



Internationale Katholische
Friedensbewegung



Impulse 32

Dokumentation

Kongress 2015
Gerechten Frieden weiterdenken
Von der Ethik der Gewaltkontrolle
zum Ethos der Gewaltfreiheit
Rastatt 26 – 28 Juni

Impressum

Herausgeberin
pax christi – Deutsche Sektion e.V.
Hedwigskirchgasse 3
10117 Berlin
Tel. 030 2007678-0
sekretariat@paxchristi.de
www.paxchristi.de

Inhalt

Seite 5

Vorwort

Wiltrud Rösch-Metzler

Seite 6

Einführung

Bischof Heinz Josef Algermissen

Seite 8

Impulse aus der Arbeit der pax christi-Kommission Friedenspolitik

Albert Fuchs, Norbert Fabian, Odilo Metzler

Seite 10

Am Beginn eines ökumenischen „Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens“. Für eine theolo- gisch begründete, politisch verantwortliche, und ökumenisch anschlussfähige Friedensethik – aus der Perspektive der Friedenskirchen

Fernando Enns

Seite 15

Gewalt im Dienst des Friedens – geht das über- haupt?

Prof. Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven

Seite 21

Frieden ohne Primat? Deutsche Außenpolitik zwischen Sicherheits- und Verantwortungsdiskurs

Dr. Corinna Hauswedell

Seite 28

Die Responsibility to protect Anmerkungen zu einem neuen Konzept aus der Perspektive kirchlicher Friedenslehre

Gerhard Beestermöller

Seite 33

Ambivalenzen globaler Sicherheitsdiskurse: Erweiterte Sicherheit, Humanitäre Interventionen und Schutzverantwortung

Julian Junk

Seite 40

Drohnen und automatisierte Kriegsführung. Der aktuelle Trend zur Robotisierung der Streitkräfte

Dr. Niklas Schörnig

Seite 44

Automatisierte Kriegsführung und christliche Ethik.

Bernhard Koch

Seite 49

Wie können Religionen zum Frieden beitragen?

Josef Freise

Seite 54

„Wie werden diese Impulse in die Kirchen getragen? Erfahrungen aus der friedensethischen Diskussion in der Evangelischen Landeskirche in Baden

OKR Karen Hinrichs

Seite 57

Spiritualität der Gewaltfreiheit

Fr. John Dear SJ

Seite 63

Fr. Jamal Khader

Seite 70

Ausstellung

Alternativen zum Krieg

Oase des Friedens

Vorwort



„Gerechter Friede“, das Wort der Deutschen Bischöfe aus dem Jahr 2000 ist ein ethischer Referenzrahmen zur Bewertung von Friedenspolitik. 15 Jahre später sehen wir darüber hinaus neue friedenspolitische und damit auch friedensethische Herausforderungen, weshalb wir zu diesem Kongress „Gerechten Frieden weiterdenken“ vom 26.–28. Juni nach Rastatt eingeladen hatten.

Die Idee dazu hatte pax christi-Präsident Bischof Heinz Josef Algermissen. Geplant wurde der Kongress im Bundesvorstand in Zusammenarbeit mit der pax christi-Kommission Friedenspolitik. Zum Vorbereitungsteam gehörten Albert Fuchs von der Kommission Friedenspolitik, Georg Hörnschemeyer vom Bundesvorstand, Generalsekretärin Christine Hoffmann und ich, die pax christi-Bundesvorsitzende.

Sehr gefreut hat uns, dass wir als Kooperationspartner den BDKJ-Bundesvorstand, auf dem Kongress vertreten durch Stefan Dengel, und die Theologische Fakultät Fulda, Lehrstuhl für Moraltheologie, vertreten durch Dominik Ritter, gewinnen konnten.

Vor zwei Jahren haben die katholische Militärseelsorge und pax christi auf Initiative von pax christi einen Dialog begonnen. Seelsorger aus diesem Kreis haben ebenfalls am Kongress teilgenommen.

Unser Suchen nach einem notwendigen neuen Verständnis von Friedensethik geschieht zusammen mit Menschen aus den anderen christlichen Kirchen und darüber hinaus. Viele haben es bedauert, nicht dabei sein zu können. So schrieb beispielsweise der Präsident des Zentralkomitees Deutscher Katholiken Alois Glück, dass die Thematik gerade in dieser Zeit von ganz besonderer Bedeutung sei und er dem Kongress wünscht, „wirksame Impulse für die gesellschaftliche und politische Debatte zu setzen“.

Wir danken allen Referenten und Referentinnen, Gerhard Beestermöller, Fr. John Dear, Fernando Enns, Josef Freise, Corinna Hauswedell, Karen Hinrichs, Julian Junk, Gerhard Justenhoven, Fr. Jamal Khader, Bernhard Koch und Niklas Schörning für ihre hervorragenden Beiträge auf dem Kongress und die Bereitschaft, sie in diesem Impulseft zu dokumentieren. Die Basis ist damit gelegt für eine Weiterarbeit in pax christi, in der Kirche und darüber hinaus.

Eine anregende Lektüre wünscht

Wiltrud Rösch-Metzler
pax christi-Bundesvorsitzende

Einführung



Einführung in den friedensethischen Kongress
der Katholischen Friedensbewegung pax christi
vom 26. bis 28. Juni 2015 in Rastatt

pax christi-Präsident Bischof Heinz Josef Algermissen

In einigen Wochen wird es 15 Jahre sein, dass die Deutsche Bischofskonferenz die friedenspolitische Erklärung „Gerechter Friede“ (27. September 2000) veröffentlichte, die einen entschiedenen Perspektivwechsel gegenüber der traditionellen Lehre vom „gerechten Krieg“ darstellt.

Die in einem mehrjährigen Prozess entstandene Erklärung, die sich vor allem auch durch eine grundlegende biblisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen Gewalt auszeichnet, war zunächst enttäuschter Hoffnung geschuldet. Zehn Jahre nach dem Fall des Eisernen Vorhangs hatte sich gezeigt, dass die Hoffnung auf ein Ende der Kriege weltweit getrogen hat. Stattdessen ist die Welt von einer ganz neuen Generation gewalttätiger Konflikte und Kriege übersät; eine Frieden und Sicherheit gewährende Weltpolitik scheint in weiter Ferne zu liegen. Mit dem Krieg im ehemaligen Jugoslawien kehrte dieser gar nach Europa zurück.

In diesem Jahr sind 20 Jahre seit dem Völkermord von Srebrenica vergangen. Rund 8000 muslimische Bosnier sind damals, im Juli 1995, ermordet worden. Innerhalb von pax christi hatte das Entsetzen darüber damals dazu geführt, dass einige ein begrenztes militärisches Eingreifen für gerechtfertigt ansahen, um schutzlosen Menschen zu helfen. Es kam zu heftigen Auseinandersetzungen. Man befürchtete, pax christi rücke von der Option für die Gewaltfreiheit ab, wie sie in der „Feuersteiner Erklärung“ von 1986 formuliert ist. Mit der Positionsbestimmung „Für eine aktive Gewaltfreiheit!“ auf der Delegiertenversammlung 1995 wurde der Streit beigelegt.

Die Mehrheit sprach sich für eine gewaltfreie Politik aus. Der Ruf nach Militäreinsätzen als angeblich „letztes Mittel“ wurde als Ausdruck des politischen Scheiterns gesehen. Deutsche Waffenlieferungen wurden kritisiert. Kroatien hatte damals zu 75% deutsche Waffen.

In der Erklärung heißt es: „pax christi weigert sich, durch eine Zustimmung zu Militäreinsätzen eine Politik zu legitimieren, die sich selbst in eine angebliche „ultima ratio“-Situation gebracht hat. Es ist zu befürchten, dass dies in ähnlichen Fällen auch weiterhin geschieht. Die Konzentration auf militärische Optionen versperrt die Sicht auf andere Möglichkeiten und die Notwendigkeit, dafür die erforderlichen materiellen und menschlichen Ressourcen zur Verfügung zu stellen.“

Ich komme noch einmal zurück auf das Wort „Gerechter Friede“: Mit der Konzentration auf Fragen der zivilen, nicht-militärischen Konfliktbewältigung und Konfliktnachsorge, der Gewaltprävention und damit auch der Bedeutung von gesellschaftlichen Wahrheits- und Versöhnungsprozessen stellt „Gerechter Friede“ einen Perspektivwechsel in der friedensethischen Lehre und Verkündigung der Kirche dar, eine entscheidende Weiterentwicklung der traditionellen Lehre vom „gerechten Krieg“.

„Gerechter Friede“ wurde 17 Jahre nach der friedens- und sicherheitspolitischen Erklärung „Gerechtigkeit schafft Frieden“, die vor allen den Fragen einer „gerechten Verteidigung“ angesichts des enormen Zerstörungspotenzials von Nuklearwaffen, der ethischen Legitimität eines angedrohten Atomwaffengebrauchs gewidmet war. In „Gerechter Friede“ stehen dagegen nicht mehr die Fragen nach der Legitimität der Gewaltanwendung, nicht mehr die Regeln für den gerechten Krieg im Vordergrund, sondern die Bedingungen für einen Frieden in Gerechtigkeit sowie die perspektivische Überwindung von Gewalt. Alle Möglichkeiten sind auszuschöpfen, um den Griff zur Gewalt vermeidbar werden zu lassen, denn Gewalt ist immer ein Übel und sie beginnt je in den Köpfen der Menschen. „Konfliktnachsorge als Konfliktvorbeugung“ ist in Nr. 108 ein entscheidendes Thema. Wie sehr die Politik in den letzten 15 Jahren angesichts dieser Kriterien global versagt hat, ist offensichtlich und erschreckend. Mit den Waffenlieferungen an die Kurden im Nordirak als Antwort auf die Verbrechen des IS stehen wir derzeit wieder vor einer ähnlichen Herausforderung. In meiner Erklärung „Den nichtmilitärischen Kampf ernster nehmen“ habe ich darauf hingewiesen, dass die Waffenlieferungen und Militärschläge hilflos wirken, auch weil sie nicht mit einem politischen Konzept verbunden sind. Zu einem politischen Konzept, das über aktuelles Unrecht hinausweist, würde gehören, die Staaten in der Region, die in Spannung zueinander stehen (wie Iran und Saudi-Arabien) als Garantiemächte für ein Gewaltende zu gewinnen, den Grundkonflikt zwischen Israel und Palästina nicht länger zu verwalten, sondern zu lösen, einen nuklearwaffenfreien Nahen und Mittleren Osten, wie ihn Staaten in der UNO anstreben, endlich auszuhandeln und eine gemeinsame Sicherheitsarchitektur aller Länder im Nahen und Mittleren Osten aufzubauen.

Dieser Kongress soll dazu beitragen, dass wir neue friedensethische Impulse für eine Option zur Gewaltfreiheit erhalten. Und ich erhoffe auch Anstöße, das Wort der Bischöfe „Gerechter Friede“ weiterzuschreiben, um es in die Jetztzeit einzuholen. Ich wünsche dem pax christi-Kongress einen guten und nachhaltigen Verlauf.

Impulse aus der Arbeit der pax christi-Kommission Friedenspolitik

Albert Fuchs, Norbert Fabian, Odilo Metzler



Die Herausforderung, die friedensethische Leitidee Gerechten Friedens in Richtung einer friedensethischen Neuausrichtung weiterzudenken, stellt(e) sich für die Kommission Friedenspolitik in mehreren Arbeitsfeldern.

Militärpolitische Entwicklung und ökumenische Diskussion

Die friedensstaatlichen Regelkomplexe der UN-Charta und des Grundgesetzes bilden den normativen Bezugsrahmen der deutschen Außen- und Sicherheitspolitik. Auf der deklaratorischen Ebene steht das kaum in Frage. Effektiv aber scheinen (hierzulande) kaum noch „Tabus“ für den Rückgriff auf militärische Gewalt zu bestehen. Von den militärpolitischen Hauptakteuren (und ihren akademischen und medialen Zuarbeitern) wird zudem eine vordemokratische und grundgesetzfremde Auffassung von Militär als Instrument der außenpolitischen Handlungsfähigkeit und Interessenverfolgung der (nationalen) Exekutive gepflegt und als „Normalisierung“ nach der Epochenwende von 1989/90 propagiert. Und das alles, obwohl das Grundgesetz nach Einfügung der Wehrverfassung (1956) und der Notstandsgesetze (1965) in den Passagen, die den (Auslands-) Einsatz der Bundeswehr betreffen, nicht mehr geändert wurde. Mithin sind auch jene Regelungen nach wie vor in Kraft, die bis zu der besagten Wende fraglos als friedensdienliche, nur im Fall der Landes- und Bündnisverteidigung zu überwindende Hindernisse für den Rückgriff auf Waffengewalt galten.

Die herrschende (groß-)kirchliche Ethik der Gewaltkontrolle hat der wachsenden Diskrepanz zwischen dem friedensstaatlichen Normengefüge und der Einsatzrealität augenscheinlich nichts entgegenzusetzen. Zahlreiche relevante Einlassungen von hohen Kirchenvertretern laufen im Gegenteil vermutlich eher darauf hinaus, die problematische Entwicklung zu befördern. Vor diesem Hintergrund verfolgt die Kommission Friedenspolitik mit besonderem Interesse den vor wenigen Jahren in der Evangelischen Kirche in Baden in Gang gekommene Diskussionsprozess um eine friedensethische Neuausrichtung in Rückbesinnung auf die genuin biblische bzw. neutestamentliche Friedensbotschaft. In den Friedenskonzeptionen von Benedikt XV. und Johannes XXIII. ist ein beachtliches Potenzial zur Ergänzung und Vertiefung einer ökumenischen friedensethischen Neuorientierung zu finden.

„Friedenslogisch“ orientierte Ansätze in der katholischen Kirche

Mit *Pacem in terris* hat der Konzilspapst Johannes XXIII und mit ihm die katholische Weltkirche 1963 einen reformatorischen Paradigmenwechsel im ursprünglichen Sinn des Wortes vollzogen: eine Rückkehr zur Gewaltlosigkeit Jesu und der biblischen Propheten, zum Geist der Bergpredigt und zur pazifistischen Grundeinstellung der Urkirche.

Pacem in terris fordert unter Berufung auf die Menschenwürde nachdrücklich eine allgemeine und kontrollierte Verminderung und Abrüstung von Waffen und ein Verbot von Atomwaffen. Wahrer Friede unter den Völkern könne nicht durch Gleichheit militärischer Rüstung sondern „nur durch gegenseitiges Vertrauen fest und sicher bestehen.“ Im Zeitalter moderner Waffen und deren schrecklicher Zerstörungsgewalt widerstrebe es der Vernunft „den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten“. – Theorien von angeblich ‚gerechten‘ oder gar ‚heiligen‘ Kriegen hat im Reformationszeitalter schon der Humanist Erasmus von Rotterdam bekämpft. Für ihn ist kaum ein Friede so „ungerecht“ dass er nicht auch dem „gerechtesten“ Krieg vorzuziehen wäre. Und er beklagt das Fehlen eines internationalen Gerichtshofes, der allein über Recht und Unrecht gültig befinden könne. Papst Benedikt XV bezeichnete den 1. Weltkrieg dann als „grauenhaft nutzlose Schlächtere“ und rief die Völker nachdrücklich zum Frieden auf.

Der grundlegende biblisch-jesuanische Impuls, die Kritik des Erasmus und die Botschaft von Pacem in terris sind ernster zu nehmen, als es in Kirche und Gesellschaft häufig geschieht, und sie sind weiterzuführen. Zeichenhafte Gewaltlosigkeit, wie sie vor allem Jesus, Franz von Assisi, aber auch Mahatma Gandhi vorgelebt haben, bleibt für die Gegenwart eine prophetische Herausforderung. Sie hat sich im Anschluss an Pacem in terris zu ergänzen mit Friedensdiplomatie, der Bereitschaft zur Versöhnung und zu gradualistischen, ersten und dann voranschreitenden Abrüstungsschritten. Bisherige milliardenschwere Ausgaben für Rüstung auch nach dem Ende des Kalten Krieges sind weltweit für eine solidarische und nachhaltige Entwicklung und damit zur ursächlichen Beseitigung von Unfrieden zu nutzen. Dies erwächst zugleich aus einer „Responsibility to prevent“.

Ambivalenz der (groß-)kirchlichen Friedensethik

„Als höchste Bildungseinrichtung für Stabsoffiziere, Generale und Admirale habe die Führungsakademie der Bundeswehr wesentlichen Anteil daran, dass durch die „Bundeswehr nicht Finsternis, sondern Licht verbreitet wird“, sagte am 24. April 2013 der Hamburger Erzbischof Werner Thissen beim 50jährigen Jubiläum der katholischen Militärseelsorge an der Führungsakademie. Dies ist ein Beispiel, wie die Kirche in unserem Land 2000 Jahre nach der Bergpredigt und

keine 100 Jahre nach zwei Weltkriegen zwischen vom Christentum geprägten Ländern zu einer neuen Sakralisierung des Militärischen beiträgt.

Es gab in den zwei Jahrtausenden Kirchengeschichte immer wieder Menschen, die das Evangelium des Friedens und den gewaltlosen Weg Jesu ernst nahmen wie Franz von Assisi und Auswege aus Gewalt und Krieg suchten wie die Friedenspäpste Benedikt XV und Johannes XXIII. In dieser Linie sehen wir auch das Friedenswort der deutschen katholischen Bischöfe „Gerechter Friede“ (2000) besonders in seiner biblischen Grundlegung und der Entfaltung des gewaltlosen „messianischen Friedens“ als verbindliche Zielverpflichtung christlichen Handelns. Dennoch ist auch dieses Dokument ambivalent, indem es den Einsatz von militärischer Gewalt in der „gewaltdurchwirkten Welt“ als Ultima Ratio zum Schutz vor Massenverbrechen ethisch legitimiert. Damit werden nicht nur humanitär deklarierte Militärinterventionen gerechtfertigt, sondern auch die Aufrechterhaltung von Militärstrukturen und -bündnissen mit einem horrenden Finanz- und Ressourceneinsatz. Deshalb wird berechtigt gefragt, ob das Christentum zum Frieden unter den Völkern beiträgt oder ob die Kirchen nicht vielmehr den Kriegsdienst pastoral abfedern oder seelisch aufrüsten. So ist es sehr problematisch, wenn Militärseelsorger argumentieren, die Entscheidung über Kriegseinsätze sei Sache des Parlaments und damit der staatlichen Obrigkeit, ihre Aufgabe sei es, Soldaten in ihren Einsätzen zu begleiten.

Wir halten es für notwendig, die konstantinische Wendung des Christentums zu überwinden und zur biblischen Friedensbotschaft und zum Pazifismus der frühen Kirche zurückzukehren. Der Kirchenvater Origenes beschrieb sie so: „Wir Christen ziehen das Schwert gegen keine Nation. Wir lernen keine Kriegskunst mehr, denn wir sind Söhne des Friedens geworden durch Christus.“

Am Beginn eines ökumenischen „Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens“. Für eine theologisch begründete, politisch verantwortliche, und ökumenisch anschlussfähige Friedensethik – aus der Perspektive der Friedenskirchen.

Fernando Enns

Leiter der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen,
Hamburg

Einleitung

Die Friedensethik steht vor neuen Herausforderungen, so scheint es. Jeder regionale Konflikt zeigt rasch Auswirkungen auf die globalisierte Welt und jeder Schritt als Weltgemeinschaft schlägt sich in den verschiedenen Regionen unterschiedlich nieder. Durch die mediale Vermittlung in Echtzeit werden alle und an jedem Ort ständig Zeugen neuer Gewaltexzesse irgendwo auf der Welt. Militärisches Handeln von Nationen stößt auf terroristische Einzelaktionen und Gruppierungen. Letztendlich geht es immer um Machteinfluss durch Ressourcensicherungen, aber fundamentalistische Verblendungen religiöser, ethnischer, ideologischer oder politischer Natur treiben dann ganze Bevölkerungsgruppen in gewaltsame Konflikte mit jenen, mit denen sie über lange Zeiträume friedlich zusammen lebten. Wir nennen das „neue Kriege“,¹ „asymmetrische Konflikte“,² „hybride Kriegsführungen“,³ bei denen ganze Staaten zerfallen („failing states“).⁴ – Das Versprechen einer friedlicheren Welt nach dem Ende der Blockkonfrontation zwischen Ost und West ist in dem gewaltbereiten Handeln auf Seiten aller politischen Akteure zerrieben, auch unserer demokratischen Regierungen.

Wenn aber diese Herausforderungen als neu beschrieben werden, dann ist es umso erstaunlicher, wie stark die friedensethische und vor allem die friedenspolitische Diskussion den bekannten Polaritäten verhaftet bleibt. Ihre Hilflosigkeit offenbart sich in der Wiederholung altbekannter Argumentationen, die kaum alternative Handlungsmuster hervorzubringen vermögen.

Analyse

Das will ich erläutern:

1. Angesichts der vielfältigen Krisenherde, wird jeweils – ganz zu Recht – die Frage nach der jeweiligen politischen Verantwortung gestellt. Wo allerdings politische Verantwortung vorschnell gleichgesetzt wird mit der Bereitschaft zu militärischem Eingreifen, dort scheint sie eher kurzfristig den eigenen, Sicherheits- und Sicherheitsbedürfnissen zu folgen, anstatt – politisch tatsächlich verantwortlich – langfristige Lösungswege zur Erhöhung der Sicherheit für alle zu denken und hervorzubringen. Es sind gerade die Kontexte, in denen in jüngster Vergan-
2. In Situationen unmittelbarer Bedrohung von Menschenleben ist ein ähnlicher Reflex zu beobachten, wie zuletzt im Falle der Kurden im Norden Iraks (allerdings ist der gleiche Reflex erstaunlicherweise bei ähnlicher Bedrohung der Menschen im Norden Nigerias oder in Kolumbien so nicht zu beobachten, und schon lange nicht bei der unmittelbaren Bedrohung menschlichen Lebens durch



Hunger oder Flucht): „Man kann doch nicht nichts tun“ ist ein oft wiederholter Satz, der seine volle Berechtigung hat – im Sinne der christlich-ethischen Verantwortung für die Nächsten. In der friedensethischen, wie inzwischen auch in der politischen Diskussion wird dann aber rasch darauf verwiesen, dass man sich auch durch ein Nicht-Handeln schuldig mache und dies reicht in aller Regel bereits aus, um Zuflucht in der alten ultima ratio-Argumentation für militärische Aktionen zu finden. Von einem „gerechten Krieg“ mag (zumindest in Deutschland) niemand mehr reden, aber durch das Herausgreifen dieses einzelnen Kriteriums (ultima ratio) der traditionellen „Lehre vom Gerechten Krieg“ ist die Hemmschwelle zum militärischen Handeln eher abgesenkt worden. Die weiteren Kriterien des ius ad bellum (legitime Autorität, gerechter Grund, gerechte Absicht, begründete Hoffnung auf Erfolg) sowie des ius in bello (Verhältnismäßigkeit der Mittel, Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten), die eben nur in ihrer Gesamtheit ein militärisches Eingreifen legitimieren wollte, bleiben ausgeblendet. Wenn das Leitbild des „Gerechten Friedens“ in der Praxis so zur Anwendung kommt, dann ist hier eher ein Rückschritt, denn ein Fortschritt in der friedensethischen Orientierung festzustellen. – Um der politischen Alternativlosigkeit aber zu entkommen, braucht es aus Sicht einer theologisch begründeten Ethik nun keinesfalls eine Rückkehr zur vollständigen Lehre des Gerechten Krieges, sondern eine (auch theologisch) konsistente Argumentation für den „Gerechten Frieden“, sowie ein entsprechendes politisches Handeln, zumindest derer, die sich von einer solchen Friedensethik tatsächlich leiten lassen wollen.

3. Und noch ein bekanntes Argumentationsmuster soll hier nicht unerwähnt bleiben: die Rechtfertigung gewalttätigen Eingreifens als „rechtserhaltende Gewalt“. Es unterstellt, dass militärische Gewalt, auch tödliche Gewalt, dann legitim zur Anwendung kommen kann, wenn sie dem Recht zum Durchbruch verhilft, um so den Frieden wieder herzustellen. Diese Argumentation setzt freilich zum einen voraus, dass allgemein klar und auch akzeptiert wäre, was dieses Recht ist. Zum Zweiten eine allgemein anerkannte und auch respektierte Autorität, der das Recht zuerkannt wird, ein solches Gewaltmonopol nicht nur zu beanspruchen, sondern auch durchzusetzen. Und drittens schließlich hätte diese Legitimierung einer rechtserhaltenden Gewalt zur Voraussetzung, dass eine entsprechende Autorität sich in ihrem Handeln selbst durch das gesetzte Recht begrenzen lässt. – All das vermag ich beim besten Willen nicht zu erkennen. Der Idee nach könnten die Vereinten Nationen diese Rolle übernehmen, in der politischen Praxis sind sie heute weiter davon entfernt als je zuvor. Und insofern muss sich diese Argumentation Realitätsferne vorwerfen lassen. – Die

Durchsetzung eines Rechts, welcher Art auch immer, wird sicherlich nicht durch die Aushebelung eben dieses selben Rechts erreicht.

All diese Aspekte tauchen innerhalb einer bestimmten Interpretation des „Gerechten Frieden“ auf. Was aber ist mit diesem Konzept nun gewonnen, so ist zu fragen, wenn sich dadurch weder die Argumente, noch die Handlungsoptionen gegenüber der Lehre vom gerechten Krieg entscheidend verändert haben? – Insofern bin ich sehr dankbar für den gewählten Titel dieses Kongresses: „Gerechten Frieden weiterdenken“, den ich nicht nur im Sinne einer Fortentwicklung verstehe, sondern auch und gerade im Sinne einer Vertiefung, „weiter denken“.

Eine genauere Analyse der gegenwärtigen Konflikte offenbart – sehr grob summiert – im letzten Kern vor allem die ungerechten Lebensverhältnisse als Ursprung und Motivation zu gewaltbereitem Handeln. Die gegenwärtig anschwellenden Flüchtlingsströme, von denen in Europa nur ein Bruchteil ankommt, illustrieren dies auf brutale Weise. Und gerade deshalb hat sich in der internationalen, ökumenischen Debatte der Begriff des „Gerechten Friedens“ durchgesetzt.⁵ Es ist zu begrüßen, dass diese sich weiterhin der ernsthaften Suche nach neuen Wegen und alternativen Handlungsoptionen verschreibt, denn eine zeitgemäße Friedensethik muss ökumenisch anschlussfähig sein, wenn die inter-kontextuellen Betroffenheiten und inter-konfessionellen Ressourcen berücksichtigt werden sollen. Eine sich selbst abschließende Friedensethik läuft Gefahr, ein Widerspruch in sich selbst zu werden.

Aus diesen Beobachtungen ergeben sich demnach mindestens drei Anforderungen an die aktuelle theologische Friedensethik: sie soll theologisch begründet, politisch tatsächlich verantwortbar und ökumenisch anschlussfähig sein.

Ein neuer Aufbruch innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen: „Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“

In den folgenden Überlegungen soll der „ökumenische Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“, den die 10. Vollversammlung (VV) des Weltrates der Kirchen (ÖRK) als wegweisenden programmatischen Ansatz für die kommenden Jahre beschlossen hat, als Rahmen dienen, um zu zeigen, inwiefern die Friedenskirchen⁶ innerhalb eines solchen Ansatzes ihre Position einer theologisch begründeten Friedensethik entfalten – stets im Blick auf die politische Verantwortung der Kirche.

Dass es nicht zur Bezeichnung „Pilgerweg des Gerechten Friedens“ kam, ist den vehementen Anfragen einer kleinen Gruppe von Kritikern vor und in Busan geschuldet, die – m.E. zu Recht – auf den Missbrauch des Begriffs „Just Peace“ in politischen Kreisen aufmerksam

machten und zum Einen danach fragten, welches und wessen Recht und Gerechtigkeit hier gemeint sei und zum Anderen die Gefahr sahen, dass die Gerechtigkeit auf ein schwaches „Adjektiv“ des Friedens reduziert werde. Während einer der offiziellen „Ökumenischen Gespräche“ (Ecumenical Conversations) in Busan zum Gerechten Frieden konnten die unterschiedlichen Interpretationen des Sprachgebrauchs wahrgenommen werden. In der Sache selbst herrschte nach meiner Wahrnehmung dann allerdings kaum Differenz.

a. Anschluss an das Verständnis „Gerechter Frieden“

Der Anspruch ist, hiermit einen neuen, umfassenden programmatischen Ansatz gewählt zu haben, der die vielen verschiedenen Aktivitäten und Dimensionen der ökumenischen Bewegung – insbesondere des ÖRK – in ein kohärentes Verhältnis zueinander bringt und diesen eine gemeinsame, die Einheit der Kirchen stärkende Richtung verleiht sowie für neue Beziehungen, vor allem auch zu anderen Religionen, öffnet.⁷ Die Leistungsfähigkeit dieses neuen ökumenischen Ansatzes wird davon abhängen, ob es den Kirchen der Ökumene tatsächlich gelingt, (a) zu einer gemeinsamen Interpretation zu gelangen, und (b) auf diesem Weg zu einer veränderten und verändernden ökumenischen Praxis vorzudringen.

Am Ende der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ (2001-2010) zeichnete sich ein umfassender Konsens hinsichtlich des gemeinsamen Verständnisses des „Gerechten Friedens“ immer deutlicher als hilfreich ab, weil dieser Ansatz in der Lage zu sein scheint, nicht nur die drei Kernanliegen des Konziliaren Prozesses (Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfungsbe-wahrung) in ihrer Interdependenz zu durchdringen, sondern diese auch inhaltlich näher zu bestimmen.⁸ Dies zeigt sich exemplarisch in dem zentralen Dokument der Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation (IEPC, Jamaica 2011): Ein „Ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden“.⁹ Dies gab der 10. ÖRK-VV entscheidend Richtung, nicht zuletzt in der Wahl des Mottos für Busan: „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden“.

Der „Gerechte Frieden“ wird hier definiert als ein

dynamischer, doch zugleich fest verankerter Prozess ..., der darauf ausgerichtet ist, dass Menschen frei von Angst und Not leben können, dass sie Feindschaft, Diskriminierung und Unterdrückung überwinden und die Voraussetzungen schaffen können für gerechte Beziehungen, die den Erfahrungen der am stärksten Gefährdeten Vorrang einräumen und die Integrität der Schöpfung achten“.¹⁰

Ausdrücklich wird darauf verwiesen, dass dies nicht einfach als eine Umkehrung oder als ein Gegenentwurf zum Konzept des „gerechten Kriegeres“ verstanden werden soll, sondern

weit darüber hinausgeht: „außer Waffen zum Schweigen zu bringen, schließt er soziale Gerechtigkeit, Rechtsstaatlichkeit, Achtung der Menschenrechte und Sicherheit für alle Menschen ein.“¹¹ Der Gerechte Frieden wird als neues „Leitbild“ in der ökumenischen Theologie selbst verankert, biblische und theologische Grundlagen werden erarbeitet, um diese dann in verschiedenen Dimensionen der Bewährung auszusetzen: Gerechter Frieden in kleineren Gemeinschaften, Gerechter Frieden zwischen Völkern und innerhalb von Nationen, Gerechter Frieden in ökonomischen Verhältnissen, Gerechter Frieden mit der Natur. – An diese Diskussionen werden alle weiteren, auch friedensethischen Reflexionen zu einem ökumenischen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens sinnvoller Weise anschließen.

b. Die Weg-Metapher – gegen die Reduktion des „Gerechten Friedens“ auf ein gesellschaftspolitisches Ziel

Innerhalb des Ökumenischen Aufrufs zum Gerechten Frieden zeichnet sich die Bedeutung der Weg-Metapher bereits in mehrfacher Hinsicht ab. In der Präambel heißt es: „Inspiriert durch das Beispiel Jesu von Nazareth lädt dieser Aufruf Christen und Christinnen ein, den Weg des gerechten Friedens mitzugehen.“¹² Dieses Nachfolgemotiv wird dann sogleich erweitert durch den angemessenen größeren theologischen Rahmen der Liebesbewegung Gottes mit der Schöpfung, der diese Nachfolge erst ermöglicht:

„Gerechter Friede ist ein Weg, der ausgerichtet ist auf Gottes Heilsplan für die Menschheit und die ganze Schöpfung, im Vertrauen darauf, dass Gott unsere Füße auf den Weg des Friedens richtet (Lk 1,79).“¹³

Auch der Begriff der „Pilgerreise“ taucht hier bereits auf:

„Die christliche Pilgerreise hin zum Frieden bietet viele Möglichkeiten, sichtbare und lebensfähige Gemeinschaften für den Frieden aufzubauen. Eine Kirche, die für den Frieden betet, der Gemeinschaft dient, Geld ethisch verantwortungsvoll einsetzt, die Umwelt bewahrt und gute Beziehungen mit anderen pflegt, kann zu einem Werkzeug des Friedens werden.“¹⁴

Allerdings wird hier auch eine Ambivalenz deutlich: meint man einen Weg zum Gerechten Frieden hin zu beschreiten oder doch eher, einen Weg des Gerechten Friedens zu gehen? Im ersten Falle wäre der Gerechte Frieden als Ziel des Weges benannt, und somit auf ein gesellschaftspolitisch zu erreichendes Ziel reduziert, das noch nichts aussagt über etwaige legitime Mittel; im zweiten Falle wäre der Gerechte Frieden tatsächlich (auch) als eine Lebenspraxis verstanden. – Und in eben diesem Sinne fassen die Friedenskirchen ihn auf.

Entscheidend wird demnach, ob die Kirchen selbst diesen Weg beschreiten, wenn sie denn glaubwürdig werden wol-

len in ihren Anliegen des Gerechten Friedens. Daher müsste ein angestrebter Pilgerweg der Kirchen selbst durch Gerechtigkeit und Frieden charakterisiert sein. – Diese Absicht hat die VV in Busan in ihren Programmrichtlinien erklärt.¹⁵

Hier wird nun verstärkt auch nach einer Vergewisserung gerade der spirituellen Wurzeln gefragt, die das gesellschafts-politische Handeln der Kirche(n) stärkt. Daher fühlen sich vor allem auch jene Traditionen neu angesprochen, in deren Zentrum kirchlichen Lebens und Handelns die Liturgie steht. Darüber hinaus ist aber auch bei vielen anderen ein Bedürfnis nach tiefer spiritueller Erneuerung gewachsen, die zunehmend erkennen, dass das Handeln der Kirche(n) in Fragen des Gerechten Friedens viel zu kurz greift und letztlich kraft- und wirkungslos bleiben muss, wenn es sich allein auf politische Aktionen beschränkt und am Ende noch die angeblichen politischen Alternativlosigkeiten „segnet“. – Die IEPC hatte den Gerechten Frieden bereits als einen „Lebensentwurf“ bezeichnet, „der die Teilhabe an Gottes Liebe zur Welt widerspiegelt“.¹⁶ Der dynamische Charakter des Gerechten Friedens als Gabe und als Berufung der Kirche(n) wird in dem Beschluss zu einem gemeinsamen Pilgerweg begriffen.¹⁷

Ökumene in via – Transformative Spiritualität und trinitätstheologische Gründung des Gerechten Friedens

Schon das Begleitdokument versuchte – in Ansätzen – den Gerechten Frieden trinitätstheologisch zu gründen: „Auf ihre eigene, begrenzte Weise spiegelt diese Spiritualität die liebenden Beziehungen zwischen den Personen des Dreieinigen Gottes wider, der seine zerbrochene Welt aufrechterhält, verwandelt und heiligt.“¹⁸ – Der ÖRK-Zentralausschuss hat dies 2014 weiter gedacht: „Die Bewegung der Liebe, die Teil des Wesens des dreieinigen Gottes ist, wird in der Verheißung von Gerechtigkeit und Frieden offenbar.“¹⁹

Das korrespondiert unmittelbar mit einer Theologie der Friedenskirchen, denn auch hier entspringen Schöpfung (durch Gott), Versöhnung (in Christus) und Vollendung (durch den Heiligen Geist) der selben Gottes-Gemeinschaft. Dies ist die theologische Grundlegung für ein Gemeinschaftsmodell versöhnter Beziehungen, in dem sich Individualität und Relationalität gegenseitig konstituieren und das stets über sich selbst hinausweist. Auf diese Weise wird unmittelbar deutlich, wie sehr die Auseinandersetzung mit Gewalt und Unrecht die Rede von Gott selbst berühren. Ein solcher Ansatz hält in Erinnerung, dass der Gott der hebräischen Bibel (der Schöpfer-Gott, der Israel – performativ – aus dem Sklavenhaus befreit) identisch ist mit dem des Neuen Testaments (dem Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, und der fortan in seinem leben-stiftenden Geist dieser gewaltvollen Welt „ein-wohnt“, um sie von Gewalt zu erlösen und so zu vollenden). Die sich anschließende, wegweisende Glaubenserkenntnis ist, dass die Glaubenden – in Christus – bereits jetzt teilhaben an dieser trinitarisch gedachten Gottesgemeinschaft.

Dies bewahrt zum einen vor der Hybris, dass Christen/Kirchen das Reich Gottes durch ihre Anstrengungen für einen Gerechten Frieden selbst errichten könnten. Zum Anderen ergeben sich hieraus aber entscheidende Aussagen über das Selbstverständnis als „Gemeinschaft der Heiligen“ – einer Gemeinschaft der Gerechtigkeit und des Friedens. Es ist ein Gemeinschaftsmodell, das nicht durch moralisches Handeln konstituiert ist, sondern zur Verantwortung befreit, nicht legalistisch in die Separation führt, sondern im Kern von der Gnade der (wieder-) hergestellten Beziehung Gottes zu seiner ganzen Schöpfung – der Versöhnung – ausgeht.

An dieser göttlichen Beziehung zu partizipieren, weil Gott sich in Christus in Beziehung setzt, bedeutet dann für die Kirche, ihr Wesen entsprechend zu begreifen und ihre inneren Beziehungen wie jene in „der Welt“ entsprechend zu gestalten. Die Kirche ist Friedenskirche, weil sie in eben dieser alternativen Qualität von Gemeinschaft gegründet.

Das hat dann aber auch weitreichende Konsequenzen für die Gestaltung des Kircheseins im Verhältnis zur staatlichen Macht sowie zur sie umgebenden Gesellschaft, von der sie immer auch einen Teil ausmacht. Die Mennoniten – Friedenskirche – sind seit ihren Anfängen „Freikirche“, im ganz umfassenden Sinne. Bereits die Täufer des 16. Jhs. hatten frühzeitig begriffen, dass ein Leben in der Nachfolge Jesu Christi nicht innerhalb einer Kirche gelingen würde, die in enger Verquickung mit der staatlichen Macht steht oder sich der staatlichen Autorität gar bedient. Sie muss „frei“ im Sinne der Unabhängigkeit sein, um im Zweifelsfalle nicht „zwei Herren“ dienen zu müssen (hierher rührt auch das Eidesverbot), sonst kann sie ihrer Berufung zum „Amt der Versöhnung“ (2 Kor 5) nicht gerecht werden.

Schluss: Der Pilgerweg als der „Dritte Weg“

In einer Friedensethik aus friedenskirchlicher Perspektive werden Frieden (im Sinne der Möglichkeit eines von Gewaltanwendung befreiten Lebens) und Gerechtigkeit (im Sinne der Wirklichkeit eines versöhnten Lebens) zu inhaltlichen Steuerungselementen der theologischen Reflexion selbst – und so der ethischen Orientierung für das Handeln. Auf diese Weise werden Frieden und Gerechtigkeit geradezu Identität stiftend. Diese Erkenntnis hat sich in einer reichen, nicht immer einheitlichen, geschichtlich tradierten Auseinandersetzung mit der Herausforderung der Gewalt bewährt, als Opfer wie als Täter.

Der gegenwärtige politisch-soziale Kontext fordert eher zur weiteren Schärfung dieser Elemente heraus, als zu seiner Relativierung. In der Frage nach der politischen Verantwortung wie der Suche nach Handlungsoptionen inmitten der Gewalt und des Unrechts dürfen diese theologischen Grundlegungen dann gerade nicht abgeblendet werden, sondern müssen sich bewähren. Ist die Versöhnung in Christus in seiner

ganzen Wirklichkeit geglaubt und damit einhergehend die Befreiung von Gewalt sowie die „Mission“ der Kirche zur Heilung von Beziehungen (im Sinne der „besseren Gerechtigkeit“), dann eröffnen sich vollkommen neue Handlungsmöglichkeiten im politischen wie sozialen Geschehen. Die scheinbaren Alternativen von „nichts tun“ einerseits und militärischem Eingreifen (auch zur angeblichen „Rechtserhaltung“) andererseits kommen als verantwortbare Möglichkeiten gar nicht mehr in Betracht, weil sie die Wahrheit des Evangeliums selbst in Frage stellen würden. Im Gegenzug eröffnen sich den so Glaubenden aber gerade auf diese Weise viele, ungeahnte und zum Teil noch wenig erprobte Handlungsoptionen, die einen nachhaltigen Gerechten Frieden befördern, weil die Vertreter dieses Gerechten Friedens diesen Weg nun selbst gehen. Die ganze Breite kontextsensibler Konflikttransformationen, ziviler (d.h. gewaltfreier) Konfliktinterventionen, Praktiken zur Anwendung einer restaurativen Gerechtigkeit, die Wahrheits- und Versöhnungskommissionen und Trauma-Therapien sind allesamt auch von den Kirchen viel weiter zu erforschen und zu erproben.

Insofern sollte eine Friedensethik aus der Sicht der Friedenskirchen beharrlich nach einem „dritten Weg“ suchen – und diesen als einen Pilgerweg des Gerechten Friedens selbst beschreiten! Dies gilt auch und gerade in jenen Gewaltsituationen, bei denen wir Zeugen schlimmster Menschenverachtung werden. Denn die Frage, welche Art von („polizeilichem“, nicht militärischem!) Zwang in solchen Ausnahmesituationen womöglich doch zu verantworten wäre, darf gerade nicht in der vorauslaufenden Aushebelung der theologischen Grundlegung und Identität beantwortet werden, sondern muss von diesem guten Grund ausgehen. Ansonsten werden die Kirchen keine politisch orientierende Kraft entfalten, da sie die ihr anvertraute Botschaft von der Versöhnung selbst nicht glaubwürdig vertreten und leben. Es ist ja gerade diese Botschaft, die davor bewahren kann, insbesondere in den ethischen Dilemmata, die eigene ratio als die ultima anzupreisen, anstatt sich tatsächlich der ratio der neuen Wirklichkeit in Christus anzuvertrauen.

In: <http://www.wissen.de/lexikon/failed-state> (17.03.2015).

⁵ Vgl. den Beitrag von Konrad Raiser in diesem Heft.

⁶ Vgl. hierzu weiter: Fernando Enns, Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit. Kirche – Konfession – Religion Bd. 46. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003.

⁷ Vgl. ÖRK, Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien, 10. VV des ÖRK, 30. Okt – 8. Nov, Busan, Südkorea (Dokument Nr. PGCo1). Vgl. hierzu auch den Beitrag von Ioan Saucă, Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens: Ein ökumenisches Paradigma für unsere Zeit. Eine orthodoxe Sicht; in: Ökumenische Rundschau 64. Jg, 2015/1, 31-41, und weitere Beiträge in diesem Heft.

⁸ Vgl. <http://www.overcomingviolence.org> (15.11.2014). Siehe auch: Mathews George Chunakara (ed.), Building Peace on Earth. Report of the International Ecumenical Peace Convocation. Geneva: WCC Publications 2013. Vgl. hierzu auch die ausführliche Analyse in Fernando Enns, Ökumene und Frieden. Theologische Anstöße aus der Friedenskirche. Theologische Anstöße Bd. 4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2012, Kap. B, 138-262.

⁹ ÖRK, Ein Ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden; in: <http://www.gewaltueberwinden.org> (15.11.2014). Auch in: Konrad Raiser, Ulrich Schmitthenner (Hg.), Gerechter Friede. Ökumenische Studien Bd. 39, Münster: Lit 2012, 5-19.

¹⁰ ÖRK, Ein Aufruf, §11.

¹¹ Ebd., §10.

¹² Ebd., Präambel.

¹³ Ebd., §12.

¹⁴ Ebd., §29.

¹⁵ Vgl. ÖRK, Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien, §§8-9 (im englischen Original §§10-12).

¹⁶ ÖRK, Botschaft der Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation, a.a.O.

¹⁷ Die zentrale Botschaft der VV in Busan fasst all dies in einem einzigen Aufruf an „alle Menschen guten Willens“ zusammen, sich diesem Pilgerweg anzuschließen. Vgl. ÖRK, Botschaft der 10. ÖRK-Vollversammlung, Busan, Südkorea 2013 („Schließt euch unserer Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens an“); in: <http://www.oikoumene.org> (15.11.2014).

¹⁸ ÖRK, Ein Ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden – Begleitdokument, Kap. 2, §62.

¹⁹ ÖRK, Eine Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, I.

¹ Vgl. die Beiträge in APuZ (Aus Politik und Zeitgeschichte), 46/2009. In der Politikwissenschaft wird ein Gestaltwandel des Krieges seit dem Ende des Ost-West-Konflikts diskutiert, wofür sich der Begriff „Neue Kriege“ etabliert hat. Er bezeichnet vor allem die innerstaatlichen Konflikte, unkonventionelle Bürgerkriege und Aufstände, die um die Loyalität der Bevölkerung geführt werden.

² Vgl. SCHULTE, MAXIMILIAN: Asymmetrische Konflikte. Eine völkerrechtliche Betrachtung aktueller bewaffneter Auseinandersetzungen zwischen Staaten und nichtstaatlichen Akteuren: Studien zum Völker- und Europarecht 20, Hamburg 2012.

³ Vgl. ERHART, HANS-GEORG: Hybride Kriege, in: URL: www.ipg-journal.de/schwerpunkt-des-monats/neue-high-tech-kriege/artikel/detail/hybride-kriege-818 (17.03.2015).

⁴ Failed State ist die „Bezeichnung für einen Staat, der keine vollständige Kontrolle mehr über sein Staatsgebiet ausüben kann oder dessen Regierung in ihren Handlungsmöglichkeiten grundsätzlich beeinträchtigt ist, d. h. ein formal weiterexistierender Staat, der zentrale Aufgaben im Sinne legitimer Machtausübung, Gewährleistung der Sicherheit und Wohlfahrtsgarantie für die eigene Bevölkerung nicht mehr erfüllen kann. Die Einordnung eines Staates als Failed State ist aber selten eindeutig. Häufig wird deshalb auch von Failing State gesprochen, d. h. der Staat weist einzelne Defizite auf, welche aber selten zu völligem Staatsversagen oder staatlichem Zusammenbruch führen.“

Gewalt im Dienst des Friedens – geht das überhaupt?

Prof. Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven
Direktor des Instituts für Theologie und Frieden, Hamburg

1. Worüber reden wir, wenn wir von „Frieden“ sprechen: Das Verhältnis von theologischem und politischem Friedensbegriff

Wenn wir über den Frieden reden, haben wir meist Bilder im Kopf, die Folgendes beschreiben: Menschen leben in ungestörter Harmonie miteinander, gehen ihrem Tagwerk nach und können gemeinsam die ausreichenden Früchte ihrer Arbeit genießen; die Jungen lernen von Alten, die Alten erhalten die Wertschätzung, die ihrem Alter zukommt; auch die Harmonie mit der Schöpfung und die Anerkennung von Andersheit gehört ins Bild. Für gläubige Menschen macht nicht zuletzt die dankbare Gottesverehrung einen wichtigen Aspekt des Bild vom Frieden aus.

In der christlichen Friedensethik werden die Konturen eines biblischen Friedensbegriffs als ethische Grundlage eines politischen Friedensbegriffs vorgestellt. So versteht das II. Vatikanische Konzil Frieden als „Werk der Gerechtigkeit“ und „Frucht der Liebe, die über das hinaus geht, was die Gerechtigkeit zu leisten vermag“ (GS 78).

In genau dieser Spannung zwischen der Gerechtigkeitsforderung und dem Liebesgebot entwickelt das Konzil nun seine Vision einer Friedensordnung: Gerechtigkeit ist die Minimalforderung. Sie zeigt sich in der Achtung der Würde der anderen Menschen genauso wie in der Achtung anderer Völker und Staaten. Diese Achtung der Würde des Anderen ist der entscheidende Antrieb, die weltweiten Ungerechtigkeiten überwinden zu wollen. Zugleich stellt die Achtung der Würde des Anderen auch die Grundlage des internationalen Rechts dar: Im Recht werden minimalste Grundregeln des Miteinanders vereinbart und wechselseitig zugesichert. Dazu will ich gleich noch etwas mehr sagen.

Das Liebesgebot aber geht über das von der Gerechtigkeit Geforderte hinaus. Während wir uns die Minimalia der Gerechtigkeit als Menschen schulden, weil wir Menschen sind, kann Liebe nicht eingefordert werden!

Dort, wo Liebe sich ereignet, verschenkt sie sich einfach so: Liebe verschenkt sich um des Anderen willen – ohne



Gegenleistung. Friedensstifter werden also „Kinder Gottes heißen“ (GS 77), denn der von ihnen gestiftete irdische Friede, „der aus der Nächstenliebe entsteht, ist Abbild und Wirkung des Friedens Christi“ (GS 78). Es ist diese Wirkung des Friedens Christi, die unsere eschatologische Hoffnung auf einen wirklichen Frieden hervorbringt; einen Frieden, der an die Visionen der Propheten anknüpft.

Nun leben wir in der Welt von heute und noch nicht in einer Welt, auf deren Kommen wir hoffen. In unserer Welt erleben wir nebeneinander Glück und Unglück, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Frieden und Gewalt. Gerade dort, wo Menschen Unrecht und Gewalt erleben, Unglück und Leid ertragen müssen, interpretieren wir diese Situation theologisch als Folge der Sünde: Menschen leiden, weil andere Menschen ihnen Unrecht antun oder nicht helfen, wo es möglich wäre. Nicht irgendwelche abstrakten Mächte sind die Ursache, sondern konkrete Menschen, die anders handeln müssten; oder Strukturen der Gewalt und Ungerechtigkeit, für die Menschen Verantwortung tragen.

Gerade im Blick auf Gewalterfahrungen stellt das II. Vatikanische Konzil die Ambivalenz menschlichen Handelns heraus und interpretiert sie theologisch: „Insofern die Menschen Sünder sind, droht ihnen die Gefahr des Krieges und wird bis zur Ankunft Christi drohen; insofern sie aber, in Liebe verbunden, die Sünde überwinden, werden auch die Gewalttätigkeiten überwunden“ (GS 78). Diese hier bewusst artikulierte Spannung soll christliches Friedenshandeln vor beiden Extremen bewahren: Es ist die Spannung zwischen dem Realismus der Erfahrungen des Bösen und der aufkeimenden Hoffnung angesichts konkreter

Friedenserfahrungen, in der der in Christus begonnene endgültige Friede anbricht, die christliches Friedenshandeln vor beiden Extremen bewahren soll: dem resignierten Zynismus, der die Hoffnung auf Frieden aufgegeben hat, und einer schwärmerischen Friedenshoffnung, die die Wirklichkeit des Unfriedens in der Welt nicht wahrhaben will und so nur enttäuscht werden kann. Implizit wird auch deutlich, dass es nicht nur gerechte politische Strukturen sind, die Frieden schaffen, sondern auch die Tugendhaftigkeit der Menschen, die diese politischen Strukturen schaffen und in solchen Strukturen leben. Zu diesem christlichen Realismus gehört auch, dass „der Friede niemals für immer erworben, sondern (...) fortwährend aufgebaut werden (muss)“ (GS 78) – unter den sich ändernden politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen.

Die erste Frage, der ich nachgehen will, ist, zu überlegen, wie die Botschaft Jesu Christi und der Friede unter den Völkern zusammenhängen. Anders gefragt: Wie hängen theologischer und politischer Friedensbegriff zusammen? Im Glauben gründet die Hoffnung, dass Friede auf Erden nicht Utopie bleibt bis ans Ende der Zeiten, sondern dass „die Menschen sich in Liebe vereinen“ (GS 78) und die Gewalt überwinden. Diese im Glauben begründete Hoffnung hat ihren Grund in der Befreiung des Menschen aus seiner tiefen existenziellen Angst, – die Ursache seiner Sündhaftigkeit ist – durch die unendliche Liebe Gottes: Diese Befreiung geschieht durch Tod und Auferstehung Jesu Christi: Angesichts der Ablehnung und Brutalität der Menschen vertraut Jesus Christus vollkommen auf die Liebe des Vaters und lässt sich ans Kreuz schlagen, in der Hoffnung auf den Vater. Nach dem ersten Anschein sind die Hoffnungen Jesu mit ihm gestorben: Jesus von Nazareth hängt tot am Kreuz! Wir Christen vertrauen darauf, dass Gott der Vater das Vertrauen Jesu und seine Hoffnung bestätigt hat und ihn so zu wirklichem neuen Leben erweckt hat. Wir glauben an die Auferstehung Jesu Christi! Nicht Hass, Gewalt und Tod sind das letzte Wort über den Menschen und seine Welt, sondern die Hoffnung auf Menschlichkeit und Friedfertigkeit.

Als Christen sind wir trotz der Erfahrung von Kriegen und Konflikten davon überzeugt, dass Frieden möglich ist, weil Gottes Bundestreue die Menschen seit Abraham begleitet und uns im „Evangelium vom Frieden“ (Eph 6,15) schon anfanghaft der „Friede Gottes“ geschenkt wurde, „der alles Verstehen übersteigt“ (Phil 4,7). Aus unserem christlichen Verständnis muss eine politische Friedensordnung in diesem vom Glauben eröffneten Horizont gestaltet werden.

2. Politischer Friede ist in einem qualifizierten Sinn zu verstehen

Der Friede, so heißt es im II. Vatikanischen Konzil, ist mehr als die Abwesenheit von Krieg oder „das Gleichgewicht

entgegengesetzter Kräfte“ (GS 77). Friede wird vielmehr verstanden als „Werk der Gerechtigkeit“ (Jesaja 32,17) und Frucht der Liebe (Eph 2,14). Die kirchliche Friedenslehre sucht die allgemeine Forderung nach Gerechtigkeit inhaltlich zu füllen, indem sie die Achtung der „Würde der menschlichen Person“ (GS 12.3) einklagt. Die Würde des Menschen zu achten heißt, seine individuellen, sozialen und politischen Menschenrechte zu respektieren. Was folgt aus diesem Friedensverständnis für unser Handeln? Ein solcherart angestrebter politischer Friede ist nicht der endzeitliche „Friede, den Gott allein² geben kann. Aber es ist ein anspruchsvoller Friede auf der Basis der Gerechtigkeit.

Der politische Friedensbegriff bezeichnet einen Zustand, in dem Leben und Freiheit der Mitglieder einer Gesellschaft geschützt sind. Dieser Friede ist nicht naturhaft gegeben sondern er muss geschaffen werden. Er wird geschaffen durch den Zusammenschluss von Menschen zu einem Gemeinwesen, in dem das physische Überleben sowie fundamentale Bedürfnisse gesichert werden können. Aus einer ethischen Perspektive ist die Orientierung an Gerechtigkeit, insbesondere die Beachtung grundlegender Menschenrechte, von jedem Gemeinwesen zu fordern. Auf diese Weise kann es gelingen, Frieden innerhalb des Gemeinwesens herzustellen.

In diesen politischen Friedensbegriff geht die Vorstellung mit ein, die wir vom Menschen haben: Die Vorstellung über Frieden als Zustand zwischen Menschen einer Gesellschaft wird geprägt durch die Vorstellung über den Menschen, der die Gesellschaft ausmacht. In die öffentlichen Diskussionen moderner Demokratien bringen die Kirchen das christliche Menschenbild als Konstitutivum für ihre Aussagen über Politik mit ein. Sie gehen davon aus, dass politisches Handeln den Menschen mit seiner Würde und seinen Rechten zum Ausgangspunkt und Ziel nimmt. Dabei soll dieses politische Handeln den Frieden unter Menschen und Völkern schrittweise realisieren. Politik im Namen des Menschen und im Dienst für die Rechte und die Würde des Menschen bedarf daher einer Vergewisserung dessen, was der Mensch im Licht der christlichen Botschaft ist. Deutlich wird dies beispielsweise an der Debatte über die Rechte geistig und körperlich behinderter Menschen: Noch vor 50 Jahren wurden Behinderte aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen, ja zum Teil weggesperrt. Mittlerweile hat sich unser Menschenrechtsverständnis weiterentwickelt: Wir lernen, Behinderte als Bereicherung zu erleben. So muss Politik für den Menschen heute auch eine Politik sein, die die Rechte Behinderter fördert. Christliche Rede vom Menschen ist also immer zugleich auch eine Aussage über den theologischen Friedensbegriff, insofern die christliche Botschaft im Kern eine Friedensbotschaft ist. So befruchtet und vertieft der theologische den politischen Friedensbegriff.

Aus dem Gesagten wird zugleich auch deutlich, dass sich christliches Friedensdenken nicht mit dem zufrieden geben darf, was an Kriegsverhinderung aus der Perspektive pragmatischer Außen- und Sicherheitspolitik heute schon möglich ist. Ohne die Verdienste kluger Politik und Diplomatie kleinzureden, will das christliche Friedensethos mehr: Eine christliche Ethik muss der Politik Visionen bereitstellen, die ganz bewusst den Horizont des heute Machbaren und Denkbaren ausdehnen hin zu einer globalen Friedensordnung, auf die wir hoffen können, aber die heute noch nicht erreichbar ist. Aus diesem Grund entwickelt das II. Vatikanische Konzil gegenüber der zeitgenössischen Realpolitik die Vision einer internationalen Ordnung, die zu Zeiten des Konzils genauso wenig unmittelbar erreichbar war wie sie uns heute am Beginn des 21. Jahrhunderts unmittelbar erscheint. Aber die ethisch begründete Vision muss das politische Handeln leiten: Es geht um eine wirklich funktionierende, internationale Rechtsordnung, durch die Konflikte auf der Basis des Rechts ausgetragen werden und dadurch Krieg überwunden werden kann.

3. Frieden durch eine internationale Rechtsordnung

Eine der ganz großen zivilisatorischen Leistungen besteht in meinen Augen darin, ein friedliches Miteinander zwischen Menschen einer politischen Gemeinschaft zu organisieren – von der lokalen Gemeinschaft hin zu einem funktionierenden Staat. Dort wo dies gelungen ist, haben sich die Menschen auf eine Rechtsordnung geeinigt, nicht durch einen einmaligen Rechtsakt, sondern als Ergebnis langer politischer Auseinandersetzungen. Dahinter steht die Erfahrung, dass es immer wieder zu Konflikten zwischen Menschen kommt.

Ich glaube nicht, dass sich Konflikte dauerhaft durch den Appell an die Tugendhaftigkeit überwinden lassen. Vielmehr braucht es einen gewaltfreien Umgang mit Konflikten. Dies kann eine von allen Bürgern akzeptierte Rechtsordnung am besten gewährleisten. Eine Rechtsordnung umfasst diejenigen Regeln, auf die sich die Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaft als unverzichtbare Grundlage ihres Zusammenlebens geeinigt haben. Dabei hat die Herausbildung einer Rechtsordnung, der Kampf um die Rechte des Einzelnen und die Frage, wer in welcher Situation welches Recht hat, Jahrhunderte gedauert und ist auch nicht abgeschlossen. Schließlich nennen wir nur ein solches Regelwerk eine Rechtsordnung, das sich an Gerechtigkeit orientiert und alle Mitglieder der Gemeinschaft als prinzipiell gleichberechtigt ansieht. Aus den Erfahrungen der beiden Weltkriege ist im 20. Jahrhundert die Einsicht gewachsen, dass Frieden zwischen Völkern und Staaten nur durch eine universale Rechtsordnung geschaffen werden kann. In einer gewissen Analogie lässt sich festhalten: Wenn wir eine Rechtsordnung als notwendig ansehen, um Konflikte zwischen Bürgern friedlich

auszutragen, welchen Grund hätten wir zu erwarten, dass Staaten Konflikte freiwillig friedlich lösen würden – ohne eine entsprechende Rechtsordnung? Diese Überlegung hat die Pazifisten des 19. Jahrhunderts dazu gebracht, sich mit hohem Einsatz und letztlich mit großem Erfolg für eine Revolution des internationalen Rechts einzusetzen: Das Völkerrecht des 19. Jahrhunderts war ein reines zwischenstaatliches Recht, das die Staaten nur soweit gebunden hat, wie diese das auch wollten. Dabei war das freie Kriegsführungsrecht der Staaten unbestritten: Politische Ziele durften mit militärischer Gewalt durchgesetzt, Konflikte gewaltsam ausgetragen werden. Grenzen waren den Staaten nur durch die eigene wirtschaftliche und militärische Kraft gesetzt. Kluge Politik beispielsweise eines Bismarck hatte darauf zu achten, durch Krieg nur gerade so viel an sich zu reißen, dass das Gleichgewicht der Mächte nicht völlig aus dem Lot kam, also den Fehler Napoleons zu vermeiden, alle anderen europäischen Mächte gegen sich aufzubringen.

Die entscheidende Revolution, die 1899 auf der Haager Friedenskonferenz beginnt und bis heute andauert, besteht darin, den Krieg als Mittel zur Durchsetzung politischer Ziele zu ächten und durch eine Rechtsordnung zu ersetzen, mittels derer Konflikte zwischen Staaten ausgetragen werden können. Lassen Sie mich noch einmal betonen, dass es die Friedensbewegung des 19. Jahrhunderts gewesen ist, die sich dieser Aufgabe angenommen hat. Ich halte es für ein großes Defizit, dass Friedensbewegungen wie pax christi dieses Thema heute fast völlig ignorieren: Die pazifizierende Kraft des internationalen Rechts sollte nicht unterschätzt werden. Ich habe gerade darauf hingewiesen, dass der Prozess der Verrechtlichung der internationalen Beziehungen – eine der entscheidenden Revolutionen in den internationalen Beziehungen – noch im Gang ist. Das internationale Recht und die bestehenden Institutionen wie der Internationale Gerichtshof sind also nach wie vor noch im Aufbau und müssen weiterentwickelt werden.

Allerdings werden auch die Defizite der internationalen Rechtsordnung im Vergleich zu einer funktionierenden innerstaatlichen Rechtsordnung deutlich: Wenn zwei Menschen in einen Konflikt geraten, den sie alleine nicht mehr lösen können und auch eine Mediation ohne Erfolg ist, beschreiten sie den Rechtsweg: Sie ziehen vor Gericht, das Gericht entscheidet, ob es den Fall annimmt, es kommt zu einer Verhandlung, in der die Argumente beider Seiten gehört werden. Am Ende wird ein Urteil gesprochen, das – nach Ausschöpfen aller Appellationsinstanzen – schließlich verbindlich ist. In der Regel wird ein solches Urteil auch beiderseits akzeptiert und vollzogen – gelegentlich muss die staatliche Gewalt aber auch ein Urteil gegen Widerstand durchsetzen.

Legt man auf diese Folie die Konfliktlösung zwischen Staaten, werden die Defizite der internationalen Gerichtsbarkeit deutlich: Nur freiwillig und wenn es beide Kontrahenten wollen, kann ein Staat einen Konflikt vor den Internationalen Gerichtshof bringen. Gerade bei harten politischen Konflikten lehnt der eine der Kontrahenten dies in der Vielzahl der Fälle schlichtweg ab. Stellen Sie sich einmal vor, ein Einbrecher lehnte nach begangener Tat die Anklage vor Gericht ab und ginge stattdessen unbehelligt seiner Wege! Aber selbst wenn Staaten im Konfliktfall vor Gericht erscheinen, besagt dies noch nicht, dass sie das Urteil auch akzeptieren – auch darin sind die Staaten völlig frei.

Der Internationale Gerichtshof ist zwar ein Hauptorgan der Vereinten Nationen, aber leider noch lange nicht in der Lage, politische Konflikte zwischen Staaten zuverlässig und verbindlich zu lösen, wie beispielsweise das Verhalten Russlands und weiterer Akteure in der Ostukraine zeigt. Einsatz für die Überwindung von Gewalt in den politischen Beziehungen geschieht dort, wo die bestehenden internationalen Institutionen wie der Internationale Gerichtshof weiterentwickelt werden, damit sie tun können, was sie sollen: Konflikte zwischen Staaten zuverlässig auf dem Rechtswege lösen. Hier können und müssen wir gemeinsam politischen Druck aufbauen, damit es nicht mehr im Belieben – vor allem politisch mächtiger Staaten – steht, ob sie ein Urteil des IGH akzeptieren. Neue Verantwortung in der Außenpolitik wahrnehmen heißt für mich, dass Deutschland sich an diesem Punkt engagieren sollte.

Ein weiteres Grundproblem der bestehenden internationalen Ordnung ist die mangelnde Unparteilichkeit der UN!

Alle 193 UN-Mitgliedstaaten haben sich in der UN-Charta Artikel 2,4 verpflichtet, auf die Anwendung von Gewalt in den internationalen Beziehungen zu verzichten. Im Fall, dass ein Staat trotzdem und trotz der Möglichkeit, Konflikte vor den IGH zu bringen, seine Position mit Gewalt durchzusetzen versucht, haben sich die UN-Mitgliedstaaten zur kollektiven Verteidigung gegen einen Aggressor verpflichtet. Diese Vereinbarung soll gerade kleine Staaten und Völker vor der Aggression durch mächtige Staaten schützen, die schon immer ihre Interessen zulasten der Kleinen durchgedrückt haben – zur Not mit Gewalt. Das entsprechende Verfahren im Fall einer drohenden Aggression gegen einen UN-Mitgliedstaat legt Artikel 39 – 43 fest. Allerdings handelt der in diesem Fall zuständige UN-Sicherheitsrat – wie hinlänglich bekannt – nicht unparteilich, weil die fünf Ständigen Mitglieder ihr Veto einlegen können. Wie die Erfahrungen der letzten 70 Jahre gezeigt haben, legen die fünf Ständigen UN-Sicherheitsratsmitglieder dann ihr Veto ein, wenn ihre eigenen Interessen bedroht sind. Damit steht das Veto dieser fünf Staaten einem höheren Maß an Unparteilichkeit entgegen. Aus ethischer

Sicht muss das Veto daher überwunden werden, damit die bestehende UN-Ordnung ein höheres Maß an Unparteilichkeit und damit auch ein höheres Maß an Rechtssicherheit erhält. Auch in dieser Frage sollte Deutschland seine „Neue Verantwortung in der Außenpolitik“ wahrnehmen.

Mir sind diese Überlegungen deshalb wichtig, weil die derzeit bestehende UN-Ordnung einerseits ein Fortschritt gegenüber dem sogenannten „freien Kriegsführungsrecht der Staaten“ darstellt, das bis ins 19. Jahrhundert hinein akzeptiert war. Auf der anderen Seite ist unsere heutige UN-Ordnung noch defizitär. Wer sich heute für mehr Frieden zwischen Staaten einsetzen will, sollte auch eine Weiterentwicklung der bestehenden UN-Ordnung auf mehr Unparteilichkeit politisch einfordern: Mehr Unparteilichkeit bedeutet mehr Gerechtigkeit und die Aussicht auf mehr Frieden.

Mangelnde Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen erstreckt sich auf viele Felder mit gravierenden Auswirkungen, nicht zuletzt auf die wirtschaftlichen Beziehungen. Gerade auch in diesem Feld können die politisch mächtigen Staaten einseitig zum Beispiel Handelsbedingungen festlegen, die zu ihren Gunsten sind, ohne dass betroffene Staaten sich wirksam dagegen wehren können. Erst eine unparteiliche Prüfung, beispielsweise durch ein internationales Schiedsgericht, das verpflichtend und verbindlich entscheiden kann, kann diesen Zustand überwinden. Schauen wir noch einmal zurück: Wir haben gerade betrachtet, welche Möglichkeiten die internationale Gemeinschaft hat, Konflikte zwischen Staaten und Völkern auf dem Rechtswege zu lösen und wie sie diese weiterentwickeln sollte. Ich möchte nun noch etwas zum ethischen Charakter des Rechts ausführen, oder, besser gesagt, zu seinen moralischen Grundlagen: den Menschenrechten. Sie sind die Grundlage des modernen internationalen Rechts und ihr schützenswerter Kern.

4. Menschenrechte als ethische Grundlage des internationalen Rechts

Die Völkergemeinschaft hat seit der Mitte des 20. Jahrhunderts einen großen Schritt gemacht hat, die ethischen Grundlagen einer friedlichen Ordnung zu legen: Die Erfahrung des Holocausts hat 1948 zur Verabschiedung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ geführt. Dahinter steht die Einsicht, dass jede Rechtsordnung einen normativen Kern haben muss, der in grundlegenden Rechten eines jeden Menschen besteht – unabhängig von Hautfarbe, Rasse, Geschlecht oder Religion. Jede staatliche Ordnung, wie auch das internationale Recht, muss auf dieser ethischen Grundlage aufbauen. Nun kennen wir alle die Einwände gegen die Menschenrechte: Sie seien ein westliches Kulturprodukt und beispielsweise mit asiatischen, islamischen oder afrikanischen Traditionen nicht vereinbar.

Schauen wir einmal genau hin, worum es geht: In Artikel 3 der MR-Erklärung heißt es: „Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person.“ Artikel 4 verbietet die Sklaverei, Artikel 5 die Folter; weitere Artikel betreffen das Recht auf Rechtsschutz, die Gleichheit vor dem Gesetz, die Meinungsfreiheit, Glaubens- und Gewissensfreiheit.

Ich vertrete die These, dass diese grundlegenden Menschenrechte in allen Kulturen unstrittig sind – wenn wir einmal den Status der Glaubensfreiheit in einigen Ländern für einen Moment außen vor lassen – gleichwohl halte ich die Glaubens- und Gewissensfreiheit für einen der wesentlichsten Kerne der Menschenrechte! Aber niemand bestreitet ernsthaft das fundamentale Recht auf Leben oder Unversehrtheit der Person – und doch wird es täglich und massenhaft gebrochen. Wenn es uns um einen gehaltvollen Frieden im Sinne des biblischen Schalom geht, müssen wir uns für eine Weiterentwicklung der internationalen Rechtsordnung stark machen, die sich an menschenrechtlichen Standards orientiert. Ich möchte Sie einladen, sich dafür zu engagieren! Die insgesamt 16 (!) Zusatzprotokolle zur Menschenrechtskonvention legen von der Weiterentwicklung genauso Zeugnis ab wie die beiden Internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte beziehungsweise über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966 und weitere Abkommen zum Schutz grundlegender Menschenrechte.

Nun mag die eine oder der andere denken, dass solche internationalen Verträge das Papier nicht wert sind, auf das sie geschrieben wurden, und in den letzten siebzig Jahren ungezählte Menschen leiden mussten und schwerste Verbrechen begangen wurden. Das stimmt und ist unbestritten! Aber ich möchte doch darauf verweisen, dass sich die Völkergemeinschaft – wenn auch viel zu langsam und zögerlich – auch institutionell weiterentwickelt hat: Die Instrumente zur Sicherung der Menschenrechte sind unvollkommen, aber es gibt sie: Schauen Sie auf die Gründung des Internationalen Strafgerichtshofs (IStGH) 1998. Er ist gegründet worden, um die politisch und militärisch Verantwortlichen für schwerste Verbrechen gegen die Menschlichkeit vor Gericht zu stellen: Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Kriegsverbrechen sollen künftig nicht mehr straffrei bleiben. Natürlich ist der Einwand völlig richtig, dass schwerste Verbrechen nach wie vor begangen werden und der IStGH nicht universal zuständig ist: Es können nur Täter zur Rechenschaft gezogen werden, die aus Staaten kommen, die das Statut unterschrieben haben. Aber immerhin haben 120 Staaten das Statut ratifiziert. Hierzu zählen alle europäischen und lateinamerikanischen Staaten und die Mehrzahl der Staaten Subsahara-Afrikas. Nicht unterzeichnet haben die USA, Russland und China sowie die meisten arabischen und asiatischen Staaten (mit

Ausnahme Japans und der Mongolei). Es sind Fortschritte in der Entwicklung des internationalen Rechtssystems zum Schutz der Menschenrechte vor schwersten Verbrechen gemacht, aber die Rechtsordnung hat nach wie vor gravierende Defizite. Daran muss weiter gearbeitet werden.

Nun gibt es gerade aus Afrika den Vorwurf, der IStGH sei ein neokoloniales Instrument. Ich erinnere mich an eine heftige Diskussion unter afrikanischen Kolleginnen und Kollegen, an deren Ende eine Menschenrechtlerin aus Tansania sagte: „Wir wollten doch den IStGH, damit die schweren Menschenrechtsverbrechen in unseren Ländern – die viel zu oft straffrei bleiben – endlich vor Gericht gebracht werden können.“ „Der Internationale Strafgerichtshof ist nicht antiafrikanisch, aber er ist unvollständig (...). Die Kritik am IStGH“, so schrieb Ulrich Ladurner in der ZEIT, „kommt vor allem von denen, die ihn zu fürchten haben – nicht aber von den Opfern der Verbrechen. Für sie ist der Strafgerichtshof die einzige Hoffnung auf Gerechtigkeit.“ (DIE ZEIT Nr. 52/2014, S.12)

Menschenrechte als moralische Grundlage der internationalen Ordnung können nicht auf dem Weg des Strafrechts durchgesetzt werden. Sie sind Rechte, die wir Menschen uns wechselseitig zugestehen müssen. Aber wie sich immer wieder zeigt, brauchen gerade die Schwächsten den wirksamen Schutz des Rechts, um sich gegen Übergriffe wehren zu können. Hier ist die internationale Rechtsordnung bestenfalls am Anfang, aber sie hat mit der Gründung des Internationalen Strafgerichtshofs vor 17 Jahren einen weiteren wichtigen Schritt gemacht. Heute müssen wir dafür kämpfen, dass alle Staaten dem Statut beitreten und auf diese Weise schwere Verbrechen gegen die Menschlichkeit bestraft werden – ohne Ansehen der Person.

5. Im äußersten Fall: Militärische Gewalt zur Beendigung von Gewalt

Solange die bestehende internationale Ordnung in der genannten Weise defizitär ist, kann Gewalt in den Beziehungen zwischen Staaten nicht strukturell überwunden werden. Die ethische Herausforderung in einer Welt, in der es immer wieder zu Gewalt kommen kann, besteht meines Erachtens in doppelter Weise: Erstens muss jeder Versuch unternommen werden, mit allen diplomatischen, politischen wie auch mit Mitteln der Zivilgesellschaft Konflikte früh zu erkennen und durch Vermittlung zu lösen, wo nötig. Zweitens darf man der Tatsache nicht ausweichen, dass es immer wieder Akteure gibt (Staaten, Regierungen, Milizen, Rebellengruppen etc.), die ihre partikulären Interessen zu Lasten anderer Menschen durchzusetzen versuchen und dabei im wörtlichen Sinn über Leichen gehen. Zwischen den Staaten sollte die Solidarität in der Staatengemeinschaft solche Gewalthandlungen im Rahmen der UN-Ordnung eigentlich unterbinden. Wir haben eben gesehen, dass es

aufgrund der Defizite der bestehenden Strukturen innerhalb des UN-Sicherheitsrates nicht zufriedenstellend funktioniert, das Kriegsverbot durchzusetzen. Aus den Erfahrungen des Völkermordes in Ruanda und den Massentötungen von Bosniaken in Srebrenica ist die Debatte über die Schutzverantwortung, die sogenannte „Responsibility to Protect“ entstanden. Dahinter steht die Einsicht, dass die Völkergemeinschaft im Falle von Genozid, ethnischer Säuberung oder schwerster Kriegsverbrechen nicht wegschauen darf, sondern eine Verantwortung für die schutzlosen Opfer hat, wenn diese sich nicht selber schützen können. Das Konzept der Schutzverantwortung fordert in einem ersten Schritt die Konfliktverhütung. Es anerkennt zugleich, dass nicht jeder Konflikt verhindert werden wird. Im Fall eines drohenden Völkermordes, geplanter Vertreibung – der sogenannten „ethnischen Säuberung“ oder schwerster Kriegsverbrechen ist – so ein breiter Konsens in der Völkergemeinschaft seit dem „World Summit 2006“¹ – die internationale Gemeinschaft in der Verantwortung, die Opfer im äußersten Fall auch durch den Einsatz militärischer Gewalt zu schützen.

Wir sind damit bei der Ausgangsfrage, die Sie mir gestellt haben: Ob Gewalt im Dienst des Friedens stehen kann? Oder anders formuliert: Kann man Frieden mit Gewalt durchsetzen? Ich möchte die Frage im Blick auf die Responsibility to Protect aus zwei Richtungen beantworten: Wenn die Völkergemeinschaft, wie im Falle Ruandas geschehen, einem Völkermord zuschaut, obgleich sie die begrenzten militärischen Mittel zur Verhinderung hätte bereit stellen können – dann lässt sie Gewalt zu, wo sie Gewalt verhindern kann: Der kanadische UN-General Romeo Dallaire hatte 5.000 gut ausgebildete Soldaten angefordert! Frankreich und die USA waren aus unterschiedlichen Gründen dagegen, dass sich der UN-Sicherheitsrat mit dem Fall beschäftigt. Die übrigen Staaten haben die Angelegenheit schlicht ignoriert – auch wir in Deutschland! Damit tragen zumindest die genannten Staaten eine Mitschuld am Völkermord in Ruanda, weil sie nicht verhinderten, was sie hätten verhindern können! In einer solchen Völkergemeinschaft kann kein Friede wachsen!

Zugleich ist aber in meiner Darlegung über eine politische Friedensordnung, die eine funktionierende Rechtsordnung braucht, wohl auch deutlich geworden, dass ich nicht die Position vertrete, Frieden entstehe durch militärische Gewalt! In einem Fall wie in Ruanda kann der Einsatz von Militär weitere Gewalt verhindern und den Raum eröffnen, um nach politischen Lösungen für den Konflikt zu suchen. Lassen Sie mich deshalb abschließend über die politische Funktion des Militärs reden.

6. Die politische Funktion des Militärs

Die politische Funktion des Militärs liegt darin, durch ihre schiere Existenz und Präsenz eine gewaltsame Aggression

oder den Ausbruch eines gewalttätigen Konfliktes zu verhindern. Nun werden Sie mir möglicherweise entgegen, dass durch die Existenz von Militär die Wahrscheinlichkeit einer gewalttätigen Eskalation größer ist als ohne. Also wäre es besser, es gäbe keine Soldaten, dann gäbe es auch keine gewalttätige Konfliktaustragung.

Das Argument wäre dann zutreffend, wenn sich alle daran halten würden. Würden also alle Staaten in gemeinsam verabredeten und überwachten Schritten abrüsten und auf den Einsatz militärischer Gewalt verzichten und entsprechende Sicherungen vereinbaren, wäre zumindest einmal der zwischenstaatliche Krieg überwunden. Wie Sie alle wissen, fehlt nach wie vor das Vertrauen unter den Staaten, diese Schritte zu gehen. Warum? Weil alle wissen, dass der Trittbrettfahrer gewinnt: Wem es also gelingen würde, alle anderen zur Abrüstung zu bewegen und zugleich die eigene Abrüstung zu unterlaufen, der hat die militärische und politische Dominanz über andere errungen. Davor haben alle Angst! Und zurecht: Der Umgang der russischen Regierung mit der Ukraine in der Krim wie in der Ostukraine im vergangenen Jahr ist ein – leider tragisches – Beispiel dafür, dass die freiwillige Preisgabe militärischer Macht nicht belohnt, sondern bestraft wird: Die Ukraine hat 1994 der nuklearen Abrüstung zugestimmt, und dafür von Russland, den USA und weiteren Staaten vertragliche Garantien für die eigene Sicherheit erhalten. Dieser Vertrag war also tatsächlich das Papier nicht wert, auf dem er stand – wie sich im letzten Jahr gezeigt hat.

Die politische Funktion des Militärs besteht meiner Überzeugung nach heute darin, die Eskalation eines Konfliktes aus einem politischen in einen militärischen zu verhindern. Darüber hinaus stellt sich für jeden potentiellen Angreifer dann auch die Frage, welchen Gewinn er selbst aus einer militärisch geführten Auseinandersetzung hätte. Der Ausbruch eines gewalttätigen Konfliktes bedeutet dann das Scheitern von Politik. Insofern die Funktion des Militärs vorrangig darin liegt, den politischen Prozess zur Lösung eines Konfliktes offen und aktiv zu halten, und auf diese Weise die Schwelle für einen militärischen Konflikt möglichst hoch zu halten, erhält anhaltende Suche nach einer Erweiterung ziviler Konfliktlösung eine immer größere Bedeutung. Ich kenne die Debatte um die zivile Konfliktbearbeitung: Jeder erfolgreiche Versuch, einen Konflikt ohne Gewalt zu lösen, ist der Mühe wert, weil es am Ende immer darum geht, menschliches Leben zu schützen. Sofern militärische Präsenz zivile Konfliktlösungen ermöglicht und unverzichtbar ist, weil sie den Raum hierfür eröffnet, stellt sie eine Voraussetzung dar, um eine politische Friedenslösung zu suchen.

¹ vgl. World Summit Outcome Document 2006

Frieden ohne Primat?

Deutsche Außenpolitik zwischen Sicherheits- und Verantwortungsdiskurs

Dr. Corinna Hauswedell

Leiterin von Conflict Analysis and Dialogue (CoAD), Bonn

Der Vortrag gliedert sich in drei Teile:

- I. Einige Hintergründe für die außenpolitische Verantwortungsdebatte in Deutschland
- II. Um welche Verantwortung geht es? Rückgriff auf einige Gewährsleute in Sachen Ethik
- III. Wohin sollte die Verantwortungsdebatte gehen?

Guter Rat in Sachen Frieden, wie man das Thema dieses Kongresses ja auch formulieren könnte, ist inzwischen teurer geworden, als es das Auswärtige Amt (AA) mit seiner Initiative „Review 2014 – Außenpolitik Weiter Denken“ vor eineinhalb Jahren vielleicht gehofft hatte. Nach der Münchner Sicherheitskonferenz 2014 war eine Debatte angestoßen worden, was denn künftig unter deutscher Verantwortung in der internationalen Politik verstanden werden sollte. Inzwischen hat im Februar 2015 das nächste Münchner Treffen stattgefunden, und Deutschland probiert sie aus, seine Rolle in einer Welt, wo es an vielen Fronten brennt: Halb Syrien und Teile des Irak liegen in Schutt und Asche, Vertreibung und Tod durchziehen Nordnigeria und vielen afrikanische Nachbarstaaten, täglich ertrinken Menschen bei der Flucht übers Mittelmeer nach Europa – und im ukrainischen Donbass will sich kein Frieden einstellen. Griechenland soll ohne Krieg unter das Kuratel neoliberaler Sparzwänge gestellt werden.

I. Wo liegen einige der Hintergründe für die aktuelle außenpolitische Verantwortungsdebatte in Deutschland?

Kriege und hybride Formen politischer Gewalt sind seit 9/11 zwischen den Zitadellen und ihren vermeintlichen Peripherien hin und her gewandert und haben u.a. mittels neuer Technologien viele, auch völkerrechtliche, Grenzen überschritten: Die 2000er Jahre beginnend mit den Terroranschlägen von New York (2001), dann Madrid (2004), London (2005) und jüngst Paris (2015). Die militärischen und politischen Fiaskos in Afghanistan, Irak, Libyen und Syrien, Tschetschenien und jüngst der Ukraine markieren eine lange Dekade, in der die sog. alte Weltordnung vollends zerbrochen ist. Nach 1989/90 hatte sich zwar ein Hauptrepräsentant des Kalten Krieges, der Warschauer Vertrag, aufgelöst. Aber eine europäische Friedensord-



nung mit kollektiven Sicherheiten, wie in der Charta von Paris 1990 angedacht, blieb ein wohlfeiler Traum – die NATO überlebte irgendwie und dehnte sich aus. In den 1990er Jahren hatte die Turbo-Globalisierung Russland, später aber auch den USA zugesetzt; beide mussten in unterschiedlicher Weise ökonomische und machtpolitische Einbußen verkraften. Statt sich aber der Mühe zu unterziehen, mit den aufsteigenden Mächten China, Brasilien oder Indien Frieden und Sicherheit – politisch, sozial und ökologisch – im Sinne einer gemeinsamen Verantwortung für den Planeten neu zu buchstabieren, verliefen Gipfeltreffen seither meist ohne greifbare Resultate, wurden die UN als geeignete Handlungsebene weitgehend marginalisiert. Mit dem transnationalen Terrorismus bot sich bald eine neue, auch militärisch begründbare, Feindprojektion – nicht nur für den Westen. Interessen richteten sich gegeneinander aus; Einflussphären, Territorialansprüche und nationale Ambitionen standen wieder unverblümt im Raum. Europa ist mittendrin in dem alten und neuen Spiel, und in seiner erweiterten Gestalt vielstimmiger und kontroverser: ein Manöverplatz für geopolitisches Kräftemessen in der Ukraine, ein Ort für fiskalisches Krisenmanagement unter deutscher Führung, bei dem Südeuropas Jugend auf der Strecke bleiben könnte, wenn nicht auch andere Stimmen und Konzepte als die der Austerität und des Neoliberalismus Gehör finden – und Europa ist immer

noch ein attraktiver, jedoch schwer erreichbarer Hafen für Flüchtlinge, Verfolgte und Verzweifelte aus vielen Krisenregionen der Welt.

Es war zugleich eine Dekade, in der die Wahrnehmungen dieser Veränderungen diffus und divergent wurden. Was ist falsch gelaufen, wenn der deutsche Außenminister angesichts des immensen Zündstoffes in der Ukraine im November 2014 konstatieren musste: „Das hatte keiner auf dem Radar“? Wenn der rasante Aufstieg des sogenannten Islamischen Staates (IS) für viele internationale Beobachter out of nowhere gekommen schien? Selbst- und Fremdbilder auf Seiten der politischen Eliten, aber auch zwischen den Bürgerinnen und Bürgern in Ost und West, Nord und Süd klaffen trotz sozialer Netzwerke weit auseinander, Diskurse laufen aneinander vorbei, etablierte Kommunikationsstrukturen versagen. „Je suis Charlie“ signalisierte den einen eine tief empfundene Solidarität und löste bei den anderen einen ebensolchen Hass aus. Freiheit und Gleichheit spielen eben nicht in derselben politischen Liga. Verunsicherung und Ängste begünstigen zusehends Schwarz-Weiß-Denken und Ausgrenzung – im Inneren der Gesellschaften wie zwischen den Staaten.

Meinen wir also das Gleiche, wenn wir über außenpolitische Verantwortung sprechen? Wie erklären sich die schweren internationalen Wahrnehmungs- und Kommunikationsstörungen über Fragen von Sicherheit und Frieden?

Vom Pappkameraden zum Militäreinsatz (Kleiner Exkurs zur Verantwortungsdebatte des letzten Jahres)

Die Debatte war durch den Beratungsbedarf der Großen Koalition im Herbst 2013 angestoßen worden. „Neue Macht – Neue Verantwortung“ lautete das vom Auswärtigen Amt geförderte Papier aus der Stiftung Wissenschaft und Politik und dem German Marshall Fund. Es diente als Stichwortgeber für die Reden des Bundespräsidenten, der Verteidigungsministerin und des Außenministers auf der Münchner Sicherheitskonferenz im Februar 2014. Rückblickend ist es vielleicht weniger relevant, ob die drei Politiker mit dieser Ansage von „mehr internationaler Verantwortung“ subjektiv und in gemeinsamer Absicht ein Code-Wort für mehr militärisches Engagement einspeisen wollten. In dem folgenden öffentlichen Diskurs, der sich in den Blogs von Review 2014 und anderen Medien der Republik abspielte, haben viele Beitragende dies jedenfalls so verstanden. Im Juni 2014 hatte der hessische Friedensforscher Arvid Bell bei Review 2014 unter Verweis auf die „Nebelkerzen“-Funktion des Begriffs der Verantwortung drei Interpretationsmöglichkeiten für die Absichten der Debatte angeboten: Eine innenpolitische Werbekampagne für mehr deutsches außenpolitisches Engagement im Allgemeinen, die Rechtfertigung einer stärkeren deut-

schen Führungsposition im Kreis der westlichen Partnerstaaten und schließlich eine aktive Korrektur deutscher Außenpolitik zugunsten einer „normalisierten“ Mittelmachtpositionierung mit erklärtermaßen militärisch gestützter Interessenvertretung.² Ein Vordenker der verblasenden Zivilmachtkonzeption, Hanns Maull, schrieb ebenfalls im Blog von Review 2014, dass „militärische Instrumente der Außenpolitik wohl auch in Zukunft immer wieder durch Friedenseinsätze, militärische Beiträge zum Staatsaufbau oder durch militärische Erzwingungsmaßnahmen Beiträge zu einer Zivilisierung der internationalen Beziehungen leisten müssen. Deutschland kann und darf sich seiner Verantwortung in diesem Zusammenhang nicht entziehen.“³

Der medial-politische Diskurs der folgenden Monate enthielt die ganze Bandbreite der Interpretationen, was denn deutsche Verantwortung sein könne, wenn man plötzlich „von Kriegen umzingelt“ sei: Die ZEIT eröffnete eine mehrmonatige Debatte, um „Interessen und Ideale, Gewissheiten und Gefühle neu zu sortieren“,⁴ und überraschte bald mit der Analyse: „Das Nein zu Militäreinsätzen ist heimliche deutsche Staatsräson“;⁵ Deutschland tue nur so, als ob es sich an Auslandseinsätzen militärisch stärker beteiligen wolle. War bzw. ist das so?

Während Joachim Gauck und Ursula von der Leyen angesichts der zunehmend kriegesischen Realitäten, insbesondere des Vormarsches des IS, den Akzent auf eine künftig „robustere“ deutsche Außenvertretung legten,⁶ suchte Frank-Walter Steinmeier, eng eingebunden in einen diplomatischen Hindernislauf zwischen Kiew und Moskau, diese Interpretation eher zu meiden und durch das medial beliebte Mantra „Raushalten ist keine Option“⁷ zu ersetzen. Aus dem Dilemma heraus, die Außenerwartungen an „deutsche Führung“ mit der innenpolitischen Ratio der „Zurückhaltung“ versöhnen zu müssen, wurde ein Pappkamerad reaktiviert: der unpolitische deutsche Michel; dieser ließ sich allerdings weder aus einer Bilanz der Beiträge von Review 2014 noch aus den Meinungsumfragen des Jahres⁸ herauslesen. Klare Mehrheiten in der deutschen Bevölkerung (über 60 Prozent) sprechen sich in der Tat unverändert gegen Kampfeinsätze der Bundeswehr aus; für ein ziviles humanitäres Engagement in Krisen sind die Zahlen aber noch höher. Es kommt den Menschen also auf den Inhalt der Verantwortung, auf das „Wofür“ und „Wie“, an; „sich raushalten“ oder „wegschauen“ wollen die wenigsten.

Anstatt also in der innenpolitischen Kommunikation genau hinzuhören, wurde mit der Rede vom „Raushalten“ eine Scheinfront eröffnet, in deren Windschatten sich auch militärisches Eingreifen leichter legitimieren ließ. Kurz vor der diesjährigen Münchner Sicherheitskonferenz

gipfelte der Diskurs in einem Statement des Konferenzleiters Wolfgang Ischinger, der sich offenbar zu einem (nicht regierungskonformen) Einstimmen in die Fanfarentöne aus Washington verleiten ließ: „Nichts tun, wegschauen, zu sagen, sollen die Ukrainer sehen wo sie bleiben, bringt aber auch Risiken. (...) Wir brauchen das militärische Patt, um Verhandlungserfolge überhaupt wieder zu ermöglichen. Dafür könnten unter Umständen auch Waffenlieferungen sinnvoll sein.“⁹

Als bestes Beispiel für mehr deutsche Verantwortung nannte Ischinger, der sich insgesamt sehr zufrieden über die Debatte zeigte, das neue deutsche Engagement im Irak.¹⁰ Die Waffenlieferung im Wert von 70 Millionen Euro an die Kurden im Norden des Landes für ihren Kampf gegen den IS war, ironischerweise am Antikriegstag 1. September 2014, vom Bundestag beschlossen worden. Proteste und Kontroversen quer durch die politischen Lager entfachten sich zu Recht an der Frage, ob hier triftige Gründe vorlagen, um mit einem zentralen Grundsatz deutscher Außenpolitik, keine Waffen in Krisengebiete zu liefern, zu brechen. Während von der Leyen bemüht war, das Thema „Tabubruch“ kleinzureden, bezeichnete Steinmeier die Entscheidung als „tiefen Einschnitt“ und verglich sie mit der Beteiligung Deutschlands an den militärischen Konflikten auf dem Balkan und in Afghanistan sowie dem Nein zum Irak-Einsatz 2003: „Dies waren Wegmarken unseres außenpolitischen Reifeprozesses nach der Wiedervereinigung“; nun müsse Deutschland „lernen, mit den unvermeidlichen Widersprüchen, Risiken und Dilemmata umzugehen, die eine verantwortliche Außenpolitik in einer Welt in Unordnung zwangsläufig mit sich bringt (...) Es ist die richtige, aus unserer Sicht verantwortbare Entscheidung in einer akuten Bedrohungslage, die unsere Werte und Interessen unmittelbar berührt.“¹¹

Eine Fortsetzung fand diese Interpretation von verantwortungsvoller oder, wie Steinmeier einschränkend feststellte, „verantwortbarer“ Außenpolitik mit der Entscheidung des Bundestages vom 29. Januar 2015, für zunächst ein Jahr bis zu 100 Soldatinnen und Soldaten der Bundeswehr zur Ausbildungsunterstützung der kurdischen und irakischen Streitkräfte im Nordirak gegen den IS zu entsenden. Mehr noch als bei den Waffenlieferungen stehen seither neben dem politischen Dissens darüber, ob hier eine erfolgversprechende Ziel-Mittel-Relation zur Bekämpfung des IS vorliegt, für die Verantwortbarkeit ebenso relevante rechtliche Fragen zur Debatte: innenpolitisch diejenige nach der Verfassungskonformität des Parlamentsbeschlusses, außenpolitisch die Frage, ob sich hier eine Bündnispflicht zur Kriegsbeteiligung ergibt. Friedenspolitisch engagierte Juristen bestreiten beides.¹² Auch ein öffentlich beachtetes Gutachten des Wissenschaftlichen Dienstes des Deutschen Bundestages gab

zu bedenken, dass die US-geführte Koalition der Willigen gegen den IS eben kein „System gegenseitiger kollektiver Sicherheit“ im Sinne von Art. 24, Abs. 2 GG darstelle¹³, und Deutschland insofern weder zur Bündnistreue im Rahmen der NATO noch im Sinne eines UN-Mandats verpflichtet sei.

II. Um welche Verantwortung also geht es?

Die Debatte über außenpolitische Verantwortung und der konkrete Umgang damit verliefen also im letzten Jahr höchst kontrovers. Kriterien einer Beurteilung, wo Verantwortung beginnt und wo sie aufhört, sind bisher nicht in Sicht; die „Gretchenfrage“ bleibe das Militär, wie der Außenminister auf dem Kolloquium „Stell Dir vor, es ist Krieg ...“ der Friedens- und Konfliktforschung im März diesen Jahres feststellte. Die Bundesregierung hat sich im Falle der Ukraine Krise einerseits und der Anti-IS-Mission im Irak andererseits für zwei – hinsichtlich des Umgangs mit dem Militär jedenfalls – verschiedene Konzepte der Krisenintervention entschieden. Beide wurden im Diskurs als verantwortungsvoll oder zumindest „verantwortbar“ dargestellt. Die diplomatische Großoffensive in Kiew und Moskau begleitete die Bundeskanzlerin mit dem auch an die westliche Vormacht gerichteten Credo: „Ich bin der festen Überzeugung, dass dieser Konflikt militärisch nicht gelöst werden kann“¹⁴; die Konfliktkonstellation mit dem islamistischen Terrorismus, in der Deutschland als Mit-Kriegerin in einer US-geführten Koalition agiert, scheint hingegen den Einsatz von Waffen und Soldaten zwingend einzuschließen. Im Falle der Ukraine wurde verantwortliches Handeln so verstanden, dass durch den Verzicht auf das Militär eine weitere gefährliche Eskalation vermieden und Kommunikationsebenen zur Aushandlung und Verständigung ermöglicht werden sollten. Wie lange dies halten kann, steht gegenwärtig erneut in Frage.

Warum waren dies im Fall von IS keine relevanten Handlungsmotive? Warum gelten dem Außenminister „unsere Werte und Interessen“ im Mittleren Osten offenbar als unmittelbarer bedroht? Werden in beiden Fällen die Bündnisverpflichtungen unterschiedlich abgewogen? Die Stationierung der von Bundeswehrgeführten neuen „Speer Spitze“¹⁵ der NATO in Osteuropa – immerhin 40.000 Soldaten – könnte leicht den bisher präferierten Verhandlungsansatz in der Ukraine aushebeln.

Mit einer Prüfung des normativ-ethischen Gehalts von Verantwortung möchte ich u.a. der Frage nachgehen, ob die beiden in der Gretchenfrage konträren außenpolitischen Handlungsmodelle gegenüber Osteuropa und dem Irak in Zielen und Mitteln so weit auseinander liegen, dass sich der Begriff der Verantwortung nicht für beide in gleicher Weise als tragfähig erweist. Dazu sollen einige Gewährsleute in Sachen politische Ethik zu Wort kommen.

a) Der „unabgrenzbare“ Kontext

„In dem Begriff Verantwortung“ – so Georg Picht in seiner berühmten Definition von 1969 – „liegt eine doppelte Verweisung: man ist verantwortlich für eine Sache oder für andere Menschen, und man ist verantwortlich vor einer Instanz, welche den Auftrag erteilt, der die Verantwortung begründet“¹⁶. Diese Kontextualisierung verband Picht mit der Beobachtung, dass sich der Begriff der Verantwortung von anderen rechtlichen und moralischen Begriffen dadurch unterscheidet, „dass er in sich einen eigentümlichen Überschuss enthält, der sich in die klar umrissenen Bezüge, die diese Verweisung zunächst bezeichnet, nicht einfangen lässt“.¹⁷ Bei der Verantwortung der (Außen)Politik handelt es sich – neben den innenpolitischen, auch rechtlichen Bindungen im Sinne von „vor einer Instanz“ (z. B. Grundgesetz, Parlament, Wählerschaft) und den äußeren, zum Teil ebenfalls rechtlichen Bindungen im Sinne von „für eine Sache“ (z. B. völkerrechtliche oder Bündnisverpflichtungen) – immer auch um Handlungskontexte, die mit „Werten“, also ethisch begründet sind, wie z. B. die Sorge für friedensfördernde und sozial bzw. ökologisch verträgliche Entwicklungen in der Welt. Diese Handlungskontexte konstituieren den auf die Zukunft gerichteten „Überschuss“. Die außenpolitische Verantwortung ist, weil sie sich permanent im Spannungsfeld von Innen- und Außenbindungen und -erwartungen bewegt und in beide Richtungen legitimieren muss, besonders schwer ein- bzw. abzugrenzen. Mit dieser Art „Unabgrenzbarkeit“ hänge zusammen, wie Picht später zuspitzte, dass Verantwortung durch „alle Zeiten und Kulturen“ als „unaufhebbar tragisch“ zu bezeichnen sei¹⁸: Eine Verantwortung, die sich vernünftigerweise ihrer potenziellen Transzendenz bzw. ihres eschatologischen Charakters bewusst sein muss, habe es schwer, sich gegen die partikularisierte Rationalität, wie sie in Wissenschaft und Gesellschaft des 20. Jahrhunderts dominierte, zu behaupten.

Will (deutsche) Außenpolitik angesichts dieser „Tragik“ nicht verzweifeln oder in opportunistischen Relativismus verfallen, muss sie grundsätzlich und von Fall zu Fall die Balance zwischen Innen- und Außenbindung in rechtlicher und normativer Hinsicht austarieren. Das wirft die Frage auf: Gibt es eine Hierarchie, die die Innenbindung durch „nationale Interessen“ und Bevölkerungsmeinung vor die Verpflichtung gegenüber Außeninteressen stellt, v. a. dann, wenn diese unter Umständen mit den Binneninteressen konfliktieren? Die repräsentative Demokratie sieht für die Klärung dieser Frage ein mit relativ hoher Legitimation ausgestattetes Set von Prozeduren und Instrumenten vor, der inzwischen häufiger hinterfragte Parlamentsvorbehalt zur Entsendung der Bundeswehr gehört in Deutschland dazu. Aber die Dilemmata, die Steinmeier mit „Reifeprozess“ beschreibt, bleiben: Im Falle des Afghanistan-Einsatzes z. B. wurde eine Bevölkerungsmehrheit

in ihrer ablehnenden Haltung jahrelang ignoriert. Das Bekenntnis der Bürger/innen zu einer besonderen deutschen Verantwortung für zivile Friedensförderung speist sich aus einer historisch bitter erworbenen und wohl begründeten militärkritischen Ratio. Daran ändert der vom Außenminister beschriebene „Reifeprozess“ nichts, im Gegenteil, diese Ratio war und ist Teil desselben. Die sog. „Neue Macht“ Deutschlands sollte diesen Grundsatz nicht aus Sorge vor Gesichts- oder Gewichtsverlust opfern, sondern im Gegenteil „Vorsorge“-Politik als Primat friedensfördernden Handelns für sich als typisch reklamieren.

b) Verantwortung vs. Gesinnung? Das Glaubwürdigkeitsdefizit internationaler Politik

Für den „Beruf des Politikers“ hatte Max Weber bereits 1919, die scheiternde Novemberrevolution vor Augen – und wohl mit der Intention, den moralischen „Überschuss“ der Verantwortung zu reduzieren und gleichzeitig zu retten – die bekannte Unterscheidung getroffen: zwischen einer die Folgen des Handelns bedenkenden „Verantwortungsethik“ und einer, unabhängig von den Folgen, durch das moralisch Richtige getragenen „Gesinnungsethik“. Er wandte sich aber selbst gegen eine einfache Dichotomie dieser beiden Begriffe: Gesinnungs- und Verantwortungsethik machen laut Weber erst in einer gegenseitigen Ergänzung ihrer Elemente den „echten Menschen“ aus, der den „Beruf zur Politik“ haben kann.¹⁹ Schwer versöhnbare Unterschiede existieren allerdings zwischen dem Verantwortungs- und dem Gesinnungsethiker, wenn es um die Anwendung von (militärischer) Gewalt geht: „an diesem Problem der Heiligung der Mittel durch den Zweck, scheint nun auch die Gesinnungsethik überhaupt scheitern zu müssen. Und in der Tat hat sie logischerweise nur die Möglichkeit, jedes Handeln, welches sittlich gefährliche Mittel anwendet, zu verwerfen.“²⁰

Zwischen damals und heute liegen 1945, 1989/90 und 2001. Was hat sich seit Weber verändert? Der Einsatz des Militärs im Sinne klassischer zwischenstaatlicher Kriegsführung widerspricht seit der UN-Charta (Gewaltverbot nach Art. 2, 4) auch deshalb einer modernen verantwortungsethisch begründeten Außenpolitik, weil diese sich der negativen Folgen des kriegerischen Tuns vorab bewusst sein kann. Die vor fast 15 Jahren angestoßene Debatte über eine Responsibility to Protect (R2P) hätte prinzipiell das Potenzial, als normativer Bezugsrahmen für verantwortliche internationale (und nationale) Politik zu dienen. Im äußersten Fall (als Schutzversprechen bei schwersten Menschenrechtsverletzungen) könnten unter R2P auch international, unter dem Dach der UN verabredeten Militärinterventionen künftig als politisch verantwortlich im Sinne ihres Auftrages und legitim im Sinne völkerrechtlicher Normen gelten. Noch hat sich R2P allerdings international nicht als eine neue ethische

Maßgabe etablieren können, die Schutzverantwortung und Friedenspflicht der UN-Charta in Übereinstimmung bringen könnte. Die mangelnde moralische Selbstbindung von Sicherheitsratsmitgliedern in der langen Dekade des Interventionismus hat es z.B. im Sicherheitsrat erschwert, die Begründungspflicht vor einem Veto einzuführen. Der Mandatsmissbrauch zum Diktatorensturz im Falle Libyens 2011 unterstreicht die akuten Glaubwürdigkeitsprobleme der Mächtigen in Sachen internationaler Verantwortung.²¹

c) Jenseits des Nationalen: globale und planetare Verantwortung

Wie ist der militärische Kampf gegen den transnationalen Terrorismus verantwortungsethisch zu bewerten, zumal wenn dieser jüngst in Gestalt eines Staates auftritt? Ist den Dilemmata, die mit dem moralischen „Überschuss“ der Verantwortung einhergehen, unter den Bedingungen des außenpolitischen Handelns im 21. Jahrhundert überhaupt zu entkommen? Max Webers Bezugsrahmen für politische Verantwortung war zeitbedingt der Nationalstaat (wie er auch als Bindung unserer Politiker in der Eidesformel des Art. 56 GG noch zum Ausdruck kommt). Picht hat mit seinen Analysen zur atomaren Bedrohung und zur ökologischen Katastrophe seit den späten 1960er Jahren einen globalen Horizont verantwortlichen politischen Handelns eröffnet; Hans Jonas hat diesen dann mit seinem „Prinzip Verantwortung“ (1984) als „Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation“ durchdekliniert: Sein Imperativ „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ war gedacht für einen „neuen Typ von Handlungssubjekt“ im individuellen wie im gesellschaftlichen Sinn.²² Nicht nur die aktiven „Weltbürger“ einer wachsenden Zivilgesellschaft, auch die Regierenden waren gemeint. Der Fokus, den Jonas auf das „Für“ der Verantwortung (Picht) und die strikte Beachtung der Folgen des Handelns richtet, hat also zwei Denkrichtungen: Die „Anderen“ jenseits der eigenen Nation sowie die „Zukunft“; das hier entwickelte Verständnis von Menschheitsinteressen und Nachhaltigkeit denkt a priori Gesinnungsethik und Verantwortungsethik zusammen. Mit dem Postulat der „Fernstenliebe“ wird bei Jonas eine Perspektive für internationale Kooperation und Konfliktbearbeitung zwischen den Machtzentren eröffnet, die geradezu als Gegenentwurf zur Gewaltdominanz und Verfeindung in den gegenwärtigen internationalen Beziehungen gelesen werden kann.

Es gibt einen weiteren Ratgeber in Sachen Verantwortung aus der letzten Dekade des Kalten Krieges, als der Philosophie und den Sozialwissenschaften bemerkenswerte Ein- und Weitsichten jenseits des bedrohlichen Horizonts gegenseitiger Vernichtung gelangen: Ulrich Beck, der mit

Hans Jonas hinsichtlich der Verantwortungsgegenstände viele gemeinsame Ausgangspunkte teilte, legt seinen Fokus mittels eines weitgreifenden Risiko-Gefahren-Sicherheits-Diskurses auf die Handelnden in Politik und Bürokratie. Ihnen bescheinigt Beck angesichts der hausgemachten Bedrohungen der technokratischen Industriegesellschaft eine „organisierte Unverantwortlichkeit“: „Das individuell ausgelegte Verursacherprinzip, die Rechtsgrundlage der Gefahrenabwehr, schützt die Verursacher, die es zur Verantwortung ziehen soll“.²³ Auch wenn hier v.a. Probleme technologischer und ökologischer Gefahrenabwehr gemeint sind, eine Außenpolitik, die sich für diese Probleme nicht verantwortlich sieht (aktuell z.B. der zögerliche und zu wenig politisch koordinierte Umgang mit Ebola), ist genauso angesprochen.

III. Wohin sollte die Verantwortungsdebatte gehen?

Postulat 1:

Interessen und Sicherheit endlich gemeinsam und nicht länger gegeneinander konzipieren!

Der Rückgriff auf Gewährsleute wie Georg Picht, Hans Jonas oder Ulrich Beck kann helfen, die aktuelle Blickrichtung außenpolitischer Verantwortung in doppelter Hinsicht zu schärfen:

Erstens wird die erfolgreiche Wahrung und Vertretung vermeintlich nationaler Interessen (z.B. sozialer, ökonomischer, ökologischer Art) heute nur noch in einem globalen Interessenabgleich mit den anderen Staaten und Gesellschaften möglich sein. Die dazu erforderliche „Kosmopolitisierung“²⁴ ist eine noch nicht eingelöste Anforderung an die politischen Eliten ebenso wie an die Mitglieder der Zivilgesellschaft. Zentrale Erkenntnisse, die vor einigen Jahren zu Konzepten wie Global Governance geführt haben, liegen gegenwärtig brach. Die Globalisierung hat – trotz zahlloser internationaler Foren – statt einer Zusammenführung eher eine Delegation und Abwertung von Verantwortung bewirkt; die Finanzmärkte führen daneben ein profitables, aber weitgehend verantwortungsloses Eigenleben. Daran ändern auch die besser klingenden, aber wohlfeilen Erklärungen des jüngsten G7 Gipfels nichts.

Mit den Sustainable Development Goals (SDGs) soll auf der UN-Vollversammlung im September ein neuer entwicklungspolitischer Zielkatalog auf den Weg gebracht werden, der anders als die Millennium Development Goals auch eine explizite, wenn auch unterdimensionierte Peacebuilding-Komponente enthält.²⁵ Verantwortliche deutsche Außenpolitik muss dieses Thema aus der Ressortnische holen; das Auswärtige Amt hätte entgegen allen Kompetenzrangeleien zwischen den Ministerien die Aufgabe, für eine Integration der mit den SDGs verbundenen Themen in einer kohärenten globalen Friedensförderungs politik zu sorgen.

Zweitens ergibt sich daraus, dass Sicherheit und eine damit verbundene friedensorientierte Konfliktbearbeitung in den allermeisten internationalen Handlungsfeldern (Energie, Ressourcen, Technologie, Handel, Gesundheit, Einwanderung etc.) längerfristig ebenfalls nur als gemeinsames Gut und nicht als Schutz gegen andere konzipiert werden kann. Im Falle der Ukraine-Krise wird diese Erkenntnis auch bei denjenigen EU Repräsentanten, die lieber verhandeln als Waffen ins Feld führen, seit mehr als einem Jahr gering geschätzt. Sonst stünden sinnlose Sanktionen und Ausschlüsse von Weltforen nicht so hoch im Kurs. Das aktuell markanteste Feld der Negation einer kosmopolitischen Verantwortungsethik ist die europäische Abschottungs- bzw. Abschreckungspolitik gegenüber Flüchtlingen und Asylsuchenden – organisierte Unverantwortlichkeit im Schnittpunkt von Innen- und Außenpolitik! Solange man sich auf Schlepperbekämpfung durch Drohen leichter verständigen kann als auf ohnehin höchst begrenzte Quoten zur Aufnahme von Kriegsflüchtlingen ist ziemlich viel faul – nicht nur im Staate Dänemark ...

Hier wie in anderen Feldern gehört die fatale „Vernetzung“ militärischer und ziviler Strategien und Mittel der Sicherheitsvorsorge endlich auf den Prüfstand. Ich möchte die These wagen, dass die nebelwerfende Verantwortungsdebatte überhaupt nur so viel Fahrt aufnehmen konnte, weil man sich vor Jahren unter dem Druck der Anti-Terror-Strategien auf die scheinbar attraktive Formel der „erweiterten Sicherheit“ – ein ewig leeres Versprechen – eingelassen hat. Eine Review der primär aus der Bedrohung durch den Terrorismus entstandenen Konzeption der „vernetzten Sicherheit“ (comprehensive approach) zugunsten einer künftig klaren Trennung militärischer und ziviler Aufgabenbestimmungen im Umgang mit Risiken und Gefahren – das würde einen bewussten Paradigmenwechsel bedeuten: Eine verantwortungsethisch begründete Außenpolitik müsste sich dann der inzwischen evidenten negativen Eigendynamiken militärischen Handelns bewusst werden. Ist das zu viel verlangt?

Wo sollte diese Debatte als sinnvolle Fortsetzung des Review 2014-Prozesses geführt werden?

Die begonnene Planung für das Weißbuch 2016 ist innerhalb Deutschlands ein möglicher Kontext. Es müsste dort z.B. um eine Revision der Formulierungen im Weißbuch 2006 gehen, die den militärischen Einsatz zur Sicherung deutscher Interessen betreffen; auch hier gibt es jenseits der Ressortzuständigkeit des Bundesministeriums der Verteidigung eine Mitverantwortung des AA für die Definition des neuen Bundeswehrauftrages.

Die EU nimmt sich für 2016 vor, die noch von 2003 stammende Europäische Sicherheitsstrategie, die ganz im Zeichen des war on terror formuliert wurde, neu zu fassen.

Auch in diesem Rahmen sollte gemeinsame außen- und friedenspolitische Verantwortung nicht mit besser „vernetzter Sicherheit“ im Sinne verstärkter militärischer Kapazität verwechselt werden. Eine europäische Armee scheint zwar bis auf Weiteres und aus vielen guten Gründen ein non-starter zu sein. Stattdessen müsste es aber gerade auch wegen der Erfahrungen in der Ukraine ein neues Nachdenken über den Stellenwert und das spezifische Profil der EU für zivile Krisenprävention geben.

Postulat 2:

Internationale Wahrnehmung und Kommunikation müssen sich ändern

Mit business as usual, das haben fast alle gemerkt, sind die schweren Krisen in Osteuropa, im Mittleren Osten und auf dem afrikanischen Kontinent, die uns weiter begleiten werden, nicht einzufangen. In der sonst eher nüchternen Diktion des Chefs im Planungsstab des Auswärtigen Amtes, Thomas Bagger, fanden sich zu Jahresbeginn Stichworte wie „Aushandlung eines neuen Gesellschaftsvertrages“ oder „Beginn einer globalen Systemdebatte“.²⁶ Das sind weitreichende Ansagen, die aus der kritischen ökologischen und friedenswissenschaftlichen Debatte inspiriert sein könnten. Die Auswertung der Review 2014: Krisen – Ordnung – Europa²⁷, die der Außenminister Ende Februar 2015 vorgelegt hat, konstatiert u.a.: Das Auswärtige Amt müsse im eigenen Land stärker und besser kommunizieren als bisher. Zu hoffen ist, dass es dabei um das Kommunizieren von Inhalten, den Austausch von Informationen und Meinungen und den damit verbundenen Wahrnehmungsprozess des Zuhörens, Erwiderns und Verstehens gehen soll. Denn das ist es, woran es nicht nur dem innenpolitischen, sondern mehr noch dem internationalen Dialog zwischen den Staaten und in den Gesellschaften mangelt: Die allseits zu beobachtenden Kommunikationsdefizite haben mannigfaltige Ursachen: Ignoranz, mangelnde Empathie, Manipulation, Missbrauch neuer Medien. Sie haben im großen Stil zu einem Vertrauensverlust geführt, der wiederum mitschuldig an vielen Konflikteskalationen der vergangenen Monate war. So entstanden unversehens „zerstörerische Narrative“, wie sich die Verteidigungsministerin ausdrückte, die ihrerseits eine Eigendynamik der Fehlwahrnehmungen entfalten. Mythenbildungen sind uns leider auch in akademischen Zirkeln nicht fremd. Für die Kommunikation im Vorfeld und im Kontext der Ukraine-Krise galt und gilt das in besonderem Maße. Ist es nicht paradox, dass sich gegenwärtig fast alle westlichen Politiker, inklusive der deutschen Kanzlerin, verbal gegen einen „neuen Kalten Krieg“ verwahren und gleichzeitig bereits viele materielle und immaterielle Weichen dafür stellen?

Das 100 Jahre alte Diktum, dass die „Wahrheit das erste Opfer des Krieges“ (Hiram Johnson) sei, wandelt sich in

Zeiten, wo politische Gewalt und ihre mediale Inszenierung in Echtzeit überall zu haben sind: Der Tod der Wahrheit mischt sich zusehends mit einer Illusion des Wissens. Und das ist besonders gefährlich.

Außenpolitische Verantwortung – das gilt nicht nur für Deutschland – wird sich schon bald auch daran bewähren müssen, ob neue Wege einer auf Respekt gegründeten internationalen Kommunikation beschritten werden können, die eine Aufnahme der Interessen und Probleme von Partnern und „Anderen“, gerade auch den Schwächeren, im Austausch mit den jeweils eigenen Vorstellungen ohne Häme und Hybris ermöglichen. Nur so kann verloren gegangenes Vertrauen neu entstehen und können dringend erforderliche Vermittlungspositionen in den heißen Konflikten eingenommen werden. Ich bin ziemlich sicher: Über kurz oder lang werden wir auch um eine politische Kommunikationsstrategie mit dem internationalen Terrorismus nicht umhin kommen. Wenn aus Deutschland als „Mittelmacht“ eine Mittlermacht werden soll, dann muss eine sensiblere Balance zwischen „Führung“ und Empathie gelingen. Als dies gegenwärtig in Sicht ist. Der Einsatz militärischer Mittel als markanter Ausdruck von Zerstörungsmacht und Parteinahme ist für diese Aufgaben auf jeden Fall kontraproduktiv. Das gilt es Verantwortungsbewusst abzuwägen.

Dieser Text stützt sich in weiten Teilen auf den Beitrag der Autorin „Sind wir Mit-Krieger? Deutschlands Verantwortung für den Frieden“ im Friedensgutachten 2015

- ¹ Frank-Walter Steinmeier: Verantwortungsvolle Außenpolitik ist vorsorgende Außenpolitik, www.spd.de/aktuelles/125520/20141120_steinmeier_vorsorgende_aussenpolitik.html.
- ² Arvid Bell: Die Nebelkerze von der internationalen Verantwortung, www.review2014.de/de/blog/show/article/die-nebelkerze-von-der-internationalen-verantwortung.html.
- ³ Hanns Maull: Die außenpolitische Kontinuität ist richtig, www.review2014.de/de/aussensicht/show/article/die-aussenpolitische-kontinuitaet-ist-richtig-muss-aber-angepasst-werden/pages/3.html.
- ⁴ Bernd Ulrich: Die Welt ist verrückt und was machen wir?, in: DIE ZEIT, 28.8.2014, S. 2.
- ⁵ Matthias Geis: Pazifismus für alle, in: DIE ZEIT, 16.10.2014, S. 2.
- ⁶ www.faz.net/aktuell/politik/bundespraesident-gauck-warnt-vor-verzicht-auf-militaereinsaetze-12989934.html.
- ⁷ Frank-Walter Steinmeier: Raushalten ist keine Option, in: Die ZEIT, 23.10.2014, S. 6.
- ⁸ Umfrage der Körberstiftung „Einmischen oder zurückhalten?“ vom Mai 2014, www.koerber-stiftung.de/internationale-politik/sonderthemen/umfrage-aussenpolitik.html.
- ⁹ www.br.de/nachrichten/ischinger-interview-msc-100.html.
- ¹⁰ Vgl. www.merkur-online.de/politik/ischinger-deutschland-hat-mehr-verantwortung-in-der-welt-uebernommen-zr-4699378.html.
- ¹¹ www.evangelisch.de/inhalte/109136/23-08-2014/steinmeier-irak-entscheidung-ist-tiefer-einschnitt.
- ¹² Werner Koep-Kerstin/Martin Kutscha: Aus Bündnispflicht zur Kriegsbeteiligung?, in: Blätter für deutsche und internationale Politik (2015): 3, S. 33-36.
- ¹³ www.spiegel.de/politik/ausland/irak-experten-halten-mandat-der-bundeswehr-fuer-verfassungswidrig-a-1013141.html.
- ¹⁴ www.bundestkanzlerin.de/Content/DE/Artikel/2015/01/2015-01-28-ukraine-eu.html.
- ¹⁵ www.handelsblatt.com/politik/international/ukraine-krise-nato-verstaerkt-die-schnelle-eingreiftruppe/11330492.html.
- ¹⁶ Georg Picht: Der Begriff der Verantwortung, in: Ders.: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, Stuttgart 1969, S. 319f.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Georg Picht: Von der Zeit, Stuttgart 1999, S. 689.

¹⁹ Max Weber: Politik als Beruf, in: Ders.: Gesamtausgabe, Band 17, Tübingen 1992, S. 250.

²⁰ Ebd., S. 240.

²¹ Michael Staack/Dan Krause (Hrsg.): Schutzverantwortung in der Debatte. Die „Responsibility to Protect“ nach dem Libyen-Dissens, Opladen 2015.

²² Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1984, S. 36.

²³ Ulrich Beck: Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit, Frankfurt a. M. 1988, S. 11.

²⁴ Ulrich Beck: Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt a. M. 2007.

²⁵ www.die-gdi.de/publikationen/mitarbeiter-sonstige/article/sdg-16-promote-peaceful-and-inclusive-societies-for-sustainable-development-provide-access-to-justice-for-all-and-build-effective-accountable-and-inclusive-institutions-at-all-levels/.

²⁶ Thomas Bagger: Fragilität und Zusammenhalt. 15 Thesen zu außen- und innenpolitischen Herausforderungen, in: IP Internationale Politik (2015): 1, S. 99.

²⁷ www.review2014.de/de/blog/article/-303732ofoe.html.

Die Responsibility to protect Anmerkungen zu einem neuen Konzept aus der Perspektive kirchlicher Friedenslehre

Gerhard Beestermöller

Professor für Moraltheologie und Sozialethik am Zentrum
Johannes XXIII in Luxemburg

Der Gegenstand meines Vortrags ist die sogenannte „R2P – Responsibility to Protect“. Ein Konzept, das Eingang in das Abschlussdokument der Generalversammlung der Vereinten Nationen 2005, dem „World Summit Outcome“, gefunden hat. Das Konzept besteht aus den drei Elementen Protect, React, Rebuilt – Schutz, Reaktion und Wiederaufbau. Auf dieses Konzept soll im Licht der kirchlichen Friedenslehre reflektiert werden. Die Ausführungen dienen ausschließlich zum Diskurseinstieg.

Zum Begriff

R2P gilt als Schutzverantwortung, man könnte sie aber genauso gut als Schutzzuständigkeit übersetzen, der englische Begriff gibt das genauso her. Ich gehe in folgenden Schritten vor: Ich möchte zur Einführung etwas bezüglich der Idee des Menschenrechtsschutzes durch eine supranationale Weltautorität, ein arg vergessenes Konzept kirchlicher Friedenslehre, sagen. Dann möchte ich zeigen, dass in der kirchlichen Friedenslehre die Idee des grenzüberschreitenden, notfalls militärischen Menschenrechtsschutzes viel älter ist als es jetzt in der Lehre der R2P zum Ausdruck kommt. Dann möchte ich aus der Perspektive dieser Lehre doch ein paar kritische Überlegungen an das Konzept vortragen, wie es sich im Moment darstellt: zum einen zu den kritischen Rückfragen zum Konzept selbst, zum anderen zu den Erfahrungen im Licht von vierzehn Jahren insbesondere mit der neueren Erfahrung in Libyen.

Hinführung

Es gab schon 1992 die Aussage von Johannes Paul II: „Das Gewissen der Menschheit ist inzwischen durch Verfügungen des internationalen Rechtes für die Menschen gestärkt, und es verlangt, das humanitäre Eingreifen in Situationen zur Pflicht zu machen, die das Überleben von ganzen Völkern oder Volksgruppen schwer gefährden: Hier liegt eine Verpflichtung für die Nationen und für die internationale Gemeinschaft.“ 1992 gab es den Begriff R2P noch nicht, damals sprach man noch von humanitärer Intervention, deswegen spricht der Papst hier vom ‚humanitären Eingreifen‘. ‚Humanitäre Intervention‘ ist natürlich ein problematischer Begriff, weil wir ja normalerweise unter einer ‚humanitären Intervention‘ so etwas wie Rot-Kreuz-Aktionen oder ähnliches verstehen. Sowohl der Begriff ‚humanitäre Intervention‘ als auch der der R2P verschlei-



ern ja beide, dass es um nichts anderes als um Krieg geht. Jedenfalls sagte Johannes Paul II schon 1992: „Wir dürfen nicht einfach Völker der Vernichtung ausgesetzt lassen.“ Er sagt das vor dem Hintergrund von Ruanda und Burundi. Entscheidend ist, dass Johannes Paul II unmissverständlich dafür eintritt, dass es nicht nur ein Recht, sondern auch eine Pflicht zum Eingreifen gibt. Wenn wir den Verantwortungsbegriff ansetzen, dann ist immer noch offen, ob ich nur berechtigt oder gar verpflichtet bin, meine Verantwortung wahrnehmen, oder nicht. Doch Johannes Paul II will sagen, dass im Falle von schwersten und massenhaften Menschenrechtsverletzungen eine klare Pflicht zur Intervention besteht. Bei einer Podiumsdiskussion mit dem Chef der Münchner Sicherheitskonferenz, Wolfgang Ischinger, habe ich das diskutiert. Er sagt: „Ja, wir helfen, aber nur wenn dies auch in unserem Interesse liegt“. Da sage ich: Das ist ja eine „schöne“ Verantwortung. Da nimmt man sich sozusagen das Recht zur Intervention, ohne die Pflicht zur Intervention anzuerkennen. Meiner Meinung nach kann es aber kein Recht, ohne auch die Pflicht zur Intervention geben.

Päpstliche Aussagen zur R2P

2008 äußert sich Benedikt XVI vor den Vereinten Nationen zur Schutzverantwortung: „Die Anerkennung der Einheit der Menschheitsfamilie und die Achtung vor der jeder Frau und jedem Mann innewohnenden Würde erhalten heute einen neuen Auftrieb im Prinzip der Schutzverantwortung.“

Der Begriff der R2P und der Grundansatz zur Idee der Schutzverantwortung geht zurück auf den Report der Internationa-

len Commission on Intervention and state sovereignty. Nach diesem Bericht hat jeder Staat die vorrangige Pflicht, seine Bevölkerung vor schweren und wiederholten Verletzungen der Menschenrechte zu schützen, wie auch vor den Folgen humanitärer Krisen, die sowohl von der Natur als auch vom Menschen verursacht werden. Ein Einsatz in Myanmar nach der schweren Naturkatastrophe wäre ebenso abgedeckt wie ein Einsatz angesichts anderer, gleich schwerer Naturkatastrophen in anderen Ländern, in denen der betroffene Staat ebenfalls überfordert ist und sich weigert, internationale Hilfe ins Land zu lassen. Wenn sich herausstellt, dass ein Staat nicht in der Lage ist, die Menschenrechte in seinem Land zu garantieren, steht es der internationalen Gemeinschaft zu, wirksam Mittel zum Menschenrechtsschutz zu ergreifen. Halten wir fest: Der Papst hat also gesagt, Schutzverantwortung ist eine gute Sache, was bedeutet das für unsere friedensethischen Überlegungen?

Die Päpste in der neueren kirchlichen Lehre haben sich klar hinter den grenzüberschreitenden humanitären Menschenrechtsschutz unter bestimmten Bedingungen gestellt. Insofern ist die Lehre relativ klar. Was hierbei wichtig ist: Benedikt XVI bindet die R2P an die Charta der Vereinten Nationen (UN) und lehnt Interventionen ohne UN-Mandat ab. Die Bindung an die Charta der Vereinten Nationen macht klar, dass eine Intervention ohne UN-Mandat von der kirchlichen Lehre nicht getragen ist.

Ich muss allerdings sagen, dass, wenn man eine R2P-positive Äußerung aus dem Gesamtkontext der kirchlichen Lehre zieht, kommt man natürlich in die Gefahr, gegen die Intention der kirchlichen Lehre eine Art *carte blanche* für Interventionen auszustellen. Denn in Wirklichkeit steht hinter den zitierten Passagen des Papstes ja ein bestimmtes Verständnis kirchlicher Lehre von einer Friedensordnung, wie sie in *Pacem in Terris* und *Gaudium et Spes* entfaltet wurde.

Pacem in Terris

Ziehen wir einen längeren Text aus *Pacem in Terris* zu Rate. Da heißt es: „Wie das Gemeinwohl der einzelnen Staaten nicht bestimmt werden kann ohne Rücksicht auf die menschliche Person, so auch nicht das universale Gemeinwohl aller Staaten.“ Das heißt: Es gibt ein staatliches Gemeinwohl und es gibt ein Weltgemeinwohl. Das ist sehr wichtig ist. Das staatliche Gemeinwohl ist nicht die Endgröße, sondern es gibt nach der kirchlichen Lehre ein Weltgemeinwohl; und selbst das Weltgemeinwohl muss sich immer nach dem Wohl der einzelnen Personen richten. Man spricht hier vom sogenannten legitimatorischen Individualismus. „Deshalb muss die universale politische Gewalt ganz besonders darauf achten, dass die Rechte der menschlichen Person anerkannt werden und ihnen die geschuldete Ehre zuteilwird, dass sie unverletzlich sind und wirksam gefördert werden.“ Hier wird also vorausgesetzt, dass es eine universale politische Macht geben soll. Das ist ein

entscheidender Punkt. Diejenige Macht, die für das Weltgemeinwohl zuständig ist, ist auch für den Schutz des Einzelnen zuständig, weil das Weltgemeinwohl auch immer im Dienst des Schutzes der einzelnen Person steht. Die legitimatorische Endgröße ist also immer der Einzelne. Und jetzt sagt der Text weiter „das kann sie“ – die Autorität – „entweder unmittelbar aus sich tun sofern es der einzelne Fall erheischt, oder durch Schaffung von solchen Lebensbedingungen auf der ganzen Welt, mit deren Hilfe die Lenker der Einzelstaaten leichter ihre Aufgabe zu erfüllen instand gesetzt werden.“ Es kann also der Einzelfall sein, der zur Intervention führt. Das wären z.B. Situationen, die eine *Responsibility to protect*-Aktion legitimieren. Es kann also nach *Pacem in Terris* in wenigen Fällen die Situation eintreten, dass die universale Gewalt unmittelbar eingreifen muss. Aber darüber hinaus muss sie dem Schutz der Menschenrechte im Sinne des Subsidiaritätsprinzips dienen. Darum geht es hier, wenn es heißt, dass der Schaffung von solchen Lebensbedingungen auf der ganzen Welt durch die Weltautorität gedient werden soll. Zum Vergleich: Der Staat schützt Kinder in hochproblematischen Familien, indem er unmittelbar eingreift, z.B. wenn eine Familie kollabiert. Darüber hinaus bedeutet Familienpolitik im Sinne des Subsidiaritätsprinzips durch Politik, die alle Familien fördert. In der Förderung aller Familie im Sinne des Subsidiaritätsprinzips kann man eine Parallele zu der ersten Säule im Konzept der R2P sehen, der Präventionsverantwortung. Allerdings denkt die kirchliche Lehre hier radikaler. Der Gedanke der Prävention, wie sie die R2P artikuliert, ist eine Reaktion auf sich anbahnende Krisen.

Hingegen geht die kirchliche Lehre davon aus, dass jeder Staat auf die Unterstützung der Weltautorität angewiesen ist und nicht erst dann Hilfe benötigt, wenn er in eine Krise geraten ist. So sagen wir ja auch, dass staatliche Familienpolitik alle Familien zu fördern habe, nicht nur die schwer belasteten. Kindergeld und Bafög werden nicht erst dann eingesetzt, wenn Familien gravierende Probleme bekommen. Von der universalen Gewalt wird also unabhängig davon, in welcher Verfassung sich ein Staat befindet, eine grundsätzliche Unterstützung der Staaten in ihren grundlegenden Funktionen angemahnt.

Gaudium et Spes

Betrachten wir einen Gedanken aus *Gaudium et Spes*. Dort heißt es, dass das II. Vatikanische Konzil fordert, „dass eine von allen anerkannte Weltautorität eingerichtet wird, die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu schützen.“ Der springende Punkt ist, dass es sich hierbei um eine supranational legitimierte und etablierte Autorität handeln muss, die auf das Weltgemeinwohl verpflichtet ist. Wir haben in Wirklichkeit nur einen Staatenverein. Wir haben eine genossenschaftlich organisierte Friedensorganisation, die UN, die in Abhängigkeit von ihren Genossen, den Staaten agiert, die

primär auf ihr Eigenwohl verpflichtet sind. Es wird jeweils unter den Genossen ausgehandelt, was sie denn nun tun wollen. Kein Mitglied dieser Genossenschaft ist primär auf das Gemeinwohl ausgerichtet, sondern auf sein Partikularwohl. Darüber hinaus hat unsere Weltgenossenschaft gar nicht die wirksame Macht, um irgendetwas durchzusetzen. Denn sie verfügt über keine eigenständigen Erzwungungsinstrumente wie eine eigene Streitmacht. Die UN kann so viele Mandate zu militärischen Maßnahmen erteilen, wie sie will, sie kann niemanden zwingen, diese Mandate auszuführen.

In der UN-Charta steht zwar, dass eine UN-Armee geschaffen werden soll; das ist aber nie geschehen. Die UN kann immer nur bitten – so steht es in Artikel 104 –, dass die Siegermächte des II. Weltkrieges mit anderen Staaten ihre Resolutionen durchzusetzen. Daher wird die UN auch nie ein Mandat beschließen, bevor sie nicht vorher geklärt hat, ob Staaten gibt, die bereit sind, es durchzusetzen. So gesehen ist auch die Bindung der Mandatspraxis an das Vetorecht nicht ganz unbegründet, solange die Verfahren so sind, wie sie sind. Es hat keinen Zweck, militärische Maßnahmen zu mandatieren, wenn niemand bereit ist, die Mandate durchzuführen. Bei der bisherigen Mandatspraxis wird vorausgesetzt, dass es einen oder mehrere Staaten gibt, die bereit sind, militärisch einzugreifen. Im Sinne des UN-Gedanken müsste es umgekehrt. Die UN entscheidet im Sinne ihrer Verpflichtung auf den Weltfrieden, wo zu intervenieren ist, und die Staaten folgen diesem Beschluss.

Ferner werden in Gaudium et Spes die drei Elemente „Sicherheit, Gerechtigkeit und Achtung der Rechte“ als gleich wichtig und nur als zugleich anzustreben dargestellt. Gerechtigkeit und Achtung der Menschenrechte werden der Sicherheit als gleich wichtig zur Seite gestellt. Die UN-Charta kennt zwar auch die Verpflichtung auf die Förderung von weltweiter Gerechtigkeit. Aber diese Verpflichtung tritt in der Architektur der UN-Charta hinter der Sicherheit weit zurück. Die UN ist, was Ausstattung, Kompetenz, Durchsetzungsmöglichkeit angeht, viel stärker auf die Wahrung der Sicherheit ausgelegt denn auf die Wahrung der Gerechtigkeit.

Die R2P in einem komplexen normativen Spannungsfeld

Zunächst reagiert R2P auf ein Spannungsfeld innerhalb des Völkerrechts. Man kann aber auch genauso gut sagen, sie reagiert auf ein Spannungsfeld zwischen Moralität und Völkerrecht, und sie reagiert auch auf ein Spannungsverhältnis innerhalb der Moralität. Die R2P reagiert auf ein Spannungsverhältnis zwischen Moralität und Völkerrecht, insofern mein Gewissen mich bei derart massiven Verbrechen wie dem Völkermord in Ruanda verpflichtet einzugreifen, was aber nicht mit dem völkerrechtliche Interventionsverbot vereinbar ist. Daher spricht der Bericht der International Commission on Intervention and Sovereignty von „conscious-shocking situations of great humanitarian need“. Der Ansatz der R2P ist, das

geschockte Gewissen der Menschheit, das da ansetzt zu dem Schluss kommt: Wir dürfen nicht tatenlos zusehen. Doch hier ergibt sich sofort ein Widerspruch selbst innerhalb der Moral. Denn das erste, was die Moral ja befiehlt, ist, dass kein Krieg sein soll. So verkündete schon 1948 der ÖRK: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein.“

Dilemma zwischen Kriegsächtung und Schutzverantwortung

Wir haben also das Spannungsverhältnis, dass wir einerseits die Menschheit vor Krieg schützen und andererseits durch Krieg schützen sollen. Wie lässt sich diese Spannung auflösen? Also bisher galt Krieg immer als die größte Negation der Menschenrechte. Die UN sind als das Mittel zur Verhinderung des Krieges als den Hauptgefährder der Menschenrechte gegründet worden. Doch nun wird gesagt: „Nein – man braucht auch Krieg zum Schutz der Menschenrechte“. Man muss sich aber darüber im Klaren sein, dass hier ein echtes Dilemma vorliegt. Die große Gefahr, die ich sehe, wenn man von der R2P spricht, dass man damit aus dem großen Kriegsächtungsprogramm aussteigt. Denn Kriegsächtungsprogramm heißt, dass wir eine Weltordnung schaffen wollen, in der Krieg weder möglich noch nötig ist. Krieg ist nicht mehr nötig, weil Völker und Menschen ihre Rechte auf andere Weise realisieren können, auf dem Rechtswege nämlich, und indem Krieg nicht mehr möglich wird, weil die Staaten abgerüstet haben, weil sie zu Krieg militärisch nicht mehr in der Lage sind. Wenn ich jetzt aber mit dem schönen Namen ‚Schutzverantwortung‘ daherkomme, dann entsteht die Gefahr, dass plötzlich Krieg nicht mehr etwas ist, was gar nicht sein soll und niemals sein darf, sondern etwas, das ausdrücklich zum Schutz der Menschenrechte für immer verankert werden muss. Und das ist doch eine enorme Gefahr, die man sich immer wieder klar machen muss. Wenn es so etwas wie eine R2P geben darf, dann müssen die Eingriffe so kriteriologisch festgezurrert werden, dass sie selber zum Instrument der Kriegsächtung werden. Ich sehe nur diesen Ausweg aus diesem Dilemma.

Neudefinition von Souveränität

Man muss sich darüber im Klaren sein, dass das neue Verständnis der Souveränität eine wesentliche Veränderung bedeutet. Manche sagen: Der Einschnitt in das Souveränitätsverständnis ist doch nur minimal. Die Souveränität wird ja erst eingeschränkt in dem Moment in dem die staatliche Gewalt versagt. Bis dahin bleiben die Staaten ja völlig intakt und souverän. Das ist natürlich nicht der Fall. Denn in dem Moment, in dem es eine R2P gibt, muss die Staatengemeinschaft allen Staaten gegenüber in permanenter Kontrolle feststellen, oder zumindest der widerlegbaren Rechtsvermutung unterstellen, ob bzw. dass sie rechtskonform sind. Wir werden ja auch innerhalb des Staates nicht erst in dem Moment zu Bürgern, in dem wir zu Verbrechen werden, sondern indem Moment, in dem wir unter den Hoheitsanspruch der staatlichen Gewalt treten. D.h. durch die ‚R2P‘ wird die Souveränität grundlegend neu definiert. Indem man sie grundlegend unter eine Auto-

rität stellt, wird sie im Grunde abgeschafft. Die einzelstaatliche Autorität steht permanent einer unter höherer Autorität. Damit ist jetzt zwar die Souveränität neu definiert, aber die Ordnung, die sich über die Staaten spannt – die UN-Strukturen – hat man gelassen, wie sie ist. Dadurch stimmen jetzt die Korrelationen nicht mehr. So gesehen müsste man, wenn man das so will, auch auf der Weltautoritätsebene einen Reformprozess einleiten, der dazu führt, eine derartige Autorität zu schaffen, von der die Kirche spricht.

Das ist mit ganz vielen Problemen verbunden, aber nicht unlösbar. Die Gefahr ist natürlich die Weltdiktatur usw. Diese Gefahr ist nicht von der Hand zu weisen. Hier ein Beispiel dafür: Der UN-Sicherheitsrat führt eine Liste von Namen von Terrorverdächtigen. Die Menschen, die darauf stehen, werden eingesperrt, ihnen wird das Vermögen weggenommen, sie dürfen nirgendwo mehr hinreisen usw. Nun sind aber schon Menschen durch Namensverwechslungen auf die Liste gekommen. Doch wenn sie einmal auf der Liste stehen, kommen sie nicht mehr herunter, weil es keine Appellinstanz gibt, der man sagen kann: ‚Also der Meier schreibt sich mit ey und nicht mit ei – also habt ihr den falschen Namen dahin geschrieben‘. Es gibt keinerlei rechtliche Mittel gegen den Sicherheitsrat der UN. Die UN könnte ein Leviathan werden. Darüber muss man sich im Klaren sein.

R2P ohne neue internationale Ordnungsstrukturen stärkt nur die starken Staaten

Wir haben ja vorhin gesehen, dass der UN-Sicherheitsrat in seinen Entscheidungen rechtlich völlig ungehalten ist. Es gibt keinerlei Kriterien, nach denen er so oder anders entscheiden müsste. Er ist ein rein politisches Organ, das nach politischen Erwägungen und Standpunkten entscheidet. Wenn dort die überragende Weltmacht liegt, dann Gnade uns Gott. Wir brauchen Konzepte für eine internationale Friedensordnung, die nicht eine Weltdiktatur etabliert. Diese braucht einen check-and-balance, eine Gewaltenteilung und damit eine unabhängige Judikative. Dafür gibt es viele Modelle, da kann man viel machen. In diese Richtung muss es weitergehen, sonst bleibt die ‚R2P‘ ein Rohrkrepierer. Sie wird sonst letztlich allein dazu führen, dass der Handlungsradius der starken Staaten erweitert wird.

An dieser Stelle möchte ich auf eine andere Prämisse aufmerksam machen. Wenn wir hier über R2P reden, dann rechnet doch keiner von uns ernsthaft damit, dass in unserem Land eine derartige Aktion durchgeführt werden könnte. Wir fragen immer nur unter der Perspektive: ‚Wo sollten wir denn intervenieren?‘ Doch was würden wir sagen, wenn Indonesien, als der größte islamische Staaten der Welt mit mehreren Millionen Einwohner/innen, sagen würde: 100.000 Abtreibungen in Deutschland – woher nehmt ihr euch das Recht dazu? Das sind 1 Million Tote in zehn Jahren, da muss interveniert werden. Wie würde Deutschland dann sein nationales

Selbstbestimmungsrecht verteidigen und die Vereinbarkeit mit dem Grundgesetz verdeutlichen? Wie würde das komplizierte deutsche Konzept der Vermittlung des Lebensschutzes mit der Selbstbestimmung der Frau international erklärt werden können? Wie lässt sich die Idee in eine andere Rechtskultur vermitteln, durch bedingte Straffreiheit einer begrenzten Zahl von Abtreibungen eine größere Zahl von Abbrüchen zu verhindern, die hinter dem deutschen Beratungskonzept für Schwangerschaftsabbrüche steht? Das sind ganz gravierende Fragestellungen. Wo endet nationale Selbstbestimmung und was ist internationaler Menschenrechtsschutz? Das sind komplexe konzeptionelle Fragestellungen, die meiner Meinung nach noch nicht befriedigend gelöst sind. Zumindest ist noch kein Konsens zu sehen.

Das schwierige Verhältnis von Verantwortung und Pflicht

Das schwierige Verhältnis von Interessen und Menschenrechtsschutz haben wir gerade betrachtet. Wenn die Menschenrechte der Fokus des Handelns sein soll, dann muss eine Abkopplung von partikularen Interessen gewährleistet werden. Menschenrechte sind immer und überall zu schützen und können nicht an politische Erwägungen oder eigenen Vorteil gebunden sein. Das wäre genauso so wenn der Polizist sagen würde: Ich gehe aber nur dahin, wenn ich auch einen Schnaps kriege.

Ein Menschenrechtsschutz, der an partikulare Interessen gebunden ist, ist kein Menschenrechtsschutz. Und das wiederum hätte Konsequenzen. Wenn es eine wirkliche Verpflichtung zum militärischen Menschenrechtsschutz gibt, dann trifft der uns alle. Wer dafür eintritt, muss sich fragen ob er bereit ist, seine Söhne und Töchter überall auf der Welt ihr Leben riskieren zu lassen, um die Menschen dort zu schützen. Denn das ist die innere Konsequenz eines Verpflichtungsgedankens, wenn wir über eine „duty to protect“ reden wollen. Es mag immer wieder Freiwillige geben, aber wenn wir von duty/ Pflicht sprechen, dann muss sie sich letztlich auch auf den einzelnen Staatsbürger durchschlagen.

Die Frage ist, ob wir wirklich zu dieser moralischen Anstrengung bereit sind. Sind wir bereit zu sagen, ja, wir wollen weltweit derartige Atrocities (Grausamkeiten) nicht zulassen, die mit unserem Gewissen nicht vereinbar sind? Wir sind alles Menschen und deshalb sind wir bereit, notfalls auch mit unserem Leben dafür einzustehen, wenn etwas massivst gegen Menschheitsgewissen verstößt. Genauso wie wir bei der Verteidigung unseres Gemeinwohls dazu bereit sind, stehen wir auch für das Menschheitsgemeinwohl ein. Unterhalb dieses Preises wird es meiner Meinung nach zumindest keine konsistente R2P geben.

Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Sicherheit

Wenn wir uns dem Menschenrechtsschutz verpflichtet fühlen, dann müssen wir doch in erster Linie dort helfen, wo wir Men-

schenrechte schützen können, ohne andere Menschenrechte zu verletzen. D. h. es macht überhaupt keinen Sinn, über militärischen Menschenrechtsschutz nachzudenken, solange wir Menschen nicht helfen, denen wir ohne Militär helfen könnten. So lange Menschen auf dieser Welt verhungern, und wir nicht bei den 0,7 % Entwicklungshilfe ankommen, die die Regierungen seit langem versprechen, scheint mir jede Legitimität eines militärischen Menschenrechtsschutz diskussionslos. Jedenfalls ist es für mich völlig inkonsequent, warum ich militärisch eingreifen darf oder soll, wo ich andere noch umbringen muss, um Menschen zu helfen, ohne zugleich unter der Verpflichtung zu stehen, grundlegende Menschenrechte dort zu schützen, wo ich dies kann, ohne irgendeinen Menschen umzubringen. Also mir scheint da ein innerer Widerspruch zu herrschen.

Die R2P im Licht der Erfahrungen der letzten 14 Jahre

Da kommt uns natürlich sofort Libyen in den Sinn. Ist es ein Beispiel für den Missbrauch der R2P? Ich sehe extreme Positionen für einen Einsatz in Libyen und extreme dagegen. Ich persönlich tendiere zu der Auffassung, dass es ein Missbrauch war. Ich persönlich glaube nicht, dass es eine R2P-Situation in Libyen gegeben hat. Vor allen Dingen hat es ja überhaupt keine Rebuilt-Aktionen gegeben. Die Menschenrechtssituation in Libyen war noch nie so schlecht wie heute. Libyen ist, was staatliche Sicherheit, Lebensstandard, Bildung und Gesundheitsversorgung angeht, dermaßen abgestürzt, dass man sagen muss, das hat mit R2P gar nichts mehr zu tun. Dies gilt unabhängig davon, ob jemand davon ausgeht, dass eine Situation zum Eingreifen vorlag.

Das Verhältnis von Prävention, Reaktion und Wiederaufbau

Der Sicherheitsratsbeschluss Resolution 1973, mit dem eine Intervention in Libyen mandatiert wurde, kam zustande, weil sich bestimmte Staaten enthalten haben: Brasilien, Russland, China, Deutschland und Indien. D.h. der Beschluss ist durch Enthaltungen zustande gekommen, was eigentlich Charta-widrig ist, weil die UN-Charta kein Veto-Recht, sondern eine Zustimmungspflicht vorsieht. Normalerweise kann nach der Charta ein Sicherheitsratsbeschluss nur bei Zustimmung aller fünf Ständigen Mitglieder im Sicherheitsrat zustande kommen. In den letzten Jahren fand eine völkerrechtliche Rechtsänderung statt, die vorsieht, Enthaltungen bei den positiven Stimmen zu zählen. Entscheidend ist nun, dass Indien, China, Russland, Brasilien, die sich in bei der Libyen-Abstimmung enthalten und damit für die Politik der anderen rechtlich ermöglicht haben, nach den Erfahrungen mit dem Libyen-Einsatz sagen: Wir werden nie mehr ein R2P-Mandat erteilen. Denn, so wird argumentiert, die Resolution 1973 habe nur den Schutz der Menschenrechte, nicht aber den Sturz Gaddafis legitimiert.

Der Rückzug dieser Staaten von militärischen Interventionen hat zumindest die eine positive Wirkung, dass die Bedeutsam-

keit der Prävention stärker wird, dass also diese Staaten ihre Beteiligung an R2P vor allem an die Präventionsseite koppeln. Sehr interessant dabei ist, dass diese Staaten, die jetzt einen Machtzuwachs erfahren, in eine Situation hinein geraten, in der sie nicht mehr nur Verantwortung vor Normen des Völkerrechts, sondern auch Verantwortung für Normen des Völkerrechts haben. Interessant ist, dass sie zunächst durchaus bereit waren, an einer neuen R2P-Norm mitzuwirken und sich nun daraus wieder zurückziehen.

Die Verantwortung des Sicherheitsrates

Die Resolution 1973 läuft darauf hinaus, denjenigen, die mit diesem Mandat handeln, die Ausgestaltung des Mandats zu überlassen. Spätestens seit dem Libyen-Mandat ist klar geworden, dass der Sicherheitsrat seiner Verantwortung nicht nachkommt, wenn er nicht die Tatherrschaft über eine Intervention behält. Er muss daher klar sagen, zu welchen Zielen, für welche Mittel er ein Mandat erteilt. Zu sagen ‚Schützt die Menschenrechte in Libyen, aber das könnt ihr machen, wie ihr wollt.‘ und nicht vorzugeben, ob ein Regime Change (Sturz der Regierung) erlaubt ist, oder ob nur eine Sicherheitszone mit Waffen eingerichtet werden darf, geht am Sinn eines Mandats vorbei. Ein neuer Vorschlag Brasiliens unter dem Titel ‚Responsibility while Protecting‘ fordert eine Verantwortung des Weltsicherheitsrates während des Einsatzes/ while Protecting. Auch sollen diejenigen, die das Mandat durchgeführt haben, anschließend zur Verantwortung gezogen werden können, falls sie den von dem Mandat gesteckten Rahmen überschritten haben sollten.

Der Libyen-Krieg macht noch auf was anderes aufmerksam. Es wird deutlich, wie schwierig es ist, jenseits der Norm die mitentscheidende Ebene der Fakten zu erheben. Gaddafi traf die grauenvolle Äußerung „Wir werden sie jagen wie die Ratten“. Dieses „wie die Ratten“ ist eine Anspielung auf Ruanda. Dort war während des Genozid die Formulierung verwendet „wie die Ratten“. Interessanterweise hat die Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK) ein Sonderheft mit einem Beitrag von Herrn Müller rausgegeben. Müller kritisiert massiv die Enthaltung Deutschlands, schreibt sogar, er würde sich dafür schämen. In diesem Text steht, die Resolution 1973 sei durch die genannte ‚Ratten‘-Äußerungen von Gaddafi aufgelöst worden. Am Rand dieses Textes steht aber die Notiz, dass die Gaddafi-Aussage eine Reaktion auf die Resolution 1973 war. Ich habe für mich nicht klären können, was jetzt zuerst war. Dieser Widerspruch in einem Text eines deutschen Spitzenforschungsinstituts der Friedensforschung zeigt, wie schwierig die Faktenklärung ist.

Soweit meine Überlegungen, die nur als Einstieg in eine hoffentlich lebendige Diskussion dienen, auf die ich mich freue.

Dieser Text beruht auf einem Mitschnitt des mündlichen Vortrags in Rastatt.

Ambivalenzen globaler Sicherheitsdiskurse: Erweiterte Sicherheit, Humanitäre Interventionen und Schutzverantwortung

Julian Junk,
Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung

Sicherheit ist ein Kernbegriff politischer und gesellschaftlicher Diskussion geworden. Er ist als Leitreferenz so allgegenwärtig und so umstritten, dass darüber leicht aus dem Blick gerät, welche Wandlungen dieser Begriff gerade in den letzten Jahren in der globalen Politik erfahren hat. Sicherheit ist längst nicht mehr nur eine Frage des Schutzes staatlicher Grenzen und der unantastbaren Souveränität von Nationalstaaten. Vielmehr unterliegt der Sicherheitsbegriff einer steten Erweiterung, in dem immer mehr Politikfelder mit diesem konnotiert und politische Maßnahmen damit legitimiert (oder delegitimiert) werden.

Exemplarisch dafür steht die Diskussion um humanitäre Interventionen und die Schutzverantwortung der internationalen Gemeinschaft, Bevölkerungen vor systematischer staatlicher Unterdrückung und schweren Menschenrechtsverletzungen zu schützen. Mit der Schutzverantwortung, die durch das Schlussdokument der UN Vollversammlung im Jahr 2005 verabschiedet wurde, zog die internationale Gemeinschaft Lehren aus ihrem Scheitern in Ruanda und in Srebrenica. Die Umstrittenheit ihrer Anwendungspraxis ist jedoch evident. Diese Debatte offenbart dreierlei: Erstens, so selbstverständlich uns der Einsatz politischer und militärischer Zwangsmaßnahmen zum Schutz von bedrohten Bevölkerungsgruppen in fremden Staaten heutzutage erscheint, so neu und wenig gefestigt ist sowohl der Gehalt dieser internationalen Norm als auch das sicherheitspolitische Instrumentarium, das mit dieser einhergeht. Zweitens, die Schutzverantwortung offenbart dabei einmal mehr die Diskrepanz zwischen normativer Innovation (und der durch sie erzeugten Erwartungen) und ihrer tatsächlichen Umsetzung in der Praxis globaler Politik. Drittens, auch wenn die öffentliche Debatte nach wie vor stark auf die militärische Komponente des Eingreifens vor allem westlicher Staaten fokussiert, so scheinen gerade die eigentlich dynamischen Entwicklungen um die Schutzverantwortung in der Ausgestaltung ihrer Präventionskomponente, in der Übersetzung der sehr abstrakten Norm in kleinteiligere Prozesse des Schutzverhaltens internationaler Bürokratien sowie in einer Globalisierung des Diskurses zu liegen. Dieser kurze Beitrag, der im Wesentlichen meinen Vortrag auf dem pax christi-Kongress 2015 in Rastatt zusammenfasst, wird diese Aspekte

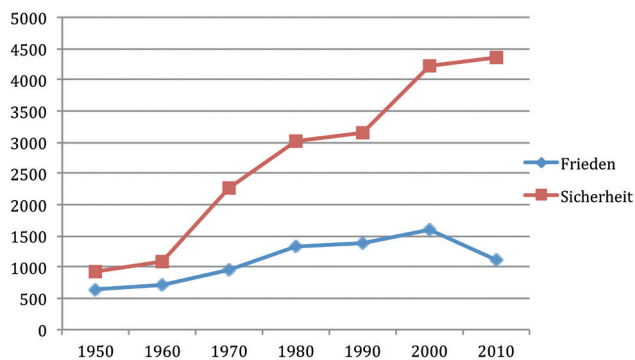


später kurz beleuchten, zuvor aber kurz auf die Erweiterung des Sicherheitsbegriffs eingehen und dann die Schutzverantwortung sowie deren erste Anwendungsfälle unter dem Aspekt eines globalen, erweiterten Sicherheitsdiskurses einführend darstellen.

Vom Frieden zur erweiterten Sicherheit

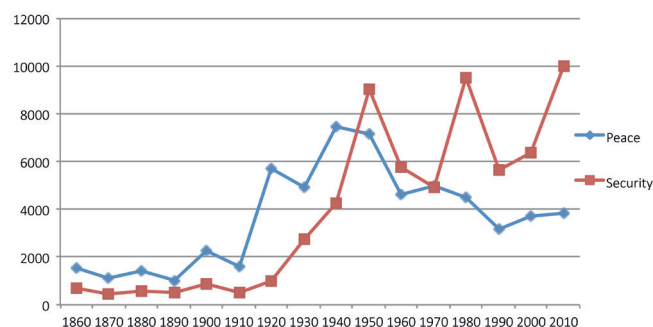
Der Begriff der Sicherheit hat Konjunktur. Zum einen löste er den Friedensbegriff als langjährige Leitsemantik öffentlicher Diskurse ab, zum anderen werden unter ihm immer mehr Politikfelder subsumiert.

Wie die folgenden beiden Auswertungen der medialen Verwendungsfrequenz sowohl des Friedens- wie auch des Sicherheitsbegriffs in Leitmedien Deutschlands und den Vereinigten Staaten zeigen, gibt es eindeutige Evidenzen dafür, dass der Sicherheitsbegriff eine deutliche Konjunktur erfahren hat. Die Auswertung der Berichterstattung in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung zeigt dies deutlich:



Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1950-2010, 10 Jahres Aggregation¹

Wiewohl der Sicherheitsbegriff dem Friedensbegriff gerade nach dem Ende des Kalten Krieges enteilt, obwohl man sich doch nach Jahrzehnten der starren Bipolarität einen Aufbruch in eine stärkere globale Ordnung der Friedens- und Entwicklungsgestaltung versprach, zeigt die folgende Auswertung der Berichterstattung in der New York Times, dass der Wendepunkt vermutlich eher in der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg zu verorten ist.

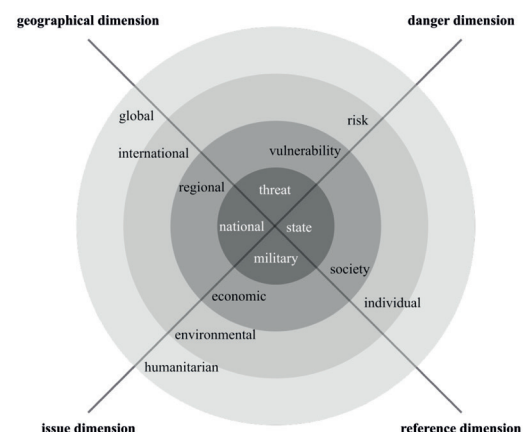


New York Times, 1860-2010, 10 Jahres Aggregation²

Ohne nun im Detail auf die vermutlichen Gründe dafür eingehen zu wollen, bleibt festzuhalten, dass es eher der Sicherheitsbegriff denn der Friedensbegriff ist, der als Referenzrahmen des öffentlichen Diskurses dient. Diese Entwicklung lässt sich auch in der Forschungslandschaft nachzeichnen. Die thematischen Schwerpunkte in der Literatur und in der Forschungsförderung deuten ebenfalls darauf hin, dass die Sicherheitsforschung gerade „en vogue“ ist. Illustrativ ist hierfür die aktuelle Debatte darum, in der zivilen Sicherheitsforschung ggf. sogar den Nukleus für eine eigenständige akademische Disziplin zu sehen.³ Einige einflussreiche Literaturstränge sehen diese Entwicklung kritisch, insbesondere solche, die sich mit der zunehmenden Versicherheitlichung von Politik und Gesellschaft auseinandersetzen.⁴

Und in der Tat lässt sich nachzeichnen, dass Sicherheit immer umfassender gesehen wird. Diese Entwicklung lässt

sich anhand des Rückgriffs auf verschiedene Dimensionen der Erweiterung des Sicherheitsbegriffs strukturieren.⁵ Die Sachdimension (Problembereich der Sicherheitspolitik) wird zunehmend von spezifisch inter- und transnationalen Problemen wie grenzüberschreitende und kontinentalübergreifende Konfliktstrukturen, Pandemien, Flüchtlingsströmen und humanitäre Katastrophen bestimmt. Folglich erweitert sich auch der geografische Geltungsbereich der Sicherheitspolitik (Raumdimension): von territorial-staatlicher hin zu regionaler, internationaler und globaler Sicherheit. Bei der Frage nach dem Adressaten der Sicherheit (Referenzdimension) lässt sich eine Entwicklung feststellen, in deren Zuge nicht mehr nur der Staat zum Referenzobjekt sicherheitspolitischer Maßnahmen wird sondern zunehmend auch die Gesellschaft und das Individuum. Die Diskussion um die Schutzverantwortung, der ich mich nun zuwende, zeigt in diesem Zusammenhang, dass diese Adressaten zunehmend auch zum Subjekt einer globalen Sicherheitspolitik wurden. Die folgende Abbildung fasst diese Dimensionen des erweiterten Sicherheitsbegriffs zusammen.



Die Dimensionen des erweiterten Sicherheitsbegriffs⁶

Kann man also im Sinne dieser Diskussion von einem neuen globalen Sicherheitsdiskurs oder gar von einer neuen globalen Sicherheitskultur, welche über den Staat als Referenzsubjekt hinausgeht, sprechen?⁷ Eine globale Sicherheitskultur würde eine von möglichst allen Akteuren globaler Politik geteilte Moralvorstellung davon beschreiben, was globale Sicherheit heißt. Diese kann sich völkerrechtlich verfestigen, kann aber auch lediglich einen genutzten appellfähigen Referenzrahmen für handelnde Akteure und Öffentlichkeiten darstellen. Dieser würde einen prozeduralen wie sinnstiftenden Orientierungsrahmen für die Praktiken von Staaten und Institutionen bieten. Im Folgenden soll nun anhand dieser Vorüberlegungen der Entstehungsprozess sowie die Umsetzungspraxis einer der größten Akzentverschiebungen in der globalen Politik und deren Ambivalenzen untersucht werden: die Schutzverantwortung. Sie ist Ausdruck vieler der oben beschriebenen Dimensionen dieses Wandels des

Sicherheitsbegriffs: sie hat einen globalen Charakter, sie betont die humanitäre Dimension, sie hat, ähnlich wie die sogenannte „menschliche Sicherheit“, Individuen und Gruppen als Referenzobjekte (eine nicht zu unterschätzende Akzentverschiebung in einem immer noch von Staaten dominierten internationalen Ordnungssystem) und sie betont durch einen Fokus auf Prävention die Vulnerabilität und die Risiken denen diese ausgesetzt sind. Die Schutzverantwortung ist damit deutlich mehr als nur militärisches Eingreifen, auf welches sie im öffentlichen Diskurs so gerne verkürzt wird.

Geteilte Moralvorstellung? Der Entstehungsprozess der R2P

Der damalige Generalsekretär der Vereinten Nationen (VN) Kofi Annan rückte auf dem Millenniumsgipfel der VN im Jahr 1999 die Auffassung ins Zentrum seiner Rede, dass angesichts des Scheiterns der internationalen Gemeinschaft in Ruanda und Srebrenica ein neues Verständnis von staatlicher Souveränität – nicht mehr nur als Abwehrrecht, sondern auch als Verantwortungsübernahme – nötig sei. Unmittelbare Konsequenz dieser Rede war die mit kanadischer Unterstützung erfolgte Einrichtung einer Kommission, die sich der schwierigen Ausbalancierung der bislang konfligierenden Normen der staatlichen Souveränität einerseits und der universellen Gültigkeit von Menschenrechtsnormen, deren Missachtung eine internationale Intervention nötig machen könnte, andererseits widmen sollte: die International Commission on Intervention and State-Sovereignty, ICISS. Der ICISS-Bericht aus dem Jahr 2001 mit dem wegweisenden Titel „Responsibility to Protect“ (zu Deutsch: Schutzverantwortung; gängigerweise und so auch im Folgenden abgekürzt als R2P) legte die Basis für ein von Annan eingerichtetes High-Level Panel on Threats, Challenges, and Change, das Wegmarken für eine verbesserte internationale Sicherheitsarchitektur erarbeiten sollte. Diese Empfehlungen des High-Level Panels („A More Secure World“) fanden in abgeschwächter Form in den vom VN-Generalsekretär auf dem Weltgipfel im Jahr 2005 vorgelegten VN-Reformbericht „In Larger Freedom“ und – erneut verändert – in die dort schließlich einstimmig verabschiedete Resolution 60/1 der Generalversammlung Eingang.

Eine Resolution der Generalversammlung entfaltet jedoch nicht automatisch eine völkerrechtliche Bindungswirkung. Völkergewohnheitsrecht wird sie erst dann, wenn sie durch das subjektive Element der Rechtsüberzeugung (*opinio iuris*) und das objektive Element der Staatenpraxis (*consuetudo*) auf Dauer gestützt wird. Gleichwohl bietet der feierliche Rahmen ihrer Verabschiedung einen Anhaltspunkt für eine dementsprechende Rechtsüberzeugung der VN-Mitgliedstaaten; in jedem Fall hat das Ergebnisdokument des Millenniumsgipfels hinsichtlich der R2P juristisch die höchste Relevanz.⁹ Die Bekräftigung der Resolution der Generalversammlung durch die Sicherheitsratsresolution 1674 zum Schutz der zivilen Bevölkerung im April 2006, an die wiederum in der Resolution 1706 erinnert wurde, war ein weiterer Meilenstein.

Der grundlegende Anspruch bei der Entwicklung der R2P war alles andere als bescheiden: Wie Gareth Evans, der sowohl der ICISS als auch dem High-Level Panel vorsah, ausführt,¹⁰ bezieht sich dieser große Anspruch auf vier von Anfang an verfolgte Hauptziele: 1.) nicht von einem Interventionsrecht, sondern von einer Interventionsverantwortung zu sprechen (allerdings nur im Sinne einer Residualverantwortung: zuerst der Staat, dann die internationale Gemeinschaft); 2.) staatliche Souveränität nicht als Kontrollrecht, sondern ebenso als Pflicht und Verantwortung anzusehen; 3.) den Interventionsbegriffs dahingehend zu erweitern, dass mehrere Verantwortungsbereiche zusammengeführt werden, die zuvor nur fragmentiert verregelt waren: die Verantwortung zur Prävention (*prevent*), die zum Wiederaufbau (*rebuild*) und die zur internationalen Reaktion – also nicht nur die oftmals einzig erwähnte *responsibility to react*¹¹ und 4.) einen Kriterienkatalog herauszuarbeiten, der relativ klare Anhaltspunkte für die Legalität und Legitimität militärischer Interventionen bietet.¹² Diese vier Ansprüche hält Evans auf der konzeptionellen Ebene, selbst in der im Vergleich zum ICISS-Bericht deutlich abgeschwächten Resolution der Generalversammlung, für weitestgehend erfüllt. Er sieht damit die Basis für eine neue und umfassende globale Sicherheitsnorm gelegt – obwohl man schlussendlich die R2P den Partikularinteressen einzelner Staaten unterordnete, indem man den Sicherheitsrat als das zentrale Entscheidungsorgan zur Anwendung der R2P in der Verantwortung beließ.

Völkergewohnheitsrechtlich ist also die R2P durchaus im Sinne einer geteilten Rechtsüberzeugung und in der Weiterentwicklung und Zusammenführung bereits bestehender Normen als eine Innovation mit globalem Anspruch zu bewerten. So scheint sie der Ausdruck einer veränderten globalen Sicherheitskultur zu sein und die Basis für einen neuen globalen Sicherheitsdiskurs zu legen. Im folgenden wird dieser Beitrag dies anhand der tatsächlichen Staatenpraxis in den ersten Jahren nach der Verabschiedung der R2P illustrativ untersuchen und fragen, inwieweit die R2P den handelnden Akteuren (mit einem Schwerpunkt auf dem VN-Sicherheitsrat als zentralem Organ für die R2P, aber auch unter Einbezug einzelner außenpolitischer und zivilgesellschaftlicher Praktiken) einen Orientierungsrahmen für die Einordnung internationaler Ereignisse bietet oder argumentativ aufgegriffen wird. Zunächst wird kurz auf den Fall Darfur eingegangen werden, bevor sich der Beitrag kurz mehreren Fällen widmet, in denen nicht eingegriffen wurde, die R2P aber diskursiv eine Rolle spielte.¹³

Die R2P in der ersten Staatenpraxis I – Darfur als Interventionsfall

Darfur wird oft als der erste Testfall für die R2P bezeichnet:¹⁴ Zumeist wird dabei auf die Menschenrechtsverletzungen an einigen Stämmen in Darfur durch die sudanische Armee oder die Janjaweed-Milizen als deren Stellvertreter Bezug genom-

men. Es gibt sehr unterschiedliche Auffassungen darüber, ob es sich hierbei tatsächlich um einen Genozid handelt. Für die Bewertung als Fall für die R2P dürfte dies aber unerheblich sein, da das Ausmaß der humanitären Tragödie unter dem Kriterienkatalog des Ergebnisdokuments zu subsumieren ist. Dies ist auch daran abzulesen, dass in allen wesentlichen, auf diese Konfliktregion bezugnehmenden Resolutionen des VN-Sicherheitsrats (namentlich 1706, 1755, 1769 und 1778) auf die R2P mit einem doppelten Verweis Bezug genommen wird: einerseits auf die schon erwähnte Resolution 60/1, andererseits auf die Schutzverantwortung Sudans gegenüber der eigenen Bevölkerung – die Residualverantwortung der internationalen Gemeinschaft wird hingegen nicht erwähnt, spielte aber im öffentlichen Diskurs (siehe unten) durchaus eine Rolle. Damit ist die R2P zumindest in Teilen auch in der Praxis der internationalen Gemeinschaft angekommen, auch deshalb, weil mit diesen Resolutionen tatsächlich Interventionen in Form von Friedensmissionen von VN/Afrikanischer Union mandatiert wurden.¹⁵ Dass diese daran scheiterten, die Bevölkerung in Darfur nachhaltig zu schützen, steht auf einem anderen Blatt. Wie Evans hervorhebt, lag dies zuvorderst daran, dass keine ausreichenden militärischen Kapazitäten zur Verfügung standen, nicht am fehlenden politischen Willen zur Intervention oder an der Konzeption der R2P selbst.¹⁶

Betrachtet man die Annahme der Resolution 1706 näher, so wird man feststellen, dass, obwohl speziell die argentinischen und ghanaischen Vertreter in ihren Reden explizit auf die R2P verwiesen, sich China, Russland und Katar trotzdem mit dem Verweis auf die fehlende Zustimmung Sudans zur Stationierung von Blauhelmen enthielten. Die westlichen Staaten ignorierten die humanitäre Katastrophe in Darfur lange Zeit, da sie – und dies gilt insbesondere für die USA – den wichtigen Verhandlungen um einen umfassenden Friedensvertrags zwischen dem Nord- und Südsudan den Vorrang gaben. Jedoch waren sie sich später in der Autorisierung der Darfur-Friedensmissionen einig, auch weil gerade in den USA eine breite Welle der öffentlichen Solidarisierung mit den Opfern in Darfur entstand und die Regierung zum Handeln aufgefordert wurde.¹⁷ Wie eine frühere Analyse des Autors aufzeigte, rekurrierte die Staatenpraxis zumindest des Westens auf die R2P und auch der gesellschaftliche Druck war in weiten Teilen von einem humanitären Impuls geprägt.¹⁸ Die Muster der westlichen Staaten sind hier recht ähnlich. Dennoch schlug sich der hohe öffentliche Druck nicht in einem deutlichen und umfassenden R2P-Bezug in den Sicherheitsrats-Resolutionen nieder. Die Enthaltungen bei der Verabschiedung dieser Resolutionen durch Russland, China und Katar lassen sich zumindest nicht als völlige Negierung der R2P als globale Norm deuten. Der Fall Darfur sticht aber vor allem deshalb heraus, weil er ein Novum hinsichtlich der Bezugnahme des Sicherheitsrats auf die R2P in einem konkreten Fall darstellt. Im Folgenden schließt sich

eine kurze Analyse verschiedener Fälle an, in denen nicht interveniert wurde, in deren Zusammenhang sich aber wesentliche Akteure auf die R2P berufen haben.

Die R2P in der ersten Staatenpraxis II – Nicht-Interventionen

Georgien und Myanmar stellen zwei Fälle von Nicht-Interventionen dar, in denen einerseits von Russland und andererseits von Frankreich eine deutliche Erweiterung des Anwendungsbereichs der R2P angestoßen wurde.

Im Falle Myanmars wurde diese vor allem von französischer Seite in einer Überdehnung des von der Generalversammlung verabschiedeten Kriterienkatalogs der R2P eingefordert, um internationale Hilfe angesichts größerer humanitärer Katastrophen auch dann zu ermöglichen, wenn das betroffene Land diese Hilfe ablehnt.¹⁹ Myanmar wurde im Mai 2008 von einem schweren tropischen Sturm, „Nargis“, heimgesucht. Trotz der Unzugänglichkeit vieler Landesteile für die internationalen Beobachter wurde sehr schnell das große Ausmaß der humanitären Tragödie sichtbar. Bernard Kouchner, der damalige französische Außenminister, erklärte angesichts der Weigerung der Machthaber in Rangun, internationale Hilfe ins Land zu lassen, dass dies ein Fall für die R2P sei; die deutsche Entwicklungshilfeministerin Heidemarie Wieczorek-Zeul unterstützte diesen Standpunkt. Die französische Regierung drängte auf die Einschaltung des VN-Sicherheitsrats, war sich dabei aber durchaus bewusst, dass sich die Gegebenheiten in Myanmar nicht strikt in den Wortlaut der R2P (die Verhütung schwerster völkerrechtliche Verbrechen) einpassen lassen würden: Sie verwies stattdessen auf den Geist der R2P, der gerade auch mit dem Wirken Kouchners auf dem Feld der humanitären Hilfe in den 1980er Jahren begründet wurde. Trotzdem lehnten viele Staaten, darunter Russland, China und weitere asiatische Staaten diese Ausdehnung des Wirkungsbereichs der R2P mit Verweis auf das Prinzip staatlicher Souveränität ab. Auch wenn es viele prominente kritische Stimmen gab, die davor warnten, sich bei den Folgen dieser Naturkatastrophe auf die R2P zu berufen, zeigt die hitzige Debatte darüber durchaus den Stellenwert, den die R2P als normativer Referenzrahmen inzwischen gewonnen hatte und welches Unbehagen manche Akteure darin verspürten, dass sie durch die Norm entweder zum Eingreifen aufgefordert werden würden, oder die Norm durch eine Überdehnung eventuell zu beliebig werden würde.

In Fall von Georgien bzw. im russisch-georgischen Konflikt um die Grenzregion Südossetien verwies zunächst Russland auf die Notwendigkeit, einen Völkermord Georgiens an den Südosseten zu verhindern. Als die argumentative Linie des Völkermords nicht zu halten war, wurde mit einer interessanten Wendung auf die R2P Bezug genommen: Russland sei verpflichtet, die eigenen Staatsbürger (in diesem Fall die russischstämmigen Südosseten) zu schützen.²⁰ Evans wendete sich damals öffentlich gegen diese Deutung der R2P und be-

tonte, dass es im Rahmen der R2P nicht um den Schutz der eigenen Staatsbürger in fremden Grenzen, sondern um den Schutz von Staatsbürgern in den eigenen Grenzen.²¹

Obwohl die Anrufung der R2P in den Fällen Georgiens und Myanmars nicht erfolgreich war, hatte sie trotzdem eine stabilisierende Wirkung für diese neue Norm, da nun Staaten, die zuvor der R2P eher ablehnend gegenüberstanden, die Erweiterung der R2P mit Verweis auf ihre ursprünglich relativ scharf gezogenen Grenzen ablehnten und letztere damit öffentlich akzeptierten.²² Zudem zeigt sich darin, dass die R2P schon recht tief in den internationalen Diskursen verwurzelt ist, ja sogar von Russland als argumentativ wirkmächtig gesehen wird.

Ein weiterer früher Anwendungsfall war für die Entwicklung der Norm einflussreich: Die Wahlen in Kenia Ende 2007 führten zu Beginn des Folgejahres zu großen und gewaltsamen Unruhen, die durch internationale Mediationsbemühungen beendet werden konnten.²³ Der ehemalige VN-Generalsekretär Kofi Annan erklärte öffentlich, dass dieser Fall und damit auch das angewandte Instrumentarium, diplomatischer Druck und Mediation, klar in den Wirkungsbereich der R2P falle.²⁴ Und in der Tat wird wiederholt öffentlich argumentativ auf die R2P in diesem Zusammenhang zurückgegriffen, aber eher als Rahmung nach dem internationalen diplomatischen Eingreifen: während der Ereignisse entfaltete die R2P kaum diskursive Wirkung, wurde allerdings anschließend genutzt, um die Ereignisse im Sinne der R2P umzudeuten und somit eine bis dahin wenig berücksichtigte Dimension der R2P in den Blick zu nehmen und positiv zu wenden: die politische Intervention.

Diese hier illustrativ herangezogenen ersten Anwendungsfälle der Nicht-Intervention zeigen deutlich, dass die R2P ein wichtiger Referenzpunkt sowohl für Gegner als auch für Befürworter weitergehender Maßnahmen im Einklang mit der R2P war. Von einem global anleitenden Handlungsrahmen kann aber nicht die Rede sein. Dass die R2P immer noch eine gleichermaßen umstrittene wie einflussreiche wie selektiv angewandte sicherheitspolitische Innovation ist, zeigen nicht zuletzt die Ereignisse rund um Libyen und Syrien. Gerade die Situation in Syrien ist natürlich eine Tragödie. Sie zeigt auch klar die Grenzen der R2P auf: Die R2P hat offensichtlich keine neuen institutionellen Mechanismen der Entscheidungsfindung geschaffen, sondern unterliegt immer noch Blockaden des Sicherheitsrats sowie dem politischen Willen der mächtigen Akteure, auch tatsächlich konzertiert diplomatisch und/oder militärisch einzugreifen. Auch aufgrund dieser prozeduralen Einbettung verlagert sich die Dynamik um die R2P zunehmend weg vom Sicherheitsrat hin zu einer globalen Normdiskussion und hin zu Versuchen, das abstrakte Konzept im Handeln nationaler Regierungen und internationaler Verwaltungen greifbar zu machen. Dazu im

Folgenden einige Gedanken.

Trends und Ausblick

In zwei Trends lassen sich die aktuellen Dynamiken rund um die R2P zusammenfassen: Pluralisierung internationaler Norm-Debatten und Operationalisierung abseits von großen Gipfeln.

Zur ersten Dynamik: Es lässt sich feststellen, dass aufstrebende Mächte eine immer größere Rolle bei der Gestaltung der internationalen Ordnung und der sie tragenden Normen spielen und diese auch einfordern.²⁵ Zwar lässt sich hier schwerlich von einer konzertierten Aktionen, noch von einem homogenen Block sprechen, aber dass sich Staaten, die sich unter dem sogenannten BRICS Label zusammengeschlossen haben (Brasilien, Russland, Indien, China und Südafrika), immer stärker zu Fragen internationaler Sicherheit äußern, ist evident. China beispielsweise wurde zu einer bestimmenden Kraft in der Gestaltung der internationalen Darfur-Diplomatie und gestaltet zunehmend, nicht nur ökonomisch sondern politisch, die internationale Afrikapolitik mit.²⁶ Brasilien überraschte (teilweise auch sich selbst) mit einem Entwurf für eine neue Akzentuierung bei der R2P, mit dem Vorschlag, einer „Responsibility while Protecting“: auch die Interventions stärker in die Pflicht zu nehmen und an gewisse Standards und Kontrollen während einer Intervention zu binden.²⁷ Die gestaltenden Vorschläge kommen also nicht mehr nur aus Washington, Paris oder London, sondern werden globaler und Koalitionen flüider.

Trotzdem gibt es natürlich nach wie vor Grenzen dieser Pluralisierung: Die diplomatischen wie militärischen Fähigkeiten sind weiterhin höchst ungleich verteilt. Staaten wie Indien und Südafrika haben gar nicht die Möglichkeit, in demselben Maße wie die Vereinigten Staaten oder einige europäische Staaten, zu jeder humanitären Krise in der Welt sofort eine informierte Expertise einzubringen.²⁸ Initiativen der Unterstützung von Seiten der Vereinten Nationen (bspw. die „Global Peace Operations Initiative“) oder der Europäischen Union bspw. „Enable & Enhance“) gehen zwar in die richtige Richtung, sind jedoch zu zaghaft.

Zur zweiten Dynamik: Zunehmend verlagert sich – aufgrund internationaler Blockaden und der vormaligen Konzentration auf notwendigerweise sehr abstrakte Konzepte der R2P – die Diskussion weg von den Höhen internationaler Gipfel hin zur Umsetzung in Regionalorganisationen, in nationale Politiken und in internationalen Verwaltungen. Regionalorganisationen waren schon immer eine treibende Kraft bei der Entwicklung der R2P. So hat die Afrikanische Union weite Teile der Norm schon vor der VN in ihr Instrumentarium und in ihre rechtlichen Grundlagentexte mitaufgenommen. Auch innerhalb der EU und hier insbesondere innerhalb des Parlaments gibt es immer wieder Anläufe, sich damit auseinanderzusetzen, welche Kapazitäten in Europa eigentlich bereit gestellt

werden müssten, um humanitäre Krisen zu verhindern oder ihnen zu begegnen. Vorreiter auf nationaler Ebene sind hier die Vereinigten Staaten mit deren „Mass Atrocity Prevention Agenda“. Im Wesentlichen geht hierbei darum, nicht mehr nur über sehr abstrakte völkerrechtliche Konzepte wie staatliche Souveränität und den Interventionsbegriff zu streiten, als vielmehr über Mittel und Wege nachzudenken, schwere Menschenrechtsverletzungen im Ansatz zu verhindern. Eine Verbreitung erhalten solche Vorschläge und tatsächlich umgesetzte Politiken beispielsweise durch regelmäßige Treffen der jeweils von Regierungen benannten Zuständigen für die R2P bei sogenannte „Focal Point“-Treffen. Zu guter Letzt stehen auch diejenigen, die dann tatsächlich vor Ort im Rahmen von internationalen Friedensmissionen oder als Helfer in Einsätzen von verschiedenen Nichtregierungsorganisationen mit einem Schutzauftrag praktisch umgehen müssen, vor der Herausforderung, die abstrakten internationalen Normvorgaben in greifbare Handlungsempfehlungen umzusetzen. So versucht beispielsweise die Friedensmission im Südsudan Strategien zu entwickeln, den Schutz von Zivilisten tatsächlich zu gewährleisten. Bislang allerdings mitmäßigem Erfolg in der Sache.

Diese Beispiele zeigen, dass die Schutzverantwortung zu Unrecht oft totgesagt wurde, dass sie sich nur abseits von allen Sicherheitsratsblockaden weiterentwickelt und dass dies tatsächlich ein globales Unterfangen ist. Die Umstrittenheit und normativen Widersprüche internationaler Sicherheits- und auch Friedenspolitik werden aber nicht aufgelöst. Das wäre auch weder realistisch noch sinnvoll, denn gerade im Streit und auch teilweise im Scheitern liegt der Kern für normative Innovation im Bereich der internationalen Sicherheit und letztendlich des internationalen Friedens. Ein Gegensatzpaar sind Sicherheit und Frieden keinesfalls, vielmehr sind die Diskurse und die politische Praxis beider verschränkt und komplementär.

¹ Für diese Erhebung und Darstellung bin ich meinem Kollegen Valentin Rauer zu Dank verpflichtet.

² Für diese Erhebung und Darstellung bin ich meinem Kollegen Valentin Rauer zu Dank verpflichtet.

³ So die Debatten im Rahmen des zivilen Sicherheitsforschungsprogramm des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

⁴ Siehe für einen Überblick: Daase, Christopher/Engert, Stefan/Junk, Julian 2013: Gesellschaftliche Verunsicherung als Herausforderung des Staates: Eine Einführung, in: Daase, Christopher/Engert, Stefan/Junk, Julian (Hrsg.): Verunsicherte Gesellschaft – Überforderter Staat: Zum Wandel der Sicherheitskultur, Frankfurt a.M., 9-32.

⁵ Diese Systematik wurde von Christopher Daase entwickelt. Siehe unter anderem: Daase, Christopher 2010: Der erweiterte Sicherheitsbegriff - Working Paper 1/2010 des Projekts „Sicherheitskultur im Wandel“ (URL: <http://www.sicherheitskultur.org/fileadmin/files/WorkingPapers/01-Daase.pdf>), Frankfurt a.M.

⁶ Siehe Schlag, Gabi/Junk, Julian/Daase, Christopher 2016: Transformations of Security and Security Studies: An Introduction to the Volume, in: Schlag, Gabi/Junk, Julian/Daase, Christopher (Hrsg.): Transformations of Security Studies - Dialogues, Discipline and Diversity, London, 1-32.

⁷ Dieser Frage widmete sich unter anderem ein Beitrag, der in der Zeitschrift Sicherheit+Frieden veröffentlicht wurde. Teile der folgenden Argumente und Textteile sind diesem Artikel entlehnt: Junk, Julian 2011: Globale Sicherheitskultur und die „Responsibility to Protect“, in: Sicherheit und Frieden 29, 2, 95-102.

⁸ Diese Einstimmigkeit soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass beispielsweise China, Russland sowie die G77 große Bedenken hatten sowie auch die „westliche Welt“ lange Zeit nicht einig über die Reichweite der R2P war – insbesondere die USA waren zunächst skeptischer als die meisten europäischen Staaten Fröhlich, Manuel 2006: „Responsibility to Protect“ - Zur Herausbildung einer neuen Norm der Friedenssicherung, in: Varwick, Johannes/Zimmermann, Andreas (Hrsg.): Die Reform der Vereinten Nationen - Bilanz und Perspektiven, Berlin, 167-186, Schaller, Christian 2008: Die völkerrechtliche Dimension der „Responsibility to Protect“ - SWP Aktuell 46, Berlin.. Verlage beobachtet allerdings Konvergenzbewegungen Verlage, Christopher 2009: Responsibility to Protect, Tübingen..

⁹ Verweist der Beitrag im Folgenden auf die R2P, so ist zuvorderst dieses Dokument der Generalversammlung gemeint. Die Berichte des ICISS, des High-Level Panels und des Generalsekretärs werden nur zur Interpretation herangezogen. Zu den Unterschieden der einzelnen Dokumente siehe Welsh Welsh, Jennifer M. 2007: The Responsibility to Protect: Securing the Individual in International Society, in: Gool, Benjamin J./Lazarus, Liora (Hrsg.): Security and Human Rights, Oxford and Portland, Oregon, 363-383..

¹⁰ Evans, Gareth 2007: Making Idealism Realistic: The Responsibility to Protect as a New Global Security Norm - Address, 7 February 2007, Stanford.

¹¹ Die Unterscheidung findet sich in allen Kerndokumenten wieder, allerdings buchstabiert sie der ICISS-Bericht am Deutlichsten aus. Ban Ki-moon spricht neuerdings in seinem Versuch der Operationalisierung des Konzepts von „drei Säulen“, die nicht an Phasen der Krisenbewältigung, sondern am Grad der internationalen Einmischung ausgerichtet sind von Arnould, Andreas 2009: Souveränität und Responsibility to Protect, in: Die Friedens-Warte: Journal of International Peace and Organization 84, 1, 11-52, Bellamy, Alex J. 2008: Conflict Prevention and the Responsibility to Protect, in: Global Governance 14, 2, 135-156, Bellamy, Alex J. 2011: Global Politics and the Responsibility to Protect, London..

¹² Im Wesentlichen sind dies a) ein gerechter Grund, b) die richtige Intention, c) Intervention als letztes Mittel, d) ein notwendiges Minimum der eingesetzten Mittel und e) die Anwendung geeigneter und angemessener Mittel Brun-nee, Jutta/Too, Stephen J. 2009: The Responsibility to Protect and the Use of Force - Building Legality?, in: Global Responsibility to Protect 2, 3, 191-212, von Arnould, Andreas 2009: Souveränität und Responsibility to Protect, in: Die Friedens-Warte: Journal of International Peace and Organization 84, 1, 11-52..

¹³ Eine umfassende Analyse der Anwendungsfälle und der globalen Diskurse um die R2P wurde durch einen vom Global Public Policy Institute Berlin (GPPi) geleiteten internationalen Forschungsverbund umgesetzt, an dem auch der Autor dieses Beitrags beteiligt war. Detaillierte Studien zu R2P-Politik verschiedener etablierter und aufstrebender Mächte sind in einer frei zugänglichen Ausgabe der Zeitschrift „Conflict, Security & Development“ nachzulesen. Für einen Überblick siehe: Rotmann, Philipp/Kurtz, Gerrit/Brockmeier, Sarah 2014: Major powers and the contested evolution of a ‘responsibility to protect’, in: Conflict, Security & Development 14, 4, 355-377.. Als Studien des Autors erschienen hier die Analysen Europas und der Vereinigten Staaten: Brockmeier, Sarah/Kurtz, Gerrit/Junk, Julian 2014: Emerging Norm and Rhetorical Tool: Europe and a Responsibility to Protect, in: Conflict, Security & Development 14, 4, 429-460, Junk, Julian 2014: The Two-Level Politics of Support - The United States and the Responsibility to Protect, in: Conflict, Security & Development 14, 4, 535-564.. Umfassende Studien zu den Diskursen und deren Konsequenzen in einzelnen R2P-Anwendungsfällen finden sich einer ebenfalls die zugänglichen Ausgabe der Zeitschrift „Global Society“ (erste Ausgabe des Jahres 2016).

¹⁴ Beardsley, Brent 2009: Lessons Learned or not Learned from the Rwandan Genocide, in: Grzyb, Amanda F. (Hrsg.): The World and Darfur - International Response to Crimes Against Humanity in Western Sudan, Montreal & Kingston, 41-60.

¹⁵ Zwar ist zur Mandatierung einer Friedensmission die R2P nicht notwendig. Durch den öffentliche Diskurs im Vorfeld der Mandatierung und durch den expliziten Verweis auf die Schutzverantwortung des Sudan (siehe Resolution 1706) lässt sich die Intervention in Darfur jedoch durchaus in den R2P-Kontext einbetten.

¹⁶ Evans, Gareth 2007: Making Idealism Realistic: The Responsibility to Protect as a New Global Security Norm - Address, 7 February 2007, Stanford.

¹⁷ Sidahmed, Abdel Salam/Soderlund, Walter C./Briggs, E. Donald 2010: The Responsibility to Protect in Darfur - The Role of Mass Media, Lanham.

¹⁸ Junk, Julian 2013: Humanitäre Appelle, humanitäre Interventionen? Medienberichterstattung, Regierungshandeln und das internationale Eingreifen im Sudan, in: Die Friedens-Warte - Journal of International Peace and Organization 88, 1-2, 141-161.

¹⁹ Im Folgenden eine Synopse einer detaillierten Analyse dieses Falls, welche in Global Society erschienen ist: Junk, Julian 2016b: Testing Boundaries: Cyclone Nargis in Myanmar and the Scope of R2P, in: Global Society 30.

²⁰ Luchterhandt, Otto 2008: Völkerrechtliche Aspekte des Georgien-Krieges, in: Archiv des Völkerrechts 46, 4, 435-480.

²¹ Evans, Gareth 2009: The Responsibility to Protect - Ending Mass Atrocities Crimes Once and for All, in: Irish Studies in International Affairs 20, 1, 7-13.

²² Badescu, Cristina G./Weiss, Thomas G. 2010: Misrepresenting R2P and Advancing Norms: An Alternative Spiral?, in: International Studies Perspectives 11, 4,

354-374, Deitelhoff, Nicole 2013: Scheitert die Norm der Schutzverantwortung? Der Streit um Normbegründung und Normanwendung der R2P, in: Die Friedens-Warte - A Journal of International Peace and Organization 88, 1-2, 17-39.

²³ Für eine umfassende Analyse, die hier nur kurz zusammengefasst wird, siehe: Junk, Julian 2016a: Bringing the Non-Coercive Dimensions of R2P to the Fore: The Case of Kenya, in: Global Society 30.

²⁴ Annan, Kofi 2008: Address on Receiving the MacArthur Award for International Justice, 20 March 2008 (URL: http://wn.com/kofi_annan_receives_the_macarthur_international_justice_award), New York.

²⁵ Benner, Thorsten/Brockmeier, Sarah/Burai, Erna/Murthy, C. S. R./Daase, Christopher/Mohan, J. Madhan/Junk, Julian/Kurowska, Xymena/Kurtz, Gerrit/Liu, Tiwa/Reinicke, Wolfgang/Rotmann, Philipp/Soares de Oliveira, Ricardo/Spektor, Matias/Stuenkel, Oliver/Tourinho, Marcos/Verhoeven, Harry/Zhang, Hai-bin 2015: Effective and Responsible Protection from Atrocity Crimes: Toward Global Action - Findings and Policy Options from an International Research Project on „Global Norm Evolution and the Responsibility to Protect“ (GPPI Policy Paper), Berlin.

²⁶ Verhoeven, Harry 2014: Is Beijing's Non-Interference Policy History? How Africa is Changing China, in: The Washington Quarterly 37, 2, 55-70, Verhoeven, Harry/Murthy, C. S. R./Soares de Oliveira, Ricardo 2014: 'Our identity is our currency': South Africa, the responsibility to protect and the logic of African intervention, in: Conflict, Security & Development 14, 4, 509-534, Verhoeven, Harry/Soares de Oliveira, Ricardo/Jaganathan, Madhan Mohan under review: The meaning of (non-)intervention: Darfur, the Responsibility to Protect and Africa's droit d'ingérence, in: Global Society.

²⁷ Benner, Thorsten 2013: Brazil as a Norm Entrepreneur: The "Responsibility While Protecting" Initiative; GPPI Working Paper, March 2013, Berlin.

²⁸ Verhoeven, Harry/Murthy, C. S. R./Soares de Oliveira, Ricardo 2014: 'Our identity is our currency': South Africa, the responsibility to protect and the logic of African intervention, in: Conflict, Security & Development 14, 4, 509-534, Jaganathan, Madhan Mohan/Kurtz, Gerrit 2014: Singing the tune of sovereignty? India and the responsibility to protect, in: Conflict, Security & Development 14, 4, 461-487.

Drohnen und automatisierte Kriegsführung. Der aktuelle Trend zur Robotisierung der Streitkräfte

Dr. Niklas Schörnig
Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK),
Frankfurt

Die Robotisierung der Streitkräfte ist auf dem Vormarsch, vor allem in westlichen Staaten. Unbemannte Systeme, die man im weiteren Sinn als Roboter bezeichnen kann, werden für alle drei Teilstreitkräfte entwickelt. Sie fliegen in der Luft, fahren über Land und schwimmen auf oder unter Wasser.

Am bislang offensichtlichsten ist diese Entwicklung im Bereich der Drohnen, also unbemannter ferngesteuerter Flugsysteme, auch bekannt als Unmanned Aerial Vehicles oder UAVs. 2012 stellte ein Vertreter der amerikanischen Firma General Atomics, die u.a. die aus den Medien bekannten Drohnen MQ-1 „Predator“ oder das Nachfolgemodell MQ-9 „Reaper“ produziert, fest: „Every second of every day, 54 Predator-series aircraft are airborne worldwide“¹. Zwar ist davon auszugehen, dass die große Mehrheit dieser Systeme nur für Aufklärungsflüge genutzt wird und nur ein kleiner Teil bewaffnet ist. Dennoch zeigt die Zahl, in welchem Ausmaß zumindest die USA inzwischen auf unbemannte Systeme setzen.

Gerade in den letzten 10–12 Jahren hat die Beschaffung mit unbemannten Flugsystemen eine enorme Dynamik aufgezeigt: Es heißt, dass die US-Streitkräfte 2002 nur 167 unbemannte Flugsysteme in ihren Beständen hatten², während es Ende 2013 fast 11.000 waren³ – Tendenz weiter steigend.

Bei einer Minderheit handelt es sich um so genannte MALE-(Medium Altitude Long Endurance) oder HALE-Drohnen (High Altitude Long Endurance), die 24 oder mehr Stunden in der Luft bleiben können und dabei Flughöhen bis zu 15.000 Meter (MALE) oder darüber (HALE) erreichen. Die Predator- und Reaper-UAVs fallen dabei in die MALE Klasse, das unbemannte Aufklärungsflugzeug Global Hawk (die Basis für den in Deutschland gescheiterten Euro-Hawk) in die HALE-Klasse. Die große Mehrzahl der in US-Beständen befindlichen Drohnen sind taktische Systeme (wie z.B. die mit fast 8.000 Stück am meisten beschaffte MQ-11 „Raven“), die nur über kurze Reichweiten bis zu 100 Kilometern und einer Ausdauer von einigen Stunden verfügen. Aber nicht nur die USA sind an unbemannten Flugsystemen interessiert. In einem im Sommer 2012 veröffentlichten Report des US Government Accountability Office wurden 76 Staaten benannt, die im



Dezember 2011 nachweislich über unbemannte Flugsysteme für Geheimdienste oder Militär verfügten.⁴ Diese Zahlen gelten inzwischen als überholt und aktuelle Schätzungen gehen eher von 90 Staaten aus. Allerdings sind diese UAVs ebenfalls nur selten bewaffnet. Vermutlich sind es aktuell ca. 25-30 Staaten, die entweder bekanntermaßen bewaffnete UAVs besitzen oder zumindest ihre Beschaffung anstreben.

Die Debatte um bewaffnete Drohnen

Gerade bewaffnete Drohnen haben in den vergangenen Jahren für Debatten gesorgt. Eine besonders intensive und kontroverse Debatte wurde gerade in Deutschland im Zusammenhang mit den Plänen der Luftwaffe, bewaffnete Drohnen zu beschaffen, geführt. Die Argumente wurden dabei sowohl von den Befürworterinnen und Befürwortern, als auch den Kritikerinnen und Gegnern so häufig vorgebracht, dass sie hier nur kurz skizziert werden sollen.

Befürworterinnen und Befürworter verweisen, erstens, darauf, dass der Einsatz bewaffneter Drohnen nicht gegen das Humanitäre Völkerrecht, also das internationale Recht, das Kampfhandlungen in bewaffneten Konflikten regelt, verstößt – zumindest dann nicht, solange die Drohnen auch tatsächlich nur in einem bewaffneten Konflikt eingesetzt werden. Ein grundsätzliches Verbot ist aus dem Völkerrecht nicht abzuleiten. Weiterhin wird auf die Präzision und die gerade mit MALE-Systemen möglichen „langen Stehzeiten“ von 24 Stunden oder mehr verwiesen. Durch längere und genauere Beobachtung des Gegners und der Möglichkeit, den bestmöglichen Zeitpunkt für einen Angriff zu wählen, seien zentrale Vorgaben des Humanitären Völkerrechts⁵, wie z.B. die Unterscheidung zwischen Kombattanten und

Zivilisten oder die Einhaltung des Proportionalitätsgebots leichter umzusetzen. So könnten, drittens, zivile Opfer deutlich reduziert werden. Das gewichtigste Argument der Befürworterinnen und Befürworter ist aber, viertens, dass bewaffnete Drohnen in besonderer Weise dem Schutz der eigenen Soldatinnen und Soldaten dienen können – sowohl direkt, weil keine eigenen Pilotinnen oder Piloten in Gefahr geraten, als auch indirekt, weil sie sich besonders gut zur so genannten „Luftnahunterstützung“, also dem Schutz eigener Kräfte in Hinterhalten, eignen. Dieses Argument war und ist z. B. in der deutschen Debatte ausgesprochen präsent. Das fünfte, inzwischen allerdings eher selten vorgebrachte Argument ist, unbemannte Systeme seien billiger als bemannte.

Auch wenn man einige dieser Argumente nicht direkt zurückweisen kann – speziell das Argument des Schutzes der eigenen Truppen besitzt gerade in einer Demokratie ein hohes Gewicht –, so sind die Argumente nicht zwingend überzeugend. Zwar ist es richtig, dass der Einsatz bewaffneter Drohnen im bewaffneten Konflikt zulässig ist und Drohnen an sich keine völkerrechtlichen Probleme aufweisen⁶; gleichwohl findet ein nicht unerheblicher Teil der Einsätze bewaffneter Drohnen durch die USA in Situationen statt, die zumindest von europäischen Expertinnen und Experten eben nicht als „bewaffneter Konflikt“ wahrgenommen werden.⁷ Die von den USA z. B. in Pakistan, dem Jemen oder Somalia praktizierten „targeted killings“ mit Drohnen werden deshalb von vielen Völkerrechtlern und Völkerrechtlerinnen als „extralegal“ klassifiziert. Dies wiederum deuten Kritikerinnen und Kritiker als Hinweis, dass die Verfügbarkeit unbemannter bewaffneter Systeme zu einer sinkenden Hemmschwelle im Einsatz führen kann – gerade weil bei ihrem Einsatz keine eigenen Soldatinnen und Soldaten einer Gefahr ausgesetzt werden. Was die besondere Präzision bewaffneter Drohnen angeht, so ist diese zwar theoretisch zunächst plausibel, empirisch allerdings nicht belegt. Da keine offiziellen Zahlen zu den Opfern von Drohnenangriffen vorliegen, ist man auf Schätzungen von Nichtregierungsorganisationen, wie z. B. der New America Foundation⁸ oder dem Bureau of Investigative Journalism⁹ angewiesen. Diese NGOs versuchen zumindest grobe Schätzungen der zivilen Opfer anhand öffentlich zugänglicher Quellen zu rekonstruieren und zeigen auf, dass die vermutete Anzahl getöteter Zivilisten deutlich höher ist, als es die Darstellung der Drohne als „chirurgische Waffe“ nahelegt. Betrachtet man z. B. die Zahlen des Bureau of Investigative Journalism zwischen 2004 und Sommer 2014, so kommt man z. B. für die Einsätze in Pakistan zu dem Schluss, dass es sich bei zwischen 11 und 41 Prozent der Getöteten vermutlich um zivile Personen gehandelt hat. Allerdings zeigen die von den NGOs veröffentlichten Zahlen auch, dass die Anzahl getöteter Zivilistinnen und Zivilisten in den letzten Jahren zurückgegangen ist. Hier kann neuere Technologie eine Rolle spielen – vermutlich wurden aber angesichts der massiven internationalen Kritik von den relevanten US-Behörden die Einsatzregeln verschärft.

Ein weiterer Kritikpunkt ist die bereits oben beschriebene starke und dynamische Verbreitung von Drohnen allgemein und bewaffneter Drohnen im Speziellen. Unbemannte Systeme können – speziell wenn sie bewaffnet sind – gerade in bereits hochgerüsteten Regionen eine destabilisierende Wirkung entfalten, da sie sich eben besonders gut für überraschende, gezielte Angriffe auf gegnerische Führungskader eignen – so genannte „Enthauptungsschläge“. Schließlich überzeugt auch das Argument der geringeren Kosten nicht, denn der Vergleich aktueller unbemannter Systeme mit klassischen Kampffjets ist angesichts der beschränkten Einsatzmöglichkeiten zumindest aktueller Drohnensysteme mehr als irreführend.

Der Trend zu immer mehr Automatisierung und Autonomie

Am meisten Besorgnis erweckt bei vielen Kritikerinnen und Kritikern allerdings die Aussicht, dass die nächste Generation unbemannter Systeme über einen deutlich höheren Grad an automatisiertem Verhalten verfügt, als die aktuelle, ferngelenkte Generation bewaffneter Drohnen. Am 11. Juli 2013 vollführte z. B. eine experimentelle Drohne vom Typ X-47B eine Landung auf einem fahrenden Flugzeugträger – ein Manöver, das unter Pilotinnen und Piloten als ausgesprochen anspruchsvoll gilt. Computer übernehmen aber nicht nur immer mehr Routineaufgaben, wie z. B. das abfliegen von Wegpunkten oder eben die sichere Landung, sondern spielen auch immer mehr bei der Zielerkennung und Zielauswahl eine Rolle. Noch ist zwar bei fast allen Waffensystemen ein Mensch der letzte Entscheider, wenn es um den Einsatz tödlicher Gewalt geht. Kritikerinnen und Kritiker befürchten aber, dass Computersysteme den Menschen als Entscheidungsinstanz immer mehr verdrängen werden – bis hin eben zum Einsatz von Waffen gegen Menschen. In diesem Zusammenhang wird dann von Letalen Autonomen Waffensystemen (kurz LAWS) gesprochen. Expertinnen und Experten sind sich aktuell zwar noch nicht einig, was genau unter einem vollautonomen Waffensystem zu verstehen ist. Eine gute Annäherung bietet aber z. B. die Direktive 3000.09 des amerikanischen Verteidigungsministeriums vom November 2012, das ein autonomes Waffensystem folgendermaßen definiert: „A weapon system that, once activated, can select and engage targets without further intervention by a human operator. This includes human-supervised autonomous weapon systems that are designed to allow human operators to override operation of the weapon system, but can select and engage targets without further human input after activation.“¹⁰

An dieser Definition ist Folgendes besonders bedeutsam. Ein autonomes Waffensystem wählt Ziele selbstständig aus (Schritt 1) und bekämpft diese dann auch selbstständig (Schritt 2), ohne dass ein Mensch diese Entscheidung noch einmal bestätigen muss. Der Mensch überwacht im günstigen Fall zwar noch das System und kann bei einer offensichtlichen Fehlentscheidung eingreifen („human-supervised“).

Im ungünstigeren Fall ist das System so selbstständig, dass dem Menschen noch nicht einmal mehr diese Option bleibt. Dass es technisch prinzipiell kein Problem ist, die Zielauswahl und Zielbekämpfung einem einzelnen Computersystem anzuvertrauen, zeigt die Tatsache, dass einige Selbstverteidigungssysteme schon über eine solche vollautomatische („vollautonome“) Funktion verfügen. Aktuell verbieten die militärischen Einsatzregeln noch meist den Einsatz des vollautonomen Modus, auch wenn diese Selbstverteidigungssysteme nur gegen anfliegende Raketen und Granaten eingesetzt werden. Aber dies muss für zukünftige Systeme nicht zwingend gelten, speziell wenn auf den militärischen Vorteil verwiesen wird, der sich aus der Umgehung des langsamsten Faktors – des Menschen – ergibt. Auch ist es denkbar, dass zukünftig Menschen ins Visier der Maschinen geraten – dann wären es wirklich Letale Autonome Waffensysteme.

In der deutschen Debatte haben sowohl Vertreterinnen und Vertreter der Bundeswehr, als auch der Regierung immer wieder betont, es bestände kein Interesse an solchen „Killerrobotern“. Vielmehr solle immer der Mensch die letzte Entscheidung über einen Waffeneinsatz behalten. Auch der aktuelle Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD fordert eine Ächtung „vollautomatisierter Waffensysteme“.¹¹

Diese Haltung mag auch tatsächlich einer genuinen Überzeugung entsprechen. Oft wird in der Debatte aber unterschätzt, dass die technologische Entwicklung schon sehr weit vorangeschritten ist und es sich bei autonomen Waffensystemen eben nicht mehr um „Science Fiction“, sondern eine reale Möglichkeit der kommenden Jahre handelt – vermutlich früher als später.

Die Gefahren letaler autonomer Waffensysteme

Die Kritik an LAWS lässt sich auf drei Ebenen formulieren: auf der rechtlichen, der sicherheitspolitischen und der ethischen. Völkerrechtler und Völkerrechtlerinnen sind sich weitgehend einig, dass die Regeln des Humanitären Völkerrechts auch für autonome Waffensysteme gelten würden. Auch ein System, das Zielauswahl und Zielbekämpfung in sich vereint, müsste die zentralen Regeln, wie das Unterscheidungsgebot oder das Prinzip der Proportionalität befolgen.¹² Ob dies allerdings möglich ist, kann stark bezweifelt werden. Die Fragen, wer genau nun ein Kombattant bzw. eine Kombattantin ist oder welcher Waffeneinsatz noch dem Kriterium der Proportionalität entspricht, sind oft auch für Menschen schwer zu beantworten – ein Computer dürfte es noch deutlich schwerer haben, selbst wenn es ihm zum Beispiel gelänge, Menschen von anderen Lebewesen zu unterscheiden.¹³ Neben diesen technischen Hürden stellt sich weiterhin das Problem, die Prinzipien des Humanitären Völkerrechts überhaupt in einen Softwarecode umzusetzen. Zumindest erscheint es z. B. ausgesprochen schwierig, die Frage, was ein proportionaler Einsatz der Mittel ist, jenseits einer Einzelfallentscheidung in allgemei-

ne Algorithmen zu pressen. Allerdings ist nicht auszuschließen, dass es in absehbarer Zukunft vielleicht aber doch gelingt, eine Soft- und Hardware zu entwickeln, die in der Lage ist, die rechtlichen Vorgaben zumindest soweit umzusetzen, dass ein solches System keine größeren „Fehlerraten“ als ein Mensch aufweist. Damit wäre die Gefahr unbeabsichtigter ziviler Opfer zwar reduziert, aber es würden sich weiterhin andere Probleme stellen. Z. B. könnte ein ruchloser Herrscher diese Sicherheitssoftware abschalten lassen, um die Systeme gezielt gegen die eigene Bevölkerung einzusetzen.

Auf der sicherheitspolitischen Ebene z. B. stellen sich ebenfalls wichtige Fragen, wie z. B. die nach der Sicherheit vollautonomer Tötungsmaschinen gegen elektronische Manipulation und Hacking. Als Faustregel gilt: Je komplexer ein System, desto eher bietet es Einfallstore für potenzielle Angriffe. Ebenso ist denkbar, dass ein autonomes System in bestimmten Situationen nicht so reagiert, wie es sich der einsetzende Kommandeur vorstellt. Auch hier gilt: Je komplexer ein System und je mehr Variablen von dem System gleichzeitig in Betracht gezogen werden, desto schwerer ist sein Verhalten für einen außenstehenden Beobachter vorherzusehen. Dies gilt umso mehr, wenn zwei hochkomplexe Systeme aufeinandertreffen und interagieren. Hier sind z. B. Kriege aus „Versehen“ denkbar, wenn zwei hochgradig autonome Waffensysteme verschiedener Staaten aufeinandertreffen. Schließlich ist zu fragen, ob Staaten auch tatsächlich bereit wären, komplexe Sicherungsmechanismen zu akzeptieren. Es könnte u. U. schon das Gerücht genügen, ein anderer Staat hätte einen leichten militärischen Vorteil, weil sein Waffensystem auf bestimmte, Rechenzeit beanspruchende Sicherheitsprotokolle verzichtet, um einen Wettlauf hin zum niedrigsten Sicherheitsstandard auszulösen.

Schließlich stellt sich aber die wohl fundamentalste ethische Frage, ob es moralisch zulässig sein kann, dass ein Computeralgorithmus über Leben und Tod entscheiden darf, ohne dass ein Mensch diese Entscheidung noch einmal kritisch überprüft und verifiziert. Denn der Mensch hat diese Entscheidung am Ende mit seinem Gewissen auszumachen, über das ein Computer zumindest beim aktuellen Stand der Technik – und vermutlich noch lange darüber hinaus – nicht verfügt.

All diese berechtigten Bedenken, Befürchtungen und Ängste haben dazu geführt, dass das Thema letaler Autonomie inzwischen auch von verschiedenen bedeutenden NGOs, wie z. B. Human Rights Watch¹⁴ und sogar den Vereinten Nationen¹⁵ aufgegriffen wurde. Seit dem Sommer 2013 gibt es unter dem Motto „Stop Killerrobots“ eine internationale Kampagne, die sich für ein Verbot autonomer letaler Waffensysteme einsetzt.¹⁶ Selbst in NGO-Kreisen war man erstaunt, dass das Thema ausgesprochen schnell von der internationalen Staatengemeinschaft aufgenommen wurde. So fanden im Rahmen der UN-Waffenkonferenz, der Convention on

Certain Conventional Weapons (CCW), 2014 und 2015 internationale Expertengespräche in Genf statt.¹⁷ Erfreulich war, dass sich Deutschland im Rahmen des CCW-Prozesses sehr engagierte und 2015 sogar den Vorsitz des Expertentreffens übernahm. Ob es allerdings tatsächlich zu einem Verbot letaler Autonomie kommen wird, ist aktuell noch nicht abzusehen. Dies ist zum Teil der Uneinigkeit über Definitionen, als auch dem Unbehagen einiger Staaten, auf mögliche militärische Vorteile zu verzichten, geschuldet. Der Vorschlag verschiedener NGOs, ein Verbot autonomer Waffensysteme durch das Gebot einer „bedeutsamen menschlichen Kontrolle“ („meaningful human control“) gleichsam über Bande einzuführen, erscheint zwar reizvoll, wirft aber ebenfalls definitorische Probleme auf – denn was ist konkret unter „bedeutsamer Kontrolle“ zu verstehen?

Immerhin hat die internationale Staatengemeinschaft aber das Problem erkannt und sich seiner angenommen. Jetzt gilt es, den Prozess auch gegen Widerstände zu einem erfolgreichen Abschluss zu bringen. Sollte dies im Rahmen der CCW nicht gelingen, so stehen die verschiedenen, die Kampagne unterstützenden NGOs in der Startlöchern, einen Prozess außerhalb bestehender internationaler Regelwerke anzustoßen – so wie es z.B. beim Verbot von Landminen der Fall war.

Schlussbetrachtung

Die Betrachtung hat gezeigt, dass schon die aktuellen militärischen robotischen Systeme, speziell bewaffnete Drohnen, hochgradig problematisch sind – um es vorsichtig auszudrücken. Allerdings ist angesichts der kurzfristigen militärischen Vorteile der Systeme, speziell im Bereich der Luftnahunterstützung und dem damit verbundenen Schutz der eigenen Soldatinnen und Soldaten, ein internationales Verbot vermutlich utopisch. Die Verbreitung unbewaffneter und bewaffneter Drohnen und Militärroboter ist vermutlich schon zu weit vorangeschritten, um hier noch einmal ein Umschwenken einleiten zu können. Deshalb sollte der Fokus in Zukunft eher auf der Forderung nach Transparenz bei den Einsätzen, klarer Einhaltung des Völkerrechts und strikten Einsatzregeln liegen. Hier könnte Deutschland z.B. mit gutem Beispiel vorangehen, wenn die Bundeswehr, wie geplant, in der Zukunft auch über „bewaffnungsfähige“ Drohnen verfügt.

Die vermutlich größte Gefahr liegt aber in der zunehmenden Automatisierung unbemannter Systeme bis hin zu letalen autonomen Waffensystemen. Hier hat sich Deutschland schon engagiert. Dieses Engagement darf nicht nachlassen. Denn die Vorstellung, dass in der Zukunft Computerprogramme über Leben und Tod entscheiden, ist nicht nur aus rechtlicher und sicherheitspolitischer Sicht höchst bedenklich, sondern auch für die meisten Menschen aus ethischer Sicht unerträglich.

- ¹ Vgl. Präsentation von General Atomics, download unter: <http://bit.ly/1MwPkml>. Letzter Zugriff 14.8.2015.
- ² Vgl. Gertler, Jeremiah 2012: U.S. Unmanned Aerial Systems. CRS Report for Congress, Congressional Research Service, 7-5700. 3.1.2012, S. 2.
- ³ Vgl. US Department of Defense 2013: Unmanned Systems Integrated Roadmap FY2013-2038, S. 5.
- ⁴ Vgl. US Government Accountability Office Report 2012: Nonproliferation: Agencies Could Improve Information Sharing and End Use Monitoring on Unmanned Aerial Vehicle Exports. 12-536, S. 10.
- ⁵ Das Humanitäre Völkerrecht, früher als Kriegsrecht bezeichnet, regelt den bewaffneten Konflikt und legt den beteiligten Parteien Pflichten auf („ius in bello“).
- ⁶ Vgl. hierzu z.B. Geis 2015: S. 3.
- ⁷ Ibid.
- ⁸ Vgl. <http://securitydata.newamerica.net/>. Letzter Zugriff 14.8.2015.
- ⁹ <https://www.thebureauinvestigates.com/>. Letzter Zugriff 14.8.2015.
- ¹⁰ Vgl. DoD Directive 3000.09, S. 13f. Download unter <http://www.dtic.mil/whs/directives/corres/pdf/300009p.pdf>. Letzter Zugriff 14.8.2015.
- ¹¹ Vgl. Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD „Deutschlands Zukunft gestalten“, 18. Legislaturperiode, S. 124.
- ¹² Vgl. z.B. Geiß 2015: S. 14ff.
- ¹³ Vgl. Human Rights Watch 2012: Losing Humanity. The Case against Killer Robots. Washington, DC: HRW.
- ¹⁴ Vgl. Human Rights Watch 2012: Losing Humanity. The Case against Killer Robots. Washington, DC: HRW.
- ¹⁵ Vgl. Heyns, Christof 2013: Report of the Special Rapporteur on extrajudicial, summary or arbitrary executions, A/HRC/23/47. New York: UN.
- ¹⁶ Vgl. <http://www.stopkillerrobots.org/>. Letzter Zugriff 17.8.2015.
- ¹⁷ Angesichts der – mir mündlich von Anwesenden mitgeteilten und nachträglich schwer zu verifizierenden – Beobachtung, dass die große Mehrzahl der geladenen Experten tatsächlich Männer waren, scheint die Bezeichnung Expertentreffen leider immer noch zutreffend.

Weiterführende Literatur

- Boyle, Michael J. 2015:** The legal and ethical implications of drone warfare, in: The International Journal of Human Rights 19: 2, 105-26.
- Dickow, Marcel/Linnenkamp, Hilmar 2012:** Kampfdrohnen –Killer Drones. Ein Plädoyer gegen die fliegenden Automaten. SWP-aktuell 75, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, Dezember 2012.
- Ekelhof, Merel /Struyk, Miriam 2014:** Deadly Decisions. 8 objections to killer robots, Utrecht: pax christi.
- Geiß, Robin 2015:** Die völkerrechtliche Dimension autonomer Waffensysteme. Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin.
- Heinz, Wolfgang S. 2014:** Wann hat der Staat das Recht zu töten? Gezielte Tötungen und der Schutz der Menschenrechte. Policy Paper Nr. 23, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.
- Sauer, Frank 2014:** Autonome Waffensysteme. Humanisierung oder Entmenslichung des Krieges? Global Governance Spotlight 4/2014, Bonn: Stiftung Entwicklung und Frieden.
- Schörnig, Niklas 2011:** „Stell Dir vor, keiner geht hin, und es ist trotzdem Krieg ...“ – Gefahren der Robotisierung der Streitkräfte, in M. Johannsen, B. Schoch, C. Hauswedell, T. Deibel und C. Fröhlich (Hrsg.): Friedensgutachten 2011, Münster, 355-66.
- Schörnig, Niklas 2014a:** Automatisierte Kriegsführung – Wie viel Entscheidungsraum bleibt dem Menschen?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 64: 35-37, 27-34.
- Schörnig, Niklas 2014b:** Die „neue westliche Kriegsführung“ wirft mehr Probleme auf als sie löst, in I.-J. Werkner, J. Kursawe, M. Johannsen, B. Schoch und M. von Boemcken (Hrsg.): Friedensgutachten 2014, Münster, 226-38.
- Schörnig, Niklas/Weidlich, Christian 2013:** Keine Macht den Drohnen! Warum Deutschland sich jetzt gegen autonom tötende Militärsysteme einsetzen muss. HSKF Standpunkte 8/2013, Frankfurt: HSKF
- <http://www.stopkillerrobots.org>

Automatisierte Kriegsführung und christliche Ethik.

Bernhard Koch

Institut für Theologie und Frieden, Hamburg

„Der Krieg“ verfügt heute „über immer perfektere todbringende Mittel“, sagt Papst Franziskus in seiner Enzyklika „Laudato Si“, die vor wenigen Tagen erschienen ist.¹ Wenn diese todbringenden Mittel, die mit Fernsteuerung, Robotik, Automatisierung usw. arbeiten, in ethischer Hinsicht diskutiert werden, kommen unzählige sogenannte Bereichsethiken ins Spiel. Das Thema betrifft die Militärethik, die Technikethik, die Risikoethik, Fragen des *ius ad bellum*, Fragen des *ius in bello*, Fragen der Menschenrechte und nicht zuletzt die friedensethische Frage im engeren Sinne. Der Theologe kann und muss aus seiner Warte noch mehr dazu sagen.² Hier ist nur Raum für einige anfängliche Gedanken.³

„Todbringendes Mittel“ – auf diesen Aspekt möchte ich das erste Augenmerk lenken. Ich beginne daher mit einigen Überlegungen zu den sogenannten bewaffneten Drohnen⁴ – insbesondere zu sogenannten MALE-Drohnen⁵ – und komme dann erst auf die sogenannten „voll-automatisierten“ bzw. „autonomen“ Systeme zu sprechen.

1. Wie Albert Fuchs in der aktuellen Ausgabe der *pax_zeit* schreibt, sind seit Sommer 2012 „Planungen bekannt, auch die Bundeswehr mit bewaffnungsfähigen Drohnen auszurüsten“.⁶ Bereits für den Afghanistan-Einsatz waren Drohnensysteme von Israel geleast worden, die allerdings nur zur Aufklärung dienten. Insbesondere die amerikanischen Modelle Reaper und Predator sowie die Israelische Heron TP sind für eine Übergangszeit im Gespräch. Mittlerweile gibt es auch einen Auftrag zur Entwicklung einer sogenannten „europäischen Drohne“ (zusammen mit Frankreich und Italien), die auf jeden Fall auch bewaffnungsfähig sein wird. – Die Debatte wurde von denen, die diese bewaffneten Drohnensysteme für die Bundesluftwaffe wünschten, rhetorisch geschickt geführt, nämlich so, dass bewaffnete Drohnen als Instrumente zum Schutz der eigenen Soldatinnen und Soldaten dargestellt wurden. Wer sich kritisch zu den Anschaffungsplänen äußerte, kam dadurch in den Verdacht, er würde Bundeswehrsoldaten nicht die bestmögliche Ausrüstung zu ihrem Schutz gönnen.



Nun ist das Argument vom verbesserten Schutz ein zweischneidiges Schwert. Mehr Schutz an einer Stelle kann oft weniger Schutz an einer anderen bedeuten. Denn die Gegner von bewaffneten Drohnen sind ja gerade besorgt, dass mit diesen Waffensystemen mehr Menschen, insbesondere mehr Zivilisten, Opfer militärischer Gewalt werden könnten. Zum einen könnten sogenannte Drohnenpiloten, die von weit weg aus steuern und die Geschehnisse nur auf Bildschirmen wahrnehmen, leichter versucht sein, die „Wirkmittel“ – wie es heute so euphemistisch heißt –, also die Hellfire-Raketen beispielsweise, schneller zum Einsatz zu bringen. Das Wort von der „Joystick-Mentalität“ machte die Runde. – Man muss aber fairerweise sagen, dass ich bislang keine triftigen Belege dafür kenne, dass es eine solche Joystick-Mentalität bei den Drohnensteuerern gibt. Zunehmend wird sogar vorgebracht, dass Drohnenpiloten einem höheren Risiko für posttraumatische Belastungsstörungen (PTBS) ausgesetzt seien. Hier zu klaren Antworten zu kommen ist Aufgabe sorgfältiger empirischer Wissenschaft, nicht Sache der Ethik im eigentlichen Sinn.

Das andere Feld betrifft die Politik. Die Gegner bewaffneter Drohnen argumentieren, dass bei geringeren Risiken für die eigenen Soldatinnen und Soldaten die Politik leichter versucht sein könnte, überhaupt zu militärischen Mitteln bei der Konfliktlösung zu greifen. Denn getötete und verwundete Soldatinnen und Soldaten sind eine politische Bürde in demokratischen Staaten, und wenn

Soldatinnen und Soldaten weniger gefährdet sind, sinke die Hemmschwelle. Auch dieses Argument muss ich so stehen lassen; es hat eine durchaus nachvollziehbare Seite, aber andererseits hoffe ich natürlich auch auf eine wachsame Öffentlichkeit, die solche Effekte zu verhindern weiß.

Was ich sehr ernst nehme, ist ein weiteres Gebiet, auf dem Schutz durch die ferngesteuerten Waffensysteme verloren geht, nämlich das Feld des Humanitären Völkerrechts, dessen Grundidee es ja ist, Gewalt einzuhegen und dadurch Menschen, insbesondere Zivilisten, zu schützen. Zwei wichtige Einhegungsvorschriften zerrinnen richtiggehend unter den Fingern: Die Begrenzung des Kriegsgebiets und die Unterscheidung von Kombattanten und Zivilisten. Das wird gut deutlich an einem Fall von „Targeted Killing“, das die Vereinigten Staaten im Oktober 2010 an einem jungen deutschen Staatsbürger namens Bünyamin Erdogan durchgeführt haben. Weil es eben ein deutscher Staatsbürger war, hat der deutsche Generalbundesanwalt letztlich auch ermittelt in der Sache, schlussendlich aber die Ermittlungen eingestellt, weil er die Tötung für im Rahmen des Humanitären Völkerrechts rechtskonform hielt.⁷ – Es steht mir nicht zu, über diesen Einstellungsbeschluss ein rechtliches Urteil abzugeben, aber man muss zur Kenntnis nehmen, dass in ihm zwei Gesichtspunkte aufgegriffen wurden, die zwar häufig zur völkerrechtlichen Rechtfertigung von Drohnenangriffen der Vereinigten Staaten vorgebracht worden sind, die aber nicht ganz unter die ursprüngliche Idee des Humanitären Völkerrechts fallen: zum einen wurde ein kleiner Teil von Pakistan als Kriegsgebiet deklariert, zum anderen wurde Bünyamin ein kombattantengleicher Status zugeschrieben, obwohl er noch keinen Angriff auf irgend jemanden ausgeführt hatte, sondern offenbar nur vor Ort war, um zum Selbstmordattentäter ausgebildet zu werden. Es handelte sich bei ihm, so die offizielle Lesart, um einen Zivilisten, „der sich direkt an den Feindseligkeiten beteiligt“. Diese Formel war ursprünglich für anderes vorgesehen (nämlich für Zivilisten, die mit den regulären Streitkräften mitkämpften), und genau so verhält sich mit der Territorialbeschränkung: Stellen Sie sich vor, staatliche Gewalt würde dort, wo sie Schwierigkeiten der Durchsetzung hat (mein Beispiel ist hier oft die Situation in der Hamburger Hafenstraße in den 80er Jahren), einfach auf kriegsrechtliches Legitimationsmuster ausweichen.

Ich bin hier etwas überschläggig, aber man muss das so sagen: Es ist nicht sicher, ob hier nicht das Recht eher so gebraucht wird, dass es das, was jetzt technisch möglich ist, nämlich die Drohnenangriffe legitimieren soll, und nicht umgekehrt, die Drohnenangriffe in einem rechtlichen Rahmen stattfinden. Das Recht scheint eher den Mög-

lichkeiten der Technik nachzufolgen, obwohl man hoffen würde, dass das Recht die Technik normiert. – Nochmals: Das ist eine sehr grobe Analyse aus der Vogelperspektive, aber ich glaube, dass es wichtig ist, dieses Problem anzusprechen. Alle feinsinnigen Analysen der Völkerrechtler – die auch wichtig und notwendig sind – stehen manchmal in der Gefahr, den Wald vor lauter Bäumen zu übersehen.⁸

Jedenfalls stehen wir heute – wie Barack Obama selber hervorgehoben hat⁹ – an einer Schwelle, an der wir das Völkerrecht der Zukunft gestalten müssen und damit den künftigen erlaubten Umgang mit diesen Techniken vorgeben. Gerade im Bereich des Humanitären Völkerrechts entwickeln sich die Normen derzeit vorrangig gewohnheitsrechtlich.¹⁰ Völkergewohnheitsrecht entsteht, wo Staatenpraxis und geäußerte Rechtsmeinung (*opinio juris*) zusammen kommen. Mir scheint es wichtig, dass Menschen wie Sie von pax christi genau in diesen Rechtsgestaltungsprozess ihr Ethos einbringen, weil vermittelt über Politik und Justiz dann auch eine Rechtsmeinung unseres Staates erkennbar werden kann, die ihrerseits wiederum völkerrechtlich relevant ist. Der bereits oben genannte Einstellungsbeschluss des Generalbundesanwalts im Fall des Bünyamin Erdogan gibt ja eine solche Rechtsauffassung wieder.

Aber ich sollte zur in der Argumentation beanspruchten „Schutzwirkung“ von ferngesteuerten Systemen zurückkommen: Ja, es gibt eine Wirkung, die wir für günstig halten, und das mit einigem Recht: Drohnenschläge sind gemeinhin präziser; es ist also möglich, genauer die Personen zu treffen, die man treffen will (und damit sogenannte Kollateralopfer besser zu vermeiden), und sie schützen die eigenen Streitkräfte, weil der Gewaltanwender der Gegengewalt doch geradezu prinzipiell entzogen ist. Walter Benjamin war wohl der erste, der in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts Drohnen und Kamikazekämpfer einander gegenübergestellt hat: Die einen geben sich selbst ganz in den Gewaltakt hinein, die anderen entziehen sich der Gewalt total.¹¹ Diese Konstellation finden wir heute wieder, wie der von mir genannte Fall des Bünyamin Erdogan zeigt. Aber hier zeigt sich ein grundlegendes legitimatorisches Problem, das mich als philosophischen Ethiker umtreibt: Wenn man der gegnerischen Gewaltwirkung so entzogen ist, wie Drohnenpiloten es sind, was rechtfertigt dann den Gewaltakt gegen den Gegner? Im Grunde ist er gar kein Gegner mehr. – Natürlich wird mir gesagt: Aber es geht ja nicht nur um den Schutz des Drohnenpiloten, sondern um z.B. Konvoibegleitung und den Schutz der Soldatinnen und Soldaten im Konvoi. Aber dieser Schutz ist – genau besehen – Wirkung der Aufklärungsleistung der bewaffneten Drohne, weniger ihrer Bekämpfungsfähigkeiten.¹² Der Schutz resultiert meist schon daraus, dass man um einen Hinterhalt weiß

– und auch wenn es nicht besonders militärisch klingt: grundsätzlich könnte man dann auch den Rückzug antreten und wäre damit auch geschützt.

Es ist nicht meine Aufgabe, jede militärisch-operative Einzelentscheidung einem ethischen Gericht zu unterziehen, aber es schon wichtig, das ethische Problem zur Kenntnis zu nehmen: Entweder die Gewalt zielt darauf ab, eine Person zu strafen. Dann stellt sich aber die Frage, nach welchem Verfahren die Schuld und die Strafe eigentlich festgestellt worden ist. Hatte die ins Visier genommene Person beispielsweise die Möglichkeit, ihre Sicht der Dinge vorzutragen und sich zu verteidigen, wie wir das heute für gewöhnlich voraussetzen?¹³ Wohl kaum. Es geht also nicht um strafende Gewalt im herkömmlichen Sinn. Es scheint sich vielmehr um verteidigende Gewalt oder Gefahrenabwehr zu handeln. Aber verteidigende Gewalt ist nur zulässig, wenn die von einer Person ausgehende Bedrohung direkt und unmittelbar ist. Niemand darf heute schon eine Person angreifen, weil er glaubt, dass sie übermorgen einen Angriff auf ihn ausführen wird. Die Bedingungen der direkten und unmittelbaren Bedrohung sind aber bei Drohnen geradezu prinzipiell nicht mehr erfüllt – außer unter Umständen in bestimmten Fällen von Nothilfe.¹⁴

Nochmals in ethischer Fachterminologie ausgedrückt: Im Grunde haben wir es mit der klassischen Opposition teleologischer und deontologischer Argumentationsformen zu tun: Viele, die sich in der Debatte zu Wort melden, stellen einfach Effekte einander gegenüber: weniger Tote, mehr Kriege, weniger getötete Zivilisten, Ausweitung des Kriegsgebiets usw. Im Bereich einer solchen konsequentialistischen Sichtweise sind wir ganz auf Prognosen verwiesen. Ich kann vom heutigen Standpunkt aus nicht sagen, ob die ferngesteuerten Waffensysteme auf lange Sicht eher günstige oder eher ungünstige Wirkungen haben werden. Aber was ich sagen kann ist, dass es nicht ausreicht zu behaupten, mit Drohnen wird die Zahl der Toten und Verletzten sinken, denn es bleibt nach wie vor die Frage: Warum noch diese Toten, warum noch diese Verletzten? (Diese Frage bleibt jedenfalls für den, der ein grundsätzliches Tötungsverbot annimmt.)¹⁵

2. Damit komme ich zu einem Argument, dass in der deutschen Debatte als Argument der Drohnengegner am längsten überlebt hat: Es besagt, mit den bewaffneten Drohnen wird der Einstieg in eine Technik genommen, die schlussendlich bei vollautomatisierten Tötungsrobotern enden wird.¹⁶ Auch dieses Argument ist ja von der Form her nicht neu: Es ist ein sogenanntes Dammbuchargument („slippery-slope-argument“). Ein Dammbuchargument lebt natürlich davon, dass der Endzustand am Ende des rutschigen Abhangs etwas ist, was uns moralisch als ganz unakzeptabel erscheint, z.B. dass Präimplantationsdiag-

nostik, die bei der Bekämpfung von Chorea Huntington sinnvoll sein kann, letztlich zur Selektion der Augenfarbe noch gar nicht geborener Kinder genutzt wird. Was ist also, was an den „autonomen Waffensystemen“ so unakzeptabel ist?

Gewöhnlich wird gesagt: Es darf eben nicht sein, dass solche Waffensysteme selber darüber entscheiden, wann und wen sie töten. – Bei solcher Rede ist man aber als Philosoph stark herausgefordert, denn zu sagen, ein Roboter oder eine Maschine „entscheidet“, ist streng genommen ziemlicher Unfug. Was es heißt, eine Entscheidung zu treffen, wissen wir aus unserer lebensweltlichen Erfahrung. Lassen Sie mich nur ein Moment an der Weise menschlichen Entscheidens herausgreifen: Zum Entscheiden ist immer ein Zeitverhältnis nötig, ein Ausgriff auf Zukunft. Entscheiden findet innerhalb eines Horizonts statt, mit Absichten, Zielsetzungen usw. Das hat ein Roboter, der einem zugegebenermaßen äußerst komplexen Programm folgt, nicht. Die Gefahr in der ganzen Debatte um künstliche Intelligenz besteht meines Erachtens darin, dass wir angefangen haben, die Prozesse von Maschinen mit Begriffen zu bezeichnen, die wir aus unseren lebensweltlichen Vollzügen kennen – eine Übertragung, die nur mit großen phänomenalen Verlusten möglich ist –, und dass wir dann anfangen, unser eigenes Handeln und Verhalten nach dem Modell der Maschine zu beschreiben und zu bewerten. Das betrifft insbesondere so gewöhnliche Ausdrücke wie „Erkennen“, „Entscheiden“, „Unterscheiden“, „Wollen“, „Mögen“ etc. Wir sprechen ja oft in dieser Art: „Der PC läuft jetzt seit sechs Stunden; anscheinend mag er nicht mehr.“ Aber was ist das für ein Mögen bei einem Computer? Was ist das für ein Erkennen oder Entscheiden? Und bleiben wir uns bewusst, dass wir unser Erkennen und Entscheiden nicht nach dem Muster des Computers verstehen dürfen?

So hat z.B. der amerikanische Philosoph John Searle aus meiner Sicht klar zeigen können, dass Menschen im Gegensatz zu Maschinen eben um die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks wissen (jedenfalls latent) und nicht nur um seine funktionale Qualität im Ablauf eines Programms.¹⁷ Aber viele, die für sich einen moralphilosophischen Standpunkt in Anspruch nehmen, wissen heute auch nicht mehr, was sie mit diesem genuin menschlichen Zugang zur Wirklichkeit anfangen sollen und behandeln menschliches Handeln nach dem Muster von Programmfolgen. Der Utilitarismus – also die Idee, dass das Handeln immer auf größtmöglichen Nutzen auszurichten sei – ist nicht umsonst zum Legitimationsmuster für alle technologische Innovation geworden, weil er selbst ein technisches Denk- und Argumentationsmuster vorgibt.

Mein Anliegen ist es jedenfalls zu verdeutlichen, dass der größte Verlust an Menschlichkeit nicht in der Nutzung von

technischen Instrumenten liegt, sondern in der Reduktion des Menschen auf eine kalkulierende „Entscheidungsmaschine“. Gerade darin besteht eine Aufgabe für christlich und überhaupt religiös inspirierte politische Gruppen wie pax christi, wie mir scheint: Gegen den blanken Funktionalismus ein persönliches Ethos – das der Gewaltfreiheit – in die Entscheidungspraxis einzutragen.¹⁸

Wenn man aber einmal auf das skizzierte utilitaristische Argumentationsmuster eingeschwenkt ist – und wie wir gesehen haben, argumentieren heute Befürworter wie Gegner bewaffneter Drohnen mit vermeintlichen und realen Nutzenvor- oder Nutzennachteilen –, dann ist im Grunde gar nicht verständlich, warum man eine besondere, prinzipiell anders gelagerte, Sorge vor den sogenannten „autonomen“ Systemen haben sollte. Denn im Modell nutzenorientierten Überlegens kann es durchaus sein, dass diese Waffentechniken in Zukunft Effekte hervorbringen, die wir summa summarum als günstige Effekte einstufen oder jedenfalls als Technologien, die günstigere Effekte haben als alle Vergleichstechnologien. Es kann natürlich auch sein, dass das nicht der Fall ist. Aber wir sind wieder im Bereich unsicherer Prognosen.

Freilich muss man zugeben, dass wir bei den sogenannten autonomen Systemen (ein Philosoph, der an den kantischen Sprachgebrauch gewohnt ist, kann den Ausdruck „Autonomie“ in diesem Zusammenhang schwer ertragen), in denen der „Operator“ nicht mehr „in“ oder „on the loop“ ist, sondern ganz „out of the loop“ einige Wirkungen noch nicht besonders gut abschätzen können, z. B. wissen wir nicht, was passiert, wenn zwei solcher Systeme miteinander interagieren und welche „Emergenzphänomene“ sich daraus entwickeln:¹⁹ Kann es z. B. dazu kommen, dass sich die Kommunikationsbahnen kreuzen und beide Roboterwaffensysteme wie wild losballern? Vielleicht kann das sein, aber der Utilitarist wird letztlich die Wahrscheinlichkeit, dass so etwas passiert, und die er eben abschätzen muss, in Beziehung setzen zum Nutzen des Einsatzes solcher Systeme und dessen Wahrscheinlichkeit. Vielleicht kommt er trotz zugegebener Risiken zum Ergebnis, dass die Risikoabwägung für den Einsatz solcher Systeme spricht. (So wie ja auch manche Autoren im Wissen um die Risiken der Kernenergie diese Energiegewinnungsform dennoch anderen Formen vorziehen.)

Mir scheint auch, dass es zu solchen vollautomatisierten Systemen kommen wird, denn die Drohnen unserer Tage haben ja eine Datensammel- und Berechnungsfähigkeit, die das, was wir als Menschen leisten können, weit übersteigt. Daher spielt es einfach keine Rolle mehr, ob man als Mensch noch in oder on the loop bleibt. – Ich mache das gerne am Beispiel von Schachcomputern deutlich. Wenn ich als Laienschachspieler gegen Magnus Carlsen

spielen soll, man mir aber anbietet, einen Schachcomputer zu Hilfe zu nehmen – was wird passieren? Zunächst werde ich also den jeweiligen Zug von Carlsen eingeben, und der Computer wird mir einen Zug vorschlagen. Ich bin also „in the loop“, weil ich selber ziehe. Aber ich werde ziehen, was mir der Computer vorschlägt, weil ich weiß, dass ich das, was der Computer berechnen kann, niemals selber berechnen könnte. Mit der Zeit werde ich also sagen: Soll doch der Computer ziehen, ich schaue zu, und wenn mir ein Zug nicht passt, dann stoppe ich ihn. Ich bin also „on the loop“. Aber warum sollte ich einen Zug stoppen? Der Computer hat „bessere Gründe“, so zu ziehen wie er es tut, als es meine Gründe sein könnten. (Denn im Berechnen der Überfülle von potentiellen Möglichkeiten bin ich ihm unterlegen.) Irgendwann werde ich also sagen: Da brauche ich nicht mehr dabei zu sitzen, soll doch der Schachcomputer gegen Magnus Carlsen spielen. Und dann bin ich „out of the loop“. Und zwar aus gutem Grund.

Mir scheint also ziemlich naheliegend, dass uns bloß wirkungsbezogenes Denken von der Nutzung sogenannter autonomer Waffensysteme nicht abhalten wird. Aber das ethische Grundproblem, das ich bei den bewaffneten Drohnen benannt habe, das haben wir hier natürlich auch: Was soll es denn rechtfertigen, dass mit solchen Geräten überhaupt Menschen getötet werden, wenn diese Menschen – so unsympathisch sie auch sein und so schlechte Absichten sie auch hegen mögen – doch gar keine Chance haben, etwas anderes als die Maschine mit ihrer Gewalt anzugreifen? Was rechtfertigt das Töten mit so einem Gerät? (Wie bereits gesagt: Vielleicht ist es in bestimmten Fällen eine gewisse Form von Nothilfe. Jedenfalls könnte da ein Legitimationsmuster sichtbar werden. Das will ich jetzt aber nicht weiterverfolgen, weil es in sehr schwierige, wiederum grundsätzliche Überlegungen führen müsste.²⁰ – Was jedenfalls schwierig geworden ist, ist zu sagen: „Ja, so ist eben Krieg. Da werden eben Menschen aufgrund von äußerlichen Dingen getötet, ohne dass von ihnen eine unmittelbare Bedrohung ausginge.“ Genau deshalb soll ja Krieg „nach Gottes Willen nicht sein“²¹. Und genau da entsteht ja die vorhin erwähnte Situation, dass das Kriegslegitimationsmuster vergangener Tage zu einer Blaupause für jedes Töten wird, wo immer es gerade opportun erscheint.)

In ethischer Hinsicht ist der Unterschied zwischen ferngesteuerten und sogenannten autonomen Waffensystemen also gar nicht so groß, weil es ja nicht um die Dinge qua Dinge geht, sondern darum, in welcher Weise mit ihnen gehandelt werden kann. (In empirischer Hinsicht ist der Unterschied natürlich enorm.) Gegenwärtige Kampagnen versteifen sich ganz auf das Verbot sogenannter autonomer Waffensysteme.²² Aber gerade wegen der oben angesprochenen anthropomorphen Metaphorik in den Ausdrü-

cken mit denen wir solche Systeme beschreiben, werden sich – so jedenfalls eine berechtigte Sorge – vermutlich keine wirklich empirisch griffigen Definitionen finden lassen, die diese Systeme klar abgrenzen. Dann werden sie also je nach Interessenlage doch entwickelt, und die jeweilige Definition wird in einem Sinn interpretiert, der dies jeweils ermöglicht.

Ich knüpfe noch einmal am Schachcomputerbeispiel an. Es zeigt ja, wie funktional leistungsfähig Computer für bestimmte Zwecke sein können. Mir erscheint es daher ziemlich unplausibel, dass bewaffnete MALE-Drohnen – wie sie jetzt in Deutschland und andernorts angeschafft werden sollen – nur zur Konvoibegleitung eingesetzt werden. Denn gerade die Kombination aus Datensammeln und mit Waffengewalt zuschlagen ist doch die große technische Stärke der bewaffneten Drohne. Deshalb sind „Targeted Killings“ nicht einfach eine verirrte und verfehlte Anwendungsweise der Vereinigten Staaten, sondern das, was Drohnen wirklich gut können (auch wenn ich zugebe, dass die Definition von „Targeted Killing“ natürlich nicht auf Drohnen alleine abstellt und solche gezielten Tötungen auch auf anderen Wegen möglich sind.²³)

Erst recht zu ihrer technischen Blüte gelangen bewaffnete Drohnen mit den sogenannten „Signature Strikes“, bei denen Personen auf der Basis eines aus der Luft aufgezeichneten Verhaltensmusters als Gefahrenquelle identifiziert und angegriffen werden.

Kurzum: Wenn man sagt, wir werden mit den großen bewaffneten MALE-Drohnen nur Konvoibegleitung machen, kommt mir das ein wenig vor, wie wenn jemand sagen würde, er hat sich ein iPhone® gekauft, will damit aber nur Telefonieren, weil er die Nutzung von sogenannten „Apps“ für unmoralisch hält.

3. Ich will zum Schluss einen weiteren wichtigen Aspekt ansprechen, der mit dem, was ich zu den bewaffneten Drohnen und mit dem, was ich zu den vollautomatisierten Systemen gesagt habe, zusammenhängt, nämlich die friedensethische Frage im engeren Sinn.²⁴ „Kriege werden ja um des Friedens willen geführt“, sagt schon der Heilige Augustinus in *De Civitate Dei* (XIX 12). Wir können den Satz vielleicht ausweiten und sagen: Militärische Gewalt wird um des Friedens willen angewendet. Jedenfalls wäre es ja ein ganz furchtbarer Zustand, wenn militärische Gewalt nicht den Frieden, sondern ihre eigene Perpetuierung zum Ziel hätte. Aber – und auch das zeigt uns ein Blick in die Tradition christlicher Friedensethik – Frieden ist nicht gleich Frieden. Es kommt schon darauf an, welcher Begriff des Friedens zur Grundlage gemacht wird. Es wäre jetzt eine viel zu anspruchsvolle Aufgabe, Ihnen positiv zu sagen, was als ein qualifizierter Frieden, der dem Menschen

angemessen ist, zu gelten hat. Aber ich kann sagen, was kein dem Menschen angemessener Frieden ist, und das ist die „Ruhe eines Kirchhofs“, wie ihn der Marquis de Posa in Schillers „Don Carlos“ Philipp II. entgegenhält:

„Sie wollen pflanzen für die Ewigkeit, Und säen Tod?
Ein so erzwungenes Werk wird seines Schöpfers Geist
nicht überdauern.“ (10. Auftritt)

Was rohe Technik und die von ihr ausgehenden Gewaltmittel können, ist Gegengewalt zum Erliegen bringen, Kontrolle herstellen, vielleicht äußere Ruhe schaffen. Wenn Sie sich vorstellen, Sie leben in einer Welt, in einem Gebiet, das permanent mit technischer Hilfe überwacht wird (z.B. durch Drohnen oder Flugautomaten) und in dem nicht konformes Verhalten oder Handeln sofort sanktioniert wird durch den Einsatz eines Gewaltmittels, dann wird das möglicherweise tatsächlich eine recht ruhige Gegend sein – jedenfalls dem äußeren Anschein nach. Der Friede, der da herrscht, ist jedoch ein erzwungener, aufgezwungener Friede, der Menschen nur von ihrer Außenseite – also ihrem äußerlichen Verhalten – her wahrnimmt. Wenn diese Menschen, die unter solchen Bedingungen ständiger Überwachung und Gewaltandrohung leben müssen, nicht gänzlich abgestumpft und selbst zu funktionalen Automaten geworden sind, wird es vermutlich in ihnen gären, und dem äußeren Frieden wird eine innere Kampfbereitschaft entgegenstehen, die jedem qualifizierten Friedensbegriff Hohn spricht. (Insbesondere den Friedensbegriffen der christlichen Tradition, die wie – Thomas von Aquin z. B. (S. Th. II II 29) – darauf Wert gelegt haben, dass zum wahren Frieden immer auch der Friede der Seele gehört.)

Wenn wir wollen, dass Menschen wirklich Recht befolgen und nicht einem Rechtsprogramm, einer Rechtssoftware, folgen, dann müssen wir sie von ihren menschlichen Eigenschaften her, mit ihrem Freiheitsbewusstsein und ihrer Fähigkeit, mit anderen Menschen mitzufühlen, durch andere Menschen beeindruckt zu werden, überzeugt zu werden, ernst nehmen. Und das heißt: Wir müssen ihnen die menschliche Begegnung ermöglichen. Jede Maschine, jeder Automat, spricht sein Gegenüber wieder nur als Maschine oder Automat an. Nur Menschen begegnen einander als Menschen. – Vermutlich lehnen viele unter Ihnen bei pax christi den militärischen Dienst als solchen oder die soldatische Betätigung als solche ab. Das ist hier nicht der Gegenstand des Überlegens. Aber man sollte wohl doch betonen: Bewaffnete Drohnen fernzusteuern ist keine soldatische Betätigung, und de facto wird sie hauptsächlich von Geheimdienstmitarbeitern und anderen Zivilisten durchgeführt. Wenn es schon militärische Einsätze geben soll (worüber man in der Tat trefflich streiten kann), dann bedarf es Soldatinnen und Soldaten als Menschen,

die menschliche Begegnung ermöglichen, weil nur so eine einigermaßen menschengemäße Befriedung möglich ist. Man muss also auch sehr genau überlegen, wo man Soldatinnen und Soldaten wirklich durch militärische Roboter oder ferngesteuerte Technologie ersetzen kann. Natürlich bedeutet das auch, dass dann, wenn Soldatinnen und Soldaten – „als Diener des Friedens“, wie in Anlehnung an „Gaudium et Spes“ oft gesagt wird²⁵ – eingesetzt werden, sie sich auch aussetzen müssen. Und dieses Aussetzen bedeutet nicht totalen Schutz, sondern häufig sogar hohes Risiko um Leib und Leben. Dafür verdienen Soldatinnen und Soldaten auch moralische Anerkennung.

Die Frage, wie weit solche Risiken gehen können, kann man in der Ethik nicht apriori entscheiden. Sicherlich muss es auch Grenzen des Risikos für die Soldatinnen und Soldaten geben.²⁶ Aber eine Strategie der kompletten Risikovermeidung durch Fernsteuerung und Automatisierung wird es nicht schaffen, zum Gewinnen von „hearts and minds“ zu führen – und sie wird auch von den Soldaten selbst als unbefriedigend empfunden. Etliche Bundeswehrsoldaten erzählen, dass die Frustration im Einsatz dann besonders groß ist, wenn sie mit vollverpanzerten Fahrzeugen nur noch langsam durch die Städte fahren, ohne jeglichen Kontakt zur Bevölkerung, einzig und allein als Demonstration, noch vor Ort zu sein, noch (äußere) Kontrolle auszuüben.

Hier beginnt die eigentliche normative Frage, über die wir uns verständigen müssen: Welche Risiken dürfen und können Soldatinnen und Soldaten überhaupt von sich abwälzen – auf die Technik, auf andere betroffene Personengruppen? Welche Risiken müssen sie übernehmen? Es wird in letzter Zeit oft argumentiert, dass der Staat alles dafür tun muss, dass den Soldatinnen und Soldaten Gefahren erspart bleiben. Das gebiete, so wird gesagt, der Menschenrechts- oder Grundrechtsschutz für die Soldatinnen und Soldaten selbst.²⁷ Das ist eine nachvollziehbare Argumentation, aber dann dürften Staaten vielleicht nicht einmal mehr Abkommen zum Kulturgüterschutz in bewaffneten Konflikten unterzeichnen, denn auch solche Abkommen können dazu führen, dass Soldatinnen und Soldaten größere Risiken auf sich nehmen müssen um bloß äußere Gegenstände zu schützen oder vor Zerstörung zu bewahren. Aber wir schützen diese äußeren Gegenstände (historische Gebäude, Kirchen, Moscheen) ja gerade deshalb, weil sich ihre Bedeutung nicht in ihrem äußeren Wert erschöpft.

Sie sehen jetzt selber wie sich die Fragen ausweiten und wie es in diesen Fragen um unser eigenes Selbstverständnis geht. Ich möchte daher mit einem letzten Literaturverweis schließen: Gertrud von LeForts „Die Letzte am Schafott“, eine Erzählung, die ja dann zum Libretto von

Poulencs „Dialogues des Carmelites“ um- und ausgearbeitet wurde. Es geht darin um das Schicksal der Karmelitininnen von Compiègne, die 1794 in Paris hingerichtet wurden. Die Erzählperson beschreibt ihren Widerwillen gegen die blanke todbringende Technik, die sich in der Guillotine ausdrückt, mit folgenden Worten (der Text ist ja formal als ein Brief an einen unbekannten Adressaten verfasst):

Man soll das Leben nicht durch die Maschine zermalmen! Indessen gerade dies ist ja das Symbol unseres Schicksals: ah, meine Liebe, die Maschine unterscheidet nichts, sie verantwortet nichts, ihr graust vor nichts, sie rührt nichts, sie stampft gleichmütig nieder, was man ihr bringt, das Edelste und Reinste wie das Verbrecherischste – wahrhaftig, die Maschine ist das würdige Organ des Chaos, gleichsam seine Krone, getragen von der Begeisterung einer seelenlosen Masse, für die es kein göttliches ‚Es werde!‘ mehr gibt, sondern nur noch das satanische ‚Man vernichte!‘.“²⁸

Aber Sie kennen vielleicht die Schlusspointe dieser Novelle, auf die LeFort hier schon anspielt: Während eine nach der anderen der Karmelitininnen von Compiègne das Schafott besteigt, singen die Schwestern den Hymnus „Veni Creator Spiritus“. Denn in der Technik liegt keine Schöpfung mehr. Die Technik ist hier eine Technik des Vernichtens. Die Schöpfung kommt aus dem Geist, oder sie kommt nicht.

¹ Ezyklika „Laudato Si“ von Papst Franziskus. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, 104. Online unter: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/2015-06-18-Ezyklika-Laudato-si-DE.pdf (30.6.2015).

² Vgl. den Vortrag von Prof. Fernando Enns zu Beginn dieses Kongresses.

³ Dieser Vortrag wurde in ähnlicher Weise auch am 1. Juni 2015 auf Einladung des Instituts für Religion und Frieden in Wien gehalten. Ein Mitschnitt ist verfügbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=h2oySA-FmAg> (30.6.2015). Ich hatte dankenswerter Weise mittlerweile häufig die Gelegenheit, mich mit Texten zu Wort zu melden, u. a. in <http://kreuz-und-quer.de/2015/01/19/bewaffnete-drohnen-und-ethik/> (30.6.2015).

⁴ UCAVs – Unmanned Combat Aerial Vehicles.

⁵ Medium Altitude, Long Endurance (MALE) mit mittlerer Flughöhe von 10 bis 15 km und einer kontinuierlichen maximalen Flugdauer von 24 bis 48 Stunden.

⁶ Albert Fuchs: Deutschlands manifeste Verwicklung. Zweiter Teil der Diskussion über die Automatisierung des Krieges. In: Pax_Zeit 2_2015, 8.

⁷ https://www.generalbundesanwalt.de/docs/drohneinsatz_vom_04oktober_2010_mir_ali_pakistan.pdf (11.6.2015).

⁸ Zu den Völkerrechtswissenschaftlern, die am deutlichsten gegen die Drohneinsätze der Vereinigten Staaten Stellung bezogen haben, gehört Mary Ellen O’Connell. Vgl. ihren Beitrag: Das Recht auf Leben in Krieg und Frieden. Eine Rechts- und Moralkritik des gezielten Tötens. In: Bernhard Koch (Hrsg.): Den Gegner schützen? Zu einer aktuellen Kontroverse in der Ethik des bewaffneten Konflikts, Baden-Baden 2014, 265–290. Und ihr Vortrag bei einer Tagung von Bündis 90/Die Grünen: <https://www.youtube.com/watch?v=WD9vdaAUWl8> (30.6.2015).

⁹ Bei einer Rede an der National Defense University in Washington, D. C. am 23. Mai 2013 (<https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/05/23/remarks-president-national-defense-university>).

¹⁰ Die Begleitung dieses Prozesses ist mittlerweile eine bedeutende Aufgabe des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz (IKRK) geworden. Vgl. <https://www.icrc.org/eng/war-and-law/treaties-customary-law/customary-law/overview-customary-law.htm> (30.6.2015).

¹¹ Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, hrsg. v. Burkhardt Lindner (Walter Benjamin Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe, Band 16), Berlin 2013.

¹² Die Heeresstreitkräfte der Bundeswehr verfügen bereits mit den kleineren Drohnen des Typs „Aladin“ und „Luna“ über leistungsfähige Drohnenaufklärung. Der Hersteller ist die Firma EMT in Penzberg: <http://www.emt-penzberg>.

de/home.html (30.6.2015). – Auch Aufklärung respektive Überwachung wirft ethische Probleme auf, aber diese stehen hier nicht im Vordergrund. Vgl. dazu: Zygmunt Bauman und David Lyon: Daten, Drohnen, Disziplin. Ein Gespräch über flüchtige Überwachung, Berlin 2013.

¹³ Vgl. z.B. ECHR (Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten) Art. 6 (http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_DEU.pdf; 11.6.2015).

¹⁴ Dazu muss aber dann dort eine unmittelbare Bedrohung vorliegen, was im Fall von Bünyamin Erdogan auch nicht der Fall gewesen zu sein scheint. – Vgl. Alex Leveringhaus/Gilles Giacca: Robo-Wars. The Regulation of Robotic Weapons. Oxford Martin Policy Paper, Oxford 2014, 21.

¹⁵ Vgl. Bernhard Koch: Zur Debatte um den Einsatz von Drohnen. In: Stimmen der Zeit 11/2014, 779-782

¹⁶ Am auffälligsten wurde es vorgebracht in einem Papier der „Stiftung Wissenschaft und Politik“, einem Think Tank, der auf Politikberatung spezialisiert ist: Marcel Dickow/Hilmar Linnenkamp: Kampfdrohnen – Killing Drones. Ein Plädoyer gegen die fliegenden Automaten, SWP-Aktuell 75 (Dezember 2012) http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/aktuell/2012A75_dkw_lnk.pdf (11.6.2015).

¹⁷ Im sogenannten Argument vom Chinesischen Zimmer. Vgl. Cole, David, „The Chinese Room Argument“, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/chinese-room/>>.

¹⁸ Hören wir nochmals Papst Franziskus: „Das technokratische Paradigma ist nämlich heute so dominant geworden, dass es sehr schwierig ist, auf seine Mittel zu verzichten, und noch schwieriger, sie zu gebrauchen, ohne von ihrer Logik beherrscht zu werden.“ (Laudato Si' 108).

¹⁹ Auf diesen Punkt hat Niklas Schörnig bei mir immer wieder zur Recht insistiert. – Es handelt sich hierbei um ein sehr ernsthaftes Problem der Risikoethik, aber ich sehe, dass auch die Risikoethik hier in ihren Antworten nur begrenzt hilfreich ist – vor allem gegenüber Vertretern funktionalistischer oder utilitaristischer „Ethiken“. Vgl. Julian Nida-Rümelin/Johann Schulenburg: Risiko-beurteilung/Risikoethik. In: Armin Grunwald (Hrsg.): Handbuch Technikethik, Stuttgart 2013, 223-227.

²⁰ Z.B. in die Frage, ob die Bedingungen für Notwehr und Nothilfe die gleichen sind, und ob Nothilfe auch gegen das explizite Einverständnis des Opfers möglich wäre.

²¹ So die Formulierung des Ökumenischen Rats der Kirchen 1948.

²² Vgl. die Campaign to Stop Killer Robots (<http://www.stopkillerrobots.org/>).

²³ Zur Definition vgl. Nils Melzer: Targeted Killing in International Law, Oxford 2008, 3-5.

²⁴ Obwohl es natürlich zahlreiche weitere friedensethisch relevante Fragen gibt, wie sie von den beiden Bischöfen Dr. Ackermann und Dr. Overbeck in ihrer Gemeinsamen Erklärung vom 5. Februar 2013 betont wurden http://www.kmba.militaerseelsorge.bundeswehr.de/portal/a/kmba/!ut/p/c4/JYvBCslwEET_KJulivVm6UXRg16oXiRpl7KYbMp2qxc_3gRn4MHwGHhALrs3jU4psQtwH66nnf-YSGFGDPPzFborigSJN4lD8sJwK88BTZ8YtVCRITJHcZrETekoFLOIZGNogM5WbWN-ru7L_VN96fT6eLU7aQ_NFaYY9z-QWdzU/ (30.6.2015).

²⁵ Wörtlich heißt es in § 79: „Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgabe recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei.“ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (30.6.2015)

²⁶ Zur ethischen Debatte um die Risikoverteilung vgl. Jeff McMahan: Die gerechte Verteilung des Schadens zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten. In: Bernhard Koch (Hrsg.): Den Gegner schützen? Zu einer aktuellen Kontroverse in der Ethik des bewaffneten Konflikts, Baden-Baden 2014, 27-74; und: David Luban: Übernahme von Risiken und Schutz für die Truppe. In: Bernhard Koch (Hrsg.): Den Gegner schützen? Zu einer aktuellen Kontroverse in der Ethik des bewaffneten Konflikts, Baden-Baden 2014, 75-124.

²⁷ Z.B. Stefan Talmon: Die Pflicht zur Drohne. Die Menschenrechtskonvention verlangt: Deutschland muss seine Soldaten durch angemessene Ausrüstung schützen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung 10. Juli 2014, Nr. 157, 7.

²⁸ Gertrud von Le Fort: Die Letzte am Schafott. Novelle, Stuttgart 1983, 2005 (Reclam), 71.

Wie können Religionen zum Frieden beitragen?

Josef Freise
Katholische Hochschule NRW, Köln

1. Definitionen: Gewalt, Gewaltfreiheit, Frieden, Religion

Gewalt als „Beeinträchtigung des Lebens“ (Galtung 1998, 344) kann näher hin begriffen werden als „vermeidbare Verletzungen grundlegender menschlicher Bedürfnisse oder, allgemeiner ausgedrückt, des Lebens, die den realen Grad der Bedürfnisbefriedigung unter das herabsetzen, was potentiell möglich ist“ (Galtung 1998, 343).

Neben der direkten Gewalt reflektiert Galtung strukturelle Gewalt, die sich beispielsweise in ungerechten und diskriminierenden Gesetzen niederschlagen kann. Die Ausbeutung sieht er als Kernbereich struktureller Gewalt. Besonderen Wert legt Galtung auf die Analyse kultureller Gewalt, denn: „Eine Gewaltstruktur hinterlässt ihre Spuren nicht nur auf dem menschlichen Körper, sondern auch in seinem Gedächtnis und in seinem Geist“ (Galtung 1998, 347).

Gewaltfreiheit wird hier als eine Haltung definiert, die ganz auf die Ermöglichung und Förderung des menschlichen und geschöpflichen Lebens ausgerichtet ist und bereit ist, eher eigenes Leid zu ertragen, als anderen Menschen und Geschöpfen Leid zuzufügen.

Frieden ist in diesem Zusammenhang mehr als die Abwesenheit von Krieg, denn Krieg „ist nur eine bestimmte Form orchestrierter Gewalt“ (Galtung 1998, 345). In der Friedens- und Konfliktforschung werden ein negativer Friedensbegriff (Abwesenheit von direkter, persönlicher Gewalt) und ein positiver Friedensbegriff (Abwesenheit von struktureller, indirekter Gewalt) unterschieden (www.bpb.de). Im Anschluss an Galtung lässt sich Frieden hier positiv als das Leben in Gesellschaftsverhältnissen definieren, die Menschen Raum für bestmögliche Befriedigung ihrer Überlebens-, Wohlbefindens-, Identitäts- und Freiheitsbedürfnisse gibt.

2. Die wissenschaftliche Diskussion des Religionsbegriffs

Beim Religionsbegriff handelt es sich um einen rein westlichen Begriff, der – vom lateinischen *religio* (= Rückbindung) abgeleitet – keine Entsprechung in den außereuropäischen Sprachen hat (Halik 2011, 75). „Die ersten europäischen ‚Entdecker‘ neuer Kontinente haben ganz



einfach vorausgesetzt, dass es dort ‚so was wie Christentum‘ geben muss und entsprechend dieser Erwartung haben sie dann in ihren Köpfen viele Erscheinungen verarbeitet und ‚behauen‘, denen sie dort begegnet sind und die sie irgendwie an ihre eigene Religion erinnern haben“ (Halik 2011, 76 f).

Geht es im Christentum um die Rückbindung (*re-ligio*) an Gott, so geht es im Hinduismus und Buddhismus ganz zentral um das Loslassen jeder Art von Bindungen, auch der Vorstellungen von Gott. Das Überwinden menschlicher Gottesvorstellungen in der Meditation ist geradezu ein Weg, zum Zentrum des Unsagbaren und Unbedingten vorzudringen.

Zuschreibungen, Etikettierungen und gesellschaftliche Erwartungen entwickeln eine Dynamik auf Veränderungen von Religionen hin: Muslimische Verbände in Deutschland „verkirchlichen“ sich und fordern ihre Anhänger auf, eingetragene Mitglieder in den neu gegründeten eingetragenen muslimischen Vereinen zu werden.

Substantialistische Begriffe von Religion versuchen Religion inhaltlich zu füllen. Funktionalistische Begriffe beschreiben die Bedeutung von Religion für gesellschaftliche Vollzüge.

Deskriptive Begriffe bezeichnen die Religion ganz pragmatisch als alles, was mit Christentum, Islam, Judentum,

Buddhismus, Hinduismus, ... Stammesreligionen oder mit ihren jeweiligen Ritualen... (Willems 2008, 16) zu tun hat.

Analytische Definitionen beschreiben die Religion als Sinnsystem, aus dem „ die ‚tiefen‘ oder ‚starken‘ Werte ‚geschöpft‘“ (Opielka 2007, 27) werden (vgl. auch Freise 2011, 51-53).

Im sozialwissenschaftlichen Kontext kann Religion definiert werden als der Teil der Lebenswelt von Menschen, durch den Menschen transreflexiv Bindungen an Werte eingehen, die ihrem Leben Sinn vermitteln.

Transreflexiv ist Religion insofern, als hier jenseits der Fähigkeit des Menschen zur verstandesmäßigen Durchdringung eine andere Kommunikationsebene angesprochen ist, nämlich die der Wahrnehmung, des Schauens und Staunens.

3. Die „dunkle“ Seite von Religion

Religion wurde von den Herrschenden immer schon als ein Faktor gesehen, der als Zuchtmittel und Herrschaftsinstrument zum Gefügigmachen genutzt werden konnte. Wenn sich Religion mit Macht verbindet, kann sie zur Ausgrenzung „anderer“ Lebensformen und Orientierungen führen, und es gibt (nicht nur) in Europa eine lange Geschichte der Ausgrenzung mit schlimmsten Formen von Diskriminierung, Verfolgung und Mord an politisch Andersdenkenden, Vertreibung und ethnischer Säuberung.

Gerade weil Religion die emotionalen Tiefenschichten des Menschen anspricht, kann sie bei Menschen Fanatismus und Hass produzieren.

4. Die „helle“ Seite von Religion

Religion kann auch ein Faktor der Selbstermächtigung der Unterdrückten sein.

Religion kann emanzipatorisch wirken und in Menschen Resilienzkraft freisetzen, wenn sie aus ihren Quellen heraus Menschen jedweder Herkunft würdigt und sich von daher pluralitätskompatibel und respektvoll gegenüber anders denkenden Menschen und Traditionen zeigt.

5. Fundamentalismus

Entstehung und Kennzeichnung

Der Begriff des Fundamentalismus taucht zum ersten Mal im Zusammenhang mit einer religiösen Schriftenreihe auf, die in den USA unter dem Titel ›The Fundamentals‹ erschien. Eine christliche konservativ-evangelikale Bewegung formierte sich und gründete 1919 ›The World's Christian Fundamentals Association‹. Diese verstand sich als Gegenbewegung zu einer im Protestantismus verankerten historisch-kritischen Theologie, die die biblischen

Texte auf dem Hintergrund der modernen Welterfahrung auszulegen versuchte.

Neben dem religiös motivierten Fundamentalismus gibt es auch eine säkulare Variante. Kulturelle Differenz wird politisiert. Kulturen stehen sich angeblich feindlich gegenüber. Erst wenn die eigene (westlich-säkulare) Kultur die Welt regiert, wird nach Meinung von laizistischen Fundamentalisten die Welt geheilt sein.

Für den religiösen Fundamentalismus können generell die gleichen Kennzeichen benannt werden, die Backes für den deutschen Rechtsextremismus aufführt: »die Verabsolutierung des eigenen Standpunkts, der Anspruch auf exklusiven Zugang zur historisch-politischen Wahrheit und die daraus resultierende Tendenz, Anschauungen Andersdenkender intellektuell und moralisch pauschal zu disqualifizieren; die Neigung, den ›status quo‹ einer Totalkritik zu unterziehen und die Gegenwart nur noch als Ausdruck von ›Krisen‹ wahrzunehmen; die dogmatische Erstarrung des Orientierungssystems und seine partielle Abschottung von der Wirklichkeit; schließlich der fanatische Eifer in der Verfolgung der Ziele und der Hang, Misserfolge auf das Wirken verschwörerischer Mächte zurückzuführen.«

Fundamentalismus kennzeichnet sich durch systematisch verzerrte Kommunikation. Fundamentalistisch denkende Menschen nehmen selektiv wahr; sie denken in Schwarz-Weiß-Bildern und haben keinen Zugang dazu, die eigene Kultur und Religion kritisch zu hinterfragen. Sie haben ein pessimistisches Welt- und Menschenbild. Hassen wird als menschlich gesehen, und Menschen haben immer Feinde.

Fundamentalistische Bewegungen stellen den Versuch dar, die eigene Lebenswelt in einem Umfeld von Ungewissheit sicher zu machen und ihr eine Ultrastabilität zu verleihen.

Soziale Krisen als eine Ursache des Fundamentalismus

Soziale Krisen bilden einen Nährboden für Fundamentalismus.

- soziokulturelle Kränkungserfahrungen:
- reale oder drohende soziale Abstiegs-erfahrungen
- wirtschaftliche Not:

6. Religiöser Glaube in der globalisierten Gesellschaft

Während in traditionellen Gesellschaften der Glaube durch Riten, Kulte und Zeremonien selbstverständlich weitergegeben wurde, ist die globalisierte Gesellschaft von „Enttraditionalisierung und Entobligationierung im Sinne einer Entpflichtung“ (Gross 1995, 1) geprägt. In der globalisierten Gesellschaft erhält Religion Warencharakter: Sie kann gewählt und auch wieder eingetauscht wer-

den gegen eine andere Religion oder Weltanschauung (Davie 2007).

Möglichkeiten des Umgangs mit Religion

Die erste Möglichkeit ist die des religiösen Relativismus. Menschen erleben, dass religiöse Weltdeutungen konkurrierend nebeneinander stehen und sie beziehen selber keine feste Stellung mehr.

Eine zweite Reaktionsweise auf die verwirrend erscheinende Pluralität von Glaubens- und Weltanschauungsangeboten ist die von Olivier Roy (2010) beschriebene Exkulturierung der Religion, die mit einem Prozess des wachsenden Fundamentalismus einhergeht.

Der dritte, unter anderen von Hans Joas (2012) und Tomáš Halík (2011) beschriebene Weg meint eine kontingenzsensible Religionsform, die auch anderen Religionen zugesteht, Menschen zu Gott und zum Ziel eines sinnvollen, erfüllten Lebens zu führen.

7. Kennzeichen einer friedensfördernden Religiosität

- Friedensfördernde Religiosität ist pluralitätsfreundlich.
- Friedensfördernde Religiosität ist hermeneutisch-kritisch im Blick auf religiöse Quellen.
- Friedensfördernde Religiosität lebt aus Erfahrungen und hat einen mystischen Kern. Im Rückbezug auf persönliche Gotteserfahrung relativieren sich alle gewalthaltigen religiösen Inhalte; sie bestimmen nicht mehr das eigene Religionsverständnis. Um die in der persönlichen Gottesbegegnung erfahrene Heiligkeit und Würde des Lebens gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung zu schützen, ist es ihnen selbstverständlich, lieber dafür selber Leiden auf sich zu nehmen, als sich der Logik und der Mittel der Unterdrücker zu bedienen und in den Kreislauf von Gewalt und Ungerechtigkeit einzutreten.
- Friedensfördernde Religiosität sucht – solange wie eben möglich – die Verbindung zum politischen Gegner, spricht ihm das Menschsein nicht per se ab. Sie sucht eine emotionale menschliche Brücke („Compassionate Listening“).
- Friedensfördernde Religiosität geht an die Grenzen der Gesellschaft und lässt sich von den Rändern her verändern: „Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Armen wieder auf“ (Jacques Gaillot).

Literaturangaben:

Backes, Uwe 2001: Gestalt und Bedeutung des intellektuellen Rechtsextremismus in Deutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte vom 9. November 2001, B 46/2001, 24-30

Freise, Josef/ Khorchide, Mouhanad (Hrsg.) 2011: Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und Soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext. Münster: Waxmann

Gross, Peter 1995: Die Multioptionsgesellschaft. Eine Systematik der Fragen. In: actio catholica. Zeitschrift für Akademiker, Heft 2 / 1995, S. 1-3.

Halík, Tomáš 2011: Zu theologischen und philosophischen Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs aus christlicher Sicht. In: Josef Freise/Mouhanad Khorchide.: Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und Soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext, Münster:

Waxmann, 65-78

Joas, Hans 2012: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg: Herder.

Opielka, Michael 2007: Kultur versus Religion? Soziologische Analysen zu modernen Wertkonflikten, Bielefeld: Transcript.

Willems, Joachim 2008: Interkulturalität und Interreligiosität, Nordhausen: Traugott.

„Wie werden diese Impulse in die Kirchen getragen? Erfahrungen aus der friedensethischen Diskussion in der Evangelischen Landeskirche in Baden

OKR Karen Hinrichs
Evangelische Landeskirche in Baden

Mit der friedensethischen Diskussion in der Evangelischen Landeskirche in Baden hat ein Umdenkprozess begonnen, von dem ich mir wünsche, dass er weitergeführt und in vielerlei Hinsicht vertieft und erweitert wird.

In welche Richtungen dies gehen sollte, das zeigt nicht zuletzt dieser Kongress von pax christi: Es geht um eine theologisch-ethische Vertiefung hin zu einer christlichen Spiritualität der Gewaltfreiheit, die in den großen Kirchen noch wenig entwickelt ist. Zugleich muss diese Diskussion auf andere Kirchen und Gemeinschaften erweitert werden, denn es macht selbstverständlich keinen Sinn, diese zentralen und komplexen Fragen rund um Krieg und Frieden, Gewalt und Gewaltfreiheit, Gerechtigkeit und Verantwortung nur unter uns evangelischen Badenern zu diskutieren. Wir wollen uns weder auf dem bisher erreichten Diskussionsstand ausruhen, noch die Augen davor verschließen, dass viele Fragen offen geblieben sind, viele Friedensthemen noch nicht genügend diskutiert wurden und neuere politische Entwicklungen die bisherigen Antwortversuche neu herausfordern.

Ich will in den kommenden 5 Minuten den badischen Diskussionsprozess kurz schildern und im Anschluss daran in 7 Thesen einige Erfahrungen und Schlussfolgerungen nennen.

Der badische Diskussionsprozess und das Ergebnis

In der badischen Landeskirche wurde vor drei Jahren ein Konsultationsprozess zur Neuorientierung der Friedensethik von der Basis angestoßen und von der Kirchenleitung aufgenommen. In den Jahren 2012-2013 haben fast alle der 25 Bezirkssynoden eine Stellungnahme zu einem friedensethischen Positionspapier verfasst, darüber hinaus das Militärdekanat München, einige Kirchengemeinden und Gruppen aus Kirche und Friedensbewegung sowie eine Reihe von Einzelpersonen. Diese Stellungnahmen wurden ebenso ausgewertet wie die Ergebnisse eines Studententages der Landessynode im Juni 2013. Die entsprechend überarbeitete Fassung des Textes wurde unter dem Titel „Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens- Ein Diskussionsbeitrag aus der Evangelischen Landeskirche in Baden“ im Herbst 2013 von der Landessynode verabschiedet. Ziel ist es, diesen Diskussionsbeitrag der EKD und andere Kirchen zur Verfügung zu stellen.



Auf nicht mehr als 11 Seiten werden in diesem Diskussionsbeitrag, ausgehend von der Bergpredigt und den prophetischen Verheißungen, Grundlinien einer Ethik der Gewaltfreiheit skizziert. In der Zusammenfassung heißt es: „In der Nachfolge Jesu Christi steht und eine Fülle ziviler, gewaltfreier Mittel zur Verfügung, um uns national und international für gerechten Frieden einzusetzen. Als Christen sehen wir für diesen Weg alle Verheißungen. So kann wirkliche Versöhnung zwischen verfeindeten Parteien wachsen. In Ergänzung zu gewaltfreien Mitteln der Konfliktbearbeitung sind allein rechtsstaatlich kontrollierte polizeiliche Mittel ethisch legitim. In kriegsähnlichen Konfliktsituationen, die die nationalen Polizeikräfte überfordern, ist an internationale, durch das Völkerrecht legitimierte, z. B. den Vereinten Nationen unterstehende Polizeikräfte denken“.

Das Papier wendet sich dagegen, den Krieg wieder als normales Mittel der Politik anzusehen und wirtschaftliche Interessen mit militärischen Mitteln durchzusetzen. Es kritisiert die hohen Ausgaben für den Militärhaushalt und die fehlenden Mittel für zivile Konfliktprävention und Konfliktbearbeitung. Zentral ist außerdem die Auseinandersetzung mit der Position der Friedensdenkschrift der EKD von 2007, die militärisches Eingreifen als ultima ratio legitimiert, wenn sieben Kriterien für den Gebrauch rechtserhaltender Gewalt erfüllt sind. Diese seien bei keinem der bisherigen Kriege der Nato oder der Auslandseinsätze der Bundeswehr tatsächlich eingehalten worden. Zudem seien die postulierten

Ziele der jeweiligen Militärinterventionen –wie der Schutz von bedrohten Minderheiten oder die Durchsetzung von Menschenrechten oder demokratischen Strukturen– nicht erreicht worden. Das Papier geht von einem sehr weiten Friedensbegriff aus, wie er bei der Friedenskonvokation des Ökumenischen Rates in Kingston auf Jamaika entwickelt wurde. So werden Frieden im Nahbereich und in der Gemeinschaft, Frieden mit der Erde, eine gerechte Wirtschaft und der Frieden zwischen den Völkern zusammengedacht. Im Titel des Diskussionsbeitrages, der Bitte an Gott „Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens“, ist dieser weite Friedensbegriff gemeint. Im Text heißt es weiter: „Im Mittelpunkt dieses Weges steht die Praxis der aktiven Gewaltfreiheit. Diese zu lernen und zu lehren ist eine zentrale Aufgabe von Kirche.“

Auf dem Weg zu einer Kirche des gerechten Friedens

Die Landessynode und die Kirchenleitung insgesamt haben sich mit einem die synodalen Beratungen abschließenden Beschluss verpflichtet, sich auf den Weg zu einer Kirche des gerechten Friedens zu machen. Zu dieser Selbstverpflichtung gehören 12 Konkretionen für die praktische Arbeit, die in den folgenden Jahren umgesetzt werden sollen. So verpflichtet sich die Landessynode, die Thematik mindestens einmal während jeder Amtsperiode ausführlich zu behandeln. Mit großen Mehrheiten wurden verschiedene friedenspädagogische Maßnahmen und eine Reihe von Dialog-Vorhaben, etwa zum interreligiösen Dialog oder zu Gesprächen mit Politikern beschlossen. Ebenfalls sehr hohe Zustimmung fand folgende Forderung zum Rüstungsexport: „Beim Export von Kriegswaffen müssen die gesetzlichen und untergesetzlichen Regelungen eingehalten und Transparenz über die Entscheidungen des Bundessicherheitsrates hergestellt werden. Mittelfristig ist der Export von Kriegswaffen einzustellen.“ Mit einer relativ knappen Mehrheit wurde von der badischen Landessynode Folgendes beschlossen: „Gleich dem nuklearen Ausstiegsgesetz aus der nuklearen Energie-gewinnung gilt es – möglicherweise in Abstimmung mit anderen EU-Mitgliedsstaaten– ein Szenario zum mittelfristigen Ausstieg aus der militärischen Friedenssicherung zu entwerfen.“

Erfahrungen aus dem Diskussionsprozess

Nach Erfahrungen aus diesem Diskussionsprozess wurde ich gefragt, speziell nach solchen, die anderen weiterhelfen könnten, ähnliche Diskussionsprozesse in ihren Kirchen anzustoßen. Ich versuche, meine natürlich subjektiven Wahrnehmungen und Schlussfolgerungen in 7 Punkten zusammenzufassen.

1. Die Klarheit der Position hat die Diskussion sehr befördert. Die deutliche Infragestellung der bisherigen EKD-Position, wie sie in der EKD Friedensdenkschrift von 2007 immer noch vertreten wird, und die klare pazifistische Argumentation des Textentwurfes wirkten herausfordernd, auch für die Gegenseite. Die Klarheit führte zu lebhaften

und interessanten Diskussionen während des ganzen Konsultations-prozesses. Ein „weichgespültes“ Papier, das alle Fragestellungen nach der Methode „Einerseits- und Andererseits“ abwägt, hätte dies wohl nicht geschafft.

2. Es gibt in Kirche und Gesellschaft einen sehr hohen Bildungsbedarf in Sachen Gewaltfreiheit. Außer den Aktionen von Gandhi und Martin Luther King kannten die meisten Bezirks- und Landessynodalen in der Regel keine Beispiele für erfolgreichen gewaltfreien Widerstand in Geschichte und Gegenwart. Bei allen Veranstaltungen äußerten Teilnehmende sehr hohes Interesse an einer Theologie und Ethik der Gewaltfreiheit und ihren biblischen und philosophischen Grundlagen. Mindestens genauso hoch war das Interesse an Informationen über Methoden und aktuelle Beispiele ziviler Konfliktbearbeitung in regionalen wie internationalen Konflikten, bis hin zu gewaltfreien Alternativen zum Militär. Die Notwendigkeit von Friedensbildung – auch als Wissensvermittlung über Gewaltfreiheit und gewaltfreie Aktion– wurde immer wieder deutlich.
3. Pazifistische Argumente haben eine neue Glaubwürdigkeit bekommen. Die kritische Auswertung der jüngeren militärischen Einsätze, die ihre offiziellen Ziele nicht erreichten, führten im badischen Konsultationsprozess zur Infragestellung der ultima-ratio-Argumentation, wie sie in der seit 2007 gültigen EKD-Friedensdenkschrift vertreten wird. Gleichzeitig wurde die pazifistische Argumentation durch eine aktuelle Studie gestärkt: Die vergleichende Untersuchung zur Nachhaltigkeit von gewaltfreien Aufständen einerseits und militärischen Umstürzen andererseits „Why civil resistance works“ von E.Chenoweth und M. Stephan wurde in die badische Diskussion eingebracht.
4. Viele Referentinnen und Referenten aus Kirche und Friedensbewegung standen für den Konsultationsprozess zur Verfügung. Als Vertreter einer friedenskirchlichen Position sprach Prof. Fernando Enns vor der Landessynode. Ohne einen großen Pool von Mitwirkenden bei den Tagungen der Bezirkssynoden wäre es der koordinierenden Arbeitsstelle Frieden nicht möglich gewesen, fast alle Wünsche nach Vorträgen und Kleingruppenmoderationen erfüllen zu können. Dieser Pool ist auch das Ergebnis der langjährigen Arbeit von regionalen Organisationen und Gruppen wie dem badischen Forum Friedensethik oder der Werkstatt für GA. Dieses Potential, das es auch bei pax christi gibt und das in der kirchlichen Öffentlichkeit nicht immer genügend sichtbar war und ist, sollte stärker wechselseitig und ökumenisch genutzt werden.
5. Das Einbeziehen der Militärpfarrer hatte eine ambivalente Wirkung auf die kirchliche Öffentlichkeit. Während die drei Personen, die vom Zentrum Innere Führung der

Bundeswehr zum Studientag der Landessynode entsandt worden waren sich als in ethischen wie politischen Fragen kundige Gesprächspartner erwiesen, war das auf der Seite der Militärpfarrer nicht immer der Fall. Die Militärseelsorge war mehrfach in den Konsultationsprozess einbezogen. Zusammen mit dem Entwurf des Positionspapiers wurde eine Stellungnahme des Militärdekanats München veröffentlicht und der Vertreter des damaligen Militärbischofs Dutzmann redete vor der Landessynode. Darüber hinaus wurden Militärpfarrer von einigen Bezirken zu ihren Synodentagungen eingeladen. Für problematisch halte ich den mancherorts entstandenen Eindruck, die Militärpfarrer seien die Anwälte der bundesdeutschen Außen- und Sicherheitspolitik und das Hauptziel der friedens-ethischen Diskussion sei die Vermeidung eines Konfliktes mit der Militärseelsorge.

6. Eine 6. Erfahrung formuliere ich mit dankbarem Stauen: Ich fasse sie in die Worte: „Bekehrung ist möglich!“ Ich habe in den beiden intensiven Jahren der Diskussion einige Male miterlebt, dass Beteiligte sich von scharfen Pazifismus-Kritikern zu einer ganz anderen Haltung, ja zu überzeugten Vertretern gewaltfreier Konfliktlösungen gewandelt haben. Fast alle Beteiligten reden jedenfalls heute anders als vorher, sehen die theologisch-ethischen wie die politisch-pragmatischen Fragen differenzierter als früher. Einige ältere Menschen, die während des zweiten Weltkrieges Soldaten waren oder die der Generation der Kriegskinder angehören, haben sich mit ihren Erfahrungen sehr persönlich in die Diskussionen eingebracht. Jüngere Synodale und Pfarrer haben wieder angeknüpft an friedenspolitischen Erkenntnissen aus den Auseinandersetzungen um Nachrüstung und Atomwaffen in den 80er Jahren. Bereichernd in der Diskussion waren außerdem Berichte von Menschen, die an der friedlichen Revolution der DDR beteiligt waren oder der Film über die christlichen und muslimischen Frauen in Liberia, den wir mehrfach gezeigt haben. Eine große Wirkung in Richtung auf ein theologisches Umdenken innerhalb der Landessynode hatte ganz gewiss auch der Vortrag von Fernando Enns.

7. Wir stehen am Anfang einer Diskussion, die weitergeht und die sich ökumenisch erweitern und zugleich inhaltlich vertiefen muss. Das gilt zunächst für meine badische Landeskirche selbst, die gewiss noch viel tun muss, um die beschlossenen Vorhaben und Projekte umzusetzen. Über Baden hinaus hat dieser Impuls in den Gliedkirchen der EKD bereits einige Reaktionen hervorgerufen. Im März hat das Forum Friedensethik den so genannten „Karlsruher Aufruf“ gestartet. Er wendet sich an die EKD und fordert von Rat und Synode der EKD die Weiterentwicklung ihrer friedensethischen Position hin zu einem klaren friedensethischen Leitbild zur Überwindung des Krieges. Eine Forderung heißt: „Die EKD möge sich in Gesellschaft und

Politik für einen friedenspolitischen Wandel engagieren, weg von der gegenwärtigen, auf militärischer Stärke und Einsatzbereitschaft basierenden Sicherheits-logik hin zu einer friedenslogischen Politik, die auf gewaltfreie Konfliktbearbeitung und eine gerechte Weltwirtschaftsordnung setzt.“

Ob es sinnvoll ist, von Seiten von pax christi einen solche Aufruf auf katholischer Seite zu starten, können Sie selbst am besten beurteilen.

Ich schließe mit zwei Gedanken, in welche Richtung die Diskussionen inhaltlich vertieft werden müssen. Die friedenspolitischen Fragestellungen werden sich angesichts des Ukraine-Konfliktes verstärkt der neuen-alten Rolle und Legitimierung der Bundeswehr und der Nato als Verteidigungsbündnis annehmen müssen.

Die theologisch-ethischen Fragestellungen werden sich vertiefen müssen in Richtung des Tagungsthemas. Es geht um die Weiterentwicklung einer ökumenischen Theologie der Gewaltfreiheit. Sie kann von Franz von Assisi, von Max Josef Metzger und von Oscar Romero lernen und von Hildegard Goss-Meier und Jean Goss. Sie möge von den Friedenskirchen lernen, von den Quäkern, den Mennoniten und der Church of the Brethren. Sie möge die biblisch-exegetischen Erkenntnisse des amerikanischen, methodistischen Theologen Walter Wink nutzen und die Werke von Fernando Enns. Sie möge die Impulse aufnehmen, die der Ökumenische Rat der Kirchen seit 1948 formuliert hat, zuletzt im Aufruf der Ökumenischen Versammlung in Busan zu einem weltweiten ökumenischen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens.

Spiritualität der Gewaltfreiheit

Fr. John Dear SJ, USA

Liebe Freunde, ich danke Euch sehr für den herzlichen Empfang in Deutschland. Ich danke Euch allen für alles, was Ihr für Frieden und Gerechtigkeit tut, für alles, was Ihr für die Kirchen, für Jesus und für den Gott des Friedens tut. Ich möchte Euch ermutigen, Euren Weg als Friedensstifter weiterzugehen.

Für mich bedeutet das Leben, das spirituelle Leben, ein Weg zum Frieden; es bedeutet Leben und Atmen in Frieden, Frieden mit sich selbst, ein friedvolles Zusammenleben mit allen Menschen und der ganzen Schöpfung, und es bedeutet, den Weg des Friedens gemeinsam mit dem friedensstiftenden Jesus im Blick auf eine neue Zukunft in Frieden und zum Gott des Friedens zu gehen.

Unser Leben auf diese Weise zu betrachten ist großartig. Was macht Euch zu Friedensstiftern? An welcher Stelle des Weges zum Frieden befindet Ihr Euch? Wie könnt Ihr Euch für den Rest Eures Lebens noch eingehender mit Frieden und Gewaltlosigkeit befassen und dazu beitragen, die Welt zu einem gerechteren, friedlicheren und gewaltloseren Ort zu machen? Wie könnt Ihr dem gewaltlosen Jesus in dieser Welt der Ungerechtigkeit, der Gewalt und des Krieges nachfolgen? Wie findet Ihr einen Weg heraus aus einer Kultur der Gewalt hin zu einem gewaltfreien Leben, heraus aus einer Kultur des Krieges hin zu Gottes Herrschaft des Friedens? Heute Abend möchte ich gemeinsam mit Euch Überlegungen anstellen zu einer Welt der Gewalt, zur Alternative der kreativen Gewaltlosigkeit, zu den christlichen Wurzeln dieser Gewaltlosigkeit, und dazu, wie man ein gewaltloser Mensch wird, ein Friedensstifter. Zunächst darf ich Euch aber noch ein bisschen über mich erzählen.

Ich bin 55 Jahre alt und vor langer Zeit habe ich am College beschlossen, mein Leben Jesus zu weihen und Priester zu werden. Meine Eltern waren dagegen, daher habe ich ein Jahr gewartet und mich dann entschlossen, als Pilger nach Israel zu gehen, um zu sehen, wo Jesus gelebt hat, bevor ich geboren wurde. Kaum war ich 1982 losgereist, als ausgerechnet in jener Woche Israel in den Libanon einmarschiert ist. Der Krieg dauerte drei Monate. Die USA haben den Krieg quasi genehmigt, mit ihrer Hilfe wurden 60.000 Menschen



getötet, und sie nannten diesen Krieg „Operation Frieden für Galiläa“. Alle Reisen ins Heilige Land wurden storniert, aber ich habe meine Reise trotzdem fortgesetzt, war drei Monate per Anhalter unterwegs, bin bis nach Galiläa gekommen und habe dort an vielen Orten mein Lager aufgeschlagen, um im Sinne Jesu zu beten.

Ich bin bis ans Nordufer des Sees Genezareth gekommen, dort betrat ich eine Kapelle auf einem Hügel und las an den Wänden der Kapelle folgende Worte: „Selig, die arm sind vor Gott. Selig die Trauernden. Selig, die keine Gewalt anwenden. Selig, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit. Selig die Barmherzigen. Selig, die ein reines Herz haben. Selig, die Frieden stiften. Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden. Liebet Eure Feinde.“ Ich war überwältigt und sagte laut: „Oh mein Gott, ich glaube, er meint das ernst.“

Dann trat ich hinaus auf den Balkon, schaute über den See Genezareth und sagte: „Gott, versuchst Du mir etwas zu mitzuteilen? Soll ich auch ein Friedensstifter werden, soll ich ein Leben gemäß den Seligpreisungen führen? Gut, ich verspreche das zu tun – unter einer Bedingung – gib mir ein Zeichen!“ Ganz plötzlich tauchten am Himmel drei schwarze israelische Kampffjets auf, durchbrachen die Schallmauer und ich hörte den Überschallknall. Sie flogen über meinem Kopf vorbei und warfen Bomben über dem Libanon ab. Genau dort und in diesem Moment habe ich beschlossen, mich mein Leben lang für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen

und nach den Seligpreisungen und der Bergpredigt zu leben. Deshalb bin ich heute Abend hier.

Dann trat ich in den Jesuitenorden ein, dort traf ich meinen Lehrer Daniel Berrigan, ich lebte und arbeitete später in El Salvador in einem Flüchtlingslager in der Kriegszone mit jenen Jesuiten, die dann getötet wurden; mehr als 75 Mal wurde ich wegen gewaltloser Aktionen zivilen Ungehorsams gegen den Krieg verhaftet; 1993 habe ich in einen Militärstützpunkt betreten und mit einem Hammer auf einen Kampfbomber mit Atomwaffen eingeschlagen. Dafür wurde ich wie ein Schwerverbrecher verurteilt, mir drohten 20 Jahre Gefängnis, neun Monate saß ich in einer kleinen, engen Zelle. Später wurde ich dann Direktor des Versöhnungsbundes; führte eine Delegation von Gewinnern des Friedensnobelpreises in den Irak; nach dem 11. September 2001 koordinierte ich 600 Geistliche, die sich um die 50.000 trauernden Angehörigen kümmerten. Ich arbeitete auch am Ground Zero und organisierte Demonstrationen gegen den US-Krieg in Afghanistan. Dann zog ich nach New Mexico, dem ärmsten Staat der USA, dort befinden sich in Los Alamos die bedeutendsten Rüstungsschmieden für Nuklearwaffen. Dort begann ich eine Friedenskampagne und rief zur nuklearen Abrüstung auf.

Liebe Freunde, die Welt ist heute eine Welt der totalen Gewalt: 40 Kriege, eine Milliarde Menschen, die Hunger leiden; 3,5 Milliarden Menschen, die in extremer Armut leben; 16.000 Atomwaffen, beispiellose Profitgier der Unternehmen, katastrophaler Klimawandel und Umweltzerstörung. Wir steuern einer globalen Selbstzerstörung entgegen. Wir sind krank, besessen, süchtig nach Gewalt. Diese ganze Gewalt ist legal, gesetzmäßig und normal, und sie ist in uns. Wir wurden dazu erzogen, gewalttätig zu sein, wir haben das verinnerlicht, wir sind erfüllt von Wut, Feindseligkeit, Missgunst, Hass, dem Wunsch nach Vergeltung und Krieg. Wir leben und atmen Gewalt.

Dieser Kultur des Krieges und der Ungerechtigkeit liegt eine ausgefeilte Spiritualität der Gewalt zugrunde, eine Spiritualität des Krieges, die nichts mit dem lebendigen Gott zu tun hat. Dank dieser Spiritualität glauben wir, dass Gewalt uns rettet; dass Krieg uns Frieden bringt. Wir glauben an das Recht des Stärkeren; daran, dass die Atomwaffen unsere einzige Sicherheit sind; dass Gott Kriege segnet. Wir sind nicht auf der Suche nach Vergebung und Versöhnung, sondern nach Sieg und Macht. Die Frohe Botschaft ist nicht Feindesliebe, sondern Vernichtung der Gegner.

Mahatma Gandhi und Dr. King lehren uns die großartige Neuigkeit, dass Gewalt nicht funktioniert. Krieg funktioniert nicht. Gewalt als Reaktion auf Gewalt führt zu immer mehr Gewalt. Wie Gandhi sagte: „Der alte Grundsatz ‚Auge um Auge‘ macht schließlich die ganze Welt blind.“ „Die durch das Schwert leben, werden durch das Schwert sterben“, sag-

te Jesus. Die, die durch die Bombe und die Atomwaffen leben, werden durch die Bomben und die Atomwaffen sterben. Man erntet, was man sät. Das Mittel ist der Zweck, der Weg ist das Ziel. Was sich im Kreis dreht, kommt an den Ausgangspunkt zurück. Krieg kann niemals zu Frieden führen. Krieg kann Terrorismus nicht aufhalten, weil Krieg Terrorismus ist. Krieg sät nur den Samen für künftige Kriege. Wenn wir Frieden wollen, müssen wir die Lüge des Krieges und die falsche Spiritualität des Krieges aufdecken und sagen: Krieg entspricht nicht dem Willen Gottes. Gott segnet niemals den Krieg. Keine Religion billigt Krieg. Krieg ist niemals gerechtfertigt. Krieg ist die Definition von Todsünde und des Dämonischen, denn Krieg ist demokratiefeindlich, menschenfeindlich, antigöttlich, antichristlich und lebensfeindlich. Er ist illegal, unmoralisch und schlichtweg untauglich.

Am Vorabend des Tages, an dem er getötet wurde, sagte Martin Luther King: „Wir haben nicht die Wahl zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit, sondern zwischen Gewaltfreiheit und Nichtexistenz.“ Ich denke, das ist der Punkt, an dem wir heute angelangt sind – am Rande der globalen Zerstörung sind wir berufen, das Volk des Evangeliums der Gewaltfreiheit zu werden. Für Christen ist Krieg nicht der Weg zur Jesus Nachfolge. Nur friedliche Mittel führen in eine friedliche Zukunft und zum Gott des Friedens. Gandhi und Martin Luther King benutzen das schwerfällige Wort „Gewaltfreiheit“ und ich möchte Ihnen nahe legen, es ebenfalls zu benutzen.

Für mich beginnt aktive Gewaltfreiheit mit der Vision von einer versöhnten Menschheit, in der alles Leben heilig ist, in der wir alle gleich sind, Schwestern und Brüder, alle Kinder des Gott des Friedens, bereits versöhnt, bereits vereint, bereits eins. Dann könnten wir niemals einen anderen Menschen verletzen oder töten und noch weniger schweigen angesichts von Krieg, Hunger, Atomwaffen und katastrophalem Klimawandel.

Gewaltfreiheit ist ein Lebensmodell, eine spirituelle Praxis und eine Methode des sozialen Wandels, der globalen Revolution und Transformation. Wir entsagen der Gewalt und geloben niemanden mehr zu verletzen. Das ist keine passive, sondern aktive Liebe: sie strebt nach der Wahrheit unserer gemeinsamen Einheit und trachtet nach Gerechtigkeit und Friede für die gesamte Menschheit; sie widersteht dem sichtbaren Bösen; sie versöhnt sich konsequent mit jedem; sie entwaffnet unsere Herzen und die Welt; aber es gibt einen Haken: es gibt keinen noch so noblen Grund, der es uns gestatten würde, der Tötung eines anderen Menschen zuzustimmen. Von nun an erreichen wir jeden Menschen auf unserem Planeten mit unserer unbedingten, allumfassenden, allumgreifenden, vergeltungsfreien, aufopfernden, universellen Liebe. In meinem Buch „The Nonviolent Life“ („Das gewaltfreie Leben“) lege ich dar, dass die ganzheitliche Gewaltlosigkeit drei Geisteshaltungen gleichzeitig erfordert:

Erstens, seid Euch selbst gegenüber gewaltlos.

Mit der gegen uns gerichteten Gewalt dürfen wir nicht zusammenarbeiten. Wir fügen uns selbst kein Leid zu, sondern bemühen uns, uns selbst gegenüber gewaltfrei zu verhalten, Frieden zu schließen mit uns selbst und unsere innere Gewaltlosigkeit weiterzuentwickeln. Wir müssen tief in uns hineinschauen und die Gründe unserer Gewalttätigkeit genau betrachten, wir müssen freundlich mit uns umgehen. Wir sind alle im Gewaltsystem aufgewachsen und Opfer dieser Gewalt. Wenn wir uns in die großen öffentlichen Debatten einmischen, kann sich die in uns schwelende Gewalt jederzeit neu entzünden und die Wunden aus unserer Vergangenheit können wieder aufreißen, dessen müssen wir uns bewusst sein. Wir sind alle verletzt und müssen darauf achten, nicht mehr Schaden als Nutzen anzurichten. Seid freundlich und barmherzig zu Euch selbst. Seid verständnisvoll und vergebt Euch selbst.

Damit wir uns selbst gegenüber gewaltfrei verhalten, meditieren wir täglich in Frieden und werden zu kontemplativen und mystischen Menschen des Friedens und der Gewaltlosigkeit.

Wir ruhen in uns selbst, in Frieden, mit dem Gott des Friedens, nehmen uns jeden Tag Zeit für unsere Beziehung zum Gott des Friedens, gestatten dem Gott des Friedens, unsere Herzen von unserer Gewalt und den Kriegen in uns zu befreien. Auf diese Weise können wir Frieden schenken, strahlen Frieden aus und üben uns in Gewaltlosigkeit. Ich lade Euch ein, Eure innere Gewaltlosigkeit, Euren Zorn, Euren Hass, Euren Groll, Eure Bitterkeit und Eure Rachegefühle loszulassen; reißt all die Wurzeln des Krieges in Euch aus, um alles dem Gott des Friedens zu übergeben. Wir wollen Nachsicht und Straferlass und Vergebung jedem gewähren, der uns jemals verletzt hat. Wir wollen von Zorn und Gewalttätigkeit zu Gewaltfreiheit und Mitgefühl mit jedem übergehen. Wir wollen Gottes Gabe des Friedens in uns willkommen heißen, so dass wir selbst den Frieden, den wir in der Politik anstreben, als Personen ausstrahlen und unsere bloße Anwesenheit schon entwaffnet.

Zweitens, verhaltet Euch der Schöpfung, den Geschöpfen und allen Menschen gegenüber gewaltfrei: Das beginnt mit der Ausübung persönlicher achtsamer Gewaltfreiheit gegenüber uns und anderen.

Übt Gewaltlosigkeit aus gegenüber jedem, den wir von nun bis an das Ende unseres Lebens begegnen. Achtet auf Eure persönliche Gewaltfreiheit, damit Ihr so liebevoll und mitfühlend seid, wie Ihr nur könnt. Dann können wir Gemeinschaften der Liebe und der Gewaltlosigkeit schaffen, und unseren Freundeskreis zu einer globalen geliebten Gemeinschaft erweitern. Welche Menschen schüren Eure Gewalt,

Hass und Ärger, all das, was nicht friedlich in Euch ist? Wenn mögt Ihr nicht? Seht, wie sie Euch Gewaltlosigkeit lehren, denn sie legen Eure Gewalt bloß. Wie können wir mit ihnen Frieden schließen? Wie können wir uns ihnen gegenüber gewaltfrei verhalten, weniger gewalttätig? Wie können wir so gewaltfrei wie möglich allen Geschöpfen und der Schöpfung gegenüber sein?

Drittens, schließt Euch globalen Basisbewegungen für Gewaltfreiheit an und beteiligt Euch aktiv an den weltweiten Bewegungen für Gerechtigkeit und Frieden. Wir leben in einer aufregenden Zeit: Zwei Drittel aller Menschen sind in lokalen Basisbewegungen für Gewaltfreiheit engagiert. In den letzten 30 Jahren fanden 85 gewaltlose Revolutionen statt. Seid ein Teil dieser weltweiten Basisbewegung des Friedens, der Gerechtigkeit und der Gewaltfreiheit.

Erzbischof Romero sagte an dem Tag, als er getötet wurde: „Niemand kann alles tun, aber jeder kann etwas tun.“ Jede und jeder muss sich an der neuen weltweiten Friedensbewegung beteiligen. Wenn Ihr noch nicht Teil davon seid, schlage ich vor, dass Ihr Euch nach einer Sache umschaut und Euch engagiert. Ich setze mich ein für CampaignNonviolence.org. Am 6. und 9. August organisieren wir eine große Demonstration in Los Alamos, New Mexico, wo die Atombombe ihren Anfang nahm, und danach im September noch viele hundert Demonstrationen überall in den USA.

Ich war viele Jahre Direktor des Versöhnungsbundes, der größten interreligiösen Friedensgruppierung der USA, und bin zu der Überzeugung gekommen, dass jede Religion ihre Wurzeln in Gewaltfreiheit hat. Islam bedeutet Frieden, das Judentum lehrt shalom, wo Menschen Schwerter zu Pflugscharen schmieden und den Krieg nicht mehr studieren. Gandhi selbst war ein Beispiel dafür, dass der Hinduismus die aktive Gewaltfreiheit vertritt. Der Buddhismus steht für Mitgefühl mit allen lebenden Kreaturen. Selbst beim Christentum geht es um Gewaltfreiheit, so meine ich!

Mahatma Gandhi hat gesagt: Jesus war der aktivste gewaltfreie Widerständler in der Geschichte und die einzigen Menschen, die nicht wissen, dass Jesus gewaltfrei war, sind die Christen.

Die große Frage der heutigen Zeit ist also: war Jesus gewalttätig oder gewaltlos? Ich denke, das einzige, was wir mit Sicherheit von Jesus behaupten können, ist, dass er die Verkörperung des Gottes des Friedens war, die Fleischwerdung der Gewaltlosigkeit. Jesus praktizierte aktive, öffentliche und schöpferische Gewaltlosigkeit.

Er befahl uns, unsere Nächsten zu lieben, einander zu lieben, mit allen Mitgefühl zu zeigen, nach Gerechtigkeit zu streben, allen zu vergeben, das Kreuz auf uns zu nehmen im Kampf

um Gerechtigkeit und Frieden, und unser Leben der Liebe zu den Menschen zu widmen. Die revolutionärsten Worte, die er jemals sagte, bilden der Höhepunkt der Bergpredigt: „Liebet Eure Feinde“. Wenn wir Jesus nachfolgen wollen, müssen wir eine falsche Spiritualität von Gewalt und Krieges zurückweisen, den gewaltfreien Widerstand Jesu praktizieren und unsere Feinde lieben.

Jesus organisierte die Armen und wanderte im Rahmen einer Kampagne aktiver Gewaltfreiheit von Galiläa nach Jerusalem zum Tempel. Dieser war das Symbol der imperialen und religiösen Unterdrückung der Armen und das Zentrum der Ungerechtigkeit des Systems. In einem Akt gewaltfreien zivilen Ungehorsams warf Jesus die Tische der Geldwechsler um. „Dies ist ein Haus des Gebetes“, sagte er. Er verletzte niemand, tötete niemanden und warf auf niemanden eine Bombe. Aber er engagiert sich bei einer friedlichen, gewaltfreien Aktion. Er ist nicht passiv. Er ist ein gewaltloser Revolutionär, alles, was er tat war verboten, er war eine „Ein-Mann-Verbrechenswelle“ im römischen Imperium.

Jetzt könnt Ihr sagen: „Das ist ja gut und schön, John, aber manchmal muss man eben jemanden töten. Krieg hat seine Berechtigung!“ Wenn jemand so denkt, dann soll er in den Garten von Gethsemane gehen. Was tut der heilige Petrus? Er sieht die römischen Soldaten kommen, die Jesus gefangen nehmen wollen, und sagt sich: „Meine Aufgabe ist es, den Heiligen zu schützen.“ Wenn es überhaupt je einen gerechten Krieg gegeben hat, wenn überhaupt irgendwo in der Geschichte Gewalt göttlich zu legitimieren ist, so denkt er, dann hier! Aber dann, gerade als er die Soldaten töten will, um den Heiligen zu schützen, fährt der Befehl auf ihn nieder: „Stecke dein Schwert in die Scheide!“, sagt Jesus. Meine Freunde, dieses sind die letzten Worte Jesu an die Kirche, bevor er getötet wird. Zum ersten Mal verstehen sie, wer er war und wie ernst er seine vollkommene Gewaltlosigkeit nahm. Und was tun die Jünger? Sie laufen davon.

Jesus stirbt am Kreuz – wie Gandhi sagt – in vollkommener Gewaltfreiheit. Vor der gesamten Kohorte, 600 Soldaten, wird er wegen seiner Dornenkrone verspottet, doch er wehrt sich nicht dagegen und wird nicht zornig. Er hat sein Leben für Gerechtigkeit und Frieden hingegeben, und sein Tod am Kreuz drückt aus: Hier in meinem Körper hört die Gewalt auf. Euch allen ist vergeben, aber von nun an dürft ihr nicht mehr töten.“ Gott erweckt ihn aus den Toten und sagt: „Der Friede sei mit Dir.“ Er entsendet uns hinein in eine Kultur der Gewalt und des Krieges, um den Weg des Evangeliums der Gewaltfreiheit zu gehen. Von nun an sind wir das auferweckte Volk. Liebe ist stärker als Hass. Frieden und Mitgefühl sind stärker als Krieg. Es gibt keine Theorie vom gerechten Krieg und keine Garantie für unser aller Überleben. Von nun an sind wir das Volk des Evangeliums der Gewaltfreiheit. Zum Schluss noch ein paar Bemerkungen:

Erstens, seid alle Studierende und Lehrende des Evangeliums der Gewaltfreiheit.

Lasst uns Ghandi und Martin Luther King sowie die gewaltlosen Bewegungen studieren, und beginnen, allen die Gewaltfreiheit zu lehren, überall, in unseren Familien, bei unseren Freunden und Gemeinschaften. Immer mehr Menschen gehören dann dem Volk des Evangeliums der Gewaltfreiheit an.

Zweitens, betrachtet die Gewaltfreiheit nicht nur, sondern tretet auch aktiv dafür ein, leistet hauptamtlich gewaltlosen Widerstand.

Jeder wird gebraucht. Jeder hat etwas anzubieten. Jeder von uns kann etwas verändern. Jeder von uns sollte sich an einer öffentlichen Aktion gegen den Krieg, für den Frieden und Gerechtigkeit beteiligen bis ans Ende seines Lebens. Was immer Ihr tut, macht es ordentlich, mit viel Liebe und Freundlichkeit; und seid immer ein Teil jener weltweiten Bewegung, die für eine aktive, kreative Gewaltfreiheit eintritt.

Drittens, seid alle – wie Martin Luther King und Gandhi – Propheten der Gewaltlosigkeit.

Brecht das Schweigen und verweigert der Kultur des Krieges die Akzeptanz und Komplizenschaft. Brandmarkt die falsche Spiritualität der Gewalt und verkündigt Gerechtigkeit und Frieden. Das bedeutet öffentlich Folgendes zu sagen: „Im Namen des Gottes des Friedens beendet den Krieg und die Besatzungen! Sucht nach gewaltfreien Lösungen für den Frieden! Stoppt die Waffenlieferungen in den Nahen Osten! Stoppt den Waffenhandel! Stoppt die Bombardierungen und die Kämpfe! Rüstet alle Kernwaffen auf dem Planeten ab, schafft Atomwaffen ab! Finanziert gewaltlose Konfliktlösungen! Schafft Armut und Epidemien ab, die zu den Wurzeln des Krieges gehören! Findet Alternativen zu fossilen Brennstoffen! Stoppt die globale Erderwärmung! Verwendet die Milliarden und Billionen an Dollars, mit denen getötet wird, um den hungernden Kindern und Flüchtlingen auf diesem Planeten Essen zu geben und die Armut abzuschaffen! Mit dem vielen übrig gebliebenen Geld könnt ihr jedem Kind auf diesem Planeten die Methode der gewaltlosen Konfliktlösung beibringen.“

Seid, viertens, Visionäre der Gewaltlosigkeit.

Weil viele Menschen ihre Vorstellungskraft verloren haben, können sich die Kultur der Gewalt und des Krieges überhaupt etablieren. Menschen können sich eine Welt ohne Krieg, Armut und Atomwaffen nicht einmal vorstellen! Doch das ist unsere Aufgabe! Was ist mit den Abolitionisten? Sie kamen daher und verkündeten eine erstaunliche, atemberaubende neue Vision, eine Welt ohne Sklaverei, wo alle Menschen gleich sind. Wir sind ihre Erben, die Neuen Abolitionisten!

Wir verkünden eine neue Welt ohne Krieg, Armut und Atomwaffen, eine neue, gewaltfreie Welt. Fordert die Vorstellungskraft zurück, damit wir einander helfen, ein neues, gewaltloses Deutschland in der Vorstellung zu erschaffen, ein neues gewaltloses Europa, eine neue gewaltlose Welt! Gebt Euer Leben, damit die Vision wahr werden kann.

Fordert schließlich das Herzstück Eurer Identität als Gottes geliebte Söhne und Töchter ein!

Das ist der Schlüssel zu einer Spiritualität des Friedens und der Gewaltlosigkeit! „Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne und Töchter Gottes genannt.“ Die Kultur des Krieges und des Todes will uns immer sagen, wer wir sind: „Du bist nichts!“ oder „Du bist jemand, wenn Du unser Produkt kaufst“ oder „Wenn Du all das sein willst, was Du sein kannst, dann komm zu den U.S. Marines“ oder „Töte für das Imperium“. Aber Jesus sagt uns, wer wir wirklich sind. Er sagt: „Ihr seid alle geliebte Söhne und Töchter des Gottes des Friedens, nicht Söhne und Töchter des Imperiums oder der Kultur des Krieges oder der Gewalt“. Wir müssen dieses Herzstück unserer Identität für uns einfordern und ihr dann treu bleiben. Tragt dazu bei, dass jeder weiß, dass er Sohn oder Tochter Gottes ist; dass wir geschaffen wurden, um gewaltlos zu handeln; dass wir berufen sind, Friedensarbeiter zu sein.

Deshalb definiere ich Gewaltlosigkeit als die Erinnerung daran, wer wir wirklich sind. Die Gewalt kommt daher, weil wir vergessen haben, wer wir sind. Gewaltlosigkeit bedeutet, sich daran zu erinnern, dass wir Söhne und Töchter des Gottes des Friedens sind, und die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Implikationen dieser spirituellen Wahrheit zu akzeptieren, nämlich dass jeder Mensch unsere Schwester oder unser Bruder ist.

Ich bete und hoffe, dass Ihr alle zu dem werdet, was Ihr schon seid – geliebte Töchter und Söhne des Gottes des Friedens und damit Eurer Berufung als Friedensstifter gerecht werdet.

Danke vielmals. Gott segne Euch.

Übersetzung: Marion Wittine

Dieser Text basiert auf der Übersetzung des Vortrags im englischen Original.

Zunahme religiös aufgeladener Gewalt im Nahen Osten: Wie können Religionen zum Frieden beitragen?

Fr. Jamal Khader

Religion im Heiligen Land war stets ein allgegenwärtiger und mächtiger Faktor. Religiöse Ideologien sind hingegen ein relativ neues Phänomen. Auf palästinensischer Seite bildete die Gründung der Islamischen Bewegung Hamas Ende der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts den Auftakt für einen politischen Islam. Die Hamas war zu Beginn ein Zweig der in den 1920er Jahren in Ägypten von Hassan al Banna gegründeten Muslimbruderschaft. In ihrer ersten Erklärung im Dezember 1988 bezeichnete sich die Hamas als Widerstandsbewegung gegen die israelische Besatzung Palästinas und stützte sich auf die islamischen Prinzipien der Muslimbruderschaft. Vor Errichtung der Hamas interpretierte die durch die PLO vertretene palästinensische Nationalbewegung den Konflikt als nationalen und politischen Kampf für die Unabhängigkeit Palästinas. Nur einmal ist in der Palästinensischen Nationalcharta von 1968 von Religion die Rede und zwar in folgendem Zusammenhang: „Die Befreiung Palästinas wird aus geistig-spiritueller Sicht im Heiligen Land eine Atmosphäre der Sicherheit und Ruhe schaffen, die ihrerseits den Schutz der heiligen Stätten, die freie Religionsübung und den Zugang zu den heiligen Stätten für alle – ohne Rücksicht auf Rasse, Hautfarbe, Sprache und Religion – garantiert.“¹

Auf israelischer Seite wurzelt die zionistische Bewegung in der nationalen sozialistischen Bewegung. Diese soziopolitische Ideologie erwuchs zunächst in jüdischen Kreisen in Europa im 19. Jahrhundert, zugleich mit dem Erwachen anderer nationaler Ideologien. Viele Charakteristika des Zionismus ähneln jenen nationaler Ideologien. Die religiöse jüdische Opposition fußt auf dem Argument, dass Zionismus eine Art falscher (sogar säkularer) Messianismus sei, der die kurz bevorstehende „Endzeit“ des messianischen Zeitalters propagiere. Der Zionismus war zu Beginn pragmatisch und spielte die messianischen Ansprüche herunter. Nach dem Sechstage-Krieg 1967 jedoch charakterisierten ein radikaler Zugang, ein apokalyptischer jüdischer Messianismus und eine territoriale Unnachgiebigkeit diese Strömung des jüdischen religiösen Zionismus, die das Herzstück der Siedlerbewegung bildet.²

Wenn die Rede vom Nahen Osten ist – seit Beginn dieses Jahrhunderts bzw. seit dem 11. September 2001 – bleiben



Schlagworte wie „Religion“, „religiöse Spannungen“, „religiöser Terrorismus“ etc. nicht aus. Ist damit nur der Islam gemeint? Was ist mit den beiden anderen monotheistischen Religionen? Der Fundamentalismus ist nicht ein rein islamisches Phänomen.

Das Heilige Land ist allen drei monotheistischen Religionen heilig: Judentum, Christentum und Islam. Welche Folgerungen ergeben sich daraus für die friedliche Koexistenz in einem Land, das allen heilig ist? Schafft der gemeinsame Glaube an den einen Gott Einheit oder verursacht er Streit?

Die Ursachen, die Geschichte und die Einflüsse des Fundamentalismus zu analysieren würde den Rahmen dieses Vortrags sprengen. Ich will mich daher auf die Rolle der Religion und vor allem des religiösen Fundamentalismus in Palästina/Israel konzentrieren sowie auf dessen Einfluss auf den Konflikt zwischen Israel und Palästina.

Fundamentalismus – allgemeine Anmerkungen

Viele Autoren haben sich bemüht, den Fundamentalismus zu studieren und gemeinsame Charakteristika³ festzustellen. Aus theologischer Sicht können viele Elemente zum Fundamentalismus bzw. schließlich zu Gewalt im Namen Gottes führen.

1. Alle drei monotheistischen Religionen beanspruchen für sich die einzig wahre Religion Gottes auf Erden zu sein. Jede von ihnen hat auch das Recht dazu. Aber wenn man daraus folgert, dass nur durch Kampf bewiesen werden

kann, dass die anderen einer falschen Religion anhängen, ergeben sich daraus andere Konsequenzen. Die Logik von „richtig“ oder „falsch“, „Licht“ oder „Dunkel“, „schwarz“ oder „weiß“ führt dazu, dass die Welt zunächst in gute und böse Menschen aufgeteilt wird; danach gilt es, das Böse im Namen Gottes zu bekämpfen.⁴

2. Die Ausschließlichkeit ist ein weiteres Merkmal. Das Beispiel des Heiligen Landes macht es offensichtlich. Das Land ist Juden, Christen und Muslimen heilig. Die anderen auszuschließen scheint die notwendige Logik zu sein, um die Heiligkeit des Landes zu bewahren.
3. Die Heiligen Schriften sind das Herzstück jeder Religion. Verschiedene Interpretationen oder eine Selektion von Textfragmenten, verbunden mit einer fehlenden, den Wahrheitsgehalt dieser Texte definierenden Autorität, kann den Weg für eine Manipulation dieser Texte zu politischen Zwecken ebnen, wenn jemand eine Rechtfertigung oder Ausrede zur Untermauerung ihrer oder seiner Ideologie sucht.
4. Ein grob vereinfachender Zugang. Die Situation ist komplex, daher vereinfachen Fundamentalisten die Fragen und Antworten: „Gott hat uns das (Heilige) Land gegeben“ ist einer dieser häufig benutzten Slogans, um Menschen zu überzeugen, auch für den „Willen Gottes“ zu kämpfen.
5. Die Bekräftigung einer religiösen Autorität als holistisch und absolut, Kritik oder Herabsetzung wird nicht geduldet.
6. Schließlich kann auch das Faktum, dass jemand vorgibt, im Namen Gottes zu sprechen und dessen Interessen zu verteidigen, zur Legitimierung eines Krieges beitragen, sei es unter dem Vorzeichen einer bevorstehenden Endzeit, im Namen der Erfüllung von Gottes Versprechen für ein Land, oder im Krieg für die Verbreitung der ‚wahren‘ Religion Gottes. Ein starker Führer hat alle Antworten parat und diese ‚fertigen Antworten‘ dürfen nicht hinterfragt werden.

Die Fundamentalisten aller drei abrahamitischen Religionen sind der Auffassung, dass sie beauftragt sind, in Vorbereitung auf die Ankunft des Messias eine Theokratie auf Erden zu gründen. Sie nutzen ihren politischen Einfluss, um staatliche Gesetze und Verordnungen zu erlassen, die ihrem Glauben die Kraft eines säkularen Gesetzes geben, wodurch alle gezwungen sind, nach ihren moralischen Vorgaben zu leben.⁵

Im Nahen Osten sind Religion und Politik eins. Jede(r) Gläubige sucht, wenn er Problemen und Herausforderung konfrontiert wird, die Antwort in seinem bzw. ihren Glauben. Dessen Zweck ist es, ihre Fragen zu beantworten.

1. Der Islam

Auf die Niederlagen der Araber 1948 und 1967 folgte eine politische, säkulare und nationalistische Antwort der Palä-

stinenser. Die Sache des palästinensischen Volkes wurde als nationales Desaster eingestuft, es wurde zum Kampf aufgerufen, um den Palästinensern die Rückkehr in ihr Land sowie die Gründung eines säkularen und demokratischen Staates zu ermöglichen. In der damaligen Literatur ist eine religiöse Argumentation Fehlanzeige.

Erst mit dem Einfluss der Muslimbruderschaft aus Ägypten und vor allem auch nach der Iranischen Revolution von 1979 kam die religiöse Dimension mehr zum Tragen. Die Islamische Bewegung begann nun, den Konflikt religiös zu interpretieren.

Die von Sheikh Ahmed Yasin gegründete Islamische Widerstandsbewegung (Hamas) startete nun – analog zu den Praktiken der Muslimbruderschaft, die zur Schaffung einer islamischen Gesellschaft vor allem an der Basis agierte – ein Wohlfahrtsprogramm durch die Etablierung eines gemeinnützigen Netzwerks im Gazastreifen mit Kliniken, Rehabilitationszentren für Drogenabhängige, Jugendvereinen, Sportzentren und Koranschulen.

Die Hamas und der Islamische Dschihad interpretierten die Tragödie der Palästinenser im religiösen Sinn. Diese sei das Resultat der „Vernachlässigung der Religion durch die Menschen“; „Eine Beendigung der israelischen Herrschaft durch die Palästinenser ist nur möglich, wenn diese sich wieder dem Islam zuwenden“.⁶ Damit treten sie faktisch in einen Kampf für die Zukunft der gesamten Umma (islamischen Nation) ein.

Die Hamas ist überzeugt: „Es gibt keine Lösung für das palästinensische Problem außer dem Dschihad“. „Das Land Palästina ist ein ‚Waqf‘ (Heiliger Besitz). Es gilt die Regel der Sharia (islamisches Rechtssystem), dass jedes Land, das die Muslime einst gewaltsam erobert haben, den Muslimen als Waqf-Schenkung vermacht wird. Das ist das islamische Vermächtnis bis zum Ende aller Zeiten“.⁷

Ein zentrales Merkmal des klassischen Islam ist die totale, vollkommene Verschmelzung von Religion und Staat. Die Charta der Hamas (1988) hebt hervor, dass „die Islamische Widerstandsbewegung ein Zweig der Muslimbruderschaft in Palästina ist. Die Muslimbruderschaft wiederum ist eine weltweite Organisation. Sie zeichnet sich durch tiefgreifendes Verständnis, präzise Vorstellungen und Umfassendheit all ihrer islamischen Konzepte in den verschiedensten Lebensbereichen aus: in Weltbild und Glauben, in Politik und Wirtschaft, in Erziehung und Gesellschaft etc.“.⁸ Sie reicht zurück „bis auf die Geburtsstunde der islamischen Botschaft und der rechtschaffenen ersten Gläubigen, Gott ist ihr höchstes Ziel, der Prophet ihr höchstes Vorbild und der Koran ihre Verfassung, der Dschihad ist ihr Weg und der Tod für Allah ist der erhabenste ihrer Wünsche“.⁹

Die Hamas prangert den Verlust der islamischen Werte an. Gekämpft wird im Namen Gottes. Ziele der Bewegung sind „die Bekämpfung, Bezwingung und Vertreibung des Unrechts, um die Herrschaft des Rechts wiederherzustellen und die usurpierten Länder ihren rechtmäßigen Besitzern zurückzuerstatten, auf dass von deren Moscheen herab der Ruf des Muezzins die Errichtung der Herrschaft des Islams verkünde, damit alles, Menschen und Dinge, wieder ins rechte Lot gerückt wird. Gott möge uns beistehen.“¹⁰

Dieser Betrachtungsweise zufolge gibt es für die Sache der Palästinenser keine andere Lösung als den Dschihad, die Pflicht jeden Muslims. Die Hamas betrachtet daher „Initiativen, sogenannte friedliche Lösungen und internationale Konferenzen als im Widerspruch zu ihrer Ideologie“ stehend, sie werden als „sinnlose Zeitvergeudung und frevelhaftes Spiel“ verurteilt.¹¹ Die Verbindung zwischen Religion und Nationalismus ist stark – so stark, dass „der Verzicht auf auch nur einen Teil Palästinas ein Verzicht auf einen Teil des Glaubens“ darstellt. Der Patriotismus der Islamischen Widerstandsbewegung ist fester Bestandteil ihres Glaubens...“¹²

Aus Sicht der Hamas ist das palästinensische Problem ein religiöses Problem, eines, das daher auch als solches gelöst werden muss. „Der Dschihad beschränkt sich nämlich nicht nur auf das Tragen von Waffen und den direktem Kampf gegen die Feinde. Auch ein gutes Wort, ein guter Artikel, ein nützliches Buch sowie anderweitige Unterstützung sind, sofern sie aus der reinen Absicht entspringen, Gottes Banner über alles andere zu erheben, ebenfalls allesamt Dschihad für Gott“.¹³

Zum Schluss prognostiziert die Hamas, dass sich das Heilige Land „bis zum Tag des Jüngsten Gerichts im Dschihad befindet“.¹⁴

Die Hamas hat also als Teil des islamischen Fundamentalismus in Palästina ihre eigene Lesart des Korans und ist überzeugt, den Willen Gottes zu erfüllen. Zur Verteidigung der Heiligkeit des Landes und der Gottesrechte ist die Hamas bereit, „bis zum Tag des Jüngsten Gerichts zu kämpfen“, es ist also ein eschatologischer Kampf. Die Hamas wird genährt durch Unsicherheit, Armut, religiöse Emotionen und durch das Ausbleiben einer zukünftigen und gerechten Lösung für das palästinensische Problem.

Dieser Überblick über die Hamas diene der beispielhaften Verdeutlichung des islamischen Fundamentalismus. Gleichwohl gibt es einen Unterschied zwischen der Rhetorik der Hamas und ihrer Praxis als politische Bewegung zur Befreiung Palästinas: religiöse Texte werden als Inspiration benutzt und zugleich missbraucht, um politische Ziele zu erreichen. In den letzten Jahren sind neue Formen des Extremismus im Nahen Osten zu Tage getreten, wie die Salafiten, Al Quaida,

der Islamische Staat etc. Ähnliche Elemente sind in all diesen extremistischen Bewegungen zu finden, die verbunden sind mit den neuen soziopolitischen Realitäten in einigen arabischen Ländern. Diese haben ihnen erst ermöglicht, große Teile der Bevölkerung und der Länder zu kontrollieren. Die Ausrufung eines Kalifats ist Symbol für eine nostalgische Realität, die der Verdeutlichung der Behauptung dient, wonach die Muslime nicht mehr „nach dem wahren Islam leben und zu ihrer wahren Religion umkehren müssen“. Der Islamische Staat hat diese Ideen aufs Extreme ausgelegt, er teilt die Welt auf in Dar El Islam (Das Haus des Islam) und Dar El Harb (Haus des Krieges), Licht und Finsternis, sie und die anderen. Wenn wir über diese extremistischen Bewegungen sprechen, müssen wir beachten, dass wir dabei nicht über die Muslime und den Islam sprechen. Die Mehrheit der Muslime ist gemäßigt und will ihre Religion friedlich leben.

2. Judentum

Der jüdische Fundamentalismus ist dem islamischen Fundamentalismus sehr ähnlich. Er basiert auf dem einfachen Argument: „Gott hat uns dieses Land gegeben, es ist Heiliges Land (Eretz Israel); daher gehört es uns und zwar nur uns.“; „Wenn der Staat Israel als messianische Verwirklichung gedeutet wird, dann war der denkwürdige Sieg beim Sechstage-Krieg 1967 eine essentielle Etappe in diesem Prozess. Diese Gebiete gehören dem jüdischen Volk (also dem Staat Israel) kraft göttlicher Einsetzung und dürfen nicht in fremde Hände gelangen.“ (Zitatquelle fehlt im Englischen, Anm. der Übersetzerin).

Ein demonstratives Beispiel für den jüdischen Fundamentalismus ist die Bewegung „Gush Emunim“. Die israelische Besatzung im Westjordanland nach dem Sechstage-Krieg 1967 weckte in vielen Israelis das leidenschaftliche Begehren, diese Gebiete zu einem ständigen Teil des Staates Israel zu machen. Zukünftige Mitglieder von „Gush Emunim“ – deren Gründer als erste die Ideologie der Siedlungspolitik formulierten¹⁵ – wurden aktiv, indem sie jüdische Siedlungen in den besetzten Gebieten errichteten. Erst nach dem Krieg von 1973 empfanden sie die Notwendigkeit, sich politisch zu organisieren. Die Gründer von „Gush Emunim“ taten sich zusammen, um jegliche territoriale Konzessionen zu unterbinden und die Ausbreitung der israelischen Herrschaft in den besetzten Gebieten zu fördern.

Alle spirituellen Autoritäten und viele der Führer von „Gush Emunim“ waren Schüler von Avraham Yitzhak ha-Cohen Kook, dem ersten aschkenasischen Oberrabbiner Israels. Kook glaubte, das Zeitalter der Erlösung für das jüdische Volk habe mit dem Aufschwung des modernen Zionismus und den wachsenden zionistischen Unternehmungen in Palästina begonnen.¹⁶ Der Sieg Israels beim Sechstage-Krieg 1967 bedeutete für die Theologie Kooks einen neuen Status. Seinen Schülern wurde plötzlich offenbar, dass sie tatsächlich in

einem messianischen Zeitalter lebten. Jede normale Realität bekam einen heiligen Sinn; jedes Ereignis hatte eine theologische Bedeutung und war Teil eines metahistorischen Erlösungsprozesses.¹⁶

Diese Ansichten wurden zwar von vielen religiösen Autoritäten vertreten, am effektivsten wurden sie jedoch von Kooks Sohn, Rabbi Zvi Yehuda Kook, verkündet, einem Rabbi mit großem Einfluss auf die moderne jüdische Denkweise. Der junge Kook bezeichnete den Staat Israel als halachisches Reich Israel, und das Reich Israel als Reich des Himmels auf Erden.

Praktisch alle das Reich Israel betreffenden biblischen Vorschriften werden im messianischen Zeitalter wortwörtlich angewendet.¹⁸ Für „Gush Emunim“ gilt die selektive Interpretation des jüdischen Religionsgesetzes als alleinige Autorität. Ihr Ziel ist die Gründung eines „halachischen jüdischen Staates“¹⁹, eine Theokratie, in der das einzige Gesetz von Natur aus religiös ist und alle Rechte und Verpflichtungen in alten religiösen Begriffen ihren Ursprung haben. Ihr „Land Israel“ ist nicht ein Stück Land innerhalb territorialer Grenzen, sondern ein umzusetzendes spirituelles und theologisches Konzept.

„Gush Emunim“ kennt de facto keine Kompromisse. Für die Fundamentalisten von „Gush Emunim“ ist das Land Israel – und zwar jedes Körnchen auf seinem Boden – heilig. Damit kann kein Individuum der Heiligkeit entkommen und jeder von den Juden betretene Ort ist heilig.²⁰

Ein typischer Fundamentalist ist Rabbi Israel Ariel. In einem Interview über die aktuellen politischen Einschränkungen und diplomatischen Beschränkungen antwortete der Rabbi, dass Joshua gegen viel schlimmere politische Be- und Einschränkungen gekämpft habe. Als Antwort auf die Frage nach möglichen Toten und nationalen Verlusten nannte der fundamentalistische Rabbi die biblische Vorschrift, wonach die Frage nach Opfern in einem heiligen Krieg erst legitim sei, wenn ein Fünftel der Nation ausgelöscht sei.²¹

1979 bestimmte das Rabbinat, dass kein Teil des Heiligen Landes veräußert werden dürfe, auch nicht im Rahmen eines Friedensvertrags. „Gemäß der Heiligen Tora und den eindeutigen und maßgeblichen halachischen Vorschriften ist es streng verboten, Fremden Eigentumsrechte an irgendeinem Teil des Landes Israels zu übereignen, da dieses durch den Bund mit Abraham geheiligt wurde.“²²

Die Araber, die in Eretz Israel wohnen, haben drei Möglichkeiten: Anerkennung der Legitimität der zionistischen Doktrin (in der Version von „Gush Emunim“); Befolgung der staatlichen Gesetze ohne die formelle Anerkennung des Zionismus, in diesem Fall werden nur die Rechte eines Ausländers zuge-

standen (keine politischen Rechte); oder Emigration in arabische Länder.²³ Die fundamentalistische Schule unterscheidet drei Positionen im Hinblick auf den Status von Nicht-Juden in Israel: Einschränkungen der Rechte, Verweigerung der Rechte und – im extremsten Fall – Tötung²⁴. Jede Position ist in einer autoritativen Interpretation der Heiligen Schrift verankert. Diese basiert nicht zuletzt darauf, dass der Begriff der universellen Menschenrechte ein fremdes Ideal sei, das für das Heilige Land keinerlei Bedeutung habe.²⁵ In der Bibel wurde den nichtjüdischen Einwohnern von Palästina der Status von Ausländern zugewiesen, damit wurden ihnen zwar einige Privilegien zuteil, nie aber dieselben Rechte wie den Juden. Aus dieser Weltanschauung folgert, dass in Kriegszeiten nicht zwischen feindlichen Soldaten und Zivilisten unterschieden wird, da beide zu jener Kategorie Mensch zählen, die nicht in das Land gehören. Palästinenser werden als Alamekiten angesehen – das waren die Feinde zu Zeiten Joshuas.²⁶ Jene Rabbis, die Anhänger Kooks waren, waren besonders über das Oslo-Abkommen erzürnt: „Mit ihrer Unterschrift besiegelten sie den Verlust des Heiligen Landes, die Regierung hat daher einen kriminellen Akt begangen“. Einige betrachteten Yitzhak Rabin (den ehemaligen israelischen Premierminister) als einen, der willentlich das Leben der Juden aufs Spiel setzte. Yigal Amir, ein ehemaliger Student der religiösen Schule, sagte, dass sein Studium des jüdischen Gesetzes ihn zu der Überzeugung geführt habe, dass Rabin ein Feind des jüdischen Volkes sei; er habe den Auftrag, ihn zu töten, was er schließlich auch tat.²⁷

Die Anhänger von Rabbi Kook benutzten vor allem aggressive biblische Stellen, in denen Gott den Israeliten befahl, die einheimischen Völker aus dem verheißenen Land hinauszujagen, keine Abkommen mit ihnen zu schließen, ihre heiligen Symbole zu vernichten und sie sogar zu töten.²⁸ Sie interpretierten die Auffassung, wonach die Juden Gottes auserwähltes Volk sind, derart, dass diese nicht an Gesetze gebunden seien, die für andere Nationen gelten, sondern dass sie einzigartig, heilig und abgehoben seien. Der Befehl Gottes, das Land zu erobern – so Rabbi Shlomo Aviner – sei wichtiger als „menschliche und moralische Erwägungen zu nationalen Rechten von Heiden in unserem Land.“²⁹ Ihre Lesart der Bibel ist selektiv.

„Gush Emunim“ gilt als Pionierbewegung für die Kolonisierung der palästinensischen Gebiete und stellte sich jedem Kompromiss nachdrücklich entgegen. Heutzutage stellen wir fest, dass ihre Ideen sich über spezifische Gruppen hinaus verbreiten und offen von den wichtigsten politischen Parteien übernommen werden.³⁰

Das Konzept der Heiligkeit schließt Land und Leute mit ein. Wenn das Konzept der Heiligkeit auf eine bestimmte Gruppe angewandt wird, wird diese Gruppe besser gestellt. Daher können die Konzepte des „verheißenen Landes“ und des

„ausgewählten Volkes“ beinhalten, dass der Besitz des Landes nur einer Religion kraft „göttlichem Recht“ zusteht (Sie behaupten: „Gott hat uns dieses Land gegeben“). Israel wird also interpretiert als historische Verwirklichung des biblischen Anliegens der Rückkehr in das „verheißene Land“.³¹

Für uns ist wichtig, die Implikationen dieser Ideen für den Israel-Palästina-Konflikt zu erkennen und die Möglichkeiten eines Friedens auszuloten. Die Frage lautet daher: „Ist Israel ein Staat wie jeder andere, der internationalem Recht unterliegt? Oder muss es anders behandelt werden, weil es die Verwirklichung göttlicher Verheißungen ist?“

Die Resultate solcher Überzeugungen sind verheerend für die Palästinenser und für die Möglichkeiten eines Friedens in Palästina/Israel. Die Palästinenser werden ihres Landes beraubt, werden nicht als Bürger mit gleichen Rechten anerkannt, weil der Staat „jüdisch“ ist, die Siedlungen werden auf ihrem Land im Namen der „Rückkehr zu den biblischen Orten“ errichtet, die Flüchtlinge dürfen nicht mehr nach Israel oder in die besetzten Gebiete heimkehren (da sie eine „demographische Gefahr“ für die jüdische Identität des Staates Israel darstellen). In ihrem Kampf um die Zuerkennung legitimer Rechte werden die Palästinenser mit theologischen Argumenten konfrontiert, die ihre nationalen und persönlichen Rechte leugnen. Welche Rolle hat Religion bei der Schaffung von Frieden? Im Namen Gottes werden Menschen gedemütigt und grundlegende Menschenrechte aberkannt.

3. Christentum

Der christliche Zionismus ist eine christliche Version des Fundamentalismus. Auch wenn manche behaupten, der christliche Zionismus sei ein amerikanisches Phänomen – das trifft zwar generell zu – gilt das spezielle Interesse des christlichen Zionismus dem Heiligen Land und wird dadurch auch zu einem Phänomen des Nahen Ostens.

Nach dem Zweiten Weltkrieg entdeckten westliche Christen nach und nach die jüdischen Wurzeln ihres Glaubens, wodurch die Sympathie für die Juden und ihre politischen Ansprüche zunahm. Der Zionismus wird als in Einklang mit den Aussagen der Bibel stehend angesehen, vor allem mit dem Alten Testament, das dem jüdischen Volk das von Gott verheißene Land zuspricht. Die starke bibelfundierte Ausbildung einiger britischer und amerikanischer Politiker war ein entscheidender Faktor für ihre Unterstützung zionistischer Ambitionen und des Staates Israel.

Der christliche Zionismus basiert auf drei grundlegenden Pfeilern³²:

1. Eine biblische Vision der Welt; es ist der Versuch, zeitgenössische Ereignisse im Kontext der Bibel zu interpretieren.
2. Die eschatologische Frage: Wann wird Christus wieder-

kehren? Die christlichen Zionisten vertreten die drastische Auffassung, dass wir uns am Ende der Zeiten befinden und dass die Wiederkunft Jesu Christi kurz bevorsteht. Die Ereignisse in der Welt seien ein Zeichen für das Szenario dieses Ende der Zeiten.

3. Der Fokus auf das jüdische Volk und den Staat Israel. Der christliche Zionismus vertritt die Auffassung, dass den Verheißungen für die Kirche am Ende der Zeiten im Hinblick auf ein universelles Bekenntnis zu Jesus Christus als unseren Herrn und Erlöser die Erfüllung der Verheißungen des Alten Testaments an Israel vorangehen muss. Diese Verheißungen beinhalten die Rückkehr der Juden in ihre Heimat, die Errichtung eines jüdischen Staates und den Bau eines dritten Tempels. Diese Verheißung bedeutet unweigerlich den Krieg am Ende der Zeiten, der der zweiten Wiederkunft Jesu Christi vorangehen muss. Die Juden müssen in ihr Heiliges Land zurückkehren, damit die Wiederkunft Jesu Christi beschleunigt wird. Dann wird Gott Israel als göttliches Werkzeug verwenden, um die Ungläubigen zu bestrafen. Diese Ideen wurden in christlichen evangelikalen Kreisen populär, besonders in den USA nach der Errichtung des Staates Israel und noch mehr nach dem Sechs-Tage-Krieg 1967 und der israelischen Eroberung und Besatzung des biblischen Kernlandes Judäa und Samaria.

Die fundamentalistische Lesart historischer und prophetischer Stellen des Alten Testaments fokussiert auf die Themen Erwählung, Volk und Land. Der biblische Text wird außerhalb des historischen Kontexts und ohne kritische Distanz erschlossen; Ereignisse, die in der Bibel beschrieben sind, werden auf gegenwärtige Realitäten angewandt. Es wird ein ununterbrochener Fortbestand der jüdischen Nationengemeinschaft des Jahres 70 v. Chr. bis zur Gründung des Staates Israel 1948 suggeriert. Das Land wurde den Juden verheißt und diese Verheißung gilt heute ebenso wie in den Tagen des Abraham. Gottes Erlösungsplan wird durch Israel verwirklicht. Nur weil Israel Jesus Christus ablehnte wurde die Kirche überhaupt gegründet, diese Vision bezieht sich auf die Bibelstelle Römer 9-11. Dem christlichen Zionismus zufolge endet nun die Zeit der Heiden (die Zeit der Kirche der Heiden), wie Jesus dies in Lukas 21,24 vorhergesagt hat. Die Ereignisse des Jahres 1948 (die Gründung des Staates Israel) und 1967 (die Ausbreitung der jüdischen Herrschaft auf die Altstadt von Jerusalem) scheinen auf das nahende Ende hinzudeuten.

In diesem Kriegsszenario spielen der Islam und die Muslime die Rolle der Mächte der Dunkelheit³³. Israel will dem Islam entgegentreten und ihn bezwingen. Die Muslime haben der christlichen zionistischen Position entsprechend zwei Möglichkeiten: sie akzeptieren die christliche zionistische Sicht der Dinge oder sie kommen in den verheerenden Ereignissen am Ende der Zeiten um. Die christlichen Araber haben de facto die gleichen Optionen wie die Muslime.

Das Bündnis zwischen den religiösen Elementen des jüdisch-israelischen rechten Flügels und den christlichen Zionisten ist besonders stark. Dennoch ist dieses Bündnis auch Spannungen unterworfen und fragil. Rechtszionistische Juden fokussieren auf ihre gegenwärtigen Erfordernisse (die Unterstützung der christlichen Zionisten, die eine bedeutende politische Lobby in den USA darstellen), während die christlichen Zionisten auf die apokalyptische Zukunft fokussieren (die Juden werden Christgläubige werden). Den religiösen Juden bereitet der Proselytismus der christlichen Zionisten tiefstes Unbehagen, den christlichen Zionisten wiederum die antichristliche Haltung der religiösen Juden des rechten Flügels. Spannungsmomente tauchten bei verschiedenen Gelegenheiten auf.³⁴ Gemeinsame Interessen sind jedoch: die Ablehnung territorialer Kompromisse bei Verhandlungen mit den Palästinensern, die Unterstützung der jüdischen Besiedlung aller palästinensischen Gebiete, das Beharren auf der Einheit Jerusalems unter israelischer Herrschaft, der Ansporn zu jüdischer Immigration nach Israel, die Bestärkung arabischer Palästinenser zum Verlassen Palästinas und die feindliche Gesinnung gegenüber dem Islam und dem arabischen Nationalismus.³⁵

Ein französischer Intellektueller sagte einmal: „Die Fundamentalisten wollen den Willen Gottes erfüllen, ob Gott das nun will oder nicht“ („Les fondamentalistes veulent faire la volonté de Dieu, que Dieu le veuille ou pas“).

Der christliche Zionismus hat tragische Auswirkungen für die Christen und Kirchen in der arabischen Welt. Die einfachen Leute können nicht immer zwischen den sektiererischen Gruppierungen und dem Christentum unterscheiden. Geringstenfalls sind der christliche Zionismus ein Störfaktor für die christlichen Kirchen, vor allem für jene im Heiligen Land. Es ist bekannt, dass diese Menschen arrogante, triumphierende und provokative Kundgebungen in der Altstadt von Jerusalem am Laubhüttenfest (Sukkot) und an anderen jüdischen Festtagen organisieren, sie werden dabei von israelischer Polizei und Militär geschützt. Der Proselytismus der christlichen Zionisten innerhalb der christlichen Gemeinschaft im Heiligen Land ist sehr stark. Dadurch zersplittert die christliche Gemeinschaft, die bereits sehr gespalten ist, und die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses wird unterminiert; die christlichen Zionisten haben einen negativen Einfluss auf die Art, wie die Bibel gelesen wird (insbesondere die Beziehung zwischen Alten und Neuem Testament betreffend), auf den Dialog mit den Muslimen und die Möglichkeit eines positiven und dialogischen Verständnisses des Judentums.

4. Das Kairos-Palästina-Dokument – ein anderer Ansatz

In einem Kontext, in dem Religion in der Öffentlichkeit oft synonym ist mit Fundamentalismus, gibt es für alle Gläubigen wichtige Fragen und Herausforderungen im Hinblick auf

Frieden und Versöhnung. Vermitteln die Religionen in Israel/Palästina Frieden oder stiften sie zu Gewalt an? Sind sie ein Teil des Problems oder ein Teil der Lösung?

Die wichtigsten Fragen betreffen Gott: wer ist der Gott, an den wir glauben? Ist Er ein Stammesgott, der mit seinem Volk gegen andere kämpft? Oder ist Er jener, der Mann und Frau nach Seinem Bilde und Ihm gleich geschaffen hat? Schließen seine Vorhaben alle Menschen mit ein oder nur ein Volk oder eine Nation? Sind das Leiden und die Vertreibung Teil seines Plans, wie man es oft hören kann, wenn es um die Vertreibungen oder die Nakba des palästinensischen Volkes zugunsten eines anderen Volkes geht?

Weitere Fragen wiederum betreffen den Anderen: Wer ist mein Nachbar? Ist er und oder sie mein Bruder bzw. meine Schwester? Oder ein Feind, den man ausgrenzen will? Das Beispiel Israel-Palästina macht deutlich: das Heilige Land wird von zwei Völkern (dem palästinensischen und dem israelischen Volk) und von drei Religionen (Judentum, Christentum und Islam) bewohnt. Können wir gemeinsam in Frieden leben? Die Ausweisung, Vertreibung und Verweigerung von Rechten für die Palästinenser bedeutet, dass der andere als Bedrohung empfunden wird, als Feind, der vernichtet oder ausgegrenzt werden muss.

In einer globalisierten Welt ist „Ungerechtigkeit irgendwo eine Bedrohung für die Gerechtigkeit überall“ (Martin Luther King). „Wenn ein Elefant mit seinem Fuß auf dem Schwanz einer Maus steht, und du bleibst neutral, so wird die Maus von deiner Neutralität nicht besonders beeindruckt sein.“ (Desmond Tutu).

Kairos-Palästina ist ein Dokument, das christliche Palästinenser geschrieben haben. Es wurde im Dezember 2009 veröffentlicht. Zunächst wird darin die Realität in der Region beschrieben, die Realität einer militärischen Besatzung seit 1967, die eine Demütigung der Palästinenser bedeutet, eine Kolonisierung palästinensischer Gebiete, Grenzkontrollen, politische Gefangene, Flüchtlinge und viele andere Faktoren der israelischen militärischen Besatzung, danach ist die Rede von der fehlenden Hoffnung der Palästinenser auf einen gerechten Frieden in der Zukunft.

Umgeben von religiösem Fundamentalismus, unter dem die Palästinenser leiden, meidet das Kairos-Palästina-Dokument einen ideologischen Ansatz. Ein ideologischer Ansatz würde eine Auslese von Texten bedeuten, und diese Texte werden gebraucht oder missbraucht, um menschliche Ideen zu rechtfertigen. Eine Ideologie trachtet immer danach, Völker zu entzweien: in jene, die dafür sind und in jene, die dagegen sind. Eine Ideologie ist per se exklusiv. Das Kairos-Dokument verwendet eine inklusive Sprache. In der Einleitung ist zu lesen: „erfüllt von dem Glauben an Gott, der in Seiner gött-

lichen Güte über alle Bewohnerinnen und Bewohner dieses Landes wacht.“; „Wir glauben, dass diese Würde unteilbar und in jeder und jedem von uns gleich ist“ (2-1); „Angesichts dessen ist es unsere Aufgabe, das Wort Gottes als Quelle des Lebens und nicht des Todes zu verteidigen, damit ‚die frohe Botschaft‘ das bleibt, was sie ist, ‚frohe Botschaft‘ für uns und für alle“ (2-3-4); „Es ist ein Aufruf, (...) das Wort Gottes als frohe Botschaft an alle zu bewahren“ (6-1); „Gott ist der Herr aller, er liebt alle, er fordert Gerechtigkeit von allen und gab uns allen dieselben Gebote“ (6-1); „(...) um Gerechtigkeit, Frieden und Sicherheit für alle zu erreichen“ (6-3); „(...) Verwirklichung eines gerechten und dauerhaften Friedens, durch den die Besetzung palästinensischer und anderer arabischer Gebiete durch Israel beendet und Sicherheit und Frieden für alle gewährleistet werden sollen“ (7). „Auf diese Weise können Gerechtigkeit und Sicherheit für alle Seiten erreicht werden“ (9-1). Diese inklusive Sprache ist eines der Merkmale dieses Dokuments.

Der westliche Kontext wird von einer speziellen Beziehung zu den Juden gekennzeichnet. Jahrhundertlang predigten christliche Kirchen Verachtung und Antisemitismus, erst nach dem Holocaust wurden die Beziehungen neu gestaltet. Diese Vergangenheit machte eine neue Haltung und eine neue Theologie den Juden und dem Judentum gegenüber notwendig. Diese neue Haltung wurde durch den Holocaust beeinflusst; das ist der westliche Kontext.

Das Kairos-Palästina-Dokument stellt auch im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs eine Herausforderung dar, wenn es im Dialog um Begriffe wie Land, Erwählung und Verheißungen geht. Uns in diesen Dialog einzubeziehen kann nicht ein Addendum zum Dialog sein, sondern bedeutet einen Paradigmenwechsel im Dialog: es wird nicht mehr ein Dialog zwischen einer christlichen Mehrheit und einer jüdischen Minderheit sein, die unter der Mehrheit gelitten hat; es wird eine christliche Minderheit einbezogen, die noch immer unter einer jüdischen Mehrheit leidet. Das ist ein radikaler Wechsel. Weder ist die westliche Geschichte die unsrige, noch der westliche Kontext.

Eine andere Folge der westlichen Theologien nach dem Holocaust ist, dass diese zu Ungerechtigkeit führen können. Wenn die neue Haltung gegenüber den Juden die Palästinenser ignoriert oder ausschließt, werden diese die Leidtragenden sein.

Schlussfolgerungen

Es gibt Palästinenser, die gewaltsam für ein Ende der Besatzung kämpften. Ihr Argument war, dass der Widerstand gegen die Besatzung legal ist, egal mit welchen Mitteln, auch mit Waffen und Gewalt. Sie sagten, dass ihnen dieses Recht durch das Internationale Recht zusteht. „Gegen eine militärische Besatzung brauchen wir eine militärische Antwort“,

sagten sie. Seit 1995 setzten palästinensische bewaffnete Organisationen Selbstmordattentäter ein. Die militärische Besatzung ging weiter und kostete viele Menschen das Leben, viele verloren ihre Häuser, tausende junger Menschen landeten im Gefängnis, die Siedlungen wurden erweitert und die Trennmauer weitergebaut. Gewalt bringt keine Ergebnisse; sie hat die Besatzung nicht beenden können.

Wir haben es mit Verhandlungen versucht, auch diese sind gescheitert; wir haben es mit Gewalt versucht, ohne Erfolg. Was sollen wir tun? Was wir – die Palästinenser – wollen ist, frei zu sein, in unserem eigenen Land zu leben und die gleichen Rechte zu genießen wie jede andere Nation dieser Welt.

Das Kairos-Palästina-Dokument von Dezember 2009 wurde geschrieben, als die Palästinenser an einem toten Punkt angelangt waren. Jeder spricht von Frieden: vor Ort sehen und erfahren wir jeden Tag das Gegenteil von Frieden; jeder, selbst die israelische Regierung, spricht von einer Zwei-Staaten-Lösung, aber wir sehen vor Ort die Trennmauer, noch mehr Siedlungen und die Idee eines palästinensischen Staates, der sich wohl nie verwirklichen lassen wird. Frieden bedeutet nicht die Abwesenheit von Krieg, sondern ist die Frucht der Gerechtigkeit.

Übersetzung aus dem Englischen: Marion Wittne

¹ http://palaestina.org/uploads/media/palaestinensische_nationalcharta.pdf (Artikel 16). Englisch siehe: The Palestinian National Charter (17-Jul-1968), in: Basic Political Documents of the Armed Palestinian Resistance Movement; Leila S. Kadi (Hg.), Palestine Research Centre, Beirut, Dezember 1969, 137-141.

² David Neuhaus, „What is Christian Zionism?“ (Was ist christlicher Zionismus).

³ Zum Beispiel: Hava Lazarus-Yafeh, „Contemporary Fundamentalism: Judaism, Christianity, Islam“ (Zeitgenössischer Fundamentalismus: Judentum, Christentum, Islam), in: Laurence J. Silberstein (Hg.), Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity (Jüdischer Fundamentalismus in vergleichender Perspektive: Religion, Ideologie und die Krise der Moderne), New York und London, 1993, 42-55.

⁴ <http://www.human-nature.com/rmyoung/papers/pap135.htm>

⁵ Florian Wineriter, Vorlesung am 25. März 2003 im Rahmen seiner Lehrveranstaltung am Humanist Institute in New York City als Antwort auf das Buch von Bruce B. Lawrence, „Defenders of God“ (Verteidiger Gottes), Harper & Row, 1989.

⁶ Beverley Milton-Edwards, Islamic Politics in Palestine (Islamische Politik in Palästina), London und New York, 184-185.

⁷ Die Charta der Islamischen Widerstandsbewegung (HAMAS) (Artikel 11): „Das Land Palästina ist ein Islamischer Waqf (Heiliger Besitz), der den kommenden Generationen der Muslime bis zum Ende der Zeiten als Vermächtnis gegeben wurde. Es darf weder darauf verzichtet werden, noch darf etwas davon abgetrennt werden. ... So sieht es das islamische Recht für Palästina wie für alle anderen Gebiete vor, die die Muslime einst gewaltsam erobert und anschließend allen künftigen Generationen von Muslimen bis zum Tag des Jüngsten Gerichts als Waqf-Schenkung vermach haben“.

⁸ Die Charta der Islamischen Widerstandsbewegung, Artikel 2.

⁹ Ibid, Artikel 5.

¹⁰ Ibid, Artikel 9.

¹¹ Ibid, Artikel 13.

¹² Ibid.

¹³ Ibid, Artikel 30.

¹⁴ Ibid, Artikel 34.

¹⁵ Gush Emunim, The Politics of Zionist Fundamentalism in Israel (Gush Emunim, die Politik des zionistischen Fundamentalismus in Israel), Ehud Sprinzak, veröffentlicht in: Jewish Committee, Institute of Human Relations, 1986. Siehe „Gush Emunim: Das erste Jahrzehnt“ (hebräisch), Nekuda, Nr. 69 (2. Februar 1984): 5-7.

¹⁶ Siehe Zvi Yaron, Die Lehre des Rav Kook (hebräisch), 3. Aufl. (Jerusalem: Jewish Agency, 1979), 270-273.

- ¹⁷ Zvi Raanan Gush Emunim (hebräisch) (Tel Aviv: Sifriyat Poalim, 1980), 64-67.
- ¹⁸ Siehe Zvi Yaron, Die Lehre des Rav Kook (hebräisch), 3. Aufl. (Jerusalem: Jewish Agency, 1979), 270-273.
- ¹⁹ Halacha ist die Bezeichnung für das religiöse jüdische Rechtssystem, das – gemäß orthodoxer Tradition – auf der göttlichen Offenbarung an Moses auf dem Berg Sinai basiert und über Generationen hinweg durch die Weisen überliefert, entwickelt und interpretiert wurde. Die Prinzipien und Regeln der Halacha betreffen das gesamte Leben der Gläubigen.
- ²⁰ Uriel Tal, „Die Grundlagen des politischen Messianismus in Israel“ (hebräisch), Ha'aretz, 26. September 1984.
- ²¹ Interview mit Rabbi Israel, 31. Januar 1985.
- ²² Zitiert in Tal, „Die Grundlagen des politischen Messianismus in Israel“, op. cit. Siehe auch: http://www.geocities.com/alabasters_archive/messianic_trend.html.
- ²³ Ehud Sprinzak, „Gush Emunim, das Eisbergmodell des politischen Extremismus“ (hebräisch), Medina, Mimshal Veyahasim Beinleumiim, Nr. 17 (Frühjahr 1981), 32.
- ²⁴ Eine Minderheit hatte die Vernichtung vorgeschlagen und bezog sich dabei auf den biblischen Präzedenzfall der Amalekiten, einem Volk, das so grausam gewesen sei, dass Gott den Israeliten befahl, sie ohne Erbarmen zu töten (1 Samuel 15,23). 1980 behauptete Rabbi Israel die Palästinenser seien für die Juden wie die Dunkelheit für das Licht und verdienten daher dasselbe Schicksal wie die Amalekiten. Bat Kol, 26. Februar 1980.
- ²⁵ Tal, „Die Grundlagen des politische Messianismus“.
- ²⁶ Der Gush-Siedler Haim Tzuria schrieb, dass Hass „natürlich und gesund“ sei: „In jeder Generation gibt es jene, die sich erheben, um uns auszulöschen, daher hat jede Generation ihren Alamekiten. Der Alamekitismus unserer Generation äußert sich in dem extrem tiefen Hass der Araber gegenüber unserer nationalen Wiedergeburt im Land unserer Vorfäter“, „The Right to Hate“ (Das Recht zu hassen), Nekudah, 15; Ehud Sprinzak, „The Politics, Institutions and Culture of Gush Emunim“ (Die Politik, Institutionen und Kultur von Gush Emunim), in: Laurence J. Silverstein (Hg.), Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity“ (Jüdischer Fundamentalismus in vergleichender Perspektive: Religion, Ideologie und die Krise der Moderne), New York und London, 1993, 127-128.
- ²⁷ Samuel C. Heilmann, „Guides of the Faithful: Contemporary Religious Zionist Rabbis“ (Führer der Gläubigen: Zeitgenössische religiöse zionistische Rabbis), in: Scott Appleby (Hg.), Spokesmen for the Despised: Fundamentalist leaders of the Middle East (Fürsprecher der Geächteten: Fundamentalistische Führer im Nahen Osten), Chicago 1997, 354. Karen Armstrong, A Battle for God (Ein Kampf für Gott), 2000, 353.
- ²⁸ Exodus 23,23-33; Joshua 6, 17-21; 8,20-29; 11,21-25.
- ²⁹ „The Messianic Legacy“ (Das messianische Vermächtnis), Morasha 9; Isan S. Lustick, For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel (Für das Land und für Gott: Jüdischer Fundamentalismus in Israel), New York, 1988, 75-76.
- ³⁰ Siehe Giora Goldberg und Ephraim Ben Zadok, „Regionalismus und territoriale Kluft in der Bildung: Jüdische Siedlungen in den verwalteten Gebieten“ (hebräisch), Median, Mimshal Veyahasim Beinleumiim, Nr. 21 (Frühjahr 1983), 84-90. Ehud Sprinzak, „Gush Emunim, das Eisbergmodell des politischen Extremismus“ (hebräisch), op. cit., 41.
- ³¹ Mitglieder von „Gush Emunim“ behaupten, dass „was wie eine Konfiszierung von arabischem Land für die nachfolgende jüdische Besiedelung scheint, in Wirklichkeit kein Akt des Stehlens, sondern der Heiligung ist“. Aus ihrer Perspektive wird das Land erlöst, da es aus der satanischen in eine göttliche Sphäre gehoben wird... Die jüdischen Fundamentalisten glauben, dass „Gott den Juden das gesamte Land Israel gegeben hat und dass die Araber, die in Israel leben, als Diebe zu betrachten sind“.
- ³² „Challenging Christian Zionism: Theology, Politics, and the Israel-Palestine Conflict“ (Den christlichen Zionismus herausfordern: Theologie, Politik und der Konflikt Israel-Palästina), Jerusalem 2005, 86-87.
- ³³ Vor dem Islam spielte der Kommunismus diese diabolische Rolle.
- ³⁴ In Israel gibt es heute einige Tausend Juden, die an Jesus Christus glauben und nicht als Christen bezeichnet werden wollen, sie nennen sich „messianische Juden“. Sie sind in über 90 Kongregationen organisiert und bestehen auf ihrer jüdischen Identität. Viele von ihnen sind christliche Zionisten und einige sind Hardliner, wenn es um den Konflikt Israel-Palästina geht.
- ³⁵ Neben der Allianz zwischen dem christlichen Zionismus und dem religiösen jüdischen Zionismus sind auch wichtige Persönlichkeiten der US-Regierung für diese ideologische Einstellung empfänglich. Amerikanische Evangelikale haben sich in die politische Arena geworfen und viele von ihnen teilen grundlegende christliche zionistische Überzeugungen. Einige von ihnen waren wichtige Berater amerikanischer Präsidenten, insbesondere zu Zeiten der Präsidenten Reagan, Bush Senior und George W. Bush. Diese ideologische Einstellung wird auch durch die evangelikalen Medien stark gefördert, ein umfassendes Netzwerk von Fernsehstationen, die die evangelikale Agenda amerikanischen und weltweiten Zuschauern präsentieren. Der christliche Zionismus hat ein sehr ausgefeiltes und erfolgreiches Verständnis der Wichtigkeit der Medien und des politischen Aktivismus. Es erübrigt sich zu erklären, dass im Lichte des amerikanischen militärischen Engagements in Afghanistan, im Irak und durch

die Erklärung eines Krieges gegen den Terror (oft synonym mit dem radikalen Islam) die christliche zionistische Ideologie noch bedeutender geworden ist.

Ausstellung



Alternativen zum Krieg

Auf der Agora präsentierte sich das Zentrum Ökumene der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau mit einer gelungenen Ausstellung über Alternativen zum Krieg.

Diese Ausstellung empfehlen wir allen weiter. Sie kann in sehr großen aber auch in weniger großen Räumen gezeigt werden. Kontakt und Information zu Ausleihe der Ausstellung:

Wolfgang Buff

Beauftragter für Friedensbildung des
Zentrum Ökumene der EKH
Praunheimer Landstraße 206
60488 Frankfurt am Main
Telefon 069 97 65 18 58
E-Mail: wolfgang.buff@zoe-ekhn.de

Mehr Informationen zur Ausstellung
finden Sie im Internet
www.friedensbildung.de

Oase des Weltfriedens

Ebenfalls auf der Agora präsentierte sich ein lokales Projekt aus Rastatt, das ein Spirituelles Zentrum für Europa und die Welt anstrebt und für seine Darstellung Räume im Untergeschoss unseres Tagungsortes, des St. Bernhard – Bildungshauses nutzt.

Mehr Informationen zu diesem Projekt
finden Sie im Internet unter
www.oase-des-weltfriedens.de



pax christi-Stiftung – Frieden für die Enkel Stiften Sie Frieden auf lange Sicht

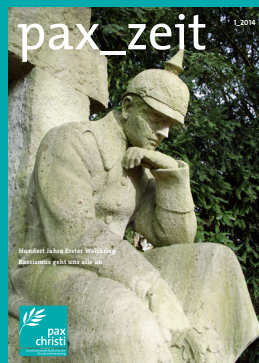
Friedensprozesse brauchen meist einen langen Atem. Die pax christi-Stiftung wirkt über den Tag hinaus. Das Stiftungsvermögen wächst langsam aber stetig an und stellt auch in Jahrzehnten noch Mittel für die Friedensarbeit bereit.

Die pax christi-Stiftung ist gegründet worden, um den Einsatz für den Frieden in der Welt langfristig und dauerhaft zu sichern. Mit Ihrer Zustiftung vermehren Sie das Stiftungskapital, das langfristig erhalten bleibt. Mit den Zinsen aus diesem Kapital unterstützt die pax christi-Stiftung das Friedens-Engagement auch noch in fünfzig Jahren.

Wer langfristig und über das eigene Leben hinaus denkt, ist bei der pax christi-Stiftung richtig. Wer aus seiner Hinterlassenschaft einen Teil für Friedenszeiten der Enkelgeneration sichern will, findet bei der pax christi-Stiftung ideale Möglichkeiten.

Wenn Sie stiften möchten beraten wir Sie gerne über die Formalitäten. Bitte nehmen Sie Kontakt mit uns auf.

www.paxchristi.de



pax_zeit
In der pax_zeit finden Sie weitere Artikel zu Friedensfragen, aktuellen Kampagnen, der Arbeit der Kommissionen und anderen relevanten Themen.

Abonnieren Sie die pax_zeit und lassen Sie sich in unseren E-Mail-Verteiler aufnehmen, damit wir Sie mit aktuellen Informationen versorgen können.