

Bernhard Koch

Versöhnung und die Grenzen des Selbstverteidigungsrechts ¹

Zusammenfassung

Der fürchterliche Krieg in der Ukraine hat in der Friedensethik das Thema der Selbstverteidigung von Staaten erneut ins Blickfeld geführt. Aber im Rückgriff auf das Recht zur Selbstverteidigung zeigt sich auch eine Problematik: Es wird scharf zwischen Angreifer und Opfer unterschieden, was zu einer moralischen Asymmetrie führt, die die Überwindung des Konflikts in eine dauerhafte Versöhnung hinein eher schwieriger als leichter machen dürfte. Deshalb muss man genauer nach den Bedingungen für gelingende Versöhnung fragen. Wir haben zwar für zwischenmenschliche Fälle gute Antworten darauf, wie Schuld, Vergebung und Versöhnung zusammenhängen, aber in politischen Fällen werden die Konturen eher unscharf und die Stringenz des Gedankengangs leidet. Daher ist es wichtig, bereits im Konfliktgeschehen selbst die Möglichkeit einer späteren Versöhnung mit in die eigenen Handlungsoptionen einzubeziehen.

Sehr geehrte Damen und Herren,

es freut mich, auf dieser Jahreskonferenz Ihres Netzwerks ein paar – selbstverständlich nur anfängliche und keineswegs umfassende – Gedanken zur Ethik der Selbstverteidigung beisteuern zu dürfen. Im Folgenden möchte ich zunächst einige Bemerkungen zum Begriff der Versöhnung machen, dann aber auf die Problematik legitimer Selbstverteidigung übergehen und in einem dritten Schritt beides in eine gewisse Beziehung bringen. Es zeigt sich meines Erachtens, dass Zusammenhänge, die uns im Falle von Individuen recht schnell einleuchten, im Falle von Kollektiven keineswegs mehr so einfach zu konstatieren sind. Mein Anliegen ist es dabei, die doch recht häufigen Referenzen auf das echte oder vermeintliche Recht auf Selbstverteidigung gerade mit Blick auf die eigentliche Bewältigung eines Konflikts,

1 Dieser Vortrag wurde auf der Jahreskonferenz des Netzwerks für Versöhnungsforschung (Network for Reconciliation Studies) am 12. November 2022 an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg vorgetragen.

wie sie der Begriff der Versöhnung zum Ausdruck bringt, zu problematisieren. Die beständige Bezugnahme auf Selbstverteidigung schafft eine scharfe normative Asymmetrie, die die Versöhnung vermutlich erschwert.

1. Zunächst einige Beobachtungen zum Begriff der Versöhnung.² Das mag nun in diesem Kreis wie Eulen nach Athen tragen sein, aber ich glaube, dass es immer hilfreich ist, sich zu vergegenwärtigen, dass die Bedeutungen der Begriffe in den verschiedenen wissenschaftlichen Fachdisziplinen nicht die gleichen sein müssen (ja vermutlich nicht sein werden), obwohl sie das gleiche Wort in Anspruch nehmen. Ein sozialwissenschaftlicher Begriff der Versöhnung wird empirische Kriterien seiner Bestimmung haben, aber ein ethischer Begriff der Versöhnung kann nicht nur auf Deskriptionen beruhen. Wie schwer man sich tut, den Begriff der Versöhnung zu bestimmen, zeigt ja die sehr weiche Definition in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: „Reconciliation, as an outcome, is an improvement in the relations among parties formerly at odds with one another.“³ Der Begriff der Verbesserung ist nur unter Bezugnahme auf den Begriff des Guten zu bestimmen, aber worin das Gute besteht, ist die zentrale ethische Frage.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient aus meiner Warte natürlich der theologische Begriff der Versöhnung. Theologische Behandlungen des Versöhnungsbegriffs bringen zumeist gleichermaßen den Begriff der Vergebung ins Spiel. So verwendet beispielsweise Eberhard Schockenhoff in seinem friedensethischen Standardwerk „Kein Ende der Gewalt?“ die Ausdrücke „Versöhnungsbereitschaft“ und „Vergebungsbereitschaft“ nahezu synonym.⁴ Ich glaube, dass dies nicht von ungefähr kommt. In unserem moralischen Sprachgebrauch stehen die Ausdrücke Schuld, Vergebung und Versöhnung gewissermaßen in einem Dreiecksverhältnis. Wenn A gegenüber B unrecht handelt, „lädt er“ – wie wir häufig bildhaft sagen – „Schuld gegenüber B auf sich“, womit sprachlich markiert ist, dass im Verhältnis von A zu B und umgekehrt ein Bruch stattgefunden hat. B kann durch Vergebung in gewisser Weise A von seiner Schuld entlasten (nochmals: das ist eine metaphorische Spra-

2 Vgl. Bernhard Koch: Guilt – Forgiveness – Reconciliation – and Recognition in Armed Conflict. *Russian Journal of Philosophical Sciences*. 2021; 64(6): 74-91. (In Russ.: Вина – прощение – примирение – и признание в вооруженном конфликте); Bernhard Koch: Schuld, Vergebung, Versöhnung – und Anerkennung im Konflikt. In: *Militärseelsorge. Dokumentation* 59/2021, 167-182.

3 Radzik, Linda and Colleen Murphy, “Reconciliation”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/reconciliation/>>. Neben Versöhnung als Ergebnis ist auch Versöhnung als Prozess und Versöhnung als Ziel zu berücksichtigen.

4 Eberhard Schockenhoff: *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg (Herder) 2018, 573-577.

che, die etwas zum Ausdruck bringt, was sich nicht in ganz greifbarer und in diesem Sinne wörtlicher Sprache zum Ausdruck bringen lässt).

Wenn A seine Schuld einsieht und um Vergebung bittet, die dann auch gewährt wird, sprechen wir wohl von „Versöhnung“. In diesem Sinne sagt Alexander Merkl zurecht: „Versöhnung setzt Vergebung voraus.“⁵ Versöhnung bedeutet also die Heilung der Beziehung,⁶ aber auch „Heilung“ ist hier ein Sprachbild; das Wort verwenden wir in erster Linie in Bezug auf biologische Körper, und dort gibt es sicherlich vollständige Heilung, aber häufiger auch Rückstände der Krankheit oder der Verletzung, zum Beispiel Narben. (Mir ist bewusst, dass politische Versöhnungsbegriffe häufig von der Voraussetzung der Vergebung absehen, weil nicht klar ist, wie gewissermaßen „stellvertretend“ für andere vergeben werden könnte. Das war ja der Punkt, den insbesondere Vladimir Jankélévitch gegen das Vergeben der Verbrechen des Holocausts massiv eingebracht hatte.⁷ Die angelsächsische Diskussion spricht vom „Standing to forgive“, wenn sie fragt, wer wem überhaupt vergeben kann. Mir scheint, dieses enge Verständnis von „Standing“, das „third-party forgiveness“ und auch „proxy-forgiveness“ ausschließt, plausibel.⁸ Auch Cécile Fabre verzichtet in „Cosmopolitan Peace“ auf die Bedingung der Vergebung für die Versöhnung und setzt stattdessen auf das Vertrauen als Voraussetzung der Versöhnung.⁹ Darüber kann man diskutieren. Sicherlich ist Vertrauen eine *Wirkung* gelungener Versöhnung. Aber ein christlich-theologischer Begriff würde wohl arg verwässert oder bloß funktionalisiert¹⁰ oder psychologisiert werden, wenn er von den moralontologi-

- 5 AlexanderMerkl: Si vis pacem para virtutem. Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit, Münster (Aschendorff) 2015, 412. – Vergebung ist allerdings als freier Akt nicht „technisch“ herbeiführbar. Damit ist dann aber auch Versöhnung nicht „technisch herbeiführbar“, was wiederum für alle Begleiter von Versöhnungsprozessen bedeutet, dass sie allenfalls Bedingungen für Versöhnung schaffen können, aber nicht die Versöhnung selbst. Sie bleibt etwas, worauf man hoffen muss.
- 6 Vgl. Johannes Gründel: Versöhnung. VI. Theologisch-ethisch. Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), 3. Auflage, Zehnter Band, Freiburg (Herder) 2001, Sp. 726.
- 7 Vgl. z. B. Aaron Looney: Unstrafbar, Unsühnbar, Unvergebar. Vladimir Jankélévitch und die Grenzen zwischenmenschlicher Vergebung. In: Johannes Brachtendorf/Stephan Herzberg (Hrsg.): Vergebung. Philosophische Perspektive auf ein Problemfeld der Ethik. Paderborn (mentis) 2012, 187-215.
- 8 Vgl. Hughes, Paul M. and Brandon Warmke, „Forgiveness“, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/forgiveness/>>.
- 9 Cécile Fabre: *Cosmopolitan Peace*, Oxford (Oxford University Press) 2016, 246-280.
- 10 „Die Bedeutungsverschiebung, die dazu verleitet, den Begriff [Versöhnung] sozialpragmatisch auf Konfliktregulierung und Friedensschluss zu reduzieren, greift aus theologischer Sicht zu kurz.“ H.-R. Reuter: Versöhnung. IV. Ethisch. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Band XXXV, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2003, 40-43, hier 40.

schen Gegebenheit absähe.¹¹ Zu diesen Gegebenheiten gehört m. E. eben auch, dass letztlich das Verhältnis zu Gott mitbetroffen ist.¹²⁾

Es hat sich – vermutlich zu Recht – viel Moralkritik an diesen Begriffen der Schuld und Vergebung entzündet. Denn in den Bildern, die dieses Reden hervorruft, liegen natürlich Möglichkeiten für Missverständnisse. Die Schuld, die hier so substantiiert daherkommt, ist nicht wie ein großer Stein oder Findling irgendein Ding, sondern sie ist vielmehr eine Eigenschaft der Beziehung von A und B. Am Begriff der Schuld hat schon Nietzsche deutliche Kritik geübt, weil er für ihn gewissermaßen einen Erlaubnisschein für – vergeltende – Grausamkeit ausstellt.¹³ Und Martha Nussbaum hat im Jahr 2014 in ihren bedenkenswerten John-Locke-Vorlesungen darauf hingewiesen, dass auch der Begriff der Vergebung nicht unproblematisch ist, denn er setzt nach wie vor eine moralische Asymmetrie zwischen Vergebenden und derjenigen Person, der vergeben wird, voraus. Diese Asymmetrie ist im Verhältnis Gottes zum Menschen völlig unzweifelhaft, aber schon Jesus kann – so Werner Wolbert in seinem neuen Buch¹⁴ – „seinen Kreuzigern“ nicht selbst vergeben, „sondern nur den Vater darum bitten (Lk 23,34)“. Wolbert resümiert: „Vergebung kann somit von oben nach unten (oder unter Gleichen) gewährt werden“, aber nicht von unten nach oben. Jedoch kann asymmetrische Positionierung in zwischenmenschlichen Verhältnissen bei der Vergebung zu neuen Belastungen führen. Vor allem die „transaktionale Vergebung“ – worunter Nussbaum eine Vergebung versteht, die an ein Set von Bedingungen geknüpft ist (Charles Griswold dient ihr hier als Muster) – führt ihrer Meinung nach nicht in die Zukunft, sondern bleibt einem problematischen Denken verhaftet, das sich vom Rachegedanken noch nicht ganz

11 Letztlich scheint mir z. B. „Vergebung“ etwas banalisiert, wenn man nur darauf abstellt, dass sie dem Opfer hilft, die negativen Gefühle zu überwinden und dem Täter hilft, von den Vorwürfen und aversiven Gefühlen mit denen er konfrontiert ist, frei zu werden. (so z. B. in: Hughes, Paul M. and Brandon Warmke, „Forgiveness“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/forgiveness/>). Zwar handelt es sich um keine unerheblichen „benefits“, aber darin geht der Sinn von Vergebung aus theologischer Sicht nicht auf.

12 So hält Franz-Josef Bormann im Blick auf die moraltheologische Behandlung der Vergebung fest: „Eine solche dezidiert theologische Auseinandersetzung mit der Vergebungsthematik hat m. E. an zwei existentiell bedeutsamen Erfahrungen des Menschen anzuknüpfen, die eine Grenze für jede rein säkulare Ethik darstellen: nämlich erstens an der Erfahrung der Vergebungsbedürftigkeit und zweitens an der Erfahrung der Unfähigkeit des Menschen, sich diese Vergebung aus eigenen Kräften verdienen oder sich womöglich selbst zusprechen zu können.“ (Franz-Josef Bormann: *Schuld, Vergebung, Sühne aus moraltheologischer Sicht*. In: Johannes Brachtendorf/Stephan Herzberg [Hrsg]: *Vergebung. Philosophische Perspektiven auf ein Problemfeld der Ethik*, Paderborn [mentis] 2014, 217-234, hier 230).

13 Zur Genealogie der Moral II, 4f.

14 Werner Wolbert: *Schmutzige Hände und weiße Westen. Schuld und Unschuld in moralischen Extremsituationen*, Würzburg (Echter) 2022, 152 (Studien zur theologischen Ethik 158).

gelöst hat. Auch die bedingungslose Vergebung führt immer noch das Moment der Asymmetrie mit sich, das – wenn wir den Gedanken jetzt auf die Versöhnung umlegen – einem dauerhaften Ausgleich zwischen zwei Personen entgegensteht. Nussbaum plädiert für einen dritten Ansatz, nämlich die bedingungslose Liebe, wie sie in der Dritten Symphonie Gustav Mahlers oder im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) zum Ausdruck kommt.

Wir können hier offen lassen, ob bedingungslose Liebe in der Lage ist, die Asymmetrie völlig zu beseitigen, denn von Liebe kann man unter Umständen auch erdrückt werden. Aber wichtig scheint mir der Anspruch zu sein, der in dieser Kritik zum Ausdruck kommt und auch den Begriff der Versöhnung kennzeichnet, nämlich entstandene Asymmetrien in einer Beziehung so weit wie möglich zu entfernen. Die Beziehung zwischen Versöhnten ist eine Beziehung zwischen Gleichen.

2. Vielleicht ist es hilfreich, an dieser Stelle gleich auf zwei Dinge hinzuweisen, die das bislang noch recht schlicht gezeichnete Bild der Versöhnung verkomplizieren. Zum einen ist – wie anfangs schon angedeutet – Versöhnung als moralischer Begriff, der in der Ethik und der Friedensethik reflektiert wird, nicht einfach ein Begriff, der eine bestimmte äußere Empirie beschreibt. Mit der Versöhnung ist es hier ein wenig wie dem Begriff des Friedens, den wir ja selbst in der Friedenswissenschaft als negativen und als positiven Frieden kennen. Die Unterscheidung findet sich sachlich schon bei Thomas von Aquin angedeutet, wenn er von *concordia* und *pax* spricht (S. th. II II, q. 29). „Concordia“, so Thomas, „bezieht sich immer auf den anderen, insofern die Willen der einzelnen Herzen gemeinsam nach Einem trachten.“ Aber dieses Eine kann eben einfach die äußere Sicherheit sein. Sie kann erreicht werden, durch das gemeinsame Befolgen von Regeln, die die Handlungen in einer Gemeinschaft koordinieren. Vielleicht kann man an die Regeln des Straßenverkehrs denken, die sicherstellen sollen, dass der Verkehr für alle Verkehrsteilnehmer möglichst flüssig verläuft. In der Sprache Immanuel Kants könnte man von „Recht“ sprechen, dessen Fluchtpunkt ja die Handlungsfreiheit darstellt. Normen ermöglichen ein großes Maß an Handlungsfreiheit für die Gemeinschaft und eklatante Konflikte werden so vermieden. Darin liegt eine große Leistung der Institution, und in diesem Sinne ist das Schlagwort „Frieden durch Recht“ auch berechtigt. Äußere Regelbefolgung ist einem Menschen auch möglich, wenn die Regeln innerlich abgelehnt werden, und zuweilen werden nicht nur die Regeln abgelehnt, sondern auch die anderen Mitglieder der Gemeinschaft, die mit ähnlichen Gefühlen und Haltungen agieren und reagieren. Sanktionsmechanismen können die Regelbefolgung zwar bis zu einem gewissen Maße stützen, aber wir werden vermutlich dar-

in übereinstimmen, dass ein solcher Rechtsfrieden noch nicht dasjenige darstellt, was wir in einem vollen Wortsinne mit dem Wort „Frieden“ beanspruchen.

Daher setzt Thomas von dieser „concordia“ den Begriff der „pax“ ab. Frieden bedeutet für ihn – als Aristoteliker – „die Einigung der verschiedenen Strebekräfte in ein und demselben Strebenden“, sowohl individuell als auch gemeinschaftlich. Der wahre Frieden setzt die Ausrichtung auf das wahre höchste Gut voraus, und dies ist für den Theologen selbstverständlich Gott. Nun wird häufig gesagt, dass ‚in der heutigen Zeit‘, die durch einen weltanschaulichen Pluralismus gekennzeichnet ist, eine solcher Friedensbegriff weder praktikabel noch hilfreich sei, und daran ist sicherlich richtig, dass die Festlegung eines bestimmten Friedensinhalts immer zu neuen Konflikten und damit zu Unfrieden führen wird. Aber aus ethischer Perspektive ist dieses Friedensverständnis so keineswegs erledigt, denn in der Ethik werden auch Ansprüche formuliert, deren volle Erfüllung realistisch betrachtet unwahrscheinlich ist.

Für den Zusammenhang hier ist ja vor allem der Vergleich zum Versöhnungsbegriff entscheidend: So wie wir gewissermaßen einen negativen Begriff der Versöhnung bilden können, der besagen soll, dass eine zerbrochene Beziehung aus der Phase des wechselseitigen Bekämpfens herausgetreten und in ein ordnungsgemäßes Verhältnis zurückgekehrt ist, so kennen wir doch den Anspruch, der sich mit einem vollen Begriff der Versöhnung und des Versöhntseins verbindet. In der Alltagssprache beinhaltet zwischenmenschliche Versöhnung – die als Ergebnis, als Ziel und als Prozess begriffen werden kann – auch ein gewisses Maß an innerer Zugewandtheit; ein bloßes Nebeneinanderherleben wird man kaum als ein wirklich versöhntes Verhältnis betrachten. Versöhnung mag rein begrifflich eine Perfektion besagen, in der Realisierung tritt sie vermutlich stets graduell verwirklicht auf.

Dass zwischenmenschliche Versöhnung also Bezug auf die ‚Innenseite‘ unseres Menschseins nimmt, macht nun aber die zweite Sache, auf die ich zu sprechen kommen möchte, so kompliziert, nämlich die Versöhnung von Kollektiven. Denn die Ausdrücke „Versöhnung“ und „Aussöhnung“ wenden wir ja nicht nur auf Individuen und ihre Beziehungen an, sondern auch auf Kollektive, insbesondere politische Gemeinschaften. Aber hier kommen wir in arge Nöte, wenn wir das Begriffsdreieck von Schuld, Vergebung und Versöhnung anwenden wollen und im Versöhnungsbegriff auch eine „innere Dimension“ als maßgeblich erachten. Denn der Ablauf des Schuldigwerden, des Vergebens und des Versöhnens erfolgt in der Zeit. Wir scheinen nun ein Grundverständnis davon zu haben, was es bedeutet, als Individuum in der Zeit mit sich identisch zu bleiben (obwohl es daran durchaus auch Anfragen gibt). Im Regelfall nehmen wir an, dass die physische Identität des Körpers auch

die Identität der Person gewährleistet. Aber bei Kollektiven ist dies nicht mehr so einfach. Viele Kollektive von Menschen überdauern die Lebenszeit eines einzelnen Menschen, so dass die Kontinuität der Gemeinschaft immer nur über neue Setzungsakte gesichert werden kann. Durch Zuwanderung haben beispielsweise die Staaten in Europa Bevölkerung hinzugewonnen, die ihre eigene familiäre Herkunftsgeschichte nicht mehr so einfach mit der Geschichte des Staates, in dem sie nun leben und zu dessen Kollektiv sie gehören, in Übereinstimmung bringen können. Wer in Deutschland einer Familie, die in den 1960er Jahren aus der Türkei zugewandert ist, entstammt, kann vermutlich das Verbrechen der Shoa nicht in gleicher Weise mit seiner Herkunft verbinden, wie eine gleichaltrige Person, deren Großvater in der Waffen-SS tätig war.

Die ‚Innenseite‘ von Kollektiven, also die Seite der Haltungen und Gefühle ist besonders prekär, und auch äußere Akte der Versöhnung verlieren an Gewicht, werden vergessen, und das Verhältnis wird unter Umständen wieder ‚unversöhnter‘, ohne dass es zu neuen Vergehen, die eine Schuld begründet hätten, in dem Verhältnis gekommen ist. Vielleicht teilen einige Menschen den Eindruck, dass die Verhältnisse europäischer Staaten zueinander in der Vergangenheit schon einmal ‚versöhnter‘ waren als sie es gegenwärtig sind.¹⁵ Politik ist häufig inklusiv, indem sie explizit exkludierend vorgeht. Das ist übrigens nicht nur eine Besonderheit der sog. ‚rechten‘ Parteien. Die ‚Linken‘ (so unbestimmt dieser Begriff auch ist) suchen sich ebenfalls ihre Gegner, um sich selber zusammenzufinden. Dabei geraten Versöhnungsbemühungen über die Grenzen politischer Gemeinschaften hinweg schnell in die Mühlen des binnenpolitischen Geschäfts. In der Politik geht es auch immer wieder darum, die gemeinsame Identität erst zu schaffen, die dann gegen Nicht-Zugehörige etabliert werden kann. Womit ich nach längerem Anlauf endlich zum Thema der Selbstverteidigung gelange.

3. Es handelt sich natürlich um einen enormen zivilisatorischen Fortschritt, dass das Völkerrecht (insbesondere in der Charta der Vereinten Nationen) die zwischenstaatliche Aggression und insbesondere den Angriffskrieg ausschließt. Der VN-Chara wird daher in der Friedensethik neben dem rechtlichen Gewicht, das ihr zweifelsohne zukommt, auch großes moralisches Gewicht gegeben. Dennoch sollte man hier vorsichtig sein. Nicht nur die problematische Institutionalisierung durch das ungleiche Stimmgewicht der Mitglieder des Sicherheitsrats ist bedenklich. Arti-

¹⁵ Insbesondere gegenüber Deutschland scheint sich viel Aggressivität zu zeigen, die wohl ganz vielschichtige Ursachen – auch auf Seiten der Aggressiven – hat.

kel 51 erlaubt bekanntermaßen die individuelle und kollektive Selbstverteidigung. Zwar ist dieses Recht auf Selbstverteidigung an Bedingungen gebunden,¹⁶ aber diese Bedingungen sind recht schwach, und Rechtstexte dieser Art verleiten dazu, sich auf das Faktum der Erlaubnis zu stützen und die Bedingungen großzügig auszulegen. Das hat schon im Zusammenhang mit dem „War on Terror“ nach dem 11. September 2001 zu bedenklichen Interpretationen geführt. Die (beinahe) unilateralen Maßnahmen der Vereinigten Staaten von Amerika wurden von der damaligen Regierung stets mit diesem völkerrechtlich verbürgten Selbstverteidigungsrecht gerechtfertigt. Bis hin zu präventiven militärischen Schlägen wurde die Selbstverteidigungslegitimation pauschal in Anspruch genommen. In der Gegenwart sehen wir einen völlig illegitimen – rechtlich und moralisch illegitimen – Einfall von Truppen der Russischen Föderation in das Nachbarland Ukraine, die Durchführung äußerst dubioser Referenden in bestimmten Gebieten und die Annexion dieser Gebiete zu Russland; dies alles flankiert mit Angriffen auf zivile Ziele oder sog. Dual-use-Objekte in ansonsten vom Krieg weniger betroffenen Regionen der Ukraine. Es liegt nahe, die militärische Gegenwehr der Ukrainer gegen Russland auf der Grundlage des Arguments von der Selbstverteidigung zu rechtfertigen. So ist es auch mittlerweile in zahlreichen kirchlichen Texten und Publikationen geschehen.¹⁷ Obwohl es nahe liegt, darf aber die Friedensethik nicht unkritisch werden. Selbstverteidigung ist kein so einfaches Konzept, wie man es vielleicht in einem knappen Daraufblicken wahrnimmt.¹⁸

Beginnen wir auch hier die Überlegungen ausgehend von individuellen Fällen. Nehmen wir an, in einem Stadtpark wird in der Abenddämmerung eine Frau von einem Gewalttäter überfallen. Der Räuber hat es zwar auf mitgeführtes Geld abgesehen, aber in seiner Brutalität ist er auch bereit, dafür einen Mord in Kauf zu nehmen. Wir müssen nicht diskutieren, ob die Frau zur Selbstverteidigung berechtigt ist. Sie ist es. (Hier kann man wohl wirklich von einem ‚Naturrecht‘ ausgehen, auch wenn Augustinus – aus veritablen religiösen Gründen – kritisch war.) Wenn sie nun ihrerseits Gewalt gegen den Räuber anwendet, heißt das aber auf keinen Fall, dass nun auch

16 Im englischen Wortlaut: „Nothing in the present Charter shall impair the inherent right of individual or collective self-defence if an armed attack occurs against a Member of the United Nations, until the Security Council has taken measures necessary to maintain international peace and security. Measures taken by Members in the exercise of this right of self-defence shall be immediately reported to the Security Council and shall not in any way affect the authority and responsibility of the Security Council under the present Charter to take at any time such action as it deems necessary in order to maintain or restore international peace and security.“

17 Vgl. z. B. die „Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax zum Krieg gegen die Ukraine“ vom 26.03.2022; online verfügbar unter: <https://www.justitia-et-pax.de/jp/aktuelles/data/2022-maerz-Justitia-et-Pax-Russland-Ukraine-Erklaerung.pdf> [Abruf: 7. Dezember 2022].

18 Eine sorgfältig erwägende Position nimmt Annette Kurschus in „Jenseits von Eden“, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. Juni 2022, S. 7 ein.

dieser zur Gegengewalt berechtigt wäre. Die neuere anglo-amerikanische Diskussion beschreibt diese Asymmetrie mit dem Begriff der Haftbarkeit („liability“):¹⁹ Durch den ungerechtfertigten Angriff verliert der Angreifer seine grundsätzliche Immunität vor Gewalt, aber da das Opfer seinerseits nichts Illegitimes unternimmt, bleibt diesem diese normative Immunität erhalten. Nur der Angreifer ist „liable“ im Hinblick darauf, dass er Gewalt akzeptieren muss, das Opfer ist nicht haftbar. Wenn eine dritte Person den illegitimen Angriff beobachtet, darf sie, so denken wir wohl auch ohne weiteres, dem Opfer zu Hilfe kommen und selbst Gewalt gegen den Angreifer anwenden. Sie darf es tun, aber muss sie es auch tun? Hier gehen die Meinungen auseinander. Allerdings wird wieder Einigkeit darin bestehen, dass diese dritte Person ebenfalls nicht selbst legitim angreifbar („liable“) wird, denn sie tut nichts Unrechtes. Das Opfer hat ein Recht auf Selbstverteidigung, die dritte Person hat ein Recht auf die Verteidigung der Angegriffenen, aber der Aggressor hat kein Recht auf Gewalt gegen eine der beiden Personen.

Sind dies aber nun Rechte zur Gewalt, die grenzenlos ausgeübt werden können? Wir werden auch hier weitgehende Einigkeit haben, dass dies nicht der Fall ist. Es gibt zwei Verhältnismäßigkeitseinschränkungen, die wir zwar in konkreten Situationen immer nur mit Mühe feststellen können, deren prinzipielles Vorliegen aber unstrittig scheint: Wenn das Opfer sich nur um den Preis verteidigen kann, dass eine größere Zahl von unbeteiligten Personen zu Schaden kommt (also wenn das Überfallsoffer z. B. eine Granate werfen würde, die nicht nur den Angreifer, sondern noch herumlaufende Kinder im Park töten könnten),²⁰ würden wir wohl sagen, dass die Verteidigung unerlaubt ist. Hier spricht man mittlerweile (im Anschluss an den Sprachgebrauch bei Jeff McMahan) weitgehend von „weiter Verhältnismäßigkeit“. Sie wäre in solchen Fällen nicht erfüllt. Die Verteidigung wäre „weit“ unverhältnismäßig. Aber auch ohne solche geschädigte Dritte kann Selbstverteidigung unverhältnismäßig sein, nämlich gegenüber dem Angreifer, wenn dieser es nur auf ein kleines Gut abgesehen hat (z. B. eine Armbanduhr) und das Opfer würde sofort mit tödlicher Gegengewalt reagieren. Hier wird die Bedingung der „engen Verhältnismäßigkeit“ verletzt.

Es sind noch weitere Einschränkungen des Selbstverteidigungsrechts denkbar, aber diese sind etwas umstrittener, z. B. die Kondition, dass die verteidigende Gewalt Aussicht auf Erfolg haben muss. Darf man sich gegen einen Angriff verteidigen, wenn die Verteidigung nicht erfolgreich sein kann, weil das Kräfteverhältnis eine

19 Vgl. Jeff McMahan: *Killing in War*, Oxford (Oxford University Press) 2009.

20 Ein anderes Beispiel wäre, dass man aus einem Schulbus mit vielen Kindern heraus beschossen würde und bei der Gegenwehr notgedrungen auch viele der Kinder treffen würde.

große Ungleichheit aufweist? Die Gegengewalt wäre dann bloß symbolischer Natur, aber ineffektiv und würde den Gewaltschaden nur noch mehrten. Viele Autoren aus der Tradition des Nachdenkens über den gerechten Krieg habe solche ‚überflüssige‘ Gewalt abgelehnt.²¹ Aber sicherlich kann man hierüber unterschiedlicher Auffassung sein. Die Oxforder Philosophin Amia Srinivasan hat vor kürzerem die These vertreten, dass Zorn auch dann angemessen („apt“) sein kann, wenn er in den Wirkungen ineffektiv ist.²² Damit wären wir aber im Feld der Emotionen oder Affekte, also innere Zustände, die nicht einfach durch äußere Normvorgaben bewältigbar sind.

4. Ich möchte aber gerne auf einen weiteren ‚inneren‘ Zustand kommen, der mir gerade angesichts der äußeren Normvorgabe der Verhältnismäßigkeit ganz elementar erscheint, nämlich der Haltung (griech. „hexis“), weil ich glaube, dass von den Haltungen viel im Hinblick auf eine mögliche Versöhnung abhängt.²³ Verhältnismäßigkeitsvorgaben haben nämlich keine exakte Auflösung. Jedoch verändert jede Entscheidung, die man im Rahmen von Verhältnismäßigkeitsvorgaben trifft, den Spielraum, den künftige Entscheidungen in diesem Rahmen haben werden.²⁴ Verhältnismäßigkeitsabwägungen werden ja oft als *cost-benefit*-Analysen betrachtet, aber das sind sie nicht. Es geht nicht um einen Vergleich von Nutzen und Schaden, sondern um die Beziehung von Verhältnissen von Nutzen und Schaden. Ein klassisches Beispiel liefern die sogenannten „Kollateralschäden“. Ein militärischer Kommandeur steht vor der Frage, ob er die Zerstörung einer Kirche aus dem 18. Jahrhundert in Kauf nehmen soll, damit seine Soldatinnen und Soldaten mit einem um 30 Prozent geringeren Risiko die nächste wichtige Stellung erreichen können. Anders gesagt: Er könnte die Kirche retten, wenn er dafür die eigenen Soldaten einem etwas höheren Risiko aussetzt. Natürlich ist das Beispiel sehr stereotyp, aber das Grundproblem lässt sich verdeutlichen. Es geht in der Verhältnismäßigkeitsfrage nicht darum, ob die höheren Überlebenschancen der Soldaten die Preisgabe der

21 Hier stellt sich im Übrigen eine weitergehende interessante Frage: Ist man zur Notwehrhilfe verpflichtet, wenn man die Chancen auf Erfolg als dritte Partei pessimistischer einschätzt als das angegriffene Opfer selbst?

22 Amia Srinivasan: The Aptness of Anger. In: *The Journal of Political Philosophy* 26/2 (2018), 123-144.

23 Vgl. Bernhard Koch: Virtues for Peace. What Soldiers Can Do and Where Military Robotics Fails. In: Florian Demont-Biaggi (Hrsg.): *The Nature of Peace and the Morality of Armed Conflict*, Cham (CH) 2017, 223-242.

24 Vgl. Bernhard Koch: Is Proportionality a Matter of Attitude? A short Reflection about an Aspect of Virtue in Armed Conflict. In: Bernhard Koch (Hrsg.): *Chivalrous Combatants? The Meaning of Military Virtue Past and Present*, Baden-Baden 2019: Nomos, 139-160.

Kirche aufwiegen (obwohl das auch eine veritable ethische Frage ist), sondern es geht darum, ob in vergleichbaren Fällen akzeptiert worden ist, dass für eine solche Verminderung von Risiken Schäden in ähnlicher Größe in Kauf genommen wurden. Da die konkreten Situationen immer wieder anders sind, sind solche Verhältnismäßigkeitsabwägungen extrem schwierig. Aber wenn sie gemacht worden sind und gehandelt oder nicht entsprechend gehandelt worden ist, dann prägen sie das normativ Zulässige für künftige Male vor. Mir scheint, dass gerade in der Einschätzung des Spielraums, der hier gegeben ist, Haltungen sichtbar werden, die Friedensbereitschaft, Selbstrelativierung, Respekt für andere oder ihr entsprechendes Gegenteil zum Ausdruck bringen. Diese Haltungen wiederum bieten eine Grundlage dafür, ob Versöhnung möglich ist oder gerade nicht. Auch bei der „engen Verhältnismäßigkeit“, die das Gewaltmaß gegenüber dem Gegner – dem Angreifer – selbst betrifft, gibt es Spielräume. Manche Angreifer sind sich ihres Unrechttuns voll bewusst, manche weniger; vielleicht ist diese Unkenntnis über ihr verfehltes Handeln zurechenbar,²⁵ vielleicht auch nicht so sehr. Es scheint ethisch richtig, nicht nur die eigenen Verteidigungsziele, sondern auch den – wie man, in Übertragung aus bioethischen Diskussionen sagen kann – „moralischen Status“ des Gegners miteinzubeziehen. (Darauf will ich gleich zurückkommen.) Aber selbst dann bleiben mildere und härtere Optionen des Entgegenschlagens. Kein Opfer ungerechter Gewalt muss seine verteidigende Gegengewalt unterhalb der Schwelle belassen, ab der die Verteidigung überhaupt effektiv sein kann. Wenn die Verteidigung nicht effektiv sein kann, wäre – wie vorhin gesagt – das Opfer vielmehr aufgefordert, auf die Verteidigung ganz zu verzichten, um nicht unnötige Gewalt anzuwenden. Aber es gibt keine klare Effektivitätsgrenze; es gibt Spielräume, und im Handeln werden Haltungen sichtbar, die künftigen Frieden erleichtern oder erschweren. (Hier ist ja oft von „militärischere Notwendigkeit“ die Rede, aber auch Notwendigkeit ist eine Frage der Verhältnismäßigkeit, nicht ihr Gegenteil.)

Da wir bereits bei einer völkerrechtlichen Bestimmung zum Konfliktaustrag – nämlich die Verhältnismäßigkeit im *ius in bello* – sind: Wenn es für einen Konflikt ein Regelwerk gibt, wie das Humanitäre Völkerrecht für die bewaffneten Konflikte, dann ist die vorsätzliche Verletzung des Humanitären Völkerrechts durch eine Konfliktpartei nicht nur ein Rechtsbruch, sondern eben auch Ausdruck einer Haltung, die einem Gegner nicht einmal das Mindestmaß an Anerkennung zuspricht, nämlich jene als Gegner. Normative Richtigkeit reicht nicht aus, wenn das thymotische Element im Menschen, nämlich sein Bedürfnis nach Anerkennung und Selbststand, ignoriert wird. Das Humanitäre Völkerrecht unterscheidet auf der Ebene der Kom-

25 Vgl. Bernhard Koch: Zur ethischen Bedeutung von Zurechenbarkeit. In: Matthias Gillner/Volker Stümke (Hrsg.): Kollateralopfer. Die Tötung von Unschuldigen als rechtliches und moralisches Problem, Münster (Aschendorff) 2014, 113-137.

battanten und der Zivilisten nicht zwischen den ‚Guten‘ und den ‚Schlechten‘ oder den ‚Legitimen‘ und den ‚Illegitimen‘. Gemessen am Recht der Selbstverteidigung ist das ja unplausibel: Es gibt Kombattanten, die das Aggressionsverbrechen begehen, und es gibt Kombattanten, die lediglich verteidigen. Hier scheint doch eine klare Asymmetrie zu bestehen. Aber das Humanitäre Völkerrecht nimmt dies – jedenfalls für den Internationalen bewaffneten Konflikt – nicht auf. Der Sinn ist evident: Das Recht soll ja anwendbar bleiben, und wenn die Asymmetrie ins Recht eingeschrieben wäre (also z. B. ein vollständiges Verbot des Kämpfens für „ungerechte Kombattanten“ festgelegt würde), hielten sich wohl die wenigsten Kombattanten der ‚ungerechten Kriegspartei‘ daran. (Positives) Recht muss die Motivation zur Rechtsbefolgung mitbedenken.

In diesem Sinne scheint nun aber das Humanitäre Völkerrecht selbst ein Unrecht an den Kombattanten auf der sich verteidigenden Seite zu sein. Dennoch sollten diese sich an das Recht halten, weil nur so eben auch der Gegner zumindest als Rechtsperson weiterhin geachtet bleibt. (Das Humanitäre Völkerrecht sieht natürlich, wie das Völkerrecht insgesamt, vorrangig Staaten als seine Rechtssubjekte an. Mir scheint aber schon, dass die Achtung, die in der Rechtsbefolgung zum Ausdruck kommt, auch die individuellen Gegner als Mitmenschen betrifft.) Diese Achtung scheint mir eine Voraussetzung für Frieden und Versöhnung nach dem Krieg zu sein. Damit wäre Kants Sechstem Präliminarartikel „Zum ewigen Frieden“ ein Inhalt gegeben. Dieser besagt ja, dass „sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben [soll], welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen.“ Dieser Rekurs auf das Zutrauen ist für Kant ungewöhnlich, weil man ja denken müsste, dass für ihn Rechtsbefolgung nicht von psychologischen Umständen abhängig sein darf, aber das Recht im Kriege ist als „Gesetz in diesem gesetzlosen Zustande“ (Metaphysik der Sitten § 57) selbst ein Paradox.

5. Meine Aussage von vorhin, dass der „normative Status des Gegners“ in verteidigenden Handlungen eine Rolle spielen sollte, möchte ich noch genauer erläutern. Dazu muss ich ein wenig ausgreifen. Es gibt auf der normativen Ebene eine nicht unerhebliche Unterscheidung bei den gegenwärtigen Zugangsweisen zur Selbstverteidigung – insbesondere in der anglo-amerikanischen Debatte. Es geht um die Erlaubnis der Verteidigung gegen unschuldige „Bedroher“. (Das englische Wort heißt „threats“, also „Bedrohungen“, und wir können schlecht im Deutschen eine weibliche Form dafür ansetzen – „Bedroherinnen“ klingt wohl arg komisch.) Wir können die beiden Ansätze mit zwei Namen in Verbindung bringen: Judith Jarvis Thomson,

die am MIT tätig war und vor zwei Jahren verstorben ist, und Michael Otsuka, der in London lehrt.²⁶ Das hypothetische Beispiel, an dem das Problem von Thomson veranschaulicht wurde, ist kurios, aber für die normative Debatte schon hilfreich: Eine Person Bernd wird von einer anderen Person Alfred in einen Brunnenschacht gestoßen, so dass sie ganz bis auf den Boden fallen und dort tödlich verunglücken würde. „Würde“, denn unten steht eine weitere Person Charly, die den freien Fall auf den Boden alleine durch ihren eigenen Körper so abbremst, dass Bernd überleben kann, allerdings Charly selbst den Tod findet. Glück für Bernd und Pech für Charly könnte man sagen, wenn nicht Charly eine Strahlenpistole bei sich hätte und den herabstürzenden Bernd damit pulverisieren könnte. (Ich bringe das Beispiel sehr gerne in Vorträgen, weil es durch seine Kuriosität eigentlich immer ein leichtes Lächeln auf die Gesichter der Zuhörerinnen und Zuhörer zaubert, wenn sie es noch nicht kennen. Und nochmals: Eine Philosophin hat es sich ausgedacht, nicht ich mir selber.)

Die Frage, die nun im Raum steht, ist die, ob Charly die Strahlenpistole verwenden darf. Wäre Bernd mit der (bösen) Absicht in den Schacht gesprungen, Charly durch seinen Sprung zu töten, wäre die Sache ja recht leicht zu lösen: Bernd ist der Aggressor, Charly ist das Opfer und darf sich wehren. Nun aber kann Bernd nichts dafür, dass er zur Bedrohung für Charly geworden ist. Dem „moralischen Status“ nach sind beide unschuldig. Thomson sagt (mit dem Mainstream anglo-amerikanischer Literatur), dass Charly dennoch das Recht hat, sein Leben zu schützen. Michael Otsuka und mit ihm andere wie David Rodin oder Jeff McMahan halten dies für falsch. Einen Unschuldigen anzugreifen ist nicht erlaubt. Die deontologische Norm steht hier höher als das individuelle Überleben. Das Problem wird nicht mehr weiter theoretisch unterfangen.²⁷ Im Grunde gibt es unterschiedliche Intuitionen, und dementsprechend positionieren sich die Autorinnen und Autoren. Ich weiß nicht, in welche Richtung Ihre Intuitionen gehen.

Warum könnte diese Unterscheidung aber für unser Thema relevant sein? Die normative Antwort, die man auf dieses Problem gibt, drückt etwas aus über die Bedeutung, die man dem eigenen Selbstsein zumisst. Thomsons Position macht das eigene Überleben zu dem zentralen Gesichtspunkt, Otsuka hält dagegen das Gebundensein an eine Norm für bedeutsamer, so dass das eigene individuelle

26 Judith Jarvis Thomson: Self-defense. In: *Philosophy & Public Affairs* 20/4 (1991) 283-310; Michael Otsuka: Killing the Innocent in Self-defense. In: *Philosophy & Public Affairs* 23/1 (1994) 74-94.

27 In der deutschen Strafrechtstheorie, wo wir weniger von „Selbstverteidigung“, sondern von „Notwehr“ sprechen, ist dies ein bisschen anders. Hier unterscheidet man den Rechtsgüterschutz vom Rechtsbewährungsprinzip.

Überleben und damit auch die Individualität als solche nicht der letzte Ankerpunkt für unser Handeln ist. Mir scheint – aber hier bin ich auf Ihre Vermutungen und Einsichten gespannt –, dass die letztere Position eine ist, die Versöhnung erleichtern kann.

Denn das Problem hat ja durchaus praktische Relevanz. In militärischen Konflikten und Kriegen stehen sich ja überwiegend Menschen gegenüber, die in gewisser Weise individuell unschuldig sind (oder zumindest weitgehend entschuldigt). Die Ukrainischen Soldaten im aktuellen Krieg um die Ukraine sind sicherlich Opfer der Aggression, die die Machtelite in Moskau initiiert hat. Aber die russischen Soldaten dürften auch in großer Zahl einfach in diesen Krieg hineingestoßen worden sein. Auf der zwischenmenschlichen Ebene ist die Asymmetrie im moralischen Status in Kriegen vermutlich gar nicht so groß wie auf politischer Ebene, wenn es eine Aggression eines Staates gegen einen anderen gibt. Wenn wir nun nach Versöhnung *im* Konflikt und vor allen Dingen *nach* dem Konflikt fragen, stehen wir vor dem Problem, ob diese Versöhnung nicht doch auch durch die einzelnen Menschen in einer Art kollektiven Haltung getragen sein muss.²⁸ Wer dies bejaht, tut sich – so vermute ich – keinen Gefallen, wenn seine Theorie der legitimen Selbstverteidigung an Judith Thomsons Modell angelehnt ist, denn sie erschwert den ‚Überstieg‘ zur anderen Partei, und zwar von Seiten der Opfer wie der Täter. Otsukas und McMahans Herangehensweise macht von vorneherein klar, dass auch ein Opfer eingebunden ist in eine normative Ordnung, die ihm vorausliegt und erst die Grundlage für die eigene Gewaltanwendung darstellt. Aber mehr noch macht sie deutlich, dass ich gerade die andere Person zum Maß meiner eigenen Handlungsoptionen mache, und auch darin über mich hinausgegangen sein muss, wenn ich noch legitim bei mir selber bleiben will. (Nochmals: Ich will hier nicht sagen, dass sich Opfer und Täter an die gleiche normative Ordnung gebunden fühlen müssen, sondern dass sie sich überhaupt an eine sie übersteigende Ordnung gebunden fühlen. Die unterschiedlichen Ordnungsvorstellungen sind ja möglicherweise genau die Quelle des Konflikts. Aber auch das kann man ja anerkennen.)

Es wären hier sicherlich auch Einwände zu diskutieren: Man kann argumentieren, dass das Otsuka-McMahan-Modell Anleihen bei retributiver Strafgerichtsbarkeit nimmt, als würde ausgehend von einem Maß der Schuld ein Maß der Strafe festgesetzt. Mir scheint dies nicht plausibel. So muss z. B. auch bei Otsukas Verständnissvorschlag die Selbstverteidigung unterbleiben, wenn sie funktional ineffizient ist. Das stellt eine große Differenz zu den retributiven Straftheorien dar. – Ein anderer

28 Zu einer christlichen Haltung vgl. Bernhard Koch: Die Grenzen des christlichen Pazifismus. Der Krieg in der Ukraine hat unter Pazifisten hohe Verunsicherung ausgelöst. In: Caritas 2023: neue caritas-Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg 2022, 48-51.

Einwand läge darin, dass man auch im Thomson-Vorschlag ja nur von einem Freiheitsrecht des Opfers ausgehen muss, so dass das Opfer auch die Freiheit hätte, sein Recht nicht in Anspruch zu nehmen und den unschuldigen Bedroher auf eigene Kosten schonen kann. Daran ist sicherlich richtig, dass eine Ethik der Rechte tatsächlich nicht handlungsleitend ist. Zudem ist es richtig, wie Norbert Brieskorn²⁹ und vor allem Klaus Demmer herausgestellt haben, dass eine Rechtsordnung erst „dort in Wahrheit vollkommen [ist], wo sie sich selbst zurückzunehmen versteht.“³⁰ Aber mir scheint dieser Einwand, dass man ja individuellen Rechtsverzicht üben könnte, eine sehr hohe Anforderung an die charakterliche Verfassung des Menschen zu stellen, der zuerst ein Recht zugesprochen bekommt, auf das er dann im supererogatorischen Akt verzichten kann. Man sollte auch bedenken, dass es unter Umständen eine große Belastung für eine Beziehung sein kann, wenn eine Seite Nutznießer eines solchen supererogatorischen Akts geworden ist. Auch von daher scheint es mir für eine versöhnte Zukunft aussichtsreicher, wenn sich das Handeln im Konflikt bereits an Normvorgaben orientiert, die als vorausliegende betrachtet werden und deren Befolgung nicht eine Frage spontaner, gewissermaßen grundloser Gnade ist.

6. Wie bereits beim Versöhnungsbegriff haben wir auch im Feld der legitimen Selbstverteidigung größere normative Sicherheit, wenn es um individuelle Fälle geht als um kollektive. Dies hat seinerseits wiederum mit der großen Unsicherheit zu tun, mit der wir konfrontiert sind, wenn es um kollektive Handlungen geht. Individuelle Handlungen bestimmen wir mit dem Merkmal der Intentionalität. Nur Vollzüge, die (unter einer oder mehreren möglichen Beschreibungen) intentional sind, können Handlungen sein. Aber was bedeutet Intentionalität bei Kollektiven?³¹ Müssen alle die gleiche Absicht haben, oder kann man auch zum Kollektiv gehören, ohne dass man eine von der Mehrheit geteilte Absicht teilt?

Diese Fragen sind nicht unerheblich, denn auch sie leiten von der Handlungstheorie über zur normativen Reflexion: Wir konstatieren zwar in vielen Fällen ein Recht auf Selbstverteidigung, aber wir klären dabei oft nicht, wer eigentlich das Subjekt der Selbstverteidigung ist. So schreiben zwar kirchliche Texte in Bezug auf den Krieg in

29 Vgl. Norbert Brieskorn: Rechtsphilosophie, Stuttgart (Kohlhammer) 1990, 72: „Ein Rückzug der Rechtsordnung ist immer dann zu empfehlen, wenn sich abzeichnet, dass vernünftige und gerechte Bräuche die Regelung übernehmen.“

30 Klaus Demmer: Angewandte Theologie des Ethischen, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2003, 296.

31 Vgl. Hans Bernhard Schmid/David P. Schweikard (Hrsg.): Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen, Frankfurt (Suhrkamp) 2009.

der Ukraine, der zweifellos ein Aggressionsverbrechen der Russischen Staatsführung darstellt, dass „die Ukraine“ ein „völkerrechtlich verbrieftes“ Recht auf Selbstverteidigung habe.³² Das gilt nun in der Tat für den Ukrainischen Staat. Die moralische Sicht der Dinge muss jedoch nicht mit der völkerrechtlichen völlig übereinstimmen. Es könnte moralisch plausible Sezessionen geben oder auch moralisch gerechtfertigte Humanitäre Interventionen.³³ Insofern steht die Frage nach dem moralischen Subjekt der Selbstverteidigung durchaus im Raum. Ist es das ‚Volk‘ – was immer damit gemeint ist – oder die ‚Nation‘ oder das Individuum? Manchmal wird auch gesagt, die Ukraine verteidige „unsere Werte“ oder „westliche Werte“, was aus verschiedenen Gründen gefährlich ist. Verteidigt werden in erster Linie Güter, nicht Werte. Mit der Rede von Werten ist es leicht, die feine Grenze von der Ethik zur Ideologie zu überschreiten. Aber selbst bei den Gütern ist einiges, was spontan sehr einleuchtend wirken mag, bei genauerem Besehen gar nicht mehr so selbstevident.

So bestreitet beispielsweise Judith Butler in ihrem neuen Buch zur „Gewaltlosigkeit“ auch die Möglichkeit individueller Selbstverteidigung, weil bereits dieses ‚Individuum‘ ein durch eine soziale Gemeinschaft geschaffenes Konstrukt sei – nicht zuletzt mit dem Ziel, eben durch die Selbstverteidigung Gewalt in die Welt zu tragen.³⁴ Dieses Argument kommt mir wie eines aus der Schule des Kommunitarismus vor, scheint aber auch poststrukturalistisch anschlussfähig. Butler will damit aufzeigen, dass immer dort, wo verteidigende Gewalt geschieht, diese Gewalt sich eigentlich auch gegen das vermeintlich durch die Gewalt geschützte Subjekt richtet, insofern als in diesem immer schon Anteile des anderen aufgehoben sind und umgekehrt im anderen eigene Anteile vorhanden sind.

Butler liefert keine angewandte Ethik für die Frage nach der Gewalt, aber der eingebrachte Gedanke ist dennoch nicht unwichtig. Gewalt ist immer ein Problem, auch dort wo sie unter normativen Gesichtspunkten legitim ist. Jedes ‚Individuum‘ prägt sich auch im Zueinander zu seiner Umgebung aus. Vermutlich gilt dies *mutatis mutandis* auch bei sozialen Gemeinschaften. Insofern geht unsere Verbundenheit mit Gegnern tiefer als wir sie im Konflikt wahrhaben wollen. Legitime Selbstverteidigung ist ein normativ scharfes Schwert: Es unterteilt in den Aggressor und in das

32 Vgl. z. B. Deutsche Bischöfe: Waffenlieferung an Ukraine legitim, online unter: <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2022-03/deutschland-bischofskonferenz-versammlung-ukraine-woelki-reform.html> [Abruf 7. Dezember 2022].

33 Vgl. zu all diesen Themen: Cécile Fabre: *Cosmopolitan War*, Oxford (Oxford University Press) 2012.

34 Vgl. Judith Butler: *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*, Berlin (Suhrkamp) 2020.

Opfer. Bei individuellen Fällen können wir mit dem Dreieck Schuld – Vergebung – Versöhnung möglicherweise eine Bewältigung dieser Situation in eine versöhnte Beziehung hinein erhoffen. Bei Kollektiven ist dies schwierig; Opfererzählungen halten Gemeinschaften oft lange Zeit zusammen. Ohne eine gewisse Selbstrelativierung auf beiden (allen) Seiten werden sich solche Beziehung zwischen Gemeinschaften nicht ausgleichen lassen. Wenn Gewalt auf der Basis von legitimer Selbstverteidigung als Gegengewalt eines Opfers gerechtfertigt wird, bleibt im Opfer – individuell oder kollektiv – kaum eine Einsicht in eigenes Unrechthandeln. Aber die Selbstgewissheit ist eben trügerisch und zum Teil fatal, wie man m. E. auch an all den „identitätspolitischen“ Aktionen und Argumenten der Gegenwart erkennen kann. Andererseits treibt es Butler vermutlich doch zu weit. Ich hatte vorhin ja gesagt, dass in der Rechtsbefolgung nicht nur normative Richtigkeit liegt, sondern auch Anerkennung des anderen als gleiches Rechtssubjekt zum Ausdruck kommt. Anerkennung entspricht dem thymotischen Bedürfnis des Menschen, das ja ein Bedürfnis nach Selbststand ist. Wir sollten – und können es in christlicher Perspektive auch gar nicht – die Personalität jedes eines Menschen und damit seine Individualität in einem Universalbrei auflösen. Aber ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass wir ja auf andere auch Einfluss haben und vieles an uns sich anderen verdankt, kann m. E. dann doch zur Versöhnung hilfreich sein. Dies scheint mir sowohl auf individueller als auch auf sozialer Ebene plausibel zu sein.

Versöhnung in politischen Beziehungen ist ein sehr komplexer und vielschichtiger Vorgang. Wenn wir einem Angreifer gegenüberstehen, so sehen wir das aggressive Gesicht dieses Gegenübers. Aber mit ziemlicher Sicherheit hat sie oder er noch andere Gesichter. Politische Gemeinschaften, die gerade über die Geschichte überdauern und sich wandeln, zeigen noch mehr Komplexität, und gerade deshalb wäre es falsch, sich nur an dem einen ‚Antlitz‘ festzubeißen, das jetzt Aggression zum Ausdruck bringt. Die Anderen haben auch andere Seiten, und vielleicht hilft es bei der Versöhnung im und nach dem Konflikt, immer auch diese Seiten im Blick zu behalten und zu würdigen. Wir wissen alle, dass Russland gerade einen Aggressionskrieg gegen die Ukraine führt. Das ist schlimm genug – ja es ist ein Desaster –, aber mir scheint es auch schlimm, dass gegenwärtig in manchen Ländern Europas alles, was mit Russland in Verbindung steht, verachtet und gebannt wird. Von einer Anerkennung dessen, was Europa der russischen Kultur verdankt, ist man mancherorts weit entfernt. Man kann in Zeitungen oder Online-Nachrichten lesen, dass in polnischen Konzertsälen keine Musik von Tschairowsky mehr gespielt,³⁵ an den

35 Vgl. Jan Brachmann: Russische Musik verboten. Polens Geschenk an Putin. Interview mit Lawrence Foster, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 3. Mai 2022, online: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/polen-verbietet-russische-musik-dirigent-lawrence-foster-ist-zerrissen-17999501.html> (Paywall; Abruf: 7. Dezember 2022).

Schulen kein Dostojewski mehr gelesen würde. Ich hoffe, das sind Fake News. Denn: Mir scheint, das Gegenteil wäre richtig: Jetzt ist die Zeit, Tschaikowsky und Schostakowitsch zu spielen und Puschkin, Gogol und wohl sogar Dostojewski zu lesen, um auch deutlich zu machen, dass wir gerade nicht das Land und die Menschen auf die gegenwärtige militärische Aggression reduzieren. Das Schwarz-weiß der legitimen Selbstverteidigung darf und sollte hier einer weitsichtigeren und pluraleren Betrachtung weichen. Ob Versöhnung gelingt, hängt aber nie nur von uns ab. Man kann sie vermutlich nicht so direkt ansteuern. Aber man kann Bedingungen dafür schaffen und muss dann hoffen. ■