

2 Krieg und seine philosophische Betrachtung im Übergang in die Asymmetrie

2.1 Warum Moralphilosophie über Krieg?

Die Frage, ob es sinnvoll ist, Moralphilosophie über Krieg zu betreiben, scheint zunächst sinnlos. Krieg ist eine Tätigkeit, die Menschen ausüben. Ebenso wie es Philosophen gibt, die sich sinnvollerweise über die Moralität von Fußball oder verschiedener Formen von romantischen Beziehungskonstrukten Gedanken machen, scheint es keinen Grund zu geben, warum man nicht auch sinnvoll in moralischen Termini über Krieg reden sollte. Trotzdem gibt es die prominente Position des Realismus, die dies mit scheinbar guten Gründen verneint, sowie verschiedene pazifistische Positionen, die die Antwort als ohnehin gegeben annehmen.

In diesem Abschnitt werde ich zunächst eine kurze Anmerkung über die verschiedenen Arten von Regeln, mit denen man sich während der moralphilosophischen Auseinandersetzung mit Krieg konfrontiert sieht, machen. Anschließend werde ich die moralische Besonderheit des Kriegszustandes, nämlich die Aufhebung des Tötungsverbotes, herausarbeiten und schließlich in Abgrenzung von mir widersprechenden Positionen zeigen, weshalb es sowohl möglich als auch sinnvoll ist, moralphilosophisch über Krieg zu sprechen.

Die dieser Ansicht widersprechenden Positionen lassen sich in drei Gruppen aufteilen, mit denen ich mich nacheinander auseinandersetzen werde:

1. Klassischer Pazifismus. Diese Position geht davon aus, dass Krieg zu führen moralisch immer falsch ist. Die Frage, wann und in welcher Weise es moralisch erlaubt sei, Krieg zu führen, stellt sich somit nicht.
2. Wehrhafter Pazifismus. Unter wehrhaftem Pazifismus möchte ich solche Positionen zusammenfassen, die im Gegensatz zum klassischen Pazifismus zwar Situationen vorsehen, in denen Krieg moralisch erlaubt sein kann, die diese aber so restriktiv fassen, dass sie einer pazifistischen Position näher stehen als der Lehre des gerechten Krieges. Dies umfasst Überlegungen aus verschiedenen Disziplinen und Traditionen, die trotz völlig verschiedenen Ausgangspunkten zu verblüffend ähnlichen Ergebnissen kommen.

3. „Realismus“ oder Amoralismus. Der Realismus ist die klassische Gegenposition zu jeglicher moralphilosophischen Beschäftigung mit Krieg. „Realistische“ Positionen gehen davon aus, dass das Verhältnis von Nationalstaaten zueinander einem hobbeschen Urzustand gleicht, der vor- oder außermoralisch ist. Über Krieg als eine Ausprägung des Verhältnisses von Nationalstaaten zueinander moralisch zu urteilen, wäre somit ein Kategorienfehler.

Die beiden Formen des Pazifismus sind der Lehre des gerechten Krieges strukturell ähnliche moralphilosophische Ansätze, die sich nur anhand der vertretenen moralischen Standpunkte unterscheiden. Trotzdem handelt es sich bei ihnen um ideengeschichtlich zur Lehre des gerechten Krieges konträre Positionen. Deshalb werde ich sie gemeinsam mit dem strukturell verschiedenen, die Anwendung moralischer Kategorien ablehnenden, Realismus im Vorfeld behandeln.

2.1.1 Verschiedene moralphilosophische Ansätze

Innerhalb der Moralphilosophie gibt es zwei wichtige Arten von Ansätzen, um den moralischen Status von Handlungen zu bewerten. Neben deontologischen Ansätzen gibt es den Konsequentialismus. Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen den Ansätzen besteht darin, dass deontologische Ansätze davon ausgehen, dass es moralische Pflichten gibt, aus denen sich die moralischen Regeln ergeben, an denen das Handeln des Einzelnen auszurichten ist. Der Konsequentialismus hingegen geht davon aus, dass Handlungen nach ihren Folgen zu bewerten sind. Somit ist im konsequentialistischen Modell jene Handlung moralisch geboten, die die größte Menge an Gutem zur Folge hat. Der Utilitarismus ist die wichtigste Strömung des Konsequentialismus. Die Debatte über das Für und Wider dieser beiden Positionen wird in großer Ausführlichkeit geführt. Ich habe nicht im Ansatz den Anspruch, in den wenigen folgenden Absätzen eine endgültige Klärung zugunsten der einen oder anderen Seite herbeizuführen. Da sich in der philosophischen Debatte über Krieg beide Ansätze überlappen, ist es trotzdem nötig, einen kurzen Überblick zu präsentieren.

Ein überzeugender Überblick über die Standardargumente, weshalb utilitaristische Überlegungen trotz ihrer auf Bentham fußenden Popularität für Fragen des Krieges nicht ausreichend sind, findet sich in Michael Walzers Aufsatz „Emergency Ethics“: Wie Walzer erklärt, basieren klassische utilitaristische Überlegungen darauf, die Entscheidung als moralisch richtig anzusehen, die bei den geringsten Kosten die größte Menge an Nutzen generiert. Hieraus entstehen für den Kriegesfall eine ganze Reihe von Problemen: So ist es in einem Konflikt kaum möglich, zu entscheiden, was das größte Gut für alle Beteiligten wäre – wären sich beide

Seiten darüber einig, dann wäre es nicht zu einem bewaffneten Konflikt gekommen. Doch selbst wenn man diese Frage ausklammert und sich auf *ius in bello* beschränkt, steht der Utilitarismus vor schwerwiegenden Problemen: Durch die Abwesenheit von Marktmechanismen oder anderen Wegen zu einer mehr oder minder zuverlässigen Zuweisung von Werten zu kommen, die als Kosten oder Nutzen gegeneinander abgewogen werden können, wird die Argumentation fast schon beliebig: So wäre es beispielsweise nötig, dem Töten¹ von Menschen einen Wert zuzuordnen, damit man ein genommenes Leben gegen eine weitere Konsequenz der Handlung (der wiederum ein Wert zugewiesen werden müsse) aufrechnen kann, um die utilitaristisch beste Lösung zu finden.

Neben diesem technischen Problem weist Walzer auf ein praktisches Problem in der Anwendung utilitaristischer Abwägungen auf den Krieg hin: in einer Kriegssituation, in der ohnehin Gemeinsamkeiten in den Hintergrund gerückt und Unterschiede betont werden, wird nicht der vom Utilitarismus eigentlich zu betrachtende *gemeinsame* größte Nutzen in den Mittelpunkt gestellt, sondern ob der Uneinigkeit über den größten Nutzen, die bereits zum Krieg führte, fast zwangsläufig der *eigene* Nutzen überproportional gewichtet, während die Kosten *der Gegenseite* kaum ins Gewicht fallen. Dies kann dazu führen, dass zunächst der Tod zahlreicher gegnerischer Soldaten in Kauf genommen wird, um relativ geringe Erfolge zu erzielen. Dann wird beim Bombardement von Munitionsfabriken keine Rücksicht mehr auf in der Umgebung wohnende Zivilisten genommen, bevor schließlich der Wert gegnerischer Leben auf Null gesetzt wird – auch tote Babys demoralisieren den Gegner und leisten so einen Beitrag zum Erfolg². Somit ist eine realweltliche Anwendbarkeit konsequenzialistischer Systeme im Krieg nicht gegeben (Walzer, 2004).

Natürlich ist es möglich, anzunehmen, dass man auch gegnerischen Leben andere Werte zuweisen würde und so nicht nur das Töten von Säuglingen verbieten würde. Walzer stellt allerdings zu Recht fest, dass dies aus dem Utilitarismus externen moralischen Überzeugungen herrührt – exakt jenen moralischen Überzeugungen, die der Utilitarismus durch eine reinen Kosten-Nutzen-Rechnung ersetzen wollte. Walzer legt somit nahe, dass die Werte, die utilitaristische Berechnungen dem Leben von Zivilisten oder Soldaten, dem Erreichen militärischer

¹ Walzer nutzt den Begriff „murder“ – ich denke, dass die Trennung zwischen „to kill“ und „to murder“ zumindest im Kriegszustand bereits eine deontologische Setzung erfordert.

² Dies ist kein „schiefe-Ebene-Argument“: Den Gegner zu demoralisieren, indem gezielt die Lebensräume der Zivilbevölkerung zerstört werden, um möglichst viel Schrecken zu erzeugen, war erklärtes militärisches Ziel des im Zweiten Weltkrieg von allen Seiten eingesetzten Flächen- oder Terrorbombardements.

Ziele oder der Niederlage der eigenen Seite zuweisen, auf nicht-utilitaristischen Annahmen beruhen³.

Eine Variante derselben Überlegung möchte ich für solche Einsätze, die geführt werden, um „Leben zu retten“⁴ vorbringen: Selbst wenn man für jedes Leben gleichermaßen den Wert „eins“ annimmt, steht man vor dem Problem, die *real* und mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit aus dem Einsatz folgenden Opfer gegen die *hypothetisch* zu rettenden Leben aufrechnen zu müssen. Ein solches Aufschichten und Vergleichen von Leichenbergen scheint nicht nur subjektiv und deontologisch zynisch, sondern ist vor allem notwendigerweise spekulativ, da für das Alternativszenario des Nicht-Eingreifens keine Daten über Opferzahlen vorliegen. Jede Begründung, weshalb das zu beendende oder zu vermeidende Unheil so groß sei, dass ein Eingreifen gerechtfertigt ist, ist so zwangsläufig auf eine nicht-utilitaristische Fundierung angewiesen.

Dieser Überlegung folgend erachte ich es für sinnvoll, im Folgenden einen deontologischen Ansatz zu verfolgen. Diese grundsätzliche Entscheidung für eine deontologische Position bedeutet allerdings nicht, dass Aspekte aus den Überlegungen konsequenzialistischer Autoren wie etwa John Stuart Mill keinen Eingang in meine Überlegungen finden können. Ein guter Gedanke bleibt unabhängig von der Zugehörigkeit des Denkers zu einer philosophischen Tradition ein guter Gedanke, der es im Zweifelsfall auch wert ist, aus einer anderen Tradition in die eigene „übersetzt“ zu werden.

Hinzu kommt, dass, wie Thomas Nagel richtig anmerkte, konsequenzialistische Überlegungen nicht grundsätzlich abzulehnen sind, sondern von deontologischen Regeln (Nagel nutzt den Begriff „moral absolutism“) begrenzt werden sollen:

Absolutism does not, of course, require one to ignore the consequences of one's acts. It operates as a limitation on utilitarian reasoning, not as a substitute for it. (Nagel, 1972, S. 128)

Ein moralphilosophisches System gilt bereits als deontologisch, wenn es nur eine einzige deontologische Setzung beinhaltet – auch wenn sämtliche weiteren Abwägungen konsequenzialistischer Natur sind. In diesem Sinne werde ich im zweiten Teil dieses Buches auch utilitaristische Argumentationen nutzen, etwa um Szenarien gegeneinander abzuwägen.

³ Walzers nächster Schritt, einen „Utilitarianism of Extremity“ anzunehmen, in dem angesichts der völligen Zerstörung der eigenen politischen Gemeinschaft deontologische Regeln sozusagen überstimmt werden können, führt zum Konzept der „Supreme Emergency“, das ich in Kapitel 2.2.2 vorstellen und in Kapitel 5.5.1 weiter behandeln werde.

⁴ Etwa „humanitäre Interventionen“, Eingriffe in Bürgerkriege, Kriege zur Vermeidung der Proliferation von Atom- oder anderen Massenvernichtungswaffen.

2.1.2 Drei Arten von Regeln

Es gibt drei Arten von Regeln, mit denen man in der Beschäftigung mit der Moralität des Krieges konfrontiert wird. Eine dieser Arten möchte ich sogleich aus dem Fokus dieses Buches ausklammern: Juristische Regeln, also die in nationales und internationales Recht kodifizierten Regeln, unter denen Kriege tatsächlich geführt werden (oder werden sollten). Diese basieren, wie bereits kurz erwähnt, in vielen Fällen auf Überlegungen der Lehre des gerechten Krieges, die im Laufe mehrerer Jahrhunderte über Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft den Weg in tatsächliche Gesetzgebung gefunden haben. Dies Buch wird das juristische Recht nicht behandeln, sondern sich auf die moralphilosophische Ebene beschränken: Auch wenn die Terminologie der Lehre des gerechten Krieges durch die Verwendung des Wortes *ius* anderes impliziert, ist die Lehre des gerechten Krieges ein moralphilosophisches Konstrukt, das von juristischen Überlegungen entkoppelt ist. Selbstverständlich wünsche ich mir, dass dies Buch rezipiert werden und Einfluss auf künftige Gesetzgebung haben wird⁵ – ich selbst werde jedoch im weiteren *nie* von Gesetzen und Rechtsnormen sprechen, es sei denn, es ist eindeutig markiert. Die für dies Buch wichtigere Unterscheidung ist die zwischen den beiden verbleibenden Arten von Regeln: Nützlichkeitsregeln und moralischen Regeln. Nützlichkeitsregeln sind Regeln, die ihre Kraft daraus und einzig daraus beziehen, dass sie eine Vereinbarung zum beiderseitigen Vorteil zwischen zwei oder mehr Parteien sind. Jede Partei hat das Recht, diese Vereinbarung aufzukündigen, wenn sie der Ansicht ist, dass die Vereinbarung einzuhalten nicht mehr dem eigenen Vorteil diene.

Moralische Regeln sind absolute Regeln, die Pflichten definieren. Sie zu brechen ist falsch. Anders als bei Nützlichkeitsregeln gilt dies unabhängig davon, ob es von einer handelnden Partei als nachteilig angesehen wird, die Regeln einzuhalten. Auch der Utilitarismus kennt die absolute Regel „handle so, dass das größtmögliche Gute geschieht“. Im Rahmen von deontologischen Ansätzen gilt: Was deontologisch falsch ist, darf nicht getan werden, auch wenn es zu tun alles in allem den „besseren“ Ausgang haben würde.

Eine sehr populäre Ansicht, die unter anderem von Michael Walzer vertreten wird, besagt, dass bezogen auf Krieg die Trennung zwischen moralischen Regeln und Nützlichkeitsregeln identisch ist mit der Trennung zwischen der moralischen Frage, wer im Krieg getötet werden dürfe und eventuellen Vereinbarungen darüber, wann und wie die legitimen Ziele getötet werden dürfen (Walzer, 2006, S. 41-44). Meiner Ansicht nach greift dies zu kurz, auch die Frage des Wann und

⁵ Auch wenn mir die geringe Wahrscheinlichkeit der Erfüllung dieses Wunsches durchaus bewusst ist.

Wie kann eine moralische sein: So gilt zum Beispiel Giftgaseinsatz den meisten aktuellen Varianten der Lehre des gerechten Krieges zur Folge als ein moralisch verbotenes Mittel – unabhängig davon, ob das Gas in einer Situation eingesetzt wird, in der es nur legitime Ziele töten wird oder nicht (Orend, 2008). Dies deckt sich mit Thomas Nagels Ansicht, dass es sowohl dafür, wer ein legitimes Ziel ist als auch dafür, auf welche Arten und Weisen ein Ziel, selbst wenn es legitim ist, angegriffen werden darf, Grenzen gibt, die sich aus moralischen Regeln ergeben (Nagel, 1972, S. 188).

In diesem Buch werde ich vor allem nach den moralischen Regeln für einen gerechten Krieg suchen. Diese werden allerdings von einigen Nützlichkeitsregeln begleitet werden.

2.1.3 Die Aufhebung des Tötungsverbotes

Krieg wird z.B. von Emily Kalah Gade als ein politischer Terminus definiert, durch den staatliche Akteure versuchen, der Gewalt, an der sie sich beteiligen, einen bestimmten Status und eine bestimmte Konnotation zuweisen um sie zu legitimieren und zu formalisieren (Gade, 2010, S. 221). Der Kern dieses Versuchs, der vom Terminus „Krieg“, nicht trennbar ist, liegt in der Setzung, dass im Krieg Menschen legitim getötet werden dürfen. Die Frage, warum im Krieg Menschen legitim getötet werden dürfen, stellt sich nicht: „Krieg“ ist als ein Zustand, in dem dies erlaubt ist, definiert⁶.

Aus dieser einzigartigen Position der Kombattanten während der Kampfhandlungen ergibt sich meiner Ansicht nach der Grund dafür, dass die moralphilosophische Debatte über Krieg wesentlich erbitterter und insbesondere an der Grenze zwischen akademischer Forschung, Publizistik und politischem Engagement emotionaler geführt wird als andere moralphilosophische Diskurse. Alle anderen Überlegungen, wann Krieg gerechtfertigt sei oder wie er zu führen sei, beziehen ihre Brisanz aus diesem Punkt. Auch pazifistische Positionen, die die Teilnahme an fast allen oder allen Kriegen für falsch erachten, begründen dies zumindest teilweise aus der Aufhebung des Tötungsverbotes.

⁶ Dies lässt natürlich Raum für die Frage, ob ein Zustand, in dem Menschen legitim getötet werden dürfen, jemals moralisch akzeptabel sein kann.

Die Setzung, dass im Krieg einige Menschen legitim getötet werden dürfen, zurückzuweisen führt dazu, dass angreifende Soldaten als schwer bewaffnete Kriminelle betrachtet werden müssen. Unter den Regeln der Zivilgesellschaft ist organisierte Gewalt ebenfalls verboten und würde von der Polizei bekämpft werden. Eine solche Zurückweisung der gängigen Definition des Zustandes „Krieg“ führt also nicht zum Pazifismus, sondern zu einer Reihe weiterer, anderer Probleme.

Dass das Recht eines Menschen auf körperliche Unversehrtheit eingeschränkt werden kann, ist kein besonders ungewöhnlicher Gedanke und wird für viele Einzelfälle diskutiert. So wird beispielsweise die Frage debattiert, ob eine Ärztin einem bewusstlosen Patienten ohne dessen Zustimmung das Bein amputieren darf, wenn das der einzige Weg ist, das Leben des Patienten zu retten. Was solche Fälle vom Fall eines Kombattanten im Krieg unterscheidet, ist, dass der Kombattant das Recht hat, seinen Gegner nicht nur zu verletzen, sondern sogar zu töten.

Unabhängig von Argumenten wie der Überlegung, ein Kombattant solle den Gegner nicht töten, sondern unschädlich machen, was quasi zufällig am schnellsten möglich sei, in dem er ihn töte, bleibt die Tatsache, dass es ihm erlaubt ist, zu töten. Auch wenn das Ziel des Krieges nach Clausewitz ist, dem Gegner seinen Willen aufzuzwingen (von Clausewitz, 2010, S. 13) und ein Bundeswehroffizier mir sagte, die Aufgabe eines Soldaten sei es, „Frieden zu schaffen“, bleibt die Tatsache, dass Krieg die einzige Situation ist, in der das absolute Tötungsverbot grundsätzlich aufgehoben wird⁷.

Im Falle der Tötung zur Selbstverteidigung außerhalb des Kriegszustandes ist das Tötungsverbot übrigens nicht aufgehoben: Eine Tötung in Notwehr ist nur legitim, wenn sie der einzige Weg ist, den Angreifer abzuwehren und so das eigene Leben (nicht die eigene Unversehrtheit) zu schützen. Einen Angreifer zu erschießen, um einem sehr schmerzhaften Faustkampf zu entgehen, wäre keine legitime Notwehr (siehe etwa: Thomas von Aquin (1953, q64, 7)). Im Krieg ist, völlig unabhängig vom Ziel des Krieges wie auch der Handlung des einzelnen Kombattanten, das Tötungsverbot grundsätzlich, wenn auch nicht uneingeschränkt, aufgehoben. Die „Grausamkeit“ des Krieges, die in vielen pazifistischen Überlegungen eine Rolle spielt, besteht zunächst und vor allem in dieser Ausnahme.

Diese Tatsache war es auch, die die Lehre des gerechten Krieges begründete: Mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion des römischen Reichs durch Kaiser Theodosius I. bestand die Notwendigkeit, das vom Urchristentum absolut ausgelegte Gewaltverbot des neuen Testaments mit dem realpolitischen Anspruch der Wehrhaftigkeit zu versöhnen⁸. Die Frage, wann es erlaubt sei, in einen Krieg einzutreten, lässt sich somit grundsätzlich als „wann darf das Tötungsverbot aufgehoben werden“ und die Frage, wie Kombattanten sich im Krieg verhalten müssen als „mit welchen Einschränkungen gilt das Tötungsverbot als aufgehoben“ umformulieren.

⁷ Die Tatsache, dass die Todesstrafe so kontrovers diskutiert wird, wie sie diskutiert wird, liegt meiner Ansicht nach darin begründet, dass die Todesstrafe diese Grenze ebenfalls überschreitet – allerdings in wesentlich kleinerem Maßstab.

⁸ Zur Geschichte der Lehre des gerechten Krieges siehe Kapitel 2.2.1.

Diese Zuspitzung auf das Tötungsverbot soll weder ausblenden, dass die „Grausamkeit“ des Krieges auch in Zerstörungen, Vertreibungen, Plünderungen, Vergewaltigungen und vielen anderen Geschehnissen liegt noch dass die Verhinderung oder zumindest Minimierung dieser Ereignisse Anliegen der Lehre des gerechten Krieges sein sollte. Die alte pazifistische Parole „Soldaten sind Mörder“ zeigt allerdings, dass selbst hier ein Unterschied gegeben ist.

Die Vertreibung von Tausenden von Menschen aus ihren Häusern, um etwa einen Staudamm zu bauen⁹ kann als moralisch falsch betrachtet werden, ebenso wie Plünderungen und Vergewaltigungen in Ausnahmesituationen, etwa nach Naturkatastrophen (Wilkinson, 2011) offensichtlich moralisch falsch sind. Trotzdem wird weder staatlich verordnetes noch durch den Zerfall der Ordnung entstehendes Unrecht in derselben Weise thematisiert wie Krieg, da selbst massive Eingriffe in Selbstbestimmung und körperliche wie auch materielle Unversehrtheit von Menschen als weniger „unmenschlich“ angesehen werden als die Aufhebung des Tötungsverbotes.

Man könnte sogar argumentieren, dass alle weiteren „Grausamkeiten“ des Krieges direkte oder indirekte Folgen der Aufhebung des Tötungsverbotes sind. Am einfachsten ist dies am Beispiel der Zerstörungen durch Luftangriffe zu zeigen: Wäre es nicht erlaubt, den Gegner zu töten, wäre ein Luftangriff nicht legitim und könnte somit auch keine Zerstörungen auslösen.

2.1.4 Gegen Pazifismus

Hieraus ergibt sich eine mögliche Position, um die moralphilosophischen Fragen über Krieg zu beantworten: Da durch die Aufhebung des Tötungsverbotes der Bereich des moralisch Akzeptablen weit verlassen wird, ist Krieg als solcher moralisch ohnehin immer falsch. Dieser Gedankengang führt fast zwangsläufig zu einer pazifistischen Position, also einer solchen, die Krieg *führen* für moralisch falsch hält¹⁰. Pazifismus kann viele Ausprägungen haben, schwächere Varianten, die Pazifismus als persönliche Entscheidung sehen („partikulärer Pazifismus“), sind für mich uninteressant, da eine persönliche Entscheidung, nicht an Kriegen teilzunehmen, oder eine Forderung, dass eine kleine Gruppe, etwa Kleriker, dies

⁹ Etwa für den Drei-Schluchten-Damm in China (Süddeutsche Zeitung, 2007) oder den Polavaram-Damm in Indien (The Times of India, 2005).

¹⁰ Wenn man zynisch genug ist, kann man, wie Thomas Nagel anmerkt, diesen Gedanken auch andersherum nutzen: Da Unrecht immer Unrecht sei, es nur falsch, aber kein „fälscher“ gäbe, sei im Krieg alles erlaubt, da der Bereich des moralisch Erlaubten schon längst verlassen worden sei (Nagel, 1972, S. 134).

nicht tun sollten, keine normative Aussage über den Krieg selbst beinhaltet, so lange darin kein Urteil, dass diejenigen, die Krieg führen, sich falsch verhalten würden, enthalten ist.

Von Interesse für mich ist der universelle Pazifismus, der die Ansicht vertritt, Krieg sei immer falsch und diejenigen, die sich an ihm beteiligen, handeln moralisch immer falsch. Diese Position ist eng verwandt, aber nicht identisch mit der Anwendung von Taktiken des passiven oder gewaltfreien Widerstands. Es ist sowohl möglich, Pazifist zu sein, ohne passiven Widerstand zu betreiben, als es auch möglich ist, gewaltfreien Widerstand gegenüber gewaltsamem zu bevorzugen, ohne Pazifist zu sein. Trotzdem sind die Positionen so eng miteinander verbunden, dass sie in der Literatur gelegentlich fälschlicherweise synonym verwendet werden. Wenn zum Beispiel Jan Narveson schreibt, es gäbe eine „[...] possibility that pacifism might work against some people (one may cite the British [...]), it might fail against others (e.g., the Nazis)“ (Narveson, 1965, S. 263), macht er genau diesen Fehler: Es war nicht Pazifismus, sondern passiver Widerstand, der Ghandi zu Sieg führte.

Im Folgenden werde ich mich zunächst mit der Plausibilität einer absoluten pazifistischen Position, die Krieg grundsätzlich und immer ablehnt, beschäftigen. Im Anschluss daran werde ich das Augenmerk auf kontingente pazifistische Positionen lenken, solche Positionen also, die einen bestimmten oder nur bestimmte Kriege aus moralischen Gründen ablehnen. Auch die Lehre des gerechten Krieges lehnt bestimmte Kriege aus moralischen Gründen ab oder stellt, umgekehrt formuliert, Bedingungen dafür auf, wann Kriege moralisch erlaubt sind. Um klar zu markieren, dass kontingent pazifistische Positionen wesentlich restriktiver zu denken sind als Positionen, die der Lehre des gerechten Krieges zuzurechnen sind, werde ich diese Positionen als „wehrhaften Pazifismus“ bezeichnen. Solche Positionen nämlich definieren eher die moralische Erlaubnis *für* einen oder einige, sehr wenige Kriege als Ausnahmen, als dass die Opposition *gegen* einen bestimmten Krieg eine Ausnahme darstellt¹¹.

Absoluter, universeller Pazifismus wird häufig mit religiösen Motivationen in Verbindung gebracht. Dies ist zunächst kein Wunder, da sowohl einflussreiche christliche Strömungen als auch die buddhistische und hinduistische Tradition ihre Anhänger zum Pazifismus auffordern und zudem viele berühmte Pazifisten wie Mahatma Ghandi oder Martin Luther King religiös waren.

G.E.M. Anscombe legt in „War and Murder“ (Anscombe, 1981b) eine ebenso überzeugende wie wirkmächtige Begründung vor, warum ein aus der christlichen Tradition heraus begründeter Pazifismus theologisch unhaltbar ist. Dieser

¹¹ Die Bezeichnungen der verschiedenen Arten von Pazifismus folgt Fiala (2010).

Gedankengang ist für mich allerdings uninteressant, da die Autorität der Bibel als Wort Gottes für eine philosophische Argumentation zu vernachlässigen ist. Stattdessen werde ich mich mit den ethischen Argumenten für und gegen einen absoluten, universellen Pazifismus beschäftigen, die aus philosophischen Überlegungen hervorgehen.

Nicht ohne Grund fasst Jan Narveson Pazifismus nicht als eine Ablehnung von Krieg, sondern konkreter als Verbot, sich gegen Gewalt mit ebensolcher zu verteidigen¹². Hiermit stellt er klar, dass absolute, universelle pazifistische Positionen sich nicht nur gegen Angriffskriege, nicht einmal nur gegen häufig als gerecht betrachtete Kriege zur Verhinderung von Unrecht gegen Dritte, sondern explizit auch gegen Gewaltanwendung zur Selbstverteidigung im engsten Sinne richten. Im Gegensatz zu Narveson, der die pazifistische Position explizit als eine Extremposition, die Gewalt sogar zur persönlichen Selbstverteidigung ablehnt, auslegt, werde ich die üblichere, auch in der Stanford Encyclopedia of Philosophy genutzte Definition anlegen, die zwar *kollektive* Selbstverteidigung, nicht aber individuelle Selbstverteidigung beinhaltet¹³.

Dies gilt sowohl für Kriege aus Möglichkeit, als auch für Kriege aus Notwendigkeit: Kriege aus Möglichkeit sind solche Kriege, die zu führen in der freien Entscheidung der politisch verantwortlichen Kräfte liegt, etwa der ausdrücklich als Verteidigungsfall markierte Bundeswehreinsatz in Afghanistan¹⁴ oder humanitäre Interventionen wie im Kosovo. Kriege aus Notwendigkeit sind hingegen solche Kriege, denen ein Staat oder eine Gemeinschaft nicht entgehen kann, da sie von außen auf das eigene Gebiet getragen werden. Selbst wenn sich eine hypothetische pazifistische Gemeinschaft den gegnerischen Soldaten kampfflos ergibt und später Taktiken des passiven Widerstandes anwenden würde, wären die gegnerischen Soldaten zunächst einmal da. Somit findet der Krieg für die Mitglieder der Gemeinschaft notwendig statt, selbst wenn sie sich dazu entschließt, sich nicht bewaffnet zu beteiligen.

Es ist zunächst festzustellen, dass die pazifistische Position scheinbar sehr gute Argumente auf ihrer Seite hat. Zunächst gibt es den negativen Verweis auf die

¹² „Pacifism [...] must be the principle that the use of force to meet force is wrong *as such*, that is, that nobody may do so [...]“ (Narveson, 1965, S. 263, Hervorhebung im Original.).

¹³ Narveson nennt diese Position „war pacifism“: Jegliche bewaffnete kollektive Selbstverteidigung wird als falsch abgelehnt (Narveson, 2003, S. 158).

¹⁴ Die Erklärung des damaligen Verteidigungsministers Peter Struck (SPD): „Unsere Sicherheit wird nicht nur, aber auch am Hindukusch verteidigt, wenn sich dort Bedrohungen für unser Land wie im Fall international organisierter Terroristen formieren.“ ist verfälscht zu „Deutschlands Sicherheit/Freiheit wird am Hindukusch verteidigt“ längst geflügeltes Wort geworden. (Deutscher Bundestag, 1997, S. 8601).

Soldaten, Guerilleros, Terroristen
Die Lehre des gerechten Krieges im Zeitalter
asymmetrischer Konflikte

Knesebeck, P.

2014, X, 258 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-05151-8