

Oliver Hidalgo

Zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg?

Der „gerechte Frieden“ als Leitbild der deutschsprachigen Friedensethik und Alternative zur Tradition des *bellum iustum*

Zusammenfassung

Die Formulierung der Idee eines „gerechten Friedens“, wie sie die christliche Friedensethik in Deutschland in den letzten Jahrzehnten geleistet hat, wurde als Gegenvorschlag zur (katholischen) Tradition des „gerechten Krieges“ entwickelt, ohne in seiner Konsequenz einem strikten Pazifismus zu unterliegen. Gleichwohl würde es zu erheblichen Missverständnissen führen, den „gerechten Frieden“ als Kompromiss oder Mittelweg zwischen *bellum iustum* und absoluter Gewaltfreiheit verstehen zu wollen. Stattdessen will der vorliegende Beitrag demonstrieren, dass der „gerechte Frieden“ seine normative Überzeugungskraft erst zu entfalten vermag, wenn sein unabdingbarer Gegensatz zum Prinzip des „gerechten Krieges“ hypostasiert wird. In seiner Argumentation nimmt der Aufsatz vor allem Anleihen bei Immanuel Kant, um jene spezifische theoretische Frontstellung zu verdeutlichen.

Abstract

The theoretical framework of “just peace”, as developed by the Christian peace ethics during the last decades, obviously presents an alternative to the Catholic tradition of “just war” without demanding a strict pacifism in return. However, it would be completely misleading if we understood “just peace” as a sort of compromise, balance or medium between the classical concept of *bellum iustum* and the absolute claim for non-violence. In contrast, this contribution attempts to demonstrate that “just peace” is able to unfold its normative persuasiveness only by hypostatizing its indispensable opposition to the principle of “just war”. In order to provide a consistent line of argumentation, the article predominantly refers on Immanuel Kant to illustrate this specific theoretical and conceptual implication.

1 Einführung

Der Begriff des ‚gerechten Friedens‘ ist in den letzten Dekaden zu einem Leitprinzip der christlich-ökumenischen Friedensethik in Deutschland avanciert. Es beansprucht, auf dem schwierigen Feld der internationalen Politik in Theorie und Praxis auf konsistente Weise moralische Orientierung zu gewähren. Seinem Selbstverständnis nach bezeichnet der ‚gerechte Frieden‘ ein neues Paradigma der internationalen Ethik,

das als *prima ratio* die strikte Priorität internationaler Zusammenarbeit sowie ziviler Maßnahmen zur Gewalt- und Konfliktprävention gegenüber allen Optionen für eine militärische Intervention reklamiert. Darüber hinaus umfasst das Paradigma ein ambitioniertes Friedenskonzept jenseits der Thomas Hobbes zugeschriebenen Auffassung, Frieden sei nichts anderes als die Abwesenheit von Krieg und physischer Gewalt. Im Gegensatz dazu betont der Begriff des ‚gerechten Friedens‘ das Bestehen einer funktionierenden Rechtsordnung als notwendige Charakteristik, Qualität und nicht zuletzt Konsequenz eines substantiellen Friedens und vernachlässigt auch nicht die soziökonomische, kulturelle und ökologische Dimension (Stichwort: Verteilungsgerechtigkeit) als Vorbedingungen zur Erreichung friedlicher Situationen, die diesen Namen verdienen.

Ideengeschichtlicher Stichwortgeber für eine solch anspruchsvolle Friedenskonzeption, die rechtliche, ökonomische und politisch-ethische Aspekte als interdependente Kategorien verbindet, ist – zumal im deutschsprachigen Raum – zweifellos Immanuel Kant. Indes werden wir bereits bei Kant mit dem ethischen Problem konfrontiert, dass seine Position keineswegs mit einem radikalen Pazifismus zu verwechseln ist. Nicht nur, dass die von Kant lancierte regulative Idee des internationalen Friedens eine militärische Verteidigung gegenüber Aggressoren nicht verbietet, sind bei ihm unter der Voraussetzung, dass die zu installierende internationale Rechtsordnung noch nicht funktioniert, explizit „alle“ (militärischen) „Mittel“ und „Kräfte“ gegen denjenigen erlaubt, dessen „öffentlich [...] geäußelter Wille eine Maxime verrät, nach welcher [...] kein Friedenszustand unter den Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müßte“ (Kant 1997, 473). Selbst bei Kant hängt die praktische Realisierbarkeit des Friedens demzufolge von den Kontextbedingungen ab und kann die Idee des (gerechten) Friedens wenigstens in dieser Hinsicht nicht absolut gelten.

Mithin hat auch der an Kant anknüpfende Begriff des ‚gerechten Friedens‘ das Problem geerbt, unter Umständen den Einsatz von militärischer Gewalt rechtfertigen zu müssen (vgl. Werkner 2018). Nicht umsonst porträtiert Wolfgang Huber (2005) die Idee des ‚gerechten Friedens‘ daher als Theorie in statu nascendi und räumt analog den bislang spekulativen Charakter des Ansatzes ein, den bereits Kant (1992, 81; 103; 1997, 474; 479) konzidiert hatte. Ob die Theorie insofern ‚tragfähig‘ sein könnte, um jenseits einer ‚Realitätsverkennung‘ die sukzessive Entwicklung eines globalen Friedenszustands voranzutreiben, bleibt somit

seinerseits ein Gegenstand philosophischer Spekulation mit empirisch (noch) geringer Evidenz.

Auf der anderen Seite implizieren die Verbindung von ‚Krieg‘ und ‚Gerechtigkeit‘ im Gefolge des *bellum iustum*-Ansatzes sowie die Auffassung des Krieges als moralische Kategorie, wie sie etwa Michael Walzers Buch *Just and Unjust Wars* (2000, Kap. 1) oder Uwe Steinhoffs Studie über „Moralisch korrektes Töten“ (2005) bezwecken, gewiss nicht weniger offenkundige Nachteile. Auch die klassischen, empirisch überprüfbaren Kriterien der Idee des ‚gerechten Krieges‘ – ein moralisch nachvollziehbarer Interventionsgrund (*iusta causa*), eine verantwortungsvolle Kriegsabsicht (*recta intentio*), eine legitime Autorität, die Ausschöpfung aller anderen Mittel (*ultima ratio*), die Aussicht auf Erfolg des Unternehmens (*iustus finis*) sowie schließlich die Wahrung der Verhältnismäßigkeit der Mittel (*proportionalitas*) – beschreiben ergo eine bestenfalls zweifelhafte *Option*, das Kriegsgeschehen an ethische Imperative anzunähern, anstatt den Krieg von vornherein zu einem Grenzbegriff zu erheben, der keiner positiven moralischen Konnotation zugänglich ist.

Die hier angestrebte theoretische Klärung des Konzepts ‚gerechter Frieden‘ mitsamt des normativen Orientierungsgehalts, den letzteres im Vergleich zur *bellum iustum*-Tradition beanspruchen kann, ist daher hochgradig relevant, zumal der Vorstellung des ‚gerechten Friedens‘ weitere Spannungen und Widersprüche anhaften (vgl. Strub 2010). Die nachfolgende Argumentationslinie wird folgerichtig ausgehend von einer kurzen Nachzeichnung der Diskussion, die seit den 1980er Jahren in beiden großen christlichen Kirchen zu einer friedensethischen Neuausrichtung geführt hat, einige konkrete Problemkreise präzisieren, die mit dem Begriff ‚gerechter Frieden‘ zu assoziieren sind (Abschnitt 2). Abschnitt 3 analysiert im Anschluss das vorprogrammierte Scheitern, den ‚gerechten Frieden‘ als Kompromissformel zwischen (radikalem) Pazifismus und ‚gerechtem Krieg‘ zu veranschlagen. Demgegenüber gilt es zu erhellen, warum es sich beim ‚gerechten Frieden‘ de facto um eine *Alternative* handelt, die sich nicht allein gegen eine einseitige Verabsolutierung des Friedens ausspricht, sondern die neben den ethischen Fallstricken des Pazifismus auch diejenigen des politischen Realismus vermeidet. Wie noch zu zeigen sein wird, ist das normative Leitbild des ‚gerechten Friedens‘ der Theorie des ‚gerechten Krieges‘ gerade hierin deutlich überlegen.

2 Das Konzept des „gerechten Friedens“

Hinter der Idee des ‚gerechten Friedens‘ steckt ein historischer Lernprozess, der die Aporien der *bellum iustum*-Tradition reflektiert¹ und deshalb der Versuchung widersteht, die mittelalterliche Legitimationsfigur des ‚gerechten Krieges‘ noch zur Rechtfertigung militärischen Vorgehens in der Gegenwart zu nutzen (vgl. Sutor 2004). Jener vor allem im angloamerikanischen Raum verbreiteten Befürwortung eines ‚Just War‘² setzt der ‚gerechte Frieden‘ allerdings auch keinen radikalen Pazifismus entgegen. Indem das Adjektiv ‚gerecht‘ in diesem Zusammenhang (nur) eine normativ signifikante Qualifizierung des Friedens anzeigt, ist in bereits stattfindenden kriegerischen Situationen moralisch gesehen keineswegs (militärische) Passivität verlangt. Humanitäre Interventionen zum Schutz von Menschenrechten, Verhinderung von Völkermord etc. sind mit der Idee eines ‚gerechten Friedens‘ vielmehr als *ultima ratio* in Einklang zu bringen.³

In evangelischer Lesart ist das biblisch inspirierte Leitbild eines ‚gerechten Friedens‘ heute in normative Anforderungen an eine globale Friedens- und Rechtsordnung zu übersetzen (vgl. EKD 2007, Kap. 3). Einschlägige Traditionslinien sind dabei bis zu Martin Luther, Karl Barth und die von letzterem maßgeblich beeinflusste *Barmer Theologische Erklärung* sowie Dietrich Bonhoeffers Lehre vom ‚aktiven Widerstand‘ auszumachen (vgl.

- 1 Ausführlich dazu Hidalgo 2009. Ohne dies hier näher ausführen zu können, lässt sich zeigen, dass sich die Idee des ‚gerechten Krieges‘ in einem unlösbaren Widerspruch zwischen gesinnungs- und verantwortungsethischen Ansprüchen verfängt. Mit dem gesinnungsethisch illegitimen Mittel des Krieges sollen verantwortungsethisch legitime Zwecke wie der Schutz von Menschenrechten, die Beendigung eines Genozids etc. erreicht werden, Ziele, die durch die existentielle Realität des Krieges jedoch unweigerlich konterkariert werden. Umgekehrt ist zwar die Weigerung, selbst angesichts massiver Menschenrechtsverletzungen in radikalpazifistischem ‚Nichtstun‘ zu verharren, verantwortungsethisch nachvollziehbar und der Krieg vor diesem Hintergrund ggf. als ‚kleineres Übel‘ zu betrachten. Doch besitzen die Handlungen, welche die Kriegsführung charakterisieren, dennoch keinesfalls den gesinnungsethisch gebotenen intrinsischen Wert, um den Krieg moralisch positiv zu konnotieren. Ethisch gesehen muss der *bellum iustum* daher eine *contradictio in adjecto* bleiben.
- 2 Siehe z. B. Elshtain 1992, Regan 1996, Johnson 1999, Walzer 2000, Ramsey 2002, O’Donovan 2003, Zupan 2004, Evans 2005, May 2007, Guthrie/Quinlan 2007, Lang et al. 2013, Dubik 2016 sowie Burkhardt 2017. Siehe auch Allhoff 2013.
- 3 Für einen weiterführenden Überblick der Theoriekomponenten des ‚gerechten Friedens‘ siehe z. B. Hoppe/Werkner 2016.

Reuter 2013). Anknüpfungspunkte zwischen dem ‚gerechten Frieden‘ und der evangelischen Friedensethik ergeben sich zudem aus den *Heidelberger Thesen* von 1959, die in der Hochphase der atomaren Aufrüstung die Überwindung des Krieges forderten, dem 1967 auf dem Evangelischen Kirchentag in Hannover entwickelten Slogan „Dienst am Frieden mit und ohne Waffen“ sowie der von der EKD 1981 publizierten Denkschrift „Frieden wahren, fördern und erneuern“. Seit der „Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, die 1988/89 in der damals noch bestehenden DDR abgehalten wurde, ist der ‚gerechte Frieden‘ im Ganzen zum programmatischen Leitsatz der christlichen Friedensethik avanciert (vgl. Huber/Reuter 1990; Hoppe 2000; Lienemann 2000; Palaver 2006; Reuter 2013).⁴

Trotz der philosophischen und nicht zuletzt völkerrechtlichen Neubelebung der Tradition des ‚gerechten Krieges‘, wie sie im Zuge des Kosovokrieges (1999) sowie der Interventionen in Afghanistan (2001) und dem Irak (2003) zu beobachten war, fand die normative Richtschnur des ‚gerechten Friedens‘ in beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland auch danach Bestätigung. Im Jahr 2000 veröffentlichten zunächst die katholischen Bischöfe das Hirtenwort „Gerechter Frieden“ (DBK 2000), worin sie den Krieg als generelles Unrecht verurteilten, das nur in extremen Ausnahmesituationen hinzunehmen sei. Damit bekundeten die Bischöfe eine demonstrative Distanz zur (eigenen) *bellum iustum*-Tradition. 2007 legte sodann der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland die Denkschrift „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“ vor und deklarierte darin den Frieden zum zentralen „Beitrag der Christen und der Kirche“ sowie den Frieden zur (innen- und außen-)politischen Gesamtaufgabe der Gesellschaft (EKD 2007, Kap. 2 und 4).⁵

4 Zur Auffassung von Frieden und Gerechtigkeit als zwei Seiten derselben Medaille siehe überdies Hoppe 2007. Beide Aspekte seien innerhalb der christlichen Friedensethik untrennbar miteinander verwoben, da Gerechtigkeit keinen unfriedlichen Zustand bezeichne und ein Frieden jenseits des Gerechtigkeitsaspekts nicht gedacht werden könne.

5 Zur Mehrdimensionalität des ‚gerechten Friedens‘ siehe außerdem EKD 2007, 53 ff. (Ziff. 78 ff.). Demgemäß erfolge die bezweckte Existenzhaltung und -entfaltung der Menschheit unter der Maxime des ‚gerechten Friedens‘ qua Berücksichtigung der Menschenwürde, während die Vermeidung von Gewaltanwendung durch funktionale staatliche Strukturen, Förderung von Freiheit und kultureller Vielfalt sowie den Abbau von individueller und sozialer Not

Im Gefolge der ökumenischen Debatte um Gerechtigkeit und Frieden etablierte sich somit – bis auf wenige Ausnahmen⁶ – im deutschen kirchlichen Kontext das Konzept des gerechten Friedens als übergreifendes Leitbild (vgl. Raiser/Schmitthener 2012). Die soeben genannten einschlägigen Dokumente – das Hirtenwort von 2000 und die Denkschrift von 2007 – sind dabei von großer Kongruenz geprägt und ähneln sich vor allem in ihren friedenspolitischen Prämissen: dem Vorrang ziviler Konfliktbearbeitung, dem Verständnis des Friedens als Rechtsordnung sowie der Beschränkung militärischer Gewalt zur Rechtsdurchsetzung (vgl. Hoppe/Werkner 2016).⁷ Indes wurde darauf verwiesen, dass die Idee des ‚gerechten Friedens‘ keinesfalls als kompletter Widerspruch zur Theorie des gerechten Krieges verstanden werden dürfe. Die Kriterien der *bellum iustum*-Tradition bildeten stattdessen insoweit einen Teil der Doktrin, als erstere stets intendierten, den Gewalteinsatz im Rahmen der Kriegsführung zu limitieren (vgl. Huber 2005). An der gegenteiligen Grundausrichtung sei zwar unter dem Strich nicht zu zweifeln, da die Lehre des ‚gerechten Friedens‘ unmittelbar den Frieden als Ziel und Maßstab aller Politik ausgibt und dem Krieg als solchen die Gerechtigkeitskonnotation verweigert (ebd.). Gleichwohl könnte es die Betonung der Einheit und Interdependenz von Frieden, Gerechtigkeit und Gesetz trotz des evidenten normativen ‚Substanzgewinns‘ gegenüber dem ‚gerechten Krieg‘ versäumen, letzteren für sich genommen zu verabschieden.

Bis auf Weiteres scheint es daher fraglich, ob die Idee des ‚gerechten Friedens‘ tatsächlich für sich monieren kann, den ‚gerechten Krieg‘ zu „überwinden“ (Scheffler 2002; 2003a) und Kriege allgemein zu „Verbrechen“ zu stilisieren (Scheffler 2003b). Der bekundete Respekt für die Idee der „rechtserhaltenden Gewalt“ (EKD 2007, Kap. 3.2), welche die Prinzipien bereitstellt, um diejenigen politischen Realitäten zu identifizieren,

geschehe. Mithin fordert der ‚gerechte Frieden‘ de facto mehr als Abwesenheit des Krieges und fördert stattdessen einen Zustand zunehmender (politischer und sozialer) Gerechtigkeit und abnehmender Gewalt. Jene ‚Therapiemaßnahmen‘ sind hier als umfassende Antwort auf die zuvor angestrenzte Diagnose komplexer Friedensgefährdungen zu deuten (siehe EKD 2007, Kap. 1).

- 6 So lehnt etwa die mennonitische Gemeinde das Konzept des gerechten Friedens dezidiert ab, siehe Fehr 2012. Zur Kritik am ‚gerechten Krieg‘ im Kontext der mennonitischen Theologie siehe hingegen Yoder 1984.
- 7 Vorhandene Unterschiede, beispielsweise in der Sicht auf die „Herrschaft des Rechts“ oder in der ethischen Bewertung der nuklearen Abschreckung, sind für unsere Zwecke zu vernachlässigen.

in denen militärische Eingriffe trotz allem gerechtfertigt sind,⁸ scheint sich jedenfalls klarer von der Position eines radikalen Pazifismus abzuheben als von der Traditionslinie des *bellum iustum*. Hinzu kommt, dass die Denkschrift der EKD (2007, Ziff. 102) sogar explizit auf die bereits erwähnten sechs Kriterien der klassischen Doktrin des gerechten Krieges im Anschluss an Augustinus und Thomas von Aquin – *iusta causa, recta intentio, autoritas, ultima ratio, iustus finis, proportionalitas* – rekurriert, um die in Aussicht gestellte „Ethik rechtserhaltender Gewalt“ inhaltlich zu unterfüttern. Der Unterschied zwischen beiden Vorstellungen droht dadurch zu verwischen bzw. zur Frage der jeweiligen Perspektive zu verkommen. Ist der „Streit der Paradigmen“ – gerechter Krieg vs. gerechter Frieden (Beestermöller 2003) – in Wirklichkeit also nur ein Sturm im Wasserglas? Oder anders ausgedrückt, beinhaltet die Unterscheidung zwischen ‚gerechtem Krieg‘ und ‚gerechtem Frieden‘ womöglich gar keinen Dissens über den Zweck, sondern lediglich über die Mittel, gemäß der alten römischen Streitfrage: *Si vis pacem para bellum* oder aber *si vis pacem para pacem*?⁹

Ein ungelöstes Problem offenbart sich hier auf jeden Fall dann, wenn – wie im Fall der Evangelischen Kirche im Rheinland – die Berufung auf die biblische Tradition der Gewaltfreiheit sowie den Frieden als Zielrichtung aller christlichen Ethik „am Ende“ eben doch den „Grenzfall militärischen Eingreifens“ als „ultima ratio“ akzeptiert (EKIR 2005, 69). Der Kontrast zum ‚gerechten Krieg‘ droht vor diesem Hintergrund marginalisiert zu werden, ließe sich doch argumentieren, dass die Lehre des *bellum iustum* nichts anderes als die Bedingungen für die Anwendung dieses „äußersten Mittels“ der Politik taxiert. Dadurch wirken ‚gerechter Frieden‘ und ‚gerechter Krieg‘ letztlich komplementär, selbst wenn der ‚gerechte Frieden‘ die Traditionslinie einer ‚geheiligten‘ Gewalt zu kapfen trachtet.

Das Problem der Legitimation von Waffengewalt begleitet somit augenscheinlich alle Bemühungen, den ‚gerechten Frieden‘ als substantielle Alternative zum ‚gerechten Krieg‘ zu implementieren. Wie Ines-Jacqueline Werkner (2018) in einer neuen Publikation zeigt, lässt der aktuelle Diskurs um die internationale Schutzverantwortung und der damit verbundene Zielkonflikt zwischen der humanitären Begründung von Militäreinsätzen

8 Ausführlich hierzu Reuter 2007 und 2008.

9 Dazu bereits Senghaas/Senghaas 1992.

auf der einen und der angestrebten Gewaltfreiheit auf der anderen Seite die immanenten Widersprüche des ‚gerechten Friedens‘ mitsamt den hieraus resultierenden Kontroversen offen zutage treten. Im Zentrum der Betrachtung steht dabei die *Responsibility to Protect* (R2P) der Vereinten Nationen, die diesen Widerspruch in sich aufgenommen hat. Die Abgrenzung zur Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ (vgl. Werkner 2018, Kap. 4) wie auch seine Entgegensetzung zu einem womöglich ‚ungerechten Frieden‘ (ebd., Kap. 5) büßen infolgedessen an normativer Überzeugungskraft ein, wohingegen die Einwände von Kritikern des ‚gerechten Friedens‘ an Relevanz zu gewinnen drohen.¹⁰

Ein gewichtiges Argument stellt es demgegenüber dar, den ‚gerechten Frieden‘ zumindest insoweit als signifikante Absage an den ‚gerechten Krieg‘ zu interpretieren, als ersterer den beteiligten Akteuren – wie Eva Senghaas-Knobloch (2009, 140) betont – keinerlei ‚Recht zum Krieg‘ einräumt (vgl. EKD 2007, Ziff. 102) und niemanden als Richter in eigener Sache legitimiert. Die Möglichkeit eines ‚gerechten Krieges‘, der zum Zweck der Menschenrechte im Sinne einer kollektiven Anstrengung der internationalen Staatengemeinschaft unternommen wird, ist damit allerdings noch nicht vom Tisch, zumal die moralischen Prüfkriterien des *bellum iustum* für die allgemeine Anwendung militärischer Gewalt im Konzept des ‚gerechten Friedens‘ wie schon erwähnt erhalten bleiben. Dadurch entsteht die Gefahr, dass die Position Kants, die von einer strikten Ablehnung des ‚gerechten Krieges‘ geprägt ist, mit derjenigen von Hugo Grotius schwimmt, der den Krieg mangels einer pazifistisch ausgerichteten Völkerrechtsordnung als Surrogat des Rechts deutete. Selbst die Auffassung von Hobbes, der die Anarchie der internationalen Beziehungen bekanntlich als Illustration für seine These bemüht, ein natürlicher Zustand jenseits staatlicher Souveränität müsse unweigerlich zum ‚Krieg aller gegen alle‘ führen, erscheint damit auf einmal kompatibel: Überall dort, wo keine Rechtsordnung herrscht, bleibt der Naturzustand des Krieges die einzig gangbare Option.¹¹

10 Fehr (2012, 7, FN 10) weist beispielsweise auf die Missbrauchsgefahr der R2P hin, als Einfallstor für „interessensmotivierte Militärinterventionen durch mächtige Staaten“ zu dienen.

11 In diesem Zusammenhang lohnt es sich, nochmals genauer zu überprüfen, welche Sichtweise Hobbes eigentlich vertritt. Die deutsche Übersetzung der Reclam-Ausgabe des *Leviathan* suggeriert hier, dass Hobbes der Urheber des Missverständnisses war, Frieden als bloße ‚Abwesenheit von Krieg‘ zu definieren („Die

Angesichts der geschilderten Probleme wirkt die Kritik, die etwa Michael Haspel (2002 und 2003) am Konzept des ‚gerechten Friedens‘ übte, zunächst durchaus nachvollziehbar: Als friedensethisches Leitbild scheint es zu versagen, weil es den Krieg in seine Doktrin als *ultima ratio* am Ende eben doch integriert, wobei die Übernahme der Prüfkriterien zur Legitimation einer situativ unvermeidlichen Anwendung von (militärischer) Gewalt der *Just and Limited War Theory* aus dem anglo-amerikanischen Raum auf den ersten Blick nicht einmal etwas Substantielles hinzufügt. Auch bleibt bis auf Weiteres ungeklärt, warum eine gegebenenfalls erfolgreiche Applikation der sechs Kriterien zur Rechtfertigung militärischer Interventionen, die etwa einen drohenden Völkermord verhindert, im Ergebnis gleichwohl *nicht* mit der Einschätzung zu verwechseln ist, es mit einem ‚gerechten Krieg‘ zu tun zu haben. Nach Ulrich Körtner (2003a) zieht das Konzept des ‚gerechten Friedens‘ außerdem keine ausreichenden Grenzen zwischen Kriegen und anderen Gewaltformen und führt auch deswegen zum *bellum iustum* zurück, da es über dessen Ziel einer ethischen Begrenzung und Eindämmung von Kriegen nicht hinausreicht. Eine zeitgemäße Friedensethik komme folglich nicht ohne die Lehre vom gerechten Krieg aus, was den ‚gerechten Frieden‘ entweder als „Ungereimtheit“ (Körtner 2003b) oder aber als Flucht in schnöde „Rhetorik“ (Körtner 2006)¹² erscheinen lässt, die dazu dient, um sich den faktischen Problemen nicht zu stellen.¹³

Zeit aber, in der kein Krieg herrscht, heißt Frieden“, Hobbes 1990, 115). Das englische Original wartet indes mit einer weit komplexeren Perspektive auf: „So the nature of War, consisteth not in actuall fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is *peace*.“ (Hobbes 1996, 88 f.) Analog die Übersetzung der Suhrkamp-Ausgabe: „so besteht das Wesen des Kriegs nicht in tatsächlichen Kampfhandlungen, sondern in der bekannten Bereitschaft dazu während der ganzen Zeit, in der man sich des Gegenteils nicht sicher sein kann. Jede andere Zeit ist *Frieden*.“ (Hobbes 1984, 96) Das aber heißt, dass der Krieg nach Hobbes keineswegs nur Zustände physischer Gewaltausübung, sondern das Fehlen eines Rechtszustands beschreibt. Im Unterschied zu Kant hält Hobbes die Anarchie der internationalen Beziehungen lediglich für unüberwindbar.

12 Hierzu zählt es m. E. auch, die Anwendung militärischer Gewalt im Kontext des ‚gerechten Friedens‘ als Polizeigewalt bzw. Weltpolizei umzudeuten (vgl. Scheffler 2012).

13 Polke (2009, 163) gibt Körtner hier insoweit Recht, als er eine mangelnde Gesamtreflexion des Protestantismus diagnostiziert, wie ein angemessener Umgang mit Gewaltkonflikten (etwa durch Stärkung der Vereinten Nationen) aussehen könnte.

Indes ist es bei näherem Hinsehen gerade die Akzeptanz unauflösbarer ‚Widersprüche‘ und ‚Ungereimtheiten‘, die das Konzept des ‚gerechten Friedens‘ insgesamt zu einer normativ überzeugenden Richtschnur der internationalen Beziehungen machen. Ein Vergleich mit Kant, der bewusst den ewigen Frieden als Rechtsordnung zur regulativen Idee erklärte, während er die Lehre des ‚gerechten Krieges‘ als Leitbild verabschiedete, wird dies verdeutlichen. Zuvor gilt es jedoch noch das Missverständnis aufzuarbeiten, dass sich der ‚gerechte Frieden‘ gewissermaßen *zwischen* ‚gerechtem Krieg‘ und Pazifismus befindet. Auf dieser Basis ist die Konsistenz des ‚gerechten Friedens‘ im Anschluss zu illustrieren.

3 Der ‚Gerechte Frieden‘ als Mittelweg zwischen Pazifismus und *bellum iustum*?

Historisch und politisch begründete sich das Leitbild des ‚gerechten Friedens‘ aus den Schrecken der Weltkriege und des atomaren Wett-rüstens der Weltmächte während des 20. Jahrhunderts sowie dem spätestens seit 1989 stattfindenden Wandel des Kriegsbildes, demzufolge traditionelle Staatenkriege seltener werden, wohingegen asymmetrische innerstaatliche und internationale Konflikte zunehmen. Der Begriff des ‚gerechten Friedens‘ ist in diesem Zusammenhang als doppelte Reaktion auf zwei im Grunde widersprüchliche Aspekte zu verstehen: Dass es zum einen angesichts der Verbreitung von Massenvernichtungswaffen keinen ‚gerechten Krieg‘ mehr geben kann, weshalb es unmissverständlich den Frieden als exklusiven Referenzpunkt jeder Ethik der internationalen Beziehungen zu unterstreichen gilt; und zum anderen, dass der Umfang und normative Anspruch eines solchen Friedens erheblich weitergehen muss als nur die Verhinderung eines (beidseitig) organisierten Waffeneinsatzes durch reguläre Truppen zu bezwecken, um gerade auch auf der (lokalen und regionalen) Ebene von low-intensity-conflicts die (gleichwohl) systematische Verletzung von Menschenrechten zu unterbinden. Die letztgenannte Entwicklung hat indes parallel die Logik des ‚gerechten Krieges‘ reanimiert (vgl. Meßelken 2008). Denn wie Herfried Münkler (2002, 57) zu Recht betont, denkt jeder Anspruch, „einen *gerechten* Krieg zu führen, [...] die Rechtsbezüge der Kontrahenten von vornherein asymmetrisch.“ In einer Situation, in der nicht (mehr) völkerrechtlich gleichberechtigte Staaten gegeneinander Krieg führen, sondern Warlords, Partisanen,

Terroristen, private Söldner etc. „nach dem Vorbild des Verbrechers“ quasi „durch eine Polizeiaktion unschädlich“ gemacht werden sollen, dort greift die Logik des ‚gerechten Krieges‘, die seit der Westfälischen Ära und der Geltung des *ius publicum europaeum* massiv an Bedeutung eingebüßt hatte (Kimminich 1980), offenkundig von Neuem. „Die eine Seite hat alles Recht auf ihrer Seite, die andere Seite hingegen alles Unrecht“ (Münkler 2002, 57), auf diesen Nenner lässt sich die asymmetrische Bestimmung der Verhältnisse durch die *bellum iustum*-Theorien bei Cicero, Augustinus oder Thomas von Aquin von Anfang an bringen. Nicht umsonst war es daher Francisco de Vitoria, dessen völkerrechtlich-symmetrische Perspektive auf das Kriegsgeschehen im 16. Jahrhundert die Lehre des ‚gerechten Krieges‘ überwand.¹⁴

In der Gegenwart taugt das Theorem des *bellum iustum* demgegenüber wieder dazu, um Kriege und Waffeneinsätze, deren völkerrechtliche Grundlage allein aufgrund der beteiligten nicht-staatlichen Akteure zweifelhaft bleiben muss, im Lichte einer höheren Moral zu bewerten und dadurch – wenigstens subjektiv – zu legitimieren. Vor diesem Hintergrund scheint der ‚gerechte Frieden‘ neuerlich zunächst allenfalls graduell vom ‚gerechten Krieg‘ unterscheidbar zu sein, indem beide Vorstellungen jenseits eines strengen Pazifismus den Frieden in bestimmten Fällen mithilfe von militärischen Interventionen erreichen wollen und sich dabei lediglich von divergenten Schwerpunktsetzungen leiten lassen. Die Aufsatzsammlung, die Jean-Daniel Strub und Stefan Grotefeld (2007) zu diesem Thema herausgegeben haben, lokalisiert den ‚gerechten Frieden‘ daher offenbar nur allzu folgerichtig „zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg“. Dies ist insoweit richtig, als der ‚gerechte Frieden‘ weder als Pazifismus noch als Bestätigung des ‚gerechten Krieges‘ einzustufen ist, obwohl wie gesehen von beiden konträren Positionen Anleihen genommen werden. Dennoch wäre es ein prekärer Irrtum, sich den ‚gerechten Frieden‘ als eine Kompromisslösung vorzustellen, die das Friedensideal des Pazifismus mit den Ausnahmeregelungen und -genehmigungen des gerechten Krieges amalgamiert.¹⁵

14 Prägend bei Vitoria war dabei v. a. dessen Betonung, dass sich die subjektive Unsicherheit darüber, mit einem Krieg Recht und Gerechtigkeit zu dienen, nicht überzeugend auflösen lässt. Dazu auch Justenhoven 1991.

15 Ein solcher Kompromiss wird durch die Titelwahl bei Strub/Grotefeld zumindest suggeriert.

Um dies zu demonstrieren, müssen wir uns vergegenwärtigen, dass der ‚gerechte Krieg‘ seinerseits ein Hybrid darstellt, das sich in Aporien verfängt. Der Versuch der *bellum iustum*-Tradition, militärische Interventionen an bestimmte Voraussetzungen zu binden, um dadurch Ungerechtigkeit durch Unterlassung zu vermeiden, richtet sich nämlich nicht allein gegen den kompromisslosen Moralismus des Pazifisten, sondern zugleich gegen die moralfreie Politikauffassung des Realisten, der ethische Begründungsmuster für militärische Handlungen per se ablehnt und sie ganz machtpolitischen Erwägungen und Kapazitäten unterstellt.¹⁶ Dazu will der Begriff des *bellum iustum* den Krieg als Kategorie retten, die einer moralisch-ethischen Bewertung zugänglich bleibt (vgl. Walzer 2000, Part One, insb. 3–20). Anstatt also wie die Pazifisten den Krieg zu ächten und sich einer Unterscheidung von moralisch gerechtfertigten und nicht gerechtfertigten Waffeneinsätzen zu verweigern oder aber wie die Realisten alle Politik ohnehin von moralischen Imperativen zu abstrahieren, wollen die Befürworter des *bellum iustum* mit dem Krieg selbst ein doppeltes moralisches Ziel adressieren: Einerseits bezwecken sie mithilfe einer militärischen Intervention etwas moralisch Gebotenes – den Schutz von Menschenleben und die Wiederherstellung des Friedens – zu erreichen (= *ius ad bellum*) und dies andererseits auf eine Weise zu operationalisieren, die ebenfalls moralischen Regeln (wie dem Schutz von Nichtkombattanten, dem Verbot von Foltermethoden, dem Verzicht auf Massenvernichtungswaffen etc.) folgt (= *ius in bello*). Damit müssen sie gesinnungsethisch freilich in jedem Fall scheitern, da – wie die zweite Fassung von Kants kategorischem Imperativ betont – ein Menschenleben immer als „Zweck an sich selbst“ existiert und niemals bloß Mittel zum Zweck sein kann. Die in einem Krieg unvermeidliche Tötung von Menschen – egal ob sie sich moralisch zuvor selbst ‚schuldig‘ gemacht haben oder nicht – ist deswegen mit einer Gesinnungsethik im Kantischen Sinne niemals vereinbar. Doch auch in konsequentialistischer, nutzenethischer Hinsicht bleibt der Krieg als ‚moralische Kategorie‘ zumindest höchst zweifelhaft, steht doch zu befürchten, dass ein Waffeneinsatz eine unfriedliche Situation nicht beendet, sondern vielmehr eine Spirale aus Gewalt und Gegengewalt in Gang setzt, die letztlich außer Kontrolle gerät. Auf der

16 Zu den zentralen Prämissen des Politischen Realismus und Neorealismus siehe v. a. Morgenthau 1948 und Waltz 1979.

Ebene der Konsequenzen fällt zudem auf, dass die Kompromissformel des ‚gerechten Krieges‘ trotz (oder auch wegen) seiner vermittelnden Position weder für Pazifisten noch für Realisten überzeugend sein kann. Denn während Pazifisten für gewöhnlich argumentieren, dass die von den Befürwortern des *bellum iustum* angestrebte ethische Rechtfertigung des Krieges letztlich nur dessen Wahrscheinlichkeit erhöht, weil angebrachte ethische Bedenken über Bord geworfen werden, glauben Realisten, dass durch den Einzug moralischer Maßstäbe wie dem *bellum iustum* in den Bereich der internationalen Politik macht- und sicherheitspolitisch ‚kluge‘ Entscheidungen erschwert oder verhindert werden. Das Bestreben, einen ‚gerechten Krieg‘ zu führen, ist aus ‚realistischer‘ Sicht daher bevorzugt als ein militärischer Einsatz zu bewerten, der aus den ‚falschen‘ Gründen und im Normalfall auch mit wenig erfolgversprechenden Strategien unternommen wird und der seine Ziele schon deswegen nicht erreichen kann, weil sich die Logik der internationalen Politik der Anwendung moralischer Regeln entzieht.

So nachvollziehbar das Unterfangen der Idee des ‚gerechten Krieges‘, zwischen den Extremen des Pazifismus und Realismus zu vermitteln, aus ethischer Sicht insofern auch sein mag, ihr Scheitern ist vorprogrammiert. An exakt dieser Stelle, nämlich dass es aus dem moralischen Dilemma des Krieges gar keinen ethisch legitimen Ausweg geben *kann*, einfach *weil* sich zwischen Realismus und Pazifismus kein überzeugender Mittelweg beschreiten lässt, setzt nun der ‚gerechte Frieden‘ an. Er befreit sich von dem Vorurteil, dass eine gegen den ‚Realismus‘ gerichtete Verbindung von Moral und Politik entweder eine rein pazifistische Haltung erfordert (die weder sicherheitspolitisch noch verantwortungsethisch den Herausforderungen der Weltpolitik gewachsen wäre) oder sich aber auf den (faulen) Kompromiss der *Just War Theory* einlassen muss.¹⁷ Folgerichtig insistiert der ‚gerechte Frieden‘ darauf, dass das anzustrebende normative Ideal niemals der Krieg, sondern immer nur der Frieden sein darf. Allerdings reflektiert der ‚gerechte Frieden‘ mit seinem Fokus auf die etwaige Notwendigkeit ‚rechtserhaltender Gewalt‘, dass in bereits (bürger-)kriegsähnlichen, anarchischen Zuständen, in denen kein staatliches Gewaltmonopol mehr greift und eine systematische Verletzung von Menschenrechten entweder bereits vonstattengeht oder wenigstens unmittelbar bevorsteht, jede strikt pazifistische Logik ethisch gesehen

17 Mit einem solchen Vorurteil kämpft m. E. Vittorio Hösle 1997, 1022–1055.

ebenfalls an ihre Grenzen stößt. Durch die implizite Weigerung, in solchen (Ausnahme-)Situationen von der „Gerechtigkeit“ eines Krieges zu sprechen, gibt der ‚gerechte Frieden‘ indes nicht nur zu, dass selbst solche Extremfälle nicht einfach ein „Recht zum Krieg“ legitimieren, sondern wahrt auch weit eher die Verhältnismäßigkeit der im Anschluss einzusetzenden Mittel, als wenn er sich – wie der *bellum iustum* – in Richtung der (unweigerlichen Eskalations-)Logik des Krieges wagen würde.

Dem ‚gerechten Frieden‘ bleibt demnach eine ethische Ungewissheit über die moralische Rechtfertigung von Militärinterventionen inhärent, die der ‚gerechte Krieg‘ performativ aushebelt. Dies gilt selbst für den Fall, dass sich eine konkrete militärische Intervention, die mit dem Ziel der rechterhaltenden Gewalt unternommen wird, auf die gleichen Kriterien stützt, die auch die Tradition des *bellum iustum* bemüht. Mehr noch: Weil die Macht (und Gewalt) der Sprache in diesem Zusammenhang nicht unterschätzt werden darf, wäre die Rede vom ‚gerechten Krieg‘ paradoxerweise sogar *weniger* geeignet, den (eigenen) Kriterien Geltung zu verschaffen, als dies für den ‚gerechten Frieden‘ zu erwarten ist. Dies betrifft insbesondere die Aspekte der *proportionalitas* sowie der *ultima ratio* des Militäreinsatzes. Denn nur unter dem Vorbehalt, dass keine eigentliche moralische Legitimität des Krieges beansprucht wird, kann eine militärische Intervention gegebenenfalls das letztmögliche Mittel bedeuten, zu dem sich die politischen Entscheidungsträger selbst für den Fall durchringen, dass ihre moralische ‚Schuld‘ nicht mithilfe des Inaussichtstellens der ‚Gerechtigkeit‘ eines Krieges (in welchem auch Unschuldige und Unbeteiligte zu Opfern werden) bemäntelt wird.

Dass es sich hierbei keineswegs um eine Spitzfindigkeit oder gar bloße Rhetorik handelt, verdeutlicht ein Blick auf die Position Kants. Diese machte es ebenfalls als Kardinalfehler der Lehre des ‚gerechten Krieges‘ aus, explizit im Krieg und nicht im Frieden den normativen Bezugspunkt für eine politische Ethik zu vermuten, vor allem, weil die Tradition des *bellum iustum* der Zielvorstellung der Verrechtlichung des internationalen Systems und damit der regulativen Idee einer globalen Friedensordnung entgegenwirkt. Um dies nachzuvollziehen, müssen wir Kants Argumentation als Versuch verstehen, ein völkerrechtlich legalisiertes Verhältnis zwischen den Staaten durch keine wie auch immer geartete ‚moralische‘ Doktrin zu gefährden. Deswegen dürfe, wie der fünfte Präliminarartikel im *Ewigen Frieden* unterstreicht, die Souveränität eines Staates sogar im Dienste des Friedens nicht zerstört werden, etwa durch eine Intervention in dessen innere Angelegenheiten. Ist die Souveränität hingegen

bereits zerstört und der Rückfall in den kriegerisch-anarchischen Naturzustand Hobbesscher Provenienz vollzogen, sind auch die anderen Staaten des internationalen Systems mit einer Situation konfrontiert, in der kein objektiv rechtmäßiges Verhalten mehr abzuleiten ist, weshalb hier völkerrechtlich auch kein Krieg verboten sein kann. Gleiches gilt für das Recht auf Selbstverteidigung, dessen Illegalität stets vom Aggressor zu verantworten ist.

Im Gegensatz zum ‚klassischen‘ Völkerrecht im Anschluss an Autoren wie Grotius, Pufendorf oder Vattel, von denen sich der 2. Definitivartikel der Friedensschrift unmissverständlich abgrenzt, bestreitet Kant somit jeden möglichen moralischen Zweck, der zur *Eröffnung* eines Krieges den Rechtsgrund liefern würde. Ist der Zustand hingegen bereits kriegerisch, das heißt ein Staat faktisch auseinandergebrochen, so wäre auch der „Beistand“, den ein anderer Staat in diesem Fall leistet, nicht als „Einmischung in die Verfassung des andern“ zu bewerten (Kant 1992, 55). Wie zudem § 56 der Rechtslehre in der *Metaphysik der Sitten* ausführt, würde es ein bestehender, völkerrechtlich ungeregelter kriegerischer Naturzustand zwischen Staaten nicht nur erlauben, dass ein Staat mithilfe militärischer Aktionen „sein Recht gegen einen anderen Staat verfolgt, wenn er von diesem sich lädiert glaubt“, sondern es stehen sogar ein Präventionsrecht gegenüber Krieg vorbereitende Staaten sowie eine Koalition gegen eine Imperialmacht im Raum (Kant 1997, 469). Und während § 57 daraufhin die Regeln für ein *ius in bello* absteckt (und dabei insbesondere Straf-, Ausrottungs- und Unterjochungskriege verbietet, ebd., 470), wartet § 58 schließlich mit einem äußerst fortschrittlichen *ius post bellum* auf, welches Friedensverträge derart regelt, dass sie nicht zum Anlass für neuerliche Kriegshandlungen mutieren.

Diese evidente Integration einiger Kriterien der *bellum iustum*-Tradition ist jedoch schon bei Kant keinesfalls mit einer *Theorie* des gerechten Krieges zu verwechseln.¹⁸ Der Krieg bleibt stattdessen, wie es der sechste Präliminarartikel des *Ewigen Friedens* formuliert, „das traurige Notmittel im Naturzustande [...] (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der

18 Entsprechende Deutungen bei Orend 1997 und 2000, Shell 2005, Téson 1992 und anderen ist deswegen massiv zu widersprechen. Dazu bereits Williams 2012. Um das Argument auszuführen, müsste selbstredend auch eine Klärung von Kants ‚Pleonasmus‘ des ungerechten Feindes erfolgen, für die hier leider kein Raum ist. In dieser Hinsicht sei auf Cavallar 2006 sowie Hidalgo 2012, 178 ff. verwiesen.

rechtskräftig urteilen könnte“ (Kant 1992, 55). Mitnichten aber kann ein solcher Krieg für sich das Attribut der Gerechtigkeit beanspruchen oder zumindest als konstruktive Etappe auf dem Weg zu einer globalen Friedens- und Rechtsordnung angesehen werden. Das Ziel aller kantischen Ausführungen zum Krieg ist es daher, dass selbst in einem solchen Zustand noch gewisse Regeln eingehalten werden müssen, um eine spätere Entwicklung zum Frieden nicht unmöglich zu machen (ebd.) sowie wie gesehen das Recht auf Selbstverteidigung sicherheitspolitisch akkurat zu erfassen. Davon abgesehen aber hat Kant (1992, 65 ff.) sehr wohl registriert, welcher Fortschritt das formale ‚Völkerrecht des Krieges‘ von Grotius, Pufendorf und Vattel gegenüber der moralischen Rechtfertigung des Krieges im Zuge der *bellum iustum*-Tradition bedeutete. Eben weil letztere wie gesehen die internationalen Beziehungen a priori als *asymmetrisch* strukturiert annimmt und das ‚höhere‘ Recht des einen gegenüber dem anderen betont, untergräbt sie die prinzipielle Gleichberechtigung der Staaten und damit die zentrale Prämisse der völkerrechtlichen Friedens- und Rechtsordnung, die Kant vorschwebte. Analog hätte Kant das Ideal der Menschenrechte keinesfalls als asymmetrische Figur zur (Selbst-)Ermächtigung von Staaten gegenüber ihresgleichen verstanden, die eine humanitäre Intervention oder gar ein Regime Change als ‚gerechten Krieg‘ zu rechtfertigen vermag (vgl. Maus 1998). Als daher Jürgen Habermas (1999) den Kosovokrieg als legitimen ‚Polizeieinsatz‘ der internationalen Staatengemeinschaft im Vorgriff auf einen künftigen kosmopolitischen Zustand interpretierte, setzte er bewusst *gegen* Kant an. Indem Habermas hier vom (kollektiven) Völkerecht(ssubjekt) zum (individuellen) Weltbürgerrecht(ssubjekt) überging, trachtete er die *parallele* Struktur von Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht im *Ewigen Frieden* zu überwinden.¹⁹

Für die Gegenwart, in der die UN-Charta längst ein völkerrechtliches Niveau repräsentiert, das ein System *kollektiver* Sicherheit vorsieht, wären die Ausführungen zum Krieg in der *Metaphysik der Sitten*, die auf einen anarchisch-kriegerischen Naturzustand oder allenfalls auf eine Transitionsphase gemünzt sind, ohnehin weitestgehend irrelevant (vgl. Eberl

19 Ausführlich dazu Habermas 1996. Der Schutz interner Selbstbestimmungsprozesse vor Interventionen von außen, der durch die Implementation einer zwischenstaatlichen Koexistenzordnung zu garantieren sei, wurde von Kant demgegenüber sogar als Voraussetzung für die Etablierung von Recht und Volkssouveränität in einem Staat gedeutet (vgl. Budelacci 2003, 17).

2008, 141).²⁰ Eine Theorie des ‚gerechten Krieges‘ aber, deren Anspruch es heute allenfalls sein könnte, moralische Orientierung für politische Konfliktsituationen zu bieten, die das Völkerrecht nach wie vor *nicht* regelt bzw. bei denen das Völkerrecht (etwa aufgrund von Uneinigkeit im UN-Sicherheitsrat) blockiert ist, müsste von Kant unverändert als eine (asymmetrische) *Maxime* angesehen werden, die einem künftigen Friedenszustand zwischen den Staaten eher zuwiderläuft als unterstützt.

Kants Ausführungen zu Krieg und Frieden, sein unmissverständliches Festhalten am Friedensideal als regulative Idee der internationalen Beziehungen bei temporärer Akzeptanz kriegerischer Maßnahmen für den Fall, dass die in Aussicht gestellte globale Rechts- und Friedensordnung noch nicht funktioniert sowie insbesondere die Souveränität bzw. das Gewaltmonopol eines Staates zerstört sind, ähnelt somit dem Theorem des ‚gerechten Friedens‘ auf verblüffende Weise. Weder Kant noch der ‚gerechte Frieden‘ sind für die Schwierigkeiten in der Praxis blind, sich dem Ideal eines wirklichen Friedens anzunähern. In vorrechtlichen bzw. all jenen Situationen, in denen das (Staats-, Völker- und Weltbürger-) Recht ausgesetzt ist, lässt sich die Option, Krieg zu führen, daher weder aus moralischen noch rechtlichen Gründen grundsätzlich verweigern. Der Krieg selbst bedeutet deswegen jedoch noch lange kein Mittel des Rechts oder der Gerechtigkeit, sondern allenfalls einen Notbehelf, der bestenfalls zu geringeren Übeln führt als der Verzicht auf eine militärische Intervention.

Als Resultat unserer Ausführungen lässt sich daher konstatieren, dass Kant und der ‚gerechte Frieden‘ auf der einen sowie die Theorie des ‚gerechten Krieges‘ auf der anderen Seite zwei *gegenläufige* Denk- und Argumentationsmuster beschreiben, wie eine Ethik der internationalen Beziehungen *jenseits* von Pazifismus und Realismus aussehen könnte. Dem ‚gerechten Frieden‘ gelingt es dabei zwar nicht, die ethischen Paradoxien aufzulösen, die mit jedem Gewalteininsatz und jeder militärischen Intervention verbunden sind. Seine anspruchsvolle Konzeption des Friedens sowie der Fokus auf die bloße Legitimation rechtserhaltender Gewalt vermeiden es aber wohlweislich, dem Krieg als solchem in ethisch kontraproduktiver Manier das Etikett der Gerechtigkeit anzuheften. In dieser Hinsicht bedeutet der ‚gerechte Frieden‘ tatsächlich eine klare

20 Dies betrifft vor allem das *ius ad bellum* von Einzelstaaten, das Kant (1997, 469) in der *Metaphysik der Sitten* im Naturzustand einräumt. Im *Ewigen Frieden* hatte er ein solches „Recht zum Krieg“ ohnehin gescheut.

Alternative zum *bellum iustum*, die den Krieg als das auffasst, was er ethisch gesehen immer sein wird: ein moralischer Grenzbegriff, an dem alle Gerechtigkeitserwägungen zu keiner klaren Doktrin mehr gelangen.

4 Fazit

Angesichts des offenkundigen Scheiterns der Theorie des ‚gerechten Krieges‘, die Extreme des Pazifismus und Realismus im Dienste einer politischen Ethik auszutarieren, um den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts gewachsen zu sein, hat sich der ‚gerechte Frieden‘ bis auf Weiteres als tragfähiger und konsistenter Gegenvorschlag herauskristallisiert. Und obwohl der ‚gerechte Frieden‘ die allgemeinen Paradoxien und Aporien ethischer Ansprüche im Bereich der internationalen Politik nicht auflösen kann, ist sein normativer Mehrwert im Vergleich zum ‚gerechten Krieg‘ ebenso wenig zu unterschätzen wie der auf dieser Basis implizit zu erreichende analytische Fortschritt. Die diesbezüglich ineinandergreifenden Argumentationskomponenten lassen nicht nur das Friedensideal grundsätzlich intakt und gewähren dadurch eine plausible normative Orientierung; sie verweigern sich zudem aus guten Gründen dem Unterfangen, den Krieg seinerseits zu einer moralischen Kategorie aufzuspreizen. Eine plumpe Gleichsetzung zwischen der Akzeptanz rechtserhaltender Gewalt und dem Anspruch eines ‚gerechten Krieges‘ verbietet sich in diesem Zusammenhang allein dadurch, dass eine Rechtsordnung mit keiner gewaltfreien Ordnung zu identifizieren ist, wie schon Walter Benjamin in seinem Essay *Kritik der Gewalt* überzeugend aufgezeigt hat. Dass zwischen der Gewalteskalation im Rahmen eines Krieges und der zum Recht transformierten und monopolisierten Gewalt eine entscheidende kategorische Differenz besteht, sollte außer Frage stehen.

Entlang der semantischen Konstruktion, die das Adjektiv ‚gerecht‘ mit dem Substantiv des ‚Friedens‘ verknüpft, wird im Übrigen nicht unbedingt suggeriert, dass tatsächliche Friedenszustände unter Umständen ‚ungerecht‘ sein könnten. Vielmehr insistiert der ‚gerechte Frieden‘ darauf, dass sich ein substantieller Frieden, der langfristig stabile Rechtsbeziehungen zwischen den relevanten Akteuren der internationalen Beziehungen auszubilden und zu konsolidieren vermag, auf diversen Ebenen vollzieht. Aufgrund seiner sowohl rechtlichen und politischen als auch sozioökonomischen, kulturellen und ökologischen Dimension

unterscheidet sich der ‚gerechte Frieden‘ zugleich signifikant von allen oberflächlichen ‚Friedenssituationen‘, die lediglich für eine temporäre Aussetzung von Kampfhandlungen bzw. für eine Art ‚Friedhofsruhe‘ sorgen, die den Keim zu neuen Gewalterruptionen bereits in sich tragen. Dass ein solcher ‚gerechter Friede‘ noch lange nicht erreicht ist und womöglich nie verwirklicht werden wird, tut seiner Funktion als regulative Idee im Sinne Kants keinen Abbruch.

Aus der hier vorgeschlagenen Perspektive ist der ‚gerechte Frieden‘ demnach weder als Zweck des ‚gerechten Krieges‘ (vgl. Evans 2008, 533) noch der ‚gerechte Krieg‘ umgekehrt als Kosten zu bewerten, die für das Fernziel des Friedens zu entrichten wären (vgl. Reed 2007). Der Krieg kann so gesehen allenfalls den Preis bezeichnen, der zu zahlen ist, wenn immer der hohe Anspruch des ‚gerechten Friedens‘ verfehlt oder unterschätzt wird.

Die im vorliegenden Beitrag betonte Eigenständigkeit des ‚gerechten Friedens‘, die sich entlang ihrer strikten Ausrichtung an der gesinnungsethischen Konzeption Kants rekonstruieren ließ, besitzt allerdings einen nicht zu unterschätzenden Nachteil: Das ‚Gerechte‘ gerät dadurch, wie im Verlauf der Argumentation evident wurde, einzig als adjektivisches Attribut des Friedens und nicht als seinerseits unabhängige Richtschnur in den Blick. Insbesondere über eine eventuell vorhandene bzw. notwendige Dimension der Gerechtigkeit *jenseits* der prinzipiell anzustrebenden Verrechtlichung der internationalen Beziehungen sowie ein mögliches Auseinanderklaffen zwischen Legitimität und Legalität gibt der ‚gerechte Frieden‘ in der anempfohlenen Lesart weder normativ noch analytisch Aufschluss. Konkrete Herausforderungen der niemals idealen Praxis, die aus moralischen, verantwortungsethischen oder auch sicherheitspolitischen Erwägungen heraus im Extremfall sogar einen Bruch geltenden (Völker-)Rechts verlangen könnten und den Krieg dabei von einer Seite her betrachten, die die erforderliche Opferbereitschaft eines politischen Verbandes im Dienste des Menschenrechtsschutzes und einer globalen Weltordnung unterstreicht, sind mit der von uns bewusst angestregten Einführung nicht erfassbar. Mit dem Begriff des ‚gerechten Friedens‘ in kantianischer Provenienz können wir uns lediglich damit trösten, dass sich solche Fälle einer theoretischen Verallgemeinerung im Zweifelsfall ohnehin entziehen und ein regulatives Leitbild diesbezüglich schlicht an seine Grenzen stößt. Dass Handlungen, die in der moralischen Grauzone des Krieges erfolgen, deswegen nicht per se ungerecht sein müssen, wird davon nicht in Abrede gestellt.

Literatur

- Allhoff, Fritz** (2013): *Routledge Handbook of Ethics and War: Just War Theory in the 21st Century*. New York: Routledge.
- Beestermöller, Gerhard** (2003): Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre? Beobachtungen zum Hirtenwort ‚Gerechter Friede‘. In: Justenhoven, Heinz-Gerhard/Schumacher, Rolf (Hg.): „Gerechter Friede“ – Weltgemeinschaft in der Verantwortung. Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 52–62.
- Budelacci, Orlando** (2003): *Kants Friedensprogramm. Das politische Denken im Kontext der praktischen Philosophie*. Oberhausen: Athena.
- Burkhardt, Todd** (2017): *Just War and Human Rights: Fighting with Right Intention*. Albany: State U of New York P.
- Cavallar, Georg** (2006): Commentary: Susan Meld Shell, Kant on Just War and ‚Unjust Enemies‘. Reflections on a ‚Pleonasm‘. In: *Kantian Review* 11 (1), 125–140.
- Dubik, James M.** (2016): *Just War Reconsidered: Strategy, Ethics, and Theory*. Lexington: UP of Kentucky.
- Eberl, Oliver** (2008): *Demokratie und Frieden. Kants Friedensschrift in den Kontroversen der Gegenwart*. Baden-Baden: Nomos.
- Elshtain, Jean Bethke (Hg.)** (1992): *Just War Theory*. New York: UP.
- Evans, Mark (Hg.)** (2005): *Just War Theory: A Reappraisal*. Edinburgh: UP.
- Evans, Mark** (2008): Balancing Peace, Justice and Sovereignty in Jus Post Bellum. The Case of Just War Occupation. In: *Millenium. Journal of International Studies* 36 (3), 533–554.
- Fehr, Jakob** (2012): Die Pflicht, sich mit dem Bösen auseinanderzusetzen – Eine Kritik der „Responsibility to Protect“ aus der Sicht von Church and Peace, online unter <http://www.dmfk.de/fileadmin/downloads/Schutzverantwortung%20-%20Ch%2BP%20Reaktion%20-%20JFebr.pdf>, abgerufen 20. 06. 2018.
- Guthrie, Charles; Quinlan, Michael (Hg.)** (2007): *Just War. The Just War Tradition: Ethics in Modern Warfare*. New York: Walker.
- Habermas, Jürgen** (1996): Kants Idee des Ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren. In: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 192–236.
- Habermas, Jürgen** (1999): Bestialität und Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral. In: *DIE ZEIT* Nr. 18, 1–7.
- Haspel, Michael** (2002): *Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovokrieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlagshaus.
- Haspel, Michael** (2003): Gerechter Frieden und Menschenrechtsschutz – Überblick und kritische Anmerkungen zur friedensethischen Diskussion in der Evangelischen Kirche. In: *epd-Dokumentation* 41 „Gerechter Krieg – ja oder nein?“, 14–30.
- Hidalgo, Oliver** (2009): Der ‚gerechte‘ Krieg als Deus ex machina – ein agnostizistisches Plädoyer. In: *Werkner, Ines-Jacqueline; Liedhegener, Antonius (Hg.): Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*. Wiesbaden: VS, 83–107.

- Hidalgo, Oliver** (2012): Kants Friedensschrift und der Theorienstreit in den Internationalen Beziehungen. Wiesbaden: VS.
- Hobbes, Thomas** (1984): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hobbes, Thomas** (1990): Leviathan. Erster und zweiter Teil. Stuttgart: Reclam.
- Hobbes, Thomas** (1996): Leviathan (Cambridge Texts in the History of Political Thought). Cambridge: UP.
- Hoppe, Thomas** (2000): Gerechter Frieden als Leitperspektive. Zu Konzept und Aufgabenprofil einer Ethik der internationalen Politik. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 33–34, 25–31.
- Hoppe, Thomas** (2007): Gerechtigkeit – Menschenrechte – Frieden. Zur Geschichte und Aktualität der Idee vom ‚gerechten‘ Frieden. In: Imbusch, Peter (Hg.): Gerechtigkeit – Demokratie – Frieden: Eindämmung oder Eskalation von Gewalt? Baden-Baden: Nomos, 25–43.
- Hoppe, Thomas; Werkner, Ines-Jacqueline** (2016): Der gerechte Frieden: Positionen in der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland. In: Werkner, Ines-Jacqueline; Ebeling, Klaus (Hg.): Handbuch Friedensethik. Wiesbaden: VS, 341–358.
- Höfle, Vittorio** (1997): Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München: C. H. Beck.
- Huber, Wolfgang** (2005): Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg? Aktuelle Entwicklungen in der evangelischen Friedensethik. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 49, 113–130.
- Huber, Wolfgang; Reuter, Hans-Richard** (1990): Friedensethik. Stuttgart u. a.: Kohlhammer.
- Johnson, James T.** (1999): Morality and Contemporary Warfare. New Haven: Yale UP.
- Justenhoven, Heinz-Gerhard** (1991): Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden. Köln: Bachem.
- Kant, Immanuel** (1992): Über den Gemeinspruch/Zum ewigen Frieden. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel** (1997): Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VIII. II. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kimminich, Otto** (1980): Die Theorie des gerechten Krieges im Spiegel des Völkerrechts, In: Steinweg, Rainer (Hg.): Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 206–223.
- Körtner, Ulrich H. J.** (2003a): Gerechter Friede – gerechter Krieg. Christliche Friedensethik vor neuen Herausforderungen. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 100 (4), 348–377.
- Körtner, Ulrich H. J.** (2003b): Notorisch ausgeblendet. Das Konzept vom gerechten Frieden weist zu viele Ungereimtheiten auf. In: Zeitzeichen 5 (4), 14–16.
- Körtner, Ulrich H. J.** (2006): Flucht in die Rhetorik – der Protestantismus muss eine Friedensethik entwickeln, die den heutigen Kriegen gerecht wird. In: Zeitzeichen 7 (9), 12–14.
- Lang, Anthony; O’Driscoll, Cian; Williams, John** (Hg.) (2013): Just War: Authority, Tradition, and Practice. Washington D. C.: Georgetown UP.

- Lienemann, Wolfgang** (2000): Vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Maus, Ingeborg** (1998): Volkssouveränität und das Prinzip der Nichtintervention in der Friedensphilosophie Kants. In: Brunkhorst, Hauke (Hg.): Einmischung erwünscht? Menschenrechte in einer Welt der Bürgerkriege. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 88–116.
- May, Larry** (2007): *War Crimes and Just War*. Cambridge: UP.
- Meßelken, Daniel** (2008): Kann es heute noch ‚gerechte Kriege‘ geben? In: Starck, Christian (Hg.): Kann es heute noch ‚gerechte Kriege‘ geben? Göttingen: Wallstein, 20–66.
- Morgenthau, Hans** (1948): *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*. New York: Knopf.
- Münkler, Herfried** (2002): *Die neuen Kriege*. Bonn: Bpb.
- O’Donovan, Oliver** (2003): *The Just War Revisited*. Cambridge: UP.
- Orend, Brian** (1997): Kant’s Just War Theory. In: *Journal of the History of Philosophy* 37, 323–353.
- Orend, Brian** (2000): *War and International Justice: A Kantian Perspective*. Waterloo: Wilfrid Laurier UP.
- Palaver, Wolfgang** (2006): Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden. Ein Beitrag aus theologischer Sicht. In: Kreis, Georg (Hg.): *Der gerechte Krieg. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur*. Basel: Schwabe, 97–111.
- Polke, Christian** (2009): Gottes Friede – gerechter Friede? Ethisch-theologische Bemerkungen zum Status des Friedens aus Anlass einer neuen Denkschrift. In: Werkner, Ines-Jacqueline; Liedhegener, Antonius (Hg.): *Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*. Wiesbaden: VS, 149–168.
- Raiser, Konrad; Schmitthener, Ulrich (Hg.)** (2012): *Gerechter Friede. Ein ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden. Begleitdokument des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Münster: LIT.
- Ramsey, Paul** (2002): *The Just War. Force and Political Responsibility*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Reed, Charles (Hg.)** (2007): *The Price of Peace. Just War in the 21st Century*. Cambridge: UP.
- Regan, Richard J.** (1996): *Just War. Principles and Cases*. Washington: CUA Press.
- Reuter, Hans-Richard** (2007): Was ist gerechter Frieden? Die Sicht der christlichen Ethik. In: Strub, Jean-Daniel; Grotefeld, Stefan (Hg.): *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*. Stuttgart: Kohlhammer: 175–190.
- Reuter, Hans-Richard** (2008): Gerechter Frieden und ‚gerechter Krieg‘ als Themen der neuen Friedensdenkschrift der EKD. In: *epd-Dokumentation* 19–20, 36–40.
- Reuter, Hans-Richard** (2013): *Recht und Frieden. Beiträge zur politischen Ethik*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Scheffler, Horst** (2002): 18 Thesen über die Lehre vom Gerechten Frieden. In: *PCZ* 2002/4, online unter <http://static.evangelisch.de/get?daid=tkcVBi67IDlcVacMydojFAG700101882&dfd=download>, abgerufen 01. 06. 2018.

- Scheffler, Horst** (2003a): Die Ethik vom Gerechten Frieden und die Überwindung des Krieges. Der Gerechte Friede als Ziel aller Politik. In: Kümmel, Gerhard; Collmer, Sabine (Hg.): Soldat – Militär – Politik – Gesellschaft. Baden-Baden: Nomos, 141–150.
- Scheffler, Horst** (2003b): Krieg ist immer ein Verbrechen, Warum der Gerechte Friede in Zukunft das Ziel aller Politik sein muss. In: *Zeitzeichen* 5, 11–13.
- Scheffler, Horst** (2012): Kriegsvölkerrecht und die Entwicklung des Militärs zur Weltpolizei. In: Arbeitsstelle Frieden (Hg.): Pazifistisch-gewaltfreie Texte zur friedensethischen Positionierung der badischen Landeskirche. Karlsruhe: UWS, 23–24.
- Senghaas, Eva; Senghaas, Dieter** (1992): Si vis pacem, para pacem. Überlegungen zu einem zeitgemäßen Friedenskonzept. In: *Leviathan* 20.2, 230–251.
- Senghaas-Knobloch, Eva** (2009): „...für gerechten Frieden sorgen“ – Zur Einführung in die neue Friedens-Denkschrift des Rats der EKD. In: Werkner, Ines-Jacqueline; Liedhegener, Antonius (Hg.): Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten. Wiesbaden: VS, 135–147.
- Shell, Susan Meld** (2005): Kant on Just War and Unjust Enemies. Reflections on a Pleonasm. In: *Kantian Review* 10.1, 82–111.
- Steinhoff, Uwe** (2005): Moralisch korrektes Töten. Zur Ethik des Krieges und des Terrorismus. Neu-Isenburg: Wunderkammer.
- Strub, Jean-Daniel** (2010). Der gerechte Friede. Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs. Stuttgart: Kohlhammer.
- Strub, Jean-Daniel; Grotefeld, Stefan (Hg.)** (2007): Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sutor, Bernhard** (2004): Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Stationen und Chancen eines geschichtlichen Lernprozesses. Schwalbach/Ts.: Wochenschau.
- Téson, Fernando R.** (1992): The Kantian Theory of International Law. In: *The Columbia Law Review* 92 (1), 53–102.
- Waltz, Kenneth** (1979): *Theory of International Politics*. Reading: Addison-Wesley.
- Walzer, Michael** (2000): *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*. 3. Aufl. New York: Basic Books.
- Werkner, Ines-Jacqueline** (2018): *Gerechter Frieden. Das fortwährende Dilemma militärischer Gewalt*. Bielefeld: transcript.
- Williams, Howard** (2012): *Kant and the End of War: A Critique of Just War Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Yoder, John Howard** (1984): *When War is Unjust: Being Honest in Just-War-Thinking*. Minneapolis: Augsburg.
- Zupan, Daniel S.** (2004): *War, Morality, and Autonomy: An Investigation in Just War Theory*. Burlington: Ashgate.

Kirchliche Dokumente

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

EKD (1981): Frieden wahren, fördern und erneuern. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

EKD (2007): Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

EKIR – **Evangelische Kirche im Rheinland** (2005): Ein gerechter Friede ist möglich. Argumentationshilfe zur Friedensarbeit. Düsseldorf: EKIR.

Über den Autor

Oliver Hidalgo, PD Dr. phil., Privatdozent für Politikwissenschaft an der Universität Regensburg und Sprecher des AK Politik und Religion der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft (DVPW). E-Mail: oliver.hidalgo@politik.uni-regensburg.de.