

STUDIENKURS ETHIK

Philipp Gisbertz-Astolfi

# Ethik des Krieges



**Nomos**

## **STUDIENKURS ETHIK**

**Lehrbuchreihe für Studierende der Ethik, Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft an Universitäten und Hochschulen.**

Wissenschaftlich fundiert und in verständlicher Sprache führen die Bände der Reihe unter anderem in verschiedene Bereichsethiken und ethische Fragestellungen ein. Die Bände vermitteln die grundlegenden Studieninhalte. Die konsequente Problemorientierung und die didaktische Aufbereitung der einzelnen Kapitel erleichtern den Zugriff auf die fachlichen Inhalte. Bestens geeignet zur Prüfungsvorbereitung u.a. durch Zusammenfassungen, Diskussions-, und Verständnisfragen, weiterführende Literaturhinweise sowie Schaubilder und thematische Querweise.

Philipp Gisbertz-Astolfi

# Ethik des Krieges



**Nomos**



Onlineversion  
Nomos eLibrary

**Die Deutsche Nationalbibliothek** verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-8992-4 (Print)

ISBN 978-3-7489-3457-8 (ePDF)

1. Auflage 2024

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2024. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

<b>Abbildungsverzeichnis</b>	7
<b>Tabellenverzeichnis</b>	8
<b>Einleitung</b>	9
<b>1. Was ist überhaupt Krieg?</b>	13
1.1 Eine kurze Begriffsgeschichte	16
1.2 Staatenkriege, Bürgerkriege, transnationale Konflikte	22
1.3 Neue Kriege	29
<b>2. Ius ad bellum 1: Pazifismus und Friedensdenken</b>	31
2.1 Kritiken am personalen Pazifismus	31
2.2 Formen des Pazifismus	33
2.3 Friedensdenken jenseits des Pazifismus	37
<b>3. Ius ad bellum 2: Wann darf man Krieg führen?</b>	43
3.1 Gerechter Kriegsgrund	43
3.2 Proportionalität	44
3.3 Hinreichende Chance auf Erfolg	51
3.4 Notwendigkeit / Letzter Ausweg	54
3.5 Richtige Intention	56
3.6 Legitime Autorität	57
3.7 Kriegserklärung	59
3.8 Beendigung des Krieges bei Wegfall der Bedingungen	60
<b>4. Ius ad bellum 3: Wann darf sich ein Staat selbst verteidigen?</b>	63
4.1 Politische Unabhängigkeit und territoriale Integrität	63
4.2 Die Kritik bei Rodin und anderen	64
4.3 Reduktiver Individualismus vs. Kollektivismus	68
<b>5. Ius ad bellum 4: Darf man sich gegen bloße Bedrohungen verteidigen?</b>	71
5.1 Prävention und Präemption	71
5.2 Können Präventionskriege doch ethisch zulässig sein?	72
<b>6. Ius ad bellum 5: Darf und muss man anderen in Not militärisch helfen?</b>	79
6.1 Humanitäre Intervention und die „Responsibility to Protect“	79
6.2 Spannung mit dem Grundsatz der Souveränität	80
6.3 Interne Legitimitätsprobleme	81
6.4 Hilfe jenseits unmittelbarer militärischer Hilfe, insbesondere Waffenlieferungen	82
<b>7. Ius ad bellum 6: Darf man militärischen Widerstand gegen den eigenen Staat leisten?</b>	85
7.1 Gewaltsamer Widerstand	85
7.2 Revolution und Bürgerkrieg	88

## Inhalt

---

<b>8. Ius in bello 1: Wie muss man sich im Krieg verhalten?</b>	93
8.1 Das Diskriminierungsgebot	93
8.2 Traditionalismus und Revisionismus	96
8.3 Dürfen Kombattanten einander töten?	100
8.3.1 Michael Walzer und die Moralische Gleichheit der Kombattantinnen	100
8.3.2 Die Kritik des Revisionismus	102
8.3.3 Erwiderungen und neuere Begründungen der Moralischen Gleichheit	105
8.3.4 Rechtsethische Einschränkungen	111
8.4 Kindersoldaten	115
8.5 Kriegsgefangene	118
<b>9. Ius in bello 2: Darf man Zivilisten in Ausnahmefällen doch töten?</b>	121
9.1 Die Immunität der Zivilisten	121
9.2 Kollateralschäden und das Prinzip der Doppelwirkung	125
9.3 Menschliche Schutzschilde	129
9.4 Die oft verschwiegene Seite: sexuelle Verbrechen im Krieg	132
<b>10. Ius in bello 3: Probleme der modernen Kriegsführung</b>	135
10.1 Waffenverbote	135
10.2 Digitalisierung und Krieg	137
10.2.1 Ferngesteuerte Drohnen	137
10.2.2 Killerroboter bzw. letale autonome Waffensysteme	140
10.2.3 Cyberkrieg	141
10.3 Söldner und private Militärfirmen	143
<b>11. Terrorismus im Krieg – Terrorismus als Krieg?</b>	147
11.1 Was ist Terrorismus?	147
11.2 Die ethische Bewertung von Terrorismus	150
11.3 Terrorismus im Krieg und das Diskriminierungsgebot	152
11.4 Terrorismus als Krieg und der Status von Terroristen	153
<b>12. Ius ex bello und ius post bellum: Ende und Aufarbeitung des Krieges</b>	157
12.1 Ius ex bello 1: Wann muss man einen Krieg beenden?	157
12.2 Ius ex bello 2: Wie sollte man einen Krieg beenden?	162
12.3 Ius post bellum 1: Bestrafen oder versöhnen?	163
12.4 Ius post bellum 2: Reparationszahlungen oder Wiederaufbau?	165
<b>13. Ein Wort zum Abschluss</b>	169
<b>Literaturverzeichnis</b>	171
<b>Sach- und Personenregister</b>	181

## **Abbildungsverzeichnis**

Abbildung 1:	Verhältnismäßigkeitsprüfung für ein Recht zum Krieg	49
Abbildung 2:	Verhältnismäßigkeitsprüfung ohne Erfolgschance	51
Abbildung 3:	Selbstverteidigung ohne Erfolgschance (in Bezug auf primäres Gut) nach Statman	53
Abbildung 4:	Verhältnismäßigkeit, wenn es mildere Mittel gäbe	54
Abbildung 5:	Reduzierung der legitimen Mittel bei geminderter Verantwortlichkeit	116
Abbildung 6:	Fiktives, selbst erfundenes Beispiel einer sehr generisch gehaltenen Taschenkarte	118

## **Tabellenverzeichnis**

Tabelle 1:	Formen des Pazifismus	36
Tabelle 2:	Vergleich der wichtigsten Positionen von Traditionalismus und Revisionismus	97
Tabelle 3:	Vergleich von Traditionalismus und Revisionismus	105
Tabelle 4:	Immunität von Nichtkombattantinnen	125

## Einleitung

238.212 Menschen sind laut dem Uppsala Conflict Data Project (<https://ucdp.uu.se/>) im Jahr 2022 in Kriegen und vergleichbaren bewaffneten Konflikten getötet worden. Die Zahl der verwundeten, traumatisierten, vergewaltigten, vertriebenen und anderweitig zutiefst geschädigten Menschen liegt noch weitaus höher. Die Zahl der Getöteten bildet den Höchststand seit dem Genozid in Ruanda im Jahr 1994, in dem in wenigen Monaten zwischen einer halben und einer Millionen Menschen den Tod fanden. Krieg und Gewalt sind leider trotz aller internationalen Bekenntnisse und Bemühungen nicht nur fester Bestandteil unserer Welt, sie nehmen derzeit auch wieder zu.

„War is hell“ („Der Krieg ist die Hölle“) hat General Sherman einmal gesagt. Krieg sollte man nicht bejubeln, nicht als heroisch oder gar abenteuerlich darstellen, sondern als eine der größten Tragödien der Menschheitsgeschichte, als einen Schrecken von unvergleichlichem Ausmaß. Genau deshalb bereitet es einem schnell (und meiner Meinung nach richtigerweise) Bauchschmerzen, über dieses Thema wissenschaftlich zu reden. Noch mehr mag es vielen Leserinnen<sup>1</sup> zynisch vorkommen, in Anbetracht dieser moralischen Tragik auf analytische Weise über die *ethischen* Regeln und Verpflichtungen rund um den Krieg zu sprechen. Wenn wir von einem „*Recht* zum Krieg“ oder einem „*gerechten* Krieg“ reden, was kann das vor dem Hintergrund unermesslichen menschlichen Leids überhaupt bedeuten?

Ich teile diese Bedenken, dieses Bauchgefühl. Die philosophische Ethik wäre eine fürchterliche Angelegenheit, wenn sie sich das Leid anderer zum intellektuellen Spiel machen würde, wenn sie fern von den für die meisten von uns zum Glück nicht nachvollziehbaren Gräueln auf kalte und zynische Art das Schicksal von Menschen miteinander verrechnen würde – und manchmal erwecken Texte zur Ethik des Krieges genau diesen Eindruck.

Und dennoch – oder genau deswegen – ist es so wichtig, dass wir nicht über die ethischen Vorgaben für Kriege schweigen, sondern dass wir uns Gedanken darüber machen, ob, wann und wie man Krieg führen darf. Wenn wir das nicht tun, bestätigen wir ein naheliegendes und oft gehörtes, fürchterliches Urteil: „Unter den Waffen schweigen die Gesetze“ oder, etwas landläufiger, „Im Krieg und in der Liebe ist alles erlaubt“.

Nicht selten werden Kriege genau so geführt: als gäbe es in ihnen keine moralischen Verpflichtungen mehr und als gehörten in ihnen selbst die schrecklichsten Untaten einfach dazu. Man nennt diese Haltung „Realismus“, was schon als Bezeichnung verdrehend und problematisch ist, weil so die ethische Gegenperspektive als realitätsfern gebrandmarkt wird. Nach dem Realismus sind Ethik und

---

1 Es ist nicht einfach, sprachliche Ausdrucksformen zu verwenden, die weder die Idee der Geschlechtsneutralität ignorieren noch den Lesefluss eines wissenschaftlichen Werkes stören. Im Folgenden wird versucht, dieser Schwierigkeit Rechnung zu tragen, indem nicht bloß ein „generisches“ Maskulinum verwendet wird, sondern abstrakte Personenbezeichnungen etwa ebenso häufig weiblich wie männlich formuliert werden. In beiden Fällen wird regelmäßig eine generische Lesart gefordert sein, die das jeweils andere Geschlecht sowie Personen, die diesen Geschlechtern nicht zugehören, einbezieht.

## Einleitung

---

Moral im Krieg fehl am Platze, weil sie dort nicht wirken können. Eine Ethik des Krieges wäre dementsprechend nicht mehr als eine weltfremde Spielerei.

Aber wir wissen nicht nur von all den fürchterlichen Schreckensgeschichten aus dem Krieg. Wir kennen auch zahlreiche Geschichten – ob kleine oder große –, in denen Menschen beweisen, dass wir Menschen im Krieg nicht einfach aufhören, moralische Akteure zu sein, die ihre Handlungen bestimmen und verantworten können. Wie viele Kriege wurden in der Weltgeschichte nicht geführt, wie viele vermeintlich leichte Wege zum Sieg nicht genommen, wie viele Massaker nicht verübt, weil Menschen ihren moralischen Überzeugungen gefolgt sind!?

Es kann kein Zweifel bestehen, dass das im Krieg oftmals viel charakterliche Stärke benötigt – und eine klare Idee davon, was ethisch und rechtlich erlaubt ist. Genau deshalb ist es von fundamentaler Bedeutung, dass wir uns mit diesen schwierigsten Fragen und diesen Grenzsituationen der menschlichen Moralität auseinandersetzen. Wenn wir verstehen, wann Krieg ethisch gerechtfertigt ist und wie wir uns im Krieg verhalten sollten, wenn wir die Gründe hierfür erkennen und benennen können, sind wir besser in der Lage, uns an diese Vorgaben zu halten, sie von anderen einzufordern und diese auch im Recht zu verankern.

Einen Grundstein für eine solche Auseinandersetzung und Suche nach Einsicht in die ethischen Wirren des Krieges will dieses Buch bieten. Es soll eine erste Orientierung liefern, damit Studierende, Lehrende, Forschende, Angehörige der Streitkräfte und alle anderen Einsicht-Suchenden ihre eigenen Wege der Vertiefung suchen und finden können. Um das zu gewährleisten, habe ich versucht, das Buch anhand von Fragestellungen auf eine intuitiv und intellektuell nachvollziehbare Weise zu strukturieren:

Wenn über die Ethik des Krieges gesprochen wird, wird selten thematisiert, was überhaupt „Krieg“ ist, was also der Begriff des Krieges bedeutet. Das führt zu vielen Folgeproblemen, die hier von Anfang an umgangen werden sollen, indem wir uns diese sehr theoretische und manchmal etwas trockene Frage gleich zu Beginn anschauen. Das Buch lässt sich aber für diejenigen, die unmittelbar mit den ethischen Fragestellungen konfrontiert werden wollen, auch lesen, wenn man diesen Teil erst einmal überspringt. Er ist dennoch für eine tiefe Befassung mit dem Thema angeraten.

Anschließend behandeln wir drei große Themenbereiche, und zwar zuerst das *ius ad bellum*, wie man klassischerweise auf Latein sagt, also das Recht zum Krieg. Hier fragen wir uns, wann man überhaupt ethisch gerechtfertigterweise Krieg führen darf. Immerhin nehmen die meisten durchaus an, dass die Alliierten gegen Nazideutschland kämpfen durften, ebenso wie die Ukraine gegen die russische Aggression. Es scheint nicht das Gleiche zu sein, einen Angriffskrieg zu führen oder sich und andere zu verteidigen. Was sind also die Bedingungen eines solchen Rechts zum Krieg – oder gibt es ein solches nicht und man sollte doch Pazifist sein? Wir schauen uns derlei Fragen und viele Antworten darauf genauer an.

Anschließend wenden wir uns dem vielleicht am intensivsten diskutierten Bereich der Ethik des Krieges zu, nämlich dem *ius in bello*, dem Recht bzw. der Gerechtig-

keit im Krieg. Hier geht es nicht länger um die Frage, ob und wann man Krieg führen darf, sondern darum, wie man sich verhalten sollte, wenn der Krieg da ist. Was darf man als Soldatin machen – und was nicht? Wen darf man angreifen und töten, wer sollte nicht angegriffen werden, welche Waffen und Taktiken darf man dafür einsetzen bzw. welche Waffen und Taktiken sollten verboten sein?

Darauf folgend schauen wir auf das Phänomen des Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung. Wie selbstverständlich werden diese – spätestens seit dem sogenannten „Krieg gegen den Terrorismus“ – in Werken zur Ethik des Krieges mitdiskutiert. Aber was ist eigentlich Terrorismus? Kann und sollte man das Verhältnis von Staaten zu Terroristen wirklich „Krieg“ nennen? Und wo liegen die spezifischen ethischen Probleme des Terrorismus? Obgleich ich es für mehr als fraglich halte, Terrorismus und dessen Bekämpfung als Krieg einzuordnen, habe ich mich der Vollständigkeit halber entschlossen, diesen Teil im Anschluss an das Recht im Krieg aufzunehmen.

Kurz wird dann am Schluss ein Blick auf die Beendigung und Aufarbeitung des Krieges gelegt. Das *ius ex bello* benennt die ethischen Vorgaben, wann man einen Krieg beenden muss. Das *ius post bellum* behandelt hingegen die Zeit nach dem Krieg. Internationale Strafgerichtsbarkeit, Amnestien etc. – die Frage, wie eine Transformation von einem Kriegszustand in einen Friedenszustand gelingt und welche ethischen Anforderungen an diesen Übergang zu stellen sind, ist ein wichtiger Teil jeder Auseinandersetzung mit dem Thema „Krieg“. Denn am Ende sollte klar sein, dass Krieg nur um des Friedens und der Gerechtigkeit willen geführt werden darf.

Dieses Buch beruht nicht zuletzt auf Gedanken und Erkenntnissen, die ich aus meiner Lehre zur Ethik des Krieges und des Friedens an der Georg-August-Universität Göttingen gezogen habe. Den Studierenden meiner Seminare gilt daher mein ganz besonderer Dank. Sie haben es mir (hoffentlich) ermöglicht zu verstehen, welche Fragen wie und in welcher Tiefe für ein Lehrbuch erklärt werden sollten, und sie haben Anstöße geliefert, die mein eigenes Denken zum Thema bereichert haben. Constantin Berner, Marius Dippel, Tillmann Erdbories und Magdalena Gerste haben sogar die Entwürfe für dieses Buch gelesen und mir sehr wertvolle Hinweise gegeben, damit dieses Buch für Studierende möglichst lehrreich ist. Ich hoffe, ich bin ihrer tollen Vorarbeit gerecht geworden. Auch Roberta Astolfi, Dagmar Roters, Iva Jahreis, Anne Schröter und Moritz Specht haben mir mit Korrekturen und Anmerkungen sehr geholfen. Darüber hinaus gilt mein Dank Alexander Hutzel vom Nomos-Verlag, der den Publikationsprozess mit viel Geduld, Kompetenz und Freundlichkeit begleitet hat, sowie Katrin Birzele für das aufmerksame Lektorat.

Meine Frau und meine Tochter haben es mir ermöglicht, mich über Wochen und Monate hinweg auf das Verfassen dieses Buches zu konzentrieren. Ich weiß um die Kompromisse, die ihnen das manchmal abgenötigt hat, und bin für ihre Unterstützung und ihr Verständnis unendlich dankbar. Meiner Tochter ist dieses Buch gewidmet in der Hoffnung, dass sie niemals die Schrecken erleben muss, über die ich hier schreibe.

## 1. Was ist überhaupt Krieg?

Bevor wir uns mit den ethischen Fragen beschäftigen, mit denen uns der Krieg konfrontiert, sollten wir diesen Begriff *Krieg* und das entsprechende Phänomen klären. Welche Phänomene meinen wir, wenn wir sie als „Krieg“ bezeichnen? Diese Frage mag trivial klingen, ja unnötig. Wir wissen schließlich ganz intuitiv, was wir meinen, wenn wir von „Kriegen“ sprechen. Doch bei näherem Hinsehen bemerken wir, dass eine Antwort ganz so einfach gar nicht ist: Ist der „Krieg gegen den Terrorismus“ wirklich ein Krieg im Begriffssinne? Und was ist, wenn zwei bewaffnete Drogenkartelle einander in einer Straßenschlacht attackieren? Wie viele und welche Art von Waffen, wie viele Truppen benötigen sie, damit wir ihr Tun als Krieg bezeichnen würden? Oder braucht es eine staatliche Kriegspartei? Würde es demnach genügen, wenn die Polizei mit militärischen Mitteln gegen ein Drogenkartell in einem offenen Kampf vorgeht? Noch komplexer wird es, wenn wir die Methoden und Gewaltmittel in Betracht ziehen, die gar nicht im klassischen Sinne militärisch sind: Ist ein Computer-Hack auf ein Atomkraftwerk eines anderen Landes, das in der Folge explodiert, ein Kriegesakt?

Was der Begriff des Krieges bezeichnet, ist keineswegs so einfach, wie man zunächst meinen könnte. Es gibt zahlreiche Grenzfälle. Dennoch weist die Ethik des Krieges eine Besonderheit auf: Anders als in vielen Disziplinen gibt es kaum Auseinandersetzungen mit den begrifflichen Grenzen des eigenen Themas. Was genau *Krieg* ist und bedeutet, scheint für die meisten Ethikerinnen des Krieges unbedeutend. Das ist für die Philosophie außergewöhnlich, ist diese doch, wie Immanuel Kant es einmal formuliert hat, „das System der Vernunftkenntnisse aus Begriffen“ (Kant 1900 ff. c, 23). Die Philosophie ist eine Wissenschaft der Begriffe und der begrifflichen Klarheit und Klärung. Noch verwunderlicher ist die Ignoranz gegenüber einer Klärung ihres Hauptgegenstandes in der Ethik des Krieges, als andere Begriffe dort sehr präzise untersucht werden, wie wir bei der Ethik des Terrorismus noch beispielhaft sehen werden (vgl. 11.1 Was ist Terrorismus?).

Ich erlaube mir eine kleine persönliche Anekdote, um die Gründe dieses Umstands ein wenig aufzuhellen: Während meiner Promotionszeit war ich zu einem Forschungsaufenthalt in Oxford bei der vielleicht größten zeitgenössischen Koryphäe auf dem Gebiet der Ethik des Krieges, Jeff McMahan. Als ich ihm mein Projekt vorstellte, eine Klärung des Begriffs des Krieges, entgegnete dieser – ebenso wie mehrere andere Expertinnen in Oxford – trocken: „What’s the point?“ Es ist ein Kern einer der beiden großen Denkschulen der Ethik des Krieges, des sogenannten Revisionismus, dessen Begründer und bedeutendster Vertreter McMahan ist, dass sich die Kriegsethik nicht fundamental von anderen Bereichen der Ethik unterscheidet: Im Krieg ändere sich die Ethik nicht einfach, sondern es gälten die gleichen ethischen Gesetzmäßigkeiten wie in jeder anderen Situation. Wir sollten nicht glauben, dass der Krieg eine Ausnahmesituation darstelle, in der unsere universellen ethischen Gesetzmäßigkeiten irgendwie außer Kraft gesetzt oder doch radikal verändert werden. Ich komme auf die entsprechende ethische Debatte später zurück (8.2 Traditionalismus und Revisionismus). Für den Augenblick ist nur wichtig zu verstehen, dass das Ausbleiben einer begrifflichen Klärung für viele

## 1. Was ist überhaupt Krieg?

---

Ethiker nicht einer Ignoranz, sondern einer wohlüberlegten Ablehnung entspringt: Ob eine Handlung im Krieg oder außerhalb stattfindet, ändert für sie nichts an den Kriterien der ethischen Bewertung. Also müssten wir diesen Begriff auch nicht analysieren.

Diese Ablehnung vermischt indes zwei voneinander zu unterscheidende Ebenen: Man kann sehr wohl anerkennen, dass die Gesetzmäßigkeiten der Ethik universell sind und auch im Krieg unverändert gelten, und dennoch ein Bedürfnis nach einer Klärung dieses Begriffes konstatieren. Das Gleiche gilt schließlich auch für andere ethisch relevante Begriffe, etwa *Terrorismus*, *Notwehr*, *Lüge* oder *Recht*. Derlei Begriffe fassen Situationen zusammen, in denen die universellen Gesetzmäßigkeiten zu bestimmten Normen führen, die anderswo nicht auf die gleiche Weise gelten. Vergleichen Sie einmal die folgenden drei Fälle:

**Straße:** Alina geht am Abend über die Straße und wird von Ben angegriffen. Glücklicherweise hat sie Pfefferspray in der Tasche, das sie rechtzeitig einsetzen und so den Angreifer vertreiben kann.

**Haustüre:** Cem ist zu Hause, als es bei ihm an der Türe klingelt. Er öffnet und wird sofort von Daniel in den Magen getreten. Daniel dringt in die Wohnung ein, doch Cem fängt sich relativ schnell wieder und kann Daniel aufhalten und überwältigen.

**U-Bahn:** Esha fährt mit der U-Bahn und sieht ihre Ex-Freundin Fiona, die ihr bei der Trennung sehr wehgetan hat. Sie stürmt auf diese los und schlägt sie zu Boden. Fiona kann sich nicht wehren.

Die Fälle *Straße* und *Türe* haben etwas gemeinsam, das sie vom Fall *U-Bahn* unterscheidet. Sie beschreiben nämlich Notwehrsituationen. Alina und Cem haben ein Recht, ihre Angreifer zu verletzen, weil sie in Notwehr agieren. Esha hingegen kann kein Recht für ihren Angriff auf Fiona geltend machen. Betrachten wir nun einen vierten Fall:

**Schulhof:** Georg geht in die siebte Klasse und ist relativ schwächling. Auf dem Schulhof wird er vom deutlich älteren und stärkeren Hamy aufgehalten, der ihm sein Pausengeld wegnehmen will. Als Georg sich wehrt, drischt Hamy auf ihn ein. Ivana sieht das und eilt Georg zu Hilfe. Sie beherrscht einen Kampfsport und kann Hamy so vertreiben.

Der Fall weist offenkundige Gemeinsamkeiten mit *Straße* und *Türe* auf: In allen dreien wird jemand angegriffen und daraufhin gewaltsam verteidigt. Er unterscheidet sich allerdings auch, weil dieses Mal nicht die angegriffene Person, sondern eine Dritte sie verteidigt. Ethisch ist dieser Umstand nicht relevant. Die universellen Gesetzmäßigkeiten der Ethik besagen, dass man ein Recht (ein eigenes oder ein fremdes) unter gewissen Bedingungen mit Gewalt verteidigen darf. Alle Fälle fallen unter den Begriff der Notwehr bzw. der Nothilfe. Sie sind ethisch gleich zu behandeln. Der Fall *U-Bahn* hingegen stellt keine Notwehrsituation dar, und das, obwohl auch Esha von Fiona verletzt wurde. Dem Fall fehlen gewisse Merkmale des Begriffs der Notwehr, nämlich insbesondere ein unrechtmäßiges

## 2. *Ius ad bellum* 1: Pazifismus und Friedensdenken

Nach diesen zahlreichen Vorüberlegungen können wir uns nun den Fragen der Ethik des Krieges widmen. Diese teilen sich, wie das Recht, vor allem in zwei große Bereiche: das Recht zum Krieg (*ius ad bellum*) und das Recht im Krieg (*ius in bello*). Die zentrale Frage des *ius ad bellum* ist, wann man überhaupt Krieg führen darf, wann es also ethisch erlaubt ist, Krieg zu führen.

Eine extreme Antwort auf diese Frage lautet selbstverständlich: niemals. Das ist die Position des klassischen Pazifismus. Krieg ist demnach immer ethisch abzulehnen. Dies kann man aus mindestens drei Gründen so vertreten: Man kann Gewalt per se ethisch ablehnen und somit auch den Krieg als einen Sonderfall der Gewalt. Das nennt Cheyney Ryan (2018) „personalen Pazifismus“. Einem personalen Pazifismus geht es gar nicht um den Krieg als solchen. Die Ethik des Krieges erschöpft sich für diesen vielmehr in der viel allgemeineren ethischen Ablehnung aller (physischen) Gewalt. Der wohl bekannteste Pazifist der Weltgeschichte, Mahatma Gandhi, trat für eine solche Position ein. Soweit ersichtlich wird diese Position jedoch in der Philosophie kaum vertreten.

Man kann den Pazifismus nämlich auch auf zwei weitere Arten begründen: Es ist nämlich denkbar, dass nicht alle Gewalt, sehr wohl aber alle kriegerische Gewalt ethisch abzulehnen ist. Dies wird in zahlreichen philosophischen Positionen vertreten. Ebenso ist es möglich, dass es gar nicht so sehr um unmittelbare ethische Erwägungen zur kriegerischen Gewalt, sondern um eine politische Kritik geht. Ryan nennt dies „politischen Pazifismus“.

Bevor wir uns diesen moderateren Versionen des Pazifismus widmen, wollen wir uns jedoch zunächst einige philosophische Einwände gegen den personalen Pazifismus anschauen, die veranschaulichen, mit welchen Schwierigkeiten eine pazifistische Position konfrontiert ist – und anhand derer wir dann auch die zeitgenössischen Theorien des Pazifismus besser verstehen können.

### 2.1 Kritiken am personalen Pazifismus

Die wohl verbreitetste Kritik am Pazifismus, in der Philosophie wie auch im Alltagsdiskurs, bezieht sich auf die Wehrlosigkeit und darin enthaltene Wertungswidersprüche, in die man sich damit begibt. Schauen wir uns dazu einen der zuvor bereits erwähnten Fälle an:

**Straße:** Alina geht am Abend über die Straße und wird von Ben angegriffen. Glücklicherweise hat sie Pfefferspray in der Tasche, das sie rechtzeitig einsetzen, und so den Angreifer vertreiben kann.

Die zwei bekanntesten Kritiken am Pazifismus von Elisabeth Anscombe (1970) und Jan Narveson (1965) werfen diesem vor, derartige Fälle nicht ethisch adäquat abbilden zu können. Alina wäre, sofern sie nicht wegrennen kann, wehrlos gegenüber Ben und die Ungerechtigkeit würde unnötigerweise obsiegen. Noch krasser erkenne man diesen Mangel daran, dass aus einer solchen Ablehnung aller Gewalt auch folge, dass selbst der Staat keine Gewalt nutzen dürfe. Auch eine Polizistin,

## 2. Ius ad bellum 1: Pazifismus und Friedensdenken

---

welche Bens Angriff auf Alina beobachtet, dürfte demnach nicht mit Gewalt eingreifen. Ein pazifistischer Staat könne seine Bürger nicht schützen und nicht einmal Strafen durchsetzen.

Nach Anscombe (1970, 42–43, 49) liegt daher im Pazifismus ein Wertungswiderspruch zwischen der Relevanz von Gewalttätern und von Gewaltopfern. Wenn man Opfern nicht helfe, stelle man die Tötung oder Verletzung Unschuldiger und die Tötung oder Verletzung Schuldiger gleich. Hierin liege eine ethisch nicht zu rechtfertigende Ignoranz gegenüber dem Merkmal der Unschuld. Überdies liege es im Wesen der Menschen, in Gesellschaft leben zu wollen und zu müssen. Eine Gesellschaft ließe sich aber, weil es immer solche geben wird, die sich nicht an Regeln halten, ohne staatliche Gewalt nicht aufrechterhalten.

Noch fundamentaler kritisiert Narveson den Pazifismus. Man kann methodisch zwischen zwei Arten von Kritik unterscheiden, nämlich externer und interner Kritik (vgl. Pfister 2015, 28–31). Externe Kritik bezweifelt entweder direkt die These oder die Prämissen einer Theorie, etwa wie bei Anscombe die Behauptung, die Tötung aller Menschen sei gleich verwerflich. Sie führt also neue Aussagen bzw. Behauptungen in das Argument ein. Das macht sie in einem gewissen Sinne schwächer, weil der Kritisierte die neue Aussage seinerseits ebenfalls zurückweisen kann und es dann keinen unmittelbar ersichtlichen gemeinsamen Maßstab der Einigung gibt. Hingegen nutzt interne Kritik nur die im kritisierten Argument selbst gemachten Aussagen bzw. Behauptungen und versucht nachzuweisen, dass diese nicht ohne Widerspruch gemeinsam vertreten werden können oder dass der Schluss aus den Prämissen nicht logisch gültig ist. Eine solche Kritik ist, wenn sie gelingt, stärker, weil die Kritisierte sie nicht so einfach ablehnen kann. Die logische Konsistenz und Kohärenz der eigenen Argumente muss man schließlich verteidigen können und hierfür gibt es auch einen relativ klaren Maßstab, was wahr ist und was nicht. Narvesons Kritik ist genau deshalb so fundamental und bedeutsam, weil sie versucht, dem Pazifismus eine solche interne Widersprüchlichkeit nachzuweisen.

Diese Widersprüchlichkeit beschreibt Narveson wie folgt:

Wir müssen uns fragen, was wir eigentlich behaupten, wenn wir sagen, dass Gewalt moralisch falsch und ungerecht ist. [...] Zu sagen, dass etwas falsch ist, bedeutet zu sagen, dass diejenigen, denen es angetan wird, ein Recht haben, dass es ihnen nicht angetan wird. [...] Doch worin könnte dieses Recht auf die eigene Sicherheit, das Menschen haben, überhaupt bestehen, wenn nicht in einem Recht, sich wenigstens gegen irgendeine Gewalt, die einem widerfährt, wehren zu dürfen? [...] Die Aussage, dass man ein Recht auf X hat, aber dass niemand irgendeine Rechtfertigung hat, Menschen davon abzuhalten, es einem zu entziehen, ist selbstwidersprüchlich. Wenn man ein Recht auf X behauptet, impliziert man logischerweise ein Recht auf die Abwesenheit von Handlungen hat, die X entziehen. (Narveson 1965, 266)

In der Behauptung des personalen Pazifismus, dass Gewalt falsch sei, liege also zugleich die Behauptung, dass Menschen ein Recht hätten, keine Gewalt erleiden zu müssen. Ein solches Recht impliziere notwendigerweise auch ein Recht, sich zu verteidigen, sonst sei es kein Recht.

Sollte diese Kritik zutreffen, so wäre sie für den personalen Pazifismus verheerend. Ob sie zutrifft, ist allerdings durchaus umstritten. So entgegnet Cheyney Ryan (2018, 284), dass Pazifistinnen ihre Position selten überhaupt als Rechtstheorie begreifen, sondern es hier um andere Werte ginge. Personale Pazifistinnen würden zudem keinesfalls das Recht auf Selbstverteidigung in Abrede stellen. Vielmehr liege eine große Kraft des personalen Pazifismus gerade in dem bewussten Nicht-Ausüben dieses Rechts:

Als Jesus sagte, man solle auch noch die andere Wange hinhalten, hat er nicht behauptet, dass wir kein Recht hätten, anders zu handeln. Vielmehr basiert die moralische Kraft des „Halte auch die andere Wange hin“ gerade auf dem (in einem juristischen Sinne) Erlaubt-Sein des Gegenteils. (Ryan 2018, 284)

Mehr noch als das sei es aber auch so, dass Narveson bestenfalls nachweisen könne, dass in der Ablehnung von Gewalt im Rahmen einer Rechtstheorie logisch ein Recht zur Selbstverteidigung impliziert sei. Was keinesfalls logisch impliziert sei, sei die Wahl der Gewalt als Mittel dieser Selbstverteidigung. Pazifisten lehnten schließlich nicht jegliche Selbstverteidigung ab. Ganz im Gegenteil kann man wohl sagen, dass die großen Pazifistinnen der Weltgeschichte wie Jesus, Bertha von Suttner, Mahatma Gandhi, Jeannette Rankin, Martin Luther King, (der späte) Nelson Mandela oder Leymah Gbowee sich sehr aktiv zur Wehr gesetzt haben, nur eben gewaltlos.

Inwiefern Narvesons Kritik also wirklich eine interne Widersprüchlichkeit aufzeigt, ist streitbar. Doch auch als externe Kritik hat sie, ebenso wie Anscombes Einwände, einiges Gewicht.

## 2.2 Formen des Pazifismus

Ein Problem an der Darstellung des Pazifismus bei Anscombe und Narveson ist, dass – jedenfalls in der Philosophie – pazifistische Positionen meist ganz anders aussehen, als sie dort beschrieben werden. Die zeitgenössischen Theorien sind natürlich auch Reaktionen auf diese Kritiken und versuchen, den dort gemachten Einwänden nicht in gleichem Maße anheimzufallen. Einige dieser Versuche werden im Folgenden vorgestellt.

Die Form des Pazifismus, die noch am nächsten zu den Darstellungen bei Anscombe und Narveson passt, ist der sogenannte absolute Pazifismus, wie ihn beispielsweise Michael Allen Fox vertritt. Absoluter Pazifismus lehnt Gewalt oder jedenfalls Krieg in der Tat ausnahmslos ab. Fox (2013, Kap. 3) begründet dies etwa damit, dass Krieg der Grundlage der Moral entgegenstehe, insofern er sich selbst reproduziere und den Frieden unterminiere. Die menschliche Moral zielen darauf, miteinander in Sicherheit zu leben und wahre menschliche Bedürfnisse zu

## 2. Ius ad bellum 1: Pazifismus und Friedensdenken

---

befriedigen. Für all dies – und ebenso für die Einhaltung der ethischen Pflichten gegenüber der nichtmenschlichen Natur, vor allem gegenüber Tieren – sei es eine Voraussetzung, dass der Krieg aus der menschlichen Welt verschwinde. Krieg sei daher unvereinbar mit Moral und Wohlergehen, er sei ein moralisches Übel. Es stelle sich dann nur die Frage, ob man ein Übel mit einem anderen bekämpfen dürfe. Wenn man dies – wie Fox – ablehnt, müsse man dies als Auftrag erkennen, die Welt entsprechend zu ändern und zu verbessern, also den Krieg als Mittel der Politik zu überwinden.

Verbreiteter sind hingegen moderatere Arten des Pazifismus. Viele Theorien kann man als „kontingenten Pazifismus“ bezeichnen. Die gemeinsame Kernthese dieser Theorien ist eine grundsätzliche (aber nicht ausnahmslose) ethische Ablehnung des Krieges.

So schreibt etwa David Cortright (2008, Kap. 16) über seinen selbst so bezeichneten „realistischen Pazifismus“, dass es zwar eine ethische Vermutung gegen die Legitimität von Kriegen gebe, dass es jedoch – unter strikten ethischen Voraussetzungen – Fälle geben könne, in denen die Selbstverteidigung oder die Verteidigung Unschuldiger den Krieg ethisch notwendig werden lasse. Allerdings gelte dies nicht im Bereich von Atomkriegen, für die es keine Rechtfertigung geben könne.

Mit dieser Einschränkung für Atomkriege steht Cortright zu einem gewissen Maß im Erbe von John Rawls, der den Begriff „kontingenter Pazifismus“ prägte. Rawls (2003, § 58) erkennt die grundsätzliche theoretische Möglichkeit gerechter Kriege an, schreibt aber, dass diese unter den aktuellen Bedingungen nicht länger möglich seien. Rawls' Position beinhaltet demnach allerdings auch eine These, die sich so bei Cortright, soweit ersichtlich, nicht findet, nämlich eine grundsätzliche Anerkennung der Ergebnisse der Theorie des gerechten Krieges.

Diese Idee, dass die ethischen Vorgaben der Theorie des gerechten Krieges grundsätzlich stimmen, in der Realität jedoch nicht (oder nur in wenigen Ausnahmefällen) einhaltbar sind, nennt sich „Just War Pacifism“. Dieser steht nicht in direkter Opposition zur Theorie des gerechten Krieges, sondern stützt sich auf diese, um mittels eines indirekten Beweises die Ablehnung des Krieges als einzig ethisch vertretbare Position zu erweisen. Wenn die Vorgaben der Theorie des gerechten Krieges nämlich nicht einhaltbar sein sollten, kollabiert diese notwendigerweise in einen Pazifismus.

Eine solche Theorie eines Just War Pacifism findet sich etwa bei Stefanie Thiele. Thiele (2022) behauptet, dass der in der Theorie des Krieges geforderte Schutz von Zivilistinnen im Krieg niemals gewährleistet werden könne. Die Theorie des gerechten Krieges versuche zivile Kollateralschäden mit einem besonderen ethischen Argument, dem sogenannten Prinzip der Doppelwirkung (vgl. 9.2 Kollateralschäden und das Prinzip der Doppelwirkung), zu rechtfertigen, dieses Prinzip sei indes nicht haltbar. Wenn es wegfalle, könne die Theorie des gerechten Krieges die zivilen Kollateralschäden, die im Krieg notwendig entstehen, nicht länger legitimieren und müsse daher zu dem Ergebnis kommen, dass eine gerechte Kriegsführung nicht möglich sei. Dementsprechend gebe es in einer Welt, in der

walt. Er ist genau deswegen begrifflich auf Akteure begrenzt, die politische Repräsentation [...] für sich beanspruchen“ (Gisbertz-Astolfi 2024, Kap. II.3.2.3).

Benbaji (2018, 309–310) widerspricht solchen begrifflichen Beschränkungen und anerkennt auch „Privatkriege“. Das kann hier nicht näher diskutiert werden. Vielmehr ist es wichtig zu sehen, dass auch dann, wenn Krieg begrifflich auf Akteure beschränkt ist, die politische Repräsentation für sich beanspruchen, das Merkmal der legitimen Autorität eine gewisse Eigenständigkeit behält: Dass nämlich intern nur die zuständigen Organe über Kriege entscheiden dürfen, ist im Begriff nicht enthalten, ebenso wie ein Vetorecht derjenigen, zu deren Gunsten der Krieg geführt wird, und derjenigen, die die Lasten des Krieges tragen. Vielmehr ergänzen sich diese beiden Überlegungen sehr gut: Genau deswegen, weil Krieg ein Kampf um politische Letztentscheidungskompetenz und Repräsentation ist, darf über ihn nur von denjenigen entschieden werden, die eine solche Repräsentation auch tatsächlich politisch rechtfertigen können.

Das beschränkt sich allerdings nicht auf Staaten und staatliche Organe. Krieg kann legitimerweise auch von nichtstaatlichen Akteuren in einem Bürgerkrieg geführt werden. Diese erhalten ihre legitime Autorität genau dadurch, dass und wenn sie für die Gruppe, die sie zu repräsentieren behaupten, auch tatsächlich politisch repräsentativ sind. Wenn sie also eine politische Community, etwa ein unterdrücktes Volk, repräsentieren, können auch nichtstaatliche Akteure als legitime Autorität Krieg führen (vgl. Benbaji 2018, 294–295).

### 3.7 Kriegserklärung

Die letzte klassische Voraussetzung für ein Recht zum Krieg ist eine öffentliche Kriegserklärung. Dieses Kriterium entstammt einem Denken, das Krieg als Krieg zwischen politischen Gemeinwesen, also Staaten, versteht. Aber auch nichtstaatliche Akteure können theoretisch eine Form der Kriegserklärung abgeben, auch wenn das in der Praxis selten der Fall sein mag. Die Kriegserklärung ist die öffentliche Bekanntgabe, dass man ab jetzt zwischen den Kriegsparteien das Kriegsrecht für anwendbar ansieht. Das schafft – bei aller Fürchterlichkeit des Krieges – Rechtssicherheit und ist schon deshalb wichtig. Man verpflichtet sich damit nämlich zugleich, die Regeln des Kriegsrechts, vor allem des humanitären Völkerrechts, einzuhalten – und die Gegenseite weiß, dass man ab jetzt dieses Recht anwenden wird. Hugo Grotius (1939, Buch 3, Kap. 4, § I.1) hat die Geltung dieses Rechts sogar genau nur für den Fall eines erklärten Krieges zwischen Staaten angenommen.

In der Realität sind Kriegserklärungen allerdings sehr selten. Einerseits haftet ihnen der Ruf falscher „Ritterlichkeit“ an, einen Gegner vorzuwarnen. Andererseits gibt es auch Versuche, die Anwendung des humanitären Völkerrechts zu umgehen, indem man einen Krieg nicht beim Namen nennt. Der russische Angriffskrieg gegen die Ukraine, der in Russland als „Spezialoperation“ bezeichnet wird, ist hierfür das jüngste, aber keinesfalls einzige Beispiel. Tanisha Fazal (2018, Kap. 3) sieht hierin sogar einen unbeabsichtigten Nebeneffekt des humanitären Völkerrechts, dabei sprechen die Genfer Konventionen von 1949 gar nicht mehr vom

### 3. *Ius ad bellum* 2: Wann darf man Krieg führen?

---

„Krieg“, sondern von „bewaffneten Konflikten“, weil sie genau diesem Umgehen durch Staaten ein Ende setzen wollten (vgl. Shearer 1994, 478).

Kriegserklärungen haben neben der wünschenswerten rechtlichen Klarheit auch andere instrumentelle Funktionen: Durch sie kann der Gegner noch einlenken, weil er die Ernsthaftigkeit letztgültig vor Augen geführt kriegt. Das ist zur Erfüllung des Kriteriums des „letzten Mittels/Auswegs“ geboten. Zugleich ermöglicht eine Kriegserklärung auch, dass Zivilisten evakuiert werden oder fliehen können und somit das Leid des Krieges potenziell reduziert wird, was eine Vorgabe der Proportionalität ist. Allerdings kann man auch dagegen argumentieren, dass eine Kriegserklärung vor Beginn der Kampfhandlungen den Gegner in Alarmbereitschaft versetzt und somit den Krieg möglicherweise unnötig in die Länge zieht, weil es keinen Überraschungseffekt geben kann. Schließlich hat eine öffentliche Kriegserklärung auch in dem Staat, der den Krieg erklärt, die Wirkung, dass der Krieg als solcher öffentlich debattiert werden kann, dass also die Bevölkerung über die Tatsache, ob Krieg herrscht, korrekt aufgeklärt wird und somit die Politik bewerten kann.

All dies sind ethisch wünschenswerte Effekte. Inwiefern sie eine Kriegserklärung wirklich zu einer notwendigen Bedingung eines Rechts zum Krieg machen oder inwiefern sie doch eher ein überkommenes Ideal bezeichnen, das weit mehr ist als das, was die ethische Pflicht gebietet, ist eine spannende und offene Frage, die in der Ethik des Krieges, vor allem in Anbetracht der diesbezüglich ignoranten Staatenpraxis, bisher viel zu wenig debattiert wird.

### 3.8 Beendigung des Krieges bei Wegfall der Bedingungen

Die genannten sieben Bedingungen eines Rechts zum Krieg sollen bestimmen, wann man einen Krieg führen darf. Sie sind allerdings nicht statisch als eine einmalige Anfangsbewertung zu verstehen. Vielmehr kann das Recht zum Krieg auch im Laufe des Krieges entfallen, etwa wenn dieser unverhältnismäßig wird, sich alternative mildere Mittel zur Lösung des Konflikts ergeben oder wenn der Kriegsgrund entfällt. Für einen gerechten Krieg müssen die Bedingungen also durchgehend vorliegen. Sobald sie entfallen, ist es ethisch geboten, den Krieg zu beenden. Es war üblich, diesen Zusammenhang ebenfalls als Teil des *ius ad bellum* zu diskutieren. In jüngerer Zeit ist es jedoch üblich geworden, neben den Fragen nach dem Recht zum Krieg und dem Recht im Krieg auch zwei andere, relativ eigenständige Bereiche zu unterscheiden, nämlich das *ius ex bello*, das Recht der Beendigung von Kriegen, und das *ius post bellum*, das Recht nach dem Kriege. Jenes fragt nach den Bedingungen unter denen ein Krieg beendet werden sollte, und nach der Art und Weise, wie dies erfolgen sollte. Dieses beschäftigt sich mit den politisch-philosophischen und rechtsethischen Herausforderungen nach der Beendigung eines Krieges, also beispielsweise der Bestrafung von oder Amnestie für Kriegsverbrecherinnen. Wir werden die Frage nach dem Wegfall der Bedingungen eines Rechts zum Krieg später beim *ius ex bello* genauer aufgreifen.

### Thomas von Aquin

Thomas von Aquin (1225–1274 u.Z.) ist einer der bedeutendsten Philosophen und Theologen des europäischen Mittelalters (zu Werk und Leben vgl. Pieper 1990). Er ist, ebenso wie der bereits erwähnte Augustinus, einer der 37 Heiligen, die die katholische Kirche als „Kirchenlehrer“ bezeichnet, also theologisch besonders prägende Denker. Auch aus der Liste dieser Kirchenlehrer ragt er noch einmal als einer der prominentesten und einflussreichsten hervor. Sein Werk war zentral für die wissenschaftliche Wiederentdeckung und Durchdringung der Schriften des Aristoteles in Europa, welche wiederum Fundament des Aufkommens und Erstarkens der Wissenschaften in dieser Zeit war.

Thomas wurde in der Nähe von Aquino, etwa 100 Kilometer östlich von Rom, geboren. Als jüngster Sohn einer Adelsfamilie sollte er ein geistliches Amt bekleiden und wurde bereits mit fünf Jahren in ein Benediktinerkloster gegeben. Thomas studierte in Neapel und trat im Anschluss dem damals noch jungen Bettlerorden der Dominikaner bei, was seiner Familie sehr missfiel. Zeitweise entführte ihn seine Familie sogar, um ihn aus diesem Orden zu befreien. Doch aufgrund seines festen Entschlusses willigten sie schließlich ein. Er studierte in der Folge bei dem bis dahin bedeutendsten Aristoteles-Kenner der mittelalterlichen Welt, Albertus Magnus, in Paris. Später wirkte und lehrte er selbst unter anderem in Rom, Neapel und Paris.

In Anlehnung an Aristoteles vertritt Thomas eine Tugendethik, in der neben die vier antiken Kardinaltugenden (Gerechtigkeit, Klugheit/Weisheit, Tapferkeit und Mäßigung) drei christliche Tugenden (Glaube, Liebe und Hoffnung) treten. Wie bei Aristoteles ist das höchste Gut der Menschen die Glückseligkeit, bei Thomas allerdings auf höchster Stufe christlich gewendet als die Glückseligkeit bei Gott bzw. in der Schau Gottes.

Im Rahmen seiner Tugendlehre geht Thomas in seinem monumentalen Werk *Summa Theologica* (die Summe/Zusammenfassung der Theologie) auf Krieg und Frieden ein, und zwar nicht als Unterpunkt der Gerechtigkeit, sondern der Liebe (*caritas*). Denn Frieden ist für Thomas Teil des menschlichen Lebens in der Liebe zu Gott und den Nächsten. Krieg hingegen ist eine der Sünden, die dem Frieden entgegenstehen – und doch gibt es für Thomas gerechte Kriege. Er benennt drei (kumulativ notwendige) Voraussetzungen für einen gerechten Krieg bzw. ein Recht zum Krieg: den Befehl durch fürstliche Autorität, einen gerechten Kriegsgrund und die richtige Intention (vgl. Aquin 1933 ff., II–II, Frage 40). Thomas gilt auf Basis dessen als derjenige, der die mittelalterliche Lehre vom gerechten Krieg systematisierte, und ist der zentrale christlich-mittelalterliche Referenzpunkt des Denkens über Krieg und Frieden, das er bis heute prägt.

#### Empfohlene Literatur:

- Fabre, Cécile/Lazar, Seth (Hg.) (2014). *The Morality of Defensive War*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199682836.001.0001>.
- Hurka, Thomas (2005). Proportionality in the Morality of War. *Philosophy & Public Affairs* 33 (1), 34–66. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2005.00024.x>.
- Hurka, Thomas (2007). Liability and Just Cause. *Ethics & International Affairs* 21 (2), 199–218. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2007.00070.x>.
- Lazar, Seth/Frowe, Helen (Hg.) (2018). *The Oxford Handbook of Ethics of War*. Oxford/New York, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199943418.001.0001>.

### 3. Ius ad bellum 2: Wann darf man Krieg führen?

McMahan, Jeff (2005). Just Cause for War. *Ethics & International Affairs* 19 (3), 1–21. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2005.tb00551.x>.

Shue, Henry (2018). Last Resort and Proportionality. In: Seth Lazar/Helen Frowe (Hg.). *The Oxford Handbook of Ethics of War*. Oxford/New York, Oxford University Press, 260–276. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199943418.013.8>.

#### Diskussionsfall:

Im Jahr 1939 sah Stalin die Sicherheit Leningrads gefährdet, da die Stadt in Artilleriereichweite des finnischen Territoriums lag und somit z.B. deutschen Truppen als Basis dienen gekonnt hätte. „Da wir Leningrad nicht verschieben können, müssen wir eben die Grenzen verschieben“, soll Stalin gesagt haben und dementsprechend bot er Finnland im Tausch gegen die entsprechenden Gebiete anderes Land an, und zwar mehr, aber weniger wertvolles. Die neue finnisch-sowjetische Grenze sollte nahe der finnischen Großstadt Viipuri verlaufen. Die finnischen Verteidigungsanlagen an der Grenze zur Sowjetunion (die sogenannte Mannerheim-Linie) hätten dann nicht länger auf finnischem Staatsgebiet gelegen. Stalin drohte, dass er sich, sollte Finnland den Handel nicht eingehen, zum Krieg genötigt sehe. Heute wissen wir, dass Hitler und Stalin bereits zuvor im Molotow-Ribbentrop-Pakt bzw. Hitler-Stalin-Pakt große Teile Ost- und Nordeuropas als exklusive Einflussphären unter sich aufgeteilt hatten. Damals jedoch war nicht klar, ob die Sowjetunion eine vollständige Eroberung Finnlands plante; dies wurde von vielen sogar als eher unwahrscheinlich eingeschätzt. Finnland war militärisch stark unterlegen und konnte kaum darauf hoffen, einem sowjetischen Angriff militärisch lange standhalten zu können. Im Krieg würden aber viele Menschen sterben.<sup>4</sup>

Diskutieren Sie anhand der kennengelernten Kriterien eines Rechts zum Krieg: Hatte Finnland ein Recht zum Krieg, als die Sowjetunion ihre Drohung wahr machte? Welche Bedingungen lagen vor, welche waren vielleicht fragwürdig? Wie bewerten Sie diesen Fall?

#### Diskussionsfragen:

- Wie vorsichtig sollte man sein, wenn man die voraussichtlichen Folgen eines Krieges in einer Verhältnismäßigkeitsprüfung bestimmt?
- Sind Kriege dann eher verhältnismäßig, wenn sie von imperialer Politik abschrecken?
- Darf man sich verteidigen, wenn man keine Chance auf einen Erfolg hat?
- Darf man eine humanitäre Intervention auch dann ausführen, wenn die eigene Absicht nicht der Schutz von Menschen, sondern ein wirtschaftliches Interesse ist?

<sup>4</sup> Dieser Fall wird auch – allerdings nur in spezifischen Hinsichten – diskutiert in Walzer 2015, 70–73.

## **7. Ius ad bellum 6: Darf man militärischen Widerstand gegen den eigenen Staat leisten?**

*Krieg*, so haben wir im ersten Kapitel konstatiert, umfasst begrifflich Staaten- und Bürgerkriege. Die bisher dargestellte Theorie zu einem Recht zum Krieg setzt allerdings nahezu ausnahmslos einen Staatenkrieg als Grundfall voraus. Der Fall des Bürgerkrieges bzw. eines Rechts zum Bürgerkrieg wird nur sehr selten diskutiert, dabei spielen Revolutionen und Bürgerkriege in der Realität eine mindestens ebenso große, eher größere Rolle wie Staatenkriege. Die Frage sollte also im Rahmen der Ethik des Krieges von großer Bedeutung sein und daher deutlich mehr diskutiert werden. Mittlerweile gibt es lobenswerterweise einige Werke, die sich explizit mit dieser Frage auseinandersetzen. Wir wollen uns die wichtigsten Abweichungen von der allgemeinen Theorie zum Recht zum Krieg anschauen, wobei im Blick behalten werden muss, dass grundsätzlich alles zum Recht zum Staatenkrieg Gesagte auch für Bürgerkriege gilt – es gibt allerdings einige Sonderprobleme, die besonderer Aufmerksamkeit bedürfen.

### **7.1 Gewaltsamer Widerstand**

Bevor wir uns den spezifisch kriegsethischen Problemen zuwenden, müssen wir eine in der politischen Philosophie viel diskutierte Vorfrage klären, nämlich die Frage, ob es überhaupt ein Widerstandsrecht gegen Staaten geben kann und gibt. Einige der bedeutsamsten Autoren in der politischen Philosophie, etwa Thomas Hobbes und Immanuel Kant, haben ein solches Recht kategorisch oder jedenfalls sehr weitgehend abgelehnt. Wenn sie Recht hätten und man keinen Widerstand gegen Staaten leisten darf, dann würde sich die Frage nach einem Recht zum Bürgerkrieg erübrigen. Ein solches Recht könnte es dann nicht geben, jedenfalls dort nicht, wo es einen funktionierenden Staat gibt. Wir wollen uns ihre Argumente und das Gegenmodell, das man vor allem mit dem Namen John Locke verbindet, daher kurz vergegenwärtigen.

Für Hobbes (1985) wäre menschliches Leben ohne Staaten unermesslich gewalt- und furchtsam, ein Zustand der ständigen gegenseitigen Bedrohung, in dem sich keinerlei Kultur entwickeln kann und in der die Menschen sich ihres wichtigsten Belangs, nämlich der Selbsterhaltung, niemals sicher sein können. Das menschliche Leben in diesem „Naturzustand“ ist von solchem Übel, dass sie sich unter einen gemeinsamen Staat begeben sollten, der keinen ethischen Bindungen unterliegt. Besser ein ungerechter Staat als der Naturzustand, besser Unterdrückung als Bürgerkrieg. So kann man die Idee (für unsere Zwecke ein wenig verkürzt) zusammenfassen. Im Idealfall sind Staaten natürlich auch für Hobbes nicht unterdrückerisch, allerdings sollte man sich gegen sie auch dann nicht wehren, erst recht nicht gewaltsam, wenn sie es doch sind.

Kant (1900 ff. b) stimmt dieser Wertung, mit anderen Argumenten, weitgehend zu. Staaten sind für Kant eine Art Verwirklichungsbedingung des moralischen Miteinanders. Ohne gemeinsames Recht seien alle vorstaatlichen Rechte bzw. Ansprüche zwischen den Menschen nicht durchsetzbar, was sie als Rechte in ge-

## **7. Ius ad bellum 6: Darf man militärischen Widerstand gegen den eigenen Staat leisten?**

---

wissem Sinne entwerte. Daher besäßen die Menschen eine Pflicht, miteinander in institutionell abgesicherte Rechtsverhältnisse zu treten. Ohne dieses gemeinsame Recht wäre das menschliche moralische Leben also so unvollständig, dass man auch schlechtes gemeinsames Recht nicht umstürzen sollte. Unklar ist insofern nur, inwiefern das auch gilt, wenn die Herrschaft nicht in Gesetzesform ausgeübt wird. Handelt es sich dann überhaupt um einen Staat und um Widerstand oder ist man ohnehin im Naturzustand (vgl. für ein entsprechendes Widerstandsrecht Pfordten 2009, dagegen Hirsch 2017)? Das ist jedoch fast nur theoretisch relevant. Für die allermeisten Fälle, nämlich alle, in denen es gemeinsames gesetzliches Recht gibt, egal wie ungerecht, gilt für Kant jedenfalls, dass es kein Recht zum gewaltsamen Widerstand geben kann und sollte.

Mit Hobbes und Kant hat diese Ablehnung eines Widerstandsrechts zwei prominente Befürworter. Allerdings gibt es im Laufe der Geschichte der politischen Philosophie auch eine nicht weniger bedeutsame Gegenposition. Schon Thomas von Aquin schrieb dementsprechend:

Der erlaubte Kampf geschieht zum gemeinsamen Nutzen. Der Aufruhr aber geschieht gegen das Gemeinwohl der Menge. Deshalb ist er immer Todsünde. [...] Tyrannei ist nicht gerecht, weil sie nicht auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist, sondern auf das Einzelwohl des Herrschers (Aristoteles). Deshalb hat die Erschütterung dieser Herrschaft nicht die Bewandnis des Aufruhrs, es sei denn, daß die Tyrannei so ungeordnet angegriffen wird, daß die unterworfenen Menge größeren Schaden aus der folgenden Erschütterung erfährt als aus der Tyrannei. Der eigentliche Aufrührer aber ist der Tyrann[.] (Aquino 1933 ff., II–II, Frage 42, Art. 2)

Gegen einen Tyrannen ist der Widerstand für Thomas also erlaubt, weil er kein Aufruhr ist, sondern der Schutz des Gemeinwohls gegen einen Herrscher, der eigentlich einen Krieg bzw. Aufruhr gegen sein Volk führt. Der Widerstand muss allerdings nach Grundsätzen der Verhältnismäßigkeit erfolgen.

John Locke (2003a) basiert seine politische Philosophie, wie Hobbes und Kant, auf einen Vertrag, den die Menschen in einem vorstaatlichen Naturzustand schließen. Anders als bei Hobbes nimmt Locke jedoch an, dass die Menschen als moralische Wesen durchaus auch ohne Staat in der Lage sind, allgemeine ethische Ansprüche gegeneinander zu erkennen, nämlich den Schutz von Leib, Leben, Freiheit und Eigentum. Der Staat solle genau dem Schutz dieser vorstaatlichen Menschenrechte dienen – und, wenn er das nicht leiste, breche er den Vertrag und hebe somit die Bindung ihm gegenüber auf. Ganz ähnlich wie bei Thomas gilt hier also, dass nicht die aufständischen Bürgerinnen, sondern die ungerecht Herrschenden die gemeinsame Ordnung angreifen. Widerstand gegen sie ist daher kein Bruch des Gesellschaftsvertrags, sondern dieser Vertrag ist bereits durch die Herrschenden gebrochen.

Für beide Autoren gilt: Der Tyrann zerstört den Staat, nicht die sich ihm widersetzenen Bürger. Das Widerstandsrecht ist dann vielmehr ein Recht zur Wieder-

herstellung eines legitimen staatlichen Zustands. Wenn wir ein Recht zum Bürgerkrieg diskutieren, ist stets eine solche Auffassung vorausgesetzt.

### Thomas Hobbes und John Locke

Thomas Hobbes (1588–1679 u.Z.) galt schon früh als Wunderkind (zu Leben und Werk vgl. Höffe 2010). Mit 18 schloss er sein Studium in Oxford ab und wurde Hauslehrer für die adlige Familie Cavendish. Mit seinen Zöglingen bereiste er während der aufkommenden Aufklärung den europäischen Kontinent, auf dem der Dreißigjährige Krieg (allerdings weit von seinen Reisen entfernt) tobte, und lernte dort – neben seiner bereits in England geschlossenen Bekanntschaft mit Francis Bacon – unter anderem Galileo Galilei und René Descartes kennen. Besonders beeindruckt war er von den wiederentdeckten *Elementen* des Euklid, dem altgriechischen Meisterwerk zur Geometrie. Die wissenschaftliche Genauigkeit, nur wenige Prämissen vorauszusetzen und dann ein ganzes System logischer Schlüsse ableiten zu können, wollte er auch in die Philosophie bringen. *More geometrico*, nach der Art der Geometrie, wollte er seine Philosophie gestalten, ganz anders als die von ihm abgelehnte mittelalterliche und frühneuzeitliche Scholastik, in der Autoritätsargumente und christlicher Glaube (neben vielen guten Argumenten) eine bedeutende Rolle spielten.

Kurz bevor der Englische Bürgerkrieg (1642–1629) losbrach, musste Hobbes aufgrund seiner Fürsprache für den König, Karl bzw. Charles I., nach Frankreich fliehen. Der König wurde schließlich hingerichtet und das Lordprotektorat des Oliver Cromwell errichtet. Hobbes schrieb in dieser Zeit sein Hauptwerk zur politischen Philosophie, *Leviathan*, in dem er Widerstand gegen die Herrschaft verurteilte – gegen den hingerichteten König, aber auch gegen die neu errichtete bzw. sich zunehmend ausbildende „Cromwell-Diktatur“. Er kehrte daraufhin nach England zurück. Doch sein Werk wurde als häretisch und atheistisch wahrgenommen, sein materialistisches Menschenbild, in dem weder von der Gottes Ebenbildlichkeit des Menschen noch von dem Bild des Menschen als zur Moral fähigem Vernunftwesen viel übrigbleibt, und die darauf aufbauende zynisch wirkende Theorie eines natürlichen Kriegszustands zwischen den Menschen waren weithin verpönt.

In vielerlei Hinsicht baute John Locke auf Hobbes' Werk auf. Er änderte es jedoch an entscheidenden Stellen so grundlegend, dass die beiden Theorien schlussendlich wenig miteinander verbindet. Die Gewalterfahrungen des Dreißigjährigen Krieges und des Englischen Bürgerkriegs, die Hobbes' Leben prägten, erlebte Locke (1632–1704 u.Z.) nur als Kind und Jugendlicher (vgl. zu Leben und Werk Woolhouse 2007; Euchner 2011). Er war Schüler in London, als der König dort hingerichtet wurde. Später studierte er in Oxford und durchlief dort eine sehr typische akademische Karriere, bis sein Talent als Mediziner Sir Anthony Ashley Cooper auffiel. Dieser stellte Locke privat an und förderte ihn auch politisch. Cooper war maßgeblich an der Restauration der Stuart-Monarchie beteiligt und wurde so zum Earl of Shaftesbury und zum Lordkanzler. Auch Locke nahm im Zuge dessen ein (eher unbedeutendes) Amt in der Regierung ein. Doch Shaftesbury kam später in Haft und Locke bereiste daraufhin Frankreich und verfasste seine *Two Treatises of Government (Zwei Abhandlungen über die Regierung)*. Shaftesbury plante nach seiner Freilassung einen Staatsstreich, den sogenannten *Rye House Plot*. Dieser scheiterte und er musste ins Exil gehen. Auch Locke ging nach Holland, bis in den Jahren 1688/89 die

## 7. Ius ad bellum 6: Darf man militärischen Widerstand gegen den eigenen Staat leisten?

*Glorious Revolution* den Absolutismus abschaffte und den konstitutionell-monarchischen Parlamentarismus des Vereinigten Königreichs etablierte. Lockes Werk, obgleich weniger radikal als Hobbes' Schriften, war in dieser Zeit keinesfalls unumstritten. Doch sowohl seine empiristische Erkenntnistheorie als auch seine liberale Staatsphilosophie entwickelten sich in der Folge zu den Gründungs- und Grundlagentexten dieser Denkschulen. In der politischen Philosophie stützte sich Locke auf ein Bild des Menschen als moralfähigem Wesen, das grundsätzlich in Frieden miteinander leben könnte, das aber zur Absicherung dieses Friedens und der Menschenrechte des Staates bedarf. Er wurde so zu einem der „Väter“ der Menschenrechte und des liberalen Staatsdenkens.

### 7.2 Revolution und Bürgerkrieg

Wenn es ein Recht zum gewaltsamen Widerstand geben kann, ist hierin noch nicht notwendigerweise ein Recht impliziert, einen Bürgerkrieg zu beginnen. Gewaltsamer Widerstand kann schließlich viele Formen annehmen, die weniger gravierend als ein Krieg sind. Das Ausmaß des Widerstandsrechts ist allerdings deutlich weniger Thema philosophischer Überlegungen, die naturgemäß auf das Grundsätzliche zielen. Im Rahmen der Ethik des Krieges muss diese Frage jedoch beantwortet werden.

Es liegt dabei relativ nahe und ist überzeugend, die kennengelernten Vorgaben für ein Recht zum Krieg auf den Bürgerkrieg zu übertragen. Allerdings erfordert die Besonderheit von Bürgerkriegen bei einzelnen Punkten spezifische Überlegungen und Anpassungen, und zwar insbesondere bei den Kriterien des gerechten Grundes, der Proportionalität, des letzten Mittels und vor allem der legitimen Autorität. Die anderen Kriterien gelten deshalb aber keinesfalls weniger, sie weisen nur für Bürgerkriege keine oder weniger Besonderheiten auf.

Beginnen wir mit dem gerechten Kriegsgrund. Diesen sehen fast alle Theorien, die sich mit der spezifischen Frage beschäftigen, in einer (gravierenden) Verletzung von Menschenrechten (vgl. etwa Buchanan 2013, 296; Finlay 2015, 30). Dort, wo ein Staat die Menschenrechte seiner Bürgerinnen bzw. eines signifikanten Anteils seiner Bürgerinnen verletzt, kann ein gerechter Grund zum gewaltsamen Widerstand, auch zum Bürgerkrieg, vorliegen. Insofern steht die Theorie bis heute im Erbe Lockes. Als weiterer gerechter Kriegsgrund wird das Recht auf kollektive Selbstbestimmung diskutiert. Schließlich begründen sich viele Revolutionen nicht unmittelbar über individuelle Menschenrechte, sondern darüber, dass das Volk (oder eine territorial abgrenzbare Teilgruppe, die potenziell ein eigenes Volk bildet) politische Selbstbestimmung einfordert. Der bekannte Ausspruch der Amerikanischen Revolution „No taxation without representation“ („Keine Besteuerung ohne Repräsentation“) spricht genau diesen Gedanken aus: Nicht die Unterdrückung und Verletzung von Menschenrechten, sondern die fehlende politische Repräsentation waren hier die Triebkräfte. Politische Selbstbestimmung statt Fremdbestimmung.

Politische Selbstbestimmung ist ein Menschenrecht. Insofern schließen sich diese beiden Gründe nicht aus. Es ist aber eine Verschiebung des Fokus, ob man bei einem kollektiven Recht auf Selbstbestimmung oder bei den entsprechenden indi-

viduellen Rechten ansetzt, die selbstverständlich auch gemeinschaftlich ausgeübt werden können. Christopher Finlay (2015, 36–42) und Michael Gross (2015, 33) betonen allerdings, dass das Recht auf Selbstbestimmung alleine keinen hinreichenden Grund biete, einen Krieg zu führen. Für Gross können nur Aggression/Angriffe, Kolonisierung und Besatzung, die ein Volk „unter der Schwelle eines würdevollen Lebens“ halten, einen Bürgerkrieg rechtfertigen.

Finlays Argumente führen uns bereits zum zweiten Kriterium eines Rechts zum Krieg, nämlich der Verhältnismäßigkeit. Er schreibt:

Selbstbestimmung kann allerdings keine unabhängigen Gründe für den Einsatz von Gewalt bieten, weil die Güter, auf die sie zielt, meiner Meinung nach nicht gewichtig genug sind, um den Wert der Leben aufzuwiegen, die bei der Verfolgung dieses Ziels genommen würden. [...] Tödliche Gewalt ist nur im Angesicht schwerer Verletzungen individueller Menschenrechte gerechtfertigt. (Finlay 2015, 40)

Für Finlay ist es also schlichtweg undenkbar, dass die bloße Verletzung des Menschenrechts auf politische Selbstbestimmung einen Krieg und somit massenhaftes menschliches Sterben und Leid als verhältnismäßige Antwort rechtfertigen kann. Wenn demnach nur die politische Selbstbestimmung eines ansonsten relativ freien und gut behandelten Volkes in der Waagschale läge, könnte sie dies nicht aufwiegen. Hier müssten andere politische Maßnahmen gewählt werden.

Anders sehe dies aber aus, wenn mit der Einschränkung der politischen Selbstbestimmung weitere Formen der Unterdrückung und Verletzung individueller Menschenrechte einhergingen. Diese müssten indes entsprechend gravierend sein. Immerhin liegen – das muss man sich vergegenwärtigen – auch auf der anderen Waagschale bedeutende Güter, nämlich nicht nur Menschenleben und andere unmittelbar im Krieg verletzte Rechte, sondern auch die Stabilität des Staates. Vor allem dann, wenn keine bereits etablierten Alternativinstitutionen bestehen, birgt ein Bürgerkrieg viele Folgeprobleme, die in einer realistischen Abwägung der Folgen berücksichtigt sein sollten.

Gleichzeitig betont Finlay (2015, 63–76), dass weniger bedeutsame Menschenrechte als das Recht auf Leben usw. häufig auf eine spezifische Weise eingeschränkt werden, nämlich durch Drohung in Bezug auf diese sehr fundamentalen Menschenrechte: Wenn man also nicht hinnimmt, dass die eigenen Rechte eingeschränkt sind, sondern dagegen (im verhältnismäßigen Maß) protestiert, entsteht die Eskalation, weil das ungerechte Regime hierauf mit Gewaltmaßnahmen antwortet. Dann könne man auch argumentieren, dass diese Eskalation in der Verantwortung des bekämpften Regimes und nicht der Revolutionäre liege und nicht (voll) einkalkuliert werden müsse. Dementsprechend könnten solche weniger fundamentalen Menschenrechte mittelbar doch einen gerechten Kriegsgrund und ein hinreichend gewichtiges Abwägungsgut bieten.

Krieg muss zudem, wie wir bereits gesehen haben, immer das mildeste zur Verfügung stehende Mittel, d.h. üblicherweise der letzte Ausweg, sein. Das ist ein Grund dafür, dass Bürgerkrieg in demokratischen Rechtsstaaten eigentlich nie

aber auch traumatisieren, dann mag das ethisch gar nicht vorzugswürdig sein. Man kann sich den durchaus realistischen Fall vorstellen, dass man, nachdem man einmal im Krieg (oder bei einer Demonstration von der Polizei, aber diese Frage betrifft uns hier nicht) von einer Schallwaffe getroffen und kampfunfähig gemacht wurde, zu Hause sitzt und immer, wenn man daran denkt, sich noch einmal zu wehren, eine unüberwindbare Angst empfindet. Wenn einem die Autonomie genommen wird, für die Dinge im Leben einzustehen, die einem wichtig sind, dann mag das nicht humaner sein als der Tod. Es nimmt dem Menschen die Grundlage seiner Würde, nämlich einen Teil seiner moralischen Autonomie.

Nun funktionieren keinesfalls alle nichtletalen Waffen auf diese Art und Weise – und grundsätzlich wäre eine weniger letale Kriegsführung sicherlich ein Fortschritt. Das Beispiel kann aber hoffentlich aufzeigen, dass eine gewisse Vorsicht bei vorschneller Befürwortung (und Ausschaltung der ethischen Bedenken) geboten ist.

## 10.2 Digitalisierung und Krieg

Eine der größten sozialen und technischen Transformationen unserer Zeit ist zweifelsohne die Digitalisierung. Wie wir mit den neuen technischen Möglichkeiten umgehen sollten, ist dabei eine allgegenwärtige Frage. Autonomes Fahren, künstliche Intelligenz, Pflegeroboter, Hassrede, Cybermobbing und Demokratiepoteziale im Internet... überall begegnen uns neue Herausforderungen, die mit der Digitalisierung einhergehen.

Das ist im Krieg nicht anders, zumal die Realität des Krieges maßgeblich von den technischen Möglichkeiten mitbestimmt wird. Die beiden größten Probleme, die sich diesbezüglich aktuell stellen, ist einerseits der Einsatz von bewaffneten Drohnen, vor allem, aber nicht nur, wenn diese autonom agieren, und andererseits der begriffliche Grenzbereich des Cyberkriegs.

### 10.2.1 Ferngesteuerte Drohnen

Drohnen und Roboter haben im Krieg wie im Leben mittlerweile vielfältige Einsatzmöglichkeiten. Ethisch besonders Streitbar ist ihr Einsatz einerseits dann, wenn sie bewaffnet sind und somit Gewalt einsetzen können, und andererseits dann, wenn sie autonom handeln können, d.h., wenn niemand sie steuert.

Diese beiden Punkte kann und sollte man auseinanderhalten. Denn bewaffnete Drohnen bringen auch dann ethische Schwierigkeiten mit sich, wenn sie nicht autonom handeln, sondern wenn irgendwo fern vom Schlachtfeld ein Mensch an einem Computer sitzt und sie bedient. Inwiefern das wirklich ethisch problematischer als die ganz gewöhnliche Kriegsführung ist, ist umstritten.

Bradley Strawser (2010) und viele andere ziehen vielmehr den Umkehrschluss: Es gebe keine prinzipiellen ethischen Bedenken gegenüber dem Einsatz von bewaffneten Drohnen. Genau deshalb bestehe eine Pflicht, diese einzusetzen, weil man es gegenüber den eigenen Kombattantinnen nicht verantworten könne, sie unnötigerweise einer Gefahr auszusetzen.

### 10. Ius in bello 3: Probleme der modernen Kriegsführung

---

Man muss also fragen, ob es ethische Argumente gegen den Einsatz bewaffneter Drohnen gibt. Daniel Statman (2018, 473–478), der an der Stichhaltigkeit solcher Argumente zweifelt, fasst diese Argumente gegen den Einsatz bewaffneter, ferngesteuerter Drohnen in vier Kategorien zusammen:

Erstens könne man einwenden, dass die Art der Tötung die Opfer auf eine besonders ungerechte Art missachte und in ihrer Würde verletze. Schließlich gehöre es üblicherweise zu einem gewaltsamen Tod jedenfalls hinzu, dass man sein Gegenüber sehe und vor dem Tod verstehen könne, wie einem geschieht. Allerdings, wendet Statman ein, spiegelt sich hierin ein Bild des Krieges, das nicht erst durch bewaffnete Drohnen als veraltet gelten kann. Auch Helikopter- und Flugzeugangriffe, Artillerie- und Raketenbeschuss und vieles mehr finden über Distanzen statt, bei denen sich Täter und Opfer nicht in die Augen blicken können. Die Zeit von Schwertkämpfen, in denen dies der Fall gewesen sein mag, sei lange vorbei. Hierin liege also keine ethische Besonderheit von bewaffneten Drohnen.

Das ist sicherlich korrekt. Und dennoch bringen Drohnen eine neue Ebene in diese Problematik. Nach Kant muss man Kriege so führen, dass ein anschließender Frieden denkbar bleibt. Man darf also solche Mittel nicht nutzen, die für den Feind auf eine Weise entwürdigend oder unerträglich sind, dass ein späterer Friedensschluss und eine tatsächliche Aussöhnung undenkbar werden – und hierfür mag es sehr wohl einen Unterschied machen, ob eine Waffe aus dem erweiterten Umfeld des Krieges abgefeuert wird oder ob ein unbemanntes Flugobjekt fernab von Schlachtfeldern Menschen tötet. Hier begegnet einem gar kein Feind mehr, und genau das macht den Feind so unmenschlich und vermittelt solch eine fundamentale Art von Missachtung als Mensch, dass man den Feind auch nicht mehr als Mensch ansehen wird. Das kann künftige Friedensschlüsse erschweren.

Allerdings ist das nicht nur ein Argument gegen den Einsatz bewaffneter Drohnen, sondern vor allem auch ein Argument gegen die damit einhergehende Verlagerung des Kriegsgeschehens durch sogenannte *targeted killings* (gezielte Tötungen): Auf einem Schlachtfeld erscheint einem eine Drohne kaum anders als ein Luftschlag oder Artilleriebeschuss. Sie ist sogar möglicherweise sichtbarer. Aber im Hinterland, wenn durch sie die ständige Bedrohung besteht, dass im Alltag ferngesteuerte Tötungen erfolgen, kann sie eine neue Form der Entwürdigung darstellen. Uwe Steinhoff (2013) betont zudem, wie im Folgenden noch einmal aufgegriffen wird (vgl. 10.2.2 Killerroboter bzw. letale autonome Waffensysteme), dass diese Art der technologisch-überlegenen Tötung im Kontext der in der realen Welt häufig mit imperialistischen, kolonialistischen und rassistischen Motiven vermengten Kriege eine besonders problematische Symbolik beinhalte: Die „Zivilisierten“ definieren und töten die „Unzivilisierten“ mit überlegener Militärtechnik.

Zweitens könne man, so Statman, diese Art der Tötung auch allgemeiner als unfair und „schmutzig“ einstufen. Ungefähr so hätten allerdings bereits die Argumente gegen die Armbrust und gegen U-Boote ausgesehen: Asymmetrische Machtverhältnisse und besonders schmutzige Mittel seien unmoralisch. Doch wie schon zuvor ist nur schwerlich ersichtlich, inwiefern dies ein Spezifikum von bewaffneten Drohnen sein soll. Auch viele andere Tötungsarten im Krieg beruhen

auf asymmetrischen militärischen Möglichkeiten und sind relativ schmutzig, was auch immer das genau heißen soll. Für Steinhoff (2013) ergibt sich deshalb genau hieraus ein Argument gegen die gravierende Asymmetrie und weniger nur gegen Drohnen.

Drittens unterminiere die Risikolosigkeit der Tötung die Gründe dafür, dass man im Krieg töten dürfe. Dieses Argument hat vor allem Paul Kahn (2002) stark gemacht und es setzt in der Tat bei einer Beschreibung an, die zwar nicht nur für bewaffnete Drohnen gilt, für diese aber doch in einem so viel größeren Maß, dass hier die Überschreitung einer ethisch relevanten Schwelle gegeben sein könnte. Kahns Argument, das in vielen Punkten an Walzers Argument für die moralische Gleichheit der Kombattanten anknüpft, sieht wie folgt aus:

Das gegenseitige Recht, einander zu töten, rühre daher, dass Kombattantinnen für einander eine Bedrohung darstellten. Kombattantinnen seien schließlich im Regelfall unschuldig und verlören ihr Recht auf Leben nur deshalb, weil sie gegenseitig eine solche Bedrohung darstellten. Wenn man aber ohne Risiko und ohne effektiv bedroht zu sein, gegnerische Kombattanten töten könne, dann blieben diese im relevanten Sinne unschuldig und die Rechtfertigung, sie zu töten, entfalle.

Kahns Argument wurde seither viel diskutiert und sein Aufsatz kann wohl als Standardwerk der Debatte gelten (vgl. Sparrow 2021). Es basiert natürlich auf einer traditionalistischen Auffassung der moralischen Gleichheit der Kombattantinnen. Insofern ist es für Revisionisten nicht ohne Weiteres übertragbar. Helen Frowe (2016, 225–228) argumentiert beispielsweise gegen Kahn, dass es merkwürdig scheine, dass man als gerechtfertigte Kriegspartei die eigenen gerechten Kombattanten einem höheren Risiko aussetzen solle. Zugleich kritisiert sie, dass es auch ethisch fragwürdig sei, dass man ein Recht, einen anderen zu töten, dadurch erwerben könne, dass man sich selbst einem Risiko aussetze. Auch Statman (2018, 477) betont, dass es keinesfalls so sei, als würden die gegnerischen Kombattantinnen, die Opfer der Angriffe durch bewaffnete Drohnen werden, keine Bedrohung darstellen. Das Kriegsgeschehen sei nicht so digitalisiert. Drohnen seien eine Unterstützung für Truppen, die sehr wohl realen Gefahren ausgesetzt seien – und diesen dürften sie demnach helfen.

Wenn dem jedoch nicht so sein sollte, betont Suzy Killmister (2008), ergebe sich ein weiteres Problem: Staaten, die aus einer solchen Ferne und auf eine solche Art angegriffen würden, dass sie sich nicht gegen gegnerische Kombattanten wehren könnten, könnten sich nur wehren, indem sie Nichtkombattanten angriffen. Auf diese Weise führe der Einsatz ferngesteuerter Waffensysteme zu einer Erosion des Schutzes von Nichtkombattantinnen.

Trotz aller Gegenargumente scheint es vielen ethisch besonders problematisch, dass bewaffnete Drohnen das Kriegsgeschehen „zu einem Videospiele machen“. Drohnenpilotinnen sind keiner realen Gefahr mehr ausgesetzt. Sie sitzen in bequemen Zimmern und entscheiden über fremdes Leben an einem Computer. Eine solche Art der Kriegsführung, so das vierte Argument, das Statman anführt, könnte tugendlos sein. Das sei jedoch eine krude Form der Verherrlichung von

## 10. *Ius in bello* 3: Probleme der modernen Kriegsführung

---

Krieg, wenn man Wege, ihn wenigstens auf einer Seite effektiver und weniger zerstörerisch zu machen, ablehne.

Ein weiteres Argument gegen bewaffnete Drohnen, das Statman nicht erwähnt, ist, dass diese den Krieg deutlich günstiger machen und dadurch die politische Hemmschwelle senken, einen Krieg zu führen (vgl. Frowe 2016, 235–237). Wenn man weniger Geld zahlen und im eigenen Land keine toten Soldaten politisch rechtfertigen muss, kann es politisch sehr viel opportuner sein, Kriege zu beginnen.

Schließlich wird auch immer wieder argumentiert, dass Drohnenpiloten nicht die richtige Einstellung gegenüber der Schwere ihres Handelns mitbringen und dadurch ungerechtfertigte Tötungen wahrscheinlicher würden (vgl. Frowe 2016, 228–232). Das ist empirisch umstritten und wäre als solches noch kein generelles Argument gegen den Einsatz von bewaffneten Drohnen, sondern lediglich für eine andere Sensibilisierung und Ausbildung der Pilotinnen. Man kann aber vielleicht ergänzen, dass erst die Erfahrung eines Krieges in der Realität einen in die Situation versetzt, die Entscheidung über Tod und Leben gegnerischer Kombattantinnen richtig fällen zu können. Erst wenn man die Schrecken des Krieges selbst erfahren habe, könne man die Unschuld gegnerischer Kombattanten und somit den Wert, den man ihrem Leben in einer Proportionalitätsbestimmung beimessen müsse, wirklich im Einzelfall einschätzen und begreifen. Ob das wirklich so ist, wäre eine Frage für die Moralphsychologie.

### 10.2.2 Killerroboter bzw. letale autonome Waffensysteme

Durch die fortschreitende Entwicklung von künstlicher Intelligenz (KI) ist es mittlerweile technisch nicht mehr unbedingt notwendig, dass Menschen die bewaffneten Drohnen fernsteuern. Die Forschung im Bereich sogenannter letaler autonomer Waffensysteme (LAWs) macht große Fortschritte und es ist absehbar, dass solche autonomen Waffensysteme die Zukunft des Kriegsgeschehens mitbestimmen und prägen werden.

Vor allem zwei zusammenhängende Probleme stellen sich hier: Erstens ist unklar, inwiefern solche „Killerroboter“ die notwendigen Abwägungen, die man zur Einhaltung des *Ius in bello* machen muss, überhaupt leisten können. Die ethischen Fragestellungen sind hier deutlich komplexer als bei anderen Anwendungen künstlicher Intelligenz, etwa autonom fahrenden Autos. Ob man eine KI also überhaupt so programmieren und trainieren kann, dass sie diese komplexen Regeln „versteh“t, ist ungewiss. Insbesondere Proportionalitätserwägungen benötigen möglicherweise einen moralischen Akteur und nicht eine lernfähige Maschine.

Allerdings ist das in der Tat unklar. Es ist durchaus vorstellbar, dass eine KI die ethischen Abwägungen von Menschen verstehen lernt, vielleicht sogar besser als wir selbst, und diese auf Situationen anwenden kann (vgl. Statman 2018, 478–479). Allemal sind Menschen auch nicht gerade gut darin, solche Entscheidungen nach objektiv nachvollziehbaren Maßstäben zu fällen. Die Programmierung könnte insofern sogar auch zu einer ethischen Vorklärung und Vergewisserung führen.

## 12. *Ius ex bello* und *Ius post bellum*: Ende und Aufarbeitung des Krieges

---

ein anderer. Diese beiden Kriege sollte man deshalb für die Bewertung der Gerechtigkeit und v.a. der Proportionalität in der Tat unterscheiden.

Wie wir an all dem jedenfalls erkennen können, gibt es spezifische und komplizierte Fragen im Rahmen des *Ius ex bello* zur Frage, ob bzw. wann ein Krieg beendet werden sollte, die es sinnvoll erscheinen lassen, dieses gesondert und mit eigenem Fokus zu diskutieren.

### 12.2 *Ius ex bello* 2: Wie sollte man einen Krieg beenden?

Der zweite Fragenbereich des *Ius ex bello* betrifft die Folgefrage, wie ein Krieg beendet werden sollte. Denn selbst, wenn man weiß, dass man einen eigentlich gerechten Krieg beenden sollte, folgt hieraus noch nicht, dass man umgehend kapitulieren sollte. Ein einschlägiges relativ aktuelles Beispiel für eine misslungene Beendigung eines Krieges konnte man in Afghanistan beobachten, wo der Abzug der Truppen – und das Zurücklassen vieler Menschen, die mit der NATO kooperiert hatten und denen Sanktionen drohten – überstürzt und unkoordiniert erfolgte.

Moellendorf (2015, 669–673) schlägt für das „Wie“ einer Beendigung eines Krieges fünf Prinzipien vor, die hier skizzenhaft und ohne vertiefte Diskussion wiedergegeben werden sollen:

- *Gebotene Eile*: Eine ethisch gebotene Beendigung eines Krieges sollte nicht unnötig verzögert werden. Allerdings könne es nötige Verzögerungen geben, nämlich solche, die Nachkriegsungerechtigkeiten verhinderten oder begrenzten.
- *Minimierung der moralischen Kosten*: Die moralischen Kosten, die im Prozess der Beendigung des Krieges entstehen, sollten minimiert werden, vor allem für Nichtkombattantinnen, aber auch für die Institutionen vor Ort, die für ein gerechtes und friedliches Leben wichtig seien und für Infrastrukturen.
- *Milderung der Ungerechtigkeit*: Im Falle eines eigentlich gerechten Krieges, den man erfolglos beenden muss, ist absehbar, dass die Nachkriegsordnung gewisse Ungerechtigkeiten beinhaltet, weil der gerechte Kriegsgrund nicht realisiert werden konnte. Diese Ungerechtigkeit sollte möglichst gemildert werden.
- *Beschränkung der Forderungen in Verhandlungen*: Durch Kriege entstehen Situationen, in denen man mehr in Friedensverhandlungen fordern könnte, als einem eigentlich zusteht. Man kann also beispielsweise, selbst wenn man einen gerechten Krieg kämpft, ein Territorium besetzen, auf das man keinen Anspruch hat. In Verhandlungen sollten indes von beiden Seiten keine neuen Ansprüche, die man auf den Krieg selbst stützt, erhoben werden (vgl. auch Lazar 2010, 19–20). Die Ukraine dürfte also beispielsweise nicht, wenn sie im Laufe des Krieges mit Russland russisches Gebiet besetzen würde, in späteren Friedensverhandlungen die Herrschaft über dieses Gebiet fordern.
- *Treu und Glauben in Friedensverhandlungen*: Schließlich sollte man in Friedensverhandlungen nicht, oder nur in extremen Fällen, wie zur Verhinderung eines Genozids, täuschen. Verhandlungen sollten so geführt werden, dass beide

Seiten ihnen vertrauen können, denn sonst sei der zukünftige Frieden bereits wieder vergiftet (vgl. auch Lazar 2010, 15–17).

Es gibt weitere Vorschläge, aber diese Liste soll hier genügen, um eine Idee von den Forderungen des *Ius ex bello* für das „Wie“ der Kriegsbeendigung zu vermitteln. Es ist eine ethisch eigenständige Frage, wie man einen Krieg beendet und was man hierbei beachten sollte.

Seth Lazar (2010, 22) betont, dass man mit diesen Fragen bereits von den klassischen Themen der Ethik des Krieges zu einer Ethik der Friedensschaffung (*peacebuilding*) vorgedrungen sei. Diese wird im *Ius post bellum* noch wichtiger.

### 12.3 *Ius post bellum* 1: Bestrafen oder versöhnen?

Wenn ein Krieg endet, enden noch lange nicht die spezifischen ethischen Schwierigkeiten, die mit ihm einhergehen. Einige der größten Hindernisse und Herausforderungen ergeben sich erst, wenn die Nachkriegsordnung sowohl gerecht als auch stabil und friedlich etabliert werden muss. Wir wollen uns im Folgenden einige Vorschläge für ethische Voraussetzungen einer gerechten und friedlichen Nachkriegsordnung anschauen.

Zur Gerechtigkeit gehört nach dem allgemeinen Verständnis, das wohl allen Rechtsordnungen zugrunde liegt, dass Personen für ihr rechtswidriges Handeln verantwortlich gehalten werden. Wer eine Straftat begeht, sollte im Prinzip auch bestraft werden. Das gilt auch nach dem Krieg aus zwei Gründen (vgl. Ohlin 2018, 519–520): Erstens schürt eine Ordnung der Strafflosigkeit von Kriegsverbrecherinnen die Bereitschaft zu weiteren Verbrechen und insofern wirkt Strafe präventiv. Zweitens ist es aber auch ein wesentlicher Bestandteil der Gerechtigkeit, dass Unrecht vergolten wird. Es fragt sich allerdings, wer wie wofür und von wem bestraft werden sollte.

Die juristische Realität ist so, dass typischerweise nur die politisch und militärisch Verantwortlichen vor dem Internationalen Strafgerichtshof zur Verantwortung gezogen werden (und auch das eher selten). Kombattantinnen werden international eher nicht verfolgt. Kriegsverbrechen können und sollen allerdings auch primär auf nationaler Ebene strafrechtlich verfolgt werden. Auch das geschieht für individuelle Kombattanten indes relativ selten.

Hierfür werden gelegentlich auch ethische Gründe angeführt: Wie wir gesehen haben (vgl. 8.3 Dürfen Kombattanten einander töten?), folgt für den Traditionalismus schon aus der moralischen Gleichheit der Kombattanten, dass diese nicht für das bloße Töten gegnerischer Kombattanten bestraft werden sollten. Für Revisionisten stellt sich dies zunächst anders dar, insofern sie ungerechten Kombattanten das Recht zu töten absprechen. Diese machten also etwas falsch – und könnten im Grunde genommen dafür bestraft werden. Allerdings gehen die meisten davon aus, dass es andere Gründe für eine Straffreiheit gibt (vgl. 8.3.4 Rechtsethische Einschränkungen). Sie halten die bloße Teilnahme an einem ungerechten Krieg nicht für strafbar. Eine andere Ansicht vertreten hingegen David Rodin (2008)

## 12. *Ius ex bello* und *Ius post bellum*: Ende und Aufarbeitung des Krieges

---

und Victor Tadros (2020, Kap. 12 und 13), die eine Strafbarkeit von ungerechten Kombattanten für geboten erachten bzw. nicht per se ausschließen.

Aber wie geht man mit Taten um, die definitiv keiner generellen Straffreiheit oder gar Rechtfertigung unterfallen? Das internationale Recht, namentlich das Römische Statut des Internationalen Strafgerichtshofs, sieht eine Strafbarkeit für die folgenden Verbrechen vor:

- Verbrechen gegen die Menschlichkeit, also z.B. Massaker unter der Zivilbevölkerung oder Massenvergewaltigungen,
- Völkermord,
- Angriffskriege und
- Kriegsverbrechen, darunter etwa die vorsätzliche Tötung von Nichtkombattanten, die Tötung von Kriegsgefangenen, Folter, Vergewaltigung, unverhältnismäßige Angriffe oder die Verwendung verbotener Waffen.

Aber auch nationale Gerichte können diese Straftaten, ebenso wie weniger gravierende Straftaten im Krieg, verfolgen und bestrafen. Der Internationale Strafgerichtshof darf sogar nur dort tätig werden, wo die örtlichen Gerichte nicht selbst in der Lage dazu sind, die Verbrechen zu verfolgen.

Dass dennoch vor allem die politisch und militärisch Verantwortlichen verfolgt werden, hält Jens David Ohlin (2018, 523) für ethisch korrekt. Diese besäßen die Kontrolle über den Krieg und das Kriegsgeschehen und seien schon deshalb besonders verantwortlich. Gleichzeitig seien die schlimmsten Kriegsverbrechen solcherart, dass sie einer koordinierten Planung bedürften. Eine solche könnten einzelne Kombattantinnen nicht leisten. Das mag man indes schon als Beschreibung anzweifeln. Häufig erfolgen Massaker oder gar Völkermorde nicht auf Basis einer genauen Planung, sondern in Folge einer Dynamik, an der alle, die an der Verübung dieser Verbrechen teilhaben, ihren Anteil tragen.

Doch selbst, wenn man unterstellt, dass es meist um eine solche Planung geht, ist nicht klar, inwiefern Ohlins Argument auch gegen eine Bestrafung für solche Handlungen spricht, die klarerweise in der Kontrolle der einzelnen Kombattantinnen liegen: Tötung, Vergewaltigung oder Nötigung zur Prostitution zum Beispiel. Zugleich scheint eine vollkommene Straffreiheit für eine Teilnahme an schwersten Verbrechen wie Völkermord, die von anderen geplant wurden, auch deshalb nicht angezeigt, weil die Planung alleine nicht den Unwert dieser Handlungen erschöpft. Auch die Ausführenden begehen schwerste Straftaten.

Allerdings folgen Kombattantinnen häufig Befehlen und die soldatische Pflicht, diesen Folge zu leisten, könnte ihre Handlungen entschuldigen. Doch kann das wirklich für Kriegsverbrechen gelten? Das scheint jedenfalls dort fragwürdig, wo den Kombattantinnen klar gewesen sein musste, dass ein Befehl ethisch verwerflich war. Larry May (2004, Kap. 10) argumentiert diesbezüglich, dass man als Maßstab der Bewertung, inwiefern das der Fall ist, nicht die Perspektive von Außenstehenden ansetzen solle, sondern die Perspektive von Menschen mit vergleichbaren Kriegserfahrungen, weil im Krieg vieles normal schein, was Außen-

## Sach- und Personenregister

### A

Afghanistan 25, 124, 155, 157–159, 162  
Al-Qaida 25, 124, 152, 154, 155, 157,  
161  
Augustinus von Hippo 37, 38

### B

Begriff des Krieges 10, 13, 15, 17, 18,  
20–23, 25, 26, 148, 153  
Boxkampfmodell des Krieges 101  
Bürgerkrieg 16–18, 20–23, 25, 28, 44, 59,  
85, 87–91, 94, 153, 154, 161

### C

Cadbury 64, 65, 70  
Cicero, Marcus Tullius 16, 17, 21, 22, 71,  
96  
Cyberkrieg 137, 141, 142

### D

Diskriminierungsgebot 93, 96, 97, 121,  
124, 135, 136, 152  
Drohnen, bewaffnete 23, 135–140, 146

### E

Eingriff in ein Recht 109  
Entschuldigung 103  
Erasmus von Rotterdam 37–39, 42  
Exzeptionalismus 68, 97, 98

### F

Falkland-Krieg 70  
Finnland 62  
Frieden 16–18, 22, 26, 33, 37–41, 57, 61,  
88, 94, 113, 115, 138, 163, 166, 169

### G

Genfer Konventionen 21, 27, 28, 59, 93,  
100  
Gladiatorenmodell des Krieges 101  
Grotius, Hugo 17, 19, 21, 59, 71, 72,  
113–115

### H

Haftbarkeit / liability to attack 50, 75, 98,  
103–105, 107, 110, 117, 122–126, 129,  
150

Hegel, G.W.F. 20, 22, 69  
Hobbes, Thomas 18, 19, 85–88  
Humanitäre Intervention 79

### I

Immunität vor Strafverfolgung 22,  
112–115  
Individualismus 68, 73, 97  
Integrität, territoriale 63, 66, 80, 155  
Internationaler Strafgerichtshof 163, 164  
Irak 27, 30, 43, 76, 77, 124, 155, 159  
Ius ad bellum 31, 43, 63, 71, 79, 85  
Ius ex bello 157, 162  
Ius in bello 93, 121, 135  
Ius post bellum 163, 165

### K

Kant, Immanuel 13, 18–20, 22, 37,  
40–42, 81, 85, 86, 138, 169  
Kausal-Ansatz der Selbstverteidigung 104  
Kausalansatz der Selbstverteidigung 104  
Kindersoldaten 115–117, 120  
Kollateralschäden 34, 35, 95, 121, 125,  
127, 128, 131, 134  
Kollektivismus 68, 69, 96, 97, 100  
Kombattant, Definition 95, 96, 100, 109  
Kommandobefehl 119  
Kriegsberichterstattung 143  
Kriegsgefangene 22, 28, 93–95, 118, 119,  
143, 155, 164  
Kriegsgrund, gerechter 44, 56, 88

### L

Lesser Evil Justification 109  
Locke, John 18, 19, 81, 85–88

### M

Manipulation 102, 113  
McMahan, Jeff 13, 50, 58, 66–68, 73–75,  
81, 82, 97, 98, 102–105, 108, 109,  
111–113, 115–117, 122–125, 128, 144,  
160, 161  
Medien 142  
Menschenrechte 26, 27, 44, 57, 79–81,  
83, 86, 88–90, 128, 132, 150, 154  
Menschenwürde 52, 53, 132, 151

## Sach- und Personenregister

---

Militärfirmen, private 143, 144  
Moralische Gleichheit der Kombattanten / Symmetriethese 96, 97, 100–102, 105–107, 117, 120–122, 139, 143, 144, 163  
My Lai, Massaker von 133, 167  
N  
Neue Kriege 29  
Nichtkombattant, Definition 95  
Nichtkombattant, Schutz 22, 27, 28, 34, 46–48, 50, 55, 62–64, 74, 75, 80–82, 86, 94, 97, 100, 107, 117, 118, 125, 129, 131, 133, 134, 151, 154, 155  
O  
Osirak, Reaktor 77  
P  
Pazifismus, kontingenter 34, 36  
Pazifismus, politischer 31, 35–37, 42  
Politisch 18, 21, 35, 39, 41, 43, 56–60, 65, 71, 82, 87, 90, 108, 114, 140, 148, 149, 163, 164  
Präemption 27, 71, 72, 77  
Prävention / Präventivkrieg 27, 71–77  
Präventivkrieg 72–77  
Prinzip der Doppelwirkung 34, 56, 125–128, 130, 131  
R  
Realismus 9  
Rechtfertigung 32, 34, 43, 50, 68, 73, 74, 79, 80, 90, 102, 103, 108, 110, 123, 124, 127, 128, 139, 151, 152, 164  
Rechtsverletzung 17, 18, 47, 50, 90, 113  
Reduced Legal Equality 112  
Reduktivismus 68, 97, 98  
Reparationszahlungen 165–167  
Responsibility to Protect 79  
Revisionismus 13, 96, 97, 99, 102, 105, 125  
Revolution 22, 69, 85, 88–90  
Roboter, autonome 137, 146  
Römisches Statut 28, 29, 164  
Rotes Kreuz 28, 118, 125  
Rousseau, Jean-Jacques 18–20, 99, 100  
Ruanda, Völkermord in 9, 79, 83, 91, 134

Rules of Engagement 117

## S

Schuldansatz der Selbstverteidigung 104  
Schutzschild, menschliche 128–131, 134  
Selbstverteidigung, allgemein 27, 33, 34, 44–49, 52–54, 63–68, 70–72, 74, 76, 79, 103–106, 109, 151  
Selbstverteidigung, nationale 66  
Sexualverbrechen 46, 52, 132, 133  
Söldner 95, 143–145  
Souveränität 20, 25, 46, 51, 55, 58, 63, 64, 66, 80, 81, 83  
Srebrenica 79  
Staatenkrieg 16, 17, 19–23, 29, 30, 85, 90, 94, 154  
Stalin, Joseph 62  
Strafe 50, 75, 99, 111, 148, 157, 163, 165

## T

Taschkarten 117, 118  
Terrorismus 11, 13–15, 25, 26, 29, 30, 72, 90, 118, 123, 124, 147–156  
Traditionalismus 96, 97, 99, 102, 105, 125, 163  
Trolley 109, 125–127, 160, 167

## U

Übergangsgerechtigkeit / transitional justice 165  
Unabhängigkeit, politische 26, 47, 63, 65, 66, 71, 80

## V

Verantwortungsansatz der Selbstverteidigung 104  
Vergewaltigung 52, 164  
Verhältnismäßigkeit / Proportionalität 43–46, 48, 50–52, 54, 55, 60, 75, 80, 82, 86, 88, 89, 116, 124, 130, 131, 142, 159–162  
Vietnam 159  
Völkerrecht 17, 20, 26–28, 46, 49, 63–66, 71, 72, 79, 80, 93, 94, 96, 111–113, 115, 119, 154

## W

Waffenverbote 135

Wahrheits- und Versöhnungskommission 165

Walzer, Michael 44, 55, 63, 64, 66, 67, 72, 79, 80, 94–97, 100–102, 105, 112, 121, 123, 125, 128, 143, 144, 149, 151

Widerstandsrecht 57, 85, 86

Wiederaufbau 165, 166

**Z**

Zwang 101, 102, 113, 144