

Gerechter Krieg und gerechter Frieden

Bernhard Koch

I. Einleitung

Immanuel Kant, dessen rechtsbasiertes Friedensdenken häufig als die Überwindung der Tradition des Nachdenkens über den gerechten Krieg verstanden wird, lässt es in seiner Rechtslehre nicht an Deutlichkeit fehlen, was die von ihm gemachten Voraussetzungen anbelangt: »Staaten, im äußeren Verhältnis gegeneinander betrachtet,« sind, »von Natur in einem nicht-rechtlichen Zustande«, der »ein Zustand des Krieges (des Rechts des Stärkeren)« ist (MdS Rechtslehre § 54). Dieser Krieg ist zumeist nur latent und die Errichtung eines »Völkerbund[s] nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages« ist notwendig, auch wenn die »Verbindung doch keine souveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung), sondern nur eine *Genossenschaft* (Föderalität) enthalten müsse« (ebd.).

In den folgenden Abschnitten (§§ 56–58) spricht Kant das »Recht zum Kriege«, »das Recht im Kriege« und »das Recht nach dem Kriege« an und wird damit zum Klassiker einer auch heute bei angelsächsischen Autoren geläufigen Unterscheidung von *ius ad bellum*, *ius in bello* und *ius post bellum*.¹

Diese Abschnitte in der Rechtslehre sind inhaltlich enorm reichhaltig und können an dieser Stelle nicht gebührend ausgelegt werden. Nur ein kleiner Nebenaspekt soll kurz angesprochen werden: Kant spricht vom »Recht zum Kriege«, obwohl der als notwendig konstatierte Völkerbund gerade ein sachliches Recht zum Krieg ausschließen soll. Auch in der Gegenwart gibt es einen solchen Völkerbund, nämlich in der Charta der Vereinten Nationen von 1945, und da eben in dieser Charta die Anwendung und bereits die Androhung von Gewalt ausgeschlossen sind (Art. 2, Abs. 4), haben es gegenwärtige Völkerrechtswissenschaftler für angemessener gehalten, anstelle von einem »ius ad bellum« von einem »ius contra bellum« zu sprechen. Nun findet man in der Literatur beide Ausdrücke häufig synonym verwendet, obwohl sie unterschiedliche Konnotationen erwecken. Im ersten Fall stehen die speziellen Erlaubnisgründe im Vordergrund, im zweiten Fall das korrespondierende generelle Verbot. In der Sache aber beziehen sich beide Ausdrücke auf den gleichen Gegenstand. Wenn man zwischen der Intension und der Extension eines Begriffs semantisch unterscheidet – Gottlob Freges Beispiel vom »Abendstern« und »Morgenstern«, die intensional unterschiedliche semantische Gehalte zum Ausdruck bringen, obwohl sie extensional auf den gleichen Gegenstand (nämlich den Planeten Venus) referieren, steht hier Pate² –, kann man die Frage stellen, ob die unterschiedlichen Konnotationen bei den Begriffen »ius ad bellum« und »ius contra bellum« bereits einen semantisch unterschiedlichen Begriffsgehalt (Intension) zur Folge haben. Aber gleich wie diese Frage beantwortet wird, bleibt bei beiden Ausdrücken der Bezug auf die gleiche Sache. Auf die Sache kommt es jedoch an. Es ist der sachlichen Debatte nicht dienlich, den Ausdruck »ius contra bellum« für den *moralisch* besseren zu halten; und ebenso wenig dient es der Sache, den Ausdruck »gerechter Frieden« als dem Ausdruck »gerechter Krieg« *moralisch*

vorzugswürdig zu verstehen. Es gilt vielmehr auf die sachlichen Übereinstimmungen und die Differenzen zu achten.

II. Gerechter Krieg

1. Tradition

Eine basale sprachliche Klärung im Umgang mit dem Ausdruck »Gerechter Krieg« – z. B. in »Theorie des gerechten Krieges« – ist hilfreich. Zuweilen sind die Verhältnisse zwischen verschiedenen Staaten oder anderweitigen politischen Gemeinschaften so angespannt, dass sich eine gewaltsame Aktion oder Reaktion als mögliche Handlungsoption darstellt. Dann werden sich politisch verantwortliche Führerinnen oder Führer möglicherweise die Frage stellen, ob sie zum Mittel des Krieges greifen dürfen oder gar sollen. Wir haben im Eingangszitat gesehen, dass sie für Kant zum Krieg greifen könnten, solange kein Rechtsverhältnis begründet ist. Besteht aber das Rechtsverhältnis, ist der Krieg normativ ausgeschlossen. – Bei der Beantwortung dieser Frage nach der Möglichkeit der Legitimierung von Krieg sind eine Fülle von Gesichtspunkten zu berücksichtigen, und der Gang der Erarbeitung dieser Gesichtspunkte hat in der Geistesgeschichte den *Namen* »Theorie des gerechten Krieges« bekommen. Ein zentraler Gesichtspunkt besteht darin zu fragen, ob es ein ursprüngliches Rechtsverhältnis zwischen Staaten gibt, oder ob dieses erst der Vereinbarung bedarf. – Leider hat dieser Name »Gerechter Krieg« dazu geführt, dass sich nun viele Missverständnisse um die Sache ranken. Nicht jede Autorin oder jeder Autor, der zum besseren Verständnis der Gesichtspunkte beigetragen hat, hat ihren oder seinen Beitrag unter die Bezeichnung »gerechter Krieg« gefasst. Cicero spricht in der Tat vom »bellum iustum« (off. 1,36), aber Thomas von Aquin beispielsweise fragt, ob Kriege erlaubt sein können (»Utrum aliquid bellum sit licitum«; S.Th. II II q. 40; dann reformuliert zu: »Utrum bellare semper sit peccatum«) und reflektiert auf das Problem in der Behandlung der Sünden gegen die Nächstenliebe (»caritas«), also gerade nicht im Kontext der Gerechtigkeit. In der Schule von Salamanca kommt bei Francisco de Vitoria der Krieg als Gerechtigkeitsproblem in den Blick (*De Indiis*; *De iure belli*), aber Francisco Suarez übernimmt dies nicht. Seine Disputation *De bello* ist Teil eines größeren Werks zu den theologischen Tugenden.³

Bereits an einer solchen fundamentalen Stelle gibt es also in der Tradition des Nachdenkens über die Legitimität von – sagen wir – »militärischer Gewalt«, die von einer hoheitlichen Macht ausgeht, grundlegende Unterschiede. Dabei beziehen sich die Autoren (es handelt sich so gut wie gänzlich um männliche Autoren) auf jeweils unterschiedliche historische Gegebenheiten und Umstände. Bei Augustinus steht die Frage im Raum, ob ein Christ legitimerweise in der römischen Armee Dienst tun dürfe – und ähnlich nimmt es Martin Luther in seiner Schrift »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können« (1526) wieder auf. Thomas von Aquin dagegen schreibt vor dem geschichtlichen Hintergrund der Kreuzzüge und der Frage, ob man es zulassen darf, dass ein fremder Fürst Christen vom rechten Glauben abhält.⁴ Dass es also so etwas wie eine »Lehre vom gerechten Krieg« (oder englisch: »doctrine of just war«) gebe, ist geistesgeschichtlich unrichtig. Es gibt ein praktisches Problem für politische Führer und bestimmte Grundge-

sichtspunkte, die zur Bearbeitung dieses Problems herangezogen werden müssen. Diese Gesichtspunkte werden häufig »Kriterien des gerechten Krieges« genannt. Thomas hat drei davon explizit formuliert: a) Kriege dürfen nur von einer ermächtigten Autorität (»auctoritas principis«) geführt werden, b) Kriege müssen auf einem gerechten Grund (»causa iusta«) beruhen und c) Kriege müssen mit der rechten Absicht (»intentio bellantum recta«) geführt werden. Mit der Zeit wurden weitere Leitfragen dazugestellt: d) Ist der Krieg wirklich die einzige verbleibende Handlungsoption (»ultima ratio«)? e) Stehen die Schäden des Krieges in einem akzeptablen Verhältnis zu den Gütern, die durch den Krieg gesichert oder gewonnen werden sollen? f) Hat der Krieg überhaupt eine vernünftige Aussicht darauf, erfolgreich zu seinem Ziel geführt werden zu können? – Auf alle diese Fragen und Problemstellungen können von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgehend unterschiedliche Antworten gefunden werden. Die Fragen müssen häufig in weitere Unterfragen gegliedert werden. So unterscheidet Hugo Grotius – der in seinem großartigen Werk über »Das Recht des Krieges und des Friedens« viele Argumentationsstränge zusammenführt – drei »gerechte Gründe« für den Krieg: a) die Bestrafung des Gegners, b) die Wiedererlangung des vom Gegner Genommenen, und c) die Verteidigung der eigenen Güter davor, dass sie genommen werden. Moderne Autorinnen und Autoren halten Strafkriege grundsätzlich für unzulässig und nur die Selbstverteidigung für einen »gerechten Kriegsgrund«.⁵ In der Frage der zum Krieg legitimierten Autorität fließt das zentrale Problem jeglicher politischen Theorie ein: Liegt die Autorität ursprünglich bei jedem Einzelmenschen, die sich in der politischen Gemeinschaft zusammenfügen, oder sind die politischen Einheiten sozialontologisch »mehr« als nur die Summe der Einzelnen? Akzeptiert man die erste Antwort, so stellt sich die Frage, wie die Autorität der Einzelpersonen auf die Herrscherin oder den Herrscher übertragen wird; akzeptiert man die zweite Position, stellen sich Fragen wie jene, ob die Herrschaft von Gott oder vom Volk kommt – und wie dies geschieht. – Aber gerade das Studium der Komplexität der Gesichtspunkte, die in der Tradition des Nachdenkens über den gerechten Krieg sichtbar wird, ist deshalb so lohnend, weil es vor vereinfachten moralisierenden Auskünften in heiklen Fragen gegenwärtiger Politik bewahrt: Es ist schlechthin niemals richtig, schlicht mit einer »Lehre vom gerechten Krieg« zu argumentieren und auf die Frage nach der Anwendung militärischer Gewalt mit einem schlichten »Nach der Theorie des gerechten Krieges ist nun dieses oder jenes zu tun!« zu antworten.

2. »Gegen den Realismus«

In dieser Hinsicht macht es sich auch der moderne Klassiker zum gerechten Krieg, nämlich Michael Walzers »Just and Unjust Wars«⁶ etwas zu leicht. Walzer glaubt, einfach eine Summe dessen geben zu können, was im Problemfeld »Krieg« an Problemstellungen und moralischen Antworten darauf festgehalten werden sollte. Dabei muss er aber selbst massive politiktheoretische Voraussetzungen machen. Nicht einmal die klare Trennung von *ius ad bellum* und *ius in bello*, also – überschlägig gesprochen – den Normen, die den Beginn und das Durchführen des Krieges als solchen rechtfertigen oder legitimieren sollen, und den Normen, die im Kriegsauftrag selbst gelten, ist so einfach hin ein Traditionsbestand, wie Walzer es annimmt. Zumeist wurden sie nicht als »logisch«

voneinander »unabhängig« verstanden, wie Walzer das darlegt. Für ihn sind daher auch die Kombattanten in allen Kriegsparteien moralisch gleichgestellt. Aber gerade gegen diese These gibt es beständigen Widerstand: Ist ein Wehrmachtssoldat einem polnischen Verteidiger im September 1939 wirklich moralisch gleichzustellen? Ist ein russischer Invasionssoldat einem ukrainischen Verteidiger von 2022 oder 2023 gleichzustellen? Zunächst einmal, so die Gegner der *moral-equality*-These sollten die Wehrmachtssoldaten überhaupt nicht kämpfen. Wenn sie keine *ad-bellum*-Gründe für ihren Krieg vorweisen können, sind sie *in bello* nicht zum Kampf berechtigt. Allerdings gibt es auch Versuche, diese Gleichstellungsthese zu retten; zum Teil sind es moralpragmatische Gründe, zum Teil sind es kontraktualistische. Wenn man nämlich die Gleichstellung der verschiedenen Kombattanten ablehnt, und einer Gruppe einen moralischen »Bonus« gegenüber der anderen einräumt, kommt es schnell dazu, dass jede Seite des Krieges genau diesen Bonus für sich reklamiert und sich dadurch Sonderrechte zu sichern versucht, was die faktische Kriegsaustragung im Blick auf die Schäden an Menschen und Einrichtungen verschlimmern dürfte.⁷

Michael Walzer hat aber an anderer Stelle eine wichtige Idee, die die Ansätze bei den Überlegungen zum gerechten Krieg vereinigt, wieder in Erinnerung gerufen: Das Denken in dieser Form des gerechten Krieges richtet sich nicht einfach hin gegen den Pazifismus, sondern vor allem gegen den politischen Realismus. Der politische Realismus ist diejenige Position in der Betrachtung der zwischenstaatlichen oder internationalen Beziehungen, die davon ausgeht, dass moralische Überlegungen zur Gestaltung dieser Beziehungen ohnehin mehr oder weniger sinnlos sind. In einer Welt, in der das Machtstreben dominiert, kann nur mit eigenem Machtstreben demjenigen der anderen Einhalt geboten werden. Die Beziehungen zwischen Staaten oder Herrschaftsgebieten folgten also Systemlogiken, und moralische Argumente könnten allenfalls zur Verbrämung von solchen Systemnotwendigen hilfreich sein, aber niemals das Handeln der Herrscher oder Staatenlenkerinnen tatsächlich anleiten. Dass in der Tat das politische Handeln im zwischenstaatlichen Bereich von solchen (echten oder vermeintlichen) Notwendigkeiten *faktisch* bestimmt ist, gestehen natürlich auch Denkerinnen und Denker in der Tradition des gerechten Krieges zu. Aber die faktische Bestimmtheit entbindet nicht von dem normativen *Anspruch*. Walzer verdeutlicht das, indem er Thudydides' Melierdialog auslegt: Gegenüber den Meliern argumentieren die Athener zur Begründung ihres ungerechten Anliegens mit der Notwendigkeit, aber zu Hause – gewissermaßen im *forum internum* – entkommen sie doch nicht der ernsten moralischen Anfrage: Ist es richtig, was wir Melos gegenüber tun und getan haben?⁸ Nur um den Preis der Heuchelei kann man sich äußerlich des Anspruchs entziehen, der an jeden, der Gewalt anzuwenden überlegt, gestellt ist. Auch internationale Beziehungen sind kein Raum, der von ethischen Erwägungen frei ist. – Der Pazifismus ist nur vordergründig der Antipode des Denkens in der Tradition des gerechten Krieges. Denn beide erkennen den ethischen Anspruch an. Viele Spielarten des Pazifismus gehen geradezu über in Überlegungen, wie sie im Denken vom gerechten Krieg angestellt werden. Umgekehrt können die Kriterien im Denken des gerechten Krieges auch so eng gefasst sein, dass sie praktisch nie zu erfüllen sind. Dann ist der Krieg nur noch eine theoretische Möglichkeit; man spricht hier häufig von einer Position des »kontingenten Pazifismus« (»contingent pacifism«).

3. »Treuga Dei«

Allerdings sollte man ein weiteres wichtiges Alternativmodell zum Denken im Muster des »gerechten Krieges« ebenfalls erwähnen: Angesichts der ausufernden Gewalt zu bestimmten Zeiten des Mittelalters entschlossen sich Päpste und Konzilien zu einem äußerlichen Einhegungsmodell. Die Stichworte dafür lauten »pax Dei« (Gottesfrieden) und »treuga Dei« (Waffenstillstand Gottes).⁹ Im Bewusstsein, dass man der Gewalt nicht mehr mit Legitimationsfragen Herr werden konnte, wurde bestimmt und mit religiöser Autorität abgesichert, dass bestimmte Tage, Orte und Personen von der Gewalt ausgenommen werden sollten. Nicht das Kämpfen an sich wurde als verwerlich angesehen, sondern das Kämpfen an Freitagen (dem Todestag Christi) oder am Sonntag (dem Tag der Auferstehung des Herrn). Kleriker oder Frauen sollten von den Wirkungen der Kampfhandlungen verschont bleiben. Bestimmte Orte wurden im wörtlichen Sinne »inge-friede-t«, also umzäunt und zu gewaltfreien Zonen bestimmt. Ähnlich wie die Gewährung des Asyls das (durchaus gewalthaltige) Recht durchbricht, sollten *pax Dei* und *treuga Dei* Räume des Friedens aus dem Umfeld der Gewalt ausgrenzen. Für ein Denken im Modus des gerechten Krieges ist ein solcher Durchbruch problematisch, denn wenn ein Krieg geführt wird, der nach bestimmten Kriterien als legitim anzusehen ist, ist ja schwer verständlich, warum dieser Krieg an scheinbar willkürlichen Grenzen Halt machen sollte. So ein Halt wäre ja, in dieser Weise besehen, nichts anderes als eine Unterstützung für den »ungerechten« Gegner. Dennoch: Wir haben bis heute Spuren dieses Denkens in unserem Alltagsverständnis der Moralität des Krieges: im grundsätzlichen Schutz von Zivilpersonen beispielsweise, wie es das Humanitäre Völkerrecht vorsieht, und im Neutralitätsrecht, das aber mittlerweile tatsächlich auch moralisch enorm unter Druck geraten ist, wie sich am aktuellen Beispiel des Krieges in der Ukraine zeigt.

III. Gerechter Frieden

1. Die Kirchen in Deutschland

Zuweilen wird davon gesprochen, dass die Zeit des »gerechten Krieges« vorbei sei und man nun einen »Paradigmenwechsel« hin zum gerechten Frieden vornehmen müsse. Dieser Ausdruck, der ja durch den Wissenschaftstheoretiker Thomas S. Kuhn vorgeprägt wurde, insinuiert, dass es sich um einen Wechsel wie vom Ptolemäischen zum Kopernikanischen Weltbild handeln würde. Das ist wohl übertrieben. Auch den Denkerinnen und Denkern des sogenannten »gerechten Krieges« geht und ging es – das zeigt ja bereits das Kriterium der *intentio recta* – um den Frieden. Nur wer einen fairen Frieden anstrebt, kann überhaupt mit rechter Absicht einen Krieg führen. So betont beispielsweise Cicero, dass man stets für einen Frieden sorgen müsse, der nichts Hinterhältiges hat (off. 1,35). Auch die Behauptung der Ökumenischen Versammlung in der DDR 1989, dass mit der »Lehre vom gerechten Krieg« die Kirchen versucht hätten, die Gewalt des Krieges »zu humanisieren«, ist nicht ganz treffend, obwohl sie vielfach übernommen wurde. Das Humanisierungsbemühen ist dem Einhegungsbemühen vergleichbar und steht als Denktradition eher quer zum Denken im Modus des gerechten Krieges. Nichtsdestotrotz rückt

aber das »Leitbild« vom gerechten Frieden – so wird es oft genannt – Aspekte in den Vordergrund, die tatsächlich bei einer Fokussierung auf die Legitimationsproblematik von Gewalt allzu leicht in den Hintergrund rücken. Der erste Aspekt besteht in der Nutzbarmachung von Nuklearenergie für kriegerische Zwecke. Kernwaffen übertreffen in ihrer Zerstörungsgewalt alles in der Menschheit bislang Dagewesene und selbst als »taktische Atombomben« sind sie kaum so einsetzbar, dass die Zerstörung in irgendeiner Weise noch als verhältnismäßig zu einem militärischen Ziel betrachtet werden könnte. Die Existenz von Kernwaffen macht die Kriteriologien des gerechten Krieges nicht normativ ungültig, aber sie zeigt auf, dass diese nur noch von recht bedingtem Wert sind. Kernwaffen führen den »Handlungstyp« des Krieges *ad absurdum*.¹⁰ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass bald technisch sogenannte »letale autonome Waffensysteme« entwickelt werden können, die eine ähnliche Zerstörungskraft entfalten. Insofern ist es richtig – so ein weiterer Aspekt –, dass Vertreterinnen und Vertreter des »gerechten Frieden« darauf insistieren, dass wer Frieden will, den Frieden vorbereiten muss und nicht den Krieg: »Si vis pacem, para pacem!« »Die ethische Haupfrage«, so formulieren es Thomas Hoppe und Ines-Jacqueline Werkner, »lautet nicht mehr, unter welchen Umständen die Anwendung von Gewalt ethisch legitim erscheint, sondern, was getan werden kann, um nicht in eine Situation zu geraten, in der man nur noch die Wahl zwischen Alternativen hat, die wegen der mit ihnen verbundenen Übel im Grunde allesamt abzulehnen sind.«¹¹ Als »Nebenfrage« wäre aber die nach der Anwendung von Gewalt doch noch möglich. Manche Autorinnen und Autoren gehen daher sogar noch weiter und sagen: »Das Leitbild des gerechten Friedens zielt darauf, kriegerischer Gewalt überhaupt die Legitimation zu entziehen, also das Kriegsführen moralisch zu ächten, politisch überflüssig zu machen und von Rechts wegen zu verbieten« (Ulrich Frey)¹². Aber selbst in dieser Formulierung, die bestimmten Weisen des Pazifismus schon sehr nahekommt, ist Krieg nicht in allen Fällen illegitim. Die Legitimität soll ihm ja gerade entzogen werden, was durch eine Veränderung der sozialen Wirklichkeit erfolgen soll. Daher betonten die Vertreterinnen und Vertreter den Prozesscharakter des »gerechten Friedens«: »Der gerechte Friede ist ein offener, geschichtlich-dynamischer Veränderungsprozess mit immer neuen Anstrengungen zur Verminderung oder gar Überwindung der sich wandelnden Ursachen von Unfrieden, welche sind: Not, Gewalt, Unfreiheit und destruktive Aggressivität aus Angst.«¹³ Hoppe und Werkner sehen »drei Grundorientierungen«, auf denen sowohl die katholischen wie die evangelischen Stellungnahmen zum »gerechten Frieden« in der deutschen Debatte beruhen: »(1) de[r] Vorrang ziviler Konfliktbearbeitung, (2) d[as] Verständnis einer Friedensordnung als Rechtsordnung sowie (3) d[ie] Beschränkung militärischer Gewalt zur Rechtsdurchsetzung.«¹⁴ Schwierig ist aber, dieses Verhältnis von Frieden und Recht genauer zu fassen. Die technizistische Formel »Frieden durch Recht« legt nahe, dass Frieden mithilfe eines Mittels, des Rechts, erlangt werden könnte. Zudem wird dem Rechtsbrecher in der Denkschrift der EKD von 2007 sogenannte »rechtserhaltende Gewalt« angedroht, und zwar ziemlich genau anhand derselben Kriterien, die vormals als »Kriterien des gerechten Krieges« galten.¹⁵ In gewisser Weise bleibt ein Frieden, der aber auf der Drohung von – selbst rechtförmiger – Gewalt beruht, ein »negativer« und damit aus theologischer Sicht unvollständiger oder gar defizitärer Frieden.

2. »Just Peace« international

Die Bibel enthält zahlreiche poetische Stellen, an denen ein vollständiger und ganzheitlicher Frieden (»Schalom«) vorgestellt wird. Dieser Frieden geht mit Gerechtigkeit einher: »Es begegnen einander Huld und Treue. Gerechtigkeit und Frieden küssen sich« (Ps 85,11). Aber wie Thomas von Aquin herausgestellt hat, besteht der Frieden selbst nicht in der Gerechtigkeit, sondern das Fehlen der Gerechtigkeit stellt ein Hindernis zum Frieden dar. Frieden braucht Recht als Struktur, aber ohne ein Verpflichtungsbewusstsein auf das Recht hin, bleibt der rechtliche Frieden gewissermaßen leer. Material besteht der Frieden für Thomas in der Liebe (*caritas*), also einer (göttlichen) Tugend des Menschen und damit einem Habitus des Strebevermögens (S.Th. II II q. 29). Der Bedeutung der Kultivierung des menschlichen Strebens in den Tugenden tragen die Konzepte des gerechten Friedens in Deutschland noch nicht ausreichend Rechnung. Gerade in jüngerer Zeit wurde aber von Autorinnen aus der anglo- und lateinamerikanischen Theologie dieses Defizit adressiert.¹⁶ Denn zunächst einmal haben Tugenden das Potenzial, die Brücke zwischen Begründung und Motivation zu schlagen. Recht mag uns material einsichtig sein, und dennoch sind wir vielleicht wenig motiviert ihm zu folgen (z. B. weil es andere auch nicht tun). Aber Tugenden stoßen auch in die Lücken vor, die vom Recht notgedrungen frei gelassen werden müssen. Nicht jede Handlung lässt sich rechtlich normieren; ganz besonders heikel sind ja Sprechakte. Ein und derselbe äußere Akt kann Böswilligkeit oder Gutartigkeit zum Ausdruck bringen, und häufig kann auch ein und derselbe Akt als böswillig oder als gutartig aufgefasst werden. Frieden hat nicht nur mit unserem aktiven Handeln zu tun, sondern auch mit unserer passiven Rezeption von Handlungen. Eberhard Schockenhoff, der als einer von wenigen in der deutschen Debatte die friedensfördernden Tugenden betont, führt die Versöhnungsbereitschaft auf.¹⁷ Aber »gerechter Frieden« in der angloamerikanischen Diskussion ist nicht nur »Leitbild« (für Institutionalisierungen), sondern wird selbst als Praxis verstanden. Tugenden sind nicht zuletzt deshalb der Kern des gerechten Friedens, weil sie aus der Praxis für die Praxis entwickelt oder erworben werden. Eli S. McCarthy unterscheidet dann drei Felder, die er in Anlehnung an die Terminologie aus der Debatte um den gerechten Krieg mit lateinischen Namen versieht: Tugenden des gerechten Friedens umfassen (1) Fähigkeiten, einen Konflikt konstruktiv zu bewältigen (*jus in confictione*), (2) die Anforderung Gewaltspiralen zu durchbrechen (*jus ex bello*) und (3) die Notwendigkeit einen nachhaltigen Frieden aufzubauen (*jus ad pacem*).¹⁸

IV. Das Ethos der Gewaltlosigkeit

Dieser Ansatz bei der Praxis für die Praxis verbindet das Denken des gerechten Friedens in der internationalen Diskussion mit den Theorien der Gewaltlosigkeit. Der Ausdruck »Gewaltlosigkeit« oder »Gewaltfreiheit« (»non-violence«) diente zunächst vorrangig dazu, die Praxis eines politischen Widerstands zu beschreiben, der zwar auf soziale Veränderung aus ist, aber auf aktive Gewalt verzichtet. Papst Franziskus, der in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 2017 eine Ethik der Gewaltfreiheit ausdrücklich unterstützt,¹⁹ nennt als Beispiele Mutter Teresa, Mahatma Gandhi, Ghaffar Khan und Martin Luther King.

Für Franziskus ist das »Herz«, also das Innerste, der Ort, an dem Gewalt ihren Ursprung nimmt; und vom Kleinen zum Großen gehend ist für ihn auch die Familie der erste Ort, an dem Gewaltfreiheit eingeübt werden muss. Als »Stil einer Politik für den Frieden« wird Gewaltlosigkeit, wie der Papst betont, vielfach von Frauen praktiziert. Als Konzept ist die Ethik der Gewaltlosigkeit von feministischen Ansätzen, insbesondere der Sorge-Ethik (»ethics of care«), stark beeinflusst. Freilich ist auch »Feminismus« kein einheitlich verwendeter Begriff. Franziskus geht wie seine Gewährsleute noch von einer »humanistischen Subjektivität« aus; bei modernen Gender-Theoretikerinnen wird auch dieses Konzept auf seine inhärente Gewalthaftigkeit befragt.²⁰ Allerdings wird der Gewaltbegriff dabei teilweise so weit gefasst, dass er ethisch fast ganz an Bedeutung verliert: »For [Judith] Butler, a central aspect of violence is its varying visibility: violence can be recognized, misrecognized, or can evade recognition entirely, even by the person who is undergoing violence.«²¹ Damit kann (der Vorwurf der) Gewalt aber selbst wiederum geradezu beliebig als (gewaltsame) Waffe eingesetzt werden. So deutet sich ein Merkmal einer Ethik der Gewaltlosigkeit an, die sowohl als Stärke wie als Schwäche interpretiert werden kann: Es fehlt die im »Leitbild« des gerechten Krieges angestrebte substanziale Friedensorientierung, weil jede Vorgabe eines substanzialen Friedens ihrerseits etwas »Gewaltsames« an sich hat. Insofern ist auch die Rede vom »gerechten Frieden« ambivalent, wenn dieser Frieden schon inhaltlich bestimmt daherkommt. In der Frage, wann nun ein Frieden gerecht ist, steckt großes Konflikt- und auch Gewaltpotenzial. Es hilft nicht, wenn Länder des sog. »Globalen Nordens« ihre Gerechtigkeitsvorstellungen allen anderen überzustülpen versuchen. So mögen zum Beispiel bei bestimmten Inhalten von Menschenrechten oder in der Frage, ob und wie man Tieren Gerechtigkeit schuldet, Auffassungen auseinandergehen. Ohne die Bereitschaft, auf die Gerechtigkeitsvorstellungen der Menschen in den Ländern des »Globalen Südens« oder anderer Kulturreiche einzugehen, wird man weltweit keinen auch von Haltungen getragenen Frieden erreichen.

Anmerkungen

- 1 In den akademischen Debatten der Gegenwart wurde teilweise versucht, weitere Unterscheidungen wie *ius ex bello* oder *ius ad vim* zu etablieren.
- 2 Vgl. Gottlob Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 100 (1892), S. 25–50, 32.
- 3 Vgl. Gregory M. Reichberg/Henrik Syse/Endre Begby (Hg.), *The Ethics of War. Classic and Contemporary Readings*, Malden, MA 2006, 339.
- 4 Thomas von Aquin diskutiert also in der Sache eine Art »Humanitäre Intervention«. Zur Diskussion über dieses Thema auch aus Sicht des Globalen Südens vgl. Daniel Peters/Dan Krause (Hg.), *Southern Democracies and the Responsibility to Protect. Perspectives from India, Brazil and South Africa*, Baden-Baden 2017.
- 5 Vgl. z. B. Helen Frowe, *The Ethics of War and Peace*, 3rd edition, Abingdon 2022.
- 6 Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York⁵ 2015.
- 7 Vgl. zu dieser Debatte: Bernhard Koch, *Der Gegner als Mitmensch. Michael Walzer, Jeff McMahan und die moralphilosophische Kritik am Humanitären Völkerrecht*, Münster 2023.
- 8 Vgl. Michael Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?*, Stuttgart 1982, 25–36.
- 9 Vgl. Hartmut Hoffmann, *Gottesfriede und Treuga Dei*, Stuttgart 1964.
- 10 In diesem Sinne sind wohl auch die Überlegungen von Papst Franziskus in »Fratelli tutti«, Nr. 258, zu verstehen.

- 11 Thomas Hoppe/Ines-Jacqueline Werkner: *Der gerechte Frieden: Positionen in der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland*, in: Ines-Jacqueline Werkner/Klaus Ebeling (Hg.), Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017, 343–357, 348.
- 12 Ulrich Frey, *Von der »Komplementarität« zum »gerechten Frieden«. Zur Entwicklung kirchlicher Friedensethik*, in: Wissenschaft und Frieden 24/4 (2006), <https://wissenschaft-und-frieden.de/artikel/von-der-komplementaritaet-zum-gerechten-frieden>, o.S.
- 13 Ebd.
- 14 Hoppe/Werkner, *Der gerechte Frieden*, 349.
- 15 *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der EKD*, Gütersloh 2007, insbes. Seiten 68 und 69 (Nr. 102).
- 16 Allerdings gibt es diese Betonung einer Friedenskultur bereits in der Laudatio von Johann Baptist Metz auf Ernesto Cardenal bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1980 und in Cardenals Dankrede (Ernesto Cardenal, *Ansprachen anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt 1980, insbes. S. 25ff.).
- 17 Eberhard Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg 2018, 573–577. (»Versöhnungsbereitschaft« verwendet Schockenhoff hier synonym mit »Vergebungsbereitschaft«.).
- 18 Eli S. McCarthy, *Just Peace Ethic. A Virtue-Based Approach*, in: Eli S. McCarthy (Hg.), *A Just Peace Ethic Primer. Building Sustainable Peace and Breaking Cycles of Violence*, Washington D.C. 2020, 55–74, 67f.
- 19 Vgl. Alexander Merkl/Patrick Körbs/Bernhard Koch (Hg.), *Die Friedensbotschaften der Päpste. Von Paul VI. bis Franziskus*, Freiburg 2022, 571–578.
- 20 Vgl. auch Judith Butler, *Die Macht der Gewaltlosigkeit*, Berlin 2020.
- 21 Timothy J. Huzar, *Violence, Vulnerability, Ontology: Insurrectionary Humanism in Cavarero and Butler*, in: Timothy J. Huzar/Clare Woodford (Hg.), *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence*. Adriana Cavarero, with Judith Butler, Bonnie Honig, and Other Voices, New York 2021, 151–160, 156f.

Der Autor

Dr. Bernhard Koch ist stellvertretender Leiter des Instituts für Theologie und Frieden und Privatdozent für Moraltheologie an der Universität Freiburg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der allgemeinen Ethik, der Philosophie der Antike, der Ethik des Humanitären Völkerrechts und neuer Militärtechnologien. Anschrift: Institut für Theologie und Frieden, Herrnegraben 4, 20459 Hamburg. E-Mail: koch@ithf.de; bernhard.koch@theol.uni-freiburg.de.

