

WALTER LESCH

Die Ethik und der Krieg

Standortbestimmungen und Verunsicherungen¹

Die ethische Antwort auf Erfahrungen von Krieg und Gewalt ist durch die russische Aggression gegen die Ukraine zutiefst verunsichert. Radikalpazifistische Haltungen werden als zynisch empfunden und als politisch verantwortungslos zurückgewiesen. Der Beitrag unternimmt den Versuch, in den aktuellen Kontroversen über heute noch angemessene Formen der Friedensethik unterschiedliche Redehaltungen zu rekonstruieren. Die Klage über den verlorenen Frieden und die Mahnung zum Gewaltverzicht sind zu unterscheiden von einer argumentativen Rechtfertigung von Ausnahmen für den Ernstfall. Ethische Begründungen haben sich in der Praxis zu bewähren und verweisen zugleich auf die Herausforderungen einer Friedensbotschaft, die im Kontext von Religion artikuliert wird. – *Walter Lesch*, geb. 1958 in Rheinhausen (jetzt Duisburg). Studium der Theologie, Philosophie und Romanistik in Münster, Fribourg, Jerusalem und Tübingen. Seit 1999 Professor für Moralphilosophie und für Christliche Sozialethik an der *École de philosophie* und an der *Faculté de théologie et d'étude des religions* der *Université catholique de Louvain* in Louvain-la-Neuve (Belgien). Aktuelle Arbeitsschwerpunkte: Politische Ethik, Gender und Religion, Grundlagenfragen religionsbezogener Forschung. Jüngste Veröffentlichungen: *Europa – Migration – Populismus*. Aktuelle Spannungsfelder politischer Ethik (Studien zur theologischen Ethik 161), Basel 2022; (Mithg.), *La responsabilité sociale des entreprises à l'égard des cultures, des religions et des convictions* (Religio), Louvain-la-Neuve 2023.

Es gibt Situationen, in denen ethisch reflektierte Werturteile und Handlungsnormen eine Pluralität möglicher Optionen abbilden. Entscheidungen können dann in der Schwebelage bleiben, wenn weiterer Klärungsbedarf besteht und die Zeit ausreicht, um konsensfähige Beschlüsse herbeizuführen. In anderen Fällen wird uns der Luxus eines geduldigen Abwägens buchstäblich aus der Hand geschlagen. Auf Demütigungen, gewalttätige Übergriffe und lebensbedrohliche Attacken bleibt individuell wie kollektiv nach dem ersten Erschrecken und der Schockstarre nur der Reflex der Ohnmacht oder der entschiedenen Gegenwehr. Es gehört zum verantwortlichen Umgang mit ethischen Prinzipien, auf solche Notlagen mit Szenarien für den Ausnahmefall vorbereitet zu sein und nicht zu verstummen. So lässt sich in einer ersten Annäherung die Aufgabenstellung der Ethik unter den Bedingungen eines Krieges bestimmen, dessen unmittelbare Folgen existenziell und politisch herausfordern.

¹ Vortrag am Theologischen Forschungskolleg in Erfurt am 19. Mai 2023 im Rahmen der Tagung „Krieg in der Ukraine und die Kirche“ mit Teilnehmenden aus Erfurt, Oppeln und Prag.

1. Vor dem Scherbenhaufen alter Gewissheiten

Die Friedensethik ist seit Jahrzehnten in der theologisch-ethischen Forschung und Lehre und auch als bereichsspezifisches Feld philosophischer angewandter Ethik fest etabliert.² Sie gibt Auskunft über Grundhaltungen zu kriegerischen Konflikten und Abwägungen im Ernstfall. Wie kaum anders zu erwarten, ist die grundsätzliche Option ein klares Plädoyer für friedliche Verhältnisse und gegen die Brutalität militärischer Gewaltanwendung. Nicht der Frieden bedarf der Rechtfertigung, sondern der Ausnahmefall der Zerstörung des Friedens und der militärischen Reaktion auf einen rechtswidrigen Überfall. Ethisches Nachdenken und Argumentieren ist das Gegenteil von Gewalt, weshalb sich die Ethik gerne das Image der Vernunft und der friedensstiftenden Kraft gibt.³ Dabei wird übersehen, dass die Durchsetzung moralischer Überzeugungen nahe an der Grenze zu mörderischen Aktionen angesiedelt sein kann. Die europäische Geschichte ist von den Blutspuren der Religionskriege und der nationalistischen und imperialistischen Herrschaftsansprüche durchzogen. So stammt auch aus den sich als ethisch verstehenden Traditionen das argumentative Arsenal für die Legitimierung von Gewalt, die es eigentlich in einer friedenssichernden Rechtsordnung gar nicht geben dürfte.

Außerhalb der Ethik hat die Beschäftigung mit Fragen von Krieg und Frieden einen prominenten Platz in der Politikwissenschaft der Internationalen Beziehungen mit dem Anspruch auf werturteilsfreie Analysen. Dennoch hat sich gerade in diesem Arbeitsfeld die offenkundig wertende Unterscheidung zwischen idealistischen und realistischen Ansätzen herausgebildet. Es wird als idealistisch angesehen, eine optimistische Anthropologie und eine internationale Rechtsordnung vorauszusetzen. Viel realistischer sei es, die destruktiven Kräfte des Menschen von Anfang an im Blick zu haben und den vernünftig auszuhandelnden völkerrechtlichen Rahmenbedingungen einer durchsetzbaren Friedenspolitik nicht zu viel zuzutrauen, sofern nicht die Drohkulisse wirtschaftlicher Sanktionen und militärischer Abschreckung diesem Anspruch Nachdruck verleihen.

Der Graben zwischen realistischen und idealistischen Positionen hat längst die ethische Debatte eingeholt, die ohnehin in dem Verdacht stand, von einer naiven Friedensbotschaft mehr zu erwarten als von nüchternen historischen, politikwissenschaftlichen, strategischen und psychologischen Ana-

² Eine aktuelle Zusammenschau der Perspektiven bietet Marco Schrage, *Friedens- und Konfliktethik. Ein Grundriss*, Opladen - Toronto 2022. Vgl. auch Eberhard Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg/Br. 2018; Seth Lazar/Helen Frowe (Hg.), *The Oxford Handbook of Ethics of War*, New York 2018.

³ Die dominierende Semantik der *Friedensethik* hat die Möglichkeit einer expliziten *Kriegsethik* für längere Zeit überlagert. Eine prominente Ausnahme ist Nigel Biggar, *In Defence of War*, Oxford 2013.

lysen.⁴ Der völkerrechtswidrige Angriffskrieg Russlands auf die Ukraine hat bei den friedensethisch Engagierten zu maximaler Verunsicherung geführt oder aber zu einem störrischen Festhalten an einem kompromisslosen Protest gegen eine effiziente Unterstützung der Ukraine. Sehr schnell war vom „Scherbenhaufen“ der Friedensethik die Rede, von den desaströsen Wirkungen einer Blindheit für die tatsächlichen Machtverhältnisse, von einer Täter-Opfer-Umkehr und von den Gefahren eines wirklichkeitsfremden Pazifismus.⁵

Seit mehr als einem Jahr schauen professionelle Ethiker:innen auf einen im Osten Europas wütenden Krieg und haben ihre Haltungen revidiert oder ihrer Ratlosigkeit Ausdruck verliehen. Es liegt nahe, die Flucht nach vorn anzutreten und die neuen Gegebenheiten einer friedlosen Welt widerwillig zu akzeptieren. Der Völkerrechtsbruch durch die russische Offensive ist evident genug, um ein Verständnis für die russische Position oder gar ein Plädoyer für eine ukrainische Kapitulation ausschließen zu können. Im Kriegsfall zwingt der Aggressor den anderen Akteur:innen die Logik der Gegnerschaft, wenn nicht gar der Feindschaft auf und diktiert das unausweichliche Eintreten in einen unheilvollen Konflikt. Für die nach 1945 im Westen Europas geborenen Menschen ist diese Erfahrung neu. Noch vor einiger Zeit galt es als wenig inspirierend, die Europäische Union als ein Friedensprojekt zu feiern. So selbstverständlich hatten sich westeuropäische Intellektuelle im Windschatten weltpolitischer Konflikte behaglich eingerichtet, dass mahnende Überlegungen zu einer immer dringlicher werdenden europäischen Verteidigungsbereitschaft nur ungern gehört wurden. Unter den Bedingungen einer als bedrohlich empfundenen „Zeitenwende“ werden ethische Diskurse neu sortiert und alte Stimmen wieder ins Bewusstsein gehoben. Denn es ist ja nicht so, als sei die Kritik an vernunft-, dialog- und konsensorientierten Ansätzen politischer Ethik nie geäußert worden. Von radikalpazifistischen Positionen abgesehen, hat es die Legitimierung des Rechts auf Selbstverteidigung im Angriffsfall immer gegeben. Zwar als *ultima ratio*, aber eben doch als ein Gebot der Vernunft.⁶

⁴ Der primäre Ort der Wahrung des Friedens und der in Ausnahmen mögliche Rückgriff auf militärische Maßnahmen ist die staatliche Autorität in Ausübung souveräner Befugnisse. Insofern sind Fragen von Krieg und Frieden primär ein Kapitel *politischer* Ethik, allerdings mit massiven Auswirkungen auf alle gesellschaftlichen Subsysteme und auf persönliche Lebenswelten. Zerstörungen durch Krieg sind totalitär und nur schwer auf gezielte „chirurgische Eingriffe“ zu begrenzen.

⁵ Vgl. als Beispiel unter vielen: Johannes Fischer, Ein Scherbenhaufen. Kritische Anmerkungen zur offiziellen Friedensethik der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, 2.3.2022, online unter: <https://zeitzeichen.net/node/9604> (abgerufen am 6.5.2023). Vgl. auch Ulrich H. J. Körtner, Flug in die Irre, in: Die Zeit, 21. September 2022, online unter: <https://www.zeit.de/2022/39/evangelische-kirche-ukraine-russland-krieg> (abgerufen am 6.5.2023).

⁶ Das Modell der effizienten Selbstverteidigung ist neben der Verpflichtung zur Nothilfe die wichtigste Begründungsfigur, die als individuelle Antwort auf Aggression und als kollekt-

Die Erfahrung des Krieges vor der Haustür Europas zwingt zum Überdenken von bequem gewordenen Selbstverständlichkeiten und zur Neubestimmung sozialetischer Verantwortung im Spektrum der theologischen Disziplinen. Diese selbstkritische Reflexion soll in fünf Schritten vorgenommen werden, die sich an gängigen Kommunikationsformen ethischer Rede orientieren. Den Anfang macht die Haltung der Klage angesichts des zerstörten Friedens (2.). Damit ist nicht die weinerliche Selbstbemitleidung gemeint, sondern die Benennung eines objektiven Verlustes und einer existenziellen Bedrohung. An diese ethisch motivierte Trauerarbeit schließt in einem zweiten Abschnitt die Ermahnung an, Gewalt zu überwinden (3.). Obwohl eine solche Paränese als wirkungslos belächelt wird, repräsentiert sie einen wichtigen Sprechakt der Lobbyarbeit gegen den Krieg und für die Diplomatie. Im Zentrum (4.) steht der argumentative Kern einer auf Fragen von Krieg und Frieden fokussierten Ethik, die auf konkrete Fragen konkrete Antworten geben muss. Diese Bestandsaufnahme wird sich dem kritischen Einwand stellen müssen, nur alte Denkmuster zu wiederholen und neuen Herausforderungen nicht gewachsen zu sein (5.). Auf der Basis dieser ernüchternden Konfrontation soll abschließend der Versuch unternommen werden, die Konturen einer künftigen Konflikt- und Friedensethik zu skizzieren (6.), die aus den Fehlern der Vergangenheit und Gegenwart lernt.

2. Klage

Die Klage über zutiefst verunsichernde und verstörende Erfahrungen wird in der wissenschaftlichen Ethik oft unterschätzt, obwohl es sich um einen zivilisatorisch wichtigen Moment der Selbstvergewisserung handelt. Wer Bedrohungen und Verluste nicht benennen und betrauern kann, entwickelt kein Gespür für die Kostbarkeit eines Ideals, auch wenn es noch so unerreichbar zu sein scheint. Sofern die Haltung des Klagens nicht zum permanenten Jammern oder zum Querulantentum verkommt, ist sie ein Indikator für die Kräfte, die gegen Wut, Hass und Zerstörung zu mobilisieren sind. In allen Kulturen hat die Totenklage ausdrucksstarke Rituale und Texte hervorgebracht, die für den Umgang mit Traumatisierungen wichtig sind. Dazu gehört in religiösen Kontexten auch die Möglichkeit, die Klage an einen den Menschen in ihrer Not zugewandten Gott richten zu können.⁷ Kommt dieser Adressat abhanden, verschärft sich das individuelle und kollektive Gefühl, auf sich gestellt zu sein und den Wahnsinn mörderischer Kriege hilflos erleiden zu müssen. Gott befindet sich in der misslichen Lage, gege-

tives Recht plausibel zu sein scheint. Vgl. den Entwurf einer „kriegerischen Ethik des Selbst“ als Neuinterpretation politischer Philosophie: Elsa Dorlin, *Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt*, Berlin 2020.

⁷ Ottmar Fuchs, *Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*, München 1982.

benenfalls von allen Kriegsparteien beansprucht zu werden: für die Segnung von Waffen wie für die Totenklage. Insofern werden hinter den Sprechakten des Klagens angesichts militärischer Gewalt Abgründe zerbrechlicher Sinnkonstruktionen sichtbar, die auch in Resignation und Melancholie münden können.

Als literarisches Beispiel einer berühmt gewordenen Klage sei die Friedensschrift des Erasmus von Rotterdam erwähnt, die *Querela pacis*, die 1517 in Basel gedruckt wurde.⁸ Erasmus hatte sie zur persönlichen Verarbeitung einer Frustration verfasst. Der sich aus politischen Konflikten lieber heraushaltende Humanist hatte große Hoffnungen in eine Friedenskonferenz gesetzt, die im nordfranzösischen Cambrai geplant war, dann aber abge sagt wurde, weil die zerstrittenen europäischen Fürsten sich nicht an den Verhandlungstisch setzen wollten. Im Jahr der 95 Thesen von Martin Luther begannen sich in Europa religionspolitische Dispute abzuzeichnen, deren Ausmaß aber noch nicht abzusehen war. Erasmus galt bis dahin als Vermittler und widmete sich in Löwen neben seinen Publikationsprojekten und seinen zahlreichen Briefkontakten der Erziehung des künftigen Kaisers Karl V. In Erfurt hatte Erasmus Kontakt zu dem Theologen und Kanonisten Justus Jonas, der von seinem Kurfürsten zu einem Besuch in Löwen entsandt war. In Abwesenheit wurde Justus Jonas zum Rektor der Erfurter Universität gewählt und ehrte nach der Rückkehr zum Beginn seines Rektorats den Löwener Freund in einer Universitätsmatrikel mit einem Bild, das Erasmus und Karl V. zeigt.⁹

Der Fortgang der Geschichte ist bekannt. Die freundschaftliche Verbindung zwischen Erfurt und Löwen war nur von kurzer Dauer, da sich Justus Jonas von den Vermittlungsversuchen angesichts der neuen Herausforderungen nicht überzeugen ließ und immer mehr zu einem energischen Verfechter der Reformation wurde. Die „Klage des Friedens“ hätte also auch auf diese Ohnmachtserfahrung ausgeweitet werden können und bleibt ein bis heute irritierendes und faszinierendes Dokument einer Epochenschwelle, deren religiöse und machtpolitische Konfliktlinien langsam Gestalt annahmen.

„Scheint es nicht der Gipfel des Wahnsinns, die vielen außerordentlichen Vorteile, die ich mit mir bringe, sich selbst zu versagen und dafür eine abscheuliche Hydra von Unheil aller Art herbeizurufen? Es ist angemessen, Verbrechern zu zürnen, aber können wir etwas anderes tun, als die von Furien Getriebenen beweinen?“¹⁰

⁸ Erasmus von Rotterdam, *Querela pacis* = Die Klage des Friedens, in: ders., *Ausgewählte Schriften*. Bd. 5, hg. von Werner Welzig, Darmstadt 1995, 359–451. Von Kai Brodersen stammt eine ebenfalls zweisprachige Neuausgabe: *Die Klage des Friedens*, Wiesbaden 2018.

⁹ Dieser Zusammenhang wird erwähnt in der Dissertation von Christian Kahl, *Lehrjahre eines Kaisers – Stationen der Persönlichkeitsentwicklung Karls V. (1500–1558)*, Trier 2008, 15, Anm. 27. Das Dokument befindet sich im Stadtarchiv Erfurt. Vgl. auch Willehad Paul Eckert, Erasmus von Rotterdam, in: *Exempla historica. Epochen der Weltgeschichte in Biographien*, Bd. 23, Frankfurt/M. 1983, 29–62, hier 39f.

¹⁰ Erasmus von Rotterdam, *Die Klage des Friedens* (s. Anm. 8), 361.

Es trifft zumindest teilweise den Charakter des Erasmus, wenn er bis heute als Idealist, Pazifist und Träumer dargestellt wird, als Intellektueller in seinem Elfenbeinturm, der dem rauen Wind der Realpolitik nicht standhalten konnte.¹¹ Die ihm pauschal zugeschriebene pazifistische Grundhaltung ist insofern zu relativieren, als diesem Autor die Konflikthaftigkeit der Welt durchaus bewusst war. In seinem Frühwerk *Enchiridion militis Christiani* von 1503¹² entwickelte er eine Anleitung zu einer tugendhaften Lebensführung, die unter Rückgriff auf antike Vorbilder¹³ mit den Metaphern des Kampfes zu beschreiben war, allerdings nicht mit den Waffen des Soldaten, sondern mit den sanften Mitteln verinnerlichter Ideale. Diese Kennzeichnung des „christlichen Streiters“ kann verglichen werden mit der ursprünglichen Bedeutung des muslimischen *Djihad*, einem spirituellen Ideal, das erst später militarisiert wurde.

Der Umgang mit dem Konfliktgehalt des menschlichen Zusammenlebens ist nicht zu verwechseln mit einer prinzipiellen Anerkennung einer durch und durch agonalen Anthropologie. Wir sind nicht dazu verurteilt, die Menschheit in Freunde und Feinde einzuteilen und uns in ein vermeintliches Schicksal blutiger Kämpfe zu ergeben. Eine solche fatalistische Weltsicht wäre für Erasmus gemäß seiner Friedensschrift blanker Irrsinn. Denn es entspricht viel mehr dem menschlichen Selbstinteresse und Selbsterhaltungstrieb, ein Leben in gesicherten Verhältnissen den Bedrohungen durch Krieg und Gewalt vorzuziehen. Eine friedliche Gesellschaft ist die Voraussetzung für Begegnung, Handel, Kunst und Kultur. Sie fördert in jeder Hinsicht Wohlstand und Wohlergehen und steht damit in schroffem Gegensatz zu den martialischen Menschenbildern, die uns glauben machen wollen, wir müssten in jeder Sekunde kampfbereit sein und könnten obendrein durch diese Anspannung eine Revitalisierung unserer ermüdeten Lebenskräfte bewirken und erst dadurch zu Höchstleistungen in allen Lebensbereichen gelangen.¹⁴ Der Kunstgriff der *Querela pacis* ist ein Gedankenexperiment, in dem der Autor den Frieden als klagende Gestalt auftreten lässt. Durch diese Personifizierung einer abstrakten Idee wird es möglich, das Publikum direkt anzusprechen und einige Zielgruppen besonders in den Blick zu nehmen. Es ist Erasmus ein Anliegen, die Kirche nicht für politische Absichten einzuspannen. Wichtigste Adressaten der Rede sind die christlichen Fürsten, die

¹¹ Ein differenziertes Bild zeichnet die Biografie von Sandra Langereis, Erasmus: Dwardenker. Een biografie, Amsterdam 2021.

¹² Erasmus von Rotterdam, *Enchiridion militis Christiani* = Handbüchlein eines christlichen Streiters, in: ders., *Ausgewählte Schriften*. Bd. 1, hg. von Werner Welzig, Darmstadt 1995, 56–375.

¹³ Auch Paulus verglich seinen unermüdlichen Glaubenseifer mit dem sportlichen Wettkampf (2 Timotheus 4,7: „Ich habe den guten Kampf gekämpft“).

¹⁴ Stellvertretend für diese Rückkehr zu einem agonistischen Freund-Feind-Denken mit Anleihen bei Carl Schmitt: Chantal Mouffe, *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin 2014.

sich ihrer Verantwortung bewusstwerden müssen. Nur konsequent gelebte Friedfertigkeit und Wohltätigkeit könne als Beispiel überzeugen und selbst Feinde des Christentums zum Nachdenken anregen.

„Wie aber verträgt sich das Feldlager mit der Kirche? Diese gibt das Signal zur Eintracht, jenes zur Zwietracht. Wenn du dich aber rühmst, ein Glied der Kirche zu sein, was hast du dann mit Kriegen zu tun?“¹⁵

Im Rückblick auf das 16. Jahrhundert wissen wir, dass es eine Zeit der Gewalt und unermesslichen Leids war, das oft auch im Namen der Religion verursacht wurde. Der verzweifelte rhetorische Versuch einer Klage des Friedens ging ins Leere und erreichte nicht den Verstand und die Herzen der Entscheidungsträger. Es hat den Anschein, die ohnmächtige Klage könne bestenfalls in einer utopischen Welt Gehör finden, sofern dort die Gründe für eine Missachtung der Friedenssehnsucht entfallen. Selbstverständlich ist der Text des Erasmus kein ethischer Diskurs im modernen Sinn. Allerdings hat in ihm die kritische Auseinandersetzung mit philosophischen und theologischen Standardpositionen durchaus ihren Platz. So werden die Argumente zugunsten eines gerechtfertigten Krieges dekonstruiert und als mit dem Geist des Christentums unvereinbar zurückgewiesen. Insgesamt markiert die hier exemplarisch zu Rate gezogene Friedensschrift des Erasmus einen Ausgangspunkt, der heute nicht weniger als problematisch eingeschätzt wird als schon zu seiner Entstehungszeit.

3. Mahnung

Von der rhetorischen Inszenierung des personifizierten und klagenden Friedens gehen wir in einem zweiten Schritt zu den real existierenden Akteur:innen, die Verantwortung zu übernehmen haben und mit deprimierenden Ohnmachtserfahrungen umgehen müssen. Sie mahnen zum Frieden, zur Abkehr von der Gewalt und zur Aufnahme von Verhandlungen, ohne diesen Forderungen mit wirksamen Sanktionen Nachdruck verleihen zu können. Die Sprache der Mahnung ist deshalb von der Klagerede nicht leicht zu unterscheiden. Wer davon überzeugt ist, die moralisch richtige Position zu vertreten, kann anderen ins Gewissen reden und Postulate formulieren, die aber nicht immer in klare Handlungsanweisungen übergehen. Es handelt sich vor allem um Appelle des Unterlassens, seltener um Regeln für eine positive Vorgehensweise.

Es gehört zu den Merkmalen religiöser Ethiken, sich über weite Strecken in der Sprache der Paränese zu artikulieren.¹⁶ Diese knüpft an antike Vorbilder an (einschließlich der biblischen Modelle) und findet eine Fortführung

¹⁵ Erasmus von Rotterdam, Die Klage des Friedens (s. Anm. 8), 395.

¹⁶ Vgl. Bruno Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf 21980, 15–57. Dort wurde der Unterschied zwischen Paränese und normativer Ethik mit der wünschenswerten Klarheit herausgearbeitet.

in allen Situationen, in denen die mahnende Erinnerung an für konsensfähig gehaltene Standards geboten zu sein scheint. Die Mahnrede richtet sich ausdrücklich an jene, die sich eigentlich über ihre moralischen Verpflichtungen im Klaren sein sollten, gegen diese aber in mehr oder weniger schockierender Weise verstoßen. Mahnungen, Erinnerungen und Appelle sind daher so etwas wie der Versuch, eine Besinnung auf Normen zu erreichen, deren konsequente Umsetzung misslingt. Wer zu Mitteln der Gewalt greift, wird Gewalt in den seltensten Fällen prinzipiell gutheißen und sie deshalb als Teil einer Friedensstrategie rechtfertigen, bei der im schlimmsten Fall die Rollen von Tätern und Opfern umgekehrt werden.

Die Hilflosigkeit der Mahnrede hat einen erheblichen Anteil an dem schlechten Image der Moral in politischen Konflikten, da sich alle Konfliktparteien in irgendeiner Weise auf ihre eigenen moralischen Evidenzen berufen. Ermahnungen sind glaubwürdiger, wenn sie von Instanzen kommen, die nicht unter dem Verdacht stehen, bei der Konfliktaustragung und der Konfliktlösung eigene Vorteile zu suchen. Religionen und deren offizielle Repräsentant:innen gelten traditionell als moralische Instanzen, denen eine vermittelnde Funktion zugetraut wird. Dieser Kredit ist aufgebraucht, wenn eine religiöse Institution wie die russisch-orthodoxe Kirche zur Legitimationsinstanz für den Krieg wird.

Es gibt kein Monopol für Ermahnungen an die Adresse der Kriegsparteien und vor allem natürlich an die Adresse des Aggressors. Moralische Instanzen sind alle Menschen, denen die Wahrung fundamentaler Rechte am Herzen liegt und die das Unrecht militärischer Menschenrechtsverletzungen an den Pranger stellen. Journalist:innen, Intellektuelle, Bürger:innen ohne speziellen öffentlichen Auftrag – sie alle haben das Recht auf friedensethische Interventionen im Raum der freien und öffentlichen Meinungsäußerung, die bekanntlich zu den ersten Opfern militaristischer Imperialismen und Totalitarismen gehört. Kirchliche Friedensappelle sind ein Teil dieser globalen und lokalen Öffentlichkeit, deren Kommunikationsräume zu nutzen sind, solange dies möglich ist. Gleiches gilt für die Kanäle der Diplomatie, die bis zum definitiven Gesprächsabbruch offenzuhalten sind, um Chancen der Verständigung auszuloten. Wer beispielsweise von der vatikanischen Diplomatie eindeutiger Bekenntnisse verlangt, unterschätzt die fragilen Möglichkeiten der Gesprächsanbahnung zwischen verfeindeten Personen und Gruppen.

Neben der verzweifelten Klage ist die Ermahnung zum Gewaltverzicht eine Modalität friedensethischer Rede, die bis zum letzten Atemzug daran festhält, dass Grausamkeit, Zerstörung und Kriegsverbrechen nicht schicksals ergeben hinzunehmen sind. Sie sind von Menschen verantwortete Katastrophen und können nur durch menschliche Einsicht beendet werden.

4. Argumentation

Im Vergleich zur Paränese erheben ethische Argumente den Anspruch, die Strukturen der Krisen und Konflikte mit analytischer Vernunft zu durchdringen und Interventionen nach sorgsamer Abwägung zu rechtfertigen. Hier ist der Schritt vollzogen zu einer Ethik der Schadensbegrenzung und der Wahl von Mitteln, die als geringere Übel akzeptabel werden. Damit verbunden ist das Eingeständnis, dass eine Haltung der Neutralität nicht um jeden Preis zu gewährleisten ist. Eine Moral der schmutzigen Hände¹⁷ rechnet mit der Unausweichlichkeit schuldhafter Verstrickungen, die im Extremfall hinzunehmen sind. Die Doktrin des gerechten Krieges steht für diesen argumentativen Sonderfall einer begrenzten Rechtfertigung von militärischer Gewaltanwendung trotz prinzipieller Ablehnung des Krieges als Mittel der Politik. Selbstverständlich können Kriege niemals uneingeschränkt „gerecht“ sein, da sie für viele Menschen unerträgliches Unrecht hervorbringen. Die problematische Semantik der Gerechtigkeit bezieht sich deshalb in diesem Fall eher auf eine Form der Legitimierung, die nur für den Ausnahmefall und nach Ausschöpfung aller denkbaren Alternativen plausibel ist. Der paradigmatische Fall ist der Verteidigungskrieg gegen einen internationales Recht brechenden Aggressor, der in den Augen der Weltöffentlichkeit als der Schuldige identifiziert werden kann.

Die stets mit Unbehagen und Zweifeln tradierte Lehre vom gerechten Krieg hat nicht erst mit der heutigen Situation neue Relevanz erlangt. Da auch die jüngere Geschichtsschreibung sich mit dem Narrativ einer Abfolge von Kriegen präsentiert, sind legitimierende Argumente in all diesen Situationen präsent gewesen. Michael Walzer kommt das Verdienst zu, mit seinem seit 1977 in fünf Auflagen erschienenen Buch *Just and Unjust Wars* die internationale Debatte bereichert zu haben. Der Entstehungskontext war Walzers Protest gegen den in seinen Augen ungerechten Krieg der USA in Vietnam mit einem Blick auf eine Fülle anderer historischer Situationen, in denen die Kriterien des gerechten Krieges besser greifen. Dazu gehört der Krieg der Alliierten gegen Nazi-Deutschland, das sich nicht aus eigener Kraft von einem verbrecherischen und mörderischen Regime befreien konnte.

Während in politikwissenschaftlichen und militärischen Ausbildungen und Forschungen Elemente der *bellum justum*-Doktrin als Orientierungshilfe diskutiert wurden, war in christlichen Kreisen allein die Formulierung, die „Krieg“ und „gerecht“ in einem Konzept zusammenbringt, eine Herausforderung, die in der Lehrentwicklung eine Akzentverschiebung vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“ bewirkte.¹⁸ Das gilt im katholischen

¹⁷ Vgl. Werner Wolbert, *Schmutzige Hände und weiße Westen. Schuld und Unschuld in moralischen Extremsituationen* (Studien zur theologischen Ethik 158), Basel 2022.

¹⁸ Vgl. die Beiträge im Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, dessen Band 59 (2018) dem Thema „Friede und Gerechtigkeit“ gewidmet war.

Bereich der lehramtlichen Verkündigung wie in der evangelischen Friedensethik, die speziell für Deutschland in der Friedensschrift der EKD von 2007¹⁹ einen prägnanten und inzwischen wieder sehr umstrittenen Ausdruck gefunden hat.

5. Neue Konfigurationen oder alte Denkmuster?

Gerade die Forderung nach einer tiefgreifenden Revision des EKD-Dokuments könnte Anlass zu der Hoffnung sein, dass unter neuen geopolitischen und gesellschaftlichen Bedingungen auch neue Denkmuster entwickelt werden könnten. Leider scheint dies vorerst nicht zu gelingen. Der plakative Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus erscheint vielmehr in einem sehr alten Gewand, nämlich in der sich auf Max Weber berufenden Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Demnach wären radikalpazifistische Träumereien typischer Ausdruck einer Gesinnung, die allein dem guten Gewissen vertraut und Kompromisse kategorisch ablehnt. Verantwortlich wäre es hingegen, die Konsequenzen verschiedener Handlungsoptionen nüchtern abzuwägen und sich nicht zu scheuen, unpopuläre Entscheidungen zu treffen, sofern diese langfristig zu einer besseren Friedenssicherung führen.

Weber formulierte seine folgenreiche Unterscheidung in einem 1919 publizierten Text, der auf eine stichpunktartige Skizze für einen Vortrag über „Politik als Beruf“ zurückgeht. Bis heute schmücken sich Politiker:innen mit diesem Vokabular, dessen Problematik schon dem Autor bewusst war.²⁰ Zwar kritisiert er einerseits unter dem Eindruck der Schrecken des Ersten Weltkriegs und der Folgen der Oktoberrevolution die Naivität eines christlichen Pazifismus, der den Verzicht auf jegliche Verteidigungsbereitschaft empfiehlt. Andererseits räumt er ein, dass Gesinnung und Verantwortung keine absoluten Gegensätze bilden. Die Berufung auf fundamentale Überzeugungen schließt nicht aus, die Folgen des eigenen Handelns immer mitzudenken. Und verantwortlich abwägende Vorgehensweisen können in einer

¹⁹ Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007. Im Rahmen des europäischen Konziliaren Prozesses hatte die „Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der DDR“ mit den Regionalkonferenzen in Dresden und Magdeburg 1988 und 1989 bei der Entwicklung des Konzepts des „gerechten Friedens“ eine wichtige Rolle gespielt. Vgl. Hans-Richard Reuter, *Recht und Frieden. Beiträge zur politischen Ethik*, Leipzig 2013; Hendrik Stoppel/Christian Polke (Hg.), *Pluralität und Pluralismus in der evangelischen Friedensethik*, Wiesbaden 2022.

²⁰ Max Weber, *Politik als Beruf*, Stuttgart 1992. 2020 ließ sich der damalige Vizekanzler Olaf Scholz für den „Spiegel“ mit dem gelben Reclam-Heft in der Hand für einen Artikel zum 100. Todestag von Max Weber fotografieren. <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/olaf-scholz-liest-politik-als-beruf-von-max-weber-a-00000000-0002-0001-0000-000171426689> (abgerufen am 6.5.2023).

Grundoption verankert sein, die für rationale Überprüfungen offen ist. Max Weber hat also eine paradoxe Begriffsstrategie in die Welt gesetzt, die oft nur zur Etikettierung der jeweils abgelehnten Position dient, also vor allem zur Denunzierung der als verantwortungslos betrachteten Gesinnung, deren Protagonist:innen sich mehr für ihre persönlichen Präferenzen und ihr Seelenheil interessieren als für das Wohl derer, die Unterstützung in ihrem Kampf gegen Gewalt und Unrecht verdienen. Die Dichotomie von Verantwortung und Gesinnung blendet aus, dass sich auch in dem pauschal als gesinnungsethisch markierten Feld ein breites Spektrum von Verständnissen der Gründe für eine moralische Norm aufzutut: individuelle und kollektive Rechte, Pflichten gegenüber sich selbst und anderen Akteur:innen. Diese Verbindlichkeiten gehen über Folgenkalkulationen und über das Ideal des reinen persönlichen Gewissens hinaus. Auf jeden Fall ist die moralische Überzeugung, die zu Gewissensnöten führen kann, weitaus mehr als die Befolgung einer unverrückbaren religiösen Doktrin, die immer schon zu wissen meint, wie konkret zu handeln ist.

Die Diskreditierung einer angeblich unrealistischen christlichen Friedensethik ist heute gekoppelt mit der Diagnose eines „Scherbenhaufens“ und dem Aufruf zu einem Neubeginn, der den veränderten Gegebenheiten Rechnung trägt. Die pauschale Kritik übersieht, dass eine theologisch reflektierte Friedensethik immer schon mehr war als ein intellektueller Flirt mit dem Pazifismus als einem angeblich unantastbaren Markenkern des Christentums.²¹ Das war schon allein deshalb nie der Fall, weil sich die christlichen Kirchen konkret in Berufsfeldern engagiert haben, in denen der Problemdruck nicht wegdiskutiert werden kann. Die Militärseelsorge ist ein solcher Bereich der Überprüfung einer abstrakten Prinzipienmoral, da die betroffenen Soldat:innen einen Anspruch auf kompetente und wertschätzende Begleitung in ihren Gewissensnöten haben. Gleiches gilt für die politischen Entscheidungen über die Priorisierung von Finanzmitteln für eine Erhöhung des Verteidigungsetats, über die Förderung der Rüstungsindustrie und über die Kriterien für Waffenlieferungen in Krisengebiete. Nichts davon ist selbstverständlich, und nichts davon ist ohne gute Gründe abzulehnen. Eine streng gesinnungsethische christliche Position wäre also nur denkbar in der Kontrastgesellschaft einer von institutionellen Rahmenbedingungen und politischen Strukturen entkoppelten Sonderwelt, als ein kommunitaristisches Experiment, das inspirierend sein kann, aber eben nicht den realen Voraussetzungen in Politik und Zivilgesellschaft entspricht.²²

²¹ Vgl. Walter Lesch, *Europa – Migration – Populismus. Aktuelle Spannungsfelder politischer Ethik* (Studien zur theologischen Ethik 161), Basel 2022, Kapitel 3 und 4 zu Fragen des Pazifismus.

²² Diesen Ansatz repräsentiert mit großer Wirkung Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, IN 1983.

6. Konturen einer künftigen Friedensethik

Auf der Suche nach dem Profil einer robusten und kohärenten Friedensethik sind noch nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft. Ein Hindernis auf dem Weg zu einer ehrlichen Debatte ist die intellektuelle Überheblichkeit einer Ethik, die meint, sie könne allein durch Begriffsdistinktionen und argumentative Schachzüge die Welt zu einem besseren Ort machen. Das Empiriedefizit in größtmöglicher Distanz zu den Sorgen der Menschen wird auf die Dauer zu einem Glaubwürdigkeits- und Relevanzverlust der Ethik führen, falls diese nur längst bekannte Denkmuster wiederholt. Europapolitische Weichenstellungen im Westen des Kontinents wurden vorgenommen, ohne den östlichen Nachbarn zuzuhören.²³ Wirtschaftspolitische Optionen wurden vor allem in Fragen der Energieversorgung durchgesetzt, ohne die Risiken der damit verbundenen Abhängigkeiten zu sehen. Das europäische Projekt ist unter den gegebenen Umständen neu durchzubuchstabieren: mit weniger idealistischem Pathos und besserer Kenntnis der geschichtswissenschaftlichen Forschung.²⁴

Neben der normativen Bedeutung der EU und der Bündniskonstruktion der NATO gibt es weitere Mechanismen der Weltgemeinschaft mit ihren Instrumenten der Diplomatie und der Verurteilung von Kriegsverbrechen. Im Streben nach Recht und Gerechtigkeit sind die Möglichkeiten bescheiden und dennoch nicht völlig machtlos. Aus der Klage des mit Füßen getretenen Friedens aus der Zeit des Erasmus ist heute immerhin die Anklage von Kriegsverbrechern vor dem Internationalen Strafgerichtshof in Den Haag geworden. Es gibt keine „westliche“ Wertegemeinschaft im Kampf gegen den feindseligen Rest der Welt. Menschenrechte sind von universeller Gültigkeit und werden das große Thema der Zukunft bleiben. Es sei denn, der Westen kapituliert vor der erdrückenden Vielfalt der weltweit brodelnden Konflikte.

Nach der Zeit der Religionskriege gab es einen ersten Schub des Nachdenkens über völkerrechtliche Verbindlichkeiten, zu deren Vordenkern Hugo Grotius gehörte. Er hatte erkannt, dass Kriege unser Gerechtigkeitsempfinden zutiefst erschüttern, und suchte nach Lösungen in der Formulierung gemeinsamer Regeln in einem Völkerrecht jenseits religiöser Begründungszusammenhänge. Dabei formulierte er diskret, dies müsse geschehen *etsi Deus non daretur* (die Jahrhunderte später durch Bonhoeffer bekannt gewor-

²³ Dabei hätte die Ukraine schon seit längerer Zeit im Fokus der Wahrnehmungen im Westen stehen können. Vgl. Hans-Gerhard Justenhoven (Hg.), *Kampf um die Ukraine. Ringen um Selbstbestimmung und geopolitische Interessen* (Schriften zur Friedensethik 61), Baden-Baden 2018.

²⁴ Vgl. Timothy Garton Ash, *Homelands. A Personal History of Europe*, London 2023.

dene Formulierung).²⁵ Mit dieser Hypothese war Grotius seiner Zeit voraus und brachte fast beiläufig eine Dimension ins Spiel, die mit der Heimatlosigkeit der Menschen in einer gleichgültigen und unbehüteten Welt zu tun hat. Vor Krieg und Gewalt wird kein Gott uns retten. Wir müssen auf uns und unsere Mitmenschen aufpassen und entsprechende Sicherheitsstrukturen entwickeln. Niemand wird uns dazu von außen zu Hilfe eilen. Wir müssen schon einander trösten und Kulturen der Erinnerung schaffen. Denn niemand wird von außen diesen angesichts aller Absurditäten und Grausamkeiten so bitter nötigen Trost spenden.

Als Walter Benjamin 1937 in der Zeitschrift für Sozialforschung die These von der nicht abgeschlossenen Vergangenheit vertrat, entgegnete ihm Max Horkheimer mit scharfer Kritik an dieser als theologisch und idealistisch bezeichneten Überlegung.²⁶ „Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen.“²⁷ Gemäß dieser Sichtweise befinden wir uns in einem indifferenten und gnadenlosen Universum und in einer Menschheitsgeschichte, die kein Jüngstes Gericht kennen wird. Damit wird die Kategorie der Erinnerung zu einem Restbestand theologischer Rede. Kann es neben dieser trauernden und melancholischen Retrospektive eine prospektive Friedensethik geben? Ja, sie reiht sich ein in die Versuche in der Tradition Kants, die eine auf Recht basierende internationale Ordnung favorisieren. Sie schließt den aktiven Einsatz für die Opfer von Gewalt schon heute ein, auch mit militärischer Hilfe jetzt, nicht erst „im ‚Eingedenken‘, in der Erinnerung an die Toten, die Erschlagenen“²⁸.

²⁵ Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis* (1625), Prolegomena, 11. Vgl. zur Wirkungsgeschichte: Adolphe Gesché, *Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le „Etsi Deus non daretur“*, in: *Revue théologique de Louvain* 33 (2002) 2, 187–210.

²⁶ Im Anschluss an Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt/M. 1978, 305–308.

²⁷ Horkheimer in einem Brief an Benjamin vom 16. März 1937, zitiert nach Peukert, *Wissenschaftstheorie* (s. Anm. 26), 305.

²⁸ Peukert, *Wissenschaftstheorie* (s. Anm. 26), 308.