

Vorrang für Gewaltprävention

Zur Bedeutung militärischer Handlungsmöglichkeiten in einem friedensethischen Gesamtkonzept

Thomas Hoppe

Die für alle Betroffenen erschütternden Umstände, unter denen das Afghanistan-Engagement der internationalen Gemeinschaft zu Ende ging, könnten den Eindruck nahe legen, als sei damit widerlegt, dass es überhaupt politisch sinnvolle und rechtfertigungsfähige Einsätze militärischer Mittel geben könne. Die nachfolgenden Überlegungen gehen demgegenüber davon aus, dass eine solche Antwort auf die aufgeworfenen Fragen deutlich unterkomplex und damit letztlich auch ethisch nicht tragfähig wäre.

1. Gewaltprävention als zentrales friedensethisches Desiderat

Dabei ist zunächst festzuhalten: Nicht nur konfessions-, sondern auch religionsübergreifend herrscht ein weit reichender Konsens in der Überzeugung, dass das Bemühen darum, Konflikte ohne Anwendung gewaltsamer Mittel zu bearbeiten und nach Möglichkeit zu lösen, eine primäre ethische Verpflichtung darstellt. Dies gilt wegen der vielfach irreversiblen schädigenden Wirkungen, die die Anwendung von Gewalt unvermeidlich verursacht, grundsätzlich auf der Ebene von Individuen und Gruppen ebenso wie im Hinblick auf politisches Handeln.

In der Friedensethik der christlichen Kirchen wurde diese Überzeugung, in manchen kirchlichen Texten als „vorrangige Option für die Gewaltfreiheit“ formuliert, in den letzten Jahrzehnten verstärkt in Erinnerung gebracht. Nach der allmählichen Entspannung und schließlich dem Ende dieser Konfrontation zweier Blöcke in den Jahren ab 1985 war der Blick aufmerksamer für die politisch-strukturellen Voraussetzungen internationaler Friedenssicherung geworden – und damit für die Tatsache, dass die meisten hier relevanten politischen und gesellschaftlichen Handlungsfelder außerhalb des militärischen Bereichs liegen.

Im ökumenischen Konsens darüber, dass es der zunehmenden Ausarbeitung einer differenzierten „Lehre vom gerechten Frieden“ bedürfe und auf ihre Umsetzung auch mit Partnern außerhalb des christlichen Raums zu drängen sei, wurde dies über den Binnenbereich der christlichen Kirchen hinaus sichtbar. Die Ökumenische

Versammlung in der DDR bestimmte die friedensethische Kernaufgabe der Gegenwart dahingehend, es müsse

„schon jetzt eine Lehre vom gerechten Frieden entwickelt werden, die zugleich theologisch begründet und dialogoffen auf allgemein-menschliche Werte bezogen ist. Dies im Dialog mit Andersglaubenden und Nichtglaubenden zu erarbeiten, ist eine langfristige ökumenische Aufgabe der Kirchen“ (Ökumenische Versammlung 1989, Theologische Grundlegung, Ziff. 36).

Sowohl das Friedenswort der deutschen katholischen Bischöfe (2000) wie die Friedensdenkschrift der EKD (2007) griffen diesen Perspektivenwechsel auf und entwickelten zentrale Elemente ihrer friedensethischen Argumentation von ihm her. Sie unterschieden sich daher hauptsächlich in den Akzentsetzungen, die sie in der Erläuterung der inhaltlichen Implikationen und der praktischen Konkretisierungen des Konzepts „Gerechter Friede“ vornahmen.

In den Erfahrungen aus Interventionen mit und ohne UN-Mandat zeigte sich seit 1990 erneut, dass nur ein friedenspolitisch eingebundenes militärisches Handeln einen Beitrag zur Friedenssicherung leisten konnte, der auch in einer längerfristigen Perspektive erfolgreich war (Hoppe 2014). Gerade in Afghanistan wurde sichtbar, welche prekären Entwicklungen eintraten, wenn diese nichtmilitärischen Aufgabenstellungen nicht die ihnen gebührende Aufmerksamkeit erhielten und die personellen wie materiellen Ressourcen, die für sie bereitgestellt wurden, unverhältnismäßig hinter diejenigen zurückblieben, die für den militärischen Teil des jeweiligen *commitments* zur Verfügung gestellt wurden. Ebenso wurden in anderen Kontexten bewaffneten Interventions die Vernachlässigung der genuin politischen Aufgaben des Friedenserhalts und deren destruktive Folgen beklagt, nicht zuletzt von militärischer Seite.

2. Friedensethische Standards und die Praxis politischen Handelns

Im Hinblick auf die Priorität, die gewaltfreien Mitteln zur Sicherung des Friedens zukommt, lässt sich daher kein substanzieller Dissens zwischen denjenigen erkennen, die jede Anwendung von Gewalt ausnahmslos ablehnen, und denen, die sie unter extremen Umständen und bedingt, d.h. unter Einhaltung ethischer Grenzziehungen in Bezug auf das Ausmaß der anzuwendenden Gewalt, bejahen. Alle friedensethischen Debatten innerhalb der Kirchen vollziehen sich seit jeher im Gegenüber dieser beiden grundsätzlichen Positionen.

In friedensethischen Stellungnahmen kommt es deswegen besonders darauf an, dass sichtbar wird, wo unterschiedliche Positionen tatsächlich auf prinzipiellen Dissensen beruhen und wo vielmehr Differenzen in der Beurteilung der Faktenlage

vorliegen – einschließlich dessen, was jeweils aufgrund einer bestimmten Einschätzung der gegebenen Situation für die Zukunft erwartet wird. Eine Friedensethik, die mehr anstrebt als die Vergewisserung über prinzipielle Standpunkte, muss sich deswegen auf eine sorgfältige Analyse der empirischen Voraussetzungen dafür einlassen, wie sich friedensfähige(re) Verhältnisse herbeiführen lassen.

Dabei ist zudem von entscheidender Bedeutung, welches theoretische Konzept zugrunde gelegt wird, um den Charakter der internationalen Beziehungen und die in ihnen wirkenden Handlungslogiken zu beschreiben. Verschiedene Ansätze innerhalb der Theoriedebatte zu grundlegenden Fragen der internationalen Beziehungen unterscheiden sich unter anderem darin, dass sie mehr oder weniger optimistisch bzw. skeptisch in der Frage sind, wie weit sich die nutzentheoretischen Präferenzen von einzelstaatlichen Akteuren oder nichtstaatlichen Akteursgruppen verändern lassen.

Diese Differenz kann sich auf politischer Ebene unmittelbar auswirken, wie am gegenwärtigen Stand der Debatte über Fragen einer Weltordnung sichtbar wird, die sich zunehmend mit den Grenzen multilateraler Institutionen und Instrumente konfrontiert sieht. Die Rückwendung gerade großer und einflussreicher Staaten zu einzelstaatlicher oder bündnispolitisch abgestützter Sicherheitsvorsorge in der Logik einer „great power competition“ erweist sich vor diesem Hintergrund als keineswegs zufällig oder arbiträr, auch wenn ihre Auswirkungen problematisch sind. Denn sie können auf eine weitere Schwächung von Institutionen hinauslaufen, in denen sich bislang starke Machtasymmetrien einzelner Staaten bzw. Staatengruppen durch die Modi gemeinsamer Entscheidungsfindung abmildern ließen. In den letzten Jahren war freilich die Leistungsfähigkeit dieser Institutionen im Hinblick auf Vermittlung in Konflikten und Dämpfung von Interessengegensätzen bereits zunehmend im Schwinden begriffen.

Zudem hängt das Bemühen um Gewaltprävention bzw. um die Befriedung gewaltträchtiger Zustände nicht nur von äußeren Bedingungen ab, die eigenständig zu gestalten nur bedingt in der Hand derer liegt, die unmittelbar die Überwindung der Gewalt in politischen bzw. sozialen Konflikten anstreben. Die Situation wird dadurch noch komplizierter, dass das Interesse an einer nachhaltigen Beendigung von Gewaltverhältnissen selbst den an ihnen Beteiligten nicht ohne weiteres unterstellt werden kann. Häufig werden Beendigung oder aber Fortführung und womöglich Eskalation des Gewaltgeschehens von den übergreifenden Zielsetzungen einer oder mehrerer Konfliktparteien abhängig gemacht. Wenn weitere Gewaltanwendung mehr politische oder ökonomische Vorteile zu versprechen scheint oder mit der Aussicht einhergeht, partikuläre kulturelle und/oder religiöse Vorstellungen durchsetzen zu können, steht zu befürchten, dass sogar ein ausgehandelter Waffenstillstand nicht

zustande kommt bzw. durchgesetzt werden kann. Auch dies wurde an der Konfliktentwicklung in Afghanistan sichtbar, als der Abzug der internationalen Truppenkontingente näher rückte, und erst recht werden nun nach seinem Abschluss die Folgen des Scheiterns einer belastbaren Verhandlungslösung täglich sichtbar. Diese Dynamik war vorhersehbar, und viele Fachleute für die Situation im Land hatten mit zunehmender Dringlichkeit davor gewarnt, sie sich ungehindert entfalten zu lassen.

Die gleichwohl zuweilen beanspruchten ethischen bzw. religiösen Rechtfertigungsgründe für die fortgesetzte Anwendung von Gewalt erweisen sich in einem solchen Fall als nur vorgeschoben, stellen mit anderen Worten einen politischen Missbrauch ethischer und/oder theologischer Argumente dar. Vor diesem Missbrauchspotential „politisierter Religion“ ist kein religiöses Denksystem prinzipiell gefeit. Die Geschichte der in der antiken Staatsphilosophie entwickelten Lehre vom „gerechten Krieg“, die im Christentum rezipiert und erweitert wurde, zeigt nicht zuletzt, wie sich wichtige ihrer Autoren gegen die vielfältigen Formen missbräuchlicher Inanspruchnahme dieser Lehre zu wehren suchten, indem sie ihre Kriterien zunehmend präzise und gewaltrestriktiv formulierten. Parallel hierzu wird im Rahmen der islamischen Theologie seit Jahrhunderten um ein adäquates Verständnis dessen gerungen, was mit dem Begriff *djihad* gemeint ist. Auch hier geht es darum zu verhindern, dass aus einem ursprünglich gewaltrestriktiv formulierten ethischen Anliegen eine Rechtfertigungsideologie wird, derer sich gewaltbereite Akteure nach Belieben bedienen können.

3. Die Aporie des Gewaltproblems und ihre ethischen Implikationen

Dabei ist weder die ausnahmslos gewaltfreie Option noch diejenige, die Gewaltanwendung unter restriktiven Bedingungen für zulässig hält, davon frei, grundsätzliche und schwerwiegende Einwände auf sich zu ziehen. Das Gewaltproblem zeigt vielmehr eine aporetische Grundstruktur, sobald man es auf seine ethischen Implikationen und faktischen Entwicklungsdynamiken hin untersucht.

In seinem Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“, der Anfang der 1920er Jahre entstand, schrieb *Walter Benjamin*:

„Ist überhaupt gewaltlose Beilegung von Konflikten möglich? Ohne Zweifel. ... Gewaltlose Einigung findet sich überall, wo die Kultur des Herzens den Menschen reine Mittel der Übereinkunft an die Hand gegeben hat. ... Ihr tiefgreifendstes Beispiel ist vielleicht die Unterredung als eine Technik ziviler Übereinkunft betrachtet. In ihr ist nämlich gewaltlose Einigung nicht allein möglich, sondern die

prinzipielle Ausschaltung der Gewalt ist ganz ausdrücklich an einem bedeutenden Verhältnis zu belegen: an der Straflosigkeit der Lüge“ (Benjamin 1999, S. 191f.).

Damit hat Benjamin jedoch zugleich einen entscheidenden Einwand formuliert, denn gerade die Möglichkeit des straflosen Lügens zerstört die Grundlagen dessen, was er als „subjektive Voraussetzung“ für die Anwendung „reiner“, gewaltloser Mittel betrachtet:

„Herzeshöflichkeit, Neigung, Friedensliebe, Vertrauen und was sich sonst hier noch nennen ließe“ (Benjamin 1999, S. 191).

Von diesen Voraussetzungen her betrachtet, erscheinen viele vermeintlich gewaltlose Strategien als im Kern der Gewaltsamkeit verhaftet, auch wenn diese nicht physische Züge annehmen muss. Der Verzicht auf letztere entstammt vielmehr einem auf das Eigeninteresse der Beteiligten hin orientierten Folgekalkül: die

„Furcht vor gemeinsamen Nachteilen, die aus der gewaltsamen Auseinandersetzung zu entstehen drohen, wie auch immer sie ausfalle“ (Benjamin 1999, S. 193).

Dies führt Benjamin schließlich zu der pessimistischen Diagnose, dass

„jede Vorstellung einer irgendwie denkbaren Lösung menschlicher Aufgaben, ganz zu schweigen von einer Erlösung aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen, unter völliger und prinzipieller Ausschaltung jedweder Gewalt unvollziehbar bleibt“ (Benjamin 1999, S. 196).

Benjamin unterscheidet daher zwischen „rechtssetzender“ und „rechtserhaltender“ Gewalt, wobei letztere nur vor dem Hintergrund einer schon errichteten und öffentlich wirksam gewordenen Rechtsordnung, die es durchzusetzen gilt, auftreten kann. Fehlt es an ihr, vollständig oder in wesentlichen Elementen, so bedarf es zunächst der Rechtssetzung, die wiederum möglichst ohne den Griff zu Mitteln physischer Gewaltanwendung erfolgen soll. Insbesondere im Blick auf die Begrenzungen der Reichweite und die inhaltlichen Defizite völkerrechtlicher Regelungen lässt sich deswegen fragen, ob der Begriff der „rechtserhaltenden Gewalt“, wenn man ihn in diesem Kontext verwendet, nicht optimistischer stimmt, als es bei einem kritischen Blick auf die internationalen Beziehungen gerechtfertigt erscheint.

Wie auch immer diese Frage beantwortet werden mag, ist eine Konsequenz doch unausweichlich: Wer ausschließlich für Gewalt vermeidende Strategien optiert, dem fehlen zumindest bis auf Weiteres angemessene Antworten auf die Frage, was zu tun sei, wenn schutzlose Menschen von organisierten Gruppen staatlicher, parastaatlicher oder nichtstaatlicher Gewalttäter angegriffen werden, denen es um die Unterjochung oder sogar Vernichtung ihrer Opfer geht. Gegenüber systematisch durchgeführtem Genozid wie in Ruanda 1994 und anderen schweren, in großem

Umfang verübten Verbrechen gegen die Menschlichkeit (*mass atrocities*) ist eine solche Position letztlich wehrlos und läuft auf unterlassene Hilfeleistung für Menschen hinaus, die geschützt bzw. gerettet werden könnten.

Die persönliche Entscheidung, auf Gewaltanwendung, die gegen einen selbst gerichtet ist, unter allen Umständen zu verzichten, schließt nicht ein, dass man auch berechtigt wäre, diese Haltung einzunehmen, wenn Leib und Leben Dritter unmittelbar bedroht sind und eine realistische Chance besteht, diese Gefahr abzuwenden. Darin liegt der Grund, warum auch das Friedenswort der Evangelischen Kirche im Rheinland von 2018 bewusst anerkennt, dass es in „eng begrenzten Ausnahmesituationen“ (13) einen moralisch legitimen Einsatz von rechtserhaltender Gewalt geben könne.

Der hiergegen vorgebrachte Einwand, jegliche Gewalt lasse sich verhindern, wenn man früh genug die Prozesse unterbreche, die letztlich dahin führten, berücksichtigt nicht hinreichend, dass er eine andere Entscheidungssituation vor Augen hat. Das Argument geht zurück auf einen früheren Zustand des Konflikts und diagnostiziert möglicherweise durchaus zutreffend – manchmal jedoch auch kontrafaktisch –, wo Eingriffsmöglichkeiten bestanden hätten. So waren den Verantwortlichen der UNAMIR-II-Mission in Ruanda, die unter der Führung des kanadischen Generals *Roméo Dallaire* standen, die Vorbereitungen zum Genozid bekannt geworden (Dallaire 2004; Des Forges 1999): Die Beschaffungen großer Mengen von Äxten und Macheten, die Aufstellung von langen Listen mit Namen und Adressen derjenigen Ruandesen, die der ethnischen Gruppe der Tutsi angehörten bzw. ihr zugerechnet wurden, die systematische Erzeugung von Angst vor und Hass gegen die Tutsi von Seiten der Hutu-dominierten Regierung. Dallaire deutete die Gesamtheit der Indizien für einen unmittelbar bevorstehenden Völkermord zutreffend und alarmierte umgehend das UN-Generalsekretariat, um die Vereinten Nationen zu einem noch rechtzeitigen Handeln zu bewegen, bevor das Morden begann.

Aus politischen Gründen – nach der letztlich fehlgeschlagenen UN-Mission in Somalia 1992/93 wollte keines der ständigen Mitglieder des Sicherheitsrates in einen erneuten Einsatz in Afrika hineingezogen werden – wurde seinem dringenden Ersuchen jedoch nicht entsprochen, und es kam nicht einmal zu einer personellen Verstärkung des UN-Kontingents. Dabei hätte bereits eine Aufstockung in bescheidenem Umfang die Schutzmöglichkeiten für die vom Genozid bedrohten Menschen wesentlich erweitert. Dallaire blieb nichts anderes übrig, als sich zu weigern, das Land zu verlassen, und zu dokumentieren, was geschah. Die Erfahrung völliger Ohnmacht gegenüber dem wochenlangen Massenmord führte zu schweren Traumata bei ihm selbst und etlichen Angehörigen des UN-Kontingents.

Eine der späteren Reaktionen auf die Erfahrungen aus Ruanda und auf ähnliche aus Bosnien (vor allem dem Massenmord an etwa 8000 männlichen muslimischen Einwohnern der bosnischen Stadt Srebrenica im Juli 1995) war die Einsetzung einer UN-Kommission unter Leitung des Diplomaten *Lakhdar Brahimi*. Sie sollte die Frage untersuchen, wie UN-Friedensmissionen befähigt werden konnten, ihre Mandate, die künftig einen besseren Schutz der Zivilbevölkerung einschließen sollten, tatsächlich durchzusetzen. Im so genannten Brahimi-Report (United Nations 2000) wurden daraufhin die Grundsätze dessen entwickelt, was man seither in einer Kurzformel als „robustes *Peacekeeping*“ bezeichnete. Darin zogen die Vereinten Nationen aus der mehrfachen Erfahrung seit 1990, dass das klare Wissen um gewaltpräventive Handlungsmöglichkeiten aus unterschiedlichen Gründen keineswegs in tatsächliches Handeln münden muss, die Konsequenz, dass es ihre politische und moralische Pflicht sei, auch für diesen Fall der scheiternden Prävention noch handlungsfähig zu sein.

Das am weitesten auf diese Zielsetzung hin ausgearbeitete Konzept wird als „Schutzverantwortung der Staatengemeinschaft“ (*Responsibility to Protect – R2P*) bezeichnet und wurde von einer internationalen Arbeitsgruppe ziviler und militärischer Experten (ICISS – International Commission on Intervention and State Sovereignty), die im Auftrag der Vereinten Nationen tätig war, im Jahr 2001 vorgelegt. Es folgt dem Gedanken, dass es zuerst gelte, der Gewalt zuvorzukommen (*Responsibility to Prevent*), erkennt aber eine *Responsibility to React* – auch militärisch – bei unmittelbarer Lebensgefahr für schutzlose Menschen ausdrücklich an. Ein Einsatz, der nachhaltigen Schutz und Sicherheit im Einsatzland herbeiführen soll, muss zudem von einer entsprechenden Konfliktnachsorge und einem diesem Ziel dienenden Wiederaufbau der zivilen und politischen Strukturen begleitet sein (*Responsibility to Rebuild*). In ihrer Resolution 60/1 vom Oktober 2005 bekannte sich die Generalversammlung der Vereinten Nationen zu diesem Konzept (Ziff. 138f.), nahm aber zugleich Abstriche gegenüber weiterreicheren Vorschlägen der ICISS-Kommission vor, was die Frage möglicher Interventionsgründe und die Modalitäten des Entscheidungsverfahrens betraf.

In einer Auswertung der Erfahrungen, die insbesondere mit dem Verlauf größerer militärischer Auseinandersetzungen verbunden sind, zeigt sich freilich die andere Seite der Gewaltproblematik: Gerade eine Position, die Gewaltanwendung nur unter restriktiven Bedingungen für ethisch rechtfertigungsfähig hält, steht vor dem Problem, wie die Einhaltung der zu ziehenden Grenzen im konkreten Fall sichergestellt werden kann. *Judith Butler* beschreibt das Problem folgendermaßen:

„Ganz unabhängig von den eifrigsten Bemühungen, Gewalt nur als Mittel und nicht als Zweck einzusetzen, kann der Einsatz von Gewalt als Mittel ungewollt selbst zum Zweck werden und zu neuer Gewalt führen, Gewalt erneut entfachen

und weitere Gewalt rechtfertigen. Gewalt erschöpft sich nicht in der Verwirklichung eines gerechten Zwecks, sondern erneuert sich vielmehr in Richtungen jenseits von Intention und instrumenteller Planung“ (Butler 2020, S. 34).

„Auch der so genannte ‚gerechte Krieg‘ geht mit dem Risiko von Zerstörungen einher, die über das ausdrückliche Kriegsziel, seinen wohl erwogenen Zweck hinausreichen“ (Butler 2020, S. 193).

Auf den ersten Blick vergleichsweise einfach lösbar erscheint die Aufgabe, die eingesetzte Gewalt zu beherrschen und zu begrenzen, nur in dem seltenen Fall stark asymmetrischer Kräfteverhältnisse, so dass eine Seite den Kampf mit überwältigender Überlegenheit führen und die Phase der Gewaltanwendung nach sehr kurzer Zeit beendet werden kann. Aber selbst hier ist zu fragen: Bedeutet „überwältigende Überlegenheit“ nicht oft zugleich ein überwältigendes Ausmaß der zu erwartenden Gewalt, wenn auch in kurzer Frist? Das war das Problem im zweiten Golfkrieg im Januar/Februar 1991.

Viel häufiger ist jedoch damit zu rechnen, dass einmal begonnene militärische Auseinandersetzungen sich in die Länge ziehen. Obwohl sie schon dadurch immer höhere Opfer fordern, können sie letztlich *politisch* von der zahlenmäßig wie waffentechnisch überlegenen Seite verloren werden, auch wenn sich der Konflikt *militärisch* nicht entscheiden lässt. Wiederum ist Afghanistan ein Beispiel für diese verhängnisvolle Verlaufsrichtung einer bewaffneten Auseinandersetzung, deren Gewaltphase sich nicht in vorhersehbarer Zeit beenden lässt (*protracted war*).

Darüber hinaus wohnt jedem gewaltförmig ausgetragenen Konflikt die Tendenz inne, zu eskalieren: Einerseits durch die Eigendynamiken der Gewaltanwendung selbst, andererseits deswegen, weil die Bereitschaft, die Kampfhandlungen zu beenden, auf allen Seiten um so geringer wird, je höher die bisher zu beklagenden Opfer sind – diese sollen schließlich nicht umsonst erbracht worden sein. Wenn sich der bewaffnete Konflikt in die Länge zieht, sinken daher die Chancen auf eine Beendigung der Gewaltanwendung, bis die immer weiter steigenden Opferzahlen schließlich doch zu einer grundsätzlichen Revision des eigenen Vorgehens nötigen. Veranschaulichen lässt sich dieses Problem am Konflikt zwischen dem US-amerikanischen Präsidenten *Lyndon B. Johnson* und seinem Verteidigungsminister *Robert S. McNamara* im Jahr 1967, in dem es um die Vietnampolitik der USA ging.

Unabhängig von der Problematik, das eingesetzte Gewaltniveau gegen die Dynamiken der Eskalation begrenzt zu halten, hatten überdies beide erhebliche Zweifel daran, dass es die politischen Umstände, unter denen es zu einem militärischen Engagement in Vietnam gekommen war, zuließen, ihn als einen „just war“ im Sinne der ethischen Kriterien dieses Konzepts zu rechtfertigen. Darin lag

zugleich der moralische Kern der zunehmenden öffentlichen Proteste gegen den Vietnamkrieg, nicht nur in Westeuropa, sondern gerade auch in den USA selbst.

Der Abzug aus Saigon im Jahr 1975 fand jedoch nicht nur unter demütigenden Bedingungen statt, sondern zog jahrelanges Flüchtlingselend für viele Südvietnamesen nach sich, die vor der Rache der Nordvietnamesen und des Vietcong flohen. Wie man einen Krieg beendet, ohne damit von neuem ethisch nicht annehmbare Verhältnisse entstehen zu lassen, erweist sich so als eine der wichtigsten Aufgaben für politische und strategische Planung während der noch laufenden Auseinandersetzungen.

Die beschriebenen, vielfach miteinander verflochtenen Zusammenhänge wirken insgesamt dem Bemühen entgegen, in bewaffneten Konflikten dem ethischen Gebot der Gewaltminimierung zu entsprechen, das überdies zugleich ein Gebot politischer Klugheit ist. Für eine ethische Position, die Gewalt unter restriktiven Bedingungen für zulässig hält, bedeutet dies, in vielen Fällen nicht hinreichend plausibel machen zu können, dass ihre Forderungen, die sich ethisch durchaus überzeugend begründen lassen, in der politischen Praxis realisierbar sind.

Ohne explizit verbalisiert zu werden, durchzieht die beschriebene aporetische Struktur des Gewaltproblems auch die friedenspolitische Kundgebung der EKD-Synode von 2019, und darüber hinaus zahlreiche andere Verlautbarungen der Kirchen zu friedensethischen Fragen, wie ein roter Faden. Umso mehr gilt es das weite Spektrum der Möglichkeiten zu betonen, in der internationalen Politik wie in der eigenen Gesellschaft dazu beizutragen, dass in Konflikten, wenn sie sich schon nicht vermeiden lassen, wenigstens keine Gewalt angewendet wird. Durch die Nutzung der Methoden der Gewaltprävention wird also im günstigen Fall erreicht, dass eine Situation, in der es keine ethisch unproblematischen Handlungsalternativen mehr gibt, gar nicht erst eintritt. Aus Sicht beider friedensethischer Grundpositionen kann dieses Anliegen nur nachdrückliche Unterstützung finden.

4. Vertrauensbildung in den internationalen Beziehungen – ein Ausweg aus der Aporie der Gewalt?

Allerdings zeigt sich eine folgenreiche Schwäche der Argumentation der EKD-Kundgebung dort, wo es nach einer eingehenden Sichtung der aktuellen politischen, gesellschaftlichen und rüstungstechnischen Gefahrenpotentiale heißt:

„Vertrauen ist die Grundlage jeder Friedenspolitik und der Schlüssel zu nuklearer Abrüstung“ (Evangelische Kirche in Deutschland 2019).

Das Fehlen dieses Vertrauens stellt jedoch gerade einen der Hauptgründe für die gegenwärtige Krise der multilateralen Friedenssicherung dar. Daher wäre es wichtig,

der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen nachzugehen, solches Vertrauen zu begründen, aber eben auch nach den Hindernissen dafür zu fragen.

Dort, wo Macht asymmetrisch verteilt ist, also einzelne Staaten im Verhältnis zu anderen Staaten erheblich überlegene Mittel ins Spiel bringen könnten, tritt diese Problematik noch verschärft zutage. Sie wird nicht zuletzt sichtbar an den Belastungsgrenzen, an die klassische politische Bündnisse zwischen einzelnen Staaten und Staatengruppen in schweren Krisensituationen immer wieder stießen und stoßen. Für diese und etliche weitere Implikationen des „Sicherheitsdilemmas“ und die daraus folgenden Konsequenzen existiert bis heute keine überzeugende Lösung. Vorschläge zum Umgang mit den damit einhergehenden Gefahren gelten daher der Minderung ihres Risikopotentials, ohne die dadurch definierte internationale Situation grundlegend verändern zu können.

Mangelndes oder gänzlich fehlendes Vertrauen ist zugleich eine wesentliche Ursache dafür, dass sich gerade lang andauernde Konflikte so schwer befrieden lassen. So gilt für Mittel- und Osteuropa wie für den Nahen und Mittleren Osten, dass die Einstellungsmuster der einander befehdenden Parteien oft erst verständlich werden, wenn man sie vor dem Hintergrund einer teils Jahrhunderte langen wechselvollen Geschichte zur Kenntnis nimmt. Sie brachte oftmals negative Erfahrungen nicht nur mit Nachbarstaaten oder benachbarten ethnischen und/oder religiösen Gruppierungen, sondern auch mit intervenierenden Mächten von außerhalb der Region mit sich. Dem Ziel des gerechten Friedens näher zu kommen, verlangt daher gerade auch auf diesem Gebiet ein engagiertes Zusammenwirken von Pazifisten und Nichtpazifisten, das nicht an den Grenzen einer verfassten partikularen Kirchengemeinschaft enden darf.

Kritisch zu prüfen sind in die Narrative, die in diesem Kontext begegnen und oft bis heute Vereinseitigungen zu Lasten der gegnerischen Gruppierung beinhalten. Im Kontext des Balkankonflikts ab 1991 ließ sich vor allem auf serbischer und auf kroatischer Seite studieren, wie eine selektive Geschichtserzählung als Legitimierungsstrategie aktueller Gewalt und zur Produktion von kollektiven Feindbildern, ohne die solche Gewaltanwendung nicht möglich wird, verwendet werden kann. Denn ungeachtet ihres Wahrheitswertes erzeugen selektive Narrative insofern neue soziale Realität, als Menschen, die sie sich ungeprüft zu eigen machen, aus den damit verbundenen Überzeugungsgewissheiten heraus handeln und erneut Gewaltakte mit ihren irreversiblen Folgen begehen.

Was als „Kreislauf der Gewalt“ beschrieben wird, ist dann aber eben kein unausweichlicher, nahezu schicksalhafter Geschehensablauf, sondern ein Ereigniszusammenhang, der sich unterbrechen und dessen Richtung sich korrigieren lässt, indem man die Perzeptionen und Einstellungsmuster der Konfliktbeteiligten

selbst zu verändern sucht – vor allem das Bild, das sie im Blick auf die gegnerische soziale Gruppe beherrscht.

5. Umgang mit Gewaltmitteln aus einem Ethos der Prävention und Minimierung von Gewalt

Die Struktur der moralischen Wirklichkeit weist, wie gezeigt, im Kontext von Gewaltanwendung aporetische Züge auf. In dieser Aporie liegt letztlich begründet, dass zwar auf der einen Seite ein starkes Desiderat darin besteht, die Rolle von Streitkräften zu minimieren – dass aber auf der anderen Seite die Fähigkeit erhalten bleiben muss, den friedensethischen Auftrag, Leben, Menschenwürde und Menschenrechte weltweit schützen zu können, so weit wie möglich zu verwirklichen. Denn dieser Auftrag sieht sich nicht den Partikularinteressen eines Staates verpflichtet, sondern dem Schutz grundlegender Güter für jeden Menschen. Deswegen kommt es darauf an, nicht nur Politikerinnen und Politiker, Soldatinnen und Soldaten, sondern alle Bürgerinnen und Bürger in der von zunehmenden Interdependenzen geprägten Weltsituation der Gegenwart für diese ethischen Dimensionen politischer Friedenssicherung zu sensibilisieren – aber auch, sie zum wachsamem Umgang mit den Fragen und Herausforderungen zu befähigen, die ihnen in der Realisierung dieser Aufgabe begegnen und die – jedenfalls in den meisten Fällen – keine einfachen Antworten ermöglichen.

Literatur

Benjamin, Walter. 1999. Zur Kritik der Gewalt. In *Gesammelte Schriften* II.1, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. 197-204. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Butler, Judith. 2020. *Die Macht der Gewaltlosigkeit*. Berlin: Suhrkamp.

Dallaire, Roméo. 2004. *Shake Hands with the Devil – The Failure of Humanity in Rwanda*. London: Random House.

Des Forges, Alison. 1999. *“Leave None to Tell the Story”*. *Genocide in Rwanda*. New York: Human Rights Watch.

Die deutschen Bischöfe (Hrsg.). 2000. *Gerechter Friede*. Bonn: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz.

Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg.). 2007. *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*. https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/2007_ekd_friedensdenkschrift.pdf. Zugegriffen: 18. Januar 2021.

Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg.). 2019. Kundgebung der 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 6. Tagung „Kirche auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens“. https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Kundgebung-Kirche-auf-dem-Weg-der-Gerechtigkeit-und-des-Friedens.pdf. Zugegriffen: 18. Januar 2021.

Evangelische Kirche im Rheinland (Hrsg.). 2018. *Friedenswort 2018 „Auf dem Weg zum gerechten Frieden“ anlässlich des Endes des Ersten Weltkrieges*, <https://www.ekir.de/www/downloads/DS28FriedenswortEKiR2018.pdf>. Zugegriffen: 18. Januar 2021.

Hoppe, Thomas (Hrsg.). 2014. Verantwortung zu schützen. Interventionspolitik seit 1990 – eine friedensethische Bilanz. Berlin: Dr. Köster.

International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS). 2001. *The Responsibility to Protect*. Ottawa: International Development Research Centre.

Ökumenische Versammlung in der DDR. 1989. *Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden – Magdeburg – Dresden*. http://www.ekmd.de/attachment/aa234c91bdabf36adbf227d333e5305b/1e01a4aaf49f4e41a4a11e0bc61b47dbfc6d3c6d3/Texte_Oekumenische_Versammlung_1989.pdf (abgerufen: 11. 4. 2021).

United Nations. 2000. *Report of the Panel on United Nations Peace Operations* („Brahimi Report“). New York. <http://undocs.org/A/55/305> (abgerufen 11. 4. 2021).