

Das Leitbild des gerechten Friedens im Spannungsfeld zwischen Gerechtigkeit und Frieden

Lothar Brock

Es gibt eine Lehre vom gerechten Krieg, aber keine Lehre vom gerechten Frieden. Der gerechte Frieden ist ein Leitbild christlicher Friedensethik, das der weiteren Ausarbeitung bedarf. Dabei spielt die Abgrenzung gegenüber der Lehre vom gerechten Krieg eine wichtige Rolle. Die Lehre vom gerechten Krieg verweist darauf, dass nicht alle guten Dinge (Gerechtigkeit und Gewaltverzicht) zusammenpassen, nur weil sie gut sind. Zwischen ihnen kann durchaus ein Spannungsverhältnis bestehen. Dieses Spannungsverhältnis will die Lehre vom gerechten Krieg mit Hilfe der viel diskutierten Kriterien für legitime Gewaltanwendung auflösen. Das Leitbild des gerechten Friedens stellt dem eine grundsätzliche Kritik der Gewalt entgegen. Diese Kritik darf sich jedoch nicht darauf beschränken, sich argumentativ oder exegetisch auf die Einheit von Gerechtigkeit und Frieden im gerechten Frieden zu berufen. Auch das Leitbild des gerechten Friedens muss sich mit dem Spannungsverhältnis zwischen Gerechtigkeit und Frieden auseinandersetzen.

Die Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) von 2007 wertet die Lehre vom gerechten Krieg als historisch überholt. Damit wird der Übergang zur Argumentationsfigur des gerechten Friedens nicht nur als friedensethisch, sondern auch als völkerrechtlich geboten und insofern als säkularer Fortschritt ausgewiesen. Dem stimme ich zu. Aber der Fortschritt fällt nicht ganz so groß aus, wie es die Gegenüberstellung von rechtem Frieden und rechtem Krieg erwarten lässt. Die Berufung auf die Lehre vom gerechten Krieg ist brisant. Aber mit dem gerechten Frieden segelt man keineswegs in weniger bewegten Gewässern.

Die Lehre vom gerechten Krieg bezweckt die Begrenzung von Gewalt, kann aber gerade deshalb auch zu ihrer Legitimation genutzt werden. Ist das beim gerechten Frieden grundlegend anders? Wenn man vom *gerechten* Frieden spricht, grenzt man sich nicht nur gegenüber dem gerechten Krieg ab sondern auch gegenüber dem *ungerechten* Frieden. Die Ungerechtigkeit eines Friedens aber bietet einen moralisch attraktiven Grund für Rebellion

und Krieg und andere Formen kollektiver Gewalt. Syrien liefert hierfür ein bitter-böses Beispiel.

Die Berufung auf den gerechten Frieden ist so gesehen eine Gratwanderung, weil unter den gegebenen Umständen (d.h. angesichts bestehender Machtasymmetrien, Entwicklungsdisparitäten sowie Interessen- und Identitätskonflikte) jeder Gerechtigkeitsanspruch Gegenansprüche mobilisiert. Hier gibt es Parallelen zur Gegenüberstellung von direkter und struktureller Gewalt bzw. von negativem und positivem Frieden im Kalten Krieg. Die Unterscheidung zwischen direkter und struktureller Gewalt, zwischen positivem und negativem Frieden verlor in den 1970er Jahren dem Unbehagen am weltpolitischen *status quo*-Denken der nuklearen Abschreckung Ausdruck. Damals stellte sich die Frage, ob es nicht gerechtfertigt wäre, *direkte Gewalt* (z.B. in Gestalt nationaler Befreiungsbewegungen) als „Gewalt von unten“ zu akzeptieren, sofern damit die *strukturelle Gewalt* post-kolonialer Verhältnisse (also die „Gewalt von oben“) bekämpft würde. Die Kirchen blieben in dieser Frage gespalten, wie in der Debatte über die Unterstützung des *African National Congress (ANC)* in Südafrika deutlich wurde.

Bei der heutigen Debatte über Gerechtigkeit und Frieden geht es umgekehrt um die Frage, inwieweit es zulässig ist, ungerechter Gewalt von unten (in Gestalt schwerer Menschenrechtsverletzungen), durch gerechte Gewalt von oben (in Gestalt humanitärer Interventionen oder der Schutzverantwortung) zu begegnen. Auch in dieser Frage ist die Kirche gespalten – und wiederum aus gutem Grund; denn sie sieht sich mit dem Paradoxon konfrontiert, dass die Kritik der Gewalt (als gravierende Verletzung von Menschenrechten) ihrerseits zur Anwendung von Gewalt (zum Schutz der Betroffenen) drängt. Wie kann die programmatische Verknüpfung von Gerechtigkeit und Frieden im Leitbild des gerechten Friedens dazu beitragen, mit diesem Paradoxon in konstruktiver Weise umzugehen?

Ich werde im Folgenden zunächst kurz begründen, warum wir in der Tat gut daran tun, die Lehre vom gerechten Krieg durch die Leitidee des gerechten Friedens abzulösen. Anschließend gehe ich auf die Möglichkeiten und Grenzen einer konstruktiven Verknüpfung von Gerechtigkeit und Frieden ein. Dabei werde ich mich auch auf die Schutzverantwortung als konzeptionellem Fortschritt gegenüber der humanitären Intervention beziehen.

1. Gerechter Krieg: eine Sackgasse

Die Lehre vom gerechten Krieg war in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schon fast in Vergessenheit geraten als sie nach dem Ende des Ost-West-Konflikts überraschend als Argumentationshilfe für die Auseinandersetzung mit Massenverbrechen wiederbelebt wurde. Dem ging der Versuch des US-amerikanischen Philosophen Michael Walzer voraus, mit Hilfe der Lehre vom gerechten Krieg die US-amerikanische Interventionspolitik der 1960er und 1970er Jahre kritisch aufzuarbeiten (wobei der Vietnamkrieg im Mittelpunkt stand). Walzers Überlegungen lieferten den philosophischen Auftakt für die Wiederbelebung der Lehre vom gerechten Krieg im Kontext der damals sogenannten neuen Kriege und des transnationalen Terrorismus. Das beruhte keineswegs auf einem Missverständnis. Vielmehr war Walzer nach den Terroranschlägen von New York und Washington einer der Unterzeichner des Memorandums „What we are fighting for“, mit dem sich sechzig US-amerikanische Intellektuelle zum „War on terror“ als einem gerechten Krieg bekannten (Beestermöller et al. 2006).

Ich will hier keine Eulen nach Athen tragen, aber doch so viel zur Lehre vom gerechten Krieg sagen: Sie ist keine Erfindung des Christentums. Für die innerwestliche Debatte spielt die christliche Denktradition jedoch eine zentrale Rolle. Nach Augustinus war der Krieg eine gottgewollte Prüfung des Menschen. Aber gerade deshalb sah er es als gottgefällig an, auch im Krieg Friedensstifter zu sein, also Kriege so zu führen, dass sie dem Frieden dienen. Die so geführten Kriege sollten als gerecht gelten.

Diese Lehre wurde Anfang des 13. Jahrhunderts von Thomas von Aquin weiter ausgearbeitet. Bei Thomas stand der Schutz der gerechten Ordnung im Vordergrund. Deren Wesen sah er darin, dass sie den Menschen die Möglichkeit der Erlösung (im christlichen Verständnis) eröffnete. Wenn bedroht, konnte die gerechte Ordnung auch durch einen Krieg geschützt werden, der allerdings die von Thomas weiterentwickelten Prüfkriterien erfüllen musste.

Die Lehre vom gerechten Krieg stellt also die Anwendung von Gewalt unter Begründungszwang. Insofern kann sie auch als Friedensethik verstanden werden. Aber im zeitgeschichtlichen Zusammenhang der 1990er Jahre stand die Wiederbelebung der Lehre vom gerechten Krieg mit Blick auf die damals insbesondere von den USA verfolgte Völkerrechtspolitik für einen Orientierungswechsel: weg von der Einschränkung einzelstaatlicher

Handlungsfreiheit durch das *Recht* hin zu Öffnung neuer Ermessensspielräume bei der Anwendung von Gewalt. So konnte über den Kosovo-Krieg gesagt werden, er stelle zwar einen Bruch des Völkerrechts dar, sei aber legitim. Andere sprachen davon, dass das Gewaltverbot ohnehin schon so oft verletzt worden sei, dass man von einem Gewohnheitsrecht zur Gewaltanwendung nach einzelstaatlichem Ermessen ausgehen könne. Wieder andere meinten, das Gewaltverbot der Charta der Vereinten Nationen (VN) sei auf humanitäre Interventionen gar nicht anwendbar, da Art. 2 Abs. 4 nur solche unilaterale Gewalt verbiete, die den Zielen der VN-Charta widerspreche. Da der Schutz der Menschenrechte ein Ziel der VN-Charta darstelle, sei auch unilaterale Gewalt zu diesem Zweck erlaubt.

Damit wurde die historische Entwicklung vom Kriegs- zum Friedensrecht, die mit den Haager Friedenskonferenzen begann und mit der Verabschiedung der VN-Charta ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte, infrage gestellt.

Die Friedensethiker, die sich auf die Lehre vom gerechten Krieg berufen, argumentieren, dass die Lehre ohne Weiteres in das heutige Völkerrecht integriert und der Sicherheitsrat als rechtmäßige Autorität ausgewiesen werden könne. Gleichzeitig eröffne sie die Möglichkeit, das Handeln des Sicherheitsrates selbst mit den in der Lehre vom gerechten Krieg entwickelten Prüfkriterien für legitime Gewalt zu konfrontieren (Michael Haspel). Gegen diesen Versuch einer Einbindung der Lehre vom gerechten Krieg in das moderne Völkerrecht spricht, dass das Völkerrecht und die Lehre vom gerechten Krieg unterschiedlichen Logiken folgen. Das VN-System zielt darauf ab, die Freiheit der Gewaltanwendung auf Seiten der Einzelstaaten durch Einführung von positiven Rechtsregeln einzuschränken. In der Lehre vom gerechten Krieg geht es hingegen um Gewalthegung durch moralisches Abwägen. Hier werden Legalitätserfordernisse durch Legitimitätsabwägungen abgelöst (ein später Triumph Tolstojs über Kant). Wenn man aber von einer Handlung sagt, sie verstoße zwar möglicherweise gegen das Recht, sei jedoch legitim, oder sie halte sich zwar an das Recht, sei aber illegitim, dann liefert man ein normatives Vokabular, mit dem man bestehende Normen aushebeln kann. Damit wächst das Risiko, dass Staaten unter Berufung auf den höheren Zweck auf eigene Faust handeln. Die US-Regierung unter George Bush, Jr. wehrte bekanntlich alle rechtlichen Einwände gegen die Kriege in Afghanistan und im Irak mit der Feststellung ab: „Unsere Sache ist gerecht!“.

2. Gerechter Friede als schwieriger Ausweg

Diese Sachverhalte trugen dazu bei, dass sich die beiden großen Kirchen in Deutschland nach einem langen Vorlauf, der im konziliaren Prozess der 1980er Jahre einen ersten Höhepunkt fand, von der Idee des gerechten Krieges verabschiedeten und sich stattdessen dem gerechten Frieden zuwandten.

Was damit gemeint ist, will ich vor allem unter Bezug auf die EKD-Denkschrift ansprechen, weil sie für den Versuch steht, in systematischer Argumentationsweise zumindest ansatzweise eine Lehre vom gerechten Frieden zu entwickeln.

Die EKD-Denkschrift zum gerechten Frieden (2007; siehe auch EKD 2002) sieht das Problematische an der Lehre vom gerechten Krieg genau darin, dass diese nicht auf der Höhe der Entwicklung des Völkerrechts ist, sondern Überlegungen ins Spiel bringt, die in einem anderen historischen Kontext entwickelt worden sind. Zu den neuen Entwicklungen gehört aus Sicht der EKD die Verrechtlichung der Entscheidung über die Anwendung von Gewalt. Die VN-Charta steht in diesem Sinne nicht für ein absolutes Gewaltverbot, sondern für ein Verbot einzelstaatlicher Gewaltanwendung (außer zum Zweck der Abwehr eines bewaffneten Angriffs nach Art. 51 der VN-Charta). Vom Sicherheitsrat autorisierte Gewalt im Rahmen der kollektiven Friedenssicherung ist nicht nur zulässig, sondern ein notwendiges Pendant zum Gewaltverbot für Einzelstaaten (oder Staatengruppen). Die Denkschrift entwirft ganz in diesem Sinne die Denkfigur der „rechtserhaltenden Gewalt“. Auch unter der Leitperspektive des gerechten Friedens – so wird argumentiert – ist Gewalt nicht immer zu vermeiden. Entscheidend ist, ob es sich dabei um eine Gewalt handelt, die rechtserhaltend wirkt oder eine Gewalt, die die Rechtsordnung untergräbt.

Das klingt wie die Lehre vom gerechten Krieg in einer etwas weniger anstößigen Sprache; denn natürlich kann auch dieses Leitbild zum Zweck der Legitimation einzelstaatlicher Gewalt im Namen der Gerechtigkeit missbraucht werden. Die Autorinnen und Autoren der Denkschrift sind sich dieser Gefahr bewusst und versuchen ihr vorzubeugen. Es wird argumentiert, dass die Gerechtigkeit nicht einfach als ein Mittel zum Zweck des Friedens verstanden werden dürfe. Vielmehr stifte nur dasjenige Handeln Frieden, das gerecht sei, und gerecht handeln könne nur der, der in seinem Handeln Frieden lebt. Gerechtigkeit ist unter dieser Perspektive eine sozia-

le Praxis, eine Praxis der Solidarität, die sich in „zunehmender Inklusion und universeller Anerkennung“ erfüllt.

Gerechtigkeit kommt so gesehen als Tugend in den Blick, also als Handeln, das sich der Selbstgerechtigkeit enthält und darauf bedacht ist, „berechtigte Ansprüche und Interessen des Anderen zu berücksichtigen“. Auf der kollektiven Ebene wird diese Tugend in der Verbindung von Gerechtigkeit und Frieden zu einem „normativen Prinzip gesellschaftlicher Institutionen“. Zusammengefasst: Auch wer gerecht handelt und darin „Frieden lebt“, kann nicht immer auf Gewalt verzichten. Dabei darf es sich aber nur um rechtserhaltende Gewalt handeln, die dazu dient, die Bedingungen zu schaffen oder zu erhalten, unter denen Gerechtigkeit und Frieden sich nicht wechselseitig blockieren, sondern positiv aufeinander beziehen (also „sich küssen“).

Bei der Anwendung „rechtserhaltender Gewalt“ kommen in der Denkschrift nun aber wieder die Kriterien des gerechten Krieges ins Spiel, und zwar mit dem Argument, dass es sich hierbei um „allgemeine Kriterien einer Ethik rechtserhaltender Gewalt“ handele. So heißt es zum Erlaubnisgrund:

„Bei schwersten, menschliches Leben und gemeinsam anerkanntes Recht bedrohenden Übergriffen eines Gewalttäters kann die Anwendung von Gegengewalt erlaubt sein, denn der Schutz des Lebens und die Stärke des gemeinsamen Rechts darf gegenüber dem ‚Recht des Stärkeren‘ nicht wehrlos sein.“ (EKD 2007: Ziff. 102)

Und zur Frage der Entscheidungsbefugnis:

„Zur Gegengewalt darf nur greifen, wer dazu legitimiert ist, im Namen verallgemeinerungsfähiger Interessen aller potenziell Betroffenen zu handeln; deshalb muss der Einsatz von Gegengewalt der Herrschaft des Rechts unterworfen werden“ (EKD 2007: Ziff. 102).

Diese Argumentation entspricht im Wesentlichen dem Versuch von Jürgen Habermas, eine Brücke zwischen Legitimitäts- und Legalitätserwägungen zu schlagen. Habermas hatte bekanntlich argumentiert, dass das Eingreifen der NATO im Falle des Kosovo-Konfliktes als Vorgriff auf eine angemessen institutionalisierte Rechtsordnung verstanden werden konnte, *sofern* die beteiligten Staaten alles daran setzten, diese Rechtsordnung im Nachhinein herzustellen. Die EKD-Denkschrift ist in diesem Punkt allerdings vorsich-

tiger. Bei ihr geht es um die *Erhaltung* einer Rechtsordnung; das heißt auch, dass die Befugnis zur Autorisierung von Gewalt im Verständnis der EKD-Denkschrift allein dem Sicherheitsrat obliegt.

Die EKD will wie gesagt einem Missbrauch der Denkfigur der rechtserhaltenden Gewalt vorbeugen. Aber die zitierten Formulierungen zeigen, dass grundsätzlich jeder Versuch, Kriterien für die Einhegung von Gewalt zu entwickeln, unvollkommen bleibt, weil damit immer zugleich spezifische Möglichkeiten der Rechtfertigung von Gewalt (als Gegengewalt) geboten werden. Dem entkommt auch das Bekenntnis zum gerechten Frieden nicht.

Hinzu kommt die Schwierigkeit, darüber zu entscheiden, ob die Kriterien rechtserhaltender Gewalt tatsächlich erfüllt sind. Das gilt insbesondere für das Kriterium der Verhältnismäßigkeit der Mittel. Was wäre im Umgang mit der Syrienkrise verhältnismäßig? Im Lichte der Interventionserfahrungen in Libyen, Irak, Afghanistan und dem Kosovo gibt es darauf keine auch nur halbwegs verlässliche Antwort. Dasselbe lässt sich bezogen auf das Kriterium der Erfolgsaussichten eines gewaltsamen Eingreifens oder überhaupt über Gewalt als „äußerstes Mittel“ sagen. Hier kommen Ermessensfragen, die man durch die Einführung von Prüfkriterien zur Vordertür hinausgeworfen hat, durch die Hintertür wieder herein. Es stellt sich auch die Frage, welche Bedeutung der rechten Absicht als Prüfkriterium zuzuschreiben ist. Jede Regierung handelt aus gemischten Motiven, nicht zuletzt, weil bei ihrem Handeln auch die schutzwürdigen Interessen der eigenen Bevölkerung zu berücksichtigen sind. Es ist schlichtweg unvorstellbar, dass eine Regierung nur handelt, um ein verletztes Recht von Fremden wiederherzustellen. Das anzunehmen, wäre zutiefst unrealistisch, auch wenn man noch so sehr an die praktisch-politische Bedeutung von Standards angemessenen Verhaltens glaubt (wie ich das tue).

Anders ausgedrückt: Die Prüfkriterien tragen eher dazu bei, die Entscheidungsfindung im Umgang mit Konflikten zu strukturieren, als dazu, den Ermessensspielraum der Akteure wirkungsvoll einzuzugrenzen.

Wir haben es also mit Dilemmata zu tun, mit denen auch ein Verhalten konfrontiert ist, das dem Leitbild des gerechten Friedens folgt. Aber das führt den gerechten Frieden keineswegs *ad absurdum*. Dilemmata können zwar nicht gelöst, wohl aber bearbeitet und in ihren Folgen abgemildert werden. Das gilt auch für den Versuch, einem Missbrauch der Gewaltkritik für die Legitimation von Gewalt als Gegengewalt entgegenzutreten.

3. Zur Praxis des gerechten Friedens

Wie oben schon erwähnt, spricht die VN-Charta in Art. 2 Abs. 4 ein allgemeines Gewaltverbot aus. Erlaubt ist nur Gewalt im Rahmen der kollektiven Friedenssicherung und Gewalt zur Abwehr eines bewaffneten Angriffs. Es handelt sich dabei nicht, wie immer wieder behauptet wird, um Ausnahmen vom Gewaltverbot, sondern um notwendige Ergänzungen des Gewaltverbots. Denn die Präambel der VN-Charta formuliert zwar das Ziel, die Menschheit von der Geißel des Krieges zu befreien. Sie geht aber davon aus, dass Gewalt sich nicht einfach verbieten lässt. Gerade weil sie überall anzutreffen ist, muss ihr entschieden entgegengetreten werden – notfalls unter Anwendung von Gewalt. Und da dafür noch keine Welt-Polizei zur Verfügung steht, bedarf es der kollektiven Friedenssicherung auf zwischenstaatlicher Ebene. Auch in der VN-Charta geht es also um rechtserhaltende oder Recht schaffende Gewalt. Diese Gewalt findet ihre Entsprechung in der allgemeinen Friedenspflicht der Staaten und den Bestimmungen des Kapitel VI der VN-Charta zur friedlichen Streitbeilegung.

Aber im VN-System geht es auch um den Schutz und die Förderung der Menschenrechte. Das ergibt sich aus der VN-Charta selbst, der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, den Menschenrechtspakten von 1966 und insbesondere aus den Konventionen gegen Folter, Völkermord und Diskriminierung. Wie soll verfahren werden, wenn es zu Konflikten zwischen Menschenrechtsschutz und Friedenspflicht kommt?

Man könnte aus der Perspektive des gerechten Friedens zunächst den Vorrang der allgemeinen Friedenspflicht betonen. Das wäre argumentativ damit zu begründen, dass die konsequente Einhaltung des Gewaltverbots auf internationaler Ebene den verlässlichsten Beitrag zum Schutz von Menschen in innerstaatlichen Konflikten biete, weil gewaltsame Eingriffe, zumal von Einzelstaaten oder Staatengruppen, die sich selbst ermächtigen, in der Regel mehr Schaden als Nutzen stifteten. Hier erhebt sich jedoch der Einwand, dass die Durchsetzung des Gewaltverbots ihrerseits Gewalt erfordern kann – und zwar im Einklang mit der Friedenspflicht der Staaten, nicht im Widerspruch zu ihr! Außerdem stellt sich die Frage, ob in Ruanda tatsächlich noch mehr Menschen umgekommen wären, hätte man versucht, (rechtzeitig) von außen einzugreifen. Und umgekehrt: Wären im Kosovo weniger Leute umgekommen, hätte man nicht eingegriffen oder nur auf der Grundlage einer VN-Autorisierung? Die empirische Basis für die Beant-

wortung solcher Fragen ist dünn. Zwei Kollegen aus der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung haben jüngst eine Studie erstellt, die 31 Fälle humanitärer militärischer Interventionen zwischen 1945 und 2005 untersucht. Die Studie kommt zu vieldeutigen Ergebnissen. Ihr Fazit lautet, dass Eingriffe von außen nicht als nahe liegende Lösung für Konflikte mit groben Menschenrechtsverletzungen gesehen werden sollten, solche Eingriffe aber auch nicht prinzipiell als aussichtslos zu verwerfen wären (Gromes/Dembinski 2013). Von daher bleibt ungewiss, was von Eingriffen in innerstaatliche Konflikte für die Beendigung von Massenverbrechen zu erwarten ist, zumal die Studie keine Wirkungsanalyse humanitärer Eingriffe im engeren Sinne liefert, sondern lediglich zeitliche Zusammenhänge (Korrelationen) zwischen externen Eingriffen und der Dynamik innerstaatlicher Gewalt aufzeigt.

Die Unsicherheit darüber, was externe Eingriffe in innerstaatliche Konflikte bewirken, wird dadurch verstärkt, dass prinzipiell nicht damit gerechnet werden kann, dass es bei humanitär begründeten Eingriffen wirklich immer um humanitäre Ziele geht. Es ist schon aufgrund der Einbindung eines jeden Akteurs in vielfältige „Rechtfertigungsverhältnisse“ (Rainer Forst) stets mit gemischten Motiven zu rechnen. Das ist einerseits kein Ausschließungsgrund für humanitäre Eingriffe; andererseits ist die Schwelle der Borniertheit schwer zu bestimmen, ab der die Eigeninteressen der Interventen den möglichen humanitären Effekt einer Intervention zunichte machen. Es ist also immer mit gemischten Motiven zu rechnen; das Mischungsverhältnis selbst beziehungsweise die Art der Motive, die sich da mischen, sind aber für den Verlauf eines Eingriffs nicht unerheblich.

Ein dritter Aspekt kommt hinzu: Jeder Versuch, von außen in innerstaatliche Konflikte einzugreifen, ist höchst kompliziert – selbst dort und vielleicht sogar gerade dort, wo es um klare Machtasymmetrien geht. Solche Machtasymmetrien, bei denen das Militärpotenzial einer Supermacht schlecht ausgerüsteten Konfliktparteien kleinerer Länder gegenübersteht, haben in den vergangenen Jahren regelmäßig zur Überschätzung der Erfolgsaussichten militärischer Eingriffe geführt – von Somalia über Kosovo bis Libyen. Das ist möglicherweise einer der Gründe dafür, dass die Bereitschaft zu einseitigen militärischen Eingriffen in Syrien gering ist und die internationale Gemeinschaft in ihren verschiedenen Faktionen eine indirekte Einmischung durch mehr oder minder offene Unterstützung der Konfliktparteien betreibt.

Mit Blick auf diese Komplikationen und Ungewissheiten stellt sich die Frage, ob man sich unter dem Leitbegriff des gerechten Friedens überhaupt mit der Frage des Schutzes von Menschen vor Massengewalt durch Eingriffe in innerstaatliche Konflikte befassen soll oder besser die Finger davon lässt. Hier gilt es aus meiner Sicht die konzeptionelle Entwicklung auf dem Gebiet des Schutzes von Menschen vor Massengewalt zu berücksichtigen.

Dieser Schutz berief sich in den 1990er Jahren zunächst auf die Denkfigur der humanitären Intervention, die – wenn auch nicht unter diesem Namen – in der gesamten Geschichte der modernen Staatenwelt anzutreffen ist. Ähnlich wie die Lehre vom gerechten Krieg soll eine Politik, die sich auf die humanitäre Intervention beruft, vor Gewalt schützen; aber gerade die Berufung auf das Humanitäre einer Intervention kann die Legitimation von Gewalt erleichtern. In den 1990er Jahren war dies den Ländern des globalen Südens aus doppeltem Grunde suspekt: zum einen, weil die humanitäre Intervention nur als Eingriff der Starken in die Angelegenheiten der Schwachen gedacht werden konnte; zum anderen, weil jede Form der Intervention nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus unter dem Generalverdacht stand, die weltpolitische Vorherrschaft des Westens zu festigen oder zu erweitern. Zugleich vergrößerte sich die Kluft zwischen dem allgegenwärtigen Bekenntnis zu den Menschenrechten und dem opportunistischen Verhalten externer Akteure gegenüber innerstaatlichen Konflikten.

Es war diese Situation, die zu dem Versuch führte, die Verteidigung der Menschenrechte mit der Einhaltung der Friedenspflicht zu versöhnen. Das sollte auf dem Weg der Definition von Souveränität als Verantwortung und einer daraus abgeleiteten Schutzverantwortung eines jeden Staates gegenüber der eigenen Bevölkerung und gegenüber der internationalen Gemeinschaft als Ganzes geschehen. Die Details sind bekannt. Es sollen hier nur die folgenden Aspekte angesprochen werden: Das Konzept der *International Commission on Intervention and State Sovereignty* (ICISS) zielte darauf ab, das Interventionsproblem zu relativieren, das Problem der Entscheidungsfindung über humanitäre Eingriffe zu entschärfen und damit die eben genannten Dilemmata des Schutzes von Menschen in innerstaatlichen Konflikten abzufedern.

Die Relativierung des Interventionsproblems sollte dadurch erfolgen, dass der direkte Eingriff in innerstaatliche Konflikte auf eine Ebene mit Prävention und Wiederaufbau gestellt wurde. Das Problem der Entscheidungsfindung über die Anwendung von Zwangsmaßnahmen sollte durch

eine Einschränkung des Veto-Gebrauchs der Ständigen Mitglieder des Sicherheitsrates erreicht werden. Außerdem schlug die ICISS vor, die Generalversammlung (im Rückgriff auf die *Uniting for Peace*-Resolution aus dem Jahre 1950) und regionale Organisationen in die Entscheidungsfindung über eventuelle Eingriffe einzubeziehen und auf diesem Wege einem möglichen Veto im Sicherheitsrat auszuweichen. Die Crux des ICISS-Konzepts bestand darin, dass der Abschlussbericht ein legitimatorisches Schlupfloch für die Anwendung einseitiger Gewalt ließ. Wenn trotz deutlichen Handlungsbedarfs kein kollektives Eingreifen zustande käme und dann statt der internationalen Gemeinschaft ein Einzelstaat oder eine Staatengruppe das Heft des Handelns in die Hand nähme, so wurde argumentiert, dann hätte nicht der intervenierende Staat oder die Staatengruppe ein Legitimationsproblem, sondern die internationale Gemeinschaft. Das hatte zur Folge, dass das Misstrauen des globalen Südens gegenüber der humanitären Intervention teilweise auch gegenüber der Schutzverantwortung fortbestand. Trotz solchen Misstrauens wurde die Schutzverantwortung in das Abschlussdokument des VN-Reformgipfels im Jahre 2005 aufgenommen. Allerdings weisen die einschlägigen Passagen nur den Sicherheitsrat als zuständiges Entscheidungsgremium aus. Gleichzeitig wurde der Vorschlag, die Ständigen Mitglieder sollten in dringlichen Fällen, die keine existentiell wichtigen Eigeninteressen dieser Mitglieder betreffen, auf ihr Veto verzichten, von den USA (in stillschweigender Übereinstimmung mit den anderen Ständigen Mitglieder des Sicherheitsrates) abgelehnt.

Mit Blick auf diese Sachverhalte haben Befürworter der R2P von einem Rückschritt gegenüber der Fassung der ICISS aus dem Jahre 2001 gesprochen. Der gegenwärtige Generalsekretär hat dem mehrfach widersprochen und versucht, aus der Not des eher verschärften Problems der Entscheidungsfindung über externe Eingriffe in innerstaatliche Konflikte eine Tugend zu machen (VN A/63/677; VN S/2012/376). Der Generalsekretär betont die nicht-militärischen Handlungsmöglichkeiten der internationalen Gemeinschaft. Regierungen, die nicht in der Lage sind, ihrer Schutzverantwortung nachzukommen, sollen von der internationalen Gemeinschaft *befähigt* werden, dies zu tun. Hier steht also die internationale Unterstützung bei der Wahrnehmung der Schutzverantwortung im Vordergrund. Das Verhältnis zwischen internationaler Gemeinschaft und defizitärer Regierung ist das der Kooperation, nicht des Zwanges. Die betroffenen Regierungen sind nicht Objekt externer Willensbildung, sondern Partner in gemeinsamen An-

strebungen, Massenverbrechen ein Ende zu bereiten. Gegenüber Regierungen, die nicht willens sind, ihrer Schutzverantwortung nachzukommen, sollen zwar Zwangsmittel erlaubt sein, dabei verweist Ban Ki-moon jedoch auf ein breites Spektrum nicht-militärischer Handlungsmöglichkeiten, die es auszubauen gelte. Damit antwortet er auf eine weitere Schwäche der ICISS-Konzeption. Diese hatte unter dem Stichwort der Operationalisierung der Schutzverantwortung die Planung und Durchführung militärischer Zwangsmaßnahmen ganz in den Vordergrund gestellt.

Mit Blick auf diese konzeptionelle Entwicklung könnte die Schutzverantwortung, wie der VN-Generalsekretär sie versteht, durchaus als Ansatzpunkt für die Herausbildung einer Praxis des gerechten Friedens gelten, dies insbesondere dann, wenn die Schutzverantwortung wegen der Dilemmata des externen Schutzes von Menschen in innerstaatlichen Konflikten als zusätzliches Argument für den Ausbau der zivilen Konfliktbearbeitung genutzt wird. Eine darauf gerichtete Arbeit müsste nicht von vornherein jede Form der zivil-militärischen Kooperation ablehnen. Sie müsste allerdings unter der Perspektive erfolgen, die zivile Konfliktbearbeitung gegenüber der militärischen mit dem Ziel aufzuwerten, die militärische tendenziell durch die zivile Konfliktbearbeitung zu ersetzen.

4. Fazit

Gerechtigkeit und Frieden gehören aus der Sicht einer christlichen Friedensethik zusammen. Zwischen ihnen besteht aber keine vorgegebene Harmonie. In einer Welt der Machtasymmetrien, Interessengegensätze und Kulturkonflikte, die die Instrumentalisierung von Religionen für partikulare Zwecke einschließen, birgt das Streben nach Gerechtigkeit die allgegenwärtige Gefahr der Gewaltanwendung. Das Nachdenken über gerechten Frieden darf dieser Gefahr nicht ausweichen. Vielmehr gilt es, in das eigene Denken den Sachverhalt einzubeziehen, dass der gerechte Friede auf den ungerechten Frieden verweist und damit aus sich selbst heraus einen Grund für die Verquickung von Gewaltkritik und Gewaltlegitimation liefern kann, die der Lehre vom gerechten Krieg zu Recht vorzuwerfen ist. Insofern ist ein reflexiver Umgang mit dem Leitbild des gerechten Friedens gefragt, der das Spannungsverhältnis zwischen Gerechtigkeit und Frieden offen anspricht. In den Kirchen besteht eine gewisse Neigung, dieses Spannungsverhältnis durch einen immer weiter gefassten Begriff des gerechten Friedens aufhe-

ben zu wollen. Das kann nicht gelingen. Wenn der Begriff des gerechten Friedens zu einem Synonym für das gute Leben wird, trägt er im Kampf um Standards angemessenen Verhaltens nichts mehr aus.

Die Schutzverantwortung, wie sie heute vom VN-Generalsekretär verstanden wird, bietet einen normativen Bezugsrahmen für den Versuch, das Leitbild des gerechten Friedens praktisch werden zu lassen. Es geht dabei um eine fortschreitende Zivilisierung (also nicht-militärische Gewährleistung) des Schutzes von Menschen vor Gewalt. Dabei handelt es sich um eine Aufgabenstellung, der sich ein Handeln nach dem Leitbild des gerechten Friedens stellen muss. Das schließt eine Kritik konkreter Aspekte der Schutzverantwortung und ihrer politischen Handhabung nicht aus, legt aber einen pragmatischen Umgang mit den Orientierungs- und Handlungsanforderungen der Schutzverantwortung nahe. Wo Menschen tatsächlich geschützt werden, geht der gerechte Friede keineswegs verloren. Im Gegenteil: Der Schutz von Menschen in Konflikten ist Teil der Aufgaben, die sich unter dem Leitbild des gerechten Frieden stellen.

Literatur

- Beestermöller, Gerhard/Haspel, Michael/Trittmann, Uwe (Hrsg.) (2006): „What we are fighting for“. Friedensethik in der transatlantischen Debatte. Stuttgart.
- EKD, Kammer für nachhaltige Entwicklung (2002): Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Gewaltsame Konflikte und zivile Intervention an Beispielen aus Afrika. EKD-Texte 72.
- EKD (Hrsg.) (2007): Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh.
- Gromes, Thorsten/Dembinski, Matthias (2013): Bestandsaufnahme der humanitären militärischen Interventionen zwischen 1947 und 2005. HSFK Report 2/2013. Frankfurt a. M.
- Vereinte Nationen (2009): Implementing the Responsibility to Protect. A/63/677.
- Vereinte Nationen (2012): Report of the Secretary General on the Protection of Civilians in Armed Conflict. S/2012/376.