

Der Krieg und das Böse

Anmerkungen zur Verflechtung mit »Erosionsagenten« im Kontext des Kriegs gegen die Ukraine

Von Mathias Wirth

Im Krieg gegen die Ukraine akkumulieren körperliche, seelische sowie kultur- und naturbezogene Grausamkeiten. Im Krieg kommen Mittel zur Anwendung, die basale Vertrauensereignisse aussetzen. Der Krieg gegen die Ukraine ist eine Grausamkeit, eine disruptive Veränderungen und bedeutet, wenigstens passager, die Aufkündigung des *ordo coexistendi*, also der Minimalbestimmung von Frieden, sich wenigstens sein zu lassen. Der Eindruck von etwas Höllischem ergibt sich aus der Obszönität des Bösen und einer ostentativen Anomalie des Mitgefühls auf Seiten der politisch und wirtschaftlich Verantwortlichen in einem Krieg, den unzähligen Videoposts, teilweise von »lebenden Toten«, mit Details des Persönlichen monitoren.

Vor diesem Hintergrund kommt die populär gewordene Kritik an politischen Beziehungen zwischen westlichen Ländern und den sie vertretenden Personen mit dem für zunehmende Autokratisierung¹ in Russland verantwortlichen Wladimir Putin und anderen Mitverantwortlichen zwar mit »emotional appeal«, unterschätzt aber den Stellenwert von Gewaltprävention durch Adhäsionsbemühungen. Zu diesem Erörterungszusammenhang gehört außerdem das Bestreben bestimmter Staaten um Neutralität, wie im Fall der Schweiz, die so einen Boden für Gespräche schaffen will, was jedoch ein vorläufiges Ende findet, wenn aus Latenz manifeste Aggression und aus Angeboten zur positiven Adhäsion Mitschuld an einer erheblichen Gefährdung menschlichen Lebens wird. Was immerhin bleibt, sowohl bei politischen Kontakten wie bei einer neutralen Position, ist die Erinnerung an die jeweils damit verbundenen Erfahrungen möglicher Konvivenz.

Im Folgenden soll gefragt werden, ob es zum Problem von Malität gehört, gerade keine stabilen Konturen auszubilden,² auf die sich politische Ratio beziehen könnte und ob dann der Einsatz westlicher Politik für Dialog und Kooperation, insofern es sich dabei nicht um eigenständige Befangenheit handelt, Ausdruck des Willens sein könnte, mindestens Schlimmeres zu verhindern. Autokratische »Erosionsagenten« (Marianne Kneuer) betreiben einen erheblichen Abbau demokratischer Werte; der gleichzeitige Erhalt bestimmter Strukturen kann sich zwar im

-
1. Vgl. *Marianne Kneuer/Thomas Demmelhuber*: Conceptualizing Authoritarian Gravity Centers. Sources and Addressees, Mechanisms and Motives of Authoritarian Pressure and Attraction, in: Dies. (Hg.), *Authoritarian Gravity Centers: A Cross-Regional Study of Authoritarian Promotion and Diffusion*, New York 2021, 26–51, hier 26.
 2. Vgl. *Ingolf U. Dalferth*: Die Kontingenz des Bösen, in: Ders./Karl Lehmann/Navid Kermani (Hg.), *Das Böse. Drei Annäherungen*, Freiburg i. Br. 2011, 9–52, hier 10.

Nachhinein als bloße Fassade erweisen,³ protrahiert aber dennoch über eine gewisse Zeit eine vollständige Korruption. Jeder Giftmord und jede Expropriation bleibt dadurch systemimmanent kritisierbar. Sollten sich diese rückwärtigen Freiräume als bedeutsam für das Halten von Malität in einer gewissen Latenz erweisen, geraten Absolutsetzungen im Stil eines nun leicht sagbaren »Es war immer schon falsch« in der gegenwärtigen Debatte unter Druck. Stattdessen könnte man für einen Aktualismus plädieren, der nachweislich Böses durch engen Kontakt nicht verharmlost, sondern präzise zwischen Interventionsarmut und Interventionskaskaden wechselt. Eine solche situative Mobilität, die Leben schützen will, verfehlen Absolutsetzungen und verhindern eine schnelle Rückkehr wenigstens in den Zustand der Latenz.

Angriffskriege gelten wie kaum eine andere Entität aus dem Bereich des Sozialen als Inbegriff des Bösen. In neuere kriegerische Auseinandersetzungen, was sich auch im Krieg Russlands gegen die Ukraine klar abzeichnet, kommt zum Übel, das Kriege stets bedeuten, ein obsolet gewordenes Vertrauen in bestimmte humanitäre Überzeugungen hinzu, die nicht unterschritten werden dürfen. Zu einem *ius in bello* gehört zum Beispiel die Position, nach der die Zivilbevölkerung kein Ziel militärischer Operationen werden darf. Die Kritik am Topos der »rechtswahrenden Gewalt« bedarf daher des Hinweises, dass unter den geschilderten Umständen zunächst so etwas wie eine »rechtherstellende Gewalt« erforderlich wäre.⁴ Sie müsste, wie die »rechtswahrende Gewalt«, stets transparent sein auf das, was sie intendiert, nämlich ein Ende konkreter Formen von Gewalt. Bestimmte Adhäsionsbemühungen könnten Ausdruck dieser Beziehung sein, weil sich damit konstruktiv zur Möglichkeit von Transformationen verhalten wird.

Obwohl die Verwendung eines Begriffs und nicht die Etymologie entscheidend für einen Sinngehalt ist, worauf zum Beispiel Hans-Peter Mathys hingewiesen hat, ist die wörtliche Bedeutung von Diabolie, also Durcheinanderwerfen, ethisch aufschlussreich.⁵ Handlungen und damit über lange Zeit assoziierte Personen verletzen Ordnungen, die als relevant für die Art empfunden werden, wie individuelles und soziales Leben gelingen kann.⁶ In erster Linie geht es dabei um ein Sinnvertrauen,⁷ das Malität aufgrund des diabolischen Charakters in der Phase der Latenz schleichend und in der Phase des Exzesses, zum Beispiel von Terror und Angriffskrieg, brachial unterbricht.

Die etwas harmlos wirkende Rede vom Bösen als Geheimnis (*mysterium iniquitatis*) gewinnt eine gewisse Kontur durch das Fehlen eines Charakters, der neben maliziöser Intentionalität für etwas jenseits von Verkehrung und Widerspruch steht.⁸ Die in der Theologiegeschichte mehrfach nuancierte Wesenlosigkeit des Bösen erschwert jedenfalls politisch sicherer Prognosen, zum Beispiel über verschiedene Grade möglicher Übel: »Beim Problem des Bösen kommt ein

3. Vgl. Hans-Martin Gutmann: Gewaltunterbrechungen. Warum Religion Gewalt nicht hervorbringt, sondern bindet. Ein Einspruch, Gütersloh 2009, 153.

4. Vgl. Ulrich H. J. Körner: Neuer Streit um die Friedensethik. Anmerkungen zur gegenwärtigen Diskussion in der evangelischen Kirche in Deutschland, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 59/1 (2015), 3–7, hier 7.

5. Vgl. Mathias Wirth: Warum diabolische Geschlechtlichkeit nicht diabolisch ist, in: Praktische Theologie 56/2 (2021), 83–89, hier 84–85.

6. Vgl. Dalferth (wie Anm. 2), 10.

7. Vgl. ebd.

8. Vgl. Andreas Arndt: »... das Böse ist nur außer dem Werden des höchsten Gutes«. Die Relativität des Bösen bei Schleiermacher, in: Ders./Thurid Bender (Hg.), Das Böse denken. Zum Problem des Bösen in der Klassischen Deutschen Philosophie, Tübingen 2021, 175–185, hier 183.

bestimmtes Denken in Schwierigkeiten, nämlich jenes, das sich den Forderungen logischer Kohärenz unterwirft [...]«.⁹ Dabei handelt es sich nicht alleine um ein kognitives, sondern vielmehr um ein moralisches Problem, denn die Erwartbarkeit von Fairness oder Ehrlichkeit, vor allem von nicht-gewalttätiger Durchsetzung eigener Interessen,¹⁰ sind Grundlagen sozialer Kohäsion: »To the extent that peaceful and stable cooperation presupposes a general willingness not to frustrate the rational expectation of others, we have moral reasons to comply with publicly promulgated norms [...]«.¹¹

Mit dem Bösen als Diabolie im Literalsinn soll die Massivität des Leids nicht heruntergespielt werden. Etwas, das die Ordnung des Sinnvertrauens, besonders in sozialen Diskursen, aufkündigt und so negativ bestimmt wird, kann äußerste Wirkungen effektuieren. Malität in der hier gemeinten diabolischen Bedeutung ist keine einfache Privation des Guten und einer Ordnung,¹² sondern etwas Eigenes, das durch Auflösung des Sinnvertrauens geprägt ist: »[...] Sowohl das natürliche Übel als auch das moralische Böse stellen eine Realität dar, die zum Guten im realen Widerstreit steht. Das Schlechte ist also nicht eine Negation des Guten, die dem Guten nur logisch widerstreitet.«¹³ Die Abwesenheit von Gutem, zum Beispiel als politischer Sicherheit, die individuelle Andersheit in ihrer sozialen Verwicklung schützt, ist eine Art Defizit, das qualifiziert ist und so nicht herabgestuft werden kann wie etwas Neutrales, das man zwar nicht mögen muss und das einen gewissen Mangel an Gutem aufweist, das aber kein frappierendes Leiden auslöst.¹⁴

Formen der Kooperation mit Bösem sind, gerade im Alltag, viel verbreiteter als Protest dagegen. Es stellt sich die Frage nach der Verantwortung, die hat, wer böse Handlungen, wie Ausbeutung durch Konsum, fördert.¹⁵ Allerdings gibt es einen Mittelweg zwischen Kooperation sowie Konflikt, der oben als Adhäsionskraft bezeichnet wurde und der sich zum Beispiel in der womanistischen Ethik auf »Erosionsagenten« richtet: »Rejecting both submission and total non-cooperation, black women forge a middle path of resistance within imperfect and sometimes horrific situations.«¹⁶ Zwar sind dort direkt von Gewalt betroffene Personen gemeint und nicht wie im hier behandelten Fall politische Verantwortliche, gemeinsam ist beiden Situationen allerdings die Option einer Limitierung von Gewalt durch ebenso limitierte Kooperationsversuche.

Theologisch-ethisch sind begrenzte Adhäsionsbemühungen, wenn sie sich nicht in kritiklose Anbiederung erschöpfen, deshalb plausibel, weil die Art, wie in der Theologie über das Böse gedacht wird, stets das retardierende Moment eines nicht-dualistischen Attests gegen ihre au-

9. *Paul Ricœur*: Das Böse, Zürich 2006, 13.

10. Vgl. *Frank Crüsemann*: »Der Mensch als jene Kraft, die stets das Gute will und meist das Böse schafft«. Wie die Bibel das Böse in die Welt kommen sieht und was sie ihm entgegenstellt, in: Richard Riess (Hg.), *Dem Entsetzen täglich in die Fratze sehen. Über die dunkle Seite des Menschen*, Darmstadt 2019, 200–207, hier 204.

11. *Wilfried Hirsch*: *Expectation-Based Legitimacy*, in: Silja Vooney/Gerald L. Neuman (Hg.), *Human Rights, Democracy, and Legitimacy in a World of Disorder*, Cambridge/New York 2018, 97–110, hier 110.

12. Vgl. *Paul S. Fiddes*: *Christianity, Atonement and Evil*, in: Chad Meister/Paul K. Moser (Hg.), *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, Cambridge/New York 2017, 210–229, hier 214.

13. *Friedrich Hermanni*: *Das Böse – Eine Theoriegeschichte*, in: Franz Josef Wetz (Hg.), *Ethik zwischen Kultur- und Naturwissenschaft*, Stuttgart 2008, 65–96, hier 83.

14. Vgl. ebd., 84–85.

15. Vgl. *Julie Hanlon Rubio*: *Cooperation with Evil Reconsidered: The Moral Duty of Resistance*, in: *Theological Studies* 78/1 (2017), 96–120, hier 100–101.

16. Ebd., 110.

genscheinliche Megalomanie enthält: »Aber man darf Übles und Böses [...] nicht für die letzte und maßgebliche Wirklichkeit des Lebens halten, weil unser Leben mehr umfasst als das, was wir in Leiden, Übel und Tod erleben«. ¹⁷ Diese religiöse Perspektive hat sich insofern nicht verbraucht, obwohl nicht mehr gut gemacht werden kann, was zerstört wurde, als damit ein problematisierender Hinweis auf Absolutheitsattributionen im Kontext von Malität verbunden ist. Bezogen auf die konkrete Geschichte gilt: »Wir wissen immerhin, dass internationale Organisationen möglich sind [...]«. ¹⁸

Nur wer sich nicht in den Diagnosen des Bösen einrichtet, kann Elemente herauspräparieren, auf die im einen Fall mit der ganzen Härte rechtsstaatlicher Maßnahmen zu reagieren ist (»Benevolence alone does not provide security in a fallen world«¹⁹). Im anderen Fall kann die Bereitschaft zuzuwarten erforderlich sein, was stets auch eine moralische Zumutung ist, damit größerer Schaden nicht nur vermieden, sondern langfristig sogar ein Grund gegeben ist, gesellschaftliche und humanitäre Verbesserungen zu ermöglichen. Das kann scheitern, wie der aktuelle Fall Russland zeigt, aber die Jahre, die Latenz bedeuteten, können zwar *ex post* als mehr oder weniger langsame Eskalation dechiffriert werden, *ex ante* gewähren Adhäsionsversuche aber die Möglichkeit einer gewissen Eindämmung von Gewalt gegen Körper, Psyche, Natur sowie Kultur und sind daher nicht ohne jede ethische Plausibilität.

Prof. Dr. Mathias Wirth

Assistenzprofessor (mit tenure track) für Systematische Theologie/Ethik

Universität Bern

Theologische Fakultät

Institut für Systematische Theologie

Länggassstrasse 51

CH-3012 Bern

mathias.wirth@theol.unibe.ch

17. Dalferth (wie Anm. 2), 51.

18. Volker Gerhardt: Querela pacis perennis. Zum Funktionswandel der Klage des Friedens, in: Philosophisches Jahrbuch 126/2 (2019), 264–275, hier 274.

19. Eric Gregory: What Do We Want from the Just War Tradition? New Challenges of Surveillance and the Security State, in: Studies in Christian Ethics 27/1 (2014), 50–62, hier 57.