

Gerechter Frieden zwischen Interventionsverbot und Schutzgebot

Das ethische Dilemma der Gewaltanwendung

Vortrag während des Internationalen Kongresses

„Menschen geschützt – Gerechten Frieden verloren?“, Berlin 13.-15. Juni 2013

Prof. Dr. Fernando Enns

Theologie der Friedenskirchen, Universität Hamburg / Freie Universität Amsterdam

Einleitung

Zuerst möchte ich den Veranstaltern für diese wichtige Tagung danken. Aus der Sicht der internationalen Ökumene gehört sie zur Erfüllung der „Hausaufgaben“, die sich aus der Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation (IEPC) in Jamaika 2011 am Ende einer „Dekade zur Überwindung von Gewalt. 2001-2010“ ergeben haben:

In der Botschaft der IEPC heißt es u.a.: „Viele praktische Aspekte des Konzepts des gerechten Friedens erfordern Diskussion, Urteilsfindung und weitere Ausarbeitung. Wir ringen weiter um die Frage, wie unschuldige Menschen vor Ungerechtigkeit, Krieg und Gewalt geschützt werden können. In diesem Zusammenhang stellen wir uns tiefgreifende Fragen zum Konzept der „Schutzverantwortung“ und zu dessen möglichem Missbrauch. Wir rufen den ÖRK und seine Partnerorganisationen dringend auf, ihre Haltung in dieser Frage weiter zu klären.“¹

Gerade in der derzeitigen Vorbereitungsphase auf die kommende Vollversammlung des ÖRK in Busan (Okt 2013) ist weitere Klärung dringend geboten, wenn der ökumenische Verständigungsprozess zum Gerechten Frieden glaubwürdig sein soll.

Besondere Anerkennung möchte ich der Militärseelsorge aussprechen, die sich in Deutschland an diesem Prozess beteiligt. Das ist keine Selbstverständlichkeit. Wir erleben in Deutschland inzwischen einen ungeschminkten Umbau von einer Verteidigungsarmee zu einer Interventionsarmee. Abgesehen von der Frage, ob sich dies eigentlich mit dem Buchstaben und dem Geist unseres Grundgesetzes vereinbaren lässt,² ist diese grundsätzliche Wende aus Sicht der Kirche kritisch zu befragen, nicht zuletzt zum Wohle der Soldatinnen und Soldaten.

¹ „Ehre sei Gott und Friede auf Erden“. Botschaft der Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation; in: <http://www.gewaltueberwinden.org/de/materialien/oerk-materialien/dokumente/presentationen-ansprachen/ioefk-botschaft.html> (13.06.2013).

² Vgl. hierzu auch Friedrich Schorlemmer (als Vorsitzender des Willy-Brandt-Kreises), „Wann ist militärische Gewalt gerechtfertigt?“, in: Frankfurter Rundschau, 21.05.2013.

Der vorliegende Beitrag hat die Aufgabe, sich des ethischen Dilemmas zwischen Interventionsverbot und Schutzgebot – im Horizont eines wachsenden ökumenischen Verständnisses vom Gerechten Frieden – zu nähern. Dazu einige Vorbemerkungen:

a. Hier wird aus der Perspektive des christlichen Glaubens argumentiert

Das bringt einige entscheidende Implikationen mit sich: Zum einen ist damit gesagt, von welchem „Fundament“ her argumentiert wird: den biblischen Zeugnissen Alten und Neuen Testaments. Dies ist hier allerdings nicht so zu verstehen, dass die biblischen Zeugnisse schlicht als Handlungsanweisungen zu lesen wären – das müsste in einen schlichten Fundamentalismus oder Biblizismus führen – sondern dass stets danach gefragt wird, „was Christum treibet“ (Martin Luther). Das ist der „hermeneutische Schlüssel“, dem jede theologische Ethik aus der Perspektive des christlichen Glaubens zugrunde liegen muss. Insofern kann sie dann allerdings auch beanspruchen, auf einen ökumenischen Konsens abzielen, denn dieses Fundament teilen alle Kirchen.

Zum anderen ist damit impliziert, dass sich diese Rationalität nicht jedem erschließen mag – manchen sogar als eine „Torheit“ (Paulus) erscheinen kann.³ Das Ziel der Kirche kann es allerdings auch nicht sein, *primär* auf einen gesellschaftlichen Konsens zu zielen,⁴ sondern immer zuerst danach zu fragen, was sie selbst – auf dem Fundament ihres Bekenntnisses – in die Gesellschaft hinein zu sagen hat. Das ist ihre öffentliche Verantwortung, das ist ihre Berufung, daraus wird sich erst ihre Glaubwürdigkeit ergeben müssen.⁵ Kirchliches und staatliches Handeln sind strikt zu unterscheiden – so betont es auch die Militärseelsorge.⁶

b. Das „bindende“ und das „konkrete Gebot“

Es geht im Folgenden um die Klärung von Grundsätzlichem, freilich vor dem Hintergrund unterschiedlichster Erfahrungen – diese können und sollen nicht ausgeblendet werden. Das Allgemeine muss sich dann je und je in der gegebenen Situation neu bewähren. Dietrich Bonhoeffer unterschied hilfreich zwischen dem „bindenden Gebot“ und dem „konkreten

³ Vgl. 1 Kor 1:18ff.

⁴ Anders akzentuiert im Vorwort zur Denkschrift der EKD: „In Denkschriften soll nach Möglichkeit ein auf christlicher Verantwortung beruhender, sorgfältig geprüfter und stellvertretend für die ganze Gesellschaft formulierter Konsens zum Ausdruck kommen“. Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007, Vorwort, 8.

⁵ „Die Kirche ist aufgerufen, öffentlich für ihre Anliegen einzutreten und der Wahrheit über die engen Mauern der Kirche hinaus Gehör zu verschaffen“. Botschaft der IEPC, a.a.O.

⁶ Vgl. „Entwurf eines Positionspapiers zur Friedensethik“ der Evangelischen Landeskirche Baden (April 2012). Darin: Stellungnahme des Militärdekanats, 13ff.

Gebot“.⁷ Es ist gerade darum so wichtig, im Grundsatz, im Allgemeinen, im „bindenden Gebot“ so klar und deutlich wie nur irgend möglich zu werden, damit wir in den jeweiligen Krisen-Situationen nicht Getriebene sind von Emotionen, medialen Eindrücken, oder politischen Parolen. Je stärker sich die Kirche Jesu Christi des „bindenden“ Gebotes Gottes vergewissert, umso eher wird sie in der Lage sein, in den schwierigen Situationen verantwortungsvoll Orientierung zu finden und zu geben.

Dass der Einzelne (!) in der konkreten Situation vor der Herausforderung steht, nach dem „konkreten Gebot“ zu fragen, wurde gerade Bonhoeffer deutlich. Hier hat das kritische, individuelle Gewissen seinen Ort, das vom „bindenden Gebot“ Orientierung erfährt. Und *nur hier* hat das Argument, bewusst Schuld in Kauf zu nehmen, seinen legitimen Ort in der Ethik: als Ausdruck des Vertrauens auf die gnädige Schuldvergebung in Christus. Wird diese Möglichkeit für die Ethik im Allgemeinen bereits als Regel in Anspruch genommen und nicht als extreme Ausnahme im konkreten Einzelfall, dann läuft das geradewegs in die Gefahr der Relativierung von Schuld sowie der „billigen Gnade“.⁸ Aus der Perspektive des christlichen Glaubens ist das unglaublich.

c. Der schmale Ausschnitt unserer Fragestellung

Die hier zu behandelnde Frage nach dem ethischen Dilemma zwischen „Interventionsverbot und Schutzgebot“ ist lediglich ein ganz schmaler Ausschnitt, eine äußerst zugespitzte Frage, innerhalb des Verständnisses vom Gerechten Frieden. Unsere Rede vom Gerechten Frieden ersetzt ja nicht einfach die überkommene „Lehre vom gerechten Krieg“, sondern: Innerhalb des weiten Verständnisses vom Gerechten Frieden ist die Lehre vom gerechten Krieg obsolet geworden.⁹ Das entbindet uns allerdings nicht von der Verantwortung, im Rahmen unserer

⁷ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Kirche und Völkerwelt, in: Ders., London: 1933-1935, Dietrich Bonhoeffer Werke (zit. DBW) 13, hg. von Hans Goeseking, Martin Heimbucher und Hans-Walter Schleicher, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher 1994, 298-301.

⁸ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, DBW 4, Kap. 1, hg. von Martin Kuske und Ilse Tödt, München: Kaiser 1989.

⁹ Vgl. die entsprechenden Aussagen in: „Ein Ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden“.

Entgegengenommen, gebilligt und zu Studienzwecken, Reflexion, Zusammenarbeit und gemeinsamem Handeln weiter empfohlen vom Zentralausschuss des Ökumenischen Rats der Kirchen, Februar 2011, Genf, Schweiz; in: <http://www.gewaltueberwinden.org/de/materialien/oerk-materialien/dokumente/erklarungen-zum-gerechten-friede/ein-oekumenischer-aufruf-zum-gerechten-frieden.html> (13.06.2013):

„Während wir die völkerrechtlich begründete Autorität der Vereinten Nationen anerkennen, auf Gefährdungen des Weltfriedens im Geist und nach dem Wortlaut der Charta der Vereinten Nationen zu reagieren, einschließlich der Anwendung militärischer Gewalt innerhalb der Grenzen des Völkerrechts, fühlen wir uns als Christen und Christinnen verpflichtet, darüber hinaus zu gehen – und jede theologische oder *andere* Rechtfertigung des Einsatzes militärischer Gewalt in Frage zu stellen und die Berufung auf das Konzept eines „gerechten Krieges“ und dessen übliche Anwendung als obsolet zu erachten.“ (Par. 23)

„Der Weg des gerechten Friedens unterscheidet sich grundlegend vom Konzept des ‚gerechten Krieges‘ und umfasst viel mehr als den Schutz von Menschen vor ungerechtem Einsatz von Gewalt; außer Waffen zum

theologischen Reflexionen zum Gerechten Frieden *auch* jene ethische Herausforderung zu bedenken, in denen wir an mögliche Grenzen stoßen. Das hier zu beschreibende Dilemma führt eine solche Extremsituation vor Augen. Aber diese Grenzen (Ausnahmefälle) sind stets aus dem Kernverständnis des Gerechten Friedens anzusteuern. Sie setzen die grundsätzlichen Überlegungen nicht einfach außer Kraft, sondern die Kernaussagen müssen sich gerade hier, an den „Rändern“, bewähren.

d. Meine Aufgabe als Theologe sehe ich hier vor allem darin, die ethische Grundlegung und (un-)mögliche Konsequenzen zu der anstehenden Frage zu klären. Es soll hierbei transparent sein, dass ich selbst aus einer friedenskirchlichen Tradition komme. Als Theologe *mennonitischer* Prägung nehme ich seit mehr als 15 Jahren teil an dem internationalen ökumenischen Diskurs, lasse mich in Frage stellen und ringe mit anderen um Positionen, die einerseits theologisch-ethisch zu rechtfertigen sind, andererseits eine ökumenische Konsensbildung zu Fragen des Gerechten Friedens suchen.

1. Was ist ein ethisches Dilemma?

In den Zeugnissen des Alten und Neuen Testaments finden sich vielfältige Auseinandersetzungen (!) zu ethischen Fragen. Dies zeigt einmal mehr, dass hier nicht eine Idealwelt gezeichnet wird, sondern von der harten Realität der Bedrohungen des Lebens die Rede ist, ausgehend von einem Menschenbild, dass die Versuchungen zum Bösen nie unterschätzt, gleichzeitig aber von der Befreiung (im NT auch Erlösung in Christus) Zeugnis gibt – und in der Folge den Menschen zur Möglichkeit des Tun der „besseren Gerechtigkeit“ (Bergpredigt in Mt 5-7) ausgestattet sieht.

Ein – aus heutiger Sicht vielleicht eher harmloses – Beispiel eines ethischen Dilemmas erzählt das Matthäusevangelium in seinem 12. Kapitel (V. 9-13): Jesus wird von seinen Gegnern bewusst in eine Situation geführt, in der er – so oder so – gegen ein wichtiges Gebot verstoßen muss. Soll er den Sabbat heiligen, wie es das wichtige dritte Gebot des Dekalogs (Ex. 20) vorschreibt, oder soll er den Menschen (mit der verdorrten Hand) heilen? Die Antwort fällt eindeutig aus. Jesus stellt die Hilfe für den Nächsten über das Sabbatgebote. Das ist eine Möglichkeit, mit ethischen Dilemmata umzugehen: durch Hierarchisierung der Gebote. In einem solchen Fall spricht das NT denn auch nicht von Schuld (vgl. V. 5), denn

Schweigen zu bringen, schließt er soziale Gerechtigkeit, Rechtsstaatlichkeit, Achtung der Menschenrechte und Sicherheit für alle Menschen ein.“ (Par. 10)

durch die Abwägung der Bedeutung der Gebote ergibt sich eine eindeutige Handlungsoption. Ein solches Vorgehen ist wichtig zu beobachten, denn es zeigt zum einen, dass die allgemeinen Gebote durch solch eine kluge Abwägung in der konkreten Situation nicht außer Kraft gesetzt werden, zum anderen, dass die Ethik aus christlicher Perspektive keinem schlichten Legalismus folgt.

Zu fragen ist dann in der Folge, was denn das *höchste* Gebot ist. Auch darauf antwortet das Neue Testament eindeutig, die hebräische Bibel zitierend: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt (Dtn 6,5). Dies ist das höchste Gebot. Das andere aber ist ihm gleich: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘ (Lev 19,18). In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten“ (Mt 22, 37-40).

2. Das ethische Dilemma der Gewaltanwendung

Das Eine (oberste) Gebot gründet im Anderen: Für diejenigen, die das biblische Fundament als Grundlage ihres Lebens und Handelns in Anspruch nehmen, heißt das: In der Liebe zu Gott ist gleichzeitig die Liebe zum Nächsten begründet. Das Leben, jedes menschliche Leben, wird als von Gott, dem Schöpfer, geschenktes angesehen. Daher ist es unbedingt zu wahren und zu schützen. Es gehört Gott, es steht uns nicht zur Verfügung, wenn wir denn die Unterscheidung zwischen Gott, dem Schöpfer, und uns, den Geschöpfen, achten. Leben in die eigene Hand zu nehmen bedeutet, sich selbst zum Herrn über Leben und Tod aufschwingen zu wollen – eine Anmaßung. Und noch weiter: nicht nur das Leben an sich, sondern auch die Menschenwürde liegt aus biblischer Perspektive hier begründet: *nach dem Ebenbild Gottes* ist der Mensch geschaffen (Gen 1,26), und nach dem Christusgeschehen in Kreuz und Auferstehung gerechtfertigt. Als Folge kann kein Mensch auf seine Taten reduziert werden, kann seine ihm von Gott zugeeignete Menschenwürde nicht verwirken – er bleibt stets der, der er in den Augen Gottes ist: geliebt und deshalb gerechtfertigt, allein aus Gnade, auch wenn seine Schuld festgestellt und aufs deutlichste verurteilt wird. – Nicht also nur das Leben an sich, sondern das in Christus gerechtfertigte Leben ist die Letztbegründung für den unbedingten Schutz allen Lebens, sowie den Schutz seiner Würde – aus der Perspektive des christlichen Glaubens.

Dies ist dann auch die Rationalität, aus der sich die Ethik der „besseren Gerechtigkeit“ der Bergpredigt erst erschließt: es soll nicht nur das absolute Tötungsverbot gelten – das trägt auch die hebräische Bibel zentral in ihrem Gesetzeskanon – sondern hier wird positiv überboten: es soll nicht mehr vergelten werden, sondern die andere Wange kann hingehalten werden, wenn man auf die rechte geschlagen wird; es kann der Mantel gegeben werden, wenn jemand meinen Rock will; es kann die zweite Meile gegangen werden, wenn mich jemand zwingt, eine mitzugehen. All das impliziert keineswegs ein passives Hinnehmen der Gewalt, sondern ist als Ausdruck der Möglichkeit zur aktiven Gewaltfreiheit zu verstehen, als Überbietung der reinen Nächstenliebe hin zur Feindesliebe – weil Gott selbst sich der „Feinde“ erbarmt hat und die Sünder „rechtfertigt“. Das ist der biblische Kern, vor dem sich jede Aussage christlicher Ethik rechtfertigen muss.

Insofern kommen in der ethischen Reflexion der *Schutz des Nächsten* – inklusive der Feinde – und die *aktive Gewaltfreiheit* – auch gegenüber den Feinden – als unmittelbarer Ausdruck der obersten Gebote zu stehen. Und eben hieraus kann sich dann die ernste Frage nach einem echten ethischen Dilemma ergeben: Was, wenn wir einmal zu wählen hätten zwischen *diesen* beiden Handlungsoptionen – dem Schutz oder der aktiven Gewaltfreiheit – die letztlich aus der *gleichen* Motivation – der Liebe zum Nächsten, inkl. des Feindes, als Ausdruck der Gottesliebe – herrühren? Was, wenn es einmal so scheint, als sei der Nächste nur durch die Anwendung von Gewalt (gegenüber dem „Feind“) zu schützen?

3. Das ethische Dilemma anerkennen?

Diese Beschreibung kann – in der uns vorliegenden Frage – allerdings noch nicht mehr als eine Annäherung an das Problem sein, denn die unterschiedlichen Reaktionen der kirchlichen Traditionen auf eine solche Darstellung sind bekannt:

Die einen haben immer gesagt: Hier ergibt sich kein ethisches Dilemma, denn für Christen ist die Gewaltanwendung ja als Handlungsoption bereits kategorisch ausgeschlossen. Gewalt kann niemals als Mittel zum Zweck gerechtfertigt werden, auch nicht zum Schutz des Lebens, denn so werde Leben gegen Leben gestellt und man maßt sich an, darüber zu richten, welches Leben denn zu schützen und welches mit Gewalt zu bezwingen, notfalls zu zerstören wäre. Für Christen steht diese Option nicht zur Verfügung. Insofern trägt das Gegenargument der bewussten Schuldübernahme hier auch wenig aus, da hier gar nicht anerkannt wird, dass sich

ein Dilemma ergibt. – Es ist dies u.a. die klassische Position der Historischen Friedenskirchen, aber auch die vieler in anderen Traditionen.

Diese Position steht in der Gefahr, die eigene Haltung der absoluten Gewaltfreiheit über den geforderten Schutz des Nächsten zu stellen. Schlimmstenfalls kann das in einem Legalismus und in einer Werkgerechtigkeit enden, weil die Not des Nächsten zugunsten der eigenen absoluten Haltung aus dem Blick gerät. Im besten Falle aber hilft diese Position – wenn sie nicht schlicht eine Verweigerungshaltung meint, wie ihr immer wieder typisierend vorgeworfen wird – den Blick auf die aktive, gewaltfreie Konfliktlösung zu lenken. Alle Energie und Kreativität wird erst dann wirklich freigesetzt für die Entwicklung von Möglichkeiten, aktiv und gewaltfrei den Nächsten wie den Feind zu schützen, wenn man tatsächlich von Gewalt befreit handelt und die eigene Gewaltanwendung gar nicht mehr in Betracht kommt. Oft genug wird dieser Weg unter Inkaufnahme des Risikos gewählt, das eigene Leben dabei zu verlieren. Das darf nicht verkannt werden.

Die anderen haben immer gesagt: Leben ist – aus der Perspektive des christlichen Glaubens – immer zu schützen, zur Not auch mit Gewalt. Denn schuldig würden wir in jedem Falle. Also ist es geradezu eine „Christenpflicht“, sich auf solche Situationen mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln vorzubereiten. Krieg, militärische Einsätze sind nicht im Sinne Jesu, aber in dieser „unerlösten Welt“ müssten sie als letztes Mittel, als „*ultima ratio*“ doch weiterhin eingeübt werden, nicht nur, um sich selbst zu verteidigen, sondern vor allem, um die verwundbarsten Nächsten, die sich selbst nicht schützen können, vor ungerechter Gewalt zu schützen.

Dies ist die Position, die die Mehrheit der Kirchen (vor allem vormalige Staatskirchen) bis ins 20. Jahrhundert hinein offiziell vertrat (auch Einzelne in den Friedenskirchen). Symbolisch hierfür steht die „Lehre vom gerechten Krieg“, die allerdings vor allem im Rahmen der ökumenischen Debatten – vor dem Hintergrund der bitteren Erfahrungen des Ersten und Zweiten Weltkrieges sowie des späteren Kalten Krieges – aus ganz unterschiedlichen Gründen aufgegeben wurde, vor allem dort, wo man sich intensiv auf die Entwicklung eines umfassenden Verständnisses des Gerechten Friedens einließ und einlässt.

Diese Position steht immer in der Gefahr, mithilfe theologischer Argumentationsmuster Krieg (mit allem damit verbundenen Gräueln und allem Leid und allem Unrecht) doch zu legitimieren und somit die Ethik der Bergpredigt praktisch außer Kraft zu setzen. Ja, das Zentrum des eigenen Glaubensbekenntnisses – die Erlösung in Christus selbst – wird in Frage gestellt, wenn die „Unerlöstheit dieser Welt“ als Argument für das unerlöste Handeln der

Christen ins Feld geführt wird. Denn darum geht es ja gerade im Glauben an Christus und der Möglichkeit zur Nachfolge Jesu: dass die Befreiung (Erlösung) mitten in der Gewalt *dieser* Welt bezeugt wird, von der Kirche, nicht umgekehrt: im Schatten der Unerlöstheit selbst im Dunkel der Schuld zu verharren. – Wenn das nicht ernst genommen wird, dann wird auch hier das ethische Dilemma eigentlich nicht wirklich gesehen, sondern Krieg und militärische Gewaltanwendung bleiben schlicht als legitime Handlungsoption, wenn auch als „ultima ratio“, für Christen bestehen.

Es bleibt allerdings auch festzuhalten, dass diese Position im besten Falle daran erinnert, dass die Verantwortung für das Leben der Nächsten tatsächlich auch in meine Hände gelegt sein *kann*, dass diese Verantwortung auch für die entferntesten Nächsten gilt und dass alle, gerade auch die Verwundbarsten, die sich selbst nicht schützen können, ein Recht auf den Schutz durch diejenigen haben, die sie schützen *könnten*. Eine Verweigerung dieses Schutzes wäre – aus der Perspektive des christlichen Glaubens – nicht zu verantworten.

Die ökumenischen Diskussionen der vergangenen Jahrzehnte haben geholfen, diese hier sehr holzschnittartig beschriebenen, polarisierten Positionen miteinander im Gespräch zu halten und sich gegenseitig nicht aus der Verantwortung zu entlassen. Ein Weg, in diesen Diskussionen weiter voran zu kommen, ist der Versuch, das ethische Dilemma – oder sagen wir: die ethische Herausforderung – *gemeinsam* angemessen zu beschreiben. Wenn das gelingt, dann werden zum einen die jeweiligen Motivationen transparenter, zum anderen hoffentlich auch die Wege, Mittel und Handlungsoptionen eindeutiger – nicht primär auf einen gesellschaftlichen Konsens abzielend, sondern damit die Kirche glaubwürdig ihrer Berufung lebt: Botschafterin der Versöhnung zu sein (2 Kor 5), inmitten jeder Gesellschaft.

4. Versuch einer genauen Beschreibung des ethischen Dilemmas – aus der Sicht der Kirchen

Im Folgenden wollen wir – vor dem Hintergrund der ökumenischen Diskussionen – diese ethische Herausforderung daher möglichst genau erfassen. Im Rahmen der Diskussionen zu dem Konzept der „*Responsibility to Protect*“ hat die Ökumene m.E. enorme Fortschritte erzielt.¹⁰ Der größere Rahmen des „Gerechten Friedens“ hat auch hier vor allem eine Verschiebung der Perspektiven ermöglicht: von der unantastbaren Souveränität nationalstaatlicher Regierungen hin zum unbedingten Schutz unmittelbar bedrohter

¹⁰ Dies ist ausführlicher diskutiert in: Fernando Enns, Ökumene und Frieden. Theologische Anstöße aus der Friedenskirche. Theologische Anstöße Bd. 4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2012, 220-238.

Bevölkerungen, von der Perspektive der potentiell Intervenierenden (wann dürfen wir das?) hin zum Recht auf Unversehrtheit der Menschen in Not (was wendet tatsächlich die Not?), von der Entscheidungsgewalt Einzelner hin zum solidarischen Handeln als internationale Gemeinschaft, und von der militärischen Konzentration hin zur weiten Friedensbildung.¹¹ Es ist – zumindest unter den Kirchen der Ökumene – Konsens, was die *primären* Aufgaben sind:

- die „*responsibility to prevent*“: die Verantwortung zur gewaltfreien Konfliktprävention durch die Ermöglichung eines Lebens in gerechten Beziehungen für alle (!): Gerechtigkeit als Weg des Friedens!
- die „*responsibility to react*“: die Verantwortung zum Eingreifen in einen Konflikt, um die zu schützen, die das selbst nicht können, sofern diese das wünschen (damit ist noch nichts zu den legitimen Mitteln gesagt): Frieden als Weg der Gerechtigkeit!
- die „*responsibility to rebuild*“: die Verantwortung zu Versöhnung und Heilung, sowie zum Aufbau gerechter Verhältnisse nach einem Konflikt: Der Weg der restaurativen (oder: transformativen) Gerechtigkeit, aus dem erst Sicherheit erwachsen kann.

Und es ist ebenfalls ökumenischer Konsens, bei all dem möglichst gewaltfrei bleiben zu wollen, gewaltfreie Mittel zu entwickeln, in Gerechtigkeit zu investieren, anstatt zu meinen, Sicherheit könnte durch Gewalt geschaffen werden. Dies gilt es zunächst einmal festzuhalten, denn es hilft uns, die ethische Herausforderung genauer zu erfassen.

Es geht also nicht mehr um die Frage, ob Krieg legitim sein kann. Er ist es nicht, weder im theologisch-ethischen Sinne legitimierbar, noch im juristischen Sinne legal.¹² Es geht auch nicht um die falsche Polarisierung von „Gewalt anwenden“ oder „sich verweigern“. Christen wissen sich verantwortlich für ihre Nächsten, gerade auch die entfernten Schwächsten, aber auch für ihre „Feinde“. Diese Verantwortung erfordert Handeln. Es geht also auch nicht um die Frage, ob eine Intervention – allein zum Schutz der Bedrohten und wenn diese das wünschen – legitim sei oder nicht. Dieser Verantwortung können sich Christen gar nicht entziehen. Und es geht auch nicht mehr um die Frage, ob Gewalt Frieden oder Gerechtigkeit

¹¹ Vgl. hierzu „Gefährdete Bevölkerungsgruppen – Erklärung zur Schutzpflicht“, Erklärung der ÖRK-Vollversammlung, Porto Alegre 2006; in: <http://archived.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-vollversammlung/porto-alegre-2006/1-erklarungen-andere-angenommene-dokumente/internationale-angelegenheiten/zweiter-bericht-zur-beschlussfassung.html> (13.06.2013).

¹² Vgl. UN-Charta Art. 51 über „individuelle und kollektive Selbstverteidigung“ und Art. 41 zur „Autorisierung des UN-Sicherheitsrates“, sowie für den deutschen Kontext: GG der Bundesrepublik Deutschland, Art. 26 über das Verbot der Vorbereitung eines Angriffskrieges, aber auch schon Art. 2, Abs. 2 über das elementarste Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, außerdem die Verpflichtungen im „Zwei-Plus-Vier-Vertrag“ von 1990.

oder gar Sicherheit herstellen kann. Sie kann es nicht. Gewalt selbst trägt kein Konfliktlösungspotential in sich.

Wenn also all diese Fragen in der Ökumene im Grunde als geklärt gelten dürfen, dann können wir die ethische Herausforderung jetzt zugespitzt so formulieren:

Kann eine theologisch begründete Ethik einen *allein auf Gewaltabwehr und Gewaltminderung begrenzten* Einsatz von Gewalt legitimieren, *allein zu dem Zweck*, diejenigen zu *schützen*, die *unmittelbar* an Leib und Leben bedroht sind und *die zu solchem Schutz aufrufen*, wenn alle gewaltfreien Mittel ausgeschöpft sind?¹³

Wenn wir uns auf eine solche, bereits sehr enge Formulierung verständigen können, dann stehen wir schließlich noch vor einer ganz entscheidenden Aufgabe: der differenzierten Beschreibung dieser „Gewalt“, von der wir meinen *könnten*, im Rahmen des Gerechten Friedens, auf dem Fundament der biblischen Zeugnisse, noch anwenden zu dürfen. Aus diesem Grund forderte m.E. die IEPC auch dazu auf, das Konzept der „*Responsibility to Protect*“ weiterhin einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Denn das Problem scheint doch zu sein, dass sich im Rahmen dieses Konzeptes – entgegen unserer besten Absichten – eindeutige Parallelen zur „Lehre vom gerechten Krieg“ ergeben: Dass jene Lehre obsolet geworden ist, lag ja nicht allein an ihrer unbiblischen Verengung auf die Frage, wann denn Krieg doch gerechtfertigt wäre und der Suggestion, es könnte – aus der Perspektive des christlichen Glaubens – überhaupt so etwas wie einen „gerechten Krieg“ geben. Es hat sich auch gezeigt, dass diese Lehre – entgegen ihrer ursprünglichen Intention – Kriege nicht eingedämmt hat, sondern stets Legitimationen – durch Politik *und* Kirche – Vorschub leistete. Sie wurde missbraucht. Insofern war sie auch nie realistisch, ging schon immer an den harten politischen Realitäten vorbei. Nie waren alle erforderlichen Kriterien (hinsichtlich des *ius ad bellum* wie des *ius in bello*) erfüllt – und das war eine der entscheidenden Bedingungen.

Die große Gefahr ist nun, dass dies im gleichen Maße für das so anspruchsvoll ausgearbeitete Konzept der „Verantwortung zum Schutz“ (R2P) gilt, aus mehreren Gründen:

- a. Im Spiel politischer Macht- und Eigeninteressen ist (spätestens seit dem Eingreifen der NATO in Libyen unter ausdrücklicher Berufung auf R2P) deutlich geworden:¹⁴ es

¹³ Die Frage nach der Legitimation gewalthaltiger Selbstverteidigung muss hier bewusst abgeblendet bleiben, da sie aufgrund ihrer Komplexität einen separaten Diskurs erfordern würde.

¹⁴ Ist der militärische Einsatz erst einmal begonnen, verschieben sich im weiteren Prozess die erklärten Ziele wie auch die angewandten Mittel. Diese müssten aber stets einer erneuten ethischen und juristischen Prüfung unterzogen werden. Andernfalls ist dies Ausdruck des Eingeständnisses, dass der militärische Einsatz seine eigenen „Notwendigkeiten“ kreiert – was die These von den Gewaltlogiken belegen würde.

ist unrealistisch zu meinen, dass Regierungen solchen hehren Intentionen (allein) folgen und die aufgezeigten ethischen Leitplanken konsequent einhalten. Ja, selbst die Kirchen ducken sich oft genug weg, anstatt ihr kritisches „Wächteramt“ gegenüber den eigenen Regierungen tatsächlich wahrzunehmen.

- b. Wer *militärische* Gewalt weiterhin als Mittel der Politik ansieht und also stets mit ins Kalkül zieht – und sei es aus den besten, ethisch begründeten Motiven, und sei dies auch noch so ausdrücklich als „*ultima ratio*“ eingeschränkt – bleibt letztlich in den Gewaltlogiken gefangen, die unsägliche Ungerechtigkeiten in Kauf nehmen und neue erzeugen.¹⁵ Das hat so weitreichende Folgen wie die sich daraus notwendig ergebende Legitimierung zur Waffenproduktion, Waffenexporten, bis hin zur Entwicklung von neuen Tötungs-Technologien.¹⁶ Diese „*ultima ratio*“-Argumentation „funktioniert“ in der Praxis ebenso wenig wie es die Lehre vom gerechten Krieg tat.
- c. Immer wieder wird mit dem Argument der „rechtserhaltenden Gewalt“ argumentiert. Wenn ich richtig sehe, dann regt sich gerade hier größte Skepsis – auch in der Ökumene – gegenüber dem Verständnis des Gerechten Friedens: Welches „Recht“ ist eigentlich gemeint? Wer hat das entschieden, auf welcher Grundlage? Stellen sich jene (Mächtigen) ebenso unter dieses Recht, wie sie es von anderen einfordern? Die Sorge ist bisher nicht ausgeräumt, dass es am Ende eben doch um den Rechtserhalt der Stärkeren und Mächtigen geht – die gleichzeitig und im Verhältnis so wenig für die Gerechtigkeit der Lebenschancen tun. Daraus ergibt sich bisher keine glaubwürdige Praxis – und eben dies stellt dann auch die gesamte ethische Argumentation für das Konzept der R2P wieder in Frage.

Das Wächteramt der Kirche wird nur zu erfüllen sein, wenn sie tatsächlich bereit ist, stets mutig auch die politische Wahrheit zu bekennen und die realen Verhältnisse aus der Perspektive der Christuswirklichkeit zu deuten. Verzichtet sie darauf, dann kann ihr Zeugnis nicht glaubwürdig werden. Ja, ihre Stimme wird geradezu irrelevant.

5. Ausblick: Wege, mit diesem Dilemma weiter umzugehen

¹⁵ Dies betrifft eben auch die Argumentation der EKD-Denkschrift von 2007, a.a.O., 60.

¹⁶ Vgl. die derzeitige Diskussion zum Einsatz von Kampf-Drohnen. Gerade hier wird die Argumentation unglaubwürdig, wenn solche Technologien bereits eingesetzt werden, bevor es im Internationalen Recht dazu klare Einhegungen gibt. Regierungen, aber auch Kirchen, die das internationale Recht als legalen Rahmen auch ihrer ethischen Legitimierung einer „rechtserhaltenden Gewalt“ ins Feld führen, müssten doch zunächst alle Energie auch auf diese juristische Regelung richten, um glaubwürdig sein zu können. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Antje Vollmer, Töten aus sicherer Distanz; in: DIE ZEIT Nr. 26, 20. Juni 2013, 58.

Die ethische Herausforderung muss hier noch einmal zugespitzt werden, indem wir die notwendige Unterscheidung zwischen *militärischer Gewalt* (engl. *violence*) und *polizeilichem Zwang* (engl. *coercion*) einführen.

Um die polarisierten Diskussionen im Blick auf militärische Interventionen als „letzte Option“ zu überwinden, haben Mennoniten und Katholiken gemeinsam das weiterführende Verständnis des „*just policing*“ entwickelt und in die ökumenischen Debatten eingeführt.¹⁷ Es zeigt sich: würden die besten Argumente einer „absolut gewaltfreien Haltung“ ernst genommen, dann würden viele – im äußersten Falle – doch einen polizeilichen Einsatz zum Schutz der von unmittelbarer Gewalt Bedrohten als legitim ansehen, wenn bestimmte Kriterien beachtet blieben. Und würden die besten Argumente der Vertreter einer militärischen Intervention als „*ultima ratio*“ ernst genommen, dann wird erkennbar, dass es auch ihnen letztlich um nichts anderes als um solchen Schutz gehen kann – also eigentlich um eine Polizeifunktion, nicht notwendigerweise um *militärische* Intervention. Stimmen also die jeweiligen Motivationen derart überein, dann könnten wir uns jetzt über die Legitimation und Grenzen eines solchen „polizeilichen Zwanges“ verständigen – und diese von militärischer Gewalt eindeutig unterscheiden. In der politischen Praxis wie in der ethischen Diskussion ist es gerade die Vermischung dieser verschiedenen Dimensionen, die eine sorgfältige Abwägung auch aus christlicher Perspektive immer wieder so schwierig macht und uns voneinander trennt.

Eine solche internationale (!) Polizeikraft müsste kontrolliert sein durch das internationale Recht der internationalen Gemeinschaft, gebunden an die unbedingte Einhaltung der Menschenrechte. Sie würde nicht den Anspruch erheben, einen Konflikt zu lösen, sondern die Verwundbarsten vor unmittelbarer Gewalt zu schützen. Sie dürfte nicht als Partei oder Aggressor eingreifen oder so wahrgenommen werden, sondern allein auf Gewalt-Deeskalierung und -minimierung zielen und daher selbst so wenig Zwang wie möglich ausüben. Sie suchte nicht den Sieg über andere, sondern strebte danach, gerechte „win-win-Lösungen“ zu ermöglichen. Dies erforderte eine völlig andere Ausstattung und Ausbildung, als die eines Militärs. Massenvernichtungswaffen haben hier keinen Raum. Wenn irgend möglich, sollte auf Waffenanwendung ganz verzichtet werden. Schulungen in gewaltfreier Streitschlichtung, vertrauensbildenden Maßnahmen, Kultursensibilität, Selbstverteidigung ohne zu töten, Unterstützung und Kooperation mit zivilgesellschaftlichen Kräften u.v.m. sind

¹⁷ Vgl. hierzu Gerald Schlabach, „Just Policing“ – Die Frage nach (De-)Legitimierung des Krieges muss nicht kirchentrennend bleiben. Lernerfahrungen aus dem mennonitisch-katholischen Dialog; in: Ökumenische Rundschau 1/2011, 66-79. Ders., Drew Christiansen, Ivan Kauffman (eds.), Just Policing, Not War. An Alternative Response to World Violence, Liturgical Press 2007.

nur einige wenige erforderliche Qualifikationen. Und: ein solches Eingreifen verfolgte keinerlei andere politische Ziele als allein dieses, Menschen zu schützen und Recht und Gerechtigkeit – wie es mit den Betroffenen gemeinsam zu definieren ist (!) – eine Chance zu verleihen.

Wenn man nun meint, das sei doch unrealistisch oder dazu fehle der politische Wille, dann muss mit umso größerer Ernsthaftigkeit zurück gefragt werden: wenn schon hierzu der politische Wille fehlt, um wie viel mehr muss die Kirche dann all jenen misstrauen, die vorgeben, alle Investitionen in das eigene Militär würden allein „zum Schutz der Verwundbarsten“ getätigt. Inwiefern sollte denn die Kirche tatsächlich der real existierenden, institutionalisierten „internationalen Gemeinschaft“ zutrauen, dass sie mögliche militärische Interventionen im Ernstfall tatsächlich an ethische Kriterien binden lassen wird, wenn sie andererseits nicht einmal bereit ist, den ernsthaften Versuch zu unternehmen, eine solche „gerechte Polizeiführung“ zu erwägen?

Ich behaupte hier nicht, dass das Konzept des „*just policing*“ die letzte Weisheit auf die gestellte ethische Herausforderung darstellen kann. Sicher nicht. Aber ich sehe hier einen möglichen Weg, in dieser so wichtigen Debatte den nächsten Schritt zu gehen, nicht nur in der Ökumene, sondern auch und gerade im Dialog mit der Politik. Die Bereitschaft, dies zumindest ernsthaft zu erwägen wäre m.E. geradezu eine Bewährung für die Glaubwürdigkeit aller vorgetragenen ethischen Argumentationen, von allen Seiten.

Lassen Sie mich zum Schluss also einen weiteren Versuch unternehmen, das „ethische Dilemma“, die herausfordernde Frage nochmals eingrenzend zu beschreiben:

Kann eine theologisch begründete Ethik einen allein *auf Gewaltabwehr und Gewaltminderung begrenzten* Einsatz von (jetzt ergänzt:) *nicht-tötendem* (polizeilichen) Zwang legitimieren, *allein zu dem Zweck*, diejenigen zu *schützen*, die *unmittelbar* an Leib und Leben bedroht sind und *die zu solchem Schutz aufrufen*, wenn alle gewaltfreien Mittel ausgeschöpft sind?

Ich meine, dass es aus der Perspektive einer theologisch begründeten Ethik, die auf dem Fundament der biblischen Zeugnisse ruht, angemessen ist, sich dieser Frage im Rahmen unserer ökumenischen Diskussionen zum „Gerechten Frieden“ *gemeinsam* zu stellen.

*Möge Gott uns dazu Weisheit schenken und uns vor allen Versuchungen eigenmächtiger
Rechtfertigungen bewahren – nicht nur im kirchlichen, sondern auch im politischen Handeln.*