

PETER MAYER

**DIE LEHRE VOM GERECHTEN KRIEG –
OBSOLET ODER UNVERZICHTBAR?**

**InIIS-Arbeitspapier Nr. 31
2005**

PETER MAYER
DIE LEHRE VOM GERECHTEN KRIEG –
OBSOLET ODER UNVERZICHTBAR?

InIIS-Arbeitspapier Nr. 31/05

Institut für Interkulturelle und Internationale Studien
(InIIS)
Universität Bremen
Postfach 33 04 40
28334 Bremen

Inhalt

Abstract	3
1. Einleitung	4
2. Struktur und Inhalt der Lehre vom gerechten Krieg	6
3. Was leistet die Lehre vom gerechten Krieg? – Einwände und Antworten	11
4. Schluss	33
Literatur	35

Abstract

Friedensforscherinnen und -forscher, sofern sie sich überhaupt für normative Fragen interessieren, begegnen der Lehre vom gerechten Krieg gewöhnlich mit Ablehnung. Bemerkenswerterweise ist dies auch dann der Fall, wenn sie (was keine Seltenheit ist) auf Distanz zu einem radikalen Pazifismus gehen und folglich auch nicht ausschließen wollen, dass es Situationen geben kann, in denen die Anwendung von militärischer Gewalt moralisch gerechtfertigt ist. In diesem Beitrag wird die Frage aufgeworfen, ob sie dabei gute Gründe auf ihrer Seite haben (auch wenn sie sich selten die Mühe machen, sie zu formulieren). Zu diesem Zweck werden eine Reihe von Einwänden zur Sprache gebracht, die gegen die Lehre vom gerechten Krieg in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder erhoben worden sind, und auf ihre Stichhaltigkeit geprüft. Das Ergebnis ist, dass die Lehre vom gerechten Krieg besser ist als der Ruf, der ihr in weiten Teilen der Friedensforscher-Community (und überdies in weiten Teilen der Öffentlichkeit) vorausgeht.

Just War Theory – Obsolete or Indispensable?

Peace researchers who take an interest in normative questions tend to reject just war theory out of hand. Remarkably, this is true even of those who distance themselves from radical pacifism, which contends that the use of military force is morally wrong under any circumstances. This essay examines the power of the arguments that these and other critics of just war theory might muster in support of their view (even though they rarely bother to spell them out). It concludes that these arguments are much weaker than is often assumed (or should be assumed) by those, both in academic circles and in the wider public, who deny the validity of just war thinking as a resource for assessing the moral quality of instances of the use of force in international relations.

1. Einleitung

Im Februar 2002 publizierte eine Gruppe von sechzig US-amerikanischen Intellektuellen einen offenen Brief mit der Überschrift „Wofür wir kämpfen“. Darin legen sie „einander und der Weltgemeinschaft“ die moralischen Gründe dar, die die militärische Reaktion der Vereinigten Staaten auf die Anschläge vom 11. September 2001 in ihren Augen gerechtfertigt erscheinen ließen. Ausdrücklich stützen sie sich dabei auf die sog. Lehre vom gerechten Krieg, die angibt, unter welchen Bedingungen die Anwendung organisierter kollektiver Gewalt moralisch legitim ist. Dieser „Brief aus Amerika“ löste eine Kontroverse aus, an der sich auch deutsche Autorinnen und Autoren beteiligten. So veröffentlichte im Mai desselben Jahres eine Gruppe von über einhundert Professorinnen und Professoren, Schriftstellerinnen und Schriftstellern und anderen Personen des öffentlichen Lebens unter dem Titel „Eine Welt des Friedens und der Gerechtigkeit sieht anders aus“ eine harsche Kritik dieser Rechtfertigung des US-amerikanischen „Krieges gegen den Terror“. Ihr folgte wiederum einige Monate später eine ebenso scharfe Replik der Amerikaner, in der sie sich u.a. darüber beklagen, dass sich ihre deutschen Kolleginnen und Kollegen auf ihre zentralen Argumente überhaupt nicht eingelassen hätten. In der Tat nehmen diese in ihrer Antwort auf „What We’re Fighting for“ nur beiläufig auf die normative Grundlage der dort entwickelten Argumentation Bezug, wenn sie das Konzept des gerechten Krieges als einen „unglückseligen, historischen Begriff“ bezeichnen, den sie – ohne dafür weitere Gründe zu nennen – „nicht akzeptieren“.¹

Die öffentlichen Kritiker des Afghanistan-Krieges der Vereinigten Staaten und ihrer Verbündeten bringen damit eine – in ihren Augen offenbar keiner näheren Begründung mehr bedürftige – Geringschätzung der Lehre vom gerechten Krieg zum Ausdruck, die für die deutsche öffentliche Debatte nicht untypisch ist (Lehming 1994: 137). Diese Haltung wird auch von weiten Teilen der deutschen Friedensforschung geteilt. Belegt wird dies nicht nur durch den Umstand, dass einige ihrer prominentesten Persönlichkeiten zu den „Colleagues in Germany“ gehören, die das Memorandum der amerikanischen Wissenschaftler und Philosophen nicht unwidersprochen lassen wollten. Als in den 1990er Jahren deutsche Friedensforscherinnen und –forscher eine heftige „Gewaltkontroverse“ austrugen, die sich an der Frage entzündete, ob es Situationen geben kann, in denen die Anwendung von militärischer Gewalt zur Beendigung von (Bürger-)Kriegen und den damit einhergehenden Menschenrechtsverletzungen gebilligt, ja vielleicht sogar gefordert werden muss (Wasmuth

¹ Die drei erwähnten Texte sind gemeinsam mit einer Reihe weiterer Debattenbeiträge auf der Website des US-amerikanischen „Institute for American Values“ veröffentlicht worden. Der erste trägt im Original den Titel „What We’re Fighting For: A Letter from America“ (unter: www.americanvalues.org/html/wwff.html – Stand: 19.02.2004). Zu den Unterzeichnern gehören u.a. Jean Bethke Elshtain, Amitai Etzioni, Francis Fukuyama, Samuel Huntington, James Turner Johnson, Daniel Patrick Moynihan, Robert Putnam, Theda Skocpol, Michael Walzer und James Q. Wilson. Die Antwort ihrer deutschen Kritiker wurde am 2.5.2002 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung abgedruckt (englisch auch unter: www.americanvalues.org/html/german_statement.html – Stand: 19.02.2004). Unterzeichnet haben diesen Brief u.a. Elmar Altvater, Andreas Buro, Wolfgang Däubler, Tankred Dorst, Hans-Peter Dürr, Christoph Hein, Walter Jens, Ekkehart Krippendorf, Dieter Lutz, Ingeborg Maus, Dietmar Mieth, Horst-Eberhard Richter, Peter Rühmkorf, Friedrich Schorlemmer, Dorothee Sölle und Günter Wallraff. Die Replik der Amerikaner trägt den Titel: „Is the Use of Force Ever Morally Justified? A Response from Americans to Colleagues in Germany“ (unter: www.americanvalues.org/html/is_the_use_of_force_ever_moral.html – Stand: 19.02.2004). Zu dieser Debatte vgl. auch Herzinger (2002) und Kallscheuer (2003: 189).

1998: 378-399), war dies, anders als man vielleicht hätte vermuten können, *nicht* die Stunde der Lehre vom gerechten Krieg. Denn auch diejenigen Debattenteilnehmer, die sich gegen einen kompromisslosen Pazifismus² aussprachen, beriefen sich nicht auf diese Theorie, ja zum Teil distanzieren sie sich ausdrücklich von ihr. So halten Reinhard Mutz, Bruno Schoch und Friedhelm Solms (1998: 160) in einem für das „Friedensgutachten 1998“ verfassten Beitrag, in dem sie die Kontroverse rekapitulieren und reflektieren und ihrerseits zu den umstrittenen Fragen Stellung beziehen, fest: „Bei der Erörterung des Problems militärischen Waffengebrauchs in der internationalen Politik sollte über eine Prämisse Klarheit bestehen: Die Anknüpfung an Theorien des ‚gerechten Krieges‘ verbietet sich von selbst.“ Was von den drei Vertretern der wichtigsten deutschen Friedensforschungsinstitute lediglich angemahnt wird, wird von Gert Krell (1994b: 34) als Tatsache konstatiert: „Der Konsens [innerhalb der Friedensforschung] beginnt damit, dass es nicht um die Wiederbelebung einer Theorie des gerechten Krieges geht.“ Und an anderer Stelle fügt er – im Modus des Irrealis – hinzu, dass es „in der Tat schlecht um die Friedensforschung [stünde]“, wenn dem nicht so wäre (Krell 1994a: 69).

In diesem Beitrag möchte ich mich mit der Frage befassen, ob dieser Konsens auf überzeugenden Argumenten beruht. Dabei interessiert mich nicht die wissenschaftssoziologische Frage, wie es zu dieser übereinstimmenden Ablehnung der Lehre vom gerechten Krieg innerhalb der deutschen Friedensforschung gekommen ist. Es ist für meine Überlegungen auch nicht wesentlich, ob der von Krell und anderen Beobachtern (z.B. Hauchler/Messner/Nuscheler 2003: 13) behauptete Konsens wirklich besteht – eine Behauptung, deren Wahrheitsgehalt schon deshalb schwer zu beurteilen ist, weil es unklar ist, wo genau die Grenzen der Friedensforschung(sgemeinschaft) zu ziehen sind. Worum es mir ausschließlich geht, ist die inhaltliche („systematische“) Frage, wie es um die normative Plausibilität jener Auffassung bestellt ist, auf die sich dieser wirkliche oder vermeintliche Konsens bezieht. Ich frage also danach, ob die deutschen Gegner des Afghanistan-Krieges und mit ihnen viele Friedensforscherinnen und -forscher, die den Brief nicht unterzeichnet haben, die Lehre vom gerechten Krieg *zu Recht* als obsolet ansehen oder ob diese Theorie, wie die amerikanischen Befürworter der Intervention zu verstehen geben, im Gegenteil nach wie vor unverzichtbar ist, wenn es darum geht, die moralische Legitimität konkreter Fälle von Gewaltanwendung in den internationalen Beziehungen zu beurteilen. Eine gänzlich andere Frage ist, ob den amerikanischen Autorinnen und Autoren zuzustimmen ist, wenn sie behaupten, dass die Afghanistan-Intervention den Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg genügt. Mit dieser Frage, die eine gesonderte Erörterung verlangen würde, werde ich mich in diesem Beitrag, in dem die Lehre vom gerechten Krieg selbst im Zentrum steht, nicht befassen. Es sei aber ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es keineswegs ein Widerspruch wäre, beides zu behaupten: Dass die Unterzeichner von „Eine Welt des Friedens und der Gerechtigkeit sieht anders aus“ *falsch* lagen, als sie die Lehre vom gerechten Krieg verwarfen, und dass sie *richtig* lagen, als sie dem Krieg gegen Afghanistan die moralische Legitimität absprachen.³

² Kompromisslose (radikale, absolute) Pazifistinnen und Pazifisten halten die Anwendung von militärischer Gewalt unter allen Umständen für unmoralisch. Wenn ich fortan von den Anhängerinnen und Anhängern bestimmter politikwissenschaftlicher oder ethischer Schulen oder den Vertretern und Vertreterinnen bestimmter Disziplinen spreche, verwende ich der Einfachheit halber meist nur die männlichen Formen. Die weiblichen ‚Mitglieder‘ sind selbstverständlich immer mit gemeint.

³ Eine lesenswerte Kontroverse über die moralische Legitimität der amerikanischen Intervention, die

Die Wahl dieser Fragestellung impliziert, dass ich nicht der Meinung bin, dass es sich in Situationen wie derjenigen, die den Anlass zu diesem deutsch-amerikanischen Intellektuellenstreit gegeben hat, „von selbst“ verbietet, auf die Lehre vom gerechten Krieg zurückzugreifen. Wir Friedensforscher – insbesondere, aber nicht nur, wenn wir Zweifel an einem radikalen Pazifismus haben – tun m.E. gut daran, diese (normative) Theorie der Anwendung von militärischer Gewalt in den internationalen Beziehungen sorgfältig zu prüfen, bevor wir sie verwerfen. Anders gesagt: wenn wir sie ablehnen, dann sollte dies unsere Schlussfolgerung und nicht unsere „Prämisse“ sein. Eine solche Prüfung möchte ich hier wenigstens in Ansätzen versuchen. Dabei werde ich in zwei Schritten vorgehen: Zunächst werde ich die Grundzüge und wesentlichen Inhalte der Lehre vom gerechten Krieg in ihrer zeitgenössischen Gestalt rekapitulieren (Kap. 2). Dies scheint mir erforderlich, um ausreichend Klarheit darüber zu schaffen, wovon bei dieser Untersuchung die Rede ist. Anschließend werde ich eine Reihe von Einwänden identifizieren, die immer wieder gegen die Lehre vom gerechten Krieg vorgebracht werden und sie auf ihre Stichhaltigkeit befragen (Kap. 3). Dabei wird sich m.E. zeigen, dass die Lehre vom gerechten Krieg zwar gewiss nicht in jeder Hinsicht zufriedenstellend ist, wohl aber erheblich besser als der Ruf, der ihr in Teilen⁴ der deutschen Wissenschaft und der deutschen Öffentlichkeit vorauseilt. Ich schließe mit einigen Überlegungen dazu, welche möglichen Folgerungen sich daraus für die Friedensforschung ergeben (und welche sich nicht ergeben) (Kap. 4).

2. Struktur und Inhalt der Lehre vom gerechten Krieg

Die Lehre vom gerechten Krieg ist eine anwendungsorientierte, spezielle ethische⁵ Theorie, die Maßstäbe bereitstellt, die uns helfen sollen zu beurteilen, ob eine gegebene (praktizierte, erwogene oder geforderte) Anwendung von militärischer Gewalt durch ein politisches Kollektiv⁶ vom moralischen Standpunkt richtig, d.h. erlaubt oder geboten ist oder nicht. Formal handelt es sich um einen Katalog – eine „Check-Liste“ (Fotion 2000: 28) – von Prinzipien oder Kriterien, der aus zwei Teilen besteht: Das *ius ad bellum* („Recht zum Krieg“) setzt sich aus einer Menge von Bedingungen zusammen, die erfüllt sein müssen, soll der

weitgehend in den Kategorien des gerechten Krieges geführt wurde, entspann sich bereits im Herbst 2001 in der Zeitschrift „The Nation“ im Anschluss an einen „A Just Response“ betitelten Artikel von Richard Falk, in dem dieser erläuterte, warum er sich, wie er später schrieb, „zum ersten Mal seit meiner Kindheit“ genötigt sah, einen Krieg gutzuheißen (unter: www.thenation.com/doc.mhtml?i=20011008&s=falk – Stand: 19.02.2004). Vgl. auch Meggle (2002: 158-162).

⁴ Es soll hier also nicht die These vertreten werden, die Lehre vom gerechten Krieg stoße in Deutschland generell auf Ablehnung. Insbesondere Philosophen scheinen sich häufig zustimmend auf sie zu beziehen (Hösle 1997: 1022-1055; Meggle 2002: 153-155; Schmücker 2000; Tugendhat 1986), während Rechtswissenschaftler (Kimminich 1980: 217f.; Preuß 2003: 115-129) und selbst viele Theologen (Engelhardt 1980: 112-117; Missalla 2002) (die Theorie ist zu einem Gutteil theologischen Ursprungs) eher der Skepsis der Friedensforscher zuneigen.

⁵ „Ethisch“ und „Ethik“ verwende ich in diesem Beitrag im Sinne von „moralphilosophisch“ bzw. „Moralphilosophie“. „Ethisch“ steht hier also nicht wie bei einigen Autoren gebräuchlich für „Fragen des guten Lebens betreffend“.

⁶ Die Subjekte (= Adressaten von Rechten und Pflichten) der Lehre vom gerechten Krieg sind nicht ausschließlich die Staaten, und der Anwendungsbereich der Theorie erstreckt sich auch auf Bürgerkriege. Der Einfachheit halber werde ich mich aber meistens auf den paradigmatischen Anwendungsfall, d.h. zwischenstaatliche Kriege, beziehen.

Griff zu den Waffen gerechtfertigt sein; das *ius in bello* („Recht im Kriege“) beinhaltet Regeln, die die Grenzen der legitimen Kriegführung abstecken.⁷ Die beiden Teile der Lehre vom gerechten Krieg sind voneinander unabhängig. Das bedeutet nicht nur, dass ein Krieg, den ein Staat oder ein anderes Kollektiv zu einem bestimmten Zeitpunkt führt, in der einen Hinsicht „gerecht“ und zugleich „ungerecht“ in der anderen sein kann. Die Unabhängigkeit der beiden Teile der Lehre vom gerechten Krieg schließt insbesondere ein, dass auch eine Konfliktpartei, die ihre Entscheidung, Gewalt anzuwenden, unter Verweis auf die Kriterien des *ius ad bellum* rechtfertigen kann, an die Regeln des *ius in bello* gebunden bleibt. Damit ein Krieg moralisch zulässig ist, muss er *in beiderlei Hinsicht* gerecht sein. Mehr noch: sämtliche der von der Doktrin genannten Einzelkriterien müssen erfüllt sein, soll von einem gerechten Krieg seitens des betreffenden korporativen Akteurs die Rede sein können (Finnis 1996: 18, 25f).

„Krieg“ steht in diesem Zusammenhang stets für die Gewaltanwendung durch eine Partei, für den Krieg, den ein Staat, ein Bündnis oder ein anderes politisches Kollektiv *führt* (Schmücker 2000: 322). Nicht gemeint ist der Krieg als Interaktion oder als gleichsam anonymes „Geschehen“: Es ist beispielsweise nicht sinnvoll zu fragen, ob der Zweite Weltkrieg gerecht oder ungerecht war, und wenn dieser Krieg dennoch immer wieder als das „Paradigma eines gerechten Krieges“ (Hösle 1997: 1023; vgl. Walzer 1977: xvi) angeführt wird, so sind damit offensichtlich nur die Entscheidungen und Handlungen bestimmter Parteien wie etwa der westlichen Alliierten gemeint. Adäquate Gegenstände der Evaluation, wie sie mit Hilfe der Lehre vom gerechten Krieg vorgenommen wird, sind jene komplexen militärischen „Operationen“, für die die verantwortlichen Regierungen und Armeeführungen sich angewöhnt haben einprägsame, meist aus zwei Wörtern bestehende Codenamen zu verwenden: also nicht der zweite Golfkrieg, sondern *Desert Storm*, nicht der Kosovokrieg, sondern *Allied Force* und nicht der Afghanistankrieg, sondern *Enduring Freedom*. Wenigstens in ihrer modernen Gestalt akzeptiert die Lehre vom gerechten Krieg auch nicht die Vorstellung, ein Krieg könnte auf beiden Seiten gerecht sein (Schmücker 2000: 324, Anm. 11). Möglich ist dies zwar im Hinblick auf das *ius in bello*, nicht jedoch unter dem Aspekt des *ius ad bellum*, denn „derjenige, gegen den ein gerechter Kriegsgrund besteht, hat die moralische Pflicht, bezüglich der gegen ihn erhobenen Forderung, die gegebenenfalls mit Zwangsmitteln durchgesetzt werden kann, nachzugeben“ (Hösle 1997: 1024).⁸ Folglich muss aber nach dem eben Gesagten – erlaubt ist der Krieg einer Partei nur, wenn er in jeder Hinsicht gerecht ist – wenigstens einer der Akteure zu Unrecht Gewalt anwenden. Sehr wohl möglich ist es aus der Perspektive der Lehre vom gerechten Krieg hingegen, dass ein Krieg auf beiden Seiten ungerecht ist, so insbesondere wenn beide Kriegsparteien systematisch gegen das *ius in bello* verstoßen.⁹

⁷ Die juristische Terminologie darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es hier jeweils um moralische Befugnisse (oder „Rechte“) und Regeln geht. Gute kurze Darstellungen der Lehre vom gerechten Krieg sind u.a. Fixdal/Smith (1998), Hösle (1997: 1022-1055), Fotion (2000), Johnson (1991), Lehming (1994: 143-149), McMahan (1991), O'Brien (1985) und Schmücker (2000). Zu den wichtigsten Monographien und Sammelbänden zum Thema zählen u.a. Elstain (1992), Finnis/Boyle/Grisez (1987), Johnson (1981; 1984), O'Brien (1981), Ramsey (1961; 1968), Regan (1986), Steinweg (1980) und Walzer (1977).

⁸ So kann sich beispielsweise ein Staat, der sich durch friedliche Mittel nicht von einer Politik hat abbringen lassen, die auf einen Genozid an einer auf seinem Territorium lebenden Minderheit abzielte, und daher nun der Adressat einer humanitären Intervention geworden ist, nicht auf ein moralisches Recht zur Selbstverteidigung berufen.

⁹ Die bei den frühen Theoretikern des gerechten Krieges nicht vorhandene Vorstellung eines *bellum*

Übersicht: Die Lehre vom gerechten Krieg

Ius ad bellum („das Recht zum Kriege“)

- 1) Kompetente Autorität
- 2) Existenz eines rechtfertigenden Grundes (*causa iusta*)
- 3) Richtige Absicht (*recta intentio*)
- 4) Krieg als letztes Mittel (*ultima ratio*)
- 5) Vernünftige Erfolgswahrscheinlichkeit des Krieges
- 6) Verhältnismäßigkeit der Reaktion (d.h. der Entscheidung, militärische Gewalt anzuwenden)

Ius in bello („das Recht im Kriege“)

- 7) Verhältnismäßigkeit der angewandten militärischen Mittel
 - 8) Immunitätsprinzip (Diskriminierungsgebot)
-

Das *ius ad bellum* verlangt zunächst, dass der Krieg, um gerecht zu sein, von einer dazu befugten Autorität angeordnet und geleitet werden muss. Insbesondere (aber nicht notwendigerweise nur) Staaten haben nach der Lehre vom gerechten Krieg das *bedingte* moralische Recht, in ihrem Außenverhältnis organisierte militärische Gewalt anzuwenden.¹⁰ Des Weiteren muss ein Grund vorliegen, der die Anwendung von Gewalt rechtfertigen kann. Die klassische *causa iusta* ist die internationale Aggression. Ihr korrespondiert – in der Sprache der UN-Charta (vgl. SVN Art. 51) – ein Recht zur „individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung“, d.h. das angegriffene Kollektiv ist dazu berechtigt, sich gewaltsam zur Wehr zu setzen, und andere sind dazu legitimiert, ihm militärisch zu Hilfe zu kommen.¹¹

iustum ex utraque parte bildete historisch den Übergang zum klassischen Völkerrecht, das dem souveränen Staat das *ius ad bellum* (nun verstanden als das Recht, sich des Krieges als eines Mittels der Politik zu bedienen) gleichsam *bedingungslos* zugestand und ihn lediglich auf die Respektierung des *ius in bello* („Kriegsvölkerrecht“) verpflichtete (Engelhardt 1980: 94-97; Kimminich 1980: 209f.). Möglich wurde die Vorstellung eines beiderseits gerechten Krieges durch eine Subjektivierung des *ius ad bellum*, also durch eine neue Interpretation der Lehre vom gerechten Krieg, wonach derjenige bereits in seinem Rückgriff auf militärische Gewalt gerechtfertigt ist, der dabei in dem Glauben handelt, die Bedingungen des *ius ad bellum* seien erfüllt. Die moderne Version der Lehre vom gerechten Krieg ist im Unterschied dazu objektivistisch: Fehleinschätzungen, denen ein Akteur unterlag, können unter Umständen seine Schuld mindern, nicht aber sein Handeln rechtfertigen. Tony Blair mag aufrichtig davon überzeugt gewesen sein, dass Saddam Hussein über einsatzfähige Massenvernichtungswaffen verfügte, aber dieser Irrtum (wofür nun alles spricht) hätte den Angriffskrieg gegen den Irak auch dann nicht gerechtfertigt, wenn der Besitz solcher Waffen ein gerechter Kriegsgrund gewesen wäre.

¹⁰ Es kann sich nur um ein bedingtes und kein absolutes (uneingeschränktes) Recht handeln, weil ein Staat gemäß der Lehre vom gerechten Krieg von diesem Recht nur Gebrauch machen darf, wenn auch die übrigen Kriterien des *ius ad bellum* erfüllt sind und er obendrein die Gebote des *ius in bello* respektiert. Eine analoge Einschränkung gilt folglich auch für alle weiteren, Staaten (oder sonstigen politischen Gemeinschaften) zugeschriebenen, Berechtigungen, auf das Mittel der Gewalt zurückzugreifen: die einzelnen Kriterien beschreiben notwendige, nicht hinreichende Bedingungen des gerechten Krieges. (Hinreichend sind sie allerdings in ihrer Gesamtheit.) Im klassischen Völkerrecht (s. Fn. 9) war das Recht der Staaten, Krieg zu führen, nahezu absolut: das *ius ad bellum* war auf das Prinzip der kompetenten Autorität zusammengeschrumpft, und diese stand für Staaten außer Zweifel.

¹¹ Dies schließt militärische Maßnahmen ein, durch die eine Partei einer allem Anschein nach

Darüber hinaus konstituieren gemäß einem weitreichenden Konsens innerhalb der Ethik der internationalen Beziehungen auch schwerste Menschenrechtsverletzungen einen gerechten Grund zu einer militärischen Reaktion (Evans/Sahnoun 2002: 103).¹² Ein drittes Prinzip des *ius ad bellum* verlangt, dass ein Krieg überdies nur mit der „richtigen Absicht“ (*recta intentio*) geführt werden darf. Insbesondere darf keine Diskrepanz zwischen den legitimierenden Gründen, auf die eine kriegführende Partei verweisen kann, und den tatsächlichen Motiven, die sie zum Handeln veranlassen, bestehen. So darf etwa Nothilfe zugunsten eines Aggressionsopfers („kollektive Selbstverteidigung“) kein bloßer Vorwand sein, um andere Ziele als die Beendigung der Bedrohung und die Wiederherstellung des Friedens zu verfolgen.¹³

Krieg kann außerdem nur als *ultima ratio* gerechtfertigt sein. Mit anderen Worten: Gewalt darf erst angewandt werden, nachdem alle erfolgversprechenden friedlichen Mittel ausgeschöpft worden sind. Besteht Grund zu der Annahme, dass die Rechtsverletzung, aus der sich *causa iusta* ergibt, auf friedlichem Wege beseitigt werden kann, so darf nicht zu den Waffen gegriffen werden.¹⁴ Indessen ist ein politisches Kollektiv nicht schon dann berechtigt, zum „letzten Mittel“ des Krieges zu greifen, wenn keine realistische Hoffnung mehr besteht, dass ein verfügbares nicht-gewaltsames Mittel die Bedrohung abwenden bzw. den Übergriff rückgängig machen würde (und zwar auch dann nicht, wenn alle übrigen bisher genannten Kriterien des *ius ad bellum* erfüllt sind). Den Grund nennt ein fünftes Prinzip, welches verlangt, dass Krieg nur dann geführt werden darf, wenn eine vernünftige Aussicht auf Erfolg besteht. Denn wer sich zur Anwendung von Gewalt entschließt, obwohl er weiß, dass seine Erfolgschancen minimal sind, geht ein moralisch nicht vertretbares Risiko ein, damit lediglich zusätzliches, ‚unnötiges‘ Leid zu verursachen.¹⁵ Endlich darf die gewaltsame Antwort auf

unmittelbar bevorstehenden Aggression lediglich zuvorkommt, wenn aus einem längeren Zuwarten für sie erhebliche strategische Nachteile resultiert hätten („Präemption“). Hingegen fällt die Prävention, bei der ein Staat einen anderen angreift, weil er ihn als eine lediglich potentielle oder wahrscheinliche *künftige* Gefahr ansieht, nicht mehr unter den Begriff der legitimen Selbstverteidigung im Sinne der Lehre vom gerechten Krieg (Riklin 2003: 280; Walzer 1977: 74-85). Wäre Prävention zulässig, so würde es auch einen „beiderseits gerechten Krieg“ geben müssen, denn warum sollte einem Staat, der durch seine bloße Machtfülle einem anderen als Bedrohung erscheint und allein deswegen Ziel eines Angriffskrieges wird, ein Recht zur Selbstverteidigung abgesprochen werden?

¹² Vgl. die Debatte zwischen Kommunitaristen und Kosmopolitanisten über die moralische Zulässigkeit von militärischen Interventionen (Beitz 1979a; Jahn 1993; Luban 1985; Walzer 1985; Zanetti 1998).

¹³ Der Slogan „Kein Blut für Öl“, mit dem zu Beginn der 1990er Jahre viele Gegner einer gewaltsamen Beendigung der irakischen Besetzung Kuwaits ihren Standpunkt begründeten, stützt sich implizit auf dieses Prinzip: Bestritten wurde nicht, dass der Irak sich gegen seinen Nachbarn Kuwait einer Aggression schuldig gemacht hatte (und noch immer machte) und dass dies verwerflich war, sondern dass die Anti-Irak-Koalition und insbesondere ihre Führungsmacht, die USA, aus moralisch akzeptablen Beweggründen handelte. Dies genügte den Kriegsgegnern – ganz im Sinne der Lehre vom gerechten Krieg –, um dem militärischen Unternehmen *Desert Storm* die moralische Legitimität abzusprechen. Die Lehre vom gerechten Krieg erhebt allerdings nicht die unrealistische, nicht verifizierbare und auch nicht plausible Forderung, dass die Motive der Entscheidungsträger in dem Sinne lauter sein müssen, dass die Aussicht auf weitere, mit der Beseitigung des Kriegsgrundes mehr oder minder untrennbar verknüpfte Vorteile keine Rolle bei der Entscheidung für den Krieg spielt. Die Existenz von *mixed motives* etwa im Falle einer humanitären Intervention entzieht dieser noch nicht die Legitimität (vgl. Evans/Sahnoun 2002: 104; Preuß 2003: 127-129).

¹⁴ Reinold Schmücker (2000: 327) nennt dies die „Alternativlosigkeitsbedingung“.

¹⁵ Eine klassische Illustration dieses Prinzips findet sich im fünften Buch von Thukydides' (1966 [ca. 400 v.Chr.]) „Geschichte des Peloponnesischen Krieges“, dem berühmten Melierdialog. Aus der

eine Aggression oder sonstige schwerwiegende Rechtsverletzung, selbst wenn sie das letzte Mittel darstellt und gute Erfolgsaussichten besitzt, nicht unverhältnismäßig sein: d.h. das von ihr zu erwartende Übel (nicht nur für die Kriegsparteien, sondern für alle Betroffenen) darf das von ihr zu erwartende Gute (wiederum für alle Betroffenen) nicht überwiegen.

Grundlegend für das *ius in bello* ist die Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen (Angriffs-)Zielen, d.h. insbesondere die Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nicht-Kombattanten.¹⁶ Das erste der beiden Prinzipien des „Rechts im Kriege“, das Gebot der Verhältnismäßigkeit der militärischen Mittel, bezieht sich auf Situationen, in denen (oder soweit darin) keine illegitimen Ziele involviert sind, und verlangt, dass der militärische Nutzen einer jeden taktischen Operation (wie z.B. die Eroberung einer Festung oder die Zerstörung eines „Widerstandsnests“) so groß sein muss, dass die menschlichen Kosten, die damit absehbar für die eigene und für die andere Seite einhergehen, d.h. die zu erwartende Anzahl von Toten und Verletzten, gemessen daran nicht exzessiv erscheinen. Im Unterschied dazu bezieht sich das Immunitätsprinzip (Diskriminierungsgebot) auf Situationen, in denen Nicht-Kombattanten und andere illegitime Ziele potentiell betroffen sind, und schreibt vor, dass deren Tötung bzw. Zerstörung unter keinen Umständen absichtlich herbeigeführt werden darf. Gemäß dem – von der Lehre vom gerechten Krieg anerkannten – Prinzip des doppelten Effekts liegt eine Tötungsabsicht genau dann vor, wenn der Tod einer Person entweder als Ziel oder als Mittel angestrebt wird, nicht aber bereits dann, wenn er für den militärischen Akteur absehbar ist. Mit anderen Worten: es kann nach der Lehre vom gerechten Krieg in einem Krieg moralisch legitim sein, den Tod von Unschuldigen wissentlich in Kauf zu nehmen. Allerdings – und dies ist eine wesentliche Einschränkung – unterliegt auch diese Erlaubnis einem Gebot der Verhältnismäßigkeit (Lehming 1994: 147): Eine Armeeführung, die keinerlei Risiken einzugehen bereit ist, um „Kollateralschäden“ zu vermeiden, und sich deshalb im Zweifel stets zugunsten der Inkaufnahme weiterer Toter und Verletzter unter der Zivilbevölkerung entscheidet, verstößt gegen das *ius in bello* – und zwar auch dann, wenn es keinen Grund gibt, an ihrer Auskunft zu zweifeln, sie habe kein Interesse daran und erst recht kein Verlangen danach, dass infolge der durch sie verantworteten militärischen Operationen auf der Gegenseite Zivilistinnen und Zivilisten zu Schaden kommen (vgl. Walzer 2003: 44-46).¹⁷

Perspektive der Lehre vom gerechten Krieg waren die Athener im Unrecht, als sie die neutralen Melier mit Krieg bedrohten, um sie in ihr asymmetrisches Bündnis zu zwingen. Aber *auch* die Melier – genauer: die melischen Ratsherrn – vergingen sich an ihrem eigenen Volk, als sie es in eine vorprogrammierte katastrophale Niederlage führten, anstatt sich zu unterwerfen und so die männliche Bevölkerung vor der Ermordung und die Frauen und Kinder vor der Sklaverei zu bewahren. – Schmücker (2000: 327) spricht im Zusammenhang mit diesem Prinzip von der „Tauglichkeitsbedingung“.

¹⁶ Kombattanten sind (aktive) Soldaten und Soldatinnen, u.U. aber auch andere Personen, die einen bedeutenden direkten Beitrag zum Krieg ihrer Gesellschaft oder Gruppe leisten oder anders gesagt: deren Handlungen ein Teil dessen sind, woran die andere Kriegspartei ablesen kann, dass gegen sie Krieg geführt wird – im Unterschied zu Tätigkeiten, die auch im Frieden für das Funktionieren der Gesellschaft unerlässlich wären (Boyle 1997: 91f.; Johnson 1991: 181; Finnis 1996: 26f.; Fotion 2000: 25f.).

¹⁷ Zum Immunitätsprinzip speziell vgl. Anscombe (1981: 53-55, 58f.) und Nagel (1979). Das Prinzip des doppelten Effekts (der Name bezieht sich auf die Dualität von intendierter und lediglich vorhergesehener Handlungswirkung), ist kein eigenständiges Prinzip des *ius in bello*, sondern Teil der Bedeutung des Diskriminierungsgebots. In seiner Anwendung ist es keineswegs auf militärische Kontexte beschränkt. Vielmehr ist es für alle Ethiken relevant, die absolute Ge- und Verbote formulieren (Davis 1991: 209f., 213f.). Jeff McMahan (1991: 387) fügt dem *ius in bello*, wie ich es hier wiedergegeben habe, ein drittes Prinzip hinzu: Demnach dürfen die Akteure nur so viel

3. Was leistet die Lehre vom gerechten Krieg? – Einwände und Antworten

Im Folgenden werde ich eine Reihe von Einwänden formulieren, die gegen die Lehre vom gerechten Krieg vorgebracht werden, und fragen, inwieweit sie berechtigt sind bzw. welche Antworten Verfechter der Lehre vom gerechten Krieg auf sie geben könnten. Mein Ziel ist es nicht zu zeigen, dass die Lehre vom gerechten Krieg „doch Recht hat“, sondern lediglich zum Nachdenken darüber anzuregen, ob sie vielleicht doch Recht haben *könnte* – ein Nachdenken, mit dem ich selbst wenigstens noch nicht zu Ende gekommen bin. Um mehr als dies zu tun, insbesondere um die Lehre vom gerechten Krieg umfassend zu verteidigen und womöglich gar (in einem für ethische Theorien angemessenen Sinne) zu verifizieren, bedürfte es einer sehr viel eingehenderen Erörterung, als sie an dieser Stelle geleistet werden kann. Wohl aber soll die These plausibel gemacht werden, dass man nicht gut daran tut, diese Theorie so schnell abzutun, wie es häufig geschieht, sofern einem daran gelegen ist, eine wohlerrungene moralische Position zu Fragen von Krieg und Frieden einzunehmen.

Meine Quellen für die folgenden Einwände sind nicht nur politik- bzw. friedenswissenschaftliche Veröffentlichungen, sondern auch Diskussionen, wie ich sie oft im Anschluss an Vorträge an Volkshochschulen, Gemeindezentren und bei der Bundeswehr mit nachdenklichen und politisch sensiblen ‚Laien‘ geführt habe. Das bedeutet nicht, dass es sich um populärwissenschaftlichen Verkürzungen der eigentlichen Einwände oder gar um bloße „Strohmannen“ handelt. Wenigstens ist dies nicht meine Auffassung. Vielmehr glaube ich, dass die meisten von ihnen in der Tat gewichtig sind, auch wenn sich, wie sich zeigen wird, Antworten auf sie geben lassen – und die wenigen, von denen dies nicht gelten mag, weil sie im Wesentlichen auf Missverständnissen und Verzerrungen der Theorie beruhen, halten sich (auch in wissenschaftlichen Kreisen) mit einer solchen Zähigkeit, dass sie schon deshalb berücksichtigt werden mussten.¹⁸ Es versteht sich von selbst, dass ich für meine Liste keine Vollständigkeit beanspruchen kann. Selbst wenn ich (was nicht der Fall ist) alle Einwände, die bisher gegen die Theorie vorgetragen wurden, hier versammelt hätte, so könnten doch in Zukunft neue formuliert werden, auf die dann auch neue Antworten gefunden werden müssten. Im Folgenden werde ich so vorgehen, dass ich jeden der Einwände, die ich betrachten möchte, jeweils zunächst prägnant und thetisch zugespitzt und in graphisch exponierter Form formuliere. Die sich anschließenden Kommentare benennen dann nicht nur Antworten, die Anhänger der Lehre vom gerechten Krieg auf den betreffenden Einwand geben könnten, sondern ergänzen diesen auch um notwendige Erläuterungen und Differenzierungen. Die Reihenfolge, in der die Einwände angeführt und diskutiert werden, soll keine Hierarchie oder Gewichtung zum Ausdruck bringen.

Gewalt anwenden, wie zur Erreichung des jeweiligen militärischen Zieles unabdingbar ist („the requirement of minimal force“). Andere Autoren würden diese Bedingung („Erforderlichkeit“) unter das Gebot der Verhältnismäßigkeit subsumieren (z.B. Evans/Sahnoun 2002: 105).

¹⁸ Selbst wenn ich mich ausschließlich auf ‚populäre‘ Ansichten über die Möglichkeit gerechtfertigter Kriege gestützt hätte, wäre dies kaum ein Argument gegen die Relevanz meiner Quellen, denn wir sollten nicht unterstellen, dass moralisches Urteilsvermögen das Privileg von Philosophen und Wissenschaftlern ist.

1. Einwand: Die Lehre vom gerechten Krieg entstammt dem europäischen Mittelalter. Sie hat uns daher heute nichts mehr zu sagen.

Dies ist der Obsoleszenz-Vorwurf in Reinform. Seine Prämisse ist nicht zu beanstanden. Tatsächlich reichen die Wurzeln der Lehre vom gerechten Krieg ja tief in die abendländische (Geistes-)Geschichte zurück, nicht nur bis ins Mittelalter, wo sie ihre klassische Ausprägung erhielt, sondern bis in die Antike. Aurelius Augustinus (354-430), der sich mit dem Problem konfrontiert sah, das Verhältnis zu staatlicher Gewaltanwendung für ein ursprünglich (radikal-)pazifistisches Christentum neu zu bestimmen, das durch die „Konstantinische Wende“ (d.h. der Hinwendung des römischen Kaisers Konstantin zum Christentum) zu politischer Macht gelangt war, gilt als ihr Begründer, und der philosophisch gebildete Kirchenvater griff bei dem Versuch, Kriterien der gerechtfertigten Gewaltanwendung zu definieren, seinerseits auf Unterscheidungen zurück, die der römische Politiker und Schriftsteller Cicero im 1. vorchristlichen Jahrhundert vorgenommen hatte. Die augustinischen Überlegungen zum gerechten Krieg wurden von zahlreichen späteren Autoren, darunter Theologen wie Thomas von Aquin (1225-1274) und Völkerrechtler wie Hugo Grotius (1583-1645), aufgenommen, verfeinert, ergänzt, modifiziert und systematisiert, und die Theorie nahm so allmählich die Gestalt an, in der wir sie heute kennen und wie ich sie oben (Kap. 2) skizziert habe (Engelhardt 1980; Fotion 2000: 21).

Wenn die Lehre vom gerechten Krieg unter vormodernen Bedingungen entstanden ist, heißt das aber, dass sie darum auch keine normative Orientierungsfunktion für spätere Epochen wie die unsrige haben kann? In dieser Form ist das Argument zweifellos höchst unvollständig: ein offenkundiges *non sequitur*. Es verwechselt Genese und Geltung (bzw. Gültigkeit) einer Theorie. Dasselbe gilt für eine Variante des Einwands, bei der die Prämisse anders akzentuiert wird, nämlich nicht auf „Mittelalter“, sondern auf „europäisch“. Die Schlussfolgerung – und Kritik – lautet dann: die Doktrin ist, da sie ja abendländischen Ursprungs ist, eurozentrisch und hat also bestenfalls *nur* uns etwas zu sagen. Dieses Argument (ob in seiner historisch-diachronen oder in seiner kulturell-synchronen Variante) ist aber ebenso wenig stichhaltig, wie es eine Zurückweisung der Idee der allgemeinen Menschenrechte wäre, die sich allein darauf stützte, dass diese ein Produkt der europäischen Aufklärung und des Christentums ist (vgl. Donnelly 1994: 111). Damit ist wohlgemerkt nicht gezeigt, dass die Lehre vom gerechten Krieg „uns etwas zu sagen hat“ oder dass sie denselben normativen Rang hat wie die Menschenrechte, sondern lediglich, dass man die vermeintliche Irrelevanz oder Fehlerhaftigkeit der Theorie nicht so dartun kann, wie der Einwand glauben machen will.¹⁹

Nun habe ich gesagt, das Argument sei unvollständig. Vielleicht lässt es sich also vervollständigen. Das mag sein. Eine Vervollständigung würde allerdings nicht darin bestehen, dass man die politischen, sozialen und kulturellen Unterschiede durchbuchstabiert, die zwischen der – sich ihrerseits über Jahrhunderte erstreckenden – Entstehungszeit der Theorie und unserer Gegenwart bestehen. Darauf ließe sich allenfalls die *Vermutung* stützen, dass die Lehre vom gerechten Krieg unseren heutigen Verhältnissen

¹⁹ Wenn Nicholas Fotion (2000: 21) Recht hat, dann ist bereits die Prämisse des Eurozentrismus-Einwandes unzutreffend: „Die Tradition des gerechten Krieges ist keine rein westliche. (...) [Sie] ist wahrhaft interkulturell.“ (vgl. auch McMahan 1996: 78). Eine vergleichende Analyse bedeutender religiöser und säkularer Ethiken des Krieges, bei der auch einige signifikante Unterschiede zutage treten, liefert Nardin (1996) (vgl. auch Steinweg 1980).

und Bedürfnissen nicht mehr entspricht. Ob diese Vermutung aber zutrifft – und dies ist entscheidend –, könnte nur eine davon unabhängige ethische Reflexion und Kritik der sie konstituierenden Ideen erweisen. Das Argument hat das Pferd am Schwanz aufgezümt: *Wenn* eine sorgfältige Prüfung der Lehre vom gerechten Krieg ergeben sollte, dass sie nicht imstande ist, die kritischen moralischen Probleme zu identifizieren, die sich (auch für uns noch) mit der Anwendung von Gewalt in den internationalen Beziehungen verbinden, und darauf Antworten zu geben, die im Einklang mit unseren wohlüberlegten moralischen Urteilen stehen, *dann* (erst) bietet es sich an, die (oder einen Teil der) Erklärung für diesen Misserfolg darin zu suchen, dass die Theorie in einer anderen Zeit und für eine andere Zeit entwickelt worden ist. Das Umgekehrte ist aber unzulässig: Die Wahrheit des „Explanans“ (die Theorie entstammt einer anderen Zeit) verbürgt in diesem Fall nicht die Wahrheit des „Explanandums“ (die Theorie ist nicht zeitgemäß). Dies erscheint trivial. Dennoch wird dieser „historistische Fehlschluss“ im Hinblick auf die Lehre vom gerechten Krieg immer wieder begangen, oder es wird wenigstens suggeriert, mit dem Hinweis auf den historischen Entstehungskontext der Theorie sei bereits ein zureichender Grund dafür genannt, weshalb es sich nicht empfiehlt, bei der moralischen Bewertung von konkreten Kriegen auf die von ihr aufgestellten Kriterien zu rekurrieren.²⁰

Ein weiterer Punkt kommt hinzu. Auch wenn die Lehre vom gerechten Krieg aus dem Mittelalter stammt, ist nicht jede Aussage, die von mittelalterlichen Autoren (und selbst den bedeutendsten unter ihnen) über die Natur des gerechten Krieges gemacht wurde, konstitutiv für die Theorie in ihrer heutigen Gestalt. Einige Auffassungen, die zu Recht mit der Lehre vom gerechten Krieg in Verbindung gebracht werden, sind in der Tat obsolet (Tugendhat 1986: 67), aber dies besagt nur dann etwas gegen die Theorie, mit der wir es zu tun haben, wenn sie sie auch heute noch einschließt. Man muss sich vor Augen führen, dass die Lehre vom gerechten Krieg kein starres und bis ins Detail ausgearbeitetes theoretisches System ist, das zu irgendeinem Zeitpunkt in endgültiger kanonischer Form fixiert wurde. Vielmehr handelt es sich um eine intellektuelle *Tradition*, die im Laufe ihrer Geschichte verschiedene Wandlungen erfahren hat und gewiss auch künftig noch modifiziert, ergänzt und revidiert werden wird (Nardin 1996: 250).²¹ Das bedeutet nicht, dass es keinen Kern von Vorstellungen gäbe, der – zusammen mit der gemeinsamen Terminologie und dem durch explizite Bezugnahmen (Zustimmung, Fortführung, Kritik etc.) gestifteten (intertemporalen) Verweisungs- und Diskussionszusammenhang – die Identität der Tradition ausmacht und sie von anderen ethischen Perspektiven auf das Problem des Krieges abhebt. Aber es gibt eben auch Elemente, die unbeschadet dieser Identität im Zeitverlauf nicht konstant gewesen sind.

Zu den Kernbestandteilen der Tradition gehört zweifellos die Unterscheidung zwischen moralisch zulässigen und moralisch unzulässigen Anwendungen von militärischer Gewalt, aber auch (zumindest seit der frühen Neuzeit) die zwischen Bedingungen, deren Vorliegen dazu berechtigt, in den Krieg einzutreten, und Regeln, die der Kriegführung selbst Grenzen

²⁰ So begründet Herfried Münkler in einem Interview, das er dem Online-Dienst „politik-buch.de“ anlässlich des Erscheinens seines Buchs „Der neue Golfkrieg“ gab, seine Auffassung, dass „das Konzept des ‚gerechten Krieges‘ (...) überholt“ sei, indem er sich selbst die Frage vorlegt: „Aber wer hat das Konzept [ursprünglich] überhaupt gedacht und thematisiert?“ und dann Ausführungen zu der historischen Situation macht, in der sich Augustinus und später die Scholastiker befanden (unter: www.politik-buch.de/index_1.htm – Stand: 19.02.2004).

²¹ Aus demselben Grund werden auch zeitgenössische Vertreterinnen und Vertreter der Lehre vom gerechten Krieg nicht zwangsläufig in allen Punkten übereinstimmen.

ziehen. Auch die Liste der Kriterien, die das *ius ad bellum* und das *ius in bello* im einzelnen definieren, ist seit langem relativ stabil. Der Bereich, in dem in der Vergangenheit Wandel stattgefunden hat (und sich vermutlich auch in der Zukunft wieder vollziehen wird), ist die konkrete *Ausfüllung bzw. Interpretation* dieser Kriterien (vgl. Schüßler 2001: 139f.). Dabei haben sich die einzelnen Kriterien unterschiedlich „revisionsanfällig“ gezeigt. Die Neufassungen und Neubestimmungen betreffen vor allem das Prinzip, das Gewaltanwendung in den internationalen Beziehungen an die Existenz eines gerechten Grundes bindet, und in geringerem Maße die Erfordernisse der richtigen Absicht (*recta intentio*) und der kompetenten Autorität (*auctoritas principis*). Meine These ist nun, dass genau dies der Bereich der Tradition ist, in dem wir tatsächlich Auffassungen finden, die mit dem modernen moralischen Bewusstsein nur schwer oder gar nicht in Einklang zu bringen sind, dass diese Auffassungen jedoch auch *aus der Perspektive der Lehre vom gerechten Krieg selbst* obsolet sind, weil sie (letztlich aus eben diesem Grund) längst kein Teil dieser Theorie mehr sind.²²

So erlaubte die klassische Lehre vom gerechten Krieg nicht nur Verteidigungs-, sondern auch Angriffskriege. Mit letzteren sind Anwendungen von militärischer Gewalt gemeint, die nicht (primär) der Beendigung aktuell stattfindender bzw. der Verhütung unmittelbar bevorstehender gewaltsamer Rechtsverletzungen, sondern der Wiedergutmachung eines Unrechts und/oder der Bestrafung eines Übeltäters dienen (Engelhardt 1980: 77, 83; Finnis 1996: 21; Schüßler 2001: 141-143). Heutige Vertreter der Lehre vom gerechten Krieg lassen demgegenüber nur noch den Verteidigungskrieg als (potentiell) legitim gelten (Boyle 1996: 46; Lehming 1994: 143f.; Spieker 1997: 312, 314). Moderne Autoren nehmen dabei ein Argument gegen den Strafkrieg ernst, das sich auch bei den klassischen Vertretern der Theorie findet, dort freilich nicht konsequent durchgeführt bzw. mittels fragwürdiger Hilfskonstruktionen zu entschärfen gesucht wird. Gemeint ist das Argument, dass Strafe eine spezifische, nämlich öffentliche und richterliche Autorität voraussetzt, über die Staaten in ihrem wechselseitigen Verhältnis, wo sie einander gleichsam als „Private“ begegnen, grundsätzlich nicht verfügen (Finnis 1996: 21; Schmücker 2000: 329f.). Um die moderne Position richtig zu verstehen, muss man sich allerdings klar machen, dass der Begriff des Angriffskriegs in diesem Zusammenhang eine sehr spezifische Bedeutung hat und dass mithin einige Formen von Gewaltanwendung in den internationalen Beziehungen, die als Angriffskriege beschrieben werden können, weil sie weder durch den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen autorisiert worden sind, noch als Selbstverteidigung im Sinne des Art. 51 der UN-Charta gewertet werden können, *nicht* darunter fallen (und daher legitim sein können). Zu denken ist insbesondere an humanitäre Interventionen von der Art des Kosovo-Krieges, die wir heute als Angriffskriege bezeichnen, während sie in der Terminologie der Lehre vom gerechten Krieg aber als Schutz- und damit als Verteidigungskriege zu charakterisieren wären.²³

²² Was zu einem bestimmten Zeitpunkt Teil der Lehre vom gerechten Krieg ist und was nicht, bestimmt der (zumindest weitgehende) Konsens derer, die zu diesem Zeitpunkt bewusst und explizit in dieser Tradition arbeiten.

²³ Ob diese Terminologie glücklich ist, ist eine andere Frage. Da wir es gewohnt sind, den Begriff des Verteidigungskrieges im Sinne des heutigen Völkerrechts eng (im Sinne eines rein zwischenstaatlichen Phänomens) zu fassen, könnte der Gebrauch der alten Terminologie bei der Erläuterung der (potentiellen) Legitimität von humanitären Interventionen als eine Art Erschleichung erscheinen, so als werde versucht, durch die bloße Erweiterung des Begriffsumfangs von „Verteidigungskrieg“ auf weitere Gewalthandlungen deren (potentielle) Legitimität (und in diesem Fall auch Legalität) zu demonstrieren. Vor diesem Hintergrund würde ich

Schließlich wird die Lehre vom gerechten Krieg manchmal auch deshalb als obsolet angesehen, weil ihre Prinzipien unter den modernen Bedingungen der Kriegführung nicht mehr anwendbar seien. So wird von einer Gruppe von Autoren, die Ernst Tugendhat (1986: 64, 77) als „verantwortungsethische Pazifisten“ bezeichnet, argumentiert, dass seit dem Mittelalter erfolgte technologische, soziale und politische Veränderungen dazu geführt hätten, dass Kriege, in denen – wie es die Lehre vom gerechten Krieg verlangt – die Immunität von Nicht-Kombattanten respektiert wird, heute praktisch unmöglich geworden seien. Deshalb sei das Konzept des gerechten Krieges überholt. Nun kann man zwar bezweifeln, ob die in dieses Argument eingeflossene empirische Annahme – die Annahme also, dass moderne Kriege immer und unvermeidlich „totale Kriege“ sind – zutreffend ist (Lehming 1994: 143). Ausschlaggebend in diesem Zusammenhang ist aber etwas anderes: Dieses Argument gegen die Legitimierbarkeit von militärischer Gewalt unter heutigen Bedingungen ist denkbar ungeeignet, um die Obsoleszenz der Lehre vom gerechten Krieg zu belegen, setzt es doch die anhaltende Relevanz, ja ethische Gültigkeit dessen, was die Substanz dieser Theorie ausmacht, nämlich die von ihr formulierten notwendigen Bedingungen einer moralisch gerechtfertigten Kriegführung, geradezu voraus. Wenn einige Kriterien des gerechten Krieges – wie das Argument behauptet – sich unter modernen Verhältnissen nicht mehr befolgen lassen, so bedeutet dies nicht, dass sie unanwendbar geworden wären: indem gesagt wird, dass der Verstoß gegen diese Regeln unvermeidbar geworden ist und dass dies dem Krieg die moralische Berechtigung entzieht, *werden* diese Kriterien angewandt und somit implizit auch anerkannt (Spieker 1997: 312f.).

*2. Einwand: Die Lehre vom gerechten Krieg ist bellizistisch. Sie verleiht dem Krieg und denjenigen, die ihn führen, eine moralische Weihe, die völlig fehl am Platz ist. Der Ausdruck „gerechter Krieg“ ist ein Widerspruch in sich.*²⁴

In der bereits erwähnten „Gewaltkontroverse“ der deutschen Friedensforschung war es gängig, nur zwei mögliche Positionen zum Krieg zu unterscheiden: den Pazifismus und den Bellizismus, wobei als bellizistisch all jene Auffassungen galten, denen zufolge die Anwendung von militärischer Gewalt nicht unter allen Umständen moralisch verwerflich ist (Hummel/Grundmann 1998: 10; Krell 1994b: 30; Wasmuth 1998: 381, 396).²⁵ Infolgedessen wäre auch die Lehre vom gerechten Krieg eine bellizistische Position. Aber dies ist abwegig – ebenso wie es abwegig war, dieses Etikett jenen Friedensforscherinnen und Friedensforschern anzuheften, die (wie oben gesehen) die Lehre vom gerechten Krieg zwar ablehnen, dennoch aber gegen den radikalen Pazifismus die Auffassung vertreten, dass in bestimmten Not- und Extremsituationen, wie sie im vergangenen Jahrzehnt etwa in Bosnien-

selbst es vorziehen, militärische Aktionen wie den Kosovo-Krieg als Angriffskriege zu bezeichnen, obwohl ihr Zweck nicht die „Ahndung von Unrecht und [die] Bestrafung der Feinde“ (Vitoria, zitiert nach Schmücker 2000: 329) war, und dann weiter zu fragen, ob sie aus Gründen geführt wurden, die gerecht waren, insofern sie sie zu Verteidigungskriegen *im Sinne der Lehre vom gerechten Krieg* machten. Worauf es an dieser Stelle nur ankam, war zu illustrieren, wie bestimmte Gründe, einen Krieg zu führen, die eine frühere Gestalt der Lehre vom gerechten Krieg als moralisch richtig anerkannt hatte, heute nicht mehr akzeptiert werden und in diesem Sinne obsolet geworden sind.

²⁴ Die Bemerkung der Autorinnen und Autoren von „Eine Welt des Friedens und der Gerechtigkeit sieht anders aus“, bei der Idee des gerechten Krieges handele es sich um einen „unglückseligen, historischen Begriff“ legt die Deutung nahe, dass sie sich eine Kombination der ersten beiden Einwände zueigen gemacht haben.

²⁵ Die zitierten Autorinnen und Autoren exemplifizieren diese rhetorische Praxis nicht, sondern bezeugen lediglich ihre Existenz.

Herzegowina oder in Ruanda entstanden waren, die Anwendung von militärischen Mitteln zum Schutz von durch Gewalt bedrohten Menschen gutgeheißen werden müsse.

Bellizistische Auffassungen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie „eine positive Bewertung des Krieges als solchen“ (Janssen 1995: 259) vornehmen. Nichts davon findet sich bei der Lehre vom gerechten Krieg. Sie umgibt den Krieg nicht mit einem Glorienschein. Ihre Vertreter sehen im Krieg nichts Erhabenes (wie zeitweilig Kant) und im Frieden nichts Unmännliches (wie Treitschke), und sie werden gewiss nicht (wie Hegel) von der Sorge umgetrieben, an einem ewigen Frieden würde „die sittliche Gesundheit der Völker“ Schaden nehmen (zitiert nach Janssen 1995: 264). Aus der Perspektive der Lehre vom gerechten Krieg ist nur der Friede ein erstrebenswerter Zustand. Krieg (d.h. der Rückgriff auf Gewalt) kann nur erlaubt sein, wenn der Friede bereits gebrochen ist, und nur mit dem Ziel, den Frieden wiederherzustellen (Boyle 1996: 43f.; Finnis 1996: 15-17, 33; Spieker 1997: 311f.). Die Lehre vom gerechten Krieg geht davon aus, dass nur sehr spezielle Umstände militärische Gewalt rechtfertigen können und dass die Beweislast bei denjenigen liegt, die glauben, diese Umstände lägen in der betreffenden Situation tatsächlich vor (O'Brien 1981: 31). Aus diesem Grund ist auch die von der Theorie angelegte Meßlatte sehr hoch. Wie wir bereits gesehen haben, genügt es nicht, dass *einige* der acht Kriterien erfüllt sind, damit der Krieg vom moralischen Standpunkt hinnehmbar ist. Ein gerechter Krieg ist in jeder (von der Theorie für relevant erachteten) Hinsicht gerecht, oder er ist eben kein gerechter Krieg, sondern ein Verstoß gegen das Sittengesetz (dessen Schwere freilich variieren kann je nachdem, wie viele der Bedingungen verletzt werden und wie eklatant die Abweichungen von der Norm sind). Folglich ist es auch ausgeschlossen, dass die Nicht-Erfüllung einer der acht notwendigen Bedingungen des gerechten Krieges durch die besonders klare und ausgeprägte Erfüllung anderer Bedingungen „kompensiert“ werden kann.²⁶

Gerechte Kriege im Sinne der Lehre vom gerechten Krieg sind auch keine heiligen Kriege. Sie werden nicht von Gott angeordnet, und sie dienen nicht der Ausbreitung einer Religion oder – in der säkularen Variante – einer politischen Ideologie, mag es in der Geschichte des Abendlands auch immer wieder zu unheilvollen Vermischungen dieser beiden Denkfiguren gekommen sein (Engelhardt 1980: 72; Fotion 2000: 23; Walzer 2003: 31f.). In gerechten Kriegen ringen auch nicht die „Kinder des Lichts“ mit den „Kindern der Finsternis“; sie sind keine apokalyptischen Auseinandersetzungen zwischen den „Kräften des Guten“ und den „Kräften des Bösen“, auch wenn manche Politiker, die sich der Terminologie des gerechten Krieges bedienen, dies gerne suggerieren (Walzer 2003: 38). Es ist richtig, dass die Lehre vom gerechten Krieg an einer moralischen „Asymmetrie“ (Münkler) festhält, die das klassische Völkerrecht zum Teil preisgegeben hatte. Es besteht gemäß dieser Theorie in der Tat eine moralische Differenz zwischen dem Aggressor und Kriegsverbrecher und demjenigen, der, unter Beachtung der Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg, Gewalt anwendet und dabei auch tötet, um dessen Opfer zu retten oder sich selbst zu verteidigen. Auch ist dieser demnach nicht lediglich weniger kritikwürdig (schuldig) als jener, er ist vielmehr in seinem Handeln gerechtfertigt. Denn wäre er es nicht, so wäre er verpflichtet, sich des gewaltsamen Widerstands zu enthalten, und der radikale Pazifismus wäre die richtige ethische Position. Diese Asymmetrie bedeutet aber nicht, wie es im Kampf des Guten gegen das Böse zweifellos der Fall wäre, dass die Konfliktpartei, die gemäß dem *ius ad bellum* berechtigt ist, zu den Waffen zu greifen, jedes Mittel einsetzen dürfte, um so

²⁶ Eine abweichende Auffassung zu diesem Punkt vertreten Fixdal/Smith (1998: 288, 295, 307).

schnell wie möglich und zu den geringst möglichen Kosten für sich selbst den Sieg zu erringen. Sie bleibt vielmehr in vollem Umfang an das *ius in bello* gebunden. Auch sind die Ziele eines gerechten Krieges auf die Beendigung der Aggression und die Wiederherstellung des Friedens begrenzt, während doch das Böse sicherlich keinen Anspruch auf friedliche Koexistenz hätte.²⁷ Einige Fassungen der Lehre vom gerechten Krieg bringen diesen Unterschied in einem gesonderten Prinzip des *ius ad bellum* zum Ausdruck, welches verlangt, dass kein Staat handeln dürfe, als besitze er die absolute Gerechtigkeit („Prinzip der relativen Gerechtigkeit“) (Fixdal/Smith 1998: 286, 291; vgl. auch Walzer 1997: 99f., 104).

Es ist daher irreführend, wenn Ulrich K. Preuß (2003: 123f.) die Lehre vom gerechten Krieg mit der „Idee eines gerechten Religionskrieges“ gleichsetzt oder wenn Mutz, Schoch und Solms (1998: 160) sie als „Verbrämung messianischer Gewaltlegitimation“ charakterisieren und ihr die Auffassung zuschreiben, es gebe ein „religiöses, ethisches oder moralisches System, das (...) mit Feuer und Schwert in die Welt getragen“ werden dürfe. In beiden Fällen ist das Verdikt über die Lehre vom gerechten Krieg im übrigen nicht frei von Ironie. Denn die Autoren können es offensichtlich nicht vermeiden, doch wieder auf diese Theorie zurückzugreifen, wenn sie im Fortgang ihrer Überlegungen Kriterien für legitime Gewaltanwendung in den internationalen Beziehungen aufstellen. So bedient sich Preuß (2003: 125) der Prinzipien der vernünftigen Erfolgswahrscheinlichkeit und der Verhältnismäßigkeit, während Mutz, Schoch und Solms (1998: 160) das Kriterium der *iusta causa* (in seiner modernen Interpretation) in Anschlag bringen. Auch sind ironische Konstellationen wie diese keine Seltenheit. Vielmehr ist es eher die Regel als die Ausnahme, dass Autoren, die sich nicht als Anhänger der Lehre vom gerechten Krieg verstehen oder sie sogar ausdrücklich ablehnen, unbewusst oder uneingestanden auf die Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg zurückgreifen, wenn sie über die Voraussetzungen nachdenken, unter denen der Einsatz von militärischen Mitteln zulässig oder gar notwendig sein könnte. So wird die ethische Debatte über die Zulässigkeit von humanitären Interventionen weitestgehend in Kategorien geführt, die der Lehre vom gerechten Krieg entnommen sind, ob sich die Debattierenden dessen bewusst sind oder nicht (Evans/Sahnoun 2002: 103; Fixdal/Smith 1998: 284f.; Schüßler 2001: 138).

Woher rührt dann aber die oft sehr vehemente und emotionale Ablehnung der Lehre vom gerechten Krieg? Ein Grund ist sicherlich der Begriff des gerechten Krieges selbst. Gerechtigkeit und Krieg sind für viele Vorstellungen, die sich nicht ohne Widerspruch zusammenfügen lassen. Von einem gerechten Krieg zu reden, scheint noch absurder zu sein, als die militärische Verletzung der Souveränität eines anderen Staates – wenn auch nur unter bestimmten Voraussetzungen – als „humanitäre Intervention“ zu bezeichnen, und schon dieser Begriff erscheint vielen doch als ein „hölzernes Eisen“ (vgl. Evans/Sahnoun 2002: 101). Auch Anhängern der Lehre vom gerechten Krieg ist dieses Unbehagen keineswegs fremd. So spricht Michael Walzer (2003: 50) mit Blick auf den Ausdruck „gerechter Krieg“ von einem „tiefen und anhaltenden Spannungsverhältnis“ zwischen „Adjektiv und Substantiv“, wenngleich er daran festhält, dass sie „nicht notwendig widersprüchlich“ seien. Auch andere Autoren, die die Theorie des gerechten Krieges akzeptieren, geben zu verstehen, dass sie mit dem Begriff des gerechten Krieges nicht

²⁷ Das bedeutet nicht, dass ein aggressives Regime am Ende eines gerechten Krieges nicht entwaffnet oder im äußersten Fall auch gestürzt werden dürfte, wenn nur dadurch der Friede gesichert werden kann (Walzer 1991: xvii).

glücklich sind, und schlagen ihrer Ansicht nach treffendere und weniger problematische Übersetzungen des Terminus „bellum iustum“ vor wie z.B. „moralisch gerechtfertigter (oder legitimer)“ oder „berechtigter“ Krieg (Tugendhat 1986: 67). Wenn sich aber Anhänger und Gegner der Lehre vom gerechten Krieg so leicht darauf verständigen können, dass die Bezeichnung „gerechter Krieg“ Probleme (mindestens in Gestalt unerwünschter Assoziationen) aufwirft, so zeigt dies in meinen Augen nur, dass diese Kritik mit der *Theorie* als solcher, d.h. den von ihr formulierten Kriterien gerechtfertigter Anwendung kollektiver Gewalt, gar nichts zu tun hat, und nur diese steht hier zur Debatte.

Aber greift diese Antwort nicht zu kurz? Geht es bei diesem Einwand nicht um sehr viel mehr als um bestimmte logische Mängel der Begriffsbildung (mit denen man notfalls leben könnte), nämlich auch und insbesondere darum, dass dem Begriff des gerechten Krieges ein besonderes *Missbrauchspotential* innewohnt (vgl. Hauchler/Messner/Nuscheler 2003: 13)? Tugendhat (1986: 68), obgleich er selbst an dem Begriff des gerechten Krieges festhält, nennt ihn „einen gefährlichen Begriff, der gegen Missbrauch zur Rationalisierung anderer Kriegsmotive nicht gefeit ist“. Das ist gewiss richtig. Es fragt sich indes, welcher Begriff, der ihn etwa ersetzen könnte, diese magische Eigenschaft besäße. Sicherlich keine der oben erwähnten Alternativen („gerechtfertigt“, „legitim“, „berechtigt“), kann doch jedes moralische Prädikat dazu verwendet werden, verwerfliche Handlungen zu rechtfertigen, solange das Publikum dies akzeptiert. Man fährt auch kaum besser mit Begriffen, die wie das Prädikat „notwendig“ ihren moralischen Charakter verschleiern, zumal wenn sie wie dieser auch noch mehrdeutig sind und eine Zwangsläufigkeit der Entscheidungsabläufe suggerieren, gegen die moralische Termini, die auf Wahlhandlungen („moral choice“) und Verantwortlichkeit verweisen, implizit Stellung beziehen. Der Hinweis, der Begriff des gerechten Krieges (aber eben nicht nur dieser) könne missbraucht werden, ist gewiss legitim und muss ernst genommen werden. Er eignet sich aber nicht dazu, die Lehre vom gerechten Krieg bzw. das Nachdenken über die Frage, ob es einen gerechten Krieg geben könne, zu diskreditieren.

Dieser Argumentation mag man entgegenhalten, sie verfehle den Punkt, weil die Kritik ja nicht laute, dass (von den in Frage stehenden Alternativen) *allein* der Begriff des gerechten Krieges missbrauchsanfällig sei, sondern vielmehr, dass dieses Manko bei ihm *besonders ausgeprägt* sei, wie nicht zuletzt die leidige Geschichte der Kreuzzüge und der Kolonisation gezeigt habe. Aber hat sie das? In Wahrheit dürfte diese These sehr schwer zu belegen sein. Nicht weil sie ersichtlich falsch ist, sondern weil dies die Verifikation einer äußerst komplexen kontrafaktischen Aussage erforderlich machen würde, der Aussage nämlich, dass ein anderes Vokabular als das des gerechten Krieges seltener (oder mit weniger verheerenden Folgen) zu Unrecht in Anspruch genommen worden *wäre* bzw. in Zukunft genommen werden *würde*. Es ist völlig unklar, wie dies gezeigt werden könnte.²⁸ Die immense Schwierigkeit, diese These zu beweisen, schließt natürlich ihre Wahrheit nicht aus,

²⁸ Im übrigen: Wenn wir uns um Missbrauch sorgen, dann meinen wir offenbar, dass die Verfügbarkeit dieses Vokabulars dazu beitragen kann, dass Kriege, die aus moralischer Perspektive nicht stattfinden dürften, doch geführt werden. Um eine solche These glaubhaft machen zu können, müssen wir aber in der Lage sein zu erklären, wann ein Krieg moralisch unzulässig ist, und dafür benötigen wir eine normativ-ethische Theorie des Krieges. Die bei weitem differenzierteste Theorie dieser Art ist aber die Lehre vom gerechten Krieg. Folglich könnte es sehr wohl sein (es wäre ein Paradox, aber kein Widerspruch), dass wir die Theorie des gerechten Krieges benötigen, um den moralischen Schaden zu bestimmen, den der Begriff des gerechten Krieges angerichtet hat bzw. anrichten würde.

und so könnte man vielleicht fragen, ob man den Begriff des gerechten Krieges – als Bürger, Wissenschaftler, Politiker – nicht *vorsorglich* aus seinem Wortschatz entfernen sollte. Es mag sein, dass man dies tun sollte, und jeder Sprecherin bleibt dies natürlich selbst überlassen (zumal der Wert der Lehre vom gerechten Krieg gewiss nicht an diesem Begriff hängt). Indessen lassen sich weit verbreitete Begriffsverwendungen nicht per Beschluss oder individueller Abstinenz verändern. Außerdem ist die Lehre vom gerechten Krieg nun einmal unter diesem Namen eingeführt. Wir würden uns also (ohne Not) erhebliche kommunikative Kosten einhandeln, wenn wir uns entschließen würden, in Diskussionen über die moralische Legitimität oder Illegitimität eines Krieges auf einen konstitutiven Bestandteil dieses Namens zu verzichten. Sprachliche Empfindlichkeit ist wichtig, aber sie erschöpft die ethische Reflexion nicht. Wichtiger als das Streben nach terminologischer Unverfänglichkeit oder politischer Korrektheit scheint mir, darüber aufzuklären, was die Lehre vom gerechten Krieg eigentlich genau besagt. Denn nichts erschwert den Missbrauch eines Begriffs (oder einer Theorie) wirksamer als die allgemeine Kenntnis dessen, was damit gemeint ist und was nicht.²⁹

3. Einwand: Die Lehre vom gerechten Krieg setzt voraus, dass es möglich und sinnvoll ist, zwischen moralisch zulässigen und moralisch unzulässigen Kriegen zu unterscheiden. Diese Voraussetzung ist falsch.

Dieser grundsätzliche Einwand gegen die Lehre vom gerechten Krieg nimmt zwei sehr unterschiedliche, ja konträre Formen an. Er wird auf der einen Seite von *Realisten* erhoben und lautet dann speziell: Die Voraussetzung, es sei möglich und sinnvoll, zwischen gerechten und ungerechten Kriegen zu unterscheiden, ist falsch, weil moralische Kriterien auf Kriege nicht anwendbar sind, weil Kriege sowohl in ihrer Entstehung als auch in ihrem Verlauf einer „Logik“ folgen, die von moralischen Erwägungen nicht tangiert wird. Auf der anderen Seite wird diese Voraussetzung aber auch von (radikalen) *Pazifisten* zurückgewiesen, weil sie die Auffassung vertreten, dass die Anwendung militärischer Gewalt nicht nur unter bestimmten Bedingungen, sondern grundsätzlich moralisch falsch ist. Obwohl sie dieselbe Prämisse in Abrede stellen, handelt es sich um konträre Einwände, insofern (radikale) Pazifisten behaupten, dass Kriege niemals gerecht sind, wohingegen Realisten behaupten, dass Kriege niemals ungerecht sind – jedenfalls dann, wenn wir den normalen Sprachgebrauch zugrundelegen, wonach eine Handlung oder Aktivität ungerecht zu nennen, die Forderung in sich schließt, sie müsse unterbleiben oder eingestellt werden. (Natürlich sind auch Realisten der Auffassung, dass es in vielen Situationen falsch ist, Krieg zu führen. Sie bestreiten jedoch, dass uns die Moral die richtigen Maßstäbe an die Hand gibt, um diese Situationen zu identifizieren.) Beiden Varianten dieser Fundamentalkritik an der Lehre vom gerechten Krieg kann entgegengehalten werden, dass sie moralische Extrempositionen beziehen, die zwar zumindest unter bestimmten Umständen eine gewisse Anziehungskraft besitzen mögen, die sich aber letztlich die wenigsten von uns mit allen Konsequenzen zueigen machen würden.³⁰

²⁹ Das Provokative, das darin liegt, dass ein Krieg gerecht sein könne, kann auch von Vorteil sein: es zwingt denjenigen, der diese (für viele) kontraintuitive und anstößige Position vertritt, seine Gründe und Kriterien sorgfältig auszuweisen.

³⁰ Trotz ihrer oberflächlichen Gegensätzlichkeit verbindet Realisten und Pazifisten zuweilen mehr als die geteilte Opposition gegen die Lehre vom gerechten Krieg. So neigen viele Pazifisten dazu, die realistische Diagnose zu akzeptieren, in der internationalen Politik sei die Berufung auf Normen wie Gerechtigkeit in aller Regel nicht authentisch, sondern diene allein dazu, partikuläre machtpolitische oder ökonomische Interessen zu verschleiern (vgl. Cartwright 1996: 201; Lehming

Die Zurückweisung der Lehre vom gerechten Krieg durch den *Realismus* ergibt sich aus dessen genereller Skepsis gegenüber der Anwendung von moralischen Kategorien auf die internationale Politik. Diese Skepsis nimmt zunächst die Gestalt der *deskriptiven* These an, dass moralische Normen bzw. Erwägungen, soweit sie im Widerspruch zum nationalen Interesse des Staates stehen, keinen signifikanten Einfluss auf außenpolitische Entscheidungen haben, mögen diese auch häufig von einer ausladenden normativen Rhetorik begleitet werden. Ethische Begründungen außenpolitischer Entscheidungen und zumal solcher über die Anwendung von militärischer Gewalt sind lediglich Rationalisierungen, deren Zweck es ist, innenpolitische Unterstützung zu mobilisieren. Sodann kommt der moralische Skeptizismus des Realismus in der *präskriptiven* These zum Ausdruck, dass Regierungen auch gar nicht anders handeln sollen, dass eine Außenpolitik, die sich in den Dienst von ethischen Idealen stellen oder rechtlichen oder moralischen Normen folgen würde, anstatt dem nationalen Interesse absolute Priorität einzuräumen, nicht bewundernswert, sondern kritikwürdig und falsch wäre.³¹ Gefordert ist nicht Moralität, sondern Klugheit, d.h. die Fähigkeit, die für die Erhaltung und Sicherung der eigenen nationalen bzw. staatlichen Existenz zweckmäßigsten Maßnahmen zu erkennen und umzusetzen (Donnelly 1992; Forde 1992; Morgenthau 1963: 48-68).

Realisten führen eine Reihe von Argumenten an, um diese Thesen zu begründen (vgl. Beitz 1992: 622). So weisen sie darauf hin, dass es auf internationaler Ebene keinen Konsens über moralisch richtiges und moralisch falsches Verhalten gibt. Wo es aber keinen akzeptierten Moralkodex gibt, gibt es auch keine für die Akteure verbindlichen Normen. Des weiteren stellen sie heraus, dass es keine Instanz gibt, die über die Einhaltung internationaler Regeln wacht und ihre Befolgung notfalls erzwingt. Dies macht das internationale System zu einem Selbsthilfesystem (Waltz 1979) und erzeugt für dessen Einheiten ein Sicherheitsdilemma (Herz 1950). Unter diesen Bedingungen kann es aber keinem Staat zugemutet werden (und wird sich kein Staat dazu bereit finden), sein Verhalten anderen Staaten gegenüber an moralische Normen zu binden, weil er – angesichts nicht gewährleisteter Reziprozität – fürchten müsste, auf diese Weise seine Fähigkeit zur Selbstbehauptung zu untergraben und damit seine Existenz aufs Spiel zu setzen. Schließlich heben einige Realisten hervor, dass Regierungen durchaus moralische Verpflichtungen haben. Nur bestehen diese Verpflichtungen ausschließlich gegenüber der eigenen Bevölkerung, in deren Auftrag sie handelt und deren Interessen sie nach außen vertritt. Auch die Interessen anderer Gesellschaften und Gruppen in Betracht zu ziehen, wie es moralische Normen auf internationaler Ebene verlangen (würden), steht ihr daher nicht zu (Kennan 1985/86).

1994: 138; Krell 1994b: 31). Damit befinden sich Pazifisten (und Realisten) allerdings nicht notwendigerweise in einem Gegensatz zu Anhängern der Lehre vom gerechten Krieg, aus deren ethischer Position nicht folgt, die Äußerungen, mit denen Politiker Entscheidungen über Krieg und Frieden rechtfertigen, müssten immer oder auch nur manchmal für bare Münze genommen werden. Pazifisten werfen den Anhängern der Lehre vom gerechten Krieg allerdings vor, dass sie es Politikern und Militärs dabei leicht machen, indem sie ihnen das entsprechenden Legitimationsvokabular zur Verfügung stellen, während sie (die Anhänger der Lehre vom gerechten Krieg) zugleich unter sich oft uneins sind, ob ein konkreter Krieg gerecht ist oder nicht (vgl. Fotion 2000: 29).

³¹ Damit ist nicht gemeint, dass außenpolitische Entscheidungen, die im Einklang mit internationalen Normen stehen, per se falsch wären, sondern nur, dass eine Regierung, die in ihrer Außenpolitik Konformität mit internationalen Normen zum Maßstab erhebt, über kurz oder lang schwerwiegende Fehlentscheidungen treffen wird.

Gegen diese Argumentation wurden nun allerdings sowohl im Rahmen der Internationalen Beziehungen als auch im Kontext der Internationalen Ethik gewichtige Einwände erhoben. Institutionalisten haben gezeigt, dass rationale und nur auf ihren eigenen Vorteil bedachte Staaten, wie sie der Realismus unterstellt, unter bestimmten – in der internationalen Politik realisierbaren und häufig auch realisierten – Bedingungen ein Interesse an der Befolgung von Kooperationsregeln haben, die den üblichen moralischen Normen zumindest ähneln (Keohane 1984; Zürn 1992). Liberale und konstruktivistische Autoren sind noch einen Schritt weiter gegangen und haben herausgearbeitet, dass Staaten internationale Normen nicht allein aus instrumentellen Motiven befolgen, sondern auch weil sie Teil ihrer Identität und damit ihres Verständnisses der eigenen grundlegenden Interessen geworden sind (Klotz 1995; Lumsdaine 1993; Wendt 1999). Auch gibt es Indizien für die verhaltensbestimmende Kraft von moralischen Normen nicht nur im Bereich der *low politics*. So hat Andreas Hasenclever (2001) empirische Belege dafür erbracht, dass wichtige Interventionsentscheidungen der 1990er Jahre nur vor dem Hintergrund bestimmter, in den westlichen Gesellschaften vorherrschender moralischer Überzeugungen verständlich gemacht werden können, während diese zugleich Anomalien für die realistische Theorie darstellen. Ethiker haben die (von den Realisten implizit übernommene) metaethische Theorie kritisiert, wonach die Verbindlichkeit moralischer Normen ihre Wurzeln in den Befehlen eines – in der internationalen Politik notorisch abwesenden – Souveräns hat; und sie haben auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die sich Realisten einhandeln, wenn sie (wie sie dies in aller Regel tun) einen moralischen Skeptizismus vertreten, der sich ausschließlich auf einen bestimmten Bereich des menschlichen Handelns, nämlich die internationale Politik, beziehen soll (vgl. Beitz 1979b: Teil 1; Cohen 1985; Frost 1996: Kap. 2).³²

Wie die meisten der hier zur Debatte stehenden Positionen ist auch der *Pazifismus* keine homogene Doktrin oder Weltanschauung. Oder vielleicht genauer: Diejenigen Auffassungen, die zumindest manchmal als „pazifistisch“ bezeichnet werden (oder früher so bezeichnet wurden), verbindet zwar die entschiedene Parteinahme zugunsten des Friedens und die Ablehnung von kriegs- und gewaltverherrlichenden Ideologien. Daneben gibt es jedoch auch einige signifikante Unterschiede zwischen ihnen, und diese innerpazifistischen Differenzen bewirken, dass das Verhältnis zwischen dem Pazifismus und der Lehre vom gerechten Krieg ebenfalls differenziert betrachtet werden muss. Insbesondere gibt es „Formen des Pazifismus“ (Tugendhat 1986), die die Möglichkeit von gerechtfertigter Gewaltanwendung in den internationalen Beziehungen nicht völlig von der Hand weisen oder sogar die Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg anerkennen (Fotion 2000: 17; Lehming 1994: 141-143). Eine solche Spielart ist der *Rechtspazifismus*, der für eine „durchgreifende Verrechtlichung der

³² Häufig wird der Realismus in einer moderateren Form vertreten, die sich darauf beschränkt, vor einer ungehemmten Moralisierung der Außenpolitik zu warnen und Gründe anzuführen, weshalb moralische Normen in der internationalen Politik keine uneingeschränkte Geltung haben können. In dieser Gestalt ist der Realismus zweifellos erheblich plausibler. Allerdings räumt er dann auch implizit ein, dass es Kriege gibt, die erstens ungerecht sind und zweitens auch deshalb nicht hätten stattfinden sollen. Inwieweit der Vorwurf der (unangemessenen) Moralisierung die Lehre vom gerechten Krieg trifft, müsste im Detail untersucht werden (vgl. Hendrickson 1997; McMahan 1996; Mapel 1996). Dabei darf nicht vergessen werden, dass die Lehre vom gerechten Krieg sich nicht darauf beschränkt anzugeben, wann ein gerechter Grund zur Gewaltanwendung besteht, sondern dass sie durch Prinzipien wie das der vernünftigen Erfolgswahrscheinlichkeit und das der Verhältnismäßigkeit verschiedenen Vorkehrungen gegen das *fiat iustitia, pereat mundus* getroffen hat, das Realisten normativen Theorien der internationalen Beziehungen gerne unterstellen (vgl. Morgenthau 1963: 56).

internationalen Beziehungen“ eintritt und dabei die Anwendung von Gewalt zu deren Durchsetzung nicht ausschließt (Habermas 2000: 52, 57). Er steht in der Tradition des – ebenfalls häufig dem Pazifismus zugeordneten – *Abolitionismus*, dem es um die Abschaffung des Krieges durch die Errichtung eines Systems kollektiver Sicherheit geht. Auch Abolitionisten fordern keinen völligen Verzicht auf das Mittel der Gewalt, gehört doch zu den Funktionsbedingungen eines Systems kollektiver Sicherheit die Bereitschaft der Mitglieder, militärische Aggressionen von innen oder außen durch die Androhung und nötigenfalls Anwendung von koordinierter Gegengewalt abzuschrecken bzw. zu beantworten (Koontz 1996: 170f.; Nardin 1996: 253). Rechtspazifisten und Abolitionisten werden also den hier zur Debatte stehenden Einwand gegen die Lehre vom gerechten Krieg nicht erheben, auch wenn sie möglicherweise zumindest partiell andere Kriterien für eine gerechtfertigte Gewaltanwendung in Anschlag bringen als die Anhänger der Lehre vom gerechten Krieg.

Anders verhält es sich mit einer anderen Spielart, die ich oben im Anschluss an Tugendhat als „verantwortungsethischen Pazifismus“ bezeichnet habe. *Verantwortungsethische Pazifisten* akzeptieren die von der Lehre vom gerechten Krieg formulierten Kriterien und begründen gerade damit ihre Opposition gegen jeden denkbaren Krieg. Sie behaupten, dass unsere historischen Erfahrungen mit Kriegen und unser Wissen um die politischen, militärischen und sozialen Bedingungen, unter denen moderne Kriege geführt werden, den Schluss zulassen, dass die sachgemäße Anwendung der Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg bei jedem – mindestens jedem modernen – Krieg zu einem negativen Ergebnis führen muss. Deshalb und insoweit verfechten sie einen, wie ich es oben genannt habe, kompromisslosen oder radikalen Pazifismus. Verantwortungsethische Pazifisten könnten sich daher auch auf den Standpunkt stellen, dass die von den Anhängern der Lehre vom gerechten Krieg vorgenommene Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen Kriegen insofern sinnlos ist, als sie ohne praktische Bedeutung ist – und überdies irreführend und gefährlich, insofern sie das Gegenteil suggeriert. Wie ich bereits angedeutet habe, haben Anhänger der Lehre vom gerechten Krieg zwei Möglichkeiten, auf diese Kritik zu antworten: Sie können, wie es Krell (1994b: 32f.) in seiner Auseinandersetzung mit dem radikalen Pazifismus getan hat, darauf hinweisen, dass unsere Erfahrungen weniger eindeutig sind, als die verantwortungsethischen Pazifisten glauben machen wollen – dass sie wenigstens nicht so eindeutig sind, dass sie uns einer Einzelfallprüfung entheben könnten. Sie können sich aber auch für agnostisch oder unzuständig erklären, was diese empirische Frage betrifft, und geltend machen, dass es ihnen in der Tat nur um die theoretische (normativ-ethische) Unterscheidung zwischen zulässiger und unzulässiger kollektiver Gewalt zu tun ist und dass sie infolgedessen den verantwortungsethischen Pazifismus eher als Bestätigung denn als Herausforderung ihrer Position begreifen.

Indessen existieren weitere Spielarten des Pazifismus, die eine solche Herausforderung darstellen und die Unterscheidung zwischen gerechten und ungerechten Kriegen weder in theoretischer noch in praktischer Hinsicht für möglich und sinnvoll halten. Tugendhat (1986: 62-64, 76f.) fasst sie unter dem Begriff des *gesinnungsethischen Pazifismus* zusammen.³³ Eine Variante des gesinnungsethischen Pazifismus beruht auf einer absoluten Interpretation des Tötungsverbots (wenigstens was das Töten von Menschen betrifft). Da es – nach

³³ Fotion (2000: 16f.) spricht von „full-bodied pacifists“. Andere verwenden die Bezeichnungen „radikaler“ oder „absoluter Pazifismus“. Zur Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik vgl. Weber (1988 [1919]: 545-560).

diesem Verständnis – unter keinen Umständen erlaubt ist, einen Menschen zu töten, ist es auch kategorisch verboten, Krieg zu führen – aus welchen Gründen auch immer. Häufig ist eine radikal-pazifistische Haltung dieser Art religiös motiviert. Es ist daher schwierig, ihre ethische Verbindlichkeit gegenüber Personen zu demonstrieren oder einsichtig zu machen, die die entsprechende religiöse Überzeugung nicht teilen (Koontz 1996). Außerdem erlauben die Heiligen Schriften in der Regel mehr als nur eine Auslegung, so dass einer möglichen streng pazifistischen Interpretation der gottgewollten Lebensführung andere Deutungen gegenüberstehen können, wonach auch diejenigen gerechtfertigt sind, die unter bestimmten Voraussetzungen (z.B. als Inhaber eines bestimmten Amtes und zur Verteidigung der göttlichen Ordnung) Gewalt anwenden oder sogar töten. Die Entstehung der Lehre vom gerechten Krieg, bei der christlichen Theologen eine maßgebliche Rolle zugefallen ist, illustriert dies sehr anschaulich mit Blick auf das Christentum, das sich – trotz der Bergpredigt des Neuen Testaments – nicht zwangsläufig (radikal-)pazifistisch verstehen muss (Anscombe 1981: 55-58; Finnis 1996: 34). Säkulare Begründungen eines kompromisslosen Pazifismus, der sich auf ein absolutes Tötungsverbot stützt, sind verhältnismäßig selten. Ihnen wird der Vorwurf gemacht, sie seien notwendigerweise inkonsistent, müssten sie doch auf der einen Seite ein uneingeschränktes Recht auf Leben postulieren und auf der anderen Seite Handlungen die moralische Legitimität absprechen, die darauf abzielen und dazu geeignet sind, dieses Recht im Falle einer akuten Bedrohung zu verteidigen (Lehming 1994: 142). In jedem Fall tut sich diese Position schwer damit, Argumente zu ihren Gunsten zu mobilisieren, die stark genug sind, um die tiefverwurzelte moralische Intuition zu erschüttern, dass Individuen (und damit vielleicht auch Staaten) ein moralisches Recht auf Notwehr bzw. Nothilfe haben.

In Notwehr oder auf dem Wege der Nothilfe darf ein Angreifer getötet werden, der sich anders nicht von seinem Tun abbringen lässt. Was aber wenn die Verteidigung des Angegriffenen absehbar den Tod von Unbeteiligten zur Folge hat? Eine zweite Form des gesinnungsethischen Pazifismus bestreitet, dass Notwehr oder Nothilfe unter diesen Umständen gerechtfertigt sein kann, weil damit ein moralisches Verbot verletzt werde, das schwächer und zugleich plausibler ist als das generelle Tötungsverbot, auf das sich die erste Variante stützt: das Verbot nämlich, Unschuldige zu töten. Auch dieses Verbot gilt gemäß dieser Auffassung absolut (ausnahmslos), nur bezieht es sich auf einen eingeschränkteren Kreis von Personen. Es ist nun aber unstrittig, dass wer (unter heutigen Bedingungen) Krieg führt, letztlich nicht umhin kann, auch den Tod von Unschuldigen (Nicht-Kombattanten) zu verursachen, mag er dies auch zu vermeiden versuchen. Deshalb – so diese zweite Spielart des gesinnungsethischen Pazifismus – ist es unzulässig, Krieg zu führen oder sich an Kriegen zu beteiligen, und jeder Krieg ist ungerecht. Kritiker dieser Position können wiederum den absoluten Charakter dieses Verbots in Frage stellen. Sie können argumentieren, dass individuelle moralische Ge- und Verbote stets nur *Prima-facie*-Verpflichtungen begründen, d.h. Verpflichtungen, die unter Umständen anderen moralischen Verpflichtungen nachstehen und somit situativ eingeschränkt oder außer Kraft gesetzt werden können.³⁴ Diese Kritiker können nun fortfahren und argumentieren, dass in bestimmten Extremsituationen die Verpflichtung, Unschuldige zu retten, so stark ist, dass sie

³⁴ So haben wir beispielsweise die *Prima-facie*-Verpflichtung, nicht zu lügen, dennoch *sollen* wir die Verfolger eines Unschuldigen in die Irre führen, wenn dies der einzige Weg ist, sein Leben zu retten. In einer solchen Situation ist, dieses Leben auch zum Preis einer Lüge zu retten, unsere *reale* Verpflichtung (Dancy 1991).

begrenzte Verstöße gegen das Verbot, Unschuldige zu töten, rechtfertigt. Dabei können Folgenerwägungen eine wichtige Rolle spielen, so insbesondere die – glaubwürdig zu belegende – These, dass in der fraglichen Situation eine unbedingte Achtung dieses Verbots die sichere oder hochwahrscheinliche Konsequenz hätte, dass auf längere Sicht weit mehr Unschuldige ums Leben kommen würden.

Wie wir bereits gesehen haben, ist dies allerdings nicht die klassische Antwort der Lehre vom gerechten Krieg auf diese Spielart des gesinnungsethischen Pazifismus. Sie setzt nämlich nicht bei der absoluten Form des Verbotes an, sondern bei der Beschreibung des Verbotgegenstandes.³⁵ Absolut verboten ist demnach nicht die Tötung eines Unschuldigen, sondern lediglich dessen absichtliche Tötung. Denn moralische Ge- und Verbote beziehen sich immer nur auf absichtsvolles Handeln. Kriege *können* aber – so die Anhänger der Lehre vom gerechten Krieg – sehr wohl ohne die Absicht, Unschuldige zu töten (d.h. ohne ihren Tod als Zweck oder Mittel herbeiführen zu wollen), geführt werden, auch wenn es praktisch unmöglich ist zu verhindern, dass infolge des eigenen militärischen Handelns Unschuldige (Non-Kombattanten) ums Leben kommen (Prinzip des doppelten Effekts). In der Tat scheint es einen bedeutenden moralischen Unterschied zu machen, ob der Tod Unschuldiger lediglich vorhergesehen und – nicht billigend, sondern schweren Herzens – in Kauf genommen wird oder ob er gewollt wird, sei es um den Widerstand des Gegners zu brechen oder sei es gar um ein Rachebedürfnis zu befriedigen.³⁶ Es sei außerdem daran erinnert, dass das Diskriminierungsgebot nicht schon dadurch erfüllt wird, dass die besagte Tötungsabsicht fehlt. Der Tod Unschuldiger darf nur in Kauf genommen werden, wenn er obendrein nicht unverhältnismäßig ist.³⁷

4. Einwand: Der normative Rahmen zur Beurteilung, ob eine Anwendung von Gewalt in den internationalen Beziehungen in einem gegebenen Fall zulässig ist oder nicht, ist das Völkerrecht, insbesondere die einschlägigen Bestimmungen der Charta der Vereinten Nationen. Zusätzliche normative Kriterien sind entweder überflüssig, oder sie erzeugen Normenkonflikte, mit dem Effekt, dass die normative Orientierung, die die Lehre vom gerechten Krieg verspricht, gerade nicht geleistet wird. Werden diese Normenkonflikte aber theoretisch zugunsten der Lehre vom gerechten Krieg entschieden, so leistet dies einer gefährlichen (Re-)Moralisierung der internationalen Politik Vorschub, deren Opfer nichts Geringeres als der Weltfriede sein kann.

³⁵ Dass die Lehre vom gerechten Krieg diesen Weg wählt, um ihre These zu verteidigen, dass gerechte Kriege (theoretisch) möglich sind, zeigt, dass sie, auch wenn sie von Walzer (2003: 42) als eine „Lehre der radikalen Verantwortung“ charakterisiert wird, nicht ausschließlich verantwortungsethisch (konsequentialistisch), sondern partiell auch gesinnungsethisch (deontologisch, absolut) argumentiert (Fixdal/Smith 1998: 287; Johnson 1991: 181).

³⁶ Ein *Non-Explanation-Test* kann helfen, sich im Einzelfall ein Urteil darüber zu bilden, ob die Absicht zu töten bestand: Von einer Absicht zu töten kann ausgegangen werden, wenn wir die Kenntnis dieser „Wirkung“ (in diesem Fall der Tod Unschuldiger) benötigen, um eine rationale Erklärung der in Frage stehenden militärischen Handlung geben zu können (vgl. Lehming 1994: 147).

³⁷ Damit sind freilich im Wesentlichen nur die Konfliktpunkte benannt, die zwischen der Lehre vom gerechten Krieg und dem gesinnungsethischen Pazifismus dieses Typs bestehen. Eine Widerlegung dieser Form von Pazifismus (wenn sie denn möglich ist) müsste zweifellos sehr viel grundlegender ansetzen, und ob insbesondere das Prinzip des doppelten Effekts eine solche Widerlegung tragen könnte, ist in der Moralphilosophie durchaus umstritten (Bennett 1985; Fischer/Ravizza/Copp 1993; Quinn 1989).

Die Lehre vom gerechten Krieg und das moderne Völkerrecht (soweit es sich auf Fragen von Krieg und Frieden bezieht) weisen viele Gemeinsamkeiten auf. Historisch betrachtet steht die Beschäftigung mit Problemen des gerechten Krieges am Beginn der Völkerrechtslehre (Kimminich 1980: 208). Beide, die Lehre vom gerechten Krieg wie das moderne Völkerrecht, sind primär auf den Frieden hin orientiert, und auch in normativer Hinsicht besteht zwischen ihnen ein hohes Maß an Übereinstimmung. Man denke etwa an das auch von der UN-Charta anerkannte Recht zur individuellen und kollektiven Selbstverteidigung, den allgemeinen Rechtsgrundsatz der Verhältnismäßigkeit oder die im humanitären Kriegsvölkerrecht positivierten Regeln des *ius in bello*. In der Folge davon sind gemäß dem geltenden Völkerrecht *illegale* Kriege in aller Regel (aber nicht immer) auch gemäß der Lehre vom gerechten Krieg *illegitime* Kriege und umgekehrt. Dennoch ist das Verhältnis der beiden normativen Perspektiven auf das Problem der Gewaltanwendung in den internationalen Beziehungen (und ihrer jeweiligen Vertreter) nicht spannungsfrei. So betont der Völkerrechtler Otto Kimminich (1980: 217f., 221), dass das Völkerrecht die Lehre vom gerechten Krieg nicht nur beerbt, sondern zugleich überwunden habe und dass „[d]iese Leistung gar nicht hoch genug veranschlagt werden“ könne. Zugleich zeigt er sich – mehr als ein Jahrzehnt, bevor das Problem der humanitären Intervention auf die Tagesordnung der internationalen Politik gelangte – besorgt, dass „in absehbarer Zukunft die Lehre vom gerechten Krieg das Völkerrecht – und damit das Fundament des Weltfriedens – überwinden“ [Hervorhebung P.M.] könnte. Umgekehrt vertritt Walzer (1977: xiif.) die Auffassung, dass die Völkerrechtswissenschaft „zunehmend uninteressant“ geworden sei und dass deren Vertreter, sofern sie sich nicht ohnehin als heimliche Moralphilosophen betätigten, „eine Papierwelt konstruiert [hätten], die in entscheidenden Punkten nicht der Welt entspricht, in der Rest von uns noch immer leben“. Ähnlich beklagen Mona Fixdal und Dan Smith (1998: 288-290) die Unzulänglichkeiten der völkerrechtlichen Perspektive speziell mit Blick auf das Problem der humanitären Intervention. Im Unterschied zu diesen Positionen, die uns suggerieren, es gebe hier ein Entweder-Oder, wir hätten also zwischen dem Völkerrecht und der Internationaler Ethik zu wählen, neige ich zu der Auffassung, dass dieser Gegensatz künstlich ist und zwar nicht, weil zwischen Recht und Moral kein wesentlicher Unterschied bestünde, sondern weil sie ihre je eigene Funktion haben. Es ist daher notwendig, einen kurzen Blick darauf zu werfen, wie sich dieses Verhältnis sowohl im Allgemeinen als auch im Besonderen (d.h. mit Blick auf die internationalen Beziehungen) darstellt.

Eine Rechtsordnung, das Völkerrecht eingeschlossen, kann gerecht bzw. legitim sein (d.h. im Einklang mit bestimmten moralischen Kriterien stehen), sie muss es aber nicht. Dasselbe gilt für einzelne Bestandteile solcher Rechtsordnungen wie z.B. individuelle Gesetze. Diese Verhältnisbestimmung zwischen Recht und Moral dürfte weitgehend konsensual sein (vgl. z.B. Höhle 1997: 1023; Schmücker 2000: 320f.; Tugendhat 1986: 66). Trivial ist sie allerdings nicht, ergreift sie doch implizit in zwei anhaltenden rechtstheoretischen Kontroversen Partei. Dies betrifft zunächst die Kontroverse, die zwischen Rechtspositivisten und Naturrechtstheoretikern über die Natur des Rechts geführt wird. Hier optiert diese Verhältnisbestimmung für den Rechtspositivismus und gegen das naturrechtliche Verständnis des Rechtsbegriffs, indem sie dessen Auffassung zurückweist, dass Normen, die zwar gemäß den einschlägigen (konventionellen) Verfahren der Rechtssetzung korrekt zustande gekommen sind, gemessen an einem objektiv vorgegebenen, moralischen Maßstab („Naturrecht“) aber ungerecht sind, in Wirklichkeit überhaupt nicht Teil des

geltenden Rechts sind. Nach dieser Auffassung könnte daher immer nur das *scheinbare*, nämlich das *bloß* positive Recht ungerecht sein, nicht aber das Recht selbst (Hoerster 1987: Kap. 1; Mackie 1981: 233). Im Unterschied dazu gehe ich davon aus, dass das geltende, genuine Recht vom moralischen Standpunkt defizient sein kann. Dass ich darin auch das Völkerrecht eingeschlossen habe, verweist auf eine zweite Kontroverse, in der ich mit dieser Verhältnisbestimmung von Recht und Moral Stellung beziehe. Ich unterstelle auf diese Weise nämlich, dass Völkerrecht in der Tat Recht ist, und gehe somit auf Distanz zu denjenigen Rechtstheoretikern, die auf der Grundlage einer bestimmten Definition des Rechtsbegriffs (z.B. Recht als Befehl eines Souveräns) dem Völkerrecht diese Qualität absprechen (Arend 1996).³⁸

Wenn geltendes Recht und moralische Prinzipien nicht übereinstimmen müssen, wem gebührt dann im Konfliktfall der Vorrang? Dass die Moral bzw. die Ethik in unserer normativen Praxis eine gewisse Art von Priorität gegenüber dem Recht genießt, scheint mir offenkundig. Dies zeigt sich darin, dass wir zwar häufig das Recht vom moralischen Standpunkt kritisieren (und diese Möglichkeit immer gegeben ist), nicht aber umgekehrt. Folglich haben wir es hier auch nicht mit zwei gleichermaßen verbindlichen normativen Systemen zu tun. Vielmehr ist es allein die Moral, der wir einen absoluten Verpflichtungscharakter zuschreiben können. Es wäre allerdings grundverkehrt, daraus den Schluss zu ziehen, dass Individuen oder Staaten, wenn sie danach fragen, was sie tun dürfen oder müssen, das Recht ignorieren dürften. Der Grund ist, dass die Moral dem Recht nicht gleichgültig gegenübersteht, und dies nicht allein in dem Sinne, dass sie einen Maßstab für dessen kritische Evaluation bereitstellt. Vielmehr nimmt die Moral das Recht gleichsam in sich auf und zwar in Gestalt einer *moralischen* Verpflichtung zum Rechtsgehorsam – einer Verpflichtung, die freilich (wie alle moralischen Verpflichtungen) nur *prima facie* besteht, d.h. im besonderen Fall hinter andere moralische Verpflichtungen zurücktreten kann (Boyle 1996: 50f.; Finnis 1996: 31f.; Hoerster 1987: 138-140). Dies bedeutet im vorliegenden Zusammenhang, dass man in theoretischer Hinsicht „Moralist“ sein kann, ohne der Geringschätzung von oder einem leichtfertigen Umgang mit völkerrechtlichen Normen im mindesten das Wort zu reden.

Welche praktischen Implikationen hat es nun aber, wenn die Lehre vom gerechten Krieg eine Handlungsweise billigt, die das geltende Völkerrecht untersagt? Ein Beispiel dafür wären (nicht durch den Sicherheitsrat autorisierte) unilaterale humanitäre Interventionen zum Schutz einer von Völkermord oder Vertreibung bedrohten Gruppe (unter der Voraussetzung, dass dabei jeweils auch die übrigen Kriterien des *ius ad bellum* erfüllt sind und die Regeln des *ius in bello* respektiert werden)³⁹. Zunächst kann die Diskrepanz zwischen Recht und

³⁸ Für diese Rechtstheoretiker lag es dann auch nahe, das Völkerrecht unter die Moral zu subsumieren (Forsyth 1992: 38) und damit die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen Völkerrecht und Moral ihrerseits (wenngleich auf andere Weise als die Naturrechtstheoretiker) zu unterminieren.

³⁹ Ohne diese Voraussetzung gäbe es an dieser Stelle keine Divergenz von Recht und Moral. Die Interventionen wären nicht nur illegal, sondern auch illegitim. Einige Autoren würden allerdings bestreiten, dass unilaterale humanitäre Interventionen zwangsläufig illegal sind, und dies unter Rückgriff auf bestimmte allgemeine Rechtsgrundsätze wie insbesondere Prinzipien des Notrechts (Notwehr, Nothilfe, Notstand) zu begründen suchen (vgl. Ipsen 1999; Merkel 2000: 76-86; Preuß 2003: 104-129). Walzer würde darin vielleicht eine Bestätigung für seine Auffassung sehen, dass Völkerrechtler manchmal die Grenzen zur Moralphilosophie überschreiten, während Kimminich solchen rechtlichen Konstruktionen wohl mit demselben Argwohn hätte gegenüberstehen müssen

Moral in diesem Fall zu der rechtsethischen Forderung Anlass geben, das Völkerrecht dahingehend zu reformieren, dass die Differenz verschwindet oder wenigstens verringert wird (vgl. z.B. Cassese 1999; Schmücker 2000: 337-339).⁴⁰ Brisant ist die Frage, was die Akteure tun sollen, bevor diese Anpassung ggf. erfolgt ist. Die Antwort, die der Philosoph Reinold Schmücker (2000: 337, 339f.) auf diese Frage gibt, erscheint mir schon deshalb bemerkenswert, weil sie belegt, dass eine ethische Argumentation, die sich auf die Lehre vom gerechten Krieg stützt, keineswegs subversive Implikationen für das Völkerrecht haben muss, selbst wenn sie bestimmte Formen der Anwendung von militärischer Gewalt, die gegen das geltende Völkerrecht verstoßen, als moralisch legitim ausweist. Schmücker vertritt nämlich die Position, dass Staaten sich auch unter diesen Bedingungen an das internationale Recht zu halten hätten. In die Sprache der obigen Überlegungen übersetzt ‚sticht‘ also in diesem Zusammenhang nach Auffassung dieses Autors die moralische *Prima-facie*-Verpflichtung zum Rechtsgehorsam die moralische *Prima-facie*-Verpflichtung zur Hilfeleistung.

Ich selbst favorisiere eine alternative und weniger konservative Konzeption des Verhältnisses von Recht und Moral in Fragen von Krieg und Frieden, worin es (ebenfalls im Anschluss an die obigen Überlegungen zum generellen Verhältnis von Recht und Moral) der Lehre vom gerechten Krieg und nicht (gleichsam pauschal) dem Völkerrecht zugestanden wird, die letzten Verbindlichkeiten zu definieren, die es für Staaten in diesem Bereich gibt (Mayer 1999: 310). Die Lehre vom gerechten Krieg beschreibt demnach die Bedingungen, unter denen eine Intervention zulässig (oder sogar geboten) ist, aber diese Bedingungen sind nicht neutral gegenüber dem Umstand, ob dadurch geltendes Völkerrecht gebrochen wird. Denn gemäß der Lehre vom gerechten Krieg ist eine Intervention nur dann legitim, wenn sie verhältnismäßig ist, d.h. wenn das von ihr (absehbar) hervorgebrachte Gute das (absehbar) verursachte Schlechte überwiegt. Nun ist aber das moderne Völkerrecht mit seiner entschiedenen Friedensorientierung aus der Perspektive der geistesverwandten Lehre vom gerechten Krieg ein hohes Gut, das es zu schützen und weiterzuentwickeln, nicht aber leichtfertig zu beschädigen gilt (Hösle 1997: 1023; Schmücker 2000: 337). Auf diese Weise ist Rechtskonformität zwar auch in der Praxis nicht der letzte und einzige Maßstab für die Zulässigkeit einer Anwendung von militärischer Gewalt, wohl aber gibt die Unrechtmäßigkeit einer Intervention ihren Kritikern ein überaus gewichtiges (wenn auch nicht unter allen Umständen durchschlagendes) moralisches Argument an die Hand.⁴¹

wie der Lehre vom gerechten Krieg, da sie kaum weniger dazu geeignet erscheinen, das „Fundament des Weltfriedens“ zu unterminieren. *For the sake of the argument* möchte ich hier jedoch annehmen, dass unilaterale humanitäre Interventionen nach dem geltenden Völkerrecht nicht zulässig sind.

⁴⁰ McMahan (1996: 84) gibt zu bedenken, dass der Versuch, die Diskrepanz vollständig aufzuheben, manchmal nicht wünschenswert ist: Die Prinzipien der Moral „mögen für die Zwecke des Völkerrechts zu subtil, zu komplex, zu schwer durchsetzbar und zu konfliktanfällig (*too likely to cause unnecessary conflict*) sein“.

⁴¹ Der moralische Wert einer Völkerrechtsordnung hängt nicht allein von ihren Zielen ab, sondern auch davon, wie gut sie in der Praxis funktioniert. Hier hat das System kollektiver Sicherheit der UNO in den 1990er Jahren bedeutende Fortschritte gemacht (Simma 1999: 17), die Walzers (1977: xii) abschätzige Bemerkungen aus den 1970er Jahren zumindest in Teilen überholt erscheinen lassen. Es steht heute also weit mehr auf dem Spiel, wenn Staaten oder Bündnisse wie im Kosovo-Krieg Interventionsentscheidungen am Sicherheitsrat vorbei treffen.

5. Einwand: Als ethische Theorie ist die Lehre vom gerechten Krieg eklektisch und schwach begründet. Der Eklektizismus der Theorie zeigt sich etwa in der Addition von deontologischen bzw. absoluten und konsequentialistischen (teleologischen) Bewertungsmaßstäben.

Oben habe ich die Lehre vom gerechten Krieg als eine „anwendungsorientierte“ Theorie eingeführt. Die Lehre vom gerechten Krieg fällt also in den großen Bereich der praktischen (oder angewandten) Ethik. Diese bemüht sich im Unterschied zur theoretischen oder Fundamentelethik, die auf moralphilosophische Grundlagenfragen spezialisiert ist, um die Klärung und Lösung von moralischen Problemen, wie sie in besonderen Handlungskontexten mit meist hoher gesellschaftspolitischer Bedeutung auftreten („Medizinethik“, „Bioethik“ etc.) (Bayertz 1994; Nida-Rümelin 1996; Singer 1984). So überrascht es nicht, dass für die Anhänger und Anwender der Lehre vom gerechten Krieg Begründungsfragen oft nur eine nachgeordnete oder überhaupt keine Rolle spielen. Sie beschreiben abstrakt und anhand von Beispielen, unter welchen Bedingungen und in welchen Grenzen die Anwendung von militärischer Gewalt in den internationalen Beziehungen (moralisch) gerechtfertigt ist, und sie untersuchen, inwieweit individuelle Kriege (der Kosovo-Krieg der NATO, der Afghanistan-Krieg der USA etc.) diesen Kriterien genügen. Weniger Aufmerksamkeit widmen sie der Frage, wie die Kriterien selbst (metaethisch)⁴² gerechtfertigt werden können.

Das heißt allerdings nicht, dass es keine Versuche gäbe, die Prinzipien der Lehre vom gerechten Krieg im Rahmen umfassender ethischer Konzeptionen herzuleiten oder einsichtig zu machen. So finden sich naturrechtliche, vertragstheoretische, auf Menschenrechte rekurrierende und utilitaristische Begründungsansätze für die Lehre vom gerechten Krieg (Fotion 2000: 27). Andere führen sie auf eine kleine Anzahl von „Prinzipien mittlerer Abstraktionshöhe“ (*mid-level principles*) zurück (z.B. Nicht-Schädigungs-Prinzip, Prinzip der Wohltätigkeit), die ihrerseits mit diversen fundamentelethischen Theorien konsistent sind (Childress 1978). Die traditionsreichste und charakteristischste Fundierung der Lehre vom gerechten Krieg ist zweifellos die naturrechtliche (Boyle 1992, 1996, 1997; Donagan 1977; Finnis 1996; Finnis/Boyle/Grisez 1987). Naturrechtstheorien postulieren die Existenz eines einzigen, allgemeinen, unabhängig von Ort und Zeit gültigen Moralkodex, der dem Menschen durch seine Vernunft zugänglich ist. Dabei stützen grundlegende Prinzipien speziellere Normen wie etwa solche, die die Anwendung von kollektiver Gewalt regulieren. Theoretiker des gerechten Krieges, die naturrechtlich argumentieren, sehen die Grundlage der Doktrin in bestimmten Prinzipien wie der Goldenen Regel, dem Gebot der Nächstenliebe oder dem kategorischen Imperativ. Dass es eine Mehrzahl von Wegen gibt, die Lehre vom gerechten Krieg theoretisch abzusichern, spiegelt den Paradigmenpluralismus in der zeitgenössischen Ethik wider und mag insofern auf ein Problem der Ethik verweisen (MacIntyre 1984). Kaum ist dies jedoch ein Grund, an der Lehre vom gerechten Krieg zu zweifeln: Wenn sie redundant begründet ist, so bedeutet das ja nur, dass ihr metaethischer Status gegenüber Entwicklungen im Bereich der normativen Ethik und dem Aufstieg und Fall von Begründungsprogrammen relativ robust sein wird – eine Robustheit, für die ihre erstaunliche Langlebigkeit ein zusätzliches, indirektes Indiz bilden mag.

⁴² Die Metaethik ist derjenige Zweig der Ethik (Moralphilosophie), der im Gegensatz zur normativen Ethik nicht inhaltliche Moralprinzipien formuliert, sondern sich mit der Bedeutung moralischer Grundbegriffe und der Natur der Begründung moralischer Urteile befasst (Frankena 1972: Kap. 6).

Die Tatsache, dass es viele Begründungsansätze für die Lehre vom gerechten Krieg gibt, gewährleistet freilich nicht, dass einer von ihnen erfolgreich ist, zumal der ethische Paradigmenpluralismus letztlich auch daher rührt, dass es gegen jede der konkurrierenden Konzeptionen gewichtige Argumente gibt. In jedem Fall müssten die einzelnen Rechtfertigungsversuche sorgfältig geprüft werden, bevor Anhänger der Lehre vom gerechten Krieg sich wirklich auf sicherem Grund fühlen dürften. Dabei würde sich vermutlich zeigen, dass die meisten dieser Begründungsansätze eben genau das sind: Ansätze oder Skizzen, die der Ausführung noch bedürfen, ohne dass auf Anhieb klar wäre, worin sie bestehen könnte. In diesem Zusammenhang wäre es auch zu klären, was es überhaupt heißt, eine ethische Theorie zu begründen. Zeitgenössische Moralphilosophen sind in der Regel skeptisch gegenüber der Idee der Letztbegründung (metaethischer Fundamentalismus), wie sie naturrechtliche Theorien ins Auge fassen. Die meisten neigen zu der einen oder anderen Form von Kohärentismus⁴³ (Jamieson 1991: 476, 480-482) und würden wohl auch Walzers (1993) Ansicht beipflichten, dass die Aufgabe des Ethikers nicht in der „Entdeckung“ oder „Erfindung“ (Konstruktion) moralischer Wahrheiten, die unabhängig von moralischen Überzeugungen existieren, sondern in der kritischen „Interpretation“ einer moralischen Kultur besteht.

Vor diesem Hintergrund erscheint aber die beschriebene Praxis vieler Anhänger der Lehre vom gerechten Krieg, in ihren Untersuchungen begründungstheoretische und fundamentalethische Probleme auf sich beruhen zu lassen, in einem neuen Licht. Die Frage wäre dann nicht, ob die Lehre vom gerechten Krieg eine „tiefe“ und wohlbegründete ethische Theorie ist oder nicht, sondern ob es ihr gelingt, die Gründe und Bewertungsgesichtspunkte korrekt zu beschreiben, zu ordnen und in ein System zu bringen, die wir in unseren alltäglichen moralischen Argumentationen über konkrete Kriege tatsächlich anerkennen, ob wir ihre traditionellen Bezeichnungen oder den ideengeschichtlichen Kontext, in dem sie formuliert und reflektiert wurden, nun kennen oder nicht. Kurz: Die Lehre vom gerechten Krieg kann etwas Wertvolles leisten, indem sie, um eine glückliche Metapher Walzers (1977: xv) aufzugreifen, lediglich eine Führung durch einige Zimmer des Gebäudes veranstaltet, das unsere wohlwogeneren, von ethischen Theorien und moralischen Erfahrungen beeinflussten Gerechtigkeitsüberzeugungen bilden, und nicht auch noch zu einer Besichtigung der Fundamente einlädt.⁴⁴ Unter diesen Voraussetzungen ändert sich nun aber auch die Wertigkeit des (angeblichen) Eklektizismus der Theorie, wie er sich in der Verbindung von absolut-deontologischen (z.B. Diskriminierungsgebot) und konsequentialistischen (z.B. Prinzip der Verhältnismäßigkeit) Elementen niederschlägt.⁴⁵

⁴³ Als Fundamentalismus bezeichnet man die erkenntnistheoretische Auffassung, wonach gerechtfertigte Überzeugungssysteme aus zwei Schichten bestehen: aus Überzeugungen, die durch andere Überzeugungen abgestützt werden, und Überzeugungen, die keiner solchen Stützung bedürfen. Gemäß kohärentistischen Epistemologien stützen sich in gerechtfertigten Überzeugungssystemen die einzelnen Aussagen wechselseitig. In der Ethik wird diese Position etwa durch John Rawls' (1975: 65-73) Methode des „Überlegungsgleichgewichts“ repräsentiert, wonach Theorien als Endpunkte eines Prozesses erscheinen, in dem sich allgemeine Prinzipien und wohlwogener Einzelurteile wechselseitig informieren, modifizieren und korrigieren.

⁴⁴ Dafür gibt es nicht zuletzt auch starke pragmatische und moralische Gründe. Denn – so Walzer (1977: xv) – „würde ich mit den Fundamenten beginnen, so würde ich wahrscheinlich niemals über sie hinausgelangen; ich bin auch keineswegs sicher, was diese Fundamente sind. Die Grundlagen der ethischen Welt sind der Gegenstand tiefer und anscheinend unendlicher Kontroversen. In der Zwischenzeit leben wir jedoch in dem Gebäude“ – und müssen schwierige Entscheidungen treffen.

⁴⁵ Nicht alle Anhänger der Lehre vom gerechten Krieg würden dieser Beschreibung zustimmen: sie

Dieser erscheint nun nicht mehr länger als ein Konstruktionsfehler, den es zu beseitigen gilt. Vielmehr liegt darin sogar ein Vorzug der Theorie, insofern sie auf diese Weise der Komplexität unseres moralischen Bewusstseins und unserer moralischen Praxis besser Rechnung trägt als die beiden ethischen Grundmodelle (Pflichtenethik à la Kant und Erfolgsethik à la Bentham) in Reinform. Denn wir machen unsere konkreten moralischen Urteile über eine Handlung – deontologisch – an ihrer (bestehenden oder nicht bestehenden) Übereinstimmung mit bestimmten Regeln und Geboten fest, wir berücksichtigen aber eben *auch* – teleologisch – ihre erwartbaren Folgen im Hinblick auf bestimmte Güter wie Wohlergehen und Leidensfreiheit. Wenn wir moralisch argumentieren, so *verfahren* wir eklektisch (Jamieson 1991: 480).⁴⁶

Wenn wir diesen Maßstab – ihre Fähigkeit, eine komplexe moralische Praxis übersichtlich zu machen – an die Lehre vom gerechten Krieg anlegen, dann scheint es mir, dass sie tatsächlich in beträchtlichem Maße erfolgreich ist. Bemerkenswerterweise gilt dies in aller Regel auch noch dort, wo sie explizit verworfen wird. So ist es eine gängige Erfahrung, die jeder machen kann, der in einer öffentlichen Vortrags- und Diskussionsveranstaltung versucht, eine konkrete Militäraktion anhand der Lehre vom gerechten Krieg zu evaluieren, dass die Theorie, auf die er sich stützt, fast ausschließlich mit Argumenten kritisiert und zurückgewiesen wird, die aus eben dieser Theorie stammen: „Aber den Amerikanern ging es doch gar nicht um Demokratisierung!“ (*recta intentio*) „Aber man hat sich auf das Verhandlungsangebot der Taliban doch überhaupt nicht eingelassen!“ (*ultima ratio*) etc. Nicht nur werden also Fehler (echte oder vermeintliche) bei der Anwendung der Theorie der Theorie selbst zugeschrieben. Die Kritik setzt in Wahrheit die Gültigkeit der Theorie voraus, die sie meint in Frage zu stellen.

6. Einwand: Die Lehre vom gerechten Krieg trägt wichtigen moralischen Intuitionen (gerade) nicht Rechnung. Dies hat seinen Grund darin, dass sie sowohl die Vorgeschichte des Konflikts als auch das, was nach Kriegsende geschieht, unberücksichtigt lässt. Beides ist aber für die mögliche Berechtigung von Staaten, Krieg zu führen, von wesentlicher Bedeutung.

In den internationalen Beziehungen sind nicht nur Entscheidungen für oder gegen die Anwendung von Gewalt oder Entscheidungen darüber, wie und gegen wen in einem kriegerischen Konflikt Gewalt angewandt wird, moralisch bedeutsam. Staaten (und andere Akteure) können auch in ihrer alltäglichen, unspektakulären Außenpolitik wie z.B. in ihrer Entwicklungs-, Wirtschafts- oder Umweltpolitik moralische Kriterien erfüllen oder verfehlen. Ohne Frage schweigt sich die Lehre vom gerechten Krieg zu all diesen Dingen aus. Wäre *dies* der Kern des obigen Einwands, so wäre er allerdings kaum in der Lage, die Lehre vom gerechten Krieg ernsthaft in Frage zu stellen. Denn offensichtlich beansprucht diese nicht, eine umfassende Ethik der internationalen Beziehungen zu sein. Vielmehr bezieht sie sich explizit nur auf einen kleinen, wenn auch sehr wichtigen Ausschnitt außenpolitischer Entscheidungen, solche nämlich, die die Anwendung von Gewalt einschließen (oder hätten einschließen können, in dem Fall, dass diese Option bestand, aber verworfen wurde).⁴⁷ Und

würden argumentieren, dass die Lehre vom gerechten Krieg zwar Konsequenzen berücksichtigt, aber nicht konsequentialistisch verfährt (vgl. z.B. Boyle 1992: 119).

⁴⁶ Zu den Merkmalen von deontologischen und teleologischen (konsequentialistischen) Konzeptionen von Ethik vgl. Davis (1991), Frankena (1972) und Pettit (1991).

⁴⁷ Allerdings ist der potentielle Anwendungsbereich der Theorie nicht auf Krieg i.e.S. und auch nicht

ebenso offensichtlich sagt das Werturteil, dass ein bestimmter Staat oder eine bestimmte Staatengruppe in einer bestimmten Situation richtig handelte, als er bzw. sie sich zur Anwendung von militärischer Gewalt entschied, schlechterdings nichts über die moralische Qualität seines bzw. ihres Verhaltens in anderen Situationen oder anderen Kontexten aus. Die Lehre vom gerechten Krieg ist kein Mittel zur Identifikation der „Gerechten“ in der internationalen Gemeinschaft. Nun *ist* dies aber nicht der Kern dieses Einwands. Dieser besagt vielmehr, dass Handlungen oder Unterlassungen vor oder nach dem Segment von Aktivitäten, auf das sich die Lehre vom gerechten Krieg bezieht, *Rückwirkungen* auf die Legitimität der Gewaltanwendung haben können. Da die Lehre vom gerechten Krieg diese Handlungen und Unterlassungen aber nicht berücksichtigt, kann sie im konkreten Fall zu falschen bzw. unplausiblen moralischen Urteilen führen, also z.B. in Wahrheit illegitime Kriege als gerecht erscheinen lassen.

Mit Blick auf die *Vorgeschichte* des Krieges macht dieser Einwand geltend, dass wir nicht nur fragen müssen, ob hier und heute für einen bestimmten Akteur ein gerechter Grund zur Gewaltanwendung besteht oder ob so, wie die Dinge jetzt stehen, der Einsatz des Militärs das einzige erfolversprechende Mittel ist, um eine nach außen oder innen gerichtete Aggression einer Regierung zu beenden. Vielmehr müssen wir auch fragen, ob die Akteure, die jetzt das Recht „einzugreifen“ für sich reklamieren, nicht durch ihr vorangegangenes Verhalten entscheidend dazu beigetragen haben, dass es zu den Übergriffen gekommen ist, die nun die *iusta causa* konstituieren, oder dass Gewalt inzwischen die *ultima ratio* ist, und wenn die Antwort negativ ist, so haben diese Akteure ihr Recht, Krieg zu führen, verwirkt (vgl. Krell 1994b: 35). Ich finde diese Argumentation nicht überzeugend. Gewiss ist es vom moralischen Standpunkt kritikwürdig, wenn Staaten aus kurzfristigen macht- oder stabilitätspolitischen Erwägungen einen Diktator mit Waffen beliefern, obwohl befürchtet werden muss, dass er sie verwenden könnte, um einen schwächeren Nachbarn mit Krieg zu überziehen (Typ: zweiter Golfkrieg), oder wenn sie es versäumen, angesichts von schwelenden ethno-nationalistischen Konflikten eine energische und ressourcenaufwändige Politik der (friedlichen) Gewaltprävention zu betreiben (Typ: Kosovo-Krieg). Da aber die Kosten dieses Fehlverhaltens in den in Frage stehenden Fällen *Dritte* – die Bewohner des Landes, das überfallen wird, oder die Minderheiten, die einer gezielten Vertreibungs- oder Ausrottungspolitik ausgesetzt werden – zu tragen haben, kann dessen moralische Konsequenz nicht sein, dass der (annahmegemäße) Mitverursacher des Übels daran gehindert ist, zu dessen Beseitigung bzw. Beendigung notfalls auch militärisch beizutragen – immer vorausgesetzt, es geschieht dies im Einklang mit den Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg. Vom moralischen Standpunkt liegt eher die umgekehrte Schlussfolgerung nahe: dass nämlich dieser Staat – unter diesen Voraussetzungen – nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht zur Intervention bzw. die Pflicht, darauf hinzuwirken, dass eine solche Intervention stattfindet, hat.⁴⁸

auf militärische Gewalt beschränkt. Ihre Prinzipien lassen sich (in geeigneter Modifikation) auch auf Gewaltphänomene und Zwangsformen wie Bürgerkriege, Terrorismus oder Wirtschaftssanktionen anwenden (Christiansen/Powers 1995; Fotion 2000: 29f.; Pierce 1996).

⁴⁸ Dass der gegenteilige Eindruck entstehen kann, rührt daher, dass Interventionen zugunsten Dritter häufig auch sicherheitspolitische oder ökonomische Vorteile für den Intervenierenden mit sich bringen und dass die Aussicht auf solche Vorteile die Intervention in der Regel zumindest mit motiviert. Hier ist jedoch daran zu erinnern, dass das Prinzip der *recta intentio* bestimmte Motive nicht akzeptiert bzw. Verhaltensweisen verbietet, die allein durch solche Motive zu erklären sind (z.B. Annexionen von rohstoffreichem Territorium).

Mit Blick auf die *Nachkriegszeit* macht dieser Einwand geltend, dass es für die moralische Berechtigung eines Krieges entscheidend auch darauf ankommt, was diejenigen, die einen moralisch legitimen Krieg erfolgreich beendet haben, anschließend in und mit dem Land tun, gegen das sie gekämpft haben. Denn welche Berechtigung könnte eine Intervention haben, die zwar aus moralisch richtigen Gründen und mit moralisch zulässigen Mitteln geführt wurde, deren wünschenswerte Konsequenzen (wie z.B. die Beendigung von gravierenden, massiven Menschenrechtsverletzungen) aber nicht nachhaltig sind, weil die intervenierenden Staaten nichts Eiligeres zu tun haben, als „ihre Jungs nach Hause zu holen“, und auch nicht bereit sind, die für die dauerhafte Befriedung des Landes oder der Region notwendigen Ressourcen aufzubringen? Die in dieser rhetorischen Frage steckende Behauptung ist kaum zu bestreiten. Was sich jedoch bestreiten lässt, ist, dass – wie der Einwand behauptet – die Lehre vom gerechten Krieg für diese Problematik nicht sensitiv ist. So verlangt das *ius ad bellum*, dass Krieg nur mit einer vernünftigen Erfolgsaussicht geführt wird und nur wenn zu erwarten ist, dass er mehr Gutes als Schlechtes hervorbringt. Beides trifft aber häufig (nämlich in eben jenen Fällen, auf die der Einwand abhebt) nur zu, wenn der betreffende Akteur bereit ist, sich auch über das Kriegsende hinaus in dem Land bzw. der Region zu engagieren, in dem bzw. in der er militärisch interveniert. Die Kritik, die Lehre vom gerechten Krieg vernachlässige die Forderungen, die an eine moralisch vertretbare Nachkriegspolitik zu stellen sind, verfehlt also ihr Ziel. Plausibler wäre indessen eine andere: dass die Lehre vom gerechten Krieg in diesem Punkt zu allgemein ist und ihr deshalb ein explizites *ius post bellum* hinzugefügt werden müsste, das spezifischere Regeln für Nachkriegssituationen enthält.⁴⁹

7. Einwand: Ein zu hoher Allgemeinheitsgrad ist kein Problem allein des ius post bellum. Viele Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg sind unpräzise (oder wahlweise: vage, unscharf, unterbestimmt). Sie vermögen daher unser moralisches Urteil nicht zu bestimmen. Außerdem lädt diese Vagheit zu Missbrauch geradezu ein.

Es ist richtig, dass es bei vielen der von der Theorie genannten Kriterien eine Grauzone gibt, in der es schwer fällt zu entscheiden, ob ein gegebener Akt organisierter militärischer Gewalt im Einklang mit dem Kriterium steht oder nicht. Dies ist zweifellos ein Problem. Allerdings darf daraus nicht (wie es manchmal geschieht) der Schluss gezogen werden, die Lehre vom gerechten Krieg sei inhaltsleer oder beliebig in ihrer Anwendung. Mit dem selben Recht könnte man behaupten, dass die Existenz der Dämmerung ein Beleg dafür ist, dass zwischen Tag und Nacht kein Unterschied besteht (Anscombe 1981: 59). Ein Präventivkrieg ist ein Krieg ohne *causa iusta* und daher durch die Lehre vom gerechten Krieg verboten, wie viel Nutzen er auch immer für den Angreifer und die übrige Welt stiften mag. Flächenbombardements, die unterschiedslos Truppen und Zivilisten treffen, verletzen das *ius in bello* und sind daher unmoralisch, auch wenn sie das Ende des Krieges beschleunigen mögen. „[E]s ist pervers zu meinen, dass, wenn man nicht eine scharfe Linie ziehen kann – und wo kann man das in moralischen Fragen? –, die Unterscheidung als solche nicht besteht (Tugendhat 1986: 74).“

⁴⁹ So hat Walzer (2003: 50) jüngst die Ausarbeitung einer „Theorie der gerechten Beendigung einer Intervention“ angemahnt. Auf Elemente eines solchen *ius post bellum* innerhalb der Tradition des gerechten Krieges weist Vittorio Hösle (1997: 1024, 1054f.) hin. Eine ausgearbeitete Konzeption von *justice after war* hat Brian Orend (2002) vorgelegt.

Wir sollten nicht verlangen, dass eine ethische Theorie präziser ist als die „moralischen Fakten“, die sie beschreibt. Es lässt sich aber schwer bestreiten, dass zu diesen „Fakten“ beispielsweise auch gehört, dass Reaktionen auf eine Rechtsverletzung verhältnismäßig sein müssen, so unklar es im Einzelfall auch sein mag, ob eine Reaktion exzessiv ist oder nicht. Deshalb ist es richtig, dass die Lehre vom gerechten Krieg das Proportionalitätsprinzip einschließt, mag sie dadurch auch denjenigen, die über die (Im-)Moralität eines Krieges argumentieren, zuweilen empirisch und axiologisch komplexe und unsichere Begründungen zumuten (Hendrickson 1997: 47). Der Sinn der Lehre vom gerechten Krieg besteht auch nicht darin, unser Urteil zu „bestimmen“ (Walzer 1997: 100f., 102). Schon gar nicht besteht er darin, jemanden zu bestimmen, der uns dieses Urteil abnimmt – wie es diejenigen gerne hätten, die auf die Darlegung der Kriterien des gerechten Krieges mit der Frage zu antworten pflegen: „Aber wer entscheidet denn, ob diese Kriterien im konkreten Fall erfüllt sind?“ Denn dahinter verbirgt sich ein Missverständnis der Natur moralischer Probleme. Solche Fragen werden nicht per Gesetz oder per Gerichtsbeschluss und auch nicht *ex cathedra* entschieden. Es sind wir selbst, die versuchen müssen, uns durch Reflexion und den argumentativen Austausch mit anderen darüber Klarheit zu verschaffen (Tugendhat 1986: 76). Man sollte die Lehre vom gerechten Krieg daher auch in erster Linie als einen begrifflichen Rahmen oder ein Medium für die moralische Reflexion über Fragen von Krieg und Frieden (im Unterschied zu einem Katalog von fertigen Antworten) verstehen – und in dieser Funktion mag die Lehre vom gerechten Krieg durchaus unverzichtbar sein. Schließlich: wer von „Missbrauch“ spricht, hat offenkundig eine Vorstellung davon, was der rechte Gebrauch wäre. Dies legt aber den Schluss nahe, dass die Aufgabe darin bestehen müsste, die Kriterien der Theorie dieser Vorstellung entsprechend zu präzisieren, nicht aber die Theorie einfach zu verwerfen.

4. Schluss

In diesem Beitrag habe ich versucht, für die Lehre vom gerechten Krieg eine Lanze zu brechen. Ich glaube nicht, gezeigt zu haben, dass diese Theorie wahr ist bzw. die moralische Dimension des Krieges adäquat und erschöpfend beschreibt, und ich bin auch nicht davon überzeugt, dass dies der Fall ist. Ich bin allerdings der Auffassung, dass diese Theorie bei all ihren Schwächen ernst genommen zu werden verdient. Viele der Einwände, die üblicherweise gegen sie vorgetragen werden, so habe ich zu zeigen versucht, sind nicht allzu stark, und es kann daher durchaus sein, dass diese traditionelle Doktrin noch immer den besten normativ-ethischen Beurteilungsrahmen abgibt, der uns zur Verfügung steht, wenn es darum geht, die moralische Qualität einer konkreten Anwendung von militärischer Gewalt einzuschätzen. Das soll und darf Friedensforscher und Philosophen nicht daran hindern, sie zu kritisieren, zu korrigieren und ggf. durch eine alternative, überlegene Theorie zu ersetzen, auch wenn ich die Prognose wagen würde, dass diese alternative Theorie mit der Lehre vom gerechten Krieg in beträchtlichem Umfang konsistent, wenn nicht gar kongruent sein würde.

Selbst wenn mein Argumentationsziel ehrgeiziger gewesen wäre und ich versucht hätte, so etwas wie eine ethische Rechtfertigung der Lehre vom gerechten Krieg vorzulegen, und ich

überdies der Meinung wäre, dieser Versuch sei mir gelungen, so wäre dies dennoch kein Plädoyer dafür geworden, dass aus Friedensforschern nun Gerechter-Krieg-Forscher werden sollten.⁵⁰ Die Lehre vom gerechten Krieg löst die Aufgaben der Friedensforschung nicht. Sie ist – auch in den Augen ihrer Befürworter – keine Friedensstrategie, auch wenn sie von den Akteuren verlangt, Krieg nur um der Wiederherstellung und Sicherung des Friedens willen zu führen (Finnis 1996: 17, 34). Sie gibt eine Antwort auf bestimmte Extremsituationen; der Frieden muss aber im Alltag und im Vorfeld von kriegerischen Eskalationen erreicht und gesichert werden. Wenn sie diese Aufgaben nicht löst, so fügt sie ihnen allerdings vielleicht neue hinzu oder sie liefert Friedensforscherinnen und -forschern zusätzliche Gründe, sich mit bestimmten Aufgaben zu befassen. Denn um die normativen Prinzipien, die die Lehre vom gerechten Krieg formuliert, korrekt (und damit auch nicht missbräuchlich) anwenden zu können, bedarf es umfangreichen fallspezifischen und allgemeinen empirischen Wissens, das sie als ethische Theorie nicht aus sich heraus zur Verfügung stellt. Friedensforscher und andere Sozialwissenschaftler erarbeiten solches Wissen. Wenn sich in einer bestimmten Situation die Frage nach dem Einsatz von militärischer Gewalt stellt, so können Friedensforscher – gestützt auf solide empirische Forschung und eine sorgfältige Analyse der vorliegenden Konfliktsituation – aufzeigen, ob es erfolgversprechende friedliche Alternativen gibt und damit keinen Grund, sich der *ultima ratio* des Krieges zu bedienen; wenn in einer bestimmten Situation die Meinung vertreten wird, dass mit Hilfe von Gewalt (wenn auch nicht allein damit) eine humanitäre Krise beendet werden kann, so können Friedensforscher solche (oft wohlfeilen) Prognosen mit der geschichtlichen Erfahrung früherer Interventionen konfrontieren, auch wenn sie sich dabei der Grenzen historischer Analogien bewusst sind (und diese auch artikulieren); wenn in einer bestimmten Situation behauptet wird, dass eine Intervention keineswegs unverhältnismäßig wäre, weil das Leid, das aus ihr resultieren würde, und die Risiken, die mit ihr einhergehen würden, durch die dadurch ermöglichten positiven Entwicklungen vielfach kompensiert würden, so können Friedensforscher eine Gegenrechnung aufmachen, die auf einer umfassenderen und wiederum historisch und empirisch informierten Perspektive beruht; u.s.w. Das heißt nun aber keineswegs, dass die Friedensforschung ihre Agenda von der Lehre vom gerechten Krieg bestimmen lassen sollte. Das Kernstück dieser Agenda besteht nach wie vor darin, Bedingungen zu beschreiben und realisieren zu helfen, unter denen Situationen, in denen die Lehre vom gerechten Krieg berechtigterweise ins Spiel kommt, von vornherein vermieden werden – und niemand wünscht der Friedensforschung dabei mehr Erfolg als die Anhänger und Anhängerinnen dieser dann wirklich obsoleten Theorie.

⁵⁰ In ihrer „Geschichte der deutschen Friedensforschung“ zitiert Ulrike Wasmuth (1998: 393) an einer Stelle Egbert Jahn mit einer Interview-Äußerung, die eine solche Alternative aufzumachen scheint.

Literatur

- Anscombe, G. E. M. (1981): War and Murder. In: The Collected Philosophical Papers. Band 3: Ethics, Religion and Politics. Minneapolis: 51-61.
- Arend, Anthony Clark (1996): Toward an Understanding of International Legal Rules. In: Beck, Robert J./ Arend, Anthony Clark/ Vander Lugt, Robert D. (Hg.): International Rules. Approaches from International Law and International Relations. Oxford: 289-310.
- Bayertz, Kurt (Hg.) (1994): Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik. Reinbek.
- Beitz, Charles R. (1992): International Justice. Conflict. In: Becker, Lawrence C./ Becker, Charlotte B. (Hg.): Encyclopedia of Ethics. Band 1. New York: 621-624.
- Beitz, Charles R. (1979a): Bounded Morality. Justice and the State in World Politics. In: International Organization 3: 405-424.
- Beitz, Charles R. (1979b): Political Theory and International Relations. Princeton.
- Bennett, Jonathan (1985): Morality and Consequences. In: Sterba, James P. (Hg.): The Ethics of War and Nuclear Deterrence. Belmont: 23-29.
- Boyle, Joseph (1997): Just and Unjust Wars. Casuistry and the Boundaries of the Moral World. In: Ethics and International Affairs: 83-98.
- Boyle, Joseph (1996): Just War Thinking in Catholic Natural Law. In: Nardin, Terry (Hg.): The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives. Princeton: 40-53.
- Boyle, Joseph (1992): Natural Law and International Ethics. In: Nardin, Terry/ Mapel, David R. (Hg.): Traditions of International Ethics. Cambridge: 112-135.
- Cartwright, Michael G. (1996): Conflicting Interpretations of Christian Pacifism. In: Nardin, Terry (Hg.): The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives. Princeton: 197-213.
- Cassese, Antonio (1999): *Ex iniuria ius oritur*. Are We Moving towards International Legitimation of Forcible Humanitarian Countermeasures in the World Community? In: European Journal of International Law 1: 23-30.
- Childress, James F. (1978): Just-War Theories. In: Theological Studies 4: 427-445.
- Christiansen, Drew, S.J./ Powers, Gerard F. (1995): Economic Sanctions and the Just-War Doctrine. In: Cortright, David/ Lopez, George A. (Hg.): Economic Sanctions. Panacea or Peacebuilding in a Post-Cold War World? Boulder: 97-117.
- Cohen, Marshall (1985): Moral Skepticism and International Relations. In: Beitz, Charles R. u.a. (Hg.): International Ethics. Princeton: 3-50.
- Dancy, Jonathan (1991): An Ethic of Prima Facie Duties. In: Singer, Peter (Hg.): A Companion to Ethics. Oxford: 219-229.
- Davis, Nancy Ann (1991): Contemporary Deontology. In: Singer, Peter (Hg.): A Companion to Ethics. Oxford: 205-218.
- Donagan, Alan (1977): The Theory of Morality, Chicago.
- Donnelly, Jack (1994): Post-Cold War Reflections on the Study of International Human Rights. In: Ethics and International Affairs: 97-117.
- Donnelly, Jack (1992): Twentieth-Century Realism. In: Nardin, Terry/ Mapel, David R. (Hg.): Traditions of International Ethics. Cambridge: 85-111.
- Elshtain, Jean Bethke (Hg.) (1992): Just War Theory. Oxford.

- Engelhardt, Paulus (1980): Die Lehre vom gerechten Krieg in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise. In: Steinweg, Reiner (Hg.): Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus. Frankfurt: 72-124.
- Evans, Gareth/ Sahnoun, M. (2002): The Responsibility to Protect. In: Foreign Affairs 6: 99-110.
- Finnis, John (1996): The Ethics of War and Peace in the Catholic Natural Law Tradition. In: Nardin, Terry (Hg.): The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives. Princeton: 15-39.
- Finnis, John/ Boyle, Joseph M., Jr./ Grisez, Germain (1987): Nuclear Deterrence, Morality and Realism. Oxford.
- Fischer, John Martin/ Ravizza, Mark/ Copp, David (1993): Quinn on Double Effect. The Problem of "Closeness". In: Ethics 4: 707-725.
- Fixdal, Mona/ Smith, Dan (1998): Humanitarian Intervention and Just War. In: Mershon International Studies Review 1-2: 283-312.
- Forde, Steven (1992): Classical Realism. In: Nardin, Terry/ Mapel, David R. (Hg.): Traditions of International Ethics. Cambridge: 62-84.
- Forsyth, Murray (1992): The Tradition of International Law. In: Nardin, Terry/ Mapel, David (Hg.): Traditions in International Ethics. Cambridge: 23-41.
- Fotion, Nicholas (2000): Reactions to War. Pacifism, Realism and Just War Theory. In: Valls, Andrew (Hg.): Ethics in International Relations. Theories and Cases. Lanham: 15-32.
- Frankena, William K. (1972): Analytische Ethik. Eine Einführung. München.
- Frost, Mervyn (1996): Ethics in International Relations. A Constitutive Theory. New York.
- Habermas, Jürgen (2000): Bestialität und Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral. In: Merkel, Reinhard (Hg.): Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht. Frankfurt: 51-65.
- Hasenclever, Andreas (2001): Die Macht der Moral in der internationalen Politik. Militärische Interventionen westlicher Staaten in Somalia, Ruanda und Bosnien-Herzegowina. Frankfurt.
- Hauchler, Ingomar/ Messner, Dirk/ Nuscheler, Franz (2003): Der Irakkrieg. Zehn Thesen zu einer weltpolitischen Zäsur. In: Hauchler, Ingomar/ Messner, Dirk/ Nuscheler, Franz (Hg.): Globale Trends 2004/2005. Fakten Analysen Prognosen. Frankfurt: 9-27.
- Hendrickson, David C. (1997): In Defense of Realism. A Commentary on *Just and Unjust Wars*. In: Ethics and International Affairs: 19-53.
- Herz, John H. (1950): Idealist Internationalism and the Security Dilemma. In: World Politics 2: 157-180.
- Herzinger, Richard (2002): Was für den Westen zählt, oder: Sind amerikanische Werte auch unsere Werte? In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 18: 3-7.
- Hoerster, Norbert (Hg.) (1987): Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie. Stuttgart.
- Hösle, Vittorio (1997): Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München.
- Hummel, Hartwig/ Grundmann, Martin (1998): Militärkritik als Impuls zur Reintegration einer verunsicherten Friedensforschung. In: Grundmann, Martin/ Hummel, Hartwig (Hg.): Militär und Politik - Ende der Eindeutigkeiten? Zum Wandel institutionalisierter Gewalt. Baden-Baden: 9-18.
- Ipsen, Knut (1999): Der Kosovo-Einsatz - Illegal? Gerechtfertigt? Entschuldigbar? In: Die Friedens-Warte 1-2: 19-23.

- Jahn, Beate (1993): Humanitäre Intervention und das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Eine theoretische Diskussion und ihre historischen Hintergründe. In: Politische Vierteljahresschrift 4: 567-587.
- Jamieson, Dale (1991): Method and Moral Theory. In: Singer, Peter (Hg.): A Companion to Ethics. Oxford: 476-487.
- Janssen, Wilhelm (1995): Friede. Zur Geschichte einer Idee in Europa. In: Senghaas, Dieter (Hg.): Den Frieden denken. Frankfurt: 227-275.
- Johnson, James Turner (1991): Can Contemporary War Be Just? Elements in the Moral Debate. In: Kegley, Charles W., Jr./ Schwab, Kenneth L. (Hg.): After the Cold War. Questioning the Morality of Nuclear Deterrence. Boulder, Colo.: 177-192.
- Johnson, James Turner (1984): Can Modern Wars Be Just? New Haven.
- Johnson, James Turner (1981): Just War Tradition and the Restraint of War. A Moral and Historical Inquiry. Princeton.
- Kallscheuer, Otto (2003): Alte Linke - Neue Kriege. Nachwort zu: Michael Walzer: Erklärte Kriege - Kriegserklärungen. Essays. Hamburg: 181-196.
- Kennan, George (1985/86): Morality and Foreign Policy. In: Foreign Affairs 2: 205-218.
- Keohane, Robert O. (1984): After Hegemony. Cooperation and Discord in the World Political Economy. Princeton.
- Kimminich, Otto (1980): Der gerechte Krieg im Spiegel des Völkerrechts. In: Steinweg, Reiner (Hg.): Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus. Frankfurt: 206-223.
- Klotz, Audie (1995): Norms in International Relations. The Struggle Against Apartheid. Ithaca.
- Koontz, Theodore J. (1996): Christian Nonviolence. An Interpretation. In: Nardin, Terry (Hg.): The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives. Princeton: 169-196.
- Krell, Gert (1994a): Die Friedensforschung vor neuen Herausforderungen. In: Krell, Gert/ Müller, Harald (Hg.): Frieden und Konflikt in den internationalen Beziehungen. Frankfurt/ New York: 61-95.
- Krell, Gert (1994b): Wie der Gewalt widerstehen? Die Frage legitimer Gewaltanwendung als ethisches und politisches Problem. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 2: 29-36.
- Lehming, Malte (1994): Krieg und nukleare Abschreckung. In: Bayertz, Kurt (Hg.): Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik. Reinbek: 134-172.
- Luban, David (1985): Just War and Human Rights. In: Beitz, Charles R. u.a. (Hg.): International Ethics. Princeton: 195-216.
- Lumsdaine, David Halloran (1993): Moral Vision in International Politics. The Foreign Aid Regime, 1949-1989. Princeton.
- MacIntyre, Alasdair (1984): After Virtue. A Study in Moral Theory. Notre Dame.
- Mackie, John (1981): Ethics. Inventing Right and Wrong. Harmondsworth.
- Mapel, David R. (1996): Realism and the Ethics of War and Peace. In: Nardin, Terry (Hg.): The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives. Princeton: 54-77.
- Mayer, Peter (1999): War der Krieg der NATO gegen Jugoslawien moralisch gerechtfertigt? Die Operation "Allied Force" im Lichte der Lehre vom gerechten Krieg. In: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 2: 287-321.
- McMahan, Jeff (1991): War and Peace. In: Singer, Peter (Hg.): A Companion to Ethics. Oxford: 384-395.
- McMahan, Jeff (1996): Realism, Morality and War. In: Nardin, Terry (Hg.): The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives. Princeton: 78-92.
- Meggle, Georg (2002): Terror und Gegenterror - erste ethische Reflexionen. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1: 149-162.

- Merkel, Reinhard (2000): Das Elend der Beschützten. Rechtsethische Grundlagen und Grenzen der sog. humanitären Intervention und die Verwerflichkeit der NATO-Aktion im Kosovo-Krieg. In: Merkel, Reinhard (Hg.): Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht. Frankfurt: 66-98.
- Missalla, Heinrich (2002): Den "gerechten Krieg" gibt es nicht mehr. In: Junge Kirche 3: 54-58.
- Morgenthau, Hans J. (1963): Macht und Frieden. Grundlegung einer Theorie der Internationalen Beziehungen. Gütersloh.
- Mutz, Reinhard/ Schoch, Bruno/ Solms, Friedhelm (1998): Frieden schaffen - auch mit Waffen? Überlegungen zu einer anhaltenden Kontroverse in der Friedensforschung. In: S+F. Vierteljahresschrift für Sicherheit und Frieden 3: 156-162.
- Nagel, Thomas (1979): War and Massacre. In: Mortal Questions. Cambridge: 53-74.
- Nardin, Terry (1996): The Comparative Ethics of War and Peace. In: Nardin, Terry (Hg.): The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives. Princeton: 245-264.
- Nida-Rümelin, Julian (Hg.) (1996): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Stuttgart.
- O'Brien, William V. (1985): Just-War Theory. In: Sterba, James P. (Hg.): The Ethics of War and Nuclear Deterrence. Belmont: 30-44.
- O'Brien, William V. (1981): The Conduct of Just and Limited War. New York.
- Orend, Brian (2002): Justice after War. In: Ethics and International Affairs 1: 43-56.
- Pettit, Philip (1991): Consequentialism. In: Singer, Peter (Hg.): Companion to Ethics. Oxford: 230-240.
- Pierce, Albert C. (1996): Just War Principles and Economic Sanctions. In: Ethics and International Affairs: 99-113.
- Preuß, Ulrich K. (2003): Krieg, Verbrechen, Blasphemie. Gedanken aus dem alten Europa. Berlin.
- Quinn, Warren S. (1989): Actions, Intentions and Consequences. The Doctrine of Double-Effect. In: Philosophy and Public Affairs 4: 334-351.
- Ramsey, Paul (1968): The Just War. Force and Responsibility. New York.
- Ramsey, Paul (1961): War and the Christian Conscience. How shall Modern War Be Conducted Justly. Durham.
- Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt.
- Regan, Richard J. (1996): Just War. Principles and Cases. Washington, D.C.
- Riklin, Alois (2003): Gerechter Krieg? Die sechs Kriterien einer neualten Theorie. In: Küng, Hans/ Senghaas, Dieter (Hg.): Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen. München: 279-287.
- Schmücker, Reinold (2000): Gibt es einen gerechten Krieg? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2: 319-340.
- Schüßler, Rudolf (2001): Humanitäre Intervention und gerechter Krieg. In: S+F. Vierteljahresschrift für Sicherheit und Frieden 3: 138-145.
- Simma, Bruno (1999): NATO, the UN, and the Use of Force. Legal Aspects. In: European Journal of International Law 1: 1-22.
- Singer, Peter (1984): Praktische Ethik. Stuttgart.
- Spieker, Manfred (1997): Von der nuklearen Abrüstung zur humanitären Intervention. Zu Aktualität der bellum-iustum-Lehre. In: Zeitschrift für Politik 3: 310-323.
- Steinweg, Reiner (Hg.) (1980): Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus. Frankfurt.
- Thukydides (1966 [ca. 400 v.Chr.]): Der Peloponnesische Krieg. Hg. von Vretska, Helmuth. Stuttgart.

-
- Tugendhat, Ernst (1986): Rationalität und Moral in der Friedensbewegung. Formen des Pazifismus. In: Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht. Berlin: 59-81.
- Waltz, Kenneth N. (1979): Theory of International Politics. New York.
- Walzer, Michael (2003): Erklärte Kriege - Kriegserklärungen. Essays. Hamburg.
- Walzer, Michael (1997): A Response (to contributions to a symposium on „Twenty Years of ‚Just and Unjust Wars‘“). In: Ethics and International Affairs: 99-104.
- Walzer, Michael (1993): Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik. Frankfurt.
- Walzer, Michael (1992): After the Gulf. Preface to the Second Edition. In: Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations. 2. Auflage. New York, xi-xxiii.
- Walzer, Michael (1985): The Moral Standing of States. A Response to Four Critics. In: Beitz, Charles R. u.a. (Hg.): International Ethics. Princeton: 217-237.
- Walzer, Michael (1977): Just and Unjust Wars. A Moral Argument With Historical Illustrations. New York.
- Wasmuth, Ulrike (1998): Geschichte der deutschen Friedensforschung. Entwicklung - Selbstverständnis - politischer Kontext. Münster.
- Weber, Max (1988 [1919]): Politik als Beruf. In: Gesammelte Politische Schriften. Hg. von Winckelmann, Johannes. Tübingen: 505-560.
- Wendt, Alexander (1999): Social Theory of International Politics. Cambridge.
- Zanetti, Véronique (1998): Ethik des Interventionsrechts. In: Chwaszcza, Christine/ Kersting, Wolfgang (Hg.): Politische Philosophie der internationalen Beziehungen. Frankfurt: 297-324.
- Zürn, Michael (1992): Interessen und Institutionen in der internationalen Politik. Grundlegung und Anwendung des situationsstrukturellen Ansatzes. Opladen.

InIIS-Arbeitspapiere

Nr. 1/96	Senghaas, Dieter	Geokultur: Wirklichkeit oder Fiktion? <i>Veröffentlicht in: Senghaas, Dieter 1998: Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst, Frankfurt/M., S. 149-223.</i>
Nr. 2/96	Krasner, Stephen D.; Froats, Daniel T.	The Westphalian Model and Minority-Rights Guarantees in Europe
Nr. 3/96	Barry, Brian	Nationalism, Intervention and Redistribution
Nr. 4-5/97	Walter, Gregor; Dreher, Sabine; Beisheim, Marianne Zürn, Michael	Globalization Processes in the OECD World <i>Veröffentlicht in: Global Society 13:3 (1999), 229-255.</i> Does International Governance Meet Demand?
Nr. 6/97	Senghaas, Dieter	Politisierung und Pluralismus. Herausforderung für Kulturen <i>Veröffentlicht in: Senghaas, Dieter 1998: Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst, Frankfurt/M., S. 27-148.</i>
Nr. 6/97 Engl. version	Senghaas, Dieter	How to Cope With Pluralization. Studies on Modern Cultural Conflicts
Nr. 7/97	Peters, Bernhard	On Public Deliberation and Public Culture
Nr. 8/97	Schneckener, Ulrich; Senghaas, Dieter	Auf der Suche nach friedlicher Koexistenz. Modelle zur Bearbeitung ethno-nationaler Konflikte in Europa
Nr. 9/98	Faist, Thomas	International Migration and Transnational Social Spaces: Their Evolution, Significance and Future Prospects
Nr. 10/98	Peters, Bernhard	Identity Questions
Nr. 11/98	Özveren, Eyüp	Joseph A. Schumpeter Revisited: Projections for the Twenty-First Century
Nr. 12/98	Zürn, Michael	Democratic Governance Beyond the Nation State?
Nr. 13/99	Trautner, Bernhard J.	The Clash <i>Within</i> Civilisations: Islam and the Accommodation of Plurality
Nr. 14/99	Peters, Bernhard	Understanding Multiculturalism
Nr. 15/99	Zangl, Bernhard	Internationale Normdurchsetzung. Enforcement, Management oder Adjudication?
Nr. 16/99	Zürn, Michael; Lange, Niels	Regionalism in the Age of Globalization

Nr. 17/2000	Faist, Thomas	Social Citizenship in the European Union. Residual, Post-National and Nested Membership?
Nr. 18/2000	Zürn, Michael; Walter, Gregor; Dreher, Sabine; Beisheim, Marianne	Postnationale Politik? Über den politischen Umgang mit den Denationalisierungsherausforderungen Internet, Klima und Migration
Nr. 19/2000	Schneckener, Ulrich	Making Power-sharing Work. Lessons from Successes and Failures in Ethnic Conflict Regulation
Nr. 20/2000	Sackmann, Rosemarie; Prümm, Kathrin; Schultz, Tanjev Sackmann, Rosemarie	Kollektive Identität türkischer Migranten in Deutschland? Erste Annäherung an eine Forschungsfrage Kollektive Identität, Assimilation und Integration
Nr. 21/01	Trautner, Bernhard J.	Pluralität im südostasiatischen Islam – <i>extremo Oriente Lux?</i>
Nr. 22/01	Weller, Christoph	Feindbilder. Ansätze und Probleme ihrer Erforschung
Nr. 23/01	Neyer, Jürgen; Zürn, Michael	Compliance in Comparative Perspective. The EU and Other International Institutions
Nr. 24/02	Buddensiek, Martin	Die Rolle der globalen Kleinwaffendiffusion in Bezug auf innerstaatliche Konflikte. Erklärungsansätze und Herausforderungen <i>Diplomarbeit, Universität Bremen 2002.</i>
Nr. 25/02	Frank, Martin	Begründungen von Minderheitenrechten
Nr. 26/03	Rovira Kaltwasser, Cristóbal	Die <i>dependencia</i> -Schule im Kontext der Globalisierungsdiskussion. Ein Beitrag zur Überwindung der Diskontinuität in der lateinamerikanischen Sozialwissenschaft
Nr. 27/03	Heupel, Monika; Zangl, Bernhard	Die empirische Realität des „neuen Krieges“
Nr. 28/03	Meyer, Lukas H.	Historical Injustice and the Right to Return
Nr. 29/04	Ecker-Ehrhardt, Matthias	Zu Emergenz und Wandel argumentativer Koalitionen. Die Integration von Kritik in den deutschen Osterweiterungskonsens
Nr. 30/04	Peters, Bernhard; Schultz, Tanjev; Wimmel, Andreas	Publizistische Beiträge zu einer diskursiven Öffentlichkeit. Eine themenübergreifende Inhaltsanalyse deutscher Zeitungen und Zeitschriften
Nr. 31/05	Mayer, Peter	Die Lehre vom gerechten Krieg – obsolet oder unverzichtbar?

