

Terrorismusbekämpfung als friedensethische Herausforderung

1. Zum Inhalt dieses Papiers und seinem Forschungskontext

Die Diskussion über Maßnahmen zur Bekämpfung des Terrorismus wird in den letzten Jahren in verschiedenen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskursen geführt. Dabei werden auch immer wieder ethische Fragen thematisiert. Fasst man Terrorismus als Phänomen friedensgefährdenden Ausmaßes und konzipiert ihn als Konflikt zwischen den terroristischen Akteuren und ihren Adressaten, so liegt der Schluss nahe, dass auch Terrorismusbekämpfung eine Herausforderung für die Disziplin der Friedensethik¹ darstellt. Tatsächlich sind auch in den letzten Jahren eine Reihe friedensethischer Forschungsprojekte zu konkreten Maßnahmen der Terrorismusbekämpfung durchgeführt worden, wie etwa zur Folter, zum Luftsicherheitsgesetz und zu militärischen Maßnahmen in anderen Ländern. Dabei fällt allerdings auf, dass der Fokus dieser Arbeiten sehr eingeschränkt ist: Projekte in diesem Bereich fragten idR nach der Zulässigkeit und den Grenzen einzelner Maßnahmen, nicht aber danach, wie das attestierte Übel Terrorismus stattdessen in verantwortbarer Weise bekämpft werden könnte, obwohl dies aus friedensethischer Perspektive durchaus eine lohnenswerte Frage wäre. Lässt sich diese Blickverengung in der Disziplin der Friedensethik ergründen? In diesem Papier wird die These vertreten, dass das Friedensverständnis christlicher Friedensethik eigentlich erfordern würde, sich auch den Fragen der Terrorismusbekämpfung zuzuwenden, die bisher nicht ausreichend im Blick waren. Jedoch, so der zweite Teil der These, wird dies durch einen zu undifferenzierten Gewaltbegriff verhindert. Die Plausibilität dieser These zu untermauern, ist das zentrale Anliegen dieses Papiers.

Dieses Papier steht im Kontext meines Dissertationsprojekts, das sich mit der Frage beschäftigt, wie eine ethisch verantwortbare Terrorismusbekämpfung aussehen kann. Dabei sollen auch jene Fragen und Aspekte von Terrorismusbekämpfung Berücksichtigung finden, die sich bisher zumeist außerhalb des Blickfeldes der Friedensethik bewegten. Dadurch lassen sich, so die Hoffnung des Verfassers, einige wesentliche Aussagen und Einordnungen vornehmen, die für die weitere Forschung in dieser Hinsicht ein wertvoller Bezugspunkt sein

¹ Wenn hier von „Friedensethik“ die Rede ist, so ist in der Regel christliche Friedensethik gemeint. Hierauf wird in 5.1. ausführlicher eingegangen.

können. Die vorgesehene Vorgehensweise des Dissertationsprojektes ist es, zunächst die Beiträge aufzunehmen und einzuordnen, die friedensethische Forschung sowie kirchliche Dokumente bislang zu Fragen der Terrorismusbekämpfung entwickelt haben. Daran anknüpfend sollen im Hauptteil der Dissertation wissenschaftliche Ansätze zur Terrorismusbekämpfung aus ethischer Perspektive analysiert werden. Auf der Grundlage dieser Analyseschritte sollen Schlussfolgerungen gezogen werden können, die erste grundlegende Aussagen zu einer ethisch verantwortbaren Terrorismusbekämpfung ermöglichen. Dieses Dissertationsprojekt führe ich im Auftrag des Instituts für Theologie und Frieden durch, werde dabei aber zugleich am Lehrstuhl für Friedensforschung und Internationale Politik am Institut für Politikwissenschaft der Universität Tübingen betreut. Die Arbeit soll also sowohl den Ansprüchen der christlichen Friedensethik als auch denen der Friedensforschung gerecht werden.

2. Der Aufbau des Papiers

In diesem Papier wird in einem ersten Schritt auf den Gegenstandsbereich Terrorismus und Terrorismusbekämpfung Bezug genommen. Von diesen Ausführungen zur Terrorismusbekämpfung ausgehend werden im zweiten Schritt zunächst die Aspekte der Terrorismusbekämpfung benannt, zu denen bereits friedensethische Forschung durchgeführt wurde, um anschließend einige blinde Flecken zu benennen, die die friedensethische Forschung zur Terrorismusbekämpfung bisher ausgeblendet hat. Das darauf folgende Kapitel wendet sich der Disziplin der Friedensethik eingehender zu und versucht zu ergründen, warum der friedensethische Fokus derart eingeschränkt ist. Dabei wird auf das Selbstverständnis der Friedensethik, auf Schrift und Tradition, auf das gegenwärtige friedensethische Leitbild und auf den Gewaltbegriff zentraler kirchlicher Dokumente eingegangen, wobei dieser Gewaltbegriff schließlich unter Zuhilfenahme friedenswissenschaftlicher Literatur problematisiert und weiterentwickelt wird. Das abschließende Kapitel fasst die Resultate zusammen.

3. Terrorismus und Terrorismusbekämpfung: Annäherungen an einen schwer zu fassenden Gegenstandsbereich

Das Phänomen „Terrorismus“ begrifflich zu fassen, stellt diejenigen, die dies versuchen, schon seit langem vor Probleme: Alex Schmid listete schon in den 1980er Jahren allein 109

verschiedene Definitionen des Begriffs auf (Schmid 1983); nach dem exponentiellen Anstieg der Terrorismusliteratur in den letzten Jahren ist inzwischen mit einer weitaus höheren Zahl an Definitionen von Terrorismus zu rechnen.

Bei aller definatorischen Bandbreite lassen sich aber immerhin einige Merkmale erkennen, die in den allermeisten Terrorismusdefinitionen enthalten sind und hier eine begriffliche Annäherung ermöglichen können. Danach fallen jene Handlungen unter den Begriff des Terrorismus, bei denen es sich um politisch motivierte Gewalthandlungen (zumindest primär) nichtstaatlicher Akteure handelt, die die Tötung von Zivilisten beabsichtigen oder zumindest in Kauf nehmen sowie Angst und Schrecken verbreiten wollen. Es sei angemerkt, dass diese Definition die umstrittensten Aspekte bewusst ausspart und damit womöglich unterbestimmt ist. In dieser Weise vorzugehen ist aber dennoch sinnvoll, weil der zentrale Gegenstand des Projektes nicht der Terrorismus ist, sondern die Terrorismusbekämpfung. Da es keine einheitliche Definition von Terrorismus gibt, muss zu allen Ausführungen über Terrorismusbekämpfung der darin enthaltene Terrorismusbegriff eigens betrachtet oder – falls dieser nur implizit erhoben werden kann – rekonstruiert werden. Ein zu eng gefasster eigener Terrorismusbegriff wäre diesem Verfahren hinderlich. Womöglich mag ein Terrorismusbegriff unter diesen Bedingungen sogar gänzlich verzichtbar sein, aber es spricht durchaus Einiges dafür, zumindest eine Art kleinsten gemeinsamen Nenner der Terrorismusbegriffe vorzustellen.

Dem Begriff des Terrorismus wohnt darüber hinaus ein weiteres Charakteristikum inne: Terrorismus ist schon in den oben genannten Merkmalen so definiert, dass er nicht als legitime Form des Konfliktaustrags erscheinen kann. Zivilisten bewusst zu töten oder deren Tötung in Kauf zu nehmen, kann nicht als legitim gelten.² Wer eine Konfliktaustragsform legitimieren will, die von anderen als terroristisch bezeichnet wird, wird sich darzulegen bemühen, dass die Handlung nicht unter den Begriff des Terrorismus falle. Wer eine spezifische Handlung als Terrorismus bezeichnet, fällt daher ein Urteil, das notwendigerweise immer auch politische Implikationen hat.

Alle Maßnahmen, die in der einen oder anderen Weise gegen Terrorismus gerichtet sind, lassen sich unter dem Begriff Terrorismusbekämpfung zusammenfassen. Terrorismusbekämpfung ist damit ein Sammelbegriff, der von Friedenssicherungsmissionen in fragilen Staaten bis zum Bau von Schulen in Entwicklungsländern, vom Präventivkrieg

² Georg Meggle weitet den Begriff Terrorismus zwar auch auf Handlungen aus, die gerechtfertigt werden können, aber nur sofern sie sich weder absichtlich gegen Unschuldige richten, noch mit Stark Zurechenbaren Kollateralschäden einhergehen (vgl. Meggle 2002, S. 38). Auch er stellt somit nicht in Frage, dass Terrorismus in den oben aufgeführten Merkmalen nicht als legitim gelten kann.

gegen autoritäre Regime bis zum Dialog mit lokalen Moscheegemeinden, von der Installation von Kameraüberwachung an öffentlichen Plätzen bis zum Peacebuilding in Nachkriegsgesellschaften reichen kann. Wenn in diesem Papier der Begriff der Terrorismusbekämpfung auftaucht, ist die gesamte Breite der Maßnahmen gemeint, die zur Bekämpfung von Terrorismus (in der beschriebenen Art und Weise) angewendet werden können – unabhängig von der dann erst zu stellenden Frage, ob sie hierfür geeignet und ob sie legitim sind. Denn die Tatsache, dass es legitim sein muss, ein illegitimes Phänomen zu bekämpfen, kann nicht bedeuten, dass damit auch alle Mittel zu rechtfertigen wären, die hierbei angewendet werden. Es bleibt stets zu hinterfragen, wer unter welchen Umständen was gegen wen mit welcher Intention in welcher Weise tun darf, kann, soll oder muss.

Bevor diese ethischen Aspekte entfaltet werden, soll aber noch darauf eingegangen werden, dass das hier verwendete weite Verständnis von Terrorismusbekämpfung verschiedene Zielbestimmungen umfasst, die zueinander in Spannung stehen. Zwei zentrale divergierende Zielbestimmungen werden in der Terminologie von Ulrich Schneckener (2006) als operative und strukturelle Terrorismusbekämpfung bezeichnet.³ Operative Terrorismusbekämpfung beabsichtigt, „gegen bestehende und manifeste terroristische Strukturen vorzugehen, einzelne Personen festzunehmen bzw. auszuschalten sowie die Planung und Durchführung von Anschlägen zu verhindern“ (Schneckener 2006, S. 198). Demgegenüber orientiert sich die strukturelle Terrorismusbekämpfung nicht an den Terroristen selbst, sondern an deren Umgebung, geht es doch bei ihr darum, „die Entstehungs- und Existenzbedingungen des Terrorismus, sprich seine Ursachen bzw. sein begünstigendes Umfeld, zu bekämpfen (...) (sowie) terroristischen Gruppierungen und Netzwerken den sozialen und ideologischen Nähr- und Resonanzboden zu entziehen und auf diese Weise die Zahl ihrer Unterstützer und Sympathisanten zu reduzieren bzw. nicht ansteigen zu lassen“ (ebd., S. 215).

Die Maßnahmen, die zur Bekämpfung des Terrorismus ergriffen werden, streben in der Regel die Erreichung eines dieser Ziele an, besitzen dabei aber oftmals auch auf das andere Ziel eine Wechselwirkung, woraus Zielkonflikte und aus diesen resultierende Mittelkonflikte erwachsen können. Um die Unterstützung für Terrorismus zu verringern und damit das Hauptziel struktureller Terrorismusbekämpfung zu verwirklichen, ist es erstrebenswert, in Konflikten zu vermitteln, Prozesse des Statebuilding zu unterstützen, für die Stärkung von Demokratie, Herrschaft des Rechts und Menschenrechten einzutreten, Entwicklungshilfe zu leisten, den interkulturellen und interreligiösen Dialog zu fördern usw. (vgl. Schneckener 2006, S. 215-227). Stärker an den Zielen operativer Terrorismusbekämpfung orientiert sind

³ Andere Autoren unterscheiden mit weitgehend identischem Verständnis Counter-Terrorismus und Anti-Terrorismus (Daase 2002) oder offensive und defensive Counter-Terrorism (Ganor 2005).

dagegen etwa Videoüberwachungen von öffentlichen Plätzen, verschärfte Visabestimmungen, Verbote von Organisationen, die der Unterstützung des Terrorismus verdächtig sind, sowie die Androhung oder Vollstreckung von Sanktionen und der militärische Kampf gegen Terrornetzwerke und deren Unterstützerstaaten (vgl. Schneckener 2006, S. 198-215).

Diese Breite an Maßnahmen und Zielen der Terrorismusbekämpfung muss für die ethischen Überlegungen im Blick behalten werden, will man den Begriff oder die Zielsetzung von Terrorismusbekämpfung nicht schon von vornherein zu eng fassen. Sinn dieser Ausführungen ist es also nicht, nun eine Priorisierung dieser Ziele vorzunehmen, aus der sich bestimmte Maßnahmen rechtfertigen und andere ablehnen ließen. Das Gegenstandsbereich sollte bloß in seiner Breite vorgestellt werden, bevor nun mit Terrorismusbekämpfung in Zusammenhang stehende ethische Fragen entfaltet werden.

4. (Friedens-)Ethische Fragen zu Aspekten der Terrorismusbekämpfung

Dass sich im Zuge von Terrorismusbekämpfung viele ethische Fragen stellen, ist nicht zu leugnen. Einige dieser Fragen wurden dabei von Friedensethikern aufgeworfen oder aufgegriffen, wobei sich einige wenige thematische Schwerpunkte ergeben: Die durch Guantanamo entfachte Debatte über die Ausnahmslosigkeit des Folterverbots gehört sicher dazu (vgl. u.a. Beestermöller 2006a); auch in der Debatte zum Luftsicherheitsgesetz haben sich Friedensethiker zu Wort gemeldet (vgl. u.a. Beestermöller 2005 und 2006b). Militäretisch ist auch die Frage nach gezielten Tötungen von Terroristen von Bedeutung (vgl. u.a. Kasher/Yadlin 2005). Und schließlich waren der Irakkrieg und die Frage nach der Rechtmäßigkeit von präventiven Kriegen ein wichtiges Problem- und Betätigungsfeld friedensethischer Forschung (vgl. u.a. Beestermöller 2003a).

Dagegen fällt auf, dass eine ganze Reihe von ethischen Aspekten, die sich aus den oben genannten Zielbestimmungen und Maßnahmen ergeben müssten, in der friedensethischen Forschung bisher kaum bearbeitet wurden. So ließe sich fragen: Was ist geboten, um Menschen vor Terrorismus zu schützen? Wie soll ein Staat seine Bürger vor dem Gefahrenpotential durch Menschen schützen, die zuvor unauffällig in der eigenen Gesellschaft gelebt haben? Dürfen hierfür bürgerliche Freiheitsrechte bzw. demokratische Grundprinzipien eingeschränkt werden? Darf die Kenntnis über die Staatsangehörigkeit und Religionszugehörigkeit bisheriger Täter Entscheidungsträger dazu berechtigen, Personen aus solchen ethnischen oder religiösen Gruppen stärker zu überwachen, oder verletzt ein solches Vorgehen den Gleichheitsgrundsatz und verstößt damit gegen Menschenrechte? Wie sehr sind

westliche Industriestaaten moralisch dazu verpflichtet, in stärkerem Umfang Entwicklungshilfe an ärmere Weltregionen zu leisten und Demokratie und Menschenrechte auch dann einzufordern, wenn diese Prinzipien mit ökonomischen Überlegungen oder anderen Interessen in Konflikt liegen? Was soll oder muss für den Dialog der Kulturen getan werden und mit wem kann oder soll er geführt werden?

Alle diese Fragen mögen im Rahmen einer weit verstandenen Terrorismusbekämpfung einige Berechtigung besitzen, aus ethischer Perspektive gestellt zu werden, aber sie spielen bisher in der friedensethischen Beschäftigung mit Terrorismusforschung kaum eine Rolle. Lediglich das schwieriger werdende Verhältnis von Freiheit und Sicherheit gerät allmählich stärker in den Blick: Jüngst stellte Gerhard Beestermöller in einem Aufsatz etwa die Frage nach der Rückkehr des Leviathan, werde durch den Terrorismus doch die alte Trennung zwischen Freiheit nach innen und Sicherheit nach außen in beide Richtungen durchlässig (Beestermöller 2007). Er reißt damit einige der zuletzt genannten Fragen zumindest implizit an, doch bleiben auch hier viele Aspekte außen vor. In der friedensethischen Forschung fehlt es offensichtlich an Ansätzen, die in Bezug auf Terrorismusbekämpfung deren Vielfältigkeit berücksichtigen. Hierfür mag es vielfältige Gründe geben. Einer der Gründe, so die bereits vorgetragene These dieses Papiers, fußt in der Friedensethik selbst und ihren Begriffsverständnissen.

5. Versuch einer (Selbst-)Reflektion der (christlichen) Friedensethik

Dieses Kapitel wendet sich der Disziplin der Friedensethik ausführlicher zu und versucht dabei so etwas wie eine Reflektion der Friedensethik aus friedensethischer sowie friedenswissenschaftlicher Perspektive. Dies erfolgt in mehreren Arbeitsschritten: Zunächst wird das Selbstverständnis der Friedensethik dargestellt, wobei deren Aufgabe und ihre Mittlerposition zwischen Theorie und Praxis von Bedeutung sind. Es folgt ein Überblick über Friedensparadigmen in Bibel und Geschichte. Danach wird auf das Leitbild vom gerechten Frieden als Zielperspektive heutiger christlicher Friedensethik eingegangen. Das darauf folgende Unterkapitel setzt sich kritisch mit der Weise auseinander, wie der Begriff der Gewalt in den zentralen kirchlichen Dokumenten zum gerechten Frieden konzipiert ist, und konstatiert einen weitgehenden Mangel an begrifflicher Differenzierung. Im nächsten Schritt wird versucht, diese begrifflichen Defizite unter Zuhilfenahme einer friedenswissenschaftlichen Gewaltkonzeption auszugleichen und den Gewaltbegriff damit für die friedensethischen Überlegungen präziser zu fassen, was wiederum Auswirkungen auf die

Friedensvorstellung aufweisen muss. Im abschließenden Unterkapitel werden die Erkenntnisse der vorangegangenen Reflektionen zusammengefasst und ausgewertet.

5.1. Das Selbstverständnis der Friedensethik

Der Aufsatz „Einführung in die Friedensethik“ von Michael Haspel (2006) beginnt mit dem Satz: „Friedensethik hat die Aufgabe, das Zusammenleben der Menschen hinsichtlich der Austragung von Konflikten und der Anwendung von Gewalt zwischen Gruppen zu reflektieren und insbesondere Grenzen von Gewaltanwendung zu thematisieren“ (Haspel 2006, S. 513). Frieden, so wird dabei deutlich, ist darauf angewiesen, dass Gewalt Grenzen haben muss; der Begriff der Gewalt und das Verhältnis von Frieden und Gewalt sind damit für friedensethische Reflektionen von wichtiger Bedeutung.⁴

Friedensethik liegt die Prämisse zugrunde, dass Frieden für das Überleben der Menschheit von zentraler Bedeutung ist, weswegen sie die Verantwortung des Menschen für den Frieden in den Mittelpunkt stellt (vgl. ebd., sowie Huber/Reuter 1990, S. 12 f.). Zu den Aufgaben der Friedensethik gehört es dabei, durch wissenschaftliche Reflektion Orientierungswissen zur Verfügung zu stellen, dass über einen Prozess der Normsetzung zur Minimierung von Gewalt beiträgt; außerdem soll Friedensethik alternative Handlungsmöglichkeiten aufzeigen (Haspel 2006, S. 513). Auf diese Weise steht sie an der „Nahtstelle zwischen den Bemühungen um die praktische Förderung und das theoretische Verständnis des Friedens“ (Huber/Reuter 1990, S. 13) und steht zugleich in Wechselwirkung und Spannung zu Friedenspolitik, Friedensforschung, Friedensbewegung, Friedensdienst und Friedenserziehung (vgl. ebd.). Dies folgt aus den Zielen und Aufgaben der Friedensethik und kommt ihr daher genuin zu.

Für alle bisher genannten Autoren gilt, dass sie Friedensethik aus einer christlichen Perspektive heraus betreiben. Dies ist auch bei den wissenschaftlichen Mitarbeitern des Instituts für Theologie und Frieden der Fall; auch das hier vorgestellte Projekt wird also aus einer Perspektive christlicher Friedensethik bearbeitet. Ist es damit durch die Festlegung auf eine Weltanschauung partikular? Wie bei aller Ethik so geht es auch bei dem in der Sozialethik und politischen Ethik angesiedelte Teilbereich der Friedensethik letztlich immer um eine philosophisch rationale und damit Universalität beanspruchende Begründung für die vertretende moralische Position. Als philosophische Disziplin baut sie notwendigerweise auf das Prinzip der Vernunft; sonst wäre sie keine Ethik. Friedensethik lässt sich wie alle anderen

⁴ Der Begriff der Gewalt in der Friedensethik ist später noch genauer zu analysieren, bis dahin wird „Gewalt“ zumeist unkommentiert so wiedergegeben, wie er jeweils gebraucht wird.

ethischen Teildisziplinen von verschiedenen Ausgangspunkten und Perspektiven aus entwerfen. Partikular wird sie dadurch nicht, solange die Begründung der Vernunft verpflichtet bleibt. Diesem Anspruch muss sich, wer Ethik betreibt, allerdings grundsätzlich stellen, von welcher Perspektive aus auch argumentiert werden mag.

Für die christliche Friedensethik spielen zwei wesentliche Orientierungspunkte eine besondere Rolle: Auf der einen Seite ist von Interesse, welche Aussagen die Bibel zu Gewalt, Krieg und Frieden macht, darüber hinaus muss sich Friedensethik auch damit beschäftigen, wie Christen in der Gewalt- und Friedensfrage gehandelt und gedacht haben, wobei für Friedensethiker der Reflektionsgeschichte die höhere Bedeutung zukommt. Auf diese Orientierungspunkte soll nun kurz eingegangen werden, woran sich eine etwas ausführlichere Vorstellung des derzeit dominierenden friedensethischen Leitbildes anschließt.

5.2. Gewalt und Frieden als Themen in Bibel und Tradition

Die Themen Gewalt und Frieden werden in der Bibel in einer großen Zahl von Stellen und in sehr unterschiedlicher Richtung angesprochen. Dabei haben biblische Gewalttexte in der Geschichte vielfach zur Gewaltanwendung inspiriert, genauso wie andere Stellen Friedenshandeln inspiriert haben. Insgesamt können die biblischen Aussagen zu Gewalt und Frieden aber durchaus theologisch systematisiert werden: Dabei kann zunächst festgehalten werden, dass Friede in der Bibel als Verheißung und Verpflichtung, Gabe und Aufgabe konzipiert ist: er wird/ist von Gott verliehen, der Mensch ist aber zugleich zu Schritten des Friedens aufgerufen. Als Wege des Friedens stellt die Bibel im wesentlichen zwei Modelle nebeneinander: Schon nach Kains Brudermord, spätestens aber seit Noah, findet sich der Gedanke, Gewalt durch rechtlich geordnete Gegengewalt einzudämmen, also mit den Mitteln des Rechts Sanktionen gegen Gewalt zu verhängen. Diesem noachitischem System steht das jesuanische Ethos der Gewaltfreiheit entgegen, das den Verzicht auf Gegengewalt beinhaltet.⁵ Die biblischen Aussagen zur Gewalt lassen sich im wesentlichen in der Spannung zwischen diesen beiden Systemen einordnen, wobei die biblischen Friedensstellen vielfach einen Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Frieden herstellen, der für diese Einteilung ein Zuordnungsproblem darstellen kann, beschreiben die beiden Systeme doch gewissermaßen zwei unterschiedliche Gerechtigkeitsverständnisse: Gerechtigkeit als Verwirklichung von Recht versus Gerechtigkeit als Erbarmen, Vergebung und Barmherzigkeit. Umstritten ist dabei zudem, wie sich diese beiden Systeme zueinander verhalten: Während Lohfink (2002)

⁵ Das später entfaltete Problem des undifferenzierten Gewaltbegriffs ließe sich bereits hier verorten. Zu dessen Entfaltung sei aber auf die folgenden Unterkapitel verwiesen.

diese Systeme als Entwicklungsfortschritt darstellt, wobei der jesuanische Frieden der größere Frieden sei, der von Christen ergriffen und gelebt werden könne, wodurch die Kirche zu einem Ort des größten Friedens werde, ist für Beestermöller (2003) „das System der gewaltbewehrten Rechtssicherung, durch die die Welt von ihrer Selbstzerstörung bewahrt bleibt, weiterhin unverzichtbar, und deren Aufrechterhaltung eine Aufgabe, an der Christen mitzuwirken haben“ (Beestermöller 2003b, S. 56). Die Spannung zwischen dem prinzipiellen Vorrang des Gewaltverzichts und der (womöglich) notwendigen gewaltbewehrten Rechtssicherung ist ein friedensethischer Grundkonflikt, in dem zwei Friedensbilder miteinander konkurrieren, die beide bereits in der Bibel angelegt sind.

Auch in der Geschichte des Christentums waren beide Modelle für einen gewissen Zeitraum prägend: Wird das Frühchristentum häufig als eine Phase dargestellt, in der Christen Jesu Ideal der Gewaltlosigkeit gelebt haben, dies aber nicht zuletzt dadurch konnten, dass sie nirgendwo staatstragende Verantwortung trugen, so änderte sich diese Situation mit der Konstantinischen Wende grundlegend. Seit Augustinus hat sich deshalb eine stärker am Recht als Grundkategorie orientierte Lehre entwickelt, bei der eine legitime Autorität aus dem Grund der Bestrafung schweren Unrechts mit der Intention der Wiederherstellung von Recht und Frieden Kriege führen durfte. Diese „Lehre vom Gerechten Krieg“ blieb im Mittelalter die dominante christliche Lehre zur Gewaltfrage und wurde im Laufe der Jahrhunderte weiter entfaltet und ausdifferenziert. In der Neuzeit kam schon früh die Grundbedingung abhanden, eine sich explizit auf das Christentum berufende Autorität an der Spitze der Gemeinwesen zu haben, wodurch die Lehre des *ius ad bellum* praktisch seine Bedeutung verlor. Damit begann ein schleichender Prozess zunehmender Bedeutungslosigkeit der Lehre vom gerechten Krieg, die mit der Verbreitung von Atomaffen im 20. Jahrhundert aus Sicht der meisten Theologen endgültig jeden Anspruch eingebüßt hatte, unter diesen neuen Vorzeichen Kriege noch verantwortbar rechtfertigen zu können. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich dagegen zunehmend ein Leitbild vom „gerechten Frieden“ als friedensethische Zielvorstellung durchgesetzt, welches das Prinzipien der Rechtssicherung und das jesuanische Gewaltverzichtsethos stärker aufeinander bezieht und miteinander zu verbinden versucht. Auf dieses Leitbild ist nun näher einzugehen.

5.3. Gerechter Friede als Leitbild christlicher Friedensethik

Die Vorstellung eines gerechten Friedens gilt spätestens seit der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der DDR 1988/89 als

Leitperspektive einer christlichen Friedensethik. Bei dieser Versammlung wurde formuliert, dass mit der notwendigen Überwindung der Institution des Krieges die zuvor die Friedensethik prägende Lehre vom gerechten Krieg an ein Ende komme. Deswegen müsse nun „eine Lehre vom gerechten Frieden entwickelt werden, die zugleich theologisch begründet und allgemein offen auf menschliche Werte bezogen ist“ (Ökumenische Versammlung: Theologische Grundlegung, Nr. 36). Dieses Dokument macht mit dem Bezug auf allgemein menschliche Werte den universalen Anspruch des neuen friedensethischen Leitbildes deutlich. Dabei markiert es auch den zentralen inhaltlichen Dreh- und Angelpunkt eines solchen Leitbildes: die Würde des Menschen und damit der unmittelbare Bezug auf die Menschenrechte als sine qua non einer modernen christlichen Friedensvorstellung.

Dass sich eine solche Friedensvorstellung kaum von den zentralen Merkmalen der normativen Theorie internationaler Beziehungen unterscheidet, sondern sich sogar relativ gut in diese einfügen lässt, hat ein Entwurf von Michael Haspel (2007) aufgezeigt, mit dem dieser das Leitbild vom gerechten Frieden als eine normative Theorie internationaler Beziehungen darstellt. Unter dem terminologischen Dach vom gerechten Frieden verbürgen sich verschiedene Ansätze, doch diesen seien einige Grundcharakteristika gemeinsam (vgl. Haspel 2007, S. 210). Zu diesen Charakteristika gehörten die Vorstellung einer auf der Wahrung der Menschenrechte beruhenden Weltordnung, die in politischer wie ökonomischer Hinsicht an Gerechtigkeitsgrundsätzen ausgerichtet ist, die Präferenz für gewaltfreie Arten der Konfliktbearbeitung und die Herrschaft des Rechts, welche wirksame Mittel der Rechtsdurchsetzung einschließt (vgl. ebd., S. 210-212). Anschließend zeigt Haspel, dass sich diese Aspekte auch in den Diskursen der normativen IB-Theorie finden lassen, und entwickelt von daher seine auf dem gerechten Frieden beruhende normative IB-Theorie: Auf der Grundlage der Menschenrechte ergibt sich aus einem umfassenden, also ökonomische Rechte einschließenden Menschenrechtsverständnis die Notwendigkeit einer Theorie internationaler Gerechtigkeit. Erfolgreich umgesetzt werden können Menschenrechte und Verteilungsgerechtigkeit aber nur durch eine zunehmende Institutionalisierung und Verrechtlichung, Haspels drittes Theorieelement. Die Institutionalisierung schließt dabei neben den Mitteln des Rechts auch die Fortentwicklung des Instrumentariums der gewaltfreien Konfliktbearbeitung mit ein. Vor diesem Hintergrund und ausschließlich in diesem Kontext können – so das vierte Element der Theorie – bei schwerwiegenden Rechtsbrüchen Prüfungen zur Legitimität militärischer Kriegsgewalt angestellt werden, bei der man unter Einbeziehung aller vorangegangenen Schritte auf die Kriterien des Gerechten Krieges zurückgreifen könne.

Haspels Ausführungen zeigen, wie man die maßgebliche Eckpunkte eines nachhaltigen Friedens zu einer kohärenten Lehre vom gerechten Frieden verbinden könnte, wenngleich diese nicht frei von Zielkonflikten bleibt. Die beiden Friedensschriften der großen Kirchen in Deutschland, das Hirtenwort „Gerechter Friede“ (2000) und die Denkschrift des Rates der EKD „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“ (2007) verfolgen die gleiche Intention. In der Schrift der EKD kommt dabei dem Recht zentrale Bedeutung zu: Eine globale Friedensordnung lasse sich nur als Rechtsordnung entfalten und fördern, wobei kollektive Friedenssicherung, Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte, transnationale soziale Gerechtigkeit und Ermöglichung kultureller Vielfalt die wesentlichen Anforderungen an eine solche Friedensordnung darstellten. Frieden wird dabei als Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit konzipiert, wobei in innerstaatlicher und zwischenstaatlicher Hinsicht und auf der Ebene der Gesellschaftswelt die Vermeidung von Gewaltanwendung, die Förderung von Freiheit und kultureller Vielfalt und der Abbau von Not verwirklicht werden sollen. Die Verwirklichung dieser Aspekte bliebe aber auf das Recht angewiesen. Die in Haspels Aufsatz zusammengetragenen Elemente sind in dieser Konzeption vorhanden, darüber hinaus wird die besondere Rolle der UNO für den Frieden betont, auf stärkere Rüstungskontrolle gedrängt und der Begriff der human security stark gemacht.

Menschenwürde und Menschenrechte bilden auch den Ausgangspunkt der katholischen deutschen Bischöfe in ihrem Hirtenwort „Gerechter Friede“ (2000), steht der Respekt gegenüber der Würde des Menschen doch „im Schnittpunkt von kirchlichem Auftrag und politischer Aufgabe“ (GF 58). Da aber eine Welt nicht zukunftsfähig sei, in der den meisten Menschen vorenthalten werde, was ein menschenwürdiges Leben ausmacht, ist die Würde des Menschen nur durch die Garantie der bürgerlichen und politischen sowie der sozialen Menschenrechte zu verwirklichen (vgl. GF 59). Die Orientierung am internationalen Gemeinwohl und die Leitprinzipien Gerechtigkeit und Solidarität sind darüber hinaus zentrale Grundlagen für eine sozialetische Zielperspektive vom gerechten Frieden. Während in der EKD-Denkschrift die Vorstellung einer globalen Rechtsordnung aber eindeutig als wichtigstes Element zum Gerechten Frieden konzipiert ist, lässt sich dies im Hirtenwort der (katholischen) deutschen Bischöfe nicht so klar aussagen: Internationale Zusammenarbeit und Völkerrecht werden zwar als wichtig benannt, aber in der Chronologie des Textes dem Vorrang für gewaltpräventive Konfliktbearbeitung nachgeordnet und im Umfang wie in den Aussagen verglichen mit der EKD-Schrift weniger stark gewichtet. Haspels Punkte sind aber auch im Hirtenwort alle enthalten. Darüber hinaus kommt in diesem Text Vergebung und

Versöhnung sowie zivilgesellschaftliche Friedensarbeit als zusätzliche Elemente inner- und internationaler Friedensfähigkeit eine wichtige Bedeutung zu.

Letzten Endes unterscheiden sich die beiden Texte kaum in ihren Aussagen, allenfalls in deren Gewichtung und Schwerpunktsetzung. Beide Schriften verstehen den Frieden dabei als vieldimensionale Querschnittsaufgabe, die von den verschiedenen Entscheidungsträgern und Akteuren in der Staaten- und Gesellschaftswelt eine ganze Reihe von durchaus ambitionierten Friedenschritten erfordert. Frieden ist dabei immer wesentlich mehr als nur die Abwesenheit von Krieg. Er bleibt an breit konzipierte Gerechtigkeitsvorstellungen geknüpft und realisiert sich erst durch eine Fülle von Wesensmerkmalen.

Der Friedensbegriff dieser Dokumente ist somit viel breiter angelegt, als etwa der in Kapitel 3 ausgeführte Begriff der Terrorismusbekämpfung. Viele Aspekte der strukturellen Terrorismusbekämpfung scheinen dabei dem Leitbild des gerechten Friedens auffallend nahe zu kommen. Insofern muss es erstaunen, wenn friedensethische Forschung trotz eines solch umfassenden Friedensbegriffes in Fragen der Terrorismusbekämpfung von einem so eingeschränkten Fokus ausgeht. Mit dem Friedensbegriff kann dies nach den Ausführungen dieses Kapitels kaum zusammenhängen. Vielleicht kann der Gewaltbegriff der Schriften aber plausibilisieren, warum manche für das Leitbild des gerechten Friedens durchaus zentrale Aspekte der Terrorismusbekämpfung bislang von friedensethischer Forschung kaum erfasst wurden. Beide kirchlichen Texte über gerechten Frieden weisen die Gemeinsamkeit auf, dass in ihnen von Gewaltverhinderung und Gewaltüberwindung gesprochen wird. Der Gewaltbegriff dient ihnen als Negativfolie für die in Abgrenzung zur Gewalt entwickelten Friedenslehre. Er soll nun genauer betrachtet werden.

5.4. Der Gewaltbegriff in den Friedensworten der großen Kirchen in Deutschland

Im Hirtenwort der katholischen Bischöfe „Gerechter Friede“ wird der Gewaltgebrauch dieses Textes in einer Fußnote erklärt:

„Mit dem Wort „Gewalt“ werden im vorliegenden Text überwiegend Formen physischer oder psychischer Gewaltanwendung bezeichnet (englisch: violence, force). Dabei geht es um Handlungsweisen, die schwerwiegende Übel bewirken und auf deren Vermeidung deswegen zu dringen ist. Die nachstehend entfaltete grundlegende Kritik an der Allgegenwärtigkeit der Gewalt zielt auf dieses negative Erscheinungsbild von Gewaltanwendung, das stets mit Verletzung oder Zerstörung verbunden ist. Im Deutschen begegnet allerdings noch eine weitere Verwendung des Wortes „Gewalt“ ohne diese grundsätzlich negative Charakteristik. „Gewalt“ ist dann eher im Sinne von „Macht“ bzw. „Befugnis“ oder „Berechtigung“ zu verstehen

(englisch: power, authority); diese Bedeutung findet sich in Wortbildungen wie „Gewaltenteilung“, „Befehlsgewalt“ u. ä. Wo diese Verwendung vorliegt, wird sie von der Gewaltkritik nicht betroffen.“ (GF, Fußnote 3, S. 8)

In dieser Stelle wird Gewalt als direkte Gewalt konzipiert, die von einem handelnden Akteur ausgeübt wird, da es sich dabei um eine „Handlungsweise“ handelt. Es geht also um direkte, personale Gewalt. Die Begriffsklärung bleibt dabei allerdings weitgehend tautologisch, indem sie Gewalt über gewisse Formen der „Gewaltanwendung“ definiert. Dabei wird zunächst ein alltagssprachlicher Gewaltbegriff übernommen, und dann beschrieben, dass nur die negativen Formen dieses Gewaltbegriffs von der Gewaltkritik betroffen seien, die anderen dagegen nicht. Die Frage, warum aber ausgerechnet die Phänomene eine kirchliche Kritik benötigen, die gesellschaftlich bereits so stark abgelehnt werden, dass sie in der Alltagssprache nur mit negativen Konnotationen vorkommen, mag sich in diesem Kontext durchaus stellen.

Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob die vorgenommene Differenzierung des Gewaltbegriffs in sich konsistent ist, wenn violence und force als zu vermeidende Übel genannt werden, während die Gewaltkritik power und authority nicht betrifft (oder zu betreffen beabsichtigt). Die Begriffe power und authority beziehen sich dabei nicht auf eine Verhaltensweise bzw. Handlung, denn diese ist in „Gewaltenteilung“ oder „Befehlsgewalt“ nicht intendiert. Welche Aussagen können aber über die Person gemacht werden, die Befehlsgewalt gebraucht oder missbraucht? Wäre jeder Gebrauch von authority violence, machte die vorgenommene Unterscheidung keinen Sinn – dies kann wohl ausgeschlossen werden. Wäre der Missbrauch einer Befehlsgewalt keine violence, hätte jede legitime Autorität für alle Handlungen moralisch freie Hand, ohne von einer Gewaltkritik betroffen zu sein. Dies wird sicherlich auch nicht gemeint sein. Ist aber der Gebrauch von power/authority keine Gewalt im von der Kritik betroffenen Sinne, deren Missbrauch aber schon, so stellt sich zwangsläufig die Frage, wie denn das eine vom anderen unterschieden werden kann.

Eine Antwort auf eine solche Frage mag nicht in einer kurzen Gewaltdefinition erwartet und geleistet werden können. Gleichwohl wird hier eine Unterscheidung vorgenommen, die nicht trennscharf angewendet werden kann, da die Übergänge zwischen der einen und der anderen Form umstritten sind. Dies gilt für vermeintliche authority/power wie für vermeintliche violence: Die Tötung eines Menschen wird in der Regel ein schwerwiegendes Übel darstellen, und doch würde man nicht auf dessen Vermeidung bestehen können, wenn es sich bei einer Tötung etwa um einen Fall von Notwehr handelte. Wann aber ist eine Tötung nach diesen Begriffen Gewalt? Die Grenzen dafür sind nicht klar zu bestimmen. Es bleibt zu fragen, ob ein Gewaltbegriff sinnvoll ist, der allein durch die Begriffszuweisung legitimes und illegitimes Handeln zu unterscheiden beabsichtigt, ohne dabei die Begriffe legitim und

illegitim direkt zu verwenden und ohne die konkreten Umstände einer Handlung ausreichend in die Klassifikation einbeziehen zu können.

Eine letzte Anfrage an den hier eingeführten Gewaltbegriff ist, ob er über den gesamten Text auch durchgehalten wird. In dem Punkt sind die Verfasser selber skeptisch, wenn sie schreiben, die vorgenommene Definition sei „überwiegend“ gemeint, wenn im Text von Gewalt die Rede ist. Dass sich in dem Text auch andere Gewaltbegriffe finden, wird also nicht bestritten. Hier sei noch auf eine sehr zentrale Stelle für die Konzeption des Leitbildes vom gerechten Frieden eingegangen, die in 5.3. bereits teilweise zitiert wurde:

„Das Leitbild des gerechten Frieden beruht auf einer letzten Endes ganz einfachen Einsicht: Eine Welt, in der den meisten Menschen vorenthalten wird, was ein menschenwürdiges Leben ausmacht, ist nicht zukunftsfähig. Sie steckt auch dann voller Gewalt, wenn es keinen Krieg gibt. *Verhältnisse fortdauernder schwerer Ungerechtigkeit sind in sich gewaltgeladen und gewaltträchtig.* Daraus folgt positiv: „Gerechtigkeit schafft Frieden“. Der Bedingungs Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden (...) birgt in sich die Möglichkeit der Gewaltvorbeugung und gleichzeitig die Verpflichtung, sie zu verwirklichen.“ (GF 59, Hervorhebung in Kursivschrift durch den Verfasser)

Diese Stelle stellt zum einen die Verwobenheit von Gerechtigkeit und Frieden in diesem Leitbild heraus, die in ihrer Verbindung als Voraussetzungen für ein menschenwürdiges Leben angesehen werden. Im Hinblick auf den Gewaltbegriff ist hier aber vor allem auffällig, dass Verhältnisse sozialer Ungerechtigkeit als Gewalt bezeichnet werden. Der hier verwendete Gewaltbegriff ist damit von Galtungs Begriff der strukturellen Gewalt geprägt – und unterscheidet sich deutlich von dem an personaler, direkter Gewalt orientierten Gewaltbegriff der Fußnote. Der in der Fußnote vorgenommene Gewaltbegriff war also offenbar tatsächlich nicht durchzuhalten. Da man Verhältnissen keinen verantwortlichen Akteur zuweisen, ethische Beurteilungen sich aber immer an Handlungen orientieren, lässt sich hier zudem keine Unterscheidung von legitimer und illegitimer Gewalt treffen.

Darüber hinaus drängt sich eine weitere Frage auf: Muss in einer Konzeption von gerechtem Frieden, die eine Verknüpfung von Gerechtigkeits- und Friedensvorstellungen voraussetzt, Ungerechtigkeit gleichzeitig Gewalt und Gewalt gleichzeitig Ungerechtigkeit beinhalten? Wo liegt der Mehrwert einer solchen wechselseitigen Überschneidung, wenn gerechter Frieden doch ohnehin beide Elemente verbinden und umfassen muss? Der Vorzug wird sicher darin gesehen, dass die Abwesenheit von Gewalt dieser Definition tatsächlich gerechten Frieden bedeuten würde. Erreicht wird dies aber, indem der Gewaltbegriff zu einer Restkategorie für alles wird, was nicht gerechtem Frieden entspricht. Dies macht den Begriff ungreifbar und erschwert zudem, solchen Verhältnissen wirksam entgegenzutreten zu können. Auch dieser

Gewaltbegriff kann nicht überzeugen. Keiner der in „Gerechter Friede“ verwendeten Gewaltbegriffe scheint somit differenziert genug zu sein, um friedensethischen Forschungsprojekten eine tragfähige begriffliche Grundlage anzubieten.

Der Gewaltbegriff, der in der Friedens-Denkschrift der EKD „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“ (2007) verwendet wird, findet sich etwas versteckt in einem Unterkapitel zu christlicher Friedenserziehung. Dort wird in einem Abschnitt auf die „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ des Ökumenischen Rates der Kirchen und die UN-Dekade für eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit für die Kinder der Welt hingewiesen, woran sich die folgenden Ausführungen anschließen:

„Wenn die christlichen Kirchen fordern, Gewalt zu überwinden, dann wenden sie sich nicht gegen Gewalt im Sinne von power (Macht allgemein), force (durchsetzungsfähige, auch bewaffnete Macht) oder authority (legitime Autorität). Die Kirchen wenden sich vielmehr gegen Gewalt als violence. Das heißt, sie wollen verletzende, zerstörerische, lebensbedrohliche und von ihrem Charakter her zur Eskalation neigende Formen gewalttätigen Handelns überwinden oder zumindest wirksam begrenzen“ (EKD-Friedens-Denkschrift 54).

Wie im Hirtenwort so versucht auch die Denkschrift eine begriffliche Aufteilung dessen, was im Deutschen unter Gewalt verstanden werden kann, durch den Rückgriff auf die gebräuchlichen englischen Begriffe. Obwohl dieser Gewaltbegriff als der der „christlichen Kirchen“ ausgewiesen wird, so fällt doch auf, dass sie force – im Gegensatz zu den katholischen Bischöfen – nicht als zu überwindende oder zu begrenzende Gewalt konzeptualisieren. Dies mag mit der im Vergleich zum Hirtenwort herausgehobenen Stellung des Rechts zu tun haben, sodass die EKD-Schrift selbst bewaffnete Mittel zur Rechtsdurchsetzung nicht als Gewalt bezeichnen will, während das Hirtenwort „force“ als überwiegend physisch verstandene Form der Gewaltanwendung als zu kritisierendes und zu überwindendes Phänomen einstuft.

Davon abgesehen weisen beide Schriften aber eine deutliche Gemeinsamkeit auf: In beiden impliziert der Begriff Gewalt bereits, dass es sich um etwas Illegitimes handelt. Die EKD-Schrift macht dies noch klarer deutlich, wenn sie authority mit „legitimer Autorität“ übersetzt, wobei zu fragen wäre, ob jede Form illegitimer Autorität – wie etwa ein nicht durch Wahlen eingesetztes Staats- oder Regierungsoberhaupt – immer zwingend verletzende, zerstörerische, lebensbedrohliche oder zur Eskalation neigende Formen gewalttätigen Handelns aufweisen muss. Violence bleibt dabei, wie im Hirtenwort, an ein aktives Handeln gebunden, während es sich im Falle von power und authority um eine faktische Zustandszuschreibung handelt, die für sich betrachtet kein Handeln beinhalten muss, womit die gestellte Frage wohl verneint werden kann. Die hier vorgenommene Gewaltdefinition weist damit die gleichen

Schwachstellen auf, wie die in der Fußnote des Hirtenworts: Sie ist nicht trennscharf, sie kann bei der Zuordnung die Handlungsumstände nicht ausreichend berücksichtigen und sie nimmt die Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen Handeln implizit vor, ohne für die Zuordnungskriterien zur Rechenschaft gezogen zu werden. So kann die gleiche Handlung von dem einen Betrachter als force oder als zur Ausübung von authority gehörend ausgewiesen werden, während sie für den anderen violence bedeutet. Nur im zweiten Fall würde man die Handlung als Gewalt bezeichnen – und hätte damit sein Urteil über deren Legitimität bereits getroffen. Noch problematischer muss allerdings erscheinen, dass alle Handlungen aus der Gruppe power, force und authority per definitionem nicht als Gewalt bezeichnet werden können, und sich damit die Frage gar nicht erst stellt, ob sie womöglich illegitim sein könnten. Damit wird mit der Zuordnung gewisser Phänomene hinsichtlich der Begriffe eine bedeutende Vorentscheidung getroffen. Wer sich mit Gewalt beschäftigt, wird nicht auf die Fälle zu sprechen kommen, bei denen keine Gewalt wahrgenommen wurde. Die Abgrenzung zwischen Legitimität und Illegitimität kann dabei leicht willkürlich oder phänomenologisch getroffen werden, ohne das dabei überhaupt eine bewusste bzw. reflektierte und begründete Entscheidung getroffen worden sein muss.

Der Gewaltbegriff in den hier beschriebenen kirchlichen Dokumenten weist damit auch eine Gemeinsamkeit mit den Terrorismusbegriffen der Terrorismusforschung auf: Beide werden über ihre Illegitimität definiert. Im Falle der Terrorismusforschung lässt sich dies aber immerhin an einem klaren Kriterium festmachen: Wenn Terrorismus ein Phänomen bezeichnet, dass bewusst die Tötung von Zivilisten zum Ziel hat – und das ist ein wesentliches übereinstimmendes definitorisches Merkmal des Terrorismus – so kann eine entsprechende Handlung unabhängig ihrer konkreten Umstände nicht mehr legitim sein. Für gewisse Akteurs- und Handlungsgruppen bleibt ein Zuordnungsproblem bestehen, wenn unklar ist, inwieweit tatsächlich eine absichtliche Tötung von Zivilisten angenommen werden kann. Aber dass dies die entscheidende Grenzüberschreitung bedeuten würde, ist weitgehend anerkannt. Für die Gewaltdefinitionen der kirchlichen Schriften liegt der Fall anders: Es ist daraus kein Kriterium abzuleiten, durch welches bestimmt werden könnte, wann eine Handlung als Gewalt angesehen und damit als illegitim zu gelten habe, und wann sie legitim ist und damit nicht als Gewalt bezeichnet werden darf. Problematisch ist aber besonders, dass sich die Zuordnungskriterien insgesamt dem prüfenden Blick des Betrachters entziehen, wenn Gewalt von vornherein nur für illegitimes Handeln verwendet wird. Friedensethik und kirchliche Reflektionen zum Frieden wären daher gut beraten, wenn sie Gewalt in einer Weise konzeptualisieren würden, die legitimes und illegitimes Handeln gleichermaßen umfassen

kann, damit die Kriterien sichtbar bleiben, auf denen die Unterscheidung zwischen Beidem basiert, und diese Unterscheidung nicht durch Vorentscheidungen getroffen werden, die sich jeglicher Reflektion und Begründung entziehen.

Betrachtet man vor diesem Hintergrund noch einmal den Befund aus Kapitel 4, so fällt auf, dass Friedensethik bisher vorrangig zu den Aspekten bzw. Maßnahmen von Terrorismusbekämpfung gearbeitet hat, die sich am Ehesten als violence zu erkennen geben. So gerieten mit Folter und präventivem Krieg sogar Themen in den Blick, die schon aus der moralischen Intuition heraus zumeist so stark abgelehnt werden, dass diese Ablehnung kaum mehr begründungsbedürftig erscheint. Gezielte Tötungen und Flugzeugabschüsse erscheinen moralisch so fragwürdig, dass deren Legitimierung eine erstarkte Begründung erfordern würde. Moralisch ambvalentere und damit prekärere Fragen wurden dagegen bisher oftmals ausgespart, wobei dies besonders für Fragen gilt, wo schwer zu entscheiden ist, ob der Staat seine Machtpotentiale ge- oder missbraucht. Der undifferenzierte Gewaltbegriff könnte dabei durchaus dafür verantwortlich sein, dass nur ein kleiner Teil der Fragen im Zusammenhang mit Terrorismusbekämpfung von der Friedensethik als friedensethische Herausforderung aufgefasst wurde. Die folgenden Überlegungen zielen nun darauf ab, in Anlehnung an eine Gewaltreflektion der Friedensforschung einen Gewaltbegriff zu entfalten, der stärker ausdifferenziert ist, indem er vor allem legitime und illegitime Gewalt unterscheidet.

5.5. Die Gewaltreflektion in Christoph Wellers Kritik der Gewaltfreiheit des Friedens

Bleiben die bisher ausgeführten Gewaltbegriffe zu undifferenziert, so richtet sich an die Friedensforschung die Anfrage, ob dort nicht Präzisierungen und Differenzierungen der Begriffe Gewalt und Frieden vorzufinden sind, die auch für friedensethische Forschung bedenkenswert sind. Christoph Weller kommt allerdings in seinem Aufsatz „Gewalt – politischer Begriff und friedenswissenschaftliche Konzepte: Eine Kritik der Gewaltfreiheit des Friedens“ (2003) zu der Feststellung, dass auch für die Friedensforschung Gewalt vorwiegend als Negativ-Folie für den Frieden konzeptualisiert und ihr dabei abschätzig begegnet wird, während Frieden als die Abwesenheit von je unterschiedlichen Gewaltformen definiert wird (Weller 2003, S. 481). Von diesem Befund ausgehend formuliert Weller die These: „Um dem empirischen Gewaltvorkommen analytisch einigermaßen gerecht zu werden, (...) muss die Ambivalenz der Gewalt anerkannt und zwischen legitimer und illegitimer Gewalt unterschieden werden“ (ebd., S. 482). Da das Fehlen einer solchen Unterscheidung

das Hauptproblem der zitierten Gewaltbegriffe war, könnte Wellers Ansatz dazu beitragen, die Begriffe Gewalt und Frieden differenzierter zu fassen.

Im ersten Schritt seines Aufsatzes kann Weller für eine Reihe friedentheoretischer Ansätze eine auffällige Unterkomplexität beim Gewaltbegriff feststellen. In allen dieser Ansätze wird die Minimierung bzw. Eliminierung von Gewalt in all ihren Formen zum Ziel erklärt. Jedoch zeigt sich durchaus, dass es Formen von Gewalt gibt, die mit dem in diesen Friedenstheorien verwendeten Gewaltbegriff nicht erfasst werden oder nicht erfasst werden sollen – nämlich jene Gewalt, die als legitim gilt (vgl. Weller 2003, S. 488). Die Ansätze hielten die Unterscheidung zwischen ordnender und zerstörender Gewalt bzw. zwischen „potestas“ und „violentia“ offenbar für verzichtbar, doch dies sei nicht der Fall (vgl. ebd.).

Der letzte Satz weist darauf hin, dass in den von Weller vorgestellten Ansätzen offenbar auch die Unterscheidung von potestas/power und violentia/violence fehlt, während diese in den kirchlichen Dokumenten gemacht wurde, wenn auch jeweils mit der Konsequenz, dass nur violentia/violence von ihren Gewaltbegriffen erfasst wurde. Davon abgesehen verbindet aber die friedentheoretischen Ansätze, auf die Weller sich bezieht, und die kirchlichen Dokumente zum gerechten Frieden die Unfähigkeit, legitime Gewalt innerhalb des eigenen Gewaltbegriffs zu integrieren.

In Wellers nächstem Kapitel macht er dann darauf aufmerksam, dass Friedenskonzeptionen mit negativem Bezug zur Gewalt ein Gewaltmonopol für unverzichtbar halten und sie hierfür notwendigerweise zwischen legitimer und illegitimer Gewalt unterscheiden müssen, wobei sie die Möglichkeit unterstellen, dies auch tun zu können (vgl. ebd., S. 489 f.). Mit der Bestimmung der Grenze zwischen legitimer und illegitimer Gewalt sei eine friedensethische Frage aufgeworfen, eine differenzierte normative Position zu beziehen, weswegen diese Unterscheidung in Friedenstheorien kaum explizit thematisiert und vielfach durch begriffliche Debatten überdeckt werde; die politisch wie analytisch bedeutsame Frage nach den Grenzen zwischen legitimer und illegitimer Gewalt werde dadurch in den Hintergrund gedrängt (vgl. ebd., S. 490). Deswegen müssten stärkere Versuche unternommen werden, die mit dem Frieden zu vereinbarenden Formen der Gewalt zu bestimmen und in die Theorie zu integrieren (vgl. ebd.).

Was Weller hier für die friedentheoretischen Ansätze beobachtet, kann auch für die kirchlichen Texte zum gerechten Frieden festgestellt werden: Auch dort wird etwa der „Schutz der Menschenrechte (...) an die Existenz eines rechtsstaatlich kontrollierten Gewaltmonopols gebunden“ (EKD-Friedens-Denkschrift 89) oder „die Forderung (nach) einer internationalen Rechtsordnung mit Strukturen (erhoben), die es ermöglichen, das Recht

durchzusetzen“ (GF 64). Hier werden also ebenfalls Formen legitimer Gewalt angesprochen, wenn auch nicht als solche bezeichnet. Für die Friedensethik müsste es im Prinzip einfacher sein, eine normative Position zu beziehen, um legitime und illegitime Formen der Gewalt zu unterscheiden. Für die Anwendung auf einzelne Bereiche findet dies ja auch statt. Durch die Kritik von „Gewalt“ bleibt dabei aber eine begriffliche Undifferenziertheit mit den in 5.4. angesprochenen Problemen und Auswirkungen. Friedensethik bleibt damit der Gefahr ausgesetzt, nur noch unumstritten negative Handlungen zu verurteilen, die umstrittenen Fälle aber auszusparen, obwohl die Frage nach der Legitimität von Handlungen als Kernfrage aller Ethik allen weiteren Überlegungen vorangestellt werden sollte. Es zeigt sich hier, wie notwendig und wichtig es für die Friedensethik wäre, einen Gewaltbegriff zu verwenden und auch in der theoretischen Konzeption zu vertreten, der legitime und illegitime Gewalt gleichermaßen beinhalten kann, um von diesem Rahmen ausgehend die Grenze zwischen legitimer und illegitimer Gewalt zu bestimmen und diese Grenzbestimmung ausreichend zu begründen.

Wellers viertes Kapitel beginnt mit einem Satz, der das hier beschriebene Problem ausführt:

„In ihrem in aller Regel ausschließlich negativen Bezug zur Gewalt übergehen friedentheoretische Konzeptionen nicht nur eine zentrale friedensethische Fragestellung, sondern sie erliegen damit auch einer Blickverengung, indem sie keinen analytischen Zugang auf jene Gewalt gewinnen können, die in den Augen der Gewaltakteure legitim ist, aus der normativen Perspektive friedentheoretischer Konzeptionen aber als illegitime, der Friedensentwicklung entgegenstehende Gewalt betrachtet werden müsste.“ (Weller 2003, S. 492 f.)

Weller macht dabei deutlich, dass es nicht die eindeutig legitimen oder eindeutig illegitimen Gewaltformen seien, die für friedentheoretische Ansätze das größte Problem darstellten, sondern die Fälle, in denen die Legitimation gesellschaftlich umstritten ist. Aber genau für diese politisch besonders relevanten Formen von Gewalt bleibe die Friedenstheorie aufgrund der mangelnden begrifflichen Ausdifferenzierung blind. Dadurch büße sie schließlich die Fähigkeit ein, die Realität der Gewalt zu erfassen und auf den Frieden hin zu beurteilen (vgl. S. 493-495). Zugleich sei der Frieden undifferenziert bestimmt, wenn er als Abwesenheit aller Gewalt konzipiert werde. Weller schlägt deswegen vor, Frieden als Prozess so zu definieren, dass „Konflikte ohne illegitime Gewalt ausgetragen werden – bei gleichzeitiger Existenz legitimer Gewalt“ (S. 493), während im Hinblick auf den Frieden als Ziel Frieden „immer auch ein Prozess konstanter Legitimation von Gewalt und der Anerkennung dieser Gewalt (ist)“ (ebd.). Die Anerkennung legitimer Gewalt wird damit zu einem wichtigen Charakteristikum eines ausreichend differenzierten Friedensbegriffs.

Wellers Aussagen über die Gewalt in diesem Abschnitt spiegeln genau alle angesprochenen Probleme bezüglich der Gewaltbegriffe der kirchlichen Dokumente wider. Insofern ist die Anerkennung und Wertschätzung der Existenz legitimer Gewalt auch für christliche Friedensethik durchaus sinnvoll und wichtig. Ein vom Leitbild des gerechten Frieden inspiriertes Friedensbild muss jedoch trotzdem über die Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewalt hinausgehen und Frieden im Sinne von gerechtem Frieden noch an einer Reihe anderer Punkte festmachen, die in 5.3. ausgeführt wurden. Nichtsdestotrotz ist auch eine vom Leitbild des gerechten Friedens ausgehende Friedenskonzeption auf eine Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewalt angewiesen.

Im fünften Kapitel stellt Weller schließlich ein konstruktivistisches Modell vor, wie Gewalt in einem gesamtgesellschaftlichen Kommunikationsprozess konstruiert wird. Dies finde in einem Dreiecksverhältnis statt, wobei der Täter sein Handeln für legitim erachte, während das Opfer durch die Gewaltzuschreibung die Illegitimität behauptete, wobei sich beide mit ihren Äußerungen an den Zuschauer richteten, der eine Beurteilung der Handlung vornehme (ebd., S. 495). Dieser Kommunikationszusammenhang beschreibe dabei das Hervorbringen sowie das Verschwindenlassen von Gewalt (ebd., S. 496). Dies verdeutlicht er an einigen Beispielen, die auch zeigen, dass Gewalt vor allem ein politischer Begriff ist. In den abschließenden Bemerkungen mahnt Weller schließlich an, dass friedentheoretische Ansätze die gesellschaftliche Umstrittenheit von Gewalt keinesfalls ignorieren oder aussparen dürften (ebd., S. 500). Eine Gewaltzuschreibung besäße auch in der Friedenswissenschaft immer eine politische Dimension, sodass die Friedensforschung Teil der Interaktion sei, die über die Legitimation oder Delegitimation von Gewalt geführt werde. Vor allem sei die Friedenswissenschaft aber aufgefordert, sich um eine Positionsbestimmung zu der Grenzziehung zwischen legitimer und illegitimer Gewalt zu bemühen (vgl. ebd., 501).

Für Friedensethiker ist die Unterscheidung von legitimem und illegitimem Handeln die Kernaufgabe schlechthin, und Friedensethik kommt nicht umhin, in dieser Frage eine Positionsbestimmung zu formulieren und zu begründen. Sie weiß sich dabei der praktischen Förderung des Friedens verpflichtet (vgl. 5.1.), womit sie bewusst und wissentlich-willentlich auf den Prozess einwirkt, in den der beschriebene Kommunikationszusammenhang gestellt ist. Gleichwohl ist sie vor der Gefahr nicht gefeit, in diesem politischen Prozess vereinnahmt zu werden oder durch undurchsichtige Faktenlagen zu falschen Beschreibungen und schließlich zu Fehlurteilen zu gelangen. Ein differenzierter Gewaltbegriff kann immerhin bewirken, dass der Gebrauch des Begriffes der Gewalt noch keine Aussagen über die ethische Qualität der zu beurteilenden Aussagen beinhalten muss und dass die gesellschaftlich

umstrittenen Fälle zum Forschungsgegenstand gemacht werden können, ohne dass damit bereits eine Vorfestlegung oder Wertung getroffen worden sei. Auch deswegen sollte ein friedensethischer Gewaltbegriff so differenziert wie möglich ausfallen, um der wissenschaftlich-analytischen wie politischen Verantwortung gleichermaßen gerecht werden zu können.

In diesem Unterkapitel wurde bereits der Versuch unternommen, Wellers Reflektionen auf die Friedensethik zu beziehen. Daraus ergeben sich Konsequenzen für die friedensethische Konzeption der Begriffe Gewalt und Frieden, die nun dargestellt werden.

5.6. Plädoyer für einen breiteren und differenzierteren Gewaltbegriff und für einen legitime Gewalt beinhaltenden Friedensbegriff

Friedensethik hat es sich zur zentralen Aufgabe gemacht, das Zusammenleben von Menschen hinsichtlich der Austragung von Konflikten und der Anwendung von Gewalt zu reflektieren, Grenzen von Gewaltanwendung zu thematisieren und neue Handlungsmöglichkeiten aufzuzeigen. Frieden ist dabei nach dem Leitbild des gerechten Friedens als ein komplexes und viele Teilbereiche umfassendes Ziel konzipiert. Im Hinblick auf konkrete Friedensgefährdungen, z.B. Terrorismusbekämpfung, nimmt Friedensethik aber nur einen sehr kleinen Teil dieser breiten Friedenskonzeption als Betätigungsfeld friedensethischer Forschung wahr, was zunächst bemerkenswert erscheint. Dabei scheint sie sich besonders mit den Themen zu beschäftigen, bei denen die Illegitimität dieser Maßnahmen gesellschaftlich am wenigsten umstritten ist, was ebenfalls erstaunen muss. Erst die Betrachtung des Gewaltbegriffes kann erklären, warum die christliche Friedensethik ihren Forschungsfokus nicht stärker nach der breiten Agenda des gerechten Friedens ausrichtet und warum sie sich nicht den gesellschaftlich umstritteneren Fragen zuwendet: In den zentralen kirchlichen Dokumenten erscheint Gewalt in undifferenzierter Begriffsverwendung, wobei vor allem die Aspekte unsichtbar werden, die die Grenzziehung zwischen legitimen und illegitimen Handeln ausmachen. Da eine generelle Gewaltkritik grundgelegt wird, fällt es der Disziplin schwer, legitimes Handeln als Gewalt zu bezeichnen, obwohl sie dennoch in einigen dieser Zusammenhänge am Gewaltbegriff auch nicht vorbeikommt. Mit diesem zu engen und unscharfen Gewaltbegriff sind Probleme verbunden, die die Kernaufgaben erschweren, die sich die Disziplin ihrem Selbstverständnis nach zuweist.

Diese Darstellung soll verdeutlichen, dass es für die Friedensethik notwendig und wichtig wäre, einen Gewaltbegriff zu benutzen und auch inhaltlich zu vertreten, der legitime und

illegitime Gewalt gleichermaßen beinhalten kann, um von diesem ausgehend die Frage der Bestimmung der Grenze zwischen diesen beiden Formen ins Zentrum rücken zu können. Geht das Leitbild des gerechten Friedens von der Stärke des Rechts anstelle des Rechts des Stärkeren aus, so ist von diesem Leitbild aus legitime Gewalt notwendigerweise ein Charakteristikum von Frieden. Eine Gewaltkritik, die die Grenze zwischen legitimer und illegitimer Gewalt nicht benennt, erscheint für friedensethische Forschung eher kontraproduktiv als hilfreich. Deswegen sei hier die These stark gemacht, dass die Friedensethik diesen Gewaltbegriff zugunsten eines differenzierteren, legitime und illegitime Formen von Gewalt berücksichtigenden Gewaltbegriffs überwinden muss, will sie ihrer wissenschaftlichen und ihrer politischen Verantwortung in ausreichendem Maße gerecht werden.

Für den Friedensbegriff bedeutet dies, dass in diesem die Rechtmäßigkeit und Notwendigkeit legitimer Gewalt enthalten sein muss und sein sollte, während sich Frieden auf der anderen Seite durch die Abwesenheit illegitimer Gewalt definieren muss. Aus der Perspektive einer christlichen Friedensethik, die sich auch weiterhin am Leitbild des gerechten Friedens ausrichtet, kann dies indes nicht das einzige und womöglich nicht einmal das wesentlichste Merkmal gerechten Friedens sein. Die in Kapitel 5.3. genannten Merkmale gerechten Friedens bleiben auch dort als zentrale Elemente zur Friedenserhaltung und/oder Friedensförderung von Bedeutung, wo illegitime Gewalt abwesend sein sollte und legitime Gewalt existieren mag. Und wo das Gegenteil der Fall ist, sind sie auch nicht sekundär. In einer vom gerechten Frieden inspirierten Friedensvorstellung muss Frieden mehr sein und bleiben, als die Abwesenheit illegitimer Gewalt – selbst dann, wenn legitime Gewalt vorhanden ist.

6. Ein abschließender Ausblick auf das Dissertationsprojekt

Versteht man Gewalt als „verletzende, zerstörerische, lebensbedrohliche und von ihrem Charakter her zur Gewalt neigende Form“ (EKD-Friedens-Denkschrift 54) des Handelns, so denkt man in Bezug auf Terrorismusbekämpfung tatsächlich zunächst an Folter, Flugzeugabschuss und Krieg. Für die Frage nach einer ethisch verantwortbaren Terrorismusbekämpfung bleibt ein solcher Fokus indes zu eng. Verletzt werden können indes auch Persönlichkeitsrechte, und Terrorismusbekämpfung besteht zu wesentlichen Teilen aus Eingriffen und Einmischungen. Diese kann man durchaus als Gewalt bezeichnen, ohne dadurch bereits über deren Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit geurteilt zu haben. Darin

liegt ein Vorteil der hier vorgenommenen begrifflichen Differenzierung. Die besondere Perspektive des gerechten Friedens muss dadurch aber nicht aufgegeben werden. Damit ermöglichen die hier gemachten Überlegungen, dass im Dissertationsprojekt ein begrifflicher Rahmen gesetzt werden kann, der sich hinsichtlich des Friedensbegriffs relativ eng am Leitbild des gerechten Friedens orientieren kann, dieses im Hinblick auf den Gewaltbegriff aber überwindet und weiterdenkt. Für die weiteren Arbeitsgänge des Dissertationsprojektes bilden die hier vorgestellten Überlegungen damit eine zuverlässige theoretische und begriffliche Basis.

Literaturverzeichnis:

Beestermöller, Gerhard (2007): Kehrt Leviathan zurück? Der Terrorismus fordert die freiheitliche Demokratie heraus, in: Herder-Korrespondenz 61, S. 335-339.

Beestermöller, Gerhard (2006a): Folter - Daumenschrauben an der Würde des Menschen: zur Ausnahmslosigkeit eines absoluten Verbotes, in: Ebd./Brunkhorst, Hauke (Hg.): Rückkehr der Folter: der Rechtsstaat im Zwielficht?, München, S. 115-129.

Beestermöller, Gerhard (2006b): Das Luftsicherheitsgesetz als Krisenindikator, in: Die Neue Ordnung 60, S. 296-317.

Beestermöller, Gerhard (2005): Ist im Krieg gegen den Terrorismus alles erlaubt?, in Theologie der Gegenwart 48, S. 126-130.

Beestermöller, Gerhard (2003a): Krieg gegen den Irak - Rückkehr in die Anarchie der Staatenwelt? Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive einer Kriegsächtungsethik, Stuttgart.

Beestermöller, Gerhard (2003b): Paradigmenstreit der katholischen Friedenslehre? Beobachtungen zum Hirtenwort „Gerechter Friede“, in: Justenhoven, Heinz-Gerhard/Schumacher, Rolf (Hg.): „Gerechter Friede“ – Weltgemeinschaft in der Verantwortung. Zur Debatte um die Friedensschrift der deutschen Bischöfe, Stuttgart, S. 52-62.

Daase, Christopher (2002): Terrorismus: Der Wandel von einer reaktiven zu einer proaktiven Sicherheitspolitik der USA nach dem 11. September 2001, in Daase, Christopher et al. (Hg.): Internationale Risikopolitik. Der Umgang mit den neuen Gefahren der internationalen Beziehungen, Baden-Baden, S. 113-142.

Ganor, Boaz (2005): The Counter-Terrorism Puzzle: A Guide for Decision Makers, New Brunswick, NJ.

Haspel, Michael (2007): Die "Theorie des gerechten Friedens" als normative Theorie internationaler Beziehungen? Möglichkeiten und Grenzen, in: Straub, Jean-Daniel/Grotefeld, Stefan (Hg.): Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs, Stuttgart, S. 209-232.

Haspel, Michael (2006) [erstmalig 1996]: Einführung in die Friedensethik, in: Imbusch, Peter/Zoll, Ralf (ebd.) (Hg.): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung, Wiesbaden, S. 513-536.

Huber, Wolfgang/Reuter, Hans-Richard: Friedensethik, Stuttgart.

Kasher, Asa/Yadlin, Amos (2005): Military ethics of fighting terror: an Israeli perspective, in: Journal of military ethics 4, S. 3-32.

Lohfink, Norbert (2002): Gewalt und Frieden in der Bibel. Hinführung zum Schreiben der deutschen Bischöfe „Gerechter Friede“, in: Katholische Akademie Rabanus Maurus/Pax christi-Bistumsstelle Limburg (Hg.): Gerechter Friede, Idstein.

Meggle, Georg (2002): Terror & Gegen-Terror. Einleitende Reflexionen. In: Ebd. (Hg.): Terror und der Krieg gegen ihn. Öffentliche Reflexionen, Paderborn, S. 31-45.

Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (1988/1989): Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung / Theologische Grundlegung.

Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.) (2007): Aus Gottes Frieden leben - für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der EKD, Gütersloh.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2000): Gerechter Friede, Bonn.

Schmid, Alex P. 1983 : Political Terrorism: A Research Guide to Concepts Theories. Data-Bases and Literature, Amsterdam.

Schneckener, Ulrich (2006): Transnationaler Terrorismus, Frankfurt/M.

Weller, Christoph (2003): Gewalt – politischer Begriff und friedenswissenschaftliche Konzepte. Eine Kritik der Gewaltfreiheit des Friedens, in Loccumer Protokolle 31/03: Friedenstheorie: Fragen – Ansätze - Möglichkeiten, S. 481-508.