

EVANGELISCHE **MILITÄRSEELSORGE**



MASS DES MÖGLICHEN

**PERSPEKTIVEN EVANGELISCHER FRIEDENSETHIK
ANGESICHTS DES KRIEGES IN DER UKRAINE**

EIN DEBATTENBEITRAG

Erarbeitet von:

Ltd. Militärdekan Dr. Dirck Ackermann, Berlin

Prof. Dr. Reiner Anselm, München

Militärpfarrerin Dr. Katja Bruns, Wilhelmshaven

Prof. Dr. Michael Haspel, Erfurt

Prof. Dr. Friedrich Lohmann, München

Militärdekan Dr. Roger Mielke, Koblenz

Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Augsburg

Im Auftrag des Evangelischen Militärbischofs herausgegeben vom
Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr
Jebensstraße 3
10623 Berlin

1. Auflage Februar 2023
www.militaerseelsorge.de

ISBN 978-3-00-074778-6

WER SICH FÜR DEN FRIEDEN EINSETZT ...

Worte aus dem 37. Psalm begleiten uns, wenn wir über die aktuelle Lage nachdenken: „Denn wer sich für den Frieden einsetzt, dem gehört die Zukunft“, übersetzt die BasisBibel; dieses Wort stärkt unsere Hoffnung. Und so, wie einst König David keinen Gegensatz zwischen Gottvertrauen und Friedenssehnsucht auf der einen und Realpolitik auf der anderen Seite sah, setzen sich heute viele Menschen für Frieden ein. In besonderer Weise auch die Soldatinnen und Soldaten der Bundeswehr.

David – Sänger, König und Soldat – schließt beim Singen nicht die Augen vor der Realität seiner Zeit: „Die Frevler haben das Schwert gezogen. Sie haben ihren Bogen zum Schuss gespannt. Sie wollen den Armen und Wehrlosen treffen. Sie wollen ehrliche Menschen abschlachten.“ Er nennt Unrecht beim Namen, aber er weiß, dass es nicht das letzte Wort haben wird, dass Aggression nicht zum nachhaltigen Erfolg führt: „Doch ihr Schwert dringt ihnen ins eigene Herz, und ihr Bogen liegt zerbrochen am Boden.“ David vertraut auf Gott und darauf, dass zum Ende die Gerechtigkeit siegt – und mit ihr alle, die sich für gerechten Frieden einsetzen. Ihnen gehört die Zukunft. Frieden, nicht Gewalt, ist und bleibt auch unser normatives Leitbild.

Die Botschaft des Friedens trifft immer noch auf eine unfriedliche Welt, sie klingt auch heute eher wie eine Sehnsucht und nicht wie eine Zustandsbeschreibung. Die Entwicklungen der vergangenen Jahre haben unseren Kontinent wieder zum Kriegsschauplatz werden lassen. Eine Aggression, die vielen unvorstellbar war, hat den Traum vom positiven Ende der Geschichte platzen lassen. Es gibt ihn nicht, den Himmel auf Erden, auch nicht in Europa.

Europa musste auf die russische Aggression reagieren und hat reagiert. Wir können nicht absehen, wann und wie dieser Krieg enden wird, aber jetzt sind Solidarität und die Bereitschaft gefragt, denen, die das Recht auf Selbstverteidigung und Nothilfe in Anspruch nehmen, beizustehen. Wie genau das geschehen kann, was der beste Weg ist, zum Frieden in Freiheit beizutragen, ohne die Eskalation weiterzutreiben, dieser Aufgabe stellen sich die Verantwortlichen in Politik und Militär. Unsere Aufgabe als Seelsorgerinnen und Seelsorger, als christliche Kirche und als Zivilgesellschaft ist, sie dabei zu begleiten und diejenigen, die einen Dienst für uns alle leisten, nicht alleinzulassen. Als Seelsorge in der Bundeswehr sind wir in besonderer Weise an die Soldatinnen und Soldaten gewiesen. Ich bitte Gott um Frieden für die Ukraine und ich bete für die Bundeswehrangehörigen, die sich den neuen Realitäten der Landes- und Bündnisverteidigung stellen.

Begleitung bedeutet auch, dass wir unseren Beitrag zur sicherheitspolitischen und friedensethischen Reflexion leisten. Dafür stehen die Militärggeistlichen in ihrem Alltag. Dabei sind sie darauf angewiesen, dass sie sich auf dem Stand der aktuellen theologisch-ethischen Diskussion selbst informieren können. Dieser Aufgabe haben sich die Autorin und die Autoren des vorliegenden Debattenbeitrags gestellt. Es freut mich sehr, dass dieses Ergebnis ihrer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den aktuellen Heraus-

forderungen unter den Schriften der Evangelischen Seelsorge in der Bundeswehr erscheinen kann. Ich danke der Verfasserin und den Verfassern, dass sie sich dabei auch auf die Fragen und Erfahrungen eingelassen haben, die sich den Bundeswehrangehörigen in ihrer Arbeit stellen. Die Autoren haben zusammengestellt, was zurzeit Stand der Überlegungen ist und welche Schlüsse in der aktuellen Situation daraus gezogen werden müssen. Dabei ist ein Debattenbeitrag entstanden, der anschlussfähig an vorangegangene Diskurse in den Kirchen ist, aber auch pointiert genug, um die Diskussion, die jetzt nötig ist, weiterzubringen.

Als Motto wurde ein Gedanke aus der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 gewählt. Damals erlebte Europa eine Zeitenwende, deren Folgen noch nicht abzusehen waren. Die Bekenntnissynode in Barmen formulierte es als Aufgabe des Staates, „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen“. Diese Selbstbeschränkung, dass nicht nur unsere Tatkraft, sondern auch unsere Einsicht Grenzen hat, ist heilsam. Aber innerhalb dieser Grenzen wollen wir das Unsere beitragen – nach dem Maß des Möglichen.

Berlin, im Februar 2023

Dr. Bernhard Felmberg

Evangelischer Militärbischof

INHALTSVERZEICHNIS

Kurzgefasst	7
1. Einleitung	11
2. Neue Lage: Auf dem Weg zu einer Konfliktordnung?	14
3. Die Prinzipien des Leitbilds des gerechten Friedens und ihr historischer Kontext	17
4. Friedensverantwortung und theologische Ethik	23
5. Gegenwärtige Aufgaben und Problemfelder evangelischer Friedensethik	29
5.1 Die Rückkehr des zwischenstaatlichen Kriegs nach Europa. Rolle der Kirchen in lokalen Konflikten	29
5.2 Internationale Ordnung als regelbasierter Pluralismus. Leitvorstellungen für eine Ethik internationaler Beziehungen	32
5.3 Möglichkeit und Grenzen der Vorstellung „Frieden durch Recht“	37
5.4 Grundfragen rechtserhaltenden Zwangs	41
5.5 Nukleare Abschreckung und nukleare Teilhabe	46
5.6 Friedenslogik und Sicherheitslogik	49
5.7 Friedensethik und Militäretik	51
5.8 Friedensethik und die Narrative der Verfeindung	54
6. Leitperspektiven für Politik und Kirche	58
6.1 Menschenrechtsorientierte Politik	58
6.2 Frieden wahren, fördern und erneuern – Perspektiven kirchlichen Handelns	61
Zitierte Literatur	65

KURZGEFASST

Die europäische Sicherheitsarchitektur ist spätestens seit der Eskalation des russischen Angriffskrieges gegen die Ukraine aus den Fugen geraten. Die Idee der VN-Charta, die Welt von der Geißel des Krieges zu befreien, und die Vorstellung, dass die Völker auf friedlichem Wege ihre Kontroversen beilegen, werden durch diese Aggression massiv in Frage gestellt. Wir müssen anerkennen, inmitten einer Entwicklung zu stehen, die weg von einer internationalen Friedensordnung als Rechtsordnung hin zu einer Gemengelage internationaler Konflikte führt, die durch die Stichworte Multipolarität, Entflechtung und Konfrontation geprägt ist.

Angesichts dieser Lage hat ein intensives Fragen eingesetzt, ob die EKD-Friedensdenkschrift mit ihrem Leitbild vom gerechten Frieden noch eine angemessene Richtschnur für die ethische Rechenschaft und Orientierung für friedenspolitisches Handeln sein kann.

Der Beitrag resümiert, dass die wesentlichen Grundpfeiler des Leitbilds tragen und ihre normativen Grundlagen nicht zu revidieren sind. Allerdings sind sie sorgfältig auf die neuen Kontexte und Problemlagen hin auszugleichen.

Unter der Anerkennung des Leithorizonts eines gerechten Friedens muss gefragt werden, was man in Situationen tut, wo Konfliktprävention gescheitert ist und gewaltfreie Mittel der Konfliktbearbeitung nicht erfolgversprechend sind. Friedensethik muss auch mit der Gebrochenheit, Fragwürdigkeit und Gewalthaltigkeit der vorfindlichen Wirklichkeit rechnen. Eine Ethik des Vorläufigen ist notwendig, die Formen des einhegenden Umgangs mit Konflikten bedenkt, die sich nicht unmittelbar im Sinne eines gerechten Friedens lösen lassen. Die Spannung zwischen der Zielperspektive des gerechten Friedens und der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit ist auszuhalten.

Das gilt auch in Bezug auf die internationale rechtliche Ordnung. Es gilt, eine internationale Ordnung zu umreißen, die einen Pluralismus der Vorstellungen vom Guten zulässt, ohne zu leugnen, dass dieser Pluralismus nicht ohne ein Minimum geteilter Wertvorstellung auskommt. Es geht darum, eine Vorstellung vom rule of law zu entwickeln, die den friedlichen Wettbewerb unterschiedlicher Wertvorstellungen ermöglicht und einem zerstörerischen Gegeneinander entgegentritt. Dabei ist zu beachten, dass die konkrete Gestalt eines solchen Regelwerkes der Vorläufigkeit menschlicher Einsicht unterliegt. Das bedeutet nicht, die Orientierung am eigenen Ideal aufzugeben. Aber die politischen Rahmenbedingungen sind so weit zurückzunehmen, dass die eigenen Ansprüche mit den Vorstellungen anderer Kulturen des guten Lebens kompatibel bleiben. Eine solche Friedensordnung ist keine Heilsordnung, sondern eine Ordnung nach dem Maß des Möglichen.

Dabei bleibt das Recht eine der entscheidenden Säulen der Friedensordnung. Allerdings lehrt uns die gegenwärtige Situation, dass Recht eine notwendige, aber keine hinrei-

chende Bedingung für eine gelingende Friedensordnung ist. Es muss eingebettet sein in eine Kultur des Friedens.

In diesem Kontext ist der enge Zusammenhang von Recht und rechtserhaltendem Zwang genauer zu beachten. Nicht nur die Androhung und Anwendung von Gewalt sind begründungspflichtig, auch jede andere Form von Zwang. Das betrifft auch nicht-militärische Interventionen oder wirtschaftliche Sanktionen. Die Kriterien rechtserhaltender Gewalt, wie sie aus der Lehre des gerechten Krieges bekannt sind, bieten hierfür Orientierung. Allerdings wurde in der Vergangenheit vorwiegend nur die grundsätzliche Frage nach Legitimation der Androhung und Anwendung militärischer Gewalt diskutiert (ius ad bellum). Hier bestehen künftig zwei Aufgaben: Zum einen bedarf es der Weiterentwicklung der Krieteriologie unter dem Gesichtspunkt der glaubwürdigen Durchsetzung des Rechts. Zum anderen bedarf es stärker als bisher Überlegungen, wie militäretische Fragestellungen in friedensethische Konzeptionen zu integrieren sind. Dabei bedarf es der Einbeziehung sicherheitspolitischer und militärischer Expertise.

Das Recht auf Selbstverteidigung und das Recht zur Nothilfe für einen rechtswidrig angegriffenen Staat werden kaum kontrovers diskutiert. Es ist aber zu fragen, ob es nicht auch eine Pflicht zur Selbstverteidigung und zur Nothilfe gibt. Denn es werden nicht nur das Territorium und die Menschen des angegriffenen Staates verteidigt, sondern auch das internationale Recht, also die Stärke des Rechts gegen das Recht des Stärkeren. Zum einen muss den Opfern der Gewalt geholfen werden, zum anderen der Rechtsbruch sanktioniert. Allerdings unterliegen sowohl Selbstverteidigung als auch Nothilfe den Kriterien rechtserhaltender Gewalt (insbesondere dem Kriterium der Verhältnismäßigkeit). Hier wird es zwar jeweils zu einer Güterabwägung kommen müssen, aber ein Dilemma, wie es immer wieder behauptet wird, liegt hier nicht vor.

Ganz anders steht es mit der Frage der nuklearen Abschreckung. Einerseits muss anerkannt werden, dass auf Grund der nicht-unterscheidenden und lange fortschreitenden Wirkung von Atomwaffen ihr Besitz, die Drohung mit ihnen oder womöglich ihr Einsatz aus friedensethischen Gründen abzulehnen sind. Auf der anderen Seite zeigt der Fall der Ukraine, dass Staaten, die nicht glaubwürdig unter einem nuklearen Abweherschirm sind, zu potenziellen Opfern von konventionellen Angriffen von Atommächten werden können. Insofern ist die sicherheitspolitische Argumentation nachvollziehbar, dass ein vollkommener Verzicht auf die nukleare Option kaum zu verantworten sei. Das Konzept der „strukturellen Angriffsunfähigkeit“ ist auf die Komponente der nuklearen Abschreckung angewiesen. Hier haben wir es tatsächlich mit einem echten Dilemma zu tun.

Frieden bleibt der wesentliche Leithorizont politischen Handelns. Allerdings müssen friedensethische Imperative kohärent zu anderen Maßnahmen politisch umgesetzt werden. Als zentraler Maßstab für solches Handeln sind die Menschenrechte zu beachten. Menschenrechtspolitik ist die angemessene Konkretion der Norm, die Menschenwürde zu achten und zu schützen. Die Menschenrechte sind als Leitwerte einer globalen Ethik und Politik geeignet. Daher ist Menschenrechtspolitik ein geeignetes Instrument zur Umset-

zung des Leitbilds des gerechten Friedens.

Frieden ist nicht selbstverständlich. Krieg ist nicht ein für alle Mal überwunden. Gegenwärtig ist es entscheidend, energisch für das Recht der Ukraine auf Selbstverteidigung und die Anerkennung der Pflicht zur Nothilfe einzutreten. Gleichwohl muss der Grundsatz deutlich bleiben, dass gerade angesichts des Krieges und zunehmender internationaler Spannungen Frieden die normative Zielperspektive ist. Von ihm her und auf ihn hin muss gedacht werden. Bewaffnete Gewalt ist der äußerste Notfall und Ausnahmezustand. Es bleibt kirchlicher Kernauftrag, das Bewusstsein dafür wachzuhalten und in die Öffentlichkeit zu tragen. Er muss aber eingebettet sein in eine plausible Lebensform, in eine Kultur des Friedens. Hier kommt den Kirchen eine wesentliche Rolle zu. Sie müssen für eine konstruktive Konfliktkultur, für soziale Gerechtigkeit und Partizipation eintreten. Das betrifft aber auch die Innenverhältnisse der kirchlichen Organisation. Erst von einer plausiblen Lebensform des Friedens her kann die Kirche damit rechnen, auch in außen- und sicherheitspolitischen Fragen Gehör zu finden.

Frieden muss gewahrt werden, wo er durch Gewalt, Not und Unfreiheit bedroht ist. Er muss gefördert werden, weil er sich nicht von selbst einstellt, sondern des ausdrücklichen und bewussten Handelns bedarf. Frieden muss erneuert werden, wo er verloren gegangen ist.

Das Wort des Friedens sprechen wir hinein in eine Welt voller Gewalt. Es bedarf politischer Institutionen, die diese Gewalt begrenzen und damit Leben in Frieden ermöglichen, der mehr ist als die Abwesenheit von Krieg, sondern wo Menschen vor Gewalt geschützt in Freiheit und Rechtssicherheit leben können. Diesen Dienst anzuerkennen und zu begleiten, sei es in der Bundeswehr, in der Polizei, in internationalen Friedenseinsätzen, ist eine Aufgabe von Kirche und Gesellschaft.

Die Seelsorgerinnen und Seelsorger in der Bundeswehr haben die Aufgabe, denen beizustehen, die bereit sind, den Dienst des Schutzes vor illegitimer Gewalt für uns alle zu übernehmen. Sie haben die Aufgabe, mit ihnen über die ethischen Herausforderungen ihres Berufs zu reflektieren. Dafür brauchen sie eine Friedensethik, die an den sicherheitspolitischen und soldatischen Herausforderungen nicht vorbeigeht. Diese Ethik muss wirklichkeitsgesättigt, situationskompatibel, nah an den Handlungskontexten entwickelt werden. Sie wird sich an dem Maß des Möglichen orientieren müssen.

1. EINLEITUNG

Mit der Eskalation des russischen Angriffskriegs in der Ukraine am 24. Februar 2022 hat ein intensives Fragen danach eingesetzt, ob die EKD-Friedensdenkschrift von 2007 mit ihrem Leitbild des gerechten Friedens noch eine angemessene Richtschnur für ethische Rechenschaft und Orientierung für friedenspolitisches Handeln sein kann. Die Vielstimmigkeit innerhalb der Kirchen ist groß, nicht minder allerdings der gesellschaftliche Orientierungsbedarf. Ein Jahr nach Beginn der russischen Offensive haben sich Knotenpunkte der Debatten gebildet. Es gibt Problemstellungen, zu denen die Analysen und Diskussionen immer wieder zurückkehren. Dazu gehören etwa die Fragen nach dem Recht auf Selbstverteidigung und nach der Verpflichtung zur Nothilfe – und nach den Grenzen jenes Rechts und dieser Pflicht. Die erschreckende Drohung mit dem Einsatz von Atomwaffen und die Suche nach der angemessenen Reaktion auf diese Drohung gehören mit in diese Debattenlage. Um die Leistungsfähigkeit der rechtlichen Ordnung der internationalen Beziehungen wird gestritten und um die Frage, wie Recht durchgesetzt werden kann angesichts einer fragmentierten geopolitischen Lage.

Die hier vorgelegte Ausarbeitung geht zurück auf einen Verständigungsprozess im Raum der Evangelischen Seelsorge in der Bundeswehr, der am besten als „Werkstattgespräch“ zu bezeichnen ist. Der Kreis der Teilnehmenden geht über den Bereich der Militärseelsorge hinaus. Die Verfasserin und die Verfasser dieses Beitrags sind in einer ähnlichen Wahrnehmung und Beschreibung der gegenwärtigen Situation verbunden. Dazu gehören Einschätzungen der politischen Lage, der theologischen Ressourcen und der friedenspolitischen Aufgaben. Einen besonderen Stellenwert hat die Frage nach der Rolle der Kirchen in den gesellschaftlichen Debatten darüber, wie auf die Rückkehr massiver zwischenstaatlicher militärischer Gewalt nach Europa und auf den Zusammenbruch der europäischen Friedensordnung zu reagieren ist. Der Text versucht, eine erste Orientierung zu bieten angesichts einer noch unklaren Situation und offener Entwicklungspfade. Es geht darum zu erkunden, was mit den Mitteln der Friedensethik erreicht werden kann: sachgerechte Analysen und theologisch verantwortete, in geistlichen Praktiken verankerte normative Orientierung. Friedensethik, Friedenstheologie und Friedensspiritualität gehören zusammen.

Eröffnet wird das Papier mit einer Skizze der politischen Lage (Abschnitt 2). Dieser Skizze werden knappe systematische Darstellungen der Friedensdenkschrift und der historischen Problembezüge zugeordnet (Abschnitt 3), in denen die evangelische Friedensethik formuliert wurde. Die Behandlung der gegenwärtigen Aufgaben (Abschnitt 5.1-8) wird in einen Rahmen gestellt: Vorangestellt ist eine theologische Rechenschaft darüber, in welchem Verhältnis Friedensverantwortung und theologische Ethik stehen (Abschnitt 4). Den Abschluss bilden Überlegungen zur Konkretisierung einer Kultur des Friedens in Politik und Kirche.

Die Aufgabe evangelischer Ethik wird hier so konzipiert: Einerseits wird aus der Perspektive der pluralistischen Gesellschaft und des säkularen politischen Gemeinwesens ein partiku-

larer Standpunkt eingenommen; nämlich derjenige der evangelischen Kirchen und evangelischer Theologie, der sich gebunden sieht an das Evangelium von Jesus Christus. Andererseits soll aber die Aufgabe ernst genommen werden, für „das Ganze“ eben dieses politischen Gemeinwesens mitzudenken. Es geht um grundlegende und drängende Fragen politischer Gestaltung. Diese sind auf eine Verständigung angewiesen, zu der Kirche, Theologie und Christenbürgerinnen und Christenbürger ihren Beitrag leisten. Dafür sind der christliche Glaube und die christliche Tradition bei all ihrer Vielfalt erkennbare und prägnante Ressourcen. Sie bieten eine leistungsfähige Sprache, in der normative Fragestellungen ausgedrückt und behandelt werden können, unabhängig davon, ob man den Wahrheitsanspruch religiöser Rede teilt. Auch der hier vorgelegte friedensethische Debattenbeitrag hat seinen Ort in der evangelischen Kirche als einer in sich plural verfassten und gleichwohl erkennbaren Interpretations- und Weggemeinschaft.

Den Rahmen der Überlegungen bildet die EKD-Friedensdenkschrift von 2007 „Aus Gottes Frieden leben – Für gerechten Frieden sorgen“. Mit Beginn der russischen Offensive war öfter die Meinung zu hören, dass evangelische Friedenethik ganz neu konzipiert werden müsse. In der genaueren Analyse aber stellen wir fest, dass sich die wesentlichen Pfeiler des Leitbilds des gerechten Friedens bewähren. Die normativen Grundlagen sind nicht zu revidieren. Sie sind allerdings sorgfältig auf die neuen Kontexte und Problemlagen hin auszulegen. Die Lage eines großen zwischenstaatlichen Konflikts in Europa mit all seinen Konsequenzen für die europäische und die globale Friedensordnung konnte man 2007 nicht im Blick haben. Dafür ist der Ausdruck „Zeitenwende“ durchaus treffend, wenn dabei mitgedacht wird, dass es sich ganz wesentlich um eine „Wahrnehmungswende“ handelt. Vieles von dem, was wir seit dem 24. Februar 2022 sehen, beschreiben und reflektieren, war auch vorher schon da. In der Ukraine tobt seit 2014 ein Krieg. Die Abhängigkeit von russischem Gas besteht schon lange. Die Corona-Pandemie hat uns vor Augen geführt, wie wirtschaftliche Verflechtungen zum Hebel politischen Einflusses werden können. All das hat ein großer Teil der politisch Verantwortlichen, der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und auch der Kirchen so nicht gesehen.

Gegenwärtig bestreitet kaum jemand das Recht der Ukraine auf Selbstverteidigung, ebenso wenig die Verpflichtung unseres Lands, die Ukraine im Rahmen der Nothilfe zu unterstützen. Wenn das Recht auf Selbstverteidigung und die Pflicht zur Nothilfe anerkannt werden, wird damit grundsätzlich auch die Legitimität „rechtserhaltender Gewalt“ oder „rechtserhaltenden Zwangs“ anerkannt. Die militärischen Mittel sind aber nur der äußerste und Grenzfall einer ganzen Skala von Instrumenten, mit denen das Recht durchgesetzt und notfalls Rechtsgehorsam erzwungen werden kann, auch gegen einen Akteur, der die wechselseitige Verpflichtung der Rechtsgemeinschaft aufgekündigt hat. All diese Instrumente sind aber ihrerseits Teil einer auf Kooperation und Frieden beruhenden Kultur, für die der Krieg niemals der Normalfall werden kann. Für diese „Kultur des Friedens“ (Dieter Senghaas) einzutreten, für sie einzustehen, zu ihr immer neu aufzurufen und zu ermutigen, ist ein entscheidender Auftrag der Kirchen. Sie müssen sich dem widersetzen, dass der Krieg und die Sprache der Verfeindung in viele gesellschaftliche

Räume Einzug halten. Sie müssen für die gegenwärtig so unwahrscheinliche Möglichkeit eintreten, dass es ein Jenseits der Konfrontation gibt. Das heißt gerade nicht, in naiver Weise auf dem Rücken der Opfer Verständigung zu suchen, wo entschlossene Verteidigung das Gebot der Stunde ist. Es heißt aber, vom Frieden her über den Krieg hinaus zu denken. Eine Friedensspiritualität, die aus dem geschenkten Frieden Gottes lebt, wie es die Friedensdenkschrift schon in ihrem Titel markiert, ist eine wesentliche Ressource für eine Kultur des Friedens, aus der verantwortliche Friedenspolitik hervorgehen wird.

Die Rahmenbedingungen dafür sind alles andere als einfach. Rechenschaft über den Frieden muss sich auf die geopolitischen Veränderungen unserer Zeit einstellen. Die neue Großmächterivalität setzt auch regionale Ordnungen unter Druck. Die Fragmentierung wächst. Mittelmächte suchen über alle Kontinente hinweg die Spielräume ihrer Macht und ihres Einflusses auszubauen. Im Zeitalter digitaler Entgrenzungen heißt dies auch, dass die Trennlinien zwischen Innen und Außen verschwimmen. Das Entfernte rückt nah heran. Kommunikation in Echtzeit erzeugt globale Synchronizität. All dies führt dazu, dass sich bislang friedliche Gesellschaften schon in Kriegszuständen sehen. Vom *cyberwar* und vom Informationskrieg zu sprechen, wird normal. Denn es ist unübersehbar, wie über Medien das gegenwärtige Bild des Kriegs und die Eindrücke von der Legitimität der Kriegsparteien geformt werden. Die Aufgabe, eine Kultur des Friedens zu fördern, zu bewahren und zu erneuern, gewinnt angesichts der inneren Polarisierung auch unseres eigenen Lands eine neue Dringlichkeit. Evangelische Friedensethik leistet ihren eigenen Beitrag zu einer in diesem Sinne verstandenen gesellschaftlichen Resilienz.

2. NEUE LAGE: AUF DEM WEG ZU EINER KONFLIKTORDNUNG?

Nach dem Ende der Blockkonfrontation prognostizierten Politikwissenschaftler, dass Krieg kein politisches Instrument zwischenstaatlicher Politik in Europa mehr sein werde. Und die meisten haben noch lange an der Vision eines gemeinsamen Friedensraums von Lissabon bis Wladiwostok festgehalten. Die aktuellen Herausforderungen sah man in Fragen etwa des internationalen Terrorismus, asymmetrischer Kriegführung, regionaler Konflikte und der Weiterverbreitung von Massenvernichtungswaffen – in Entwicklungen, deren Wurzeln außerhalb von Europa lagen. Von „neuen Kriegen“ war die Rede. Die alten Bedrohungen aus Zeiten des Kalten Kriegs glaubte man überwunden zu haben. Diese Wahrnehmung hat sich seit dem 24. Februar 2022 grundlegend geändert. Der Angriff Russlands auf die gesamte Ukraine ist eine echte Zäsur. Der Bundeskanzler sprach in seiner programmatischen Rede am 27. Februar vor dem Deutschen Bundestag von einer Zeitenwende. Die Europäische Sicherheitsarchitektur ist aus den Fugen geraten. Die Schlussakte von Helsinki von 1975, die Charta von Paris von 1990, das Budapester Memorandum von 1994 – diese grundlegenden Verträge, die die Achtung der Souveränität der Staaten, ihre Unabhängigkeit und territoriale Unversehrtheit festschreiben und den Verzicht auf gewaltsame Auseinandersetzungen garantieren sollten, drohen zur Makulatur zu werden. Mit dem Angriffskrieg gegen die Ukraine verstößt Russland gegen das Budapester Memorandum, in dem es gemeinsam mit dem Vereinigten Königreich und den Vereinigten Staaten von Amerika die Souveränität und territoriale Integrität der Ukraine garantiert hat.

Und nicht nur das: Auch die Idee der VN-Charta, die Völker der Welt von der Geißel des Kriegs zu befreien, das Verbot, gegen einen anderen Staat gewaltsam vorzugehen, und die Vorstellung, dass die Völker auf friedlichem Wege ihre Kontroversen beilegen, sind durch diesen Angriffskrieg massiv in Frage gestellt worden. Die Vorstellung, dass Frieden durch Recht geschaffen wird, die Völker durch gemeinsame Werte miteinander verbunden sind und wirtschaftlich kooperieren, statt militärisch gegeneinander vorzugehen, muss angesichts dieses Kriegs als wesentlich zu optimistisch und zu vertrauensselig erscheinen.

Der russische Angriffskrieg gegen die Ukraine stellt eine massive Verletzung der Prinzipien des Völkerrechts dar. Er verstößt gegen das allgemeine Gewaltverbot, den Schutz der territorialen Integrität und Souveränität aller Staaten, gegen das Selbstbestimmungsrecht der Völker, indem der Ukraine das Recht als eigenständige Nation und die freie Bündniswahl bestritten wurden. Ohne selbst ein tragfähiges Ordnungskonzept anbieten zu können, ist es offensichtliches Ziel, den imperialen Status Russlands wiederherzustellen und die internationale Ordnung zu unterminieren. Damit steht Russland an der Seite Chinas, das die globale Führungsrolle der USA herausfordert. Die Konfliktregelungsmechanismen der internationalen Institutionen, insbesondere der Vereinten Nationen, greifen gegenüber diesem massiven Völkerrechtsbruch einer Nuklearmacht nicht. Jeder Beschluss des VN-Sicherheitsrats wird durch das Veto Russlands blockiert. Die russische Aggression trifft

nicht nur die Ukraine, sondern auch eine Konzeption von globaler Ordnung, die auf „immer weniger Waffen“ beruhen sollte.

Keine neue Krise, sondern ihr bisheriger Tiefpunkt

Dabei ist die Krise der sogenannten liberalen Weltordnung so neu nicht. Sie wurde nur nicht ausreichend in der Öffentlichkeit wahrgenommen. Die These von einer grundlegenden „Weltunordnung“ erhält neue Plausibilität: Das 21. Jahrhundert werde dadurch gekennzeichnet sein, dass man das Unerwartete erwarten müsse. Glaube man in dem einen Moment, dass asymmetrische Konflikte die Sicherheitspolitik bestimmen würden, kehre im nächsten der klassische zwischenstaatliche Krieg zurück (Carlo Masala).

Auch der Multilateralismus ist in die Krise geraten. Die VN bleiben hinter ihren Möglichkeiten zurück; ebenso auch die NATO, deren Zusammenhalt von innen her in Frage gestellt wurde. US-Präsident Donald Trump bezeichnete sie als „obsolet“, der französische Staatspräsident Emmanuel Macron als „hirntot“. Angesichts der Eskalation hat sich diese Lage zwar zugunsten größerer Einmütigkeit verschoben, aber immer noch handelt die EU selten einmütig. Das Regime für Migration ist hoch umstritten. Das Konzept der *responsibility to protect* (R2P) ist seit Libyen in einer Legitimationskrise. Die Rüstungskontrolle droht zu sterben. Der Vertrag über die Nichtverbreitung von Kernwaffen droht zu scheitern. Das Chemiewaffenabkommen wurde mehrfach gebrochen.

Andere verwiesen bereits 2019 auf die Bedrohung durch die neue Militärpolitik Russlands, auf die Reform des russischen Militärs und umfassende Modernisierungen im Bereich der Waffentechnik. Eine lange Reihe von Aggressionen ist zu nennen: der zweite Tschetschenienkrieg (1999-2009), der Krieg gegen Georgien 2008, der Krieg in der Ukraine 2014 mit der Annexion der Krim und der hybriden Kriegführung in den ostukrainischen Gebieten des Donbass sowie das Eingreifen in den syrischen Bürgerkrieg. Das Resümee: Russland ist von einem Kooperationspartner zu einem Gegner geworden. Das verändert grundlegend die Bedrohungslage in Europa.

Die Gewissheiten, auf die wir lange Zeit gebaut haben, sind dahin. Diese Entwicklung hat sich schon seit längerem angedeutet. Ein Großteil der deutschen Öffentlichkeit – darunter auch viele kirchliche Stimmen – aber hat sich davor gescheut, die Wirklichkeit wahrzunehmen, die eigenen Grundannahmen zu revidieren und die entsprechenden politischen Konsequenzen zu ziehen. Sicherheitspolitische Fragen wurden nur als Ablenkung von anderen wichtigen Herausforderungen betrachtet. Klimawandel, Hunger in der südlichen Hemisphäre, weltweite Migrationsbewegungen waren vorrangig. Jetzt allerdings muss die deutsche Öffentlichkeit anerkennen, inmitten einer Entwicklung zu stehen, die weg von einer internationalen Friedensordnung hin zu einer Gemengelage internationaler Konflikte führt.

Kein „Kalter Krieg 2.0“ – Multipolarität – Entflechtung – Konfrontation

Mit welchem Begriff diese Gemengelage adäquat beschrieben werden kann, ist gegenwärtig umstritten. Der Begriff „Kalter Krieg 2.0“ greift nicht. Denn erstens mangelt es daran, dass beide Seiten ihre Einflussphären weitgehend respektieren, wie das im Kalten Krieg der Fall war. Zweitens sind weder Berechenbarkeit noch Rationalität der russischen Führung mit einer nüchternen Kosten-Risiko-Abwägung klar erkennbar. Schließlich kann durch das Streben Chinas zur Weltmacht nicht mehr von einer stabilen bipolaren Struktur gesprochen werden, eher wohl von einer labilen multipolaren Ordnung: „Die Beziehungen in dieser multilateralen Ordnung sind weder simpel noch fix: Die Konfliktlinien laufen kreuz und quer, selbst die ... Lagerbildung in Demokratien gegen Autokratien ... ist lediglich eine realistische Möglichkeit am Horizont, aber noch nicht Realität“ (Lotta Mayer 2022: 11-20).

Deutlich erkennbar hingegen ist der Abbau der bisherigen Ordnung, der mit einer mehrdimensionalen Entwicklung zur Entflechtung zwischen den Staaten einhergeht. Diese Entflechtungen betreffen nicht nur die sicherheitspolitische Ebene wie den Europarat, die OSZE oder womöglich auch die Rüstungskontrollverträge, sondern auch den wirtschaftlichen Bereich. Die umfassenden Wirtschaftssanktionen gegen Russland sind dafür das sichtbarste Zeichen. Diese Formen der Entflechtung sind notwendig, um die wirtschaftliche Verwundbarkeit und auch Erpressbarkeit (z.B. in Hinblick auf die Energieversorgung) zu verringern. Anders ist es mit einer Entflechtung auch auf kulturellem und wissenschaftlichem Gebiet. Damit sind Kanäle in die russische Gesellschaft verschlossen, die es erlaubten, Einblicke in die russische Realität zu bekommen. Je weniger Kontakte wir haben, desto fremder werden wir einander und desto eher sind wir bereit, uns das Schlimmste zuzutrauen und entsprechend zu handeln (Nicole Deitelhoff). Die Gefahr der Eskalation von Konflikten in den internationalen Beziehungen ist unverkennbar. Daher ist es unbedingt notwendig, Türen für eine künftige Kooperation offen zu halten.

Wir erleben also eine Entwicklung von einer globalen kooperativen Weltordnung hin zu einer labilen multipolaren Ordnung. Diese ist von einer zunehmenden und mehrdimensionalen Entflechtung zwischen den Staaten bestimmt. Dies ist schon Ausdruck einer gegenseitigen Konfrontation aller Seiten und es verstärkt diese Konfrontation noch, bis hin zu dem Punkt, an dem in Frage steht, ob die Konfrontation überhaupt noch kontrolliert werden kann. Angesichts der Verachtung für internationale Normen und Vertragswerke, wie sie durch den russischen Angriffskrieg zu Tage tritt, steht die Frage im Raum, welche Wege und Mechanismen entwickelt werden können, um zu einer Deeskalation zu kommen. Weder Normen noch Verträge, auch nicht die Diplomatie, scheinen in der jetzigen Konfliktlage zu helfen.

3. DIE PRINZIPIEN DES LEITBILDS DES GERECHTEN FRIEDENS UND IHR HISTORISCHER KONTEXT

Wenn wir gegenwärtig nach friedensethischer Orientierung fragen, ist es hilfreich, sich die grundlegenden Werte und Normen, die Prinzipien und Kriterien evangelischer Friedensethik zu vergegenwärtigen. Die EKD-Friedensdenkschrift von 2007 ist der maßgebliche normative Text evangelischer Friedensethik. Das dort beschriebene Leitbild des gerechten Friedens wird allerdings nur verständlich vor dem Hintergrund der Leitbegriffe und Konzepte evangelischer Friedensethik, wie sie seit 1945 entwickelt wurden. Diese Konzepte sind jeweils in besonderen politischen Kontexten und auf spezifische Problemstellungen hin formuliert worden. Erst von einer solchen Rechenschaft her kann geprüft werden, wie tragfähig das Leitbild des gerechten Friedens in der gegenwärtigen Krise und angesichts des gegenwärtigen Kriegs ist.

Historischer Kontext

Die friedensethischen Debatten der achtziger Jahre gaben einen wesentlichen Impuls für die Entwicklung des Leitbilds vom gerechten Frieden. Im Rahmen des vom Ökumenischen Rat der Kirchen 1983 initiierten „Konziliaren Prozesses“ für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung wurde die Fokussierung der Friedensfrage auf abrüstungsorientierte Kriegsverhütung aufgehoben. Die Friedensaufgabe wurde verbunden mit der Forderung nach globaler Verteilungsgerechtigkeit, dem Schutz der Menschenrechte und dem Erhalt der Lebensgrundlagen. Dieser Grundgedanke vom engen Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Frieden wurde dann von den Ökumenischen Versammlungen 1988/89 in der DDR aufgegriffen. Hier findet das Leitbild des gerechten Friedens in Abgrenzung von der Tradition des gerechten Kriegs dauerhaften Eingang in die deutsche friedensethische Diskussion.

Das Ende des Ost-West-Konflikts ließ die Hoffnung aufkeimen, dass nun Zeiten des „ewigen Friedens“ anbrechen würden. Man erwartete einen gemeinsamen Friedensraum von Wladiwostok bis Lissabon. Die Ernüchterung folgte bald. Neue Konfliktherde führten zu den ersten Auslandseinsätzen der Bundeswehr unter VN-Mandat (Kambodscha 1991/1992). Diese neuen sicherheitspolitischen Herausforderungen bedurften einer neuen friedensethischen Reflexion. Vorwiegend im angelsächsischen Raum wurde die Lehre des „gerechten Kriegs“ wieder aufgegriffen und als *just and limited war theory* weiterentwickelt. Im deutschsprachigen Raum hingegen wurden die friedensethischen Impulse aus der ökumenischen Bewegung aufgenommen und ein Leitbild des gerechten Friedens entwickelt. Erstmals in einem offiziellen Dokument wird vom gerechten Frieden in dem Bischofswort der katholischen Deutschen Bischofskonferenz im Jahr 2000 gesprochen.

Zuvor spricht schon das friedensethische Papier der EKD von 1994, „Schritte auf dem Weg des Friedens“, in das erstmals die Perspektiven der ost- und westdeutschen Gliedkirchen der EKD eingegangen sind, von der Hoffnung, dass die Zeit für die Errichtung einer internationalen Ordnung des Friedens gekommen sei (EKD 2001: S. 6). Dabei sollen die Normen und Prinzipien des sozialen liberalen Rechtsstaats durch das Völkerrecht zu allgemeiner Anerkennung gebracht werden. Durch eine solche Ordnung könne der Krieg als Form zwischenstaatlicher Auseinandersetzung überwunden werden. Da, wo die Rechtsordnung gebrochen wird, können Maßnahmen unter dem Schirm der VN ergriffen werden, um das internationale Recht durchzusetzen und die internationale Friedensordnung wiederherzustellen. Dabei haben nicht-militärische Instrumente zur Bewältigung von Konflikten Vorrang. Die Androhung und Anwendung militärischer Gewalt wird als *ultima ratio* als ethisch zu rechtfertigen gedacht. Solche militärischen Interventionen können nur im Sinne einer Ausübung internationaler Polizeigewalt geschehen. Daher sind sie an enge ethische Kriterien gebunden im Rekurs auf die Tradition vom gerechten Krieg.

Das Papier reflektiert insbesondere die Erfahrungen aus den Bürgerkriegen im ehemaligen Jugoslawien. In Bezug auf die nukleare Abschreckung wird das System an sich für überwunden erklärt. Gleichwohl bleibe die Gefahr einer nuklearen Erpressung.

Die Ereignisse des 11. September 2001 und deren Folgen (militärische Operationen u.a. in Afghanistan und dem Irak) sowie andere Bedrohungen durch den internationalen Terrorismus, die Weiterverbreitung von Massenvernichtungswaffen und (nicht-internationale) Regionalkonflikte veränderten die sicherheitspolitische Lage nochmals. Die globalisierte und multikulturelle Welt führt nicht zu einer neuen Weltordnung, sondern zu einer Unordnung.

Unter dem Eindruck dieser veränderten sicherheitspolitischen Lage wurde 2004 die Kammer für öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland beauftragt, das Leitbild des gerechten Friedens systematisch zu entfalten und auf dem neuen Hintergrund der sicherheitspolitischen Herausforderungen zu reflektieren. Als Ergebnis des Diskurses verabschiedete der Rat der EKD 2007 die Denkschrift „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“.

Das Leitbild des gerechten Friedens – Grundzüge

Die Friedensdenkschrift will die Frage beantworten, wie man den oben dargestellten sicherheitspolitischen Herausforderungen für den Weltfrieden wirksam, nachhaltig und in Bindung an das Völkerrecht begegnen kann.

Dabei sind folgende Maximen leitend:

:: Wer den Frieden will, muss den Frieden vorbereiten: *si vis pacem para pacem*. Dies wird in einen bewussten Gegensatz zum antiken Leitspruch gesetzt: Wenn du Frieden willst, bereite den Krieg vor – *si vis pacem para bellum* (EKD 2007: Ziffer 75).

:: Wer aus Gottes Frieden lebt, tritt für gerechten Frieden ein. Hier wird die besondere Friedensverpflichtung der Christenheit herausgestrichen.

:: Gerechter Friede in einer globalisierten Welt setzt den Ausbau einer internationalen Rechtsordnung voraus. Damit wird die Rechtsförmigkeit einer internationalen Friedensordnung betont.

Diese Leitgedanken werden mit konkreten politischen Handlungsoptionen verknüpft:

In der internationalen Rechtsordnung wird die zentrale Stellung der VN hervorgehoben. Den zivilen Friedens- und Entwicklungsdiensten wird eine wichtige Rolle bei der Wiederherstellung, Bewahrung und Förderung eines nachhaltigen Friedens zugeschrieben. Die Androhung und die Anwendung von Zwangsmitteln werden an strenge ethische und völkerrechtliche Kriterien gebunden. Dies wird in einer Ethik rechtserhaltender Gewalt systematisch entfaltet.

Die Praxis des gerechten Friedens als Aufgabe der weltweiten Gemeinschaft von Christinnen und Christen

Das Leitbild des gerechten Friedens wird zunächst in christlich-theologischer Perspektive beschrieben. Folgende Kernaussagen sind wesentlich:

In Rekurs auf den Konziliaren Prozess wird betont, dass für christliche Friedensethik der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden konstitutiv ist. Globale Verteilungsgerechtigkeit und der Schutz von Menschenrechten sind wesentliche Elemente christlichen Friedensverständnisses. Grundlegend dabei ist die Achtung der Menschenwürde (vgl. EKD 2007: Ziffer 73).

Nach biblischem Zeugnis ist die Vollendung der Welt in Gerechtigkeit und Frieden Kennzeichen des Reichs Gottes. Eine politische Ordnung wird in den biblischen Texten nicht beschrieben. Irdischer Frieden beruht auf dem Geschenk des Friedens Gottes. Das Geschenk des göttlichen Friedens motiviert Christinnen und Christen dazu, sich für den irdischen Frieden einzusetzen. Die Praxis des gerechten Friedens wird als Merkmal und ständige Aufgabe der weltweiten Gemeinschaft von Christinnen und Christen bezeichnet (vgl. EKD 2007: Ziffern 37ff).

Dabei sind alle Christen und Christinnen gemeinsam an das Gebot der Nächstenliebe gebunden. In Anlehnung an die Heidelberger Thesen von 1959 werden aus dieser gemeinsamen Bindung die unterschiedlichen Formen entwickelt, die der Gehorsam gegen dieses Gebot annehmen kann. Beide Wege, der Militärdienst wie seine Verweigerung, können aus Sicht christlicher Friedensethik Formen der Befolgung des Gebots der Nächstenliebe sein (Günter Howe 1959: 226-236).

Gerechter Friede als sozialetisches Leitbild

Die Praxis des gerechten Friedens wird aus den Quellen jüdisch-christlicher Tradition (biblische Vorstellung von *Schalom*) hergeleitet. Diese Tradition wird nicht von allen Menschen geteilt. Daher wird der Achtung der Menschenwürde und den Menschenrechten als wesentlichen Elementen von Gerechtigkeitsvorstellungen eine fundamentale Rolle zugerechnet. Denn auch wer die jüdisch-christliche Begründung der Menschenwürde nicht nachvollzieht, kann doch der Forderung nach einem menschlichen Leben in Würde zustimmen. Als Mindeststandards hierfür sind mehrere Elemente zu betrachten, die mit grundlegenden Menschenrechten korrespondieren: z.B. das Recht auf Leben, der Schutz vor Demütigung, die Gewährleistung des materiellen und sozialen Existenzminimums, der Schutz vor Diskriminierung sowie die Chance zur Teilhabe am gesellschaftlichen Leben. Diesen Formen menschlicher Existenzerhaltung und Existenzentfaltung dient der gerechte Friede (vgl. EKD 2007: Ziffer 79).

Die christliche Praxis konvergiert mit einem mehrdimensionalen Konzept des Friedens. Im Rückgriff auf die Ergebnisse der Friedensforschung der 1970er und 1980er Jahre wird ein prozessuales Verständnis des Friedens betont. Frieden wird als Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit beschrieben. Vier Faktoren fördern den Prozess eines gerechten Friedens: der Schutz vor Gewalt, die Förderung von Freiheit, der Abbau von Not und die Anerkennung kultureller Vielfalt. Damit werden Grundelemente des liberalen, pluralistischen und sozialen Rechtsstaats als wesentlich für den Prozess des gerechten Friedens betrachtet.

Internationale Friedensordnung als Rechtsordnung. Gerechter Friede als rechtsethisches Leitbild zwischenstaatlicher Beziehungen

Diese Elemente des Rechtsstaats werden in der Denkschrift als Grundanforderungen auf eine internationale Friedensordnung übertragen. Dazu werden Prinzipien benannt, die unter den Voraussetzungen eines weltanschaulichen Pluralismus und unterschiedlicher Staatssysteme auch allgemein Anerkennung finden können. Dies wird durch die Entwicklung einer Ethik des Völkerrechts versucht. „Das ethische Leitbild des gerechten Friedens ist zu seiner Verwirklichung auf das Recht angewiesen. Es ist deshalb zu konkretisieren in Institutionen, Regeln und Verfahren eines international vereinbarten Rechtszustands, der friedensethischen Anforderungen genügt“ (EKD 2007: Ziffer 85). Auf diese Weise wird das Konzept einer internationalen Friedensordnung als Rechtsordnung entwickelt.

Entsprechend den vier Dimensionen des gerechten Friedens, werden folgende Anforderungen an eine globale Friedens- und Rechtsordnung gestellt:

:: Aufbau bzw. Ausbau eines funktionsfähigen Systems kollektiver Sicherheit (Schutz vor Gewalt): durch Stärkung von globalen Institutionen wie der VN und Systeme kollektiver Sicherheit auf regionaler Ebene,

- :: Gewährleistung der universellen und unteilbaren Menschenwürde (Förderung von Freiheit): durch Stärkung rechtsstaatlich kontrollierter Gewaltmonopole und Einbeziehung nichtstaatlicher Akteure,
- :: Achtung von Mindestbestimmungen transnationaler Gerechtigkeit (Abbau von Not) und Ermöglichung kultureller Vielfalt: durch Schutz pluraler kultureller Ausdrucksformen, Minderheitenschutz und Förderung des interkulturellen Dialogs und der interkulturellen Verständigung (vgl. EKD 2007: Ziffern 86-97).

Damit werden die im Vorangegangenen beschriebenen Gerechtigkeitsvorstellungen eng mit dem verfassten Recht verbunden. Hatten sich die staatskritischen Teile der DDR-Friedensbewegung mit einer institutionellen Anbindung des Friedensbegriffs noch schwergetan, so holt die Friedensdenkschrift nun durch die Vorstellung eines Friedens durch Recht die evangelische Friedensethik quasi aus der politischen Opposition heraus und bindet sie in Vorstellungen einer liberalen Rechtsordnung ein.

Rechtserhaltende Gewalt

„Recht ist auf Durchsetzbarkeit angelegt“ (EKD 2007: Ziffer 98). Daher ist es auch aus ethischen Gründen gerechtfertigt, militärische Gewalt als äußerste Möglichkeit (*ultima ratio*) anzudrohen und auszuüben, wenn es der Durchsetzung des Rechts und der Wahrung des Friedens dient. Vor dem Einsatz sind zentrale Prüffragen zu stellen. Damit findet eine Abgrenzung statt sowohl gegenüber der Position des christlichen Radikalpazifismus als auch gegenüber der Vorstellung eines freien Rechts der Staaten, Krieg zu führen. Die Prüffragen einer solchen Ethik rechtserhaltender Gewalt werden aus den klassischen Kriterien der Lehre des gerechten Kriegs rekonstruiert.

Kriterien rechtserhaltender Gewalt:

Das „Dass“ des Einsatzes militärischer Gewalt (*ius ad bellum*): **1.** Gibt es einen gerechten Grund? (*causa iusta*) **2.** Gibt es eine rechtmäßige politische Vollmacht? (*legitima potestas*) **3.** Liegt eine richtige Zielsetzung vor? (*recta intentio*) **4.** Ist rechtserhaltende militärische Gewalt das äußerste Mittel? (*ultima ratio*) **5.** Gibt es eine Aussicht auf Erfolg und rechtfertigt die Bedeutung des Ziels das Mittel kriegerischer Gewalt? (*iustus finis*)

Das „Wie“ des Einsatzes militärischer Gewalt (*ius in bello*): **6.** Ist der Einsatz bestimmter militärischer Mittel verhältnismäßig? (*proportionalitas*) **7.** Unterscheidet der Einsatz militärischer Mittel Kämpfende und Zivile? (*discriminatio*)

Die auf den Schutz von Recht und Leben zielende Gegengewalt wird als „rechtserhaltende Gewalt“ bezeichnet. Der Einsatz militärischer Gewalt hat seine Grenzen. Er muss eingebettet sein in ein umfassenderes sicherheitspolitisches Konzept. „Militärische Maßnahmen müssen Bestandteil einer kohärenten Friedenspolitik unter dem Primat des Zivilen bleiben“ (EKD 2007: Ziffer 118).

Zusammenfassung: die Prinzipien und ihr Kontext

Die Prinzipien des Leitbilds des gerechten Friedens, wie sie in der Denkschrift entwickelt werden, lassen sich in vier Kernsätzen zusammenfassen:

- :: Friede ist ein mehrdimensionaler Prozess, der durch vier Dimensionen bestimmt ist (Abbau von Not, Schutz vor Gewalt, Förderung von Freiheit, Anerkennung kultureller Vielfalt).
- :: Nachhaltiger Frieden kann nur nachhaltig sein, wenn er mit Verteilungsgerechtigkeit und mit internationalem Recht verbunden ist. Dazu ist es notwendig, Systeme kollektiver Sicherheit auf- bzw. auszubauen wie die Vereinten Nationen, aber auch die Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa oder die Afrikanische Union (Frieden durch Recht).
- :: Grundsätzlich ist die Konfliktprävention der gewaltsamen Intervention vorzuziehen, hat die zivile Konfliktbearbeitung Priorität vor militärischen Mitteln (vorrangige Option der Gewaltfreiheit).
- :: Die Ethik rechtserhaltender Gewalt ersetzt die Lehre des gerechten Kriegs. Die in dieser Tradition enthaltenen Kriterien werden als Prüffragen für die ethische Legitimität des Einsatzes militärischer Gewalt „als einer Art internationaler Polizeiaktion“ (EKD 2007: Ziffer 104) aufgenommen (begrenzte militärische Gewalt als *ultima ratio*).

In diesen Kernsätzen kommen erkennbar unterschiedliche Einflussfaktoren zur Geltung: Erstens nehmen sie wesentliche Impulse der friedensethischen Diskurse seit Ende des Zweiten Weltkriegs auf. Zweitens sind sie getragen von einem starken Optimismus in Bezug auf die Funktionsfähigkeit der internationalen Rechtsordnung, wie sie nach dem Ende des Ost-West-Konflikts entwickelt wurde. Im Anschluss an die friedenspolitischen Forschungen der 1970er und 1980er Jahre nehmen sie, drittens, Grundelemente des Konzepts eines liberalen kooperativen Rechtsfriedens auf. Schließlich reflektieren sie die militärischen Interventionen nach dem 11. September 2001. Die Gefahr einer nuklearen Erpressung durch eine Atommacht oder eines Angriffskriegs innerhalb von Europa bleiben außerhalb ihrer Vorstellung.

4. FRIEDENSVERANTWORTUNG UND THEOLOGISCHE ETHIK

Die neueren friedensethischen Stellungnahmen der EKD (Denkschrift 2007, Synodenkundgebung 2019) geben mit zunehmender Deutlichkeit und Dringlichkeit der Konfliktprävention und nicht-militärischen Formen des Konfliktaustrags die Priorität. Die Frage, was zu tun ist, wenn ein militärischer Konflikt dennoch eintritt, wird dagegen kaum behandelt. Leitende Absicht ist es, die Lehre vom gerechten Krieg zu überwinden, weil sie Kriege legitimieren bzw. Kriegführung normalisieren könne. Damit wird die Reflexion über Bedingungen militärischer Einsätze auch normativ negativ besetzt. Der Fokus liegt auf einer Lehre vom gerechten Frieden, die als Alternative zur Tradition des gerechten Kriegs verstanden wird. Militärisches Eingreifen wird in diesem Rahmen allenfalls noch zur Erhaltung bzw. Wiederherstellung einer stabilen Rechtsordnung akzeptiert („rechts-erhaltende Gewalt“). Die Synodenkundgebung 2019 verstärkt dies noch durch den (mit empirischem Anspruch vorgetragenen) Befund, militärische Einsätze hätten sich gerade mit Blick auf dieses Ziel als nicht wirksam erwiesen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass sich die friedensethischen Stellungnahmen der EKD in den vergangenen Jahrzehnten immer stärker dahin entwickelt haben, ein in der Praxis Jesu fundiertes Ethos der Nachfolge ins Zentrum zu stellen und daran auch die politischen Optionen auszurichten. Die gewaltfreie Praxis Jesu wäre dann das Vorbild, dem menschliches Handeln als ein Abbild zu entsprechen hätte.

Der russische Invasionskrieg in der Ukraine wirft ein Licht auf die genannte argumentative Lücke. Er nötigt dazu, gerade unter Anerkennung des Leithorizonts eines gerechten Friedens zu fragen, wann und in welchen Formen „Friedensverantwortung“ den Einsatz auch militärischer Mittel rechtfertigt. Im Licht des Kriegs in der Ukraine ist zu fragen, ob dieses Ausweichen vor der Frage nach der Legitimität militärischer Gewalt sachgemäß ist. Beraubt man sich damit nicht eines argumentativen Potenzials zur Analyse und ethisch-politischen Orientierung gerade in Situationen, wo Konfliktprävention gescheitert ist und ausschließlich nicht-militärische Mittel der Konfliktbearbeitung nicht erfolgversprechend sind?

Eine Antwort auf diese Frage kann nur im Rahmen der grundsätzlichen theologisch-ethischen Frage nach Charakter, Aufgaben und Zielen des politischen Handelns überhaupt geschehen.

Hier stehen sich im protestantischen Diskurs des 20. Jahrhunderts im Wesentlichen zwei Modelle gegenüber:

Die „Zwei-Regimenten-Lehre“ unterscheidet Heilsvermittlung und Weltgestaltung als zwei Weisen der lenkenden („Regiment“) Gegenwart Gottes in der Welt. Die Heilsvermittlung, rettende Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus, geschieht „allein durch das Wort, ohne menschliche Gewalt“ (Artikel 28 der Augsburger Konfession). Dies geschieht in der kirchlichen Verkündigung des Evangeliums, die nicht auf erzwungenes äu-

Beres Bekennen, sondern auf frei überzeugte innere Zustimmung ausgerichtet ist. Die Weltgestaltung dagegen schreibt dem politischen Handeln die Aufgabe der Erhaltung bzw. Wiederherstellung einer relativ stabilen, relativ verlässlichen und in diesem Sinn relativ friedlichen Ordnung zu. Diese Aufgabe kann auch Gewaltandrohung und, zur Eindämmung von Gewalt, Gewaltanwendung einschließen. Denn weltliche Wirklichkeit ist faktisch – d.h.: unter den Bedingungen der durch die Sünde geprägten „gefallenen“ Schöpfung – gewalt-haltig. Politisches Handeln bezieht sich nicht unmittelbar auf das in Christus geschenkte Heil. Vielmehr bezieht es sich auf Gottes welterhaltende Treue, die sich in menschlicher Ordnungsverantwortung konkretisiert.

Die Lehre von der „Königsherrschaft Christi“ misst – bei gleichem Verständnis der Heilungsvermittlung – politisches Handeln am Maßstab der in der Heilsoffenbarung zugesprochenen Welterneuerung. Zwar wird jenes nur als Entsprechung zum Handeln Gottes verstanden, gleichwohl aber als Realisierung der Königsherrschaft. Bezug des politischen Handelns ist hier die umfassende, die eschatologische, Erneuerung und Vollendung der Schöpfung. Diese Vollendung zu einer wie auch immer vorläufigen Darstellung zu bringen, ist Aufgabe und Ziel der Weltverantwortung. Das Handeln in der Welt und damit auch das politische Handeln steht nicht in einer qualitativen, sondern nur in einer quantitativen Differenz zum verheißenen Heil.

Beide Modelle sind bei einseitiger Akzentuierung ideologiefähig: Bei der Zwei-Regimenten-Lehre besteht die Gefahr einer Abkopplung der Weltwirklichkeit von der Heilsbotschaft unter dem Anspruch eines scheinbaren Realismus. Eine Folge kann darin bestehen, die Differenz zwischen vorfindlicher Welt und der vollendeten und erneuerten Schöpfung zu überschätzen und damit der Heilsoffenbarung keine orientierende Kraft mehr für das Handeln in der Welt zuzutrauen. Bei der Lehre von der Königsherrschaft Christi besteht die Gefahr einer naiven Identifikation von Heilsbotschaft und Weltwirklichkeit. Damit würde die genannte Differenz übersprungen und der Heilsoffenbarung allzu unmittelbar weltorientierende Kraft zugetraut.

Die Grenzen beider Modelle zu sehen, bedeutet kein Zurück hinter die Lehre vom gerechten Frieden. Es schließt auch nicht die Behauptung ein, dass der Heilsoffenbarung keine orientierende Kraft für das Welthandeln zukomme. Es bedeutet aber, die Lehre vom gerechten Frieden so zu formulieren, dass der relative, fragile, oft kompromissförmige Charakter des anzustrebenden innerweltlichen Friedens sichtbar bleibt. Im Hintergrund steht die Aufgabe einer theologischen Anthropologie, eines Menschenbilds, das gleichzeitig realistisch ist und doch veränderndes Handeln ermöglicht. Eine solche Anthropologie hält mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ein zentrales Anliegen eines Ethos der Nachfolge Jesu fest. Zugleich überspielt sie aber nicht die Gebrochenheit, auch Gewalthaltigkeit, menschlicher Lebensverhältnisse. Sie bezieht die Möglichkeit des Scheiterns auch bestwilliger Friedensbemühungen in die ethische Orientierung mit ein.

Das biblische Zeugnis vermittelt keine bloße Vision für eine eschatologisch vollendete Existenz jenseits der vorfindlichen Wirklichkeit. Vielmehr wird ein Bild gelingenden

Lebens, das durchaus motivierende und orientierende Kraft für die individuelle Lebensführung und die Gestaltung der sozialen Welt im Hier und Jetzt besitzt, vermittelt. Das von Jesus (vor-)gelebte Ethos der Nächsten- und Feindesliebe und umfassender Inklusion kann daher als inspirierendes Vorbild für Haltungen, Entscheidungen, Handlungen und Strukturen dienen, in denen sich dieses Ethos in der gegenwärtigen Wirklichkeit abbildet und – wenn auch unvollkommen und vorläufig – Gestalt gewinnt.

Weil die Heilsbotschaft sich an alle Menschen richtet – die Sendung des Gottessohns gilt der Welt, nicht einer exklusiven Schar von Erwählten (vgl. Joh 1,14) –, beschränkt sich die Reichweite dieses Ethos auch nicht auf die Gemeinschaft der Gläubigen. Sie formt vielmehr auch die Sicht auf die Wirklichkeit der ganzen Welt und ihre Gestaltung. Begriffe wie Nächstenliebe und Inklusion bilden einen elementaren Bezugsrahmen für ein umfassendes Verständnis eines „guten Lebens“ für Individuen und Gemeinschaften. Dieses umfassende Verständnis muss im Konzept des gerechten Friedens konkret und realistisch ausgearbeitet werden.

Gleichwohl überspringt eine an dieser Heilsbotschaft orientierte Anthropologie nicht die Gebrochenheit, Fragwürdigkeit und auch Gewalthaltigkeit der vorfindlichen menschlichen Lebenswirklichkeit(en). Gerade der reformatorische Fokus auf der Rechtfertigung allein aus Glauben unabhängig von den Werken rechnet mit der Realität von Schuld-, Angst- und Hassverstrickungen, deren destruktiven Konsequenzen für das individuelle und soziale Leben Menschen aus eigener Kraft nicht entrinnen können. In den Blick gerät damit auch, dass allen menschlichen Versuchen, einen am jesuanischen Ethos von Nächstenliebe und Inklusion orientierten gerechten Frieden durch Überwindung von Gewalt, Hass und Ungerechtigkeit zu verwirklichen, Durchsetzungsgrenzen gegeben sind. Ja, selbst die Möglichkeit ist nicht auszuschließen, dass ausgerechnet das Bemühen, gerechten Frieden zu erzeugen, jene Verstrickungen noch verstärkt, zu deren Auflösung es doch beitragen sollte.

Für eine Ethik des gerechten Friedens bedeutet dies folgendes: Sie bedenkt auch Formen des einhegenden Umgangs mit Konflikten, die sich nicht unmittelbar im Sinne eines gerechten Friedens lösen lassen. Es geht dabei um die relative Eindämmung von Gewalt, um die Herstellung relativ geschützter Lebensverhältnisse. Die dazu einzusetzenden Mittel können gewaltförmig sein, wenn sich die das Zusammenleben gefährdende Gewalt anders nicht in Schranken weisen lässt. Mittel und Ziele müssen so gewählt werden, dass der dadurch erreichte Zustand gleichsam die Stabilitätsvoraussetzung für alle weitergehenden Versuche darstellt, einen gerechten Frieden zu verwirklichen. Eine Ethik des Vorläufigen ist daher nötig. Diese sieht zum einen die Bedeutung relativer Begrenzung von Gewalt positiv, statt nur den Mangel an umfassend gerechtem Frieden zu konstatieren. Zum anderen beschreibt sie konkret Bedingungen, unter denen die Anwendung von Gewalt begrenzenden Mitteln ethisch legitim ist, statt nur passiv die Notwendigkeit solcher Anwendung zu bedauern und sie pauschal mit dem Index des Schuldbehäfteten zu versehen. Friedensethisch war (und ist) genau eine solche Ethik des Vorläufigen die Funktion der Lehre vom gerechten Krieg.

Im Evangelium wird die (in und durch Jesus bestätigte und erneuerte) Gottebenbildlichkeit als Ausdruck des humanen Handlungspotenzials mitgeteilt. Die Spannung zu den bedrohlichen und auch selbstzerstörerischen Tendenzen in der Lebenswirklichkeit muss ausgehalten werden. Ohne die Perspektive der zugesprochenen Gottebenbildlichkeit drohen Fatalismus und Resignation. Ohne Wahrnehmung des Destruktiven drohen Selbstüberschätzung und Illusion. Verantwortliche Lebensgestaltung vollzieht sich im Umgang mit dem bedingt Gestaltungsfähigen. Sie richtet sich auf die Herstellung relativ verlässlicher und zuträglicher Verhältnisse, verliert dabei aber den Maßstab der zugesprochenen Bestimmung nicht aus dem Blick.

Pazifismus in der Friedensethik

Ein wichtiger Zweig evangelischer Friedensethik tritt für einen Pazifismus kategorischer Gewaltfreiheit ein. Theologisch wird dieser Pazifismus meist als Nachfolgeethik entwickelt. Ziel ist es hier, in einer *imitatio Christi* direkt auf das vermeintliche Ethos Jesu zurückgreifen zu können und so zu einer radikal gewaltlosen Lebensweise durchzudringen. Neben diesem Pazifismus kategorischer Gewaltfreiheit wird allerdings auch eine Position, wie sie in der Friedensdenkschrift vertreten wird, als Pazifismus bezeichnet: als Verantwortungspazifismus oder Rechtspazifismus (*legal pacifism*). Kennzeichen dieser Position ist, dass sie nicht von einer kategorischen, also unbedingten Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit ausgeht, sondern von einer „vorrangigen Option für die Gewaltfreiheit“ (EKD 2007: Ziffer 60). Ein kategorischer Pazifismus, der Anwendung militärischer Gewalt generell ablehnt, ist nie die Position der Mehrheit des deutschen Protestantismus gewesen. Entschiedener Widerspruch gegen den Krieg und das Eintreten für eine kategorische Gewaltlosigkeit sind gleichwohl ein wichtiger Beitrag der Pazifistinnen und Pazifisten zur Friedensethik gewesen und sind es bis heute. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts schon formierte sich in Aufnahme älterer Traditionen der Friedenskirchen ein Widerspruch gegen Krieg und Rüstung unter den Bedingungen der modernen Massenkriege. Die kleine Schar derjenigen Männer und Frauen, die dem nationalistischen Taumel und der Kriegsbegeisterung am Beginn des Ersten Weltkriegs widersprachen, fand zwar nach dem Ende des Kriegs eine größere Resonanz, blieb aber gegenüber dem Revanchismus der Mehrheitsgesellschaft und auch der – zumindest protestantischen – Kirchen weiter eine Minderheit. Seitdem – und auch über die noch schrecklicheren Gewaltexzesse des Zweiten Weltkriegs hinweg – ist ein Pazifismus der kategorischen Gewaltfreiheit eine beständige Mahnung für den Mehrheitsprotestantismus geblieben. Erst in jüngster Zeit hat ein kategorischer Pazifismus stärker den Ton synodaler Dokumente und kirchlicher Verlautbarungen bestimmt (Friedensethischer Beschluss der Ev. Kirche in Baden 2013, Friedenswort der Synode der Ev. Kirche im Rheinland 2018, Kundgebung der EKD-Synode 2019).

Der Pazifismus versucht, direkt an den Jesus der Bergpredigt anzuknüpfen. Das radikale Ethos des Gewaltverzichts beansprucht, die Spirale von Gewalt und Vergeltung zu durchbrechen. Es ist eine gegenüber der Machtförmigkeit des Politischen widerständige Erin-

nerung an die „größere Gerechtigkeit“ (Mt 5,20). Dieses Ethos steht für die eschatologische Kraft des Evangeliums, von Generation zu Generation neu inspirierend für einen Lebensstil der aktiven Gewaltfreiheit, der sich mit den Gewaltdynamiken der politischen Wirklichkeit nicht abfinden möchte. Ein weiterer theologischer Anknüpfungspunkt liegt in der *theologia crucis*, der Deutung des Kreuzestods Jesu. Zerstörerische Gewalt wird nicht durch zwingende Gegengewalt überwunden, sondern in einem „wunderlichen Krieg“ (Martin Luther) durch das Leiden Jesu Christi. Gewaltfreiheit ist, in diesem Kontext verstanden, für das christliche Leben fundamental, sie nimmt Maß am rettenden und versöhnenden Handeln Gottes in Jesus Christus. So hält es auch die Friedensdenkschrift fest: „Das christliche Ethos ist grundlegend von der Bereitschaft zum Gewaltverzicht (Mt 5,38ff.) (...) bestimmt“ (EKD 2007: Ziffer 60). Damit bleibt ein Pazifismus kategorischer Gewaltlosigkeit ein wichtiger Teil evangelischer Friedensethik. Dies gilt besonders dann, wenn das Ethos der Gewaltfreiheit von einer ernsthaften und persönlichen Gewissensentscheidung getragen wird.

Problematisch wird dieser Pazifismus allerdings, wenn er direkt und unvermittelt auf die Fragen politischer Ordnung angewandt wird. Er kann dann in hermeneutisch unverantwortlicher Weise aus seinem biblischen Kontext herausgelöst und zu einem abstrakten politischen Prinzip erklärt werden, das sich den komplexen Abwägungen der politischen Wirklichkeit entzieht. Dies ist auch eine Anfrage an den Gebrauch der Bibel in der Ethik. Eine einseitige Berufung auf die Bergpredigt führt in die Irre. Vielmehr muss eine historisch-kritisch informierte Schriftauslegung die verschiedenen biblischen Quellen aufnehmen, in ihren eigenen Kontexten betrachten, sie mit heutigen Kontexten vermitteln und sie so für einen Prozess ethischer Urteilsbildung fruchtbar machen. Das Ethos der Gewaltlosigkeit, das sich auf Jesus beruft, zeigt sich dann als eine unter mehreren normativen Ressourcen für evangelische Friedensethik. Zu diesen gehören etwa auch die paulinischen Aussagen in Kapitel 13 des Römerbriefs, welche die Bedeutung rechtlich geordneter politischer Vollmacht für die Eindämmung von Gewalt betonen. Auch diese müssen freilich kontextualisiert werden.

Vor diesem Hintergrund ist es die Aufgabe der christlichen Kirchen, immer wieder die Balance zu suchen zwischen dem Ideal der Gewaltlosigkeit und der Notwendigkeit, in der noch nicht erlösten Welt „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen“ (so die 5. These der Barmer Theologischen Erklärung). Der kategorische Pazifismus ist hier eine wichtige kritische Anfrage an die bestehenden Herrschafts- und Gewaltverhältnisse. Es war daher falsch, dass die Friedenskirchen in Deutschland lange verachtet und diskriminiert wurden. Nach 1945 ändert sich die Situation, auch wenn die Aussöhnung mit den Friedenskirchen lange auf sich warten lässt. Zwar ist ein jesuanisch inspirierter kategorischer Pazifismus nie eine Mehrheitsposition im politischen und gesellschaftlichen Raum gewesen, doch bildeten sich einflussreiche, wirkmächtige und mentalitätsformende Allianzen zwischen militär- und staatskritischen Kräften einerseits und radikalpazifistischen Teilen der Friedensbewegung. Gerade in der DDR diente eine pazifistische Positionierung

auch dazu, den Widerstand gegen das SED-Regime zum Ausdruck zu bringen. In Westdeutschland übte der Pazifismus große Anziehungskraft aus, nicht nur weil militärische Gewalt nach 1945 diskreditiert war. Auch hier verband sich Pazifismus mit einer Kritik an der vorherrschenden Politik. Dies verstärkte sich in der Post-68-Generation und besonders durch die hohe Mobilisierungskraft der Friedensbewegung der 1980er Jahre mit ihren Protesten gegen die Stationierung US-amerikanischer Mittelstreckenraketen. Pazifismus im weiteren Sinne einer militärkritischen Grundhaltung trug so zu einer politischen Atmosphäre bei, in der die Breite der sicherheitspolitischen Herausforderungen aus dem Blick geriet. Der Pazifismus der christlichen Friedensbewegung hat diese Einseitigkeit bis in die Gegenwart hinein eher verstärkt, sodass es heute zur Wahrung der Balance zwischen der Aufforderung der Gewaltfreiheit und dem staatlichen Schutzauftrag gerade innerhalb des Protestantismus eher notwendig ist, diesen Aspekt staatlichen Handelns als notwendig in Erinnerung zu rufen.

5. GEGENWÄRTIGE AUFGABEN UND PROBLEMFELDER EVANGELISCHER FRIEDENSETHIK

5.1 Die Rückkehr des zwischenstaatlichen Kriegs nach Europa. Rolle der Kirchen in lokalen Konflikten

Der Ukraine-Krieg ist der erste umfassende zwischenstaatliche militärische Konflikt in Europa nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Die besondere Brisanz dieses Kriegs liegt darin, dass mit der Russischen Föderation eine Atommacht beteiligt ist. Zwar ist der Krieg als solcher nie ganz aus Europa verschwunden; nach den sowjetischen Interventionen von 1953 in der DDR, 1956 in Ungarn und 1968 in der Tschechoslowakei waren es vor allem die blutigen Kriege der 1990er Jahre im zerfallenden Jugoslawien, in denen die Gewaltgeschichte des Kontinents fortgeschrieben wurde. Gleichwohl hat mit der Eskalation des Ukrainekriegs etwas Neues begonnen und die Rede von einer Zeitenwende trifft den Sachverhalt genau. Auf diese Konstellation eines eskalierenden internationalen bewaffneten Konflikts ist die evangelische Friedensethik nicht vorbereitet.

Die Friedensdenkschrift konnte den Fall eines großen zwischenstaatlichen Kriegs angesichts der politischen Lage der 2000er Jahre mit vertretbaren Gründen vernachlässigen. Ihr Fokus war, wie dargestellt, ein anderer. Wichtig ist es allerdings, sich die politische Ordnungsvorstellung der Friedensdenkschrift zu vergegenwärtigen. Sie ist an liberaler Staatlichkeit orientiert. Die militärischen Interventionen der vergangenen 20 Jahre haben allerdings gezeigt, dass es nicht möglich ist, diese Ordnung in Gesellschaften zu verankern, die elementare Voraussetzungen dieser Ordnung nicht teilen. Umgekehrt ist die innere kulturelle und politische Verfasstheit einer Gesellschaft eine der entscheidenden Variablen für ihren Umgang mit innerstaatlichen und zwischenstaatlichen Konflikten und damit auch für ihre Friedensfähigkeit.

Die Leitbegriffe der Friedensdenkschrift erfassen das gegenwärtige Kriegsszenario nur ungenügend. Hier geht es weder um Stabilisierung schwacher Staatlichkeit noch um *good governance*, sondern um den Überfall eines Staats auf einen anderen. Obwohl der eine dieser Staaten ein autokratisches und autoritäres, zunehmend totalitäres, Staatsgebilde ist, darf die Konfrontation nicht vorschnell zu einem idealtypischen Gegensatz von Autokratie und Demokratie stilisiert werden. Auch die Ukraine konnte lange nur als defekte Demokratie mit starkem Einfluss korrupter Oligarchen bezeichnet werden. Auch unter dem Druck des Angriffs scheint die Ukraine konsequenter den Entwicklungspfad hin zu einem liberalen Staatskonzept zu verfolgen, das auf Gewaltenteilung und der Rechtsbindung staatlichen Handelns beruht. So erst gewinnt die politische Alternative ihre Konturen: Der Staat erscheint als Organisationsform der politischen Gemeinschaft, die entweder auf liberalen und demokratischen Prinzipien beruht, oder einer Gemeinschaft, die sich einem autoritären Staatskonzept ausgeliefert hat und in politische Apathie

versinkt. Diese Formen der Selbstorganisation der politischen Gemeinschaft wirken zurück auf die Entscheidung zur Kriegführung, auf die Art, wie der Konflikt militärisch ausge­tragen wird – und damit auch auf Potentiale und Grenzen friedenschaffenden Handelns.

Die ökonomische und kulturelle Globalisierung der vergangenen Jahrzehnte ließ vermu­ten, dass künftig nicht mehr die Staaten das Heft des Handelns in der Hand hätten, son­dern mehr und mehr nichtstaatliche Akteure. Transnationale Netzwerke oder große Kon­zerne schienen von dieser Machtdiffusion zu profitieren. Daran bleibt manches zutreffend, trotzdem muss die Rolle der Nationalstaaten in der Friedensethik neu bedacht und be­wertet werden. Unter den Bedingungen geopolitischer Verschiebungen und neuer Groß­machtrivalität werden die harten Kerne politischer Handlungsfähigkeit wieder deutli­cher.

Neubewertung nationalstaatlichen Handelns

Dabei sollten Staaten nicht einfach nur als Zentren politischer Macht und Handlungsfä­higkeit beschrieben werden. Die „(neo)realistische“ Schule der internationalen Bezie­hungen zeichnet die Staaten als „Maximierer“ von Macht und Sicherheit. Das Konzept vermag vieles im Agieren von Staaten zu erklären. Gleichwohl bleibt der liberale und „institutionalistische“ Blick auf das Recht als Koordinationsinstrument für die Koexistenz einer Pluralität von Staaten wichtig. Gerade der Ukrainekrieg lehrt: Macht bleibt an das Recht gebunden und auf das Recht verwiesen, auch wo sie sich in Widerspruch zu Ge­rechtigkeit und Recht setzt. Selbst der russische Präsident versucht, seinen Angriff auf die Ukraine mit einem Schein völkerrechtlicher Legitimität zu rechtfertigen, wenn er be­hauptet, dass seine Intervention dem Schutz russischsprechender Menschen vor einem Genozid diene. Trotz des gravierenden Versagens wichtiger internationaler Institutionen ist die nicht nur normative, sondern auch faktische Wirkung der Rechtsbindung für das Handeln der Staaten kaum zu überschätzen. Die globale Aufmerksamkeitsökonomie macht etwa die Verletzung von Menschenrechten sichtbar und ihre Akteure angreifbar. Offenkundige Verbrechen gegen die Menschlichkeit, auch wenn sie gegenwärtig nur in seltenen Fällen justitiabel sind, unterminieren nachhaltig Reputation und Vertrauen. Diese aber sind symbolisches Kapital, auf das gerade auch die revisionistischen Mächte langfristig angewiesen sind, wenn sie es vermeiden wollen, dass ihr Handeln im globalen Maßstab so wahrgenommen wird, als beruhe es auf bloßen Gewaltverhältnissen. Aus der Sicht des russischen Präsidenten sollte zumindest der Anschein des Rechts gewahrt werden. Dem dient die postkoloniale Rhetorik, die im Blick auf den globalen Süden an Gerechtigkeitsforderungen appelliert. Die Rechtsordnung wird gleichzeitig unterminiert, die Idee des Rechts darin aber auf paradoxe Weise bestätigt.

Neuvermessung des zivilgesellschaftlichen Friedensengagements der Kirchen

Staatliches Handeln ist der eine Gegenstand der Friedensethik. Ein weiteres Augenmerk muss den Potenzialen der Zivilgesellschaft(en) gelten. Friedenspolitik ist auf eine „Kultur

des Friedens“ (Dieter Senghaas) angewiesen. Zu unterscheiden sind die verschiedenen Ebenen des Politischen: die Ebene nationalstaatlicher Politik von den globalen und regionalen Zusammenhängen einerseits, von den lokalen Kontexten („*grassroots-level*“, John Paul Lederach) andererseits. Mit jeder dieser Ebenen sind unterschiedliche Konfliktmuster verbunden und dementsprechend auch unterschiedliche Konzepte, Akteure und Strukturen, Prozesse und Methoden friedensfördernden Handelns. Für evangelische Friedensethik ist der Blick auf die lokalen Kontexte wichtig, weil hier Kirchen und religiöse Gemeinschaften wesentliche Ressourcen für die Konflikttransformation bereitstellen können. Darauf weist auch die Friedensdenkschrift (EKD 2007: Ziffern 36-49) hin, wenn das Leitbild des gerechten Friedens in seiner spirituell-theologischen Dimension von einer biblischen Schalom-Theologie und den gottesdienstlichen Praktiken her entwickelt wird. Diese Praktiken und die daraus entwickelten theologischen Reflexionsinstrumente haben ihren eigentlichen Platz im lokalen Leben christlicher Gemeinden und Gemeinschaften und weisen doch weit darüber hinaus auf einen Raum und Zeit übergreifenden Horizont. Auch empirische Forschung weist darauf hin, dass lokale Kontexte in vielen Konflikten der Welt der maßgebliche Ort für die Entstehung wie für die Durchbrechung von Gewaltdynamiken sind. Hier ist ein wesentlicher Ort der Kirchen als Friedensakteurinnen.

Was bedeuten diese Hinweise für eine evangelische Friedensethik im deutschen Kontext? Im globalen Maßstab betrachtet, ist die institutionelle Rolle der Kirchen in Deutschland durchaus untypisch. Besonders in öffentlich bedeutsamen, normativ umstrittenen Politikfeldern sind die Kirchen wichtige Akteurinnen. Dies zeigt sich etwa in den Debatten, die den Anfang und das Ende des Lebens betreffen, aber eben auch die Fragen von Krieg und Frieden. Diese Konstellation von breiter, bis heute flächendeckender lokaler Verankerung bei gleichzeitiger Anbindung an die symbolischen Zentren politischer Macht sichert der Stimme der Kirchen Gehör und gibt ihr nicht selten auch Gewicht. Hier setzen sich die Politikmuster der „Bonner Republik“ mit ihrem privilegierten Status der beiden großen Kirchen fort. Aus der Tradition der ostdeutschen Friedensbewegung mit einer deutlich größeren Distanz zu staatlicher Ordnung und staatlichem Handeln wird diese Konstellation nicht selten kritisch bewertet.

Freilich haben transnationale religiöse Akteure auch auf globaler Ebene Einfluss. Bei den Vereinten Nationen sind religiöse Organisationen, Kirchenvereinigungen und geistliche Gemeinschaften akkreditiert und nehmen damit Anteil an der und Einfluss auf die politische Agenda (Claudia Baumgart-Ochse 2019: 246-258). Universalität normativer Maßstäbe und Partikularität der Organisationsform schließen sich hier gerade nicht aus. Die Kirchen stehen vor der Herausforderung, ihr friedensethisches Potential für eine künftige europäische Friedensordnung auf allen Ebenen fruchtbar werden zu lassen.

5.2 Internationale Ordnung als regelbasierter Pluralismus. Leitvorstellungen für eine Ethik internationaler Beziehungen

Die Rückkehr eines aggressiven Imperialismus, der offen als Krieg um die Einflussosphäre einer nicht-westlichen Werteordnung zu Tage tritt, fordert das Koordinatensystem der aktuellen evangelischen Friedensethik heraus. Denn dieser Konflikt lässt deutlich werden, wie voraussetzungsreich, wie abhängig auch von normativen und weltanschaulichen Vorannahmen und Überzeugungen die menschenrechtlich fundierte, liberale Ordnung ist, die im Hintergrund der Denkschrift steht und das Rückgrat der dort vertretenen Friedensethik bildet. Diese Vorannahmen sind keineswegs selbstverständlich und werden auch nicht von allen geteilt. Sie basieren auf einer bestimmten Kultur und deren Ausformulierung des neuzeitlichen Christentums und können dies, trotz aller Bemühungen um eine Öffnung hin zu anderen kulturellen Traditionen (vgl. EKD 2007: Ziffern 86-97) nicht verleugnen. Vielmehr zeigt sich, gerade auch in den Einlassungen der russisch-orthodoxen Kirche und ihrer Soziallehre, dass die Ordnung, die die Friedensdenkschrift vor Augen hat, selbst Aggression auslösen kann, dass ihr friedensethisches Konzept selbst etwa auch als Ausdruck eines moralischen Kolonialismus (Salil Shetty) gelesen werden kann.

Die evangelische Friedensethik kann und sollte ihre menschenrechtliche Fundierung nicht aufgeben – und auch dieser Beitrag räumt dem Menschenrechtsdenken einen zentralen Ort ein. Gerade deshalb ist sie herausgefordert, Wege zu finden, die das Konfliktpotenzial, das in eben diesem Denken liegt, begrenzen können. Dazu ist es zunächst notwendig, die Tiefenstruktur der Problematik genauer zu beschreiben. Sie liegt darin begründet, dass in dem Gedanken der Menschenrechte als Kern internationaler Konfliktregelungsmechanismen zwei zu unterscheidende Aspekte notwendig zusammenkommen: der Grundsatz, Konflikte über das Recht als einzig legitimes Mittel zu regeln, sowie ein damit zugleich immer auch verbundenes, wertorientiertes Ethos, das den materialen Gehalt der Menschenrechte ausmacht, insbesondere dann, wenn es nicht nur um Abwehr-, sondern um Anspruchsrechte geht. Wird hier nicht hinreichend zwischen der *rule of law* und einem korrespondierenden, aber eben inhaltlich gefüllten „Legalismus“ unterschieden (Judith N. Shklar 2017: 108-148), kommt es zu einer zu engen Koppelung des Gerechten mit dem Guten, die das Potenzial des Rechts zur Konfliktregelung begrenzt. Würde allerdings diese Koppelung zu lose konzipiert, würden die Menschenrechte bedeutungslos, weil inhaltsleer. Während also im ersten Fall zu weitreichende Anforderungen an das Recht gestellt werden und es mit zu vielen inhaltlichen Vorstellungen über die Gestalt des Zusammenlebens aufgeladen wird, liegt das Problem des letzteren darin, kein Kriterium mehr aufbieten zu können, wann formales Recht seine moralische Legitimation verliert.

Vor diesem Hintergrund besteht die Aufgabe darin, nach der angemessenen Verhältnisbestimmung zwischen einem bloßen rechtsethischen Formalismus auf der einen, einem zu sehr aufgeladenen rechtsethischen Essenzialismus auf der anderen Seite zu suchen. Es gilt also, eine internationale Ordnung zu umreißen, die den Pluralismus von Vorstellungen

des Guten zulässt, ohne zu leugnen, dass dieser Pluralismus ebenso wenig ohne ein Minimum geteilter Wertvorstellungen auskommt, wie er auf der anderen Seite auf die unbedingte Anerkennung der *rule of law* als Konfliktregelungsmechanismus angewiesen ist. Denn beide Alternativen zu einer solchen Ordnung sind unbefriedigend und mit zentralen Elementen einer christlich fundierten politischen Ethik unvereinbar, dem Primat der Gewaltlosigkeit, den Aufforderungen zur Feindesliebe und zur Vergebung sowie der Anerkennung der grundsätzlichen Gleichberechtigung aller Menschen als Geschöpfe Gottes: Weder kann man allein auf das Recht des Stärkeren setzen und den problematischen Antagonismus zwischen Freund und Feind fortschreiben, noch kann die internationale Ordnung als Ausdruck einer bestimmten Vorstellung vom guten Leben und damit letztlich pluralismusfeindlich konzipiert werden.

Vor diesem Hintergrund lohnt sich ein Blick auf diejenigen politischen und sozialphilosophischen Konzepte, die die Anerkennung eines formalen Rechtsrahmens mit dem Wettstreit um die besseren Formen des Zusammenlebens verbinden möchten – im nationalstaatlichen Kontext wie in den internationalen Beziehungen. Solche Modelle richten ihr Augenmerk auf ein grundlegendes Problem liberaler, rechtstaatlicher Ordnungsvorstellungen, auf die Spannung zwischen individueller Freiheit und demokratischer Gleichheit. Denn liberale Modelle versprechen zum einen, jeder Person zu ermöglichen, die eigenen Vorstellungen des guten Lebens zu realisieren. Und sie reklamieren zum anderen, dafür Sorge zu tragen, dass jeder Person dieselben Chancen auf eine solche Realisierung zukommen sollen. Um diese Gleichheit sicherstellen zu können, müssen sie eine Reihe von Garantien geben, die mit der Pluralität der Vorstellungen des guten Lebens nicht unbedingt vereinbar sind. Von Konzepten der ökonomischen Umverteilung über die Garantien für individuelle Freiheiten bis hin zu der Überzeugung, dass neben der traditionellen, auf heterosexueller Partnerschaft gegründeten Familie auch alternative Lebensformen gleichermaßen zulässig sind, reichen hier Konfliktfelder. Allerdings werden diese Themenbereiche gerade nicht als positionelle Alternativen benannt und damit als kontroverse Wertvorstellungen profiliert, sondern über eine bestimmte Aufladung des Menschenrechtsdenkens gerade der politischen Auseinandersetzung und Kompromissuche entzogen.

Modelle der agonalen Demokratie, also eines regelgebundenen Wettbewerbs, rechnen dagegen mit dem konflikthafter Nebeneinander der Wertvorstellungen und sind daran interessiert, diesen Konflikt gerade nicht als „Kampf der Götter“ (Max Weber), sondern als domestizierte politische Kontroverse auszutragen. Sie verweisen darauf, dass die Vorstellung eines rationalen, normativ wirksamen Konsenses, der Freiheit und Gleichheit zu einem dauerhaft stabilen Ausgleich bringen würde, unrealistisch sei und auch bleiben müsse. Auf das Feld der internationalen Beziehungen übertragen, besteht das Ziel darin, eine Ordnung zu entwerfen, die das Nebeneinander verschiedener Vorstellungen des guten Lebens als friedlichen, regelbasierten Wettstreit der Deutungen und auch der politischen Systeme zulässt. Die Vielfalt erscheint nicht als ein Mangel, sondern als Ausdrucksform von Freiheit. Eine solche Position wendet sich gegen den Kosmopolitismus,

gegen die Vorstellung, dass es, global betrachtet, nur ein einziges akzeptables Modell des Politischen geben könne, nämlich die liberale Demokratie. Damit würden, so die Kritik, faktisch Vielfalt und Freiheit negiert (Martha Nussbaum). Eine unilaterale Ordnung, die faktisch die Dominanz einer bestimmten Leitvorstellung festschreiben würde, ist daher nicht nur in empirischer Hinsicht unrealistisch, sondern in normativer Hinsicht nicht einmal wünschenswert. Denn nur zusammen können Freiheit und Vielfalt bestehen. Statt also auf ein einheitliches, umfassendes Ordnungsmodell zu setzen, sind Verabredungen nötig, die das Nebeneinander von verschiedenen Ordnungsmodellen, von verschiedenen Interessen und Sphären ermöglichen. Derartige Regelungen kommen durch Verträge zwischen unterschiedlichen Partnern zustande. Der Vertrag ist das zentrale Regelungselement in dieser pluralistisch gedachten Welt.

Diese Modelle sind skeptisch gegenüber dem Gedanken einer einheitlichen, auf der Allgemeinheit der Vernunft oder gar eines verbindenden metaphysischen Ideals gegründeten Ordnung. Sie können die tatsächliche Vielfalt und die Interessengegensätze, die Empirie internationaler Beziehungen besser abbilden als die stark normativ geprägte Vorstellung einer einheitlichen und verbindenden Ordnung. Dabei ist besonders herauszustellen, dass dieser Realismus nicht nur dem Faktischen geschuldet ist, sondern sich selbst als ein normatives Programm versteht: Multipolarität ist zu erstreben, nicht einfach nur bedauernd hinzunehmen.

Das Programm einer solchen agonalen, am fairen Wettbewerb ausgerichteten Ordnung hat seinen Ursprung allerdings in innenpolitischen Analysen. Es beschreibt ursprünglich Klassengegensätze, ökonomische und kulturelle Auseinandersetzungen, in denen es um Emanzipation geht. Dieses Modell lässt sich nicht ohne Probleme auf die internationalen Beziehungen übertragen. Nationale Gesellschaftssysteme haben, unter den Bedingungen unbestrittener Grenzziehungen, den verbindenden Rahmen der politischen Gemeinschaft und ihrer Rechtsordnung, eben der Nation. Dies hegt den politischen Konflikt ein. Gleichwohl ist das Modell hilfreich, um die Aufgaben zu beschreiben, die sich der Gestaltung einer internationalen Rechts- und Friedensordnung stellen. Es muss vor diesem Hintergrund Ziel aller internationalen Bemühungen, Ziel auch der Friedensethik sein, zu einer Rechtsordnung im Sinne einer *rule of law* zu kommen, die den friedlichen Wettbewerb ermöglicht und einem zerstörerischen Gegeneinander entgegentritt. Auch multipolare Modelle können nicht ohne verbindende, gemeinsam geteilte Grundannahmen auskommen. Die Vertragstreue etwa wäre eine solche normative Grundannahme. Der Kontrast zwischen liberalen und antagonistischen Ordnungsvorstellungen darf daher auch nicht zu scharf gezeichnet werden. Dennoch erscheint es lohnend, diese Logik des Pluralismus als Hintergrund für eine friedentheologische Interpretation zu nehmen.

Auch wenn die poststrukturalistische Kritik an einer zu starken inhaltlichen Aufladung des Rechts sowie einer zu schnellen Vermengung des Richtigen mit dem Guten von anderen weltanschaulichen Voraussetzungen her argumentiert, zeigt ein näherer Blick, dass sich hier durchaus Verbindungslinien zur evangelischen Tradition ziehen lassen. Dazu müssen allerdings der Gedanke von Gott als Gesetzgeber und die damit verbundene

Gleichsetzung von Rechtsordnung und göttlichem Willen in den Hintergrund gerückt werden. Demgegenüber ist an die Wiederentdeckung der grundsätzlichen, kategorialen Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Transzendenz und Immanenz im 20. Jahrhundert zu erinnern. Das prominenteste Beispiel für den grundlegenden Charakter dieser Unterscheidung dürfte die Zwei-Regimenten-Lehre darstellen. Deren systematischer Kern liegt darin, dass sie allen weltlichen Strukturen oder Ordnungen wie dem Staat, dem Recht, der Wirtschaft zwar eine normierende Funktion beimisst, ihnen jedoch nur einen vorläufigen Charakter zugesteht. Wird diese Einsicht friedensethisch gewandt, lässt sich zeigen: In der neueren evangelischen Friedensethik gibt es die Tendenz, den Friedensbegriff nach dem Vorbild der Schalom-Vorstellung aus der hebräischen Bibel zu einem Zustand umfassender Gerechtigkeit und umfassenden Wohlbefindens auszuweiten. Dabei gelingt es nicht mehr, politische Ordnung und Heilsordnung in der nötigen Schärfe zu unterscheiden. Eine Konsequenz daraus ist, dass der Friedensbegriff globales Zusammenleben nurmehr in unilateraler und darin notwendig hegemonialer Form denken kann. In den Leitbegriffen lutherischer Theologie ausgedrückt, werden hier Evangelium und Gesetz vertauscht. Die staatliche Ordnung und die Regelung internationaler Beziehungen sind dagegen als vorläufige, zu gestaltende und vor allem auch immer umstrittene und fehlbare Strukturen zu sehen. Als Teil dieser Welt partizipieren sie an deren Würde ebenso wie an deren Grenzen. Sie sind nicht einfach nur kontingent entstanden, sondern haben ihre eigene Würde – die die theologische Tradition mit dem Gedanken zum Ausdruck bringt, dass sie von Gott eingesetzt sind als Teil seines schöpferischen Handelns. Das bedeutet aber gerade nicht, dass sie sich auch in ihrer konkreten Gestalt auf den Willen Gottes zurückführen lassen. Denn die konkrete Gestalt unterliegt eben der Vorläufigkeit menschlicher Einsicht. So gesehen, vermögen solche Strukturen Konflikte einzuhegen, nicht aber zu einer Welt ohne Konflikte zu führen. Gegen eine solche Anmaßung sind Elemente der Vorstellung vom gerechten Frieden nicht hinreichend geschützt, insbesondere dann, wenn der Friedensbegriff in der beschriebenen Weise entgrenzt wird.

Das Evangelium vom Gesetz zu unterscheiden, bedeutet aber auch, die bleibende Bedeutung und Notwendigkeit der verbindlichen und verbindenden Ordnungen mit Nachdruck hervorzuheben. Hier freilich werden sich evangelische Friedensethik und evangelische Friedenstheologie gegen überschärfte Positionen agonaler Konzepte wenden müssen. Diese Betonung der bleibenden Relevanz des Gesetzes darf allerdings nicht so verstanden werden, als könne auf diesem Wege umfassende Gerechtigkeit hergestellt werden. Das Gesetz als Kooperationsordnung dient vielmehr dazu, Freiheit und Vielfalt zu sichern. Das Recht bleibt unverzichtbar. Die Vorstellung, internationale Beziehungen nur auf der Basis eines Gleichgewichts von Macht und Gewalt aufzubauen, kann friedensethisch und politisch keine Alternative zu rechtlich geordneten Kooperationsformen darstellen. Dies gilt vor allem dann, wenn Kontroversen eben nicht nur als Diskurse, auch nicht in einem weiten Sinn, sondern als kriegerische Konflikte im Zeitalter der Massenvernichtungswaffen ausgetragen werden können und eben auch ausgetragen werden. Eine Institution wie das Recht und der darin eingeschlossene Grundsatz der Gewaltlosigkeit

im wechselseitigen Umgang können die potenziell destruktiven Antagonismen in konstruktive Agonalität transformieren, in einen Wettstreit um den besseren Weg.

Schon Judith N. Shklar erkannte dabei in dem von ihr kritisierten „Legalismus“, also dem Versuch, über das Recht ein umfassendes Ethos zu formulieren und vor allem durchzusetzen, eine tiefe Ambivalenz. Denn so sehr ihr problematisch erschien, Recht und Ethos zu vermischen, so sehr würdigte sie doch das kreative Potenzial dieses Legalismus, das immer wieder Impulse für die Weiterentwicklung des Rechts zu geben vermag. Dieses nötigt dazu, so wäre diese Beobachtung weiterzudenken, das Verhältnis von Ethos und Recht als Iteration zu konzipieren, als evolutionären Prozess, bei dem der rechtliche Rahmen auch der internationalen Ordnung in dem Wettstreit um das Bessere auf eine allmähliche Konvergenz zu einem gemeinsamen Ethos hin angelegt ist. Von hier aus zeigt sich aber auch, dass die Konvergenzforderung des westlich-liberalen Menschenrechtsdenkens und, darin eingeschlossen, weiter Teile der evangelischen Friedensethik, die Möglichkeiten einer solchen Konvergenz und ihre Bedingungen deutlich über-, deren Nebenfolgen und Gegenkräfte jedoch deutlich unterschätzt hat. Dies aber bedeutet nicht, die Orientierung am eigenen Ideal aufzugeben. Es bedeutet vielmehr, dieses Ideal auf der Grundlage einer kontextsensiblen Einschätzung politischer Rahmenbedingungen so weit zurückzunehmen, dass die eigenen Ansprüche mit den Vorstellungen anderer zu den Konturen des guten Lebens kompatibel bleiben.

Vieles spricht dafür, die überbordende Auslegung dessen, was als Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen verwirklicht werden sollte, deutlich zurückzunehmen. Stattdessen muss es darum gehen, sich darauf zu konzentrieren, die elementaren Richtlinien des gewaltfreien Wettbewerbs und Konfliktaustrags über internationale Verträge abzusichern. Grundlegend sind das Selbstbestimmungsrecht der Nationen und vor allem die territoriale Unverletzlichkeit der Staaten. Die Leitlinie muss dabei sein, die Koexistenz verschiedener Systeme zu ermöglichen. Diese Pluralitätsakzeptanz ist unverzichtbarer Bestandteil einer internationalen Ordnung. Gerade an diesem Punkt aber liegen deutliche Defizite christlicher Friedensethik, auch wenn sie in ihren Konkretisierungen häufig für das Recht und die Berücksichtigung Andersdenkender eintritt.

Diese hier formulierte Zielsetzung mag sich bescheiden ausnehmen. Sie rechnet jedoch mit einer bleibenden Konkurrenz der Perspektiven und auch mit bleibenden Konflikten. Sie versucht, diese einzuhegen, rechnet aber nicht damit, sie grundsätzlich zu überwinden. Eine solche Kooperationsordnung ist aber eben auch mehr als das bloße Akzeptieren des Konflikts, mehr als der Versuch, die eigene Position auf der Grundlage einer gesicherten Machtbasis durchzusetzen, mehr auch als die fragile Ordnung eines Abschreckungsgleichgewichts.

Gerade vor diesem Hintergrund wird allerdings auch deutlich, dass eine solche Kooperations- und Koexistenzordnung voraussetzungsreicher ist, als es auf den ersten Blick erscheint. Sie lebt nämlich von der grundsätzlichen Akzeptanz anderer als Gleiche. Die gegenseitige Anerkennung als Gleiche zu motivieren, ohne die unterschiedlichen Bedürfnisse

und die eigene Identität zu leugnen, könnte die spezifische Aufgabe einer theologisch fundierten Friedensspiritualität sein. Sie verfügt mit der Überzeugung, dass jeder Mensch in seiner unverwechselbaren Identität ein gleichberechtigtes Kinde Gottes ist, über eine entsprechende Leitidee. So kann sie durch den Bezug auf die Gemeinschaft mit Gott in Christus symbolisch in ihren Praktiken und Ritualen in Ausdruck bringen, was auf der Ebene des Politischen nicht erreicht werden kann. Für eine evangelische Friedenstheologie würde dies bedeuten, sorgfältiger zwischen einer politischen Praxis der internationalen Beziehungen und einer religiösen Praxis der Friedensspiritualität zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung bedeutet dabei keine Beziehungslosigkeit. Vielmehr bleibt die Botschaft des Evangeliums, seine Vision der Gewaltfreiheit und einer Gemeinschaft von Gleichen, der Maßstab, an dem die stets vorläufigen politischen Ordnungen auszurichten sind.

5.3 Möglichkeit und Grenzen der Vorstellung „Frieden durch Recht“

Dem staatlichen und überstaatlichen Recht wird in der Friedensethik von je her große Bedeutung beigemessen. In seiner ursprünglichen, zivilrechtlichen Praxis hat das Recht streitschlichtende Funktion und in der Figur des lokalen Friedensrichters klingt die Beziehung dieser ursprünglichen Funktion zum gesellschaftlichen Frieden bis heute nach. Die Bindung an das Recht und die Bindung des Rechts an den geschriebenen Buchstaben des Gesetzes dienen der Willkürfreiheit, Verlässlichkeit, Nachprüfbarkeit und Rechenschaftsfähigkeit staatlichen Handelns. Davon profitieren gerade diejenigen, die ihr Recht nicht selbst durchsetzen können. Das im Recht mitgeführte Versprechen, Gerechtigkeit zu erhalten oder wiederherzustellen, sorgt für seine Akzeptanz bei allen Schichten der Bevölkerung, jedenfalls sofern eine geteilte Intuition vorhanden ist, worin das Gerechte besteht. Auch für überstaatliches Recht, das Recht der Völker (*ius gentium*), wird ein gewisser Grad an Übereinstimmung in Gerechtigkeitsvorstellungen vorausgesetzt. Sie ist die Basis für den Gedanken, mit Hilfe des Rechts zwischen den Staaten nachhaltigen Frieden, der über einen Diktatfrieden hinausgeht, schaffen und erhalten zu können.

Dieser Gedanke hat die christliche Friedensethik seit ihren Anfängen geprägt. In Anknüpfung an die stark rechtsorientierte Gemeinschaftsethik des Alten Israel entwickelt der Apostel Paulus ein Modell politischer Herrschaft, in dem staatliche Macht als von Gott delegiert angesehen und in ihrer Legitimität an die Funktion der Herstellung von zwischenmenschlicher Gerechtigkeit gebunden wird. Augustinus orientiert sich in seiner Theorie der „irdischen Bürgerschaft“ (*civitas terrena*) an diesem paulinischen Impuls der Legitimation weltlicher Macht durch ihren Gerechtigkeitsauftrag. Der Staat wird von ihm friedentheologisch eingebettet: Durch die Ausrichtung an der „geordneten Ruhe“ (*tranquillitas ordinis*) als dem Frieden Gottes wird die staatliche Ordnung normativ aufgeladen und zugleich relativiert. Die Lehre vom gerechten Krieg, die Augustinus im Rahmen dieser Staatstheorie entwirft, gibt dem Recht einen hohen Stellenwert. Zwei der von ihm genannten Kriterien, aufgrund derer ein Krieg als gerechtfertigt angesehen werden kann, sind auf das Recht bezogen. Der Krieg muss von einer rechtlich dazu legi-

timierten Autorität anerkannt sein (*legitima auctoritas*) und das Kriterium des „gerechten Grunds“ (*causa iusta*) läuft bei Augustinus auf eine vorliegende Rechtsverletzung und deren Wiedergutmachung hinaus. Die Friedensordnung ist als Rechtsordnung gedacht.

Diese starke Ausrichtung der Lehre vom gerechten Krieg am Recht ist auch in der Nachfolge des Augustinus erhalten geblieben, bis hin zu aktuellen Vorschlägen der Neuformulierung der Lehre. Ein besonderes Wort verdienen an dieser Stelle die Reformatoren, in deren Theologien das irdische Recht generell eine große Wertschätzung genießt und die es dementsprechend auch in Bezug auf Krieg und Frieden besonders würdigen.

Das Leitbild des gerechten Friedens setzt diese friedensethischen Vorbilder voraus und geht zugleich über sie hinaus. Anknüpfend sowohl an die biblischen Aussagen zum Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden als auch an die politische Vision eines völkerrechtlich eingehegten Miteinanders der Staatengemeinschaft, wird das Recht zur entscheidenden Säule der Friedensordnung, der nunmehr das Hauptinteresse gilt. „In der Perspektive einer auf Recht gegründeten Friedensordnung“ werden die Konfliktszenarien, an denen sich die Lehre vom gerechten Krieg abarbeitet, zu „Grenzsituationen“ (EKD-2007: Ziffer 98). Sollten im Ausnahmefall die Androhung und Anwendung militärischer Gewalt notwendig sein, so wird das Kriterium der legitimierten Autorität auf das VN-System bezogen: „Erforderlich ist insbesondere eine Autorisierung durch die Weltorganisation, d. h. nach den Regeln des kollektiven Sicherheitssystems der VN oder einer regionalen Organisation kollektiver Sicherheit“ (EKD 2007: Ziffer 113). Eine solche Intervention ist als „rechtserhaltende Gewalt“ streng an das Recht gebunden; umgekehrt bedarf das Recht „in bestimmten, klar eingrenzenden Kontexten der Instrumente rechtserhaltender Gewalt“ (EKD 2007: Ziffer 116).

Die hier kurz skizzierten Gedanken der Friedensdenkschrift zum Zusammenhang von Recht und Frieden sind theologisch gut begründet und politik- wie rechtswissenschaftlich anschlussfähig. Gleichwohl sind einige Akzente neu zu setzen.

Die Anwendungsfälle rechtserhaltender Gewalt

Die zitierte Rede von Grenzsituationen sowie die klare Abgrenzung von der Lehre vom gerechten Krieg („Im Rahmen des Leitbilds vom gerechten Frieden hat die Lehre vom *bellum iustum* keinen Platz mehr“, EKD 2007: Ziffer 102) sind nicht sachgerecht und entsprechen auch nicht dem Argumentationsgang der Denkschrift. Bereits genannt wurde die Aussage zur Notwendigkeit der Instrumente rechtserhaltender Gewalt für die Verwirklichung einer Rechtsordnung. Daneben ist vor allem der Hinweis wichtig, dass die zugrunde liegenden Maßstäbe der Lehre vom gerechten Krieg „nicht nur für den Kriegsfall Geltung beanspruchen, sondern [...] sich (ausgehend vom Gedanken individueller Notwehr oder Nothilfe) ebenso auf das Polizeirecht, die innerstaatliche Ausübung des Widerstandsrechts und einen legitimen Befreiungskampf beziehen lassen“ (EKD 2007: Ziffer 102). Hinter diesem Hinweis steht die Einsicht, dass die Grenzen zwischen gewaltsamen polizeilichen Maßnahmen und militärischen Maßnahmen in bestimmten Fällen fließend

sein können. Zusätzlich ist zu berücksichtigen, dass nicht nur die Anwendung von physischer Gewalt, sondern auch die von rechtserhaltendem Zwang, wie ihn grundsätzlich jedes richterliche Urteil begründet, im Rechtsstaat rechtfertigungsbedürftig und an Kriterien gebunden ist.

Gleiches gilt für wirtschaftliche Sanktionen im Bereich der Außenpolitik. Die Androhung und Ausübung von Gewalt stellen zwar nur den Ausnahmefall staatlichen Handelns dar. Sie gehören jedoch nach Barmen V zum Grundauftrag staatlichen Handelns, „für Recht und Frieden zu sorgen“. Dem Rechtsstaat stehen, friedensethisch legitim, verschiedene, graduell abgestufte Mittel von rechtserhaltender Gewalt bzw. Zwang zur Verfügung. Diese Mittel sind selbst an Recht gebunden (z.B. beim soldatischen Handeln durch das *ius in bello*). In diese Richtung – rechtsstaatlich legitimierte Gewalt als notwendiger Bestandteil einer auf den Frieden ausgerichteten staatlichen und zwischenstaatlichen Ordnung – wäre das Leitbild des gerechten Friedens hinsichtlich des engen Zusammenhangs von Recht und Gewalt weiter zu entwickeln. Nicht sachgemäß ist hingegen die Weiterentwicklung in die Richtung eines generellen Gewaltverzichts – ein Schritt, den die EKD-Synodenkundgebung von 2019 vollzieht: „Auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens hören wir Gottes Ruf in die Gewaltfreiheit. Wir folgen Jesus, der Gewalt weder mit passiver Gleichgültigkeit noch mit gewaltsamer Aggression begegnet, sondern mit aktivem Gewaltverzicht.“ In die Thematik der Anwendungsfälle gehört das Selbstverteidigungsrecht von Staaten, das in der Denkschrift nur kurz erwähnt wird (EKD 2007: Ziffer 101), in seiner ethischen und rechtlichen Legitimität aber unbestritten ist.

Die Autorisierung durch die VN

Die starke Betonung, dass ein legitimer militärischer Auslandseinsatz durch die VN mandatiert sein muss, ist in der Debatte um die Denkschrift häufig kritisiert worden. Der Vorwurf lautet, dass ethisch legitime Maßnahmen nicht deshalb verhindert werden dürfen, weil der VN-Sicherheitsrat aufgrund von Eigeninteressen der Vetomächte blockiert ist. Aus der Sicht von 2022 kann man die Denkschrift allerdings gegen diesen Vorwurf in Schutz nehmen. Zum einen äußert sie gegen Interventionen ohne VN-Mandat zwar „stärkste Bedenken“, lässt aber eine Tür für sie offen (Ziffer 114). Zum anderen: Russland legitimiert seinen Angriffskrieg u.a. mit Verweis auf den NATO-Einsatz von 1999 zugunsten der Unabhängigkeit des Kosovo, für den kein VN-Mandat vorlag. Dies zeigt die langfristigen Folgewirkungen einer solchen extralegalen Intervention. Die Bedenken gegen ein derartiges ohne Mandat der VN erfolgreiches Handeln sind auch aus heutiger Perspektive vollauf berechtigt. Die diplomatischen und rechtlichen Möglichkeiten zur weltweiten Kooperation innerhalb der VN sind unersetzbar und daher sollte aus ethischer Sicht alles getan werden, um die Autorität der VN nicht noch weiter zu schwächen. Gerade im Angesicht der Krisen der jüngeren Vergangenheit „müssten die Vereinten Nationen erfunden werden, wenn es sie nicht gäbe“ (Lothar Brock 2016: 3-10). Eine Reform des Sicherheitsrats und seines Veto-Mechanismus ist in näherer Zukunft nicht zu erwarten. Daher muss friedensethisch bedacht werden, wie mit dem Zwiespalt zwischen ethisch gebotener Com-

pliance mit dem VN-Rechtssystem und dem Gebot, gravierende Völkerrechtsverstöße nicht einfach hinzunehmen, umgegangen wird. Gegenwärtig bietet sich hier in erster Linie der Weg über die VN-Generalversammlung an, wie er bereits im ICISS-Report 2001 zur *responsibility to protect* vorgeschlagen wurde. Beschlüsse der Generalversammlung sind zwar nicht rechtlich bindend, haben aber eine große politische Bedeutung und symbolische Kraft als Stellungnahme der Mehrheit der Staaten der Weltgemeinschaft. Zusätzlich gilt es, die Veto-Mächte immer wieder an die Verantwortung zu „erinnern“ (Barmer Theologische Erklärung V), die ihnen als ständigen VN-Sicherheitsratsmitgliedern für Recht und Frieden in der Welt zukommt.

Die Grenzen des Rechts

Der „Perspektive einer auf Recht gegründeten Friedensordnung“ (EKD 2007: Ziffer 98) sind real existierende Grenzen mitgegeben: Recht wird von Menschen gesetzt und angewendet und ist daher dem allzu menschlichen Spiel von Macht und Interesse ausgesetzt. Zudem gibt es eine Pluralität des Rechts, vielfältige Rechtsverständnisse, die sich auch an anderer Stelle als dem VN-Sicherheitsrat bemerkbar machen und durch die Rede von dem „VN-Rechtssystem“ nur notdürftig übertüncht werden. Was der eine gerecht nennt, nennt der andere grausam (Thomas Hobbes). Eine Übereinstimmung in der Auffassung von Gerechtigkeit, die für die Akzeptanz einer Rechtsordnung notwendig ist, ist für das VN-Rechtssystem nicht gegeben. Und noch aus einem weiteren Grund greift eine allein auf das Recht bauende Friedensethik zu kurz. Das Recht ist ein Mittel der Handlungssteuerung, das extern, über die Androhung von Zwangsmaßnahmen, funktioniert. Rechtsgemäß ist somit immer fragil, denn es ist eine Sache des Kalküls, die eigenen Ziele gegebenenfalls auch widerrechtlich auszuführen und dabei die angedrohten Zwangsmaßnahmen außer Acht zu lassen – insofern man hofft, unentdeckt zu bleiben, oder die Strafe in Kauf nimmt, weil die eigenen Vorteile des Rechtsverstößes überwiegen. Dies gilt insbesondere im Bereich des internationalen Rechts mit seinen beschränkten Sanktionierungsmöglichkeiten.

Diese empirischen und systematischen Gründe sprechen gegen eine Überbetonung der Formel „Friede durch Recht“, wie sie immer wieder mit dem Leitbild des gerechten Friedens verbunden wird. Das Recht ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für eine gelingende Friedensordnung (EKD 2007: Ziffer 85). Erst wenn eine Rechtsordnung eingebettet ist in eine Kultur des Friedens, in der das Interesse an rechtsgeleiteter Kooperation alle anderen Interessen überwiegt, kann sie ihre heilsame Wirkung für eine nachhaltige Friedensordnung ausüben.

5.4 Grundfragen rechtserhaltenden Zwangs

Die Begründungspflichtigkeit von Zwang und Gewalt

Wenn militärische Gewalt an normative Kriterien gebunden ist, wird sie begründungspflichtig. Eine solche Begründung stellt, schon im Kontext des antiken *imperium romanum*, die Lehre vom gerechten Krieg dar. Das mittelalterliche Europa mit seiner Vorstellung einer gemeinsamen christlichen Zivilisation, eines *corpus christianum*, nahm diese Vorstellung auf. Die Anwendung von Gewalt ist nur dann gerechtfertigt, wenn bestimmte normative Kriterien und Klugheitsregeln erfüllt werden.

Allen voran steht das Kriterium des legitimen Grunds (*causa iusta*). Es muss einen hinreichenden Grund geben, der Gewalt rechtfertigt. Martin Luther hat in seiner Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ (Martin Luther 1526) herausgearbeitet, dass dafür nur Notwehr und Nothilfe in Frage kommen. Diese Position wurde dann auch von Johannes Calvin vertreten. Dies hat sich im modernen Völkerrecht langsam, aber auf der normativen Ebene doch erfolgreich durchgesetzt. Als Begründung für Ausnahmen vom Gewaltverbot der Charta der Vereinten Nationen werden nur Selbstverteidigung und inzwischen auch Nothilfe bei schwersten Verstößen gegen die Menschenrechte (*responsibility to protect*) akzeptiert. Diese Argumentation findet sich in analoger Weise auch in dem Konzept der rechtserhaltenden Gewalt der Friedensdenkschrift. Sie gilt nicht nur hinsichtlich militärischer Gewalt. Am Beispiel des zivilen Ungehorsams wurde herausgearbeitet, dass nicht nur der Einsatz von Gewalt rechtfertigungspflichtig ist, sondern jede Form von Zwang (Reinhold Niebuhr). In der jüngeren Debatte wird betont, dass dies auch in den internationalen Beziehungen gilt: Jegliche Form von Zwang ist begründungspflichtig (Christopher Daase und Nicole Deitelhoff 2021: 489-502). Das heißt, nicht erst die Anwendung von Gewalt, sondern auch gewaltfreie Interventionen und die Ausübung von Zwang, etwa durch Sanktionen, sind rechtfertigungspflichtige Handlungen. Einen Niederschlag hat diese ethische Einsicht in der Charta der VN gefunden, wo im Art. 2 (4) nicht nur die Anwendung, sondern schon die Androhung von Gewalt als nicht mit der Charta der VN vereinbar angesehen wird.

Dabei sind Zwangsmittel wie etwa Sanktionen nicht nur unter den Gesichtspunkten von Effizienz und Effektivität zu betrachten, sondern sie haben auch eine wichtige symbolische Dimension. Mit Sanktionen, insbesondere dann, wenn die Sanktionierenden dafür selber einen Preis zahlen, machen die Akteurinnen und Akteure deutlich, dass sie einen Rechtsbruch durch die Sanktionierten nicht stillschweigend hinnehmen, selbst wenn sie ihn durch die gewählten bzw. zur Verfügung stehenden Mittel nicht unmittelbar verhindern können.

Wenn man Zwang als die zentrale Kategorie wählt, wird deutlich, dass – wie im innerstaatlichen Verhältnis auch – jede Form der Intervention (hier im umfassenden Sinne) begründungspflichtig ist. Die neuere Forschung zur Konflikttransformation hat herausgearbeitet, dass in dieser Perspektive ein Kontinuum von Maßnahmen entsteht, das mit

zivilen Mitteln beginnt, über Sanktionen und Waffenlieferungen bis zur Anwendung von militärischer Gewalt führen kann (Oliver Ramsbotham).

Kriterien zur Prüfung der legitimen Anwendung von Zwang und Gewalt

In der Tradition hat sich das Konzept des gerechten Kriegs, des *bellum iustum*, als ein „Set“ von Kriterien und als Anwendungsregel herausgebildet. Dabei ist zu beachten, dass das lateinische *iustus* ebenso wie das englische *just* nicht nur „gerecht“ (im Sinne eines *bonum in se*, eines „in sich gut“ Seienden), sondern vor allem auch „gerechtfertigt“, bzw. im älteren Deutsch „recht“, bedeuten kann. Am präzisesten ist wohl die in der anglo-amerikanischen Literatur verwendete Bezeichnung *just and limited war tradition*. Allerdings hat sich im Englischen die Bezeichnung *just war* genauso etabliert wie im Deutschen die Rede von der Lehre vom gerechten Krieg (LGK). Insbesondere in der deutschen Rezeption wird meist übersehen, dass das Ziel nicht etwa ist, Krieg zu ermöglichen, sondern Gewalt zu verhindern oder doch zumindest einzuschränken. Nicht selten liegt eine Verwechslung mit dem *liberum ius ad bellum*, dem freien Kriegführungsrecht des für die Neuzeit prägenden Systems des Westfälischen Friedens vor. Anders als manche es interpretieren, ist mit der Charta der Vereinten Nationen die LGK nicht obsolet geworden, vielmehr sind Elemente davon in die Charta der VN und in das Humanitäre Völkerrecht implementiert und damit im modernen Völkerrecht aufgegangen (Inis L. Claude, Jr. 1980: 83-96). Im Zuge der Diskussion um die *responsibility to protect* wurden auf diesem Weg die Kriterien der LGK auch in VN-Dokumenten rezipiert. Dabei dienen die Kriterien dazu, normative Lücken in der Charta und Praxis der VN zu schließen, da in der Charta lediglich geregelt ist, dass der Sicherheitsrat bei Bedrohungen oder Verletzungen von Weltfrieden und Sicherheit Maßnahmen legitimieren kann, einschließlich der Anwendung militärischer Gewalt, aber keine weiteren Kriterien genannt sind. So ist es auch nicht verwunderlich, dass diese Kriteriologie die Struktur für das Konzept der rechtserhaltenden Gewalt der Denkschrift bietet, auch wenn der Text selbst sich von der Abkunft aus der LGK distanziert. Freilich gibt es nicht die eine Lehre vom gerechten Krieg, so dass man eher von einer Tradition sprechen müsste.

In Deutschland weitgehend unbeachtet, gibt es in den letzten Dekaden eine intensive und kontroverse Debatte im anglo-amerikanischen Raum über die einzelnen Kriterien, ihren Zusammenhang und ihre Applikation. Die Frage ist weniger, ob man die Lehre vom gerechten Krieg heute noch für anwendbar hält, sondern vielmehr, mit welchen Kriterien (aus dem *just war*-Diskurs) die Legitimität der Anwendung von Zwang und Gewalt geprüft und gerechtfertigt werden kann. Diese Fragen wurden in der Denkschrift gegenüber dem dominanten rechtsethischen Paradigma nachrangig behandelt. Dem liegt zum einen die Hoffnung zu Grunde, dass die Szenarien der militärischen Selbst- und Bündnisverteidigung faktisch auszuschließen seien. Ebenso wird auch der unhintergehbare Zusammenhang der Wirkung des Rechts mit dessen Durchsetzbarkeit nicht ausreichend beachtet. Schließlich werden die sicherheitspolitische Dimension militärischer Abschreckung und deren friedenswahrendes Potential anders bewertet. Heute steht eine Weiterentwicklung

der evangelischen Friedensethik zu einer Ethik der internationalen Beziehungen an. Dazu wird es notwendig sein, eine solche Kriteriologie auch unter dem Gesichtspunkt der glaubwürdigen Durchsetzung des Rechts zu entwickeln und dabei Friedenslogik und Sicherheitslogik zusammen zu denken.

Selbstverteidigung und Nothilfe als Rechtfertigungen von Zwang und Gewalt

Ganz überwiegend wird das Recht auf Selbstverteidigung weder in der ethischen noch in der politikwissenschaftlichen Debatte in Frage gestellt. Wenn ein Staat bzw. eine Gesellschaft angegriffen werden, haben sie das Recht, sich selbst zu verteidigen. In einem System kollektiver Sicherheit kann die Abwehr der Aggression auch von einer übergeordneten Instanz wahrgenommen werden, wie dies etwa in der VN-Charta vorgesehen ist. Gegenwärtig und auf absehbare Zeit sind allerdings die VN in dieser Hinsicht nicht verlässlich handlungsfähig.

Auch wenn das Recht auf Selbstverteidigung wenig umstritten ist, so wird seine Begründung doch kontrovers diskutiert, insbesondere die Triftigkeit der Begründung durch Analogie mit dem individuellen Recht auf Notwehr. Dies kann für die weitere Argumentation hier allerdings vernachlässigt werden.

Wenn man davon ausgeht, dass ein Staat insbesondere die Aufgabe hat, seine Bürgerinnen und Bürger vor unzulässiger Gewalt zu schützen, so wird man zu dem Schluss kommen, dass ein Staat – unter der Maßgabe der Verhältnismäßigkeit – auch die Pflicht hat, sich zu verteidigen. Dies ist auch der Kern des funktionalen Staatsverständnisses, wie es schon Luther entwickelt hat – auch wenn man dort noch nicht von Staatlichkeit im heutigen Sinne sprechen kann – und wie es von der Barmer Theologischen Erklärung bekräftigt und erneuert wird.

An dieser fundamentalen ethischen Norm entscheidet sich hinsichtlich der christlichen Friedensethik alles. Wenn das Recht auf Selbstverteidigung abgelehnt wird, wie dies bei einigen radikal pazifistischen Positionen der Fall ist, dann wären alle hier vorausgehenden und folgenden Überlegungen irrelevant. Aber diese Position haben nicht einmal die historischen Friedenskirchen eingenommen. In den Schleithemer Artikeln, dem grundlegenden Bekenntnisdokument der Täufer, wird nicht die Notwendigkeit staatlicher Gewaltmittel abgelehnt, sondern die Beteiligung der Gläubigen daran. Diese Position ist als christliche Ethik des Politischen nicht überzeugend, wenngleich die individuelle Ablehnung von Gewaltanwendung aus Glaubens- und Gewissensgründen davon unberührt bleibt.

Das Kriterium der Verhältnismäßigkeit würde diese Pflicht zur Selbstverteidigung abmildern oder aushebeln, wenn durch die Verteidigung mehr Schaden zu erwarten ist als durch eine Unterwerfung. Allerdings ist diese Verhältnismäßigkeitsprüfung komplex, denn die Abwägung, wie viele Menschenleben und Zerstörung von Gütern einer Gesellschaft ihre Freiheit und Selbstbestimmung und die Wahrung des Rechts wert sind, lässt sich nicht abstrakt vollziehen. Am Beispiel des polnischen Widerstands gegen den deut-

schen Überfall 1939 lässt sich zeigen, wie wichtig es sein kann, sich zu verteidigen, auch wenn der Kampf aussichtslos erscheinen mag (Michael Walzer).

Wenn also ein Staat von mindestens einem anderen Staat militärisch angegriffen wird, hat er das Recht (und unter Maßgabe der Verhältnismäßigkeit auch die Pflicht), sich zu verteidigen. Dabei wird nicht nur das eigene Territorium verteidigt, sondern auch das internationale Recht, also die Stärke des Rechts gegen das Recht des Stärkeren. Unzweifelhaft ist, dass in einem solchen Falle das Recht auf Nothilfe – wiederum unter Maßgabe der Verhältnismäßigkeit und der Wahrung des internationalen Rechts – besteht. Es ist also erlaubt, Nothilfe anzufordern, anzubieten und zu leisten.

Eine weitergehende Frage ist, ob in solchen Fällen auch die Pflicht zur Nothilfe besteht. Zwei Gründe sprechen ausdrücklich dafür. Zum einen die Analogie zur Nothilfe bei Individuen. Wenn wir jemandem in unmittelbarer Not helfen können, sind wir dazu verpflichtet, insofern die Folgen für uns vertretbar sind. Ein Kind aus dem Dorfteich zu retten, in dem Erwachsene stehen können, ist eindeutig eine Pflicht. Die Erwartung, einen Menschen aus einem reißenden Gebirgsbach zu retten, wenn man selbst nicht schwimmen kann, wäre unverhältnismäßig (auf die Debatte der Zulässigkeit solcher Analogien wurde oben hingewiesen).

Zum anderen entsteht eine Beistandspflicht allerdings auch aus der Teilhabe an der internationalen und europäischen Rechtsgemeinschaft (VN, OSZE). Wenn durch ein Mitglied das gemeinsame Recht schwerwiegend verletzt wird, haben die anderen Mitglieder individuell und kollektiv die Pflicht, den Rechtsbruch zu sanktionieren, um die Ordnung wiederherzustellen und weitere Verletzungen abzuschrecken. Dies gilt allgemein, im Besonderen aber bei vertraglichen oder gar Bündnisverpflichtungen. Solche bestehen etwa hinsichtlich der Ukraine für das Vereinigte Königreich und die USA als Garantiemächte des Budapester Memorandums.

Ethisch betrachtet, ist es also nicht begründungspflichtig, Nothilfe zu leisten, sondern umgekehrt: Es müsste begründet werden, wenn keine Unterstützung eines rechtswidrig angegriffenen Staats erfolgte. Im Rahmen der Verhältnismäßigkeitsprüfung wird dabei in ethischer Perspektive der relative Wohlstandsverlust im eigenen Land durch den Beistand im Verhältnis zu den bedrohten Gütern eine eher geringe Rolle spielen, obwohl dies für die politische Durchsetzbarkeit durchaus wichtig sein kann. Dies hat wieder eine doppelte Dimension: Zum einen muss den Opfern der Gewalt geholfen, zum anderen muss der Rechtsbruch sanktioniert werden. Auch diese Unterstützung unterliegt den Kriterien der rechtserhaltenden Gewalt bzw. den aus der Tradition des *bellum iustum* geschöpften Kriterien wie Verhältnismäßigkeit der Mittel und der Güter.

Im Falle einer Aggression kann also, wenn auch die anderen Kriterien erfüllt sind, die Anwendung geeigneter Mittel, einschließlich militärischer, zur Selbstverteidigung und/oder Nothilfe gerechtfertigt sein. Solche Mittel können darin bestehen, eigene militärische Mittel einzusetzen, sie können sich aber auch darauf beschränken, Nothilfe etwa durch Lieferung von Waffen, durch Aufklärung und Ausbildung zu leisten. Voraussetzung

für einen solchen gerechtfertigten Einsatz militärischer Mittel ist dabei eine verantwortlich getroffene Entscheidung.

Verantwortung, Rechtfertigung und Schuld

Vor diesem Hintergrund ist die Frage zu diskutieren, ob auch ein solcher ethisch reflektierter Einsatz von Gewalt ethisch legitimierbar ist und ob diejenigen, die sich daran beteiligen, gleichwohl schuldig werden. Eine solche Diskussion ist für die evangelische Friedensethik notwendig, weil hier zentrale Traditionselemente berührt sind und zudem die Friedensdenkschrift von 2007 zumindest unglücklich, wenn nicht sogar widersprüchlich formuliert. Hier heißt es nämlich zunächst, es sei, auch wenn alle Kriterien erfüllt sind, „problematisch und missverständlich, von einer ‚Rechtfertigung‘ des Gewaltgebrauchs zu sprechen“ (EKD 2007: Ziffer 103). Offenbar soll hier ein Verständnis abgewehrt werden, das diejenigen, die Gewalt anwenden, von der Verantwortung freispricht, sich auch individuell für die Gewaltanwendung rechtfertigen zu müssen. Doch erst hinsichtlich der Frage des Schuldigwerdens formuliert die Denkschrift klar und dann auch sehr präzise: „In Situationen, in denen die Verantwortung für eigenes oder fremdes Leben zu einem Handeln nötigt, durch das zugleich Leben bedroht oder vernichtet wird, kann keine noch so sorgfältige Güterabwägung von dem Risiko des Schuldigwerdens befreien“ (EKD 2007: Ziffer 103).

Wohlgemerkt: Die Denkschrift sagt nicht, man werde zwangsläufig schuldig, egal was man tut. Vielmehr läuft man Gefahr, schuldig zu werden, nämlich dann, wenn ungerechtfertigt oder in ungerechtfertigter Weise Gewalt angewendet wird. In jedem bewaffneten Konflikt besteht die Gefahr, dass die Regeln des Humanitären Völkerrechts verletzt werden. Die Frage ist freilich, in welchem Ausmaß dies geschieht und ob systemisch oder in Einzelfällen. Gewaltanwendung muss, so ließe sich das Argument präzisieren, immer verantwortet werden, sie ist stets rechtfertigungspflichtig und nie pauschal gerechtfertigt.

Dies korrespondiert mit der reformatorischen Einsicht, wie sie im Artikel 16 der Augsburger Konfession (CA) festgehalten ist, dass „Christen ohne Sünde [...] rechtmäßig Kriege führen, in ihnen mitstreiten [...] können usw.“ Es kann hier dahingestellt bleiben, auf was genau sich „rechtmäßig“ im Duktus der CA bezieht. Klar ist aber die Aussage, dass, wer an normativ gerechtfertigter Anwendung militärischer Gewalt teilnimmt, nicht zwangsläufig sündigt bzw. Schuld auf sich lädt.

Eine solche Rückbindung an eine verantwortete Entscheidung hatte auch Dietrich Bonhoeffer vor Augen. Bei ihm heißt es zwar „Weil Jesus die Schuld aller Menschen auf sich nahm, darum wird jeder verantwortlich Handelnde schuldig“ (Dietrich Bonhoeffer 1992: 276). Das bedeutet aber gerade nicht, dass es egal ist, was wir tun, weil alle gleich schuldig werden. „Wer sich in der Verantwortung der Schuld entziehen will [...] stellt seine persönliche Unschuld über die Verantwortung für die Menschen, und er ist blind für die heillosere Schuld, die er gerade damit auf sich lädt [...]“ Nach Bonhoeffer gilt

also, dass wir, auch wenn keine Handlungsmöglichkeit frei von Übel besteht, trotzdem gefordert sind, die ethisch verantwortlichere Handlung zu suchen. Genau dazu dient die ethische Urteilsbildung.

Wenn die Anwendung militärischer Gewalt und die Unterstützung etwa durch Waffenlieferungen ethisch und rechtlich gerechtfertigt sind, entsteht durch die gerechtfertigte Gewaltanwendung und ihre Unterstützung keine Schuld, auch wenn kein Zweifel daran besteht, dass durch sie schwerer Schaden angerichtet wird und Menschen getötet werden. So schlimm dies auch ist: Wenn die Maßnahmen gerechtfertigt sind und keine anderen Mittel zur Verfügung stehen, ist dies als Übel anzusehen, das aber nicht als solches bereits eine Schuld darstellt. Freilich: Die Gefahr, dass man in solchen Handlungszusammenhängen tatsächlich schuldig wird, ist groß. Gerade deshalb bedarf es der klaren ethischen Reflexion und auch Begleitung derer, die solche Verantwortung übernehmen. Denn auch wenn Gewaltanwendung ethisch gerechtfertigt erscheint, kann sie individuell als sehr belastend erlebt werden. Bonhoeffers Hinweis, dass Verantwortung und Schuld untrennbar miteinander zusammenhängen, hat genau hier seine Berechtigung. Daher bedarf jedes verantwortliche Handeln der Gewissheit, dass es für Schuld, die auch aus einer ethisch gerechtfertigten Handlung entstehen kann, Vergebung gibt.

5.5 Nukleare Abschreckung und nukleare Teilhabe

Auf Grund der russischen Offensive in der Ukraine und der kaum verhohlenen Drohung mit Atomwaffen durch den russischen Präsidenten ist die Frage nach der Notwendigkeit atomarer Abschreckung wieder neu aktuell. In deutscher Perspektive ist damit das Problem der „nuklearen Teilhabe“ verbunden. Dieser Begriff bedeutet, dass Deutschland zwar selbst über keine nuklearen Waffen verfügt, aber über Flugzeuge, die mit in Deutschland gelagerten Atomwaffen der USA bestückt werden können. Darüber hinaus werden in der Diskussion Stimmen laut, die gar eine deutsche Beteiligung an einer europäischen Atombewaffnung fordern. Deshalb wird zu Recht gefordert, dass die Frage der nuklearen Bewaffnung friedensethisch neu diskutiert werden muss. Dies geschieht oft mit Bezug auf die sog. „Heidelberger Thesen“ (Günter Howe 1959: 226-236), in denen im Jahr 1959 die damaligen friedensethischen Debatten im deutschen Protestantismus zusammengefasst wurden. Die Heidelberger Thesen umfassen eine Kompromissformulierung angesichts der scharfen Auseinandersetzungen um die nukleare Rüstung.

In einer anderen gesellschaftlichen Konstellation haben die evangelischen Kirchen in der DDR auf der Bundessynode 1987 radikal formuliert: „Weil wir Gott, den Herrn, bekennen, widersprechen wir dem Geist der Abschreckung. [...] Daraus folgt: Kein Mensch und kein Staat darf durch Drohung mit Massenvernichtungsmitteln Angst und Abhängigkeitsverhältnisse schaffen, um sich so seinen Frieden zu erkaufen und Macht auszuüben.“ Daran knüpfen die entsprechenden Passagen der Denkschrift an. Hier wurde der Kompromiss der Heidelberger Thesen hinsichtlich der Atomwaffen aufgegeben: „Aus der Sicht evangelischer Friedensethik kann die Drohung mit Nuklearwaffen heute nicht mehr als Mittel legitimer Selbstverteidigung betrachtet werden“ (EKD 2007: Ziffer 162). Gleichwohl lehnt

sie den Besitz und die Abschreckung mit Atomwaffen politisch nicht gänzlich ab, sondern bindet sie, wie auch die Heidelberger Thesen, an bestimmte Bedingungen wie Abrüstungsbemühungen, dem Diskriminierungsgebot folgende Zielauswahl, Verzicht auf Überlegenheit etc. (EKD 2007: Ziffern 154-199). Die gegenwärtige Nukleardoktrin der USA und der NATO erfüllt diese Kriterien in erheblichem Maße nicht.

Friedensethische Problematik nuklearer Rüstung

In der jetzt neu entfachten friedensethischen Debatte geht es auch um die Frage, ob diese Verabschiedung der Heidelberger Thesen in der Friedensdenkschrift denn haltbar sei. Das war bei der Veröffentlichung gar nicht so sehr beachtet worden, weil 2007 die Frage der Legitimität humanitär begründeter militärischer Interventionen im Fokus des Interesses stand. Die 8. Heidelberger These konstatiert: „Die Kirche muss die Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern, als eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise anerkennen.“

Von dieser Position grenzt sich die Friedensdenkschrift in ihren sicherheitspolitischen Forderungen deutlich ab. Übersehen wird dann allerdings oft, dass in den auf Ziffer 162 folgenden Abschnitten zwei unterschiedliche Schlussfolgerungen gezogen werden. Zum einen die Forderung nach völliger atomarer Abrüstung (Ziffer 163), zum anderen das politische Festhalten an der Abschreckung: „Insofern bleibt die Abschreckung gültiges Prinzip. Ihr dienen konventionelle und nukleare Waffen, wobei nukleare Waffen als politische und nicht als Kriegführungswaffen angesehen werden“ (EKD 2007: Ziffer 164). Wie öfter in der Denkschrift spürt man dem Text die Spannung der unterschiedlichen Positionen ab und vermeintlich eindeutige Positionen werden dann wieder relativiert.

Allerdings beschreibt die Friedensdenkschrift das moralische Dilemma damit implizit sehr präzise. Die US-amerikanischen römisch-katholischen Bischöfe haben schon 1983 festgehalten, dass jeglicher Einsatz, also auch der sogenannte Zweitschlag, von Atomwaffen moralisch verwerflich ist. Denn bei einem Einsatz würden die Verhältnismäßigkeit der Güter, die Verhältnismäßigkeit der Mittel und die Diskriminierung zwischen Kombattanten und Zivilpersonen in einem Ausmaß verletzt, das durch nichts zu rechtfertigen wäre.

Auf Grund der nicht-diskriminierenden Wirkung und der lange fortwährenden Schädigung durch die im Falle eines Einsatzes freigesetzten nuklearen Substanzen (*fallout*) sind in moralischer Perspektive der Besitz, die Drohung mit und der Einsatz von Atomwaffen abzulehnen. Das gilt auch für sogenannte taktische, also kleine Atomwaffen. Deren Sprengkraft ist zwar begrenzt, ihre Wirkungen aber, wenn sie einen operativen Mehrwert gegenüber konventionellen Waffen haben sollen, unterscheiden nicht zwischen kämpfenden und zivilen Personen und genügen in ihren unabsehbar langfristigen Folgen keinem denkbaren Kriterium der Verhältnismäßigkeit.

Die bleibende politische Notwendigkeit nuklearer Abschreckung

Der aktuelle Krieg Russlands gegen die Ukraine macht die Problematik nuklearer Rüstung in doppelter Weise deutlich. Zum einen ist die Ukraine erst durch den Verzicht auf die auf ihrem Gebiet verbliebenen sowjetischen Atomwaffen in die Situation gekommen, Opfer eines konventionellen Angriffs zu werden. Zum anderen sind die teils versteckten, teils offenen Drohungen mit dem Einsatz von Atomwaffen durch die Russische Föderation ein Zeichen dafür, dass auch in einem konventionellen Konflikt nukleare Waffen eine entscheidende Rolle spielen könnten. In diesem Szenario würden alle Staaten, die nicht glaubwürdig unter einem nuklearen Abweherschirm sind, zu potenziellen Opfern auch von konventionellen Angriffen von Atommächten. In dieser Konstellation auf die nukleare Option gänzlich zu verzichten, wäre sicherheitspolitisch nicht zu verantworten. Wenig beachtet wird in diesem Zusammenhang, dass das Konzept der „strukturellen Angriffsfähigkeit“ gerade auf die Komponente der nuklearen Abschreckung angewiesen ist.

Probleme der nuklearen Abrüstung

Hier ist auf eine weitere Problemlage hinzuweisen, welche die atomare und konventionelle Rüstungsbegrenzung erschwert. Auch wenn viele den Ukraine-Krieg nach dem Muster der Block-Konfrontation zwischen den USA und der UdSSR wahrnehmen, hat sich die weltpolitische Konstellation in den vergangenen 20 Jahren grundlegend geändert. Es wird inzwischen von zwei nuklearen Dreiecken gesprochen (USA-Russland-China; China-Indien-Pakistan).

Wirksame Rüstungskontrollinstrumente müssten also diese Beteiligten umfassen und eine sehr komplexe Matrix nuklearer und konventioneller Rüstungsbegrenzung entwickeln. Unabhängig davon, dass nicht erkennbar ist, dass China daran derzeit ein Interesse hat, wäre dies auch ein sehr langwieriger Prozess. Begründet mit der Denkfigur einer „Interimsethik“, die also nur für eine „Zwischenzeit“, ein „Interim“, gelten würde, wurde atomare Bewaffnung bislang unter der Maßgabe der Bemühung um nukleare Abrüstung als „noch“ verantwortbar angesehen. Allerdings wird man realistisch davon ausgehen müssen, dass diese Bemühungen um Abrüstung kurzfristig nicht erfolgreich sein werden. Auf absehbare Zeit ist keine Änderung dieses Dilemmas zu erwarten.

Das Problem der „Schmutzigen Hände“

In der ethischen Debatte werden solche Situationen als *dirty hands problem* bezeichnet: Alle Handlungsoptionen, die politisch oder militärisch Verantwortliche haben, sind entweder moralisch verwerflich oder die moralisch unbedenklichen sind hinsichtlich ihrer Folgen unverantwortbar. Max Webers bekannte Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik zielt auf dasselbe Bezugsproblem. Um ein solches *dirty-hands*-Dilemma handelt es sich hier: Der Besitz von Atomwaffen kann politisch notwendig sein, auch wenn ihr Einsatz durch nichts zu rechtfertigen wäre. Die moralisch eigentlich richtige Option wäre, einseitig kategorisch auf Atomwaffen zu verzichten. Dies wäre im Blick auf

die Folgen wiederum unverantwortlich. In diesem Fall stimmt tatsächlich, dass, egal welche Option gewählt wird, die Verantwortlichen Schuld auf sich laden. Hier kann man nun mit Bonhoeffer sehr spezifisch von einer bewussten Schuldübernahme für das geringere Übel sprechen. Es ist moralisch problematisch, aber im Rahmen einer Abwägung verantwortbar. Hier kommt die strikt auf moralische Pflichten bezogene Ethik an ihre Grenzen. Eine Abwägung, die von den Folgen her urteilt und zu dem Urteil kommt, an Atomwaffen festzuhalten, ist verantwortbar.

All dies zusammen genommen spricht dafür, dass Deutschland *for the time being* an der bestehenden Form der nuklearen Teilhabe festhält, aber zugleich versucht, auf eine Änderung der Nuklearstrategie der NATO und eine signifikante Verringerung der atomaren Gefechtsköpfe der USA hinzuwirken mit dem langfristigen Ziel, nukleare Rüstung insgesamt abzuschaffen.

5.6 Friedenslogik und Sicherheitslogik

Für die frühe Friedensforschung können zwei theoretische Aussagen als Axiome angesehen werden: Frieden ist mehr als die Abwesenheit von Gewalt. Und: „*si vis pacem para pacem*“ – „Wenn Du den Frieden möchtest, bereite den Frieden vor.“ Damit ist die bekannte lateinische Sentenz „*si vis pacem para bellum*“ umgekehrt, dass, wer den Frieden wolle, sich auf den Krieg vorbereiten müsse. Aus dieser Umkehrung wurde das Konzept der „Friedenslogik“ abgeleitet. Programmatische Leitsemantik sei der Frieden und auf den Frieden hin sei alles zu denken. Deshalb müssten Sicherheitslogik oder gar Militär- und Kriegslogik verabschiedet werden. In theologischer Perspektive wurde dies mit Bonhoeffers berühmtem Diktum auf der Ökumenischen Jugendkonferenz auf der Insel Fanø im Jahr 1934 begründet: „Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit. Denn Friede muß gewagt werden“ (Dietrich Bonhoeffer 1934: 298-301).

Auf der Sachebene ist einleuchtend, dass die Bedingungen des Friedens wissenschaftlich analysiert und politisch geschaffen werden müssen. In diesem Sinne hat der „positive“ Friedensbegriff, ein weiter, am „guten Leben“ orientierter, Begriff des Friedens vor allem in Deutschland und Mittel- und Nordeuropa Konjunktur gehabt. Der „negative“ Frieden, die bloße Abwesenheit von Krieg, war aus dieser Perspektive ja schon gegeben. Mit dem Leitbild des gerechten Friedens haben die christlichen Kirchen und auch die Friedensdenkschrift diesen weiten, positiven Begriff des Friedens übernommen, der u.a. transnationale Gerechtigkeit, Schutz der Menschenrechte und Bewahrung der Schöpfung einschließt und theologisch aus dem Schalom-Verständnis der biblischen Schriften hergeleitet wurde.

Dies korrespondiert mit der Übernahme des Konzepts der „menschlichen Sicherheit“ (EKD 2007: Ziffern 184-189). Dieses Konzept wurde 1994 im Bericht des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen erstmals prominent verwendet. Es ist der Versuch, im Handeln der internationalen Gemeinschaft nicht nur die Sicherheit und Selbsterhaltung

von Staaten, sondern die Sicherheit und Würde der Einzelnen in den Fokus zu rücken. Zentrale Forderungen sind dabei: „*freedom from want*“ und „*freedom from fear*“.

Im Zuge der Entwicklung des Konzepts der Schutzverantwortung (R2P) erlangt das Konzept der *human security* besondere Bedeutung. Die International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS) verknüpft mit dem Konzept der Human Security nicht nur die Frage des Menschenrechtsschutzes mit jener der staatlichen Souveränität. Darüber hinaus übernimmt die Kommission ein umfassendes Menschenrechtsverständnis und verbindet es mit Blick auf mögliche humanitär begründete Interventionen mit einem global ausgreifenden, kosmopolitischen Schutzansatz: „Human security means the security of people – their physical safety, their economic and social well-being, respect for their dignity and worth as human beings, and the protection of their human rights and fundamental freedoms.“

Dabei schließt das Konzept menschlicher Sicherheit im ICISS-Report direkt an den Abschnitt zu den Menschenrechten an. Deshalb richtet das Konzept der R2P im entsprechenden Dokument von 2001 den Fokus auf die Verbesserung der menschlichen Sicherheit vor allem durch präventive Maßnahmen, insbesondere qualifizierte Formen der Entwicklungszusammenarbeit. Freilich, so war ein Einwand, kann man das Konzept der Human Security auch als „Versicherheitlichung“ der Menschenrechte und der Entwicklungszusammenarbeit sehen, die wiederum zu einer Erweiterung der Zuständigkeit „klassischer“ Sicherheitsinstrumente führen könnte. Allerdings besteht auch die Chance, den klassischen Sicherheitsdiskurs an den Menschenrechts- und Entwicklungsdiskurs zu koppeln und so den Menschenrechtsschutz insgesamt in den politischen Blick zu rücken und nicht nur jene extremen Fälle, die möglicherweise durch militärische Interventionen zu adressieren wären.

Man kann also zunächst konstatieren, dass sowohl eine Erweiterung des Sicherheits- wie auch des Friedensbegriffs stattgefunden hat. Insbesondere der erweiterte Friedensbegriff birgt aber die Gefahr, dass aus dem Blick geraten kann, dass die Minimierung von Gewalt und ein – notfalls erzwungener – negativer Frieden als Schweigen der Waffen in vielen Konflikten schon ein wesentlicher Fortschritt (gewesen) wären. Ein positiver Friedensbegriff ist zudem schlecht zu operationalisieren und empirisch schwer zu fassen. Er hat aber seine Bedeutung als regulative Idee, als umfassende normativ begründete Zielperspektive. Deshalb ist ein positiver Friedensbegriff auch weiterhin wichtig, während der enge, negative Friedensbegriff ein Instrument ist, um quantitative, messbare und überprüfbare Aussagen zu Gewaltverhältnissen machen zu können.

In der Friedensbewegung, aber auch in Teilen der Friedens- und Konfliktforschung, war es lange das erklärte Ziel, die sogenannte Sicherheitslogik durch eine Friedenslogik zu ersetzen. Konkret konnte man das bei den Kirchentagen der vergangenen Jahre sehen, wo Frieden und Sicherheit jeweils in unterschiedlichen Foren bearbeitet wurden. Die Ausführungen hier zielen demgegenüber konzeptionell darauf, Friedens- und Sicherheitslogik systematisch zu verbinden. Beide Fragerichtungen sind nötig: Wie kann ein

negativer Frieden möglichst für alle gesichert werden? (Sicherheitslogik) Und gleichzeitig: Wie kann ein umfassender gerechter Frieden für alle möglich werden? (Friedenslogik) Frieden wird man empirisch eben nicht ohne Sicherheit haben können. Und umgekehrt wird dauerhafte Sicherheit nicht ohne gerechten Frieden möglich sein.

Wenn Friedensethik künftig in eine Ethik der internationalen Beziehungen integriert werden soll, steht sie vor der Herausforderung, Interessen und Werte der Akteure begrifflich genauer zu fassen und operational aufeinander zu beziehen. Eine Friedensethik, die stark von pflichtenethischen und universalistischen Traditionen her geprägt ist, kommt hier an Grenzen ihrer Plausibilität. Man sollte mit Michael Walzer damit rechnen, dass auch das Gute bzw. Richtige meist durch gemischte Motivationen realisiert wird. Da eine Ethik der internationalen Beziehungen auch die Frage der internationalen Gerechtigkeit, also z.B. der Klimagerechtigkeit mit behandeln muss, ergibt es sich von selbst, dass diese normativen Herausforderungen nur transdisziplinär und vor allem international angemessen diskutiert werden können.

5.7 Friedensethik und Militäretik

Friedensethisch ist das Eingeständnis wichtig, dass nur eine komplexe friedensethische Theoriebildung den Herausforderungen annähernd gerecht wird. Nur so ist es möglich, dass sinnvoll in die Situation hinein und von ihr her gesprochen werden kann. In diesem Zusammenhang bedarf es stärker als bisher der Überlegungen, wie militäretische Fragestellungen in friedensethische Konzeptionen zu integrieren sind. Auch aus theologischer Perspektive ist es notwendig, sich eingehend damit zu beschäftigen, welche Logiken und Standardprozeduren innerhalb militärischer Operationen greifen. Sie entscheiden darüber, was tatsächlich passiert und was nicht. Zu klären, an welche Stellen der Planung und Durchführung ethische Erwägungen in Form von rules of engagement (ROE) treten, welche Fälle sie regeln, welche Bewertungen sie vornehmen und wie die Forderung nach der Verhältnismäßigkeit der Mittel überhaupt innerhalb einer militärischen Operation thematisiert und hergestellt werden kann, ist eine komplexe Angelegenheit, die viel Fach- und Situationswissen erfordert. An welchen Stellen einer Operation eine Handlung erfolgt, die mit dem Label „Entscheidung“ treffend beschrieben ist, muss zuerst klar benannt und eingegrenzt werden. Danach erst kann über die Reichweite einer solchen Entscheidung und Verantwortlichkeit des Einzelnen gesprochen werden. Das ist mühsame Arbeit im Detail, aber es stellt einen gangbaren Weg dar, ein deutlich klareres Bild davon zu gewinnen, was Militär in der Lage ist zu leisten und was nicht. Mehr Klarheit im Blick auf diese Abläufe könnte in der friedensethischen Reflexion auch verdeutlichen, was Einzelne entscheiden und was nicht. Auf diese Art könnte auch erfasst werden, von welchen operativen Zielvorstellungen der Einsatz von Waffen welcher Art getragen ist – im Verband mit anderen, eher offensiv, eher defensiv? Darüber wäre ein schärferes Bild militärischer und an Sicherheitsfragen orientierter Logik zu gewinnen. Zudem ließen sich ethische Anfragen viel passgenauer und mit mehr Aussicht auf Gehör in die Diskurse einspeisen. So gewönne man mehr Schärfe im Detail und in der Tiefe. Dies wäre im Interesse

aller: der handelnden und Verantwortung tragenden Soldatinnen und Soldaten in erster Linie und auch der politischen Akteure und der Öffentlichkeiten.

Die friedensethischen Debatten sollten die Fragen der Angemessenheit und Verhältnismäßigkeit der Mittel (*ius in bello*) intensiver in den Blick nehmen, statt vornehmlich die grundsätzliche Frage nach der Legitimität des Einsatzes militärischer Gewalt im Allgemeinen zu stellen (*ius ad bellum*). Allgemeine Erörterungen dieser Art treffen nur einen Teil der Herausforderungen, denen sich die politisch wie militärisch Verantwortlichen stellen müssen. Wenn die Legitimität militärischen Handelns auch an einer angemessenen Mittel-Ziel-Korrelation hängt, wie es die *just and limited war*-Theorien sagen, dann müssen Fragen nach der Aussicht auf den Erfolg einer militärischen Aktion so detailreich wie möglich diskutiert werden. Das bedeutet dann auch, genau hinzuschauen, dorthin, wo Menschen im staatlichen Auftrag Gewalt anwenden, wo sie töten, verletzt und getötet werden. Welches Mittel wird für welche Situation angewandt, welche Aussicht auf Erfolg ist realistisch, welche nicht intendierten Nebenfolgen sind zu befürchten, wie durchhaltefähig und nachhaltig ist eine Maßnahme, welche Opfer sind zu erwarten? Die Debatten um die Lieferung von militärischem Gerät an die Ukraine haben schon deutlich gezeigt, wie nötig diese detaillierte Analyse ist. Bisher nicht oder kaum in den Blick gekommen ist das Handeln der verantwortlichen Menschen. Bei allen Debatten um autonome Waffensysteme und Künstliche Intelligenz auf dem Schlachtfeld – vor allem kämpfen und entscheiden Menschen und nicht Waffen.

Wichtig ist die Integration von militärisch informierten Überlegungen zum Thema Macht und deren symbolischer Repräsentation in friedensethisches Arbeiten. Ein militärisches Bündnis wie die NATO basiert auf territorialem Einfluss und auf der Garantie, im Zweifel die Integrität des Bündnisgebiets mit Waffengewalt zu sichern. Diese Garantie muss glaubwürdig hinterlegt werden: mit Material, mit Präsenz, mit Personal und Ausbildung. All das gebündelt soll glaubhaft machen, dass der Anspruch im äußersten Fall auch mit Gewalt verteidigt wird. Dieser Zusammenhang muss auch politisch vertreten werden – in den Budgetplanungen der beteiligten Parlamente, in der Bereitschaft, Material und Personal für NATO-Übungen und Einsätze oder einsatzgleiche Verpflichtungen zur Verfügung zu stellen.

Eine Gedankenlinie, die sich eindeutig im Bereich der Abschreckungslogiken des 20. Jahrhunderts bewegt, müsste sich um zweierlei bemühen. Zum einen müsste sie sich energisch darauf ausrichten, glaubwürdig zu sein: Landes- und Bündnisverteidigung sind ernst gemeint und zwar nicht aufgrund der Überlegenheit westlicher Waffen und Macht. Vielmehr geht es zum anderen um die Werte und Überzeugungen, die verteidigt werden. Man kann nicht glaubhaft von der Herrschaft des Rechts über die Gewalt reden, wenn man kategorisch ausschließt, dass diese Herrschaft im äußersten Falle auch durch rechtserzwingende Maßnahmen durchgesetzt werden muss. Friedensordnungen und Rechtssysteme müssen anerkannt und gelebt – und mitunter robust verteidigt werden, auch unter Berücksichtigung ihrer symbolischen Dimension.

Eine solche Verteidigung wird aber nur überzeugend sein, wenn es den Demokratien in den westlichen Ländern selbst gelingt, die demokratische Ordnung gegen den Druck von Populismus und Polarisierung zu verteidigen. Dabei wird es nicht damit getan sein, einfach die Werte der Vergangenheit zu beschwören. Es gilt, die Plausibilität der Grundbegriffe und der politischen Lebensform der liberalen Demokratie neu zu bestimmen. Nur so werden die aktuellen Herausforderungen zu meistern sein: Klimakrise, Anfragen an Nachhaltigkeit und Geschlechtergerechtigkeit, weltwirtschaftliche Verflechtungen, Bildungsgerechtigkeit, Weltfriedensordnung und anderes mehr. An diesen Themenfeldern kann evangelische Ethik arbeiten und für ein humaneres Bild der Lebenswirklichkeiten eintreten. Sie gewönne damit eine kritische Perspektive, weil sie auf ideologische Verkürzungen und Instrumentalisierungen für sachfremde Zwecke hinweisen muss und kann. Es müsste konstruktiv überlegt werden, wie mit den Erfahrungen der vergangenen Jahre umgegangen werden soll, die eine werteorientierte Motivation und Legitimation von militärischen Einsätzen weitgehend diskreditiert haben, nicht zuletzt, weil Ziele benannt wurden, die mit den bereitgestellten Mitteln nicht zu erreichen waren. Andererseits sind die universalistischen Konzepte wie Menschenrechte, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, territoriale Integrität und Selbstbestimmungsrecht der Völker nötiger denn je. An diesem Dilemma konzentriert und konzeptionell zu arbeiten, ist das beste Mittel gegen ein allgemeines Empfinden der Sprachlosigkeit. So angegangen, könnte auch eine Haltung gewonnen werden, die Konflikte aus der Perspektive von Machtlosigkeit und Ohnmacht, von Armut und Ungerechtigkeit in den Blick nimmt und Vorschläge zur Konflikttransformation sinn- und kraftvoll in die Debatte einbringt. Damit würde Friedensethik sich weniger dem Verdacht aussetzen, moralisch belehren zu wollen und schon immer alles besser gewusst zu haben. Der derzeitige Blick in den Abgrund könnte gerade zeigen, dass es nicht beliebig ist, wie über Zukunft, Gleichheit und Wahrheit gedacht und geredet wird – und dass es wichtig ist, darüber zu streiten und ergebnisoffen zu diskutieren.

Die Fokussierung auf legitimatorische Momente in der friedensethischen Debatte scheint zu falschen Alternativen zu führen: Frieden oder Waffen, Schwerter oder Pflugscharen, Krieg oder Frieden, Widerstand oder Gehorsam, diplomatische oder militärische Lösung. So sehr klare Alternativen in komplizierten Feldern Orientierung bieten – gegenwärtig ist die Lage dafür zu komplex. Die zu suchenden Antworten werden es auch sein. Es können nicht alle Fragen von Grund auf geklärt werden. Das übersteigt unsere Möglichkeiten angesichts von Ambivalenzen und Widersprüchen, überschießenden Wünschen und harten Realitäten – all das muss sich widerspiegeln im Ringen um ein friedlicheres Zusammenleben.

„Hope for the best, prepare for the worst“ – diesen Wahlspruch kann man in militärischen Zusammenhängen immer wieder hören und damit ist das spannungsreiche Verhältnis gemeint, in dem sich Soldatinnen und Soldaten in der Ausübung ihres Dienstes immer wieder bewegen: Sie widersprechen durch ihr ganzes berufliches Dasein den friedenslogischen Grundsätzen, die Frieden letztlich als die zwangsläufige Folge von gewaltfreien Handlungen sehen. Die Übungsszenarien der Soldatinnen und Soldaten bilden reale Ge-

fahren und die Möglichkeiten der Reaktion in technischer, operativer und taktischer Hinsicht ab. Wie kann eine Reaktion auf ein konkretes Bedrohungsszenario aussehen? Welche Möglichkeiten sind mit der gegenwärtigen technischen und personellen Lage gegeben, welche müssen geschaffen werden? Welche militärischen Ziele werden verfolgt und sind die zur Verfügung stehenden Mittel – Material und Personal – zum Erreichen dieser Ziele angemessen und erfolgversprechend? Wie arbeitet man bei Fähigkeitslücken bedarfsgerecht mit Verbündeten zusammen? All diese Fragen werden im alltäglichen Betrieb in Ausbildungen und im Manöver ständig bearbeitet und mögliche Antworten praktisch hinterlegt. Sie widmen sich der Schwachstelle jedes ausschließlich friedenslogisch argumentierenden Modells: Was geschieht, wenn eine Konfliktpartei die Vorteile einer von militärischer Gewalt freien Konfliktbearbeitung nicht sieht? Es sollte im Blick bleiben, dass Frieden manchmal als das Ergebnis einer instabilen Balance von Kräften und Gesinnungen zu verstehen ist, deren Pflege und Stabilisierung in den letzten Jahrzehnten viel zu wenig Beachtung geschenkt wurde. Die Ambivalenzen und Spannungen der Wirklichkeit zu bearbeiten, dies ist evangelischer Ethik aufgetragen.

5.8 Friedensethik und die Narrative der Verfeindung

Nach dem Ende des Kalten Kriegs wurde in der Politikwissenschaft die Position vertreten, bewaffnete Konflikte seien künftig nur noch als pure Machtkonflikte möglich und verständlich. Mit dem Scheitern des Sowjetkommunismus als einzig ernstzunehmender Alternative zur liberalen Ordnung sei das Zeitalter der ideologischen Konfrontation vorbei (Francis Fukuyama). Zwar nähren Erscheinungen wie der islamistische Terror eher Zweifel am Bild der postideologischen Konstellation. Der russische Angriffskrieg gegen die Ukraine allerdings scheint die These eher zu bestätigen. Die Kriegsziele der russischen Führung erscheinen, ebenso wie die Weise der Kriegführung selbst, als pure und nackte Gewalt, in deren Hintergrund kaum positive Ordnungsvorstellungen stehen. Leitend sind vielmehr offenkundige imperiale Fantasien und Machtambitionen. Der Angriffskrieg Russlands gegen die Ukraine wird zwar von russischer Seite als Verteidigungskrieg gegen den „kollektiven Westen“ beschrieben, er ist aber als solcher kein Krieg der Ideologien oder ein Konflikt konkurrierender Lebensformen. Allerdings trägt der Krieg ideologische Masken, die ihn ermöglicht haben und ihn nachträglich zu legitimieren suchen. Der russische Präsident Putin hat seine Aggression vorbereitet und begleitet durch geschichtspolitische Essays und Reden. Das dort benutzte Narrativ der einen russischen Nation, die aus Großrussen, Kleinrussen (Ukrainern) und Belarussen bestehe, bestreitet der Ukraine schlicht eine eigenständige nationale Existenz. Diese geschichtspolitischen Fäden werden in der Ideologie des „Eurasismus“ (Nikolai Sergejewitsch Trubetzkoy, Alexandr Dugin) mit geschichtsphilosophischen Erwägungen verknüpft, die einen spezifisch russischen Sonderweg zwischen Europa und Asien behaupten (Andreas Umland 2020: 190-211). Der rein instrumentelle Charakter dieses Eurasismus springt sofort ins Auge. Die Attraktivität dieser geschichtspolitischen Denkfiguren liegt darin, dass sie ein Ressentiment bedienen, das von den politischen Eliten der russischen Gesellschaft sorgsam gepflegt wird: die kollektive

Wahrnehmung, in der großen ideologischen Konfrontation des Kalten Kriegs auf der Verliererseite gestanden zu haben.

Das Ressentiment verknüpft sich mit dem Vorwurf der Heuchelei gegenüber dem „kollektiven Westen“. Der hohe humane Anspruch des westlichen Liberalismus, so wird gesagt, maskiere nur unverhohlene Machtambitionen. Er zielt auf eine Erniedrigung Russlands und die Abwehr seiner berechtigten Ansprüche auf einen Großmachtstatus auf „Augenhöhe“ mit den USA. Dieses Narrativ wird nicht nur in Russland kultiviert. Es findet in dieser Hinsicht China an seiner Seite, das die Macht der USA herausfordert. Und es findet Resonanz im postkolonialen „globalen Süden“, wo die westlichen Mächte verantwortlich gemacht werden für die massive Ungleichverteilung von Wohlstand und Lebenschancen.

Das Ressentiment wird politisch genutzt und angefacht, um für den Krieg zu mobilisieren. Es verdichtet sich zu Narrativen der Verfeindung. Aus dem Gegner (*hostis*) wird der Feind (*inimicus*), dessen Recht und Würde mit Bedacht und grundsätzlich bestritten wird. Er wird zum Un-Menschen. In erschreckender Weise macht sich die russisch-orthodoxe Kirche zum Komplizen dieser Ideologie. Der Moskauer Patriarch Kyrill und große Teile der Hierarchie des Moskauer Patriarchats unterstützen zumindest in der politischen Öffentlichkeit den Kriegskurs des russischen Präsidenten Putin vorbehaltlos. Aus der Sicht des Moskauer Patriarchats geht es auch um die Stabilität der eigenen institutionellen Rolle. Das theologische Konzept einer harmonischen gegenseitigen Ergänzung von weltlicher und geistlicher Macht (*Symphonia*), wie es in der Soziallehre besonders der russischen Orthodoxie formuliert wird, wird einer westlich-liberalen Trennung von Staat und Kirche entgegengesetzt. Negativrolle ist der rasante Verfall des westlichen Christentums, der als warnendes Bild dient. Diese Sinnkonstruktionen und Selbstinterpretationen, den „subjektiv gemeinten Sinn“ (Max Weber) der religiösen Akteure zu verstehen, ist wichtig, um auch die politischen Zusammenhänge rekonstruieren zu können.

Die christlichen Kirchen müssen sich dem großen Skandalon stellen, dass aus der russisch-orthodoxen Tradition heraus eine Sprache gesprochen wird, die sich den Machtansprüchen totalitärer Herrschaft andient und als Legitimationsgrundlage für Unterdrückung, Gewalt und Krieg dient. Dieser spezifische „Sound der Macht“ (Astrid Seville) ist zutiefst beunruhigend und macht darauf aufmerksam, dass die christliche Tradition insgesamt ambivalent ist. Die religiöse Sprache hat ein gefährliches Potential. Sie ist immer wieder der Versuchung erlegen, sich gegenüber Pluralismus und Kritik abzudichten und Freiheitsbedürfnisse von Individuen und Gruppen als Bedrohung zu empfinden. Diese Gefährdung muss im Horizont christlicher Friedensethik selbstkritisch reflektiert werden. Die Narrative der Verfeindung nehmen durchaus biblische Traditionen auf und instrumentalisieren diese im Interesse des eigenen Machterhalts. Zu denken ist etwa an apokalyptische Traditionen, wie sie auch im letzten Buch des Neuen Testaments, der Offenbarung des Johannes, begegnen. Im biblischen Horizont hat die Vorstellung eines endzeitlichen Kampfs gegen die Feinde Gottes ihren Sinn darin, dass sie Teil einer Literatur der Unterdrückten ist. Die

Botschaft des Siegs Gottes über die Feinde der Gemeinde gibt den Verfolgten Trost und Hoffnung.

Der Sinn der apokalyptischen Bilder verkehrt sich aber in sein Gegenteil, wenn diese Bilder dekontextualisiert und von der politischen Macht in Dienst genommen werden. Sie werden zur Herrschaftsideologie, die zu einer Art von agonalem Mythos drängt: Der Kampf wird total und er wird auf Dauer gestellt. Die Konfrontation wird verklärt, die Auseinandersetzungen werden vereinfacht und die Mehrdimensionalität eines politischen Konflikts wird zu einem einfachen Entweder-oder verdichtet. Diese Zusammenhänge zu sehen und zu beschreiben, ist nicht neu und nicht überraschend. Säkulare Kritiker der Präsenz von Religion im öffentlichen Raum weisen zurecht auf dieses gewaltfördernde Potential religiöser Sprache und Praktiken hin. Dort, wo religiöse Sprache sich mit politischem Ressentiment verbindet, tendiert sie zu einem Mythos der Verfeindung. Der Widerspruch gegen diesen Missbrauch darf nicht säkularistischen Kritiken überlassen werden, er muss aus der Mitte der Kirche kommen und Teil einer umfassenden Selbstklärung der eigenen spirituellen, dogmatischen und ethischen Tradition sein. Wesentliche Ressourcen für diese Selbstklärung liegen in der ökumenischen Gemeinschaft der verschiedenen christlichen Kirchen. Aus einer Grundhaltung geistlicher Verbundenheit kann es möglich werden, dass Kirchen aus je unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Kontexten und unterschiedlicher theologischer und konfessioneller Prägung einander dabei unterstützen, die Gefährdungen der eigenen Tradition zu erkennen und zu bearbeiten. So gelang es im September 2022 in der Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Karlsruhe immerhin, den Angriff auf die Ukraine als illegal zu verurteilen, ohne dass es allerdings zu einer klaren Verurteilung des Aggressors und seiner kirchlichen Unterstützer kam.

Die Gefährdung durch eine ideologisch aufgeladene Sprache gilt allerdings für alle Seiten des Konflikts. Auch die politischen und gesellschaftlichen Öffentlichkeiten der westlichen liberalen Demokratien stehen in der Versuchung, den Gegner zu dämonisieren, den gegenwärtigen Krieg als einen Krieg der Werte, als „Kreuzzug“ auszurufen. Gerade im Gegenüber zu diesen Gefährdungen müssen die religiösen Ressourcen der Gewaltfreiheit und Gewalteinhegung besonders ernst genommen und in der Debatte gehalten werden. Sie entmythologisieren den Gegner und den Konflikt.

Es ist wichtig, die Instrumentalisierung religiöser Sprache zum Zweck der politischen Selbstbehauptung und ihre missbräuchliche Verdichtung zum politischen Mythos zu entlarven. Dies darf allerdings nicht die Einsicht verstellen, dass jede politische Gemeinschaft Narrative braucht, in denen sie sich selbst beschreibt. Diese Narrative erwachsen aus der Selbstverständigung über die eigene Identität und verstärken diese. Ohne solche Narrative und Selbstbeschreibungen ist die politische Lebensform nicht zu denken. Sie müssen allerdings immer wieder sorgsam ausbalanciert werden gegen ihren instrumentalisierenden Missbrauch. Friedensethisch müssen sie sich daran messen lassen, ob sie Freiheitsspielräume schaffen und die widerständige Freiheit der Individuen respektieren. Evangelische Friedensethik muss sich dieser Spannung zwischen den notwendigen Narrativen und den

Mythen der Verfeindung stellen. Dazu ist auch eine reflektierte Bindung an die eigene politische Gemeinschaft nötig. Sie wird getragen von der Einsicht, dass Frieden und Gerechtigkeit nur politisch zu realisieren sind, das heißt: in der kritischen Loyalität gegenüber dem eigenen Gemeinwesen. Den Kirchen kommt in besonderer Weise die Aufgabe zu, den Narrativen der Verfeindung zu widersprechen, die transnationale Kraft einer geistlichen Verbundenheit zu pflegen und damit Brücken des Vertrauens zu bauen, wo dies für das politische Handeln nicht mehr oder noch nicht wieder möglich ist. Wie schwer dies in der Praxis ist, zeigt nicht zuletzt der Versuch eines Dialogs mit der russisch-orthodoxen Kirche im vergangenen Jahr.

6. LEITPERSPEKTIVEN FÜR POLITIK UND KIRCHE

Die vorstehenden Analysen enthalten bereits, der orientierenden und normativen Aufgabe von Ethik entsprechend, auf die einzelnen gegenwärtigen Herausforderungen bezogene Handlungsvorschläge. Im Folgenden werden generelle friedensethische Leitperspektiven für politisches und kirchliches Handeln benannt.

6.1 Menschenrechtsorientierte Politik

Ethische Überlegungen wollen nicht nur gedacht werden, sondern sie zielen auf Verwirklichung. Für die Umsetzung der Friedensethik ist, neben allen Menschen guten Willens in ihrem je eigenen Lebensbereich, die Politik zuständig. Sie ist es, die das gesellschaftliche Miteinander gestaltet. Eine ihrer obersten Aufgaben ist es, dass dieses Miteinander sich gerecht und friedensorientiert vollzieht. Nicht umsonst streicht das Grundgesetz in seiner Präambel den Auftrag, „dem Frieden der Welt zu dienen“, besonders heraus. Stellvertretend für das deutsche Volk nehmen seine politischen Vertreterinnen und Vertreter diese Aufgabe wahr. Ihr Handeln steht unter dieser Überschrift. Frieden ist einer der wesentlichen Leithorizonte politischen Handelns.

Daher bestimmen – offen oder latent – friedensethische Überlegungen immer schon das politische Handeln. Zugleich ist die Friedensethik eingebunden in übergeordnete Zusammenhänge der Politik. Friedensethische Imperative müssen kohärent zu anderen Maßnahmen politisch umgesetzt werden. Sie sind Teil einer umfassenderen Ethik der Politik. Als deren Maßstab hat das Grundgesetz in seinem ersten Artikel die Achtung und den Schutz der Menschenwürde festgelegt und diese Aufgabe direkt mit dem Einsatz für die Menschenrechte verbunden: „Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“ (GG Art. 1 Abs. 2). Analog hatte bereits die VN-Charta 1945 das Bekenntnis zum „Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, ob groß oder klein“ in ihre Präambel gestellt und die Förderung der „Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion“ in Art. 1 als einen der Zwecke der Gründung der Vereinten Nationen bestimmt. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die 1948 von der Generalversammlung der VN angenommen wurde, erklärt in ihrer Präambel, dass „die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet“. Seither haben die VN in zahlreichen Gremien, Verträgen, Erklärungen und Maßnahmen an einer Umsetzung des Menschenrechtsgedankens gearbeitet.

Es gibt daher gute Gründe, die geforderte kohärente und umgreifende Ethik des Politischen am Maßstab der Menschenrechte auszurichten. Menschenrechtspolitik ist die angemessene und erforderliche Konkretion der Norm, die Menschenwürde zu achten und zu schützen. Und tatsächlich hat die Bundesregierung in den vergangenen Jahren verstärkt die Orientierung ihrer Politik an den Menschenrechten hervorgehoben. In diesen Rahmen einer menschenrechtsorientierten Politik lässt sich das Leitbild des gerechten Friedens gut integrieren. Die Denkschrift formuliert ganz im Sinne der bisherigen Ausführungen dieses Kapitels: „Die politische Gerechtigkeit, an der sich eine Weltfriedensordnung als Rechtsordnung orientieren muss, findet ihre Konkretisierung in den Menschenrechten“ (EKD 2007: Ziffer 88). Deutlicher noch als die EKD-Denkschrift argumentiert das Bischofswort „Gerechter Friede“ der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Jahr 2000. Dort steht der Menschenwürdegedanke im Zentrum des gesamten Leitbilds: „Im Schnittpunkt von kirchlichem Auftrag und politischer Aufgabe steht der Respekt gegenüber der Würde des Menschen. (...) Das Leitbild des gerechten Friedens beruht auf einer letzten Endes ganz einfachen Einsicht: Eine Welt, in der den meisten Menschen vorenthalten wird, was ein menschenwürdiges Leben ausmacht, ist nicht zukunftsfähig. Sie steckt auch dann voller Gewalt, wenn es keinen Krieg gibt. Verhältnisse fortdauernder schwerer Ungerechtigkeit sind in sich gewaltgeladen und gewaltträchtig. Daraus folgt positiv: ‚Gerechtigkeit schafft Frieden‘“ (DBK: Gerechter Friede 2000: Ziffern 58.59).

Allerdings ist das Junktum einer am Menschenrechtsschutz und einer am Leitbild des gerechten Friedens orientierten Politik nicht unmittelbar einleuchtend. Zwar ist es empirisch gut belegt, dass der Abbau von Ungleichheiten zum gesellschaftlichen Frieden beiträgt. Insbesondere Gesellschaften, in denen Frauenrechte hochgehalten werden, entwickeln sich positiv. Die vergangenen Jahre haben aber auch deutlich gemacht, dass in der Berufung auf Menschenrechte viel gesellschaftliches Konfliktpotential steckt: Meinungsfreiheit soll auch für Hassrede gelten; die Versammlungsfreiheit kann genutzt werden, um staatliche Pandemiemaßnahmen zum Schutz vulnerabler Personengruppen zu unterlaufen; Religionsfreiheit kaschiert die Unterdrückung von Frauenrechten; Eigentumsfreiheit steht gemeinwohlorientierten Infrastrukturmaßnahmen im Wege; Terrorismusprävention – die sich menschenrechtlich aus dem Recht auf Sicherheit begründen lässt – führt zum Eingriff in Freiheitsrechte. Im zwischenstaatlichen Bereich wird der Menschenrechtsgedanke angeführt, um Gewalthandlungen zu rechtfertigen. Vladimir Putin führt bis heute die Unterdrückung der russischstämmigen Bevölkerung im Donbass, bis hin zur These eines „Genozids“, als Grund für den Angriff auf die Ukraine an (Vladimir Putin 2022).

Hinter den Menschenrechten steckt keineswegs eine gemeinsame, Frieden verbürgende Interessenlage. Menschenrechte kollidieren miteinander oder hinsichtlich des gleichen Menschenrechts stehen sich einander ausschließende Auslegungen gegenüber. Die Lage hat sich insofern in den letzten Jahren nochmals verschärft, als Menschenrechte mehr und mehr als selbstzugeschriebene, unverhandelbare Ansprüche von „Berechtigungs-subjekten“ (Andreas Reckwitz 2019: 274) zur Geltung gebracht werden und dadurch Konflikte anheizen. Ob hier ein Missbrauch vorliegt, lässt sich schwer entscheiden, erfor-

dert in jedem Fall aber nähere Betrachtung. Schließlich ist es das Pathos der Unverhandelbarkeit, durch das motiviert, Menschen in Vergangenheit und Gegenwart den Siegeszug des Menschenrechtsgedankens erst ermöglicht haben. Weder die Französische Revolution noch die Aktionen der Arbeiterbewegung verliefen unblutig. Demokratisierung und der Respekt für die Rechte von Minderheiten und der sozialen Unterschicht mussten buchstäblich erkämpft werden. Die neueren Thesen, dass Post-Konflikt-Gesellschaften durch Demokratisierung friedlicher werden („*ballots, not bullets*“) bzw. Demokratien grundsätzlich friedlicher sind als Autokratien („Demokratischer Friede“), sind empirisch nicht zu erhärten.

Die Aussage, dass eine an den Menschenrechten ausgerichtete Politik *per se* friedensstiftend ist, ist demnach kritisch zu sehen, jedenfalls in dieser vereinfachten Form. Bei all dem sind Fragen der politischen Abwägung noch gar nicht berührt, die eine den Menschenrechten verpflichtete Regierung auch dann zu Abschwächungen ihrer Menschenrechtspolitik zwingen können, wenn eigentlich klar ist, was aus menschenrechtlicher Sicht zu tun und zu sagen wäre. Diplomatische und ökonomische Erwägungen, aber auch der Gedanke des kleineren Übels (z.B. autoritäre Staaten als „Stabilitätsanker“ in ihrer Region) sind aus ethischer Sicht nicht von vornherein zurückzuweisen, können aber auch leicht den Eindruck eines nur halbherzigen Engagements für die Menschenrechte hinterlassen.

Lassen sich die Menschenrechte dennoch als Kompass einer Bundesregierung und als entscheidender Teil des friedensethischen Leitbilds des gerechten Friedens legitimieren? Für ein Ja könnte man pragmatisch, ja legalistisch argumentieren: Ein Kompass wird gebraucht und da bietet sich ein Gedanke, auf den sich die Weltgemeinschaft in den maßgeblichen VN-Dokumenten geeinigt hat, einfach an. Es gibt aber auch andere Argumente.

Die Forderung nach Menschenrechten wird immer dann laut, wenn gesellschaftliche Zustände als Unrecht empfunden werden. Durch ihren Ausgangspunkt bei Unrechtserfahrungen wohnt den Menschenrechten eine Anfangsplausibilität inne, die ihr Anliegen für jeden Menschen verständlich macht. Dadurch sind sie als Leitwerte einer globalen Ethik und Politik besonders gut geeignet. Jede und jeder hat schon einmal – egal in welcher Kultur – Verstöße gegen das erlebt, was als eigenes Recht empfunden wird. Mit dieser kulturübergreifenden Anfangsplausibilität lässt sich arbeiten, auch wenn der Verweis auf erlittenes Unrecht Missbrauchspotential birgt und das Austarieren zwischen konkurrierenden Rechten gesellschaftliche und rechtliche Aushandlungsprozesse nötig macht.

Menschenrechte bauen auf dem Gedanken einer unverlierbaren Würde auf, die jedem Menschen, unabhängig von den sozialen und körperlichen Bedingungen, unter denen sie oder er lebt, innewohnt. Sie sprechen zunächst einmal etwas zu. Deshalb ist der Menschenrechtsgedanke eng an die Idee eines *empowerment* geknüpft. Man setzt nicht bei Verboten an, sondern – theologisch gesprochen – mit einem Zuspruch. Dieser positive Ausgangspunkt gibt dem Gedanken die Anziehungskraft, die, als Pendant zur negativen

Heuristik der Unrechtserfahrungen, seinen weltweiten Siegeszug erklärt. Auch hier gibt es jede Menge Missbrauchsmöglichkeiten – die oben angesprochenen Berechtigungs-subjekte –, weshalb eine Menschenrechtspolitik immer mit Menschenrechtsbildung verbunden sein sollte, in der vermittelt wird, dass Menschenrechte als Zuspruch mit einem Anspruch an das eigene Ich verknüpft sind, mit einer Verantwortung für das Gemeinwohl. Auf diese Weise kann das Überborden der Ansprüche an andere, das aus den Menschenrechten eine Waffe des Eigeninteresses macht, eingedämmt und ihr friedienstiftendes Potential verwirklicht werden.

Menschenwürde wohnt jedem einzelnen Menschen inne und nicht erst den Kollektiven, in denen er oder sie ihr konkretes Leben führen. Der Ansatz beim Individuum prägt den Gedanken von Menschenwürde und -rechten. Daran ist nichts zu deuteln. Für das Konzept der Menschenrechte als Maßstab der Umsetzung einer am gesellschaftlichen Frieden orientierten Politik ist das aber kein Nachteil, sondern eher ein Vorteil. Denn die gesellschaftliche und zwischenstaatliche Polarisierung, die dem Wirklichwerden des gerechten Friedens so oft im Wege steht, vollzieht sich an Gruppenidentitäten. Nicht „Ich“ und „Du“, sondern „Wir“ und „Ihr“ sind die Vokabeln des „*othering*“ und die Wurzel vieler Konflikte. Klassen, Ethnien, Nationen, Religionsgemeinschaften – sie bestimmen sich durch bestimmte kollektive Identitäten, denen starkes Exklusionspotential innewohnt. Menschenrechte hingegen arbeiten mit der Identität schlicht als Mensch und stiften dadurch Inklusion, das Bewusstsein einer grundlegenden Verbundenheit über soziale und geographische Grenzen hinweg, selbst mit den Feinden.

Eine Menschenrechtspolitik erweist sich somit aus pragmatischen und sachlichen Gründen als geeignetes Instrument zur Umsetzung des Leitbilds des gerechten Friedens. Dabei ist mitgedacht, dass sie sich – wie jede politische Maßnahme – der eigenen Grenzen bewusst ist und von Maßnahmen der Menschenrechtsbildung flankiert wird.

6.2 Frieden wahren, fördern und erneuern – Perspektiven kirchlichen Handelns

„Frieden wahren, fördern und erneuern“ – dies ist der Titel der wichtigen EKD-Friedensdenkschrift von 1981, geschrieben auf dem Höhepunkt der Blockkonfrontation in einer Zeit enormer gesellschaftlicher Spannungen und Auseinandersetzungen. Besser als mit diesem Titel lässt sich bis heute kaum ausdrücken, welches der Auftrag kirchlichen Handelns in Fragen von Krieg und Frieden ist und welcher Aufgabe sich evangelische Friedensethik stellt: den Frieden zu wahren, wo er durch Gewalt, Not und Unfreiheit bedroht ist. Frieden zu fördern, weil er sich nicht von selbst einstellt, sondern des ausdrücklichen und bewussten Handelns bedarf. Frieden zu erneuern, wo er verloren gegangen ist. Frieden ist nicht selbstverständlich und Krieg ist nicht ein für alle Mal überwunden. Wenn die gegenwärtige Situation etwas lehrt, dann ist es dies.

Wenn Frieden mit der Friedensdenkschrift 2007 als „gesellschaftlicher Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit“ (EKD 2007: Ziffer 80) verstanden wird, richtet sich der Blick nicht nur auf den großen zwischenstaatlichen Konflikt, der Anlass

für die hier vorgetragenen Überlegungen ist. Wenn sich die Kirchen als Friedensakteure verstehen, gilt es auch zu betonen, dass sie selbst keine Außen- und Sicherheitspolitik machen, keine in diesem Sinne politischen Entscheidungen fällen. Sie begleiten und beraten diejenigen, die als Mandatsträgerinnen und Mandatsträger politische Entscheidungen zu fällen haben, und diejenigen, die diese Entscheidungen in der Exekutive umzusetzen und unter Umständen in der Judikative auf Rechtskonformität zu prüfen haben. Dabei ist ebenso wenig Aufgabe der Kirchen, politische Entscheidungen schlicht zu legitimieren, wie es darum gehen kann, diese aus der Position einer vermeintlich überlegenen Moral grundsätzlich zu kritisieren. Wo es um Policy-Fragen geht, um die geduldige und kundige Prüfung von Optionen, haben die Kirchen, etwa in Gestalt ihrer Hilfswerke, erhebliche Expertise einzubringen, oft auch in der Form von *advocacy*, einer Anwaltschaft für die Position der Schwächsten und Verwundbarsten. Dabei sind die weltweiten ökumenischen Kontakte, die konfessions- und religionsverbindenden Netzwerke von entscheidender Bedeutung auch für die im engeren Sinne politischen Prozesse. Für die Praxis des Glaubens und für die theologische und friedensethische Reflexion ist entscheidend, dass die Priorität der gewaltfreien und zivilen Konfliktbearbeitung konzeptionell und praktisch gewahrt wird. Gilt es gegenwärtig, energisch für das Recht der Ukraine auf Selbstverteidigung und die Anerkennung der Pflicht zu Nothilfe einzutreten, muss doch im Grundsatz deutlich bleiben, dass gerade angesichts des Kriegs und angesichts zunehmender internationaler Spannungen Frieden die normative Zielperspektive ist, von der her und auf die hin gedacht wird. Bewaffnete Gewalt ist der äußerste Fall und Ausnahmezustand. Das Bewusstsein dafür wach zu halten und mahnend immer wieder in die Arenen gesellschaftlicher und politischer Auseinandersetzungen hineinzutragen, bleibt kirchlicher Kernauftrag. Damit haben die Kirchen auch in einem zunehmend säkularer werdenden Umfeld einen wichtigen Anteil an der gesellschaftlichen Verständigung im vorpolitischen Raum, am „kommunikativen Prägeraum des Politischen“ (Udo di Fabio).

Die außen- und sicherheitspolitischen Fragestellungen lenken die Aufmerksamkeit darüber hinaus aber auch auf die innergesellschaftlichen Vorbedingungen einer internationalen Ordnung des Friedens. Frieden als politische Lebensform ist höchst voraussetzungsreich. Die Form gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse hat einen wesentlichen Anteil daran, ob und in welcher Form politische Gemeinschaften die Anwendung militärischer Gewalt auch im Außenverhältnis für akzeptabel halten. Lebendige, vielfältige Zivilgesellschaften, die in der gewaltfreien Kontroverse geübt sind, werden andere kritische und friedensfördernde Potentiale aufbieten können als durch Terror eingeschüchterte und zwangsweise homogenisierte Gesellschaften. Insbesondere hier liegt eine Aufgabe der Kirchen. In den voranstehenden Überlegungen wurde an verschiedenen Stellen die Vorstellung einer Kultur des Friedens aufgegriffen, die von dem Friedens- und Konfliktforscher Dieter Senghaas geprägt wurde. Friedenspolitik muss eingebettet sein in eine plausible Lebensform, eine Kultur des Friedens. Es geht hier um den Inbegriff einer Einhegung und Transformation des einer jeden Gesellschaft innewohnenden Gewaltpotentials, es geht um den Prozess einer „Zivilisierung“. Die Kirchen verstehen sich selbst als Akteure in einem solchen Prozess der Gewalttransformation, wenn sie für konstruktive Konfliktkultur, für

soziale Gerechtigkeit und Partizipation eintreten. Dies betrifft, schwierig genug, die Innenverhältnisse der kirchlichen Organisation, es betrifft aber auch kirchliches Handeln auf den verschiedenen Organisationsebenen: in den lokalen Zusammenhängen und Sozialräumen der Kirchengemeinden ebenso wie in regionalen nationalen und transnationalen Zusammenhängen.

In diesem Zusammenhang kommt der Friedensspiritualität eine besondere Bedeutung zu. Friedenshandeln ist, gerade weil es in einer gewaltgeprägten Wirklichkeit vielfach kontrafaktisch ist, auf starke Erzählungen und Bilder angewiesen, auf Metaphern und Diskurse, die orientieren, verbinden, Identität stiften. Die Kirchen verstehen sich als Interpretations- und Weggemeinschaften, die vielfältig lokal verankert sind, aber doch ihre Lokalität weit übersteigen, indem sie auf eine Verbundenheit über Räume und Zeiten hinweg verweisen. Die geistlichen Kernpraktiken, der Umgang mit der Heiligen Schrift in Gottesdienst, Verkündigung und Sakramenten, das Gebet, die Gemeinschaft, das Bildungshandeln bilden nicht nur ein Reservoir von Diskursen, sie sind leibhaft prägend, sie verdichten sich zu einer in aller Vielfalt doch identifizierbaren christlichen Lebensform. Im Kern sollen sie Freiheitsspielräume stärken, den Sinn für Optionen und Potentiale stärken, die über den Horizont des Alltags hinausgehen. In ihnen gedeiht der Sinn für das verbindend Menschliche, die gemeinsame Geschöpflichkeit, die ebenso Verwundbarkeit und Erlösungsbedürftigkeit umfasst wie Kreativität und Aufbruch. Lokalität und Globalität, Partikularität und Universalität gehören in dieser Friedensspiritualität zusammen, sie werden vermittelt durch die Zugehörigkeit zu der Räume und Zeiten übergreifenden Kirche als einer geistlichen Gemeinschaft, die kein identitär geschlossenes Gebilde ist. Sie hat offene Ränder und einen offenen Horizont. Diese Friedensspiritualität braucht eine bewusste Förderung, sie braucht Initiations- und Vermittlungsprozesse, die umso wichtiger werden, je mehr die traditionelle Gestalt kirchlichen Christentums zumindest in Deutschland und den westeuropäischen Gesellschaften erodiert. Damit sind auch Aufgaben der Friedensbildung angesprochen, die eine klare Verankerung brauchen und doch weit über den Raum der Kirche hinaus reichen. Dazu ist auch ein Gespür für die gesellschaftlichen Bruchlinien nötig, die gegenwärtig Konflikte anfachen und sich in Phänomenen der politischen Polarisierung zeigen. Aufgabe der Kirchen ist es, ein inklusiver Raum zu sein, in dem Debatten geführt und Konflikte ausgetragen werden, deren Sprengkraft im politischen Raum dazu führen würde, dass Kommunikation abgebrochen wird. Damit leisten die Kirchen einen Beitrag zur gesellschaftlichen Resilienz. Evangelische Friedensethik fragt nach den individuellen und kollektiven Ressourcen, die Einzelne und die politische Gemeinschaft widerstandsfähig machen und dazu helfen, in Krisen und disruptiven Schocks standzuhalten (Markus K. Brunnermeier). Dieses Verständnis von Resilienz ist kein schlichtes Plädoyer für den gesellschaftlichen Status Quo. Dynamiken der Veränderung sind hier mitzudenken, die im Sinne des Friedensbegriffs der Friedensdenkschrift einen „Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit“ auszeichnen.

Die hier skizzierte Kultur des Friedens ist allerdings auch angewiesen auf eine Identifikation mit dem eigenen Gemeinwesen. Dies muss auch von Seiten der Kirchen deutlich werden. In der Demokratiedenkschrift der EKD von 1985 wurde 40 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs die Aneignung der politischen Form der Demokratie durch den deutschen Protestantismus ausgesprochen. Ein Element dieser Aneignung ist ein republikanisches Ethos, das die politische Lebensform der freiheitlichen Demokratie für verteidigungswürdig hält. Dies ist wichtig für eine demokratische Resilienz, die den Bedrohungen der Demokratie entgegentritt – ohne den Narrativen der Verfeindung zu erliegen. Dies gilt gerade in der selbstkritischen Aufarbeitung der Ambivalenzen der christlichen Tradition. Der deutsche Protestantismus hat hier allen Anlass, die eigenen Irrwege, wie sie etwa im Stuttgarter Schuldbekenntnis für die Zeit von 1933 bis 1945 benannt wurden, zu bedenken. Größte Klarheit muss mit beharrlichen Signalen für die Offenheit zum Gespräch verbunden werden.

Ausgangspunkt der Überlegungen zur Friedensspiritualität war, Bedingungen und Voraussetzungen für eine internationale Friedensordnung zu benennen und nach dem originären Beitrag der Kirchen zu fragen. Erst von einer plausiblen Lebensform des Friedens her kann die Stimme der Kirchen damit rechnen, auch in den außenpolitischen und sicherheitspolitischen Fragen Gehör zu finden.

Vor dem Hintergrund einer derartigen Einbettung evangelischer Friedensethik war dann in den Überlegungen dieses Beitrags erheblich mehr zu sagen. Dies ist hier nur kurz zu rekapitulieren: Es wurde für einen menschenrechtsorientierten Multilateralismus als vorzugswürdige Ordnungsvorstellung für die internationalen Beziehungen plädiert, für einen „schlanken“ Multilateralismus freilich, der für die Pluralität politischer Ordnungen sensibel ist. In einem solchen Ordnungsmodell werden das Recht auf Selbstverteidigung und die Pflicht zu einer an Verhältnismäßigkeit orientierten Nothilfe wichtig bleiben, solange die großen internationalen Organisationen wie die VN nicht in der Lage sind, als Ordnungsgaranten aufzutreten. Evangelische Ethik wird sich an der Debatte um die Verhältnismäßigkeit beteiligen. Hierzu bedarf es komplexer Güterabwägungen und einer Orientierung bei Pflichtenkollisionen. Am ehesten gelingen kann dies in einem Ethiktypus, der Friedensethik als Verantwortungsethik entwickelt. Dietrich Bonhoeffers Überlegungen zur „Struktur des verantwortlichen Lebens“ in seinen Fragmenten zur „Ethik“ können gerade mit Blick auf die Aporien und Dilemmata des Politischen Anknüpfungspunkte bieten. Im Begriff der Verantwortung werden die moralischen Bindungen und Pflichten mit den Folgen des eigenen, individuellen und kollektiven, Handelns vermittelt. Damit wird evangelische Friedensethik im Horizont einer Ethik des Politischen responsiv, wirklichkeitsgesättigt, situationskompatibel, nah an Handlungskontexten politischer Verantwortung – mit einem Wort: „realistisch“ – entwickelt werden können. Angesichts des Kriegs in der Ukraine können dies Perspektiven evangelischer Friedensethik sein, die – nach dem Maß des Möglichen – weiterführen.

ZITIERTE LITERATUR

CLAUDIA BAUMGART-OCHSE: Religion and the United Nations. In: Haynes, Jeffrey (ed.): Handbook on Religion and International Relations. Cheltenham 2019, 246-258.

DIETRICH BONHOEFFER: Rede auf der Fanø-Konferenz (28.8.1934): „Kirche und Völkerwelt“. In: Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 13: London 1933-1935, hg. von Hans Goedeking, Martin Heimbucher und Hans-Walter Schleicher. Gütersloh 1984, 298-301.

DIETRICH BONHOEFFER: Ethik. Hg. von Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil, Clifford Green: Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 6. Gütersloh 1992.

LOTHAR BROCK: Wozu brauchen wir heute die Vereinten Nationen? Bilanz und Perspektiven der Weltorganisation. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 66 (10) 2016, 3-10.

MARKUS K. BRUNNERMEIER: Die resistente Gesellschaft. Wie wir künftige Krisen besser meistern können. Berlin 2021.

INIS L. CLAUDE JR.: Just Wars: Doctrines and Institutions. In: Political Science Quarterly 95 (1) 1980, 83-96.

CHRISTOPHER DAASE (mit NICOLE DEITELHOFF): The Justification and Critique of Coercion as World Order Politics. In: Lothar Brock / Hendrik Simon (Hrsg.): The Justification of War and International Order. Oxford 2021, 489-500.

NICOLE DEITELHOFF: Kontrollierte Ent- und Verflechtung als Aufgabe der Nationalen Sicherheitsstrategie (online unter: <https://blog.prif.org/2022/09/01/kontrollierte-ent-und-verflechtung-als-aufgabe-der-nationalen-sicherheitsstrategie/>).

DEUTSCHE BISCHOFSSKONFERENZ: Gerechter Friede. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. 4. Auflage Bonn 2013 (online verfügbar unter https://www.dbk-shop.de/media/files_public/aa854b8461836b577d6a6d8d6d7278f6/DBK_1166.pdf).

DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR DIE VEREINIGTEN NATIONEN (HG.): Bericht über die menschliche Entwicklung, Bonn 1994.

UDO DI FABIO: Herrschaft und Gesellschaft. Tübingen 2019.

EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD): Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der EKD im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1981.

EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD): Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der EKD im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (1985). 4. Auflage, Gütersloh 1990.

EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD): Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. EKD-Texte 48, 3. erweiterte Ausgabe, Hannover 2001.

EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD): Aus Gottes Frieden leben – für Gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. 2. Auflage, Gütersloh 2007.

EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD): Kirche auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens. Kundgebung der 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 6. Tagung. Dresden 2019.

EVANGELISCHE KIRCHE IM RHEINLAND: Friedenswort 2018. Auf dem Weg zum gerechten Frieden – Impulse zur Eröffnung eines friedensethischen Diskurses anlässlich des Endes des Ersten Weltkrieges vor 100 Jahren. Hg. von der Ev. Kirche im Rheinland. Düsseldorf 2018 (online unter: <https://www.ekir.de/www/downloads/EKiR-Brosch-Friedenswort.pdf>).

EVANGELISCHE LANDESKIRCHE IN BADEN: Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Ein Diskussionsbeitrag aus der Evangelischen Landeskirche in Baden. Karlsruhe 2014 (online unter: https://www.ekiba.de/media/download/integration/33177/positionspapier_friedensethik.pdf).

GÜNTER HOWE (HRSG.): Heidelberger Thesen. In: Atomzeitalter – Krieg und Frieden. Witten/Berlin 1959, 226-236 (online unter <https://www.ekd.de/heidelberger-thesen-1959-75680.htm>).

INTERNATIONAL COMMISSION ON INTERVENTION AND STATE SOVEREIGNTY (ICISS): The Responsibility to Protect: Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty. 2001 (online unter <https://www.globalr2p.org/resources/the-responsibility-to-protect-report-of-the-international-commission-on-intervention-and-state-sovereignty-2001/>).

JOHN PAUL LEDERACH: The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace. Oxford 2005.

MARTIN LUTHER: Ob Kriegersleute auch in seligem Stand sein können. (1526). In: Martin Luther, Ausgewählte Schriften, hrsg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 4: Christsein und weltliches Regiment, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1983, 172-222.

CARLO MASALA: Weltunordnung. Die globalen Krisen und das Versagen des Westens. 3. Auflage, München 2022.

LOTTA MAYER: Nicht einfach „Kalter Krieg 2.0“: die Konfliktstruktur hinter dem Krieg in der Ukraine. In: Ines-Jacqueline Werkner u.a. (Hrsg.): Krieg in der Ukraine, Heidelberg 2022, 11-20.

NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS: The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response. A Pastoral Letter on War and Peace by the National Conference of Catholic Bishops, May 3, 1983 (online unter: <https://www.usccb.org/upload/challenge-peace-gods-promise-our-response-1983.pdf>).

REINHOLD NIEBUHR: Moral Man and Immoral Society. Kapitel 7: Justice through Revolution. Louisville 2021 (1932).

MARTHA NUSSBAUM: Kosmopolitismus. Revision eines Ideals. Philosophischer Essay. Die Geschichte der Menschenwürde von der Antike bis heute. Welche Lösungen bietet die kosmopolitische Philosophie für aktuelle Probleme? Darmstadt 2020.

VLADIMIR PUTIN: Address by the President of the Russian Federation, 24.2.2022 (online unter <http://en.kremlin.ru/events/president/news/67843>).

OLIVER RAMSBOTHAM; TOM WOODHOUSE: Humanitarian Intervention in Contemporary Conflict. A Reconceptualization. Cambridge 1996.

ANDREAS RECKWITZ: Das Ende der Illusionen: Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne. Berlin 2019.

DIETER SENGHAAS: Weltordnung in einer zerklüfteten Welt. Berlin 2012.

ASTRID SEVILLÉ: Der Sound der Macht. Eine Kritik der dissonanten Herrschaft. München 2018.

SALIL SHETTY: Decolonising human rights. Speech delivered by Salil Shetty, Secretary General of Amnesty International, at the London School of Economics on 22 May 2018 (online unter: <https://www.amnesty.org/en/documents/doc10/8463/2018/en/>).

JUDITH N. SHKLAR: Der Liberalismus der Rechte. Hg. von Hannes Bajohr, Berlin 2017, 108-148.

ANDREAS UMLAND: Alexandr Dugin. Kreuzzug gegen den Liberalismus und Verbindungen nach Deutschland. In: Ralf Fücks / Christoph Becker (Hrsg.): Das alte Denken der Neuen Rechten. Die langen Linien der antiliberalen Revolte, Frankfurt/M. 2020, 190-211.

MICHAEL WALZER: Just and unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations. 5. Auflage, New York 2015 (1977).

WWW.MILITAERSEELSORGE.DE



SCHRIFTEN DER EVANGELISCHEN SEELSORGE IN DER BUNDESWEHR

EVANGELISCHES KIRCHENAMT FÜR DIE BUNDESWEHR
JEBENSSTRASSE 3
10623 BERLIN
MILITAERSEELSORGE@EKD.DE

BERLIN 2023
ISBN 978-3-00-074778-6