

## ›Gerechter Krieg‹ – Zum Missbrauch eines Wertmaßstabs zur Rechtfertigung von Kampfhandlungen

Jede Rede von einem ›gerechten Krieg‹ verletzt zunächst einmal eine moralische Gewissheit, die sich vor jeder begrifflichen Unterscheidung einstellt: Kriege sind grundsätzlich etwas Ungerechtes. Selbst im Rahmen einer als »Polizeiaktion« bezeichneten kriegerischen Handlung werden Dinge getan, die im Zivilleben als ungesetzlich gelten. Solche Aktionen fügen dem zum ›Feind‹ erklärten Gegner in fast allen Fällen weitaus mehr Schäden zu, als es bei einem zivilen Polizeieinsatz erlaubt wäre – schlimmer noch: Kriegshandlungen treffen überwiegend ›Unschuldige‹. Auch wenn nicht direkt intendiert ist, deren Lebensrechte einzuschränken oder zu beseitigen, so werden doch die negativen Folgen solcher Militäraktionen für die Zivilbevölkerung billigend in Kauf genommen. Man muss dabei nicht gleich an den »totalen Krieg« denken. Zwar lehrte die traditionelle Doktrin der ›klassischen‹ Kriegführung, dass nur feindliche bewaffnete Kräfte und deren Kombattanten bekämpft werden dürfen, während die Zivilbevölkerung so weit wie möglich geschont werden müsse. Aber auch in Kriegen, die noch nach diesem Muster geplant werden, werden offenbar schwere Verletzungen der Interessen der nicht beteiligten Bevölkerungsmehrheit in Kauf genommen. Solche nicht vorgesehenen Nebenfolgen wurden – und werden immer noch, wie z.B. in der NATO-Terminologie während des Luftkrieges gegen Serbien – als »Kollateralschäden« heruntergespielt. Man tut so, als ob solche nicht intendierten, jedoch in Kauf genommenen Folgen nach einem geringeren Maß an Verantwortlichkeit beurteilt werden könnten.

Die hier anfangs formulierte Prämisse vom ›ungerechten Krieg‹ könnte man als pazifistisch in dem Sinne verstehen, als man jede Art der Kriegführung, sei es im Sinne einer innerstaatlichen Ordnung, sei es im Rahmen einer den Frieden garantierenden Völkerrechtsordnung, *per se* schon für verbrecherisch halten könnte. Ein solcher moralischer Pazifismus führt daher konsequenterweise in eine *absentistische Position*: Wenn es ›gerechte‹ Kriege nicht geben kann, dann dürfe niemals jemand Krieg führen. Im Krieg sei Verweigerung als Form der Gewaltlosigkeit die einzig mögliche moralische Option. Doch bedarf diese Position, so konsequent sie auch auf den ersten Blick erscheint, einer viel ausführlicheren Begründung, als es hier auf nur wenigen Seiten möglich ist. Nur ein Gesichtspunkt dieser Diskussion sei hier beleuchtet: die Diskussionen über die gewissensethischen Argumente müssen auch die nicht intendierten Konsequenzen berücksichtigen. Möglicherweise können die

ethischen Nebenfolgen eines absoluten Pazifismus ohne direkte Absicht verheerend sein. Wer die völlige Kriegsenthaltung ohne moralische Wahlalternative postuliert, ist leicht geneigt, anders Denkende und Handelnde nach dem Code eines manichäischen Gut-Böse-Dualismus zu verteufeln und ihnen jegliche moralischen Motive für ihre Handlungen und Handlungsprinzipien abzuspochen. Und doch muss eine ethische Kontroverse etwa zwischen ›Bellizisten‹ und ›Pazifisten‹ immerhin die Möglichkeit einräumen, dass auch die jeweiligen Gegner sich moralischer Wertmaßstäbe bedienen. Die bloße Verwendung solcher Maßstäbe kann daher in einem ethischen Diskurs über die Zulässigkeit von kriegerischen Handlungen nicht von vornherein als bloß interessengesteuerter Ausdruck unmoralischer Motive verdächtigt werden.

Der israelische Schriftsteller *Amos Oz* hat kürzlich in diesem Sinne versucht, der Redeweise vom ›gerechten Krieg‹ einen Sinn abzugewinnen.<sup>1</sup> Unter dem Titel *Wir führen einen Krieg zu viel* behauptet er, in dem aktuellen militärischen Nahostkonflikt würden zwei unterschiedliche Kriege geführt: Der eine Krieg sei ›gerecht‹, z.B. aus Sicht der Palästinenser, müsse also aus Israels Interesse heraus schnell beendet werden (z.B. durch Abzug der Besatzungstruppen, Räumung der israelischen Siedlungen in den palästinensischen Gebieten). Der andere Krieg, den Oz mit dem Begriff des »islamischen Dschihad gegen Israel« bezeichnet, weil in ihm das Ziel erkennbar sei, »Israel zu vernichten und die Juden zu vertreiben«, ist für Oz per Definition ungerecht. Auf mögliche Optionen für Friedensverhandlungen, die Oz ernsthaft diskutiert, gehe ich jetzt nicht ein. Erwünscht wird natürlich ein ›gerechter‹ Frieden, weil er eine ungerechte Kriegführung beendet. Doch wenn sich herausstellt, dass dieser Frieden nicht erreichbar ist, wenn also trotz Rückzug oder Räumung seitens Israel Übergriffe des »islamischen Dschihad« anhalten, ergäbe sich das, was Oz einen »gerechten«, einen »alternativlosen« Krieg nennt, weil er nur noch ein Kampf ums Überleben des jüdischen Volkes in Israel sei.

Mir geht es hier um das rhetorische Kunststück, das Oz vorführt, indem er den bestehenden militärischen Konflikt in zwei Kriege aufteilt – und zwar mit dem Ziel, in einem einzigen militärischen Konflikt konsequent zwischen ›gerechten‹ und ›ungerechten‹ Kriegshandlungen und auch zwischen gerechtfertigten und nicht verantwortbaren Friedensinitiativen unterscheiden zu können. Wenn er einen Kampf fairerweise als ›gerecht‹ beurteilt, weil sein Ziel zumindest von einer Seite her eine gerechte Friedensordnung sein soll, so mag man über die Anrufung der Gerechtigkeit als Bewertungsmaßstab für Kriegshandlungen wohl streiten. Auf eine sehr harte Probe stellt Oz uns jedoch, wenn er vorschlägt, zur Not den Kampf ums Überleben eines Volkes – ohne Aussicht auf ausgleichende Friedensregelungen – als »gerechten Krieg« zu bezeichnen. Um verstehbar zu machen, was in einem solchen Fall

gemeint ist, genügt nicht der Hinweis, dass dieser Fall schließlich kein »Angriffskrieg« ist – eine Konfliktform, die nach übereinstimmender Meinung in keinem Fall zu rechtfertigen ist. Wenn dagegen ein als »Verteidigungskrieg« oder auch eine als »Präventivmaßnahme« bezeichnete Kriegshandlung als ›gerecht‹ gilt, so versteht die politische Publizistik dieses Werturteil häufig nur als faktisch oder normativ ›gerechtfertigt‹. Doch macht die ›gerechtfertigte‹ Kriegshandlung bereits den ›gerechten Krieg‹ aus? Die Frage nährt den Zweifel. Daher werden zunächst die Verwendungsregeln für eine solche Formel und ihre philosophischen Begründungen unterschieden.

Die folgenden Ausführungen prüfen nicht die Vertretbarkeit oder das Verbrecherische von einzelnen Kriegshandlungen. Sie beschränken sich auf die Frage, was in dem thematischen Kontext mit ›gerecht‹ gemeint sein kann, wenn trotz umfassenden Wissens von rechtsschädlichen Folgen der Kriegführung immer noch vom ›gerechten Krieg‹ die Rede ist – sei es zur ideologischen, politischen, religiösen ›Recht‹-Fertigung, sei es zur Reklamation berechtigter Anliegen, z.B. zur Wahrung elementarer Interessen von Angegriffenen, Verteidigern und Bedrohten.

Was kann unter dem Begriff ›gerechter Krieg‹ (*bellum iustum*) verstanden werden?

Häufig werden Kriege als ›gerecht‹ bezeichnet, wenn sie einen ›ungerechten‹ Zustand beseitigen oder angreifen. In diesen Fällen bedient man sich der im Alltag häufig anzutreffenden Gleichsetzung von ›rechtmäßig‹ und ›gerecht‹: Wenn man nach dem Völkerrecht<sup>2</sup> z.B. das Recht auf individuelle und kollektive Selbstverteidigung auf den Einzelfall anwendet, mag man beliebige Kriegshandlungen juristisch legitimieren. Doch ob diese das erkannte Unrecht minimieren können oder gar noch geeignet sind, es zu potenzieren, diese Frage bleibt bei juristischen Rechtsfertigungsversuchen offen. Es kommt dann auch noch nicht der Gesichtspunkt in den Blick, ob im angestrebten anschließenden Friedenszustand die angestrebten ›gerechten‹ Zustände überhaupt noch erreichbar sind.

Fast ebenso häufig werden Kriege als ›gerecht‹ in dem Sinne bezeichnet, wenn sie im Dienste der Verwirklichung einer Welt- oder Gesellschaftsordnung stehen sollen. Doch eine solche Bewertung trifft nur dann den jeweils gleichen Sachverhalt, wenn beide kriegführende Parteien sich des gleichen Gerechtigkeitsmaßstabs bedienen, auch wenn sie im Kriegszustand gegeneinander ungerechte Handlungen ausführen. Ist der Bewertungsvergleich gar nicht möglich, weil die jeweiligen Gegner ohnehin moralisch abgewertet sind, dann fehlt auch jede Grundlage für Versuche, der ›Gerechtigkeit‹ im Kriege einen intersubjektiven Sinn zu verleihen.

Und doch treffen wir besonders häufig auf diesen Wertausdruck gerade dann, wenn nur eine der Kriegsparteien für die Rechtfertigung der eigenen Kriegshandlungen die Bewertung ›gerecht‹ reklamiert. Wenn die Lebensweise

und Kampfstrategie des jeweiligen Gegners *per se* als ›ungerecht‹ bezeichnet wird, bedarf es für die Akzeptanz der Selbsteinschätzung des Krieges als ›gerecht‹ in keiner Weise einer Zustimmung des Gegners. Hier zeigt sich schon, weshalb eine später notwendige Friedensregelung, die von beiden Seiten als ›gerecht‹ – und zwar nach gleichen Wertmaßstäben – beurteilt wird, zunächst nur wenig aussichtsreich erscheinen kann.

Etwas anderes wird bewertet, wenn die Formel vom *bellum iustum* nur in der Einschränkung *bellum iuste gestum* (ein gerecht geführter Krieg) verstanden wird. Als ›gerecht‹ bewertet werden können in diesem Fall lediglich Handlungen, die sich aus dem schon vorausgesetzten Kriegszustand als Folge ergeben. Diese Definition gestattet es zumindest, Schutzmaßnahmen zugunsten einer Zivilbevölkerung zu rechtfertigen oder gar positiv zu bewerten. Als gerecht empfundene Kriegsstrategien, die zum aktiven Schutz oder zur passiven Schonung der Zivilbevölkerung beitragen, könnten vor allem dann gerechtfertigt werden, wenn sie als vertrauensbildende Maßnahmen so eingeführt werden, dass sie sich auch als Muster für eine notwendigerweise darauf folgende Friedensregelung eignen. Die Akzeptanz eines wechselseitigen Abkommens zum Waffenstillstand oder zum dauernden Frieden bedarf ja des gemeinsamen Verständnisses von ›gerecht‹ als Merkmal einer dem Krieg folgenden sozialen Ordnung zwischen ehemaligen Feinden.

Jede interessenbestimmte, ideologische wie nicht-ideologische Rede vom ›gerechten Krieg‹ muss also zunächst gelesen werden als Positionsbestimmung von Subjekten, die den Maßstab ›gerecht‹ in ihre wertende Rede vom Krieg einbringen. Wir interpretieren eine Proposition, die die Formel ›gerechter Krieg‹ enthält, zunächst nicht als Aussage über einen objektiv ausgemachten Sachverhalt, sondern als einen ursprünglich in subjektiver Perspektive erzeugten Bewertungsakt. Mehr kann ein Autor wie Oz zunächst nicht erwarten, wenn er einen militärischen Konflikt, auch wenn er ohne Aussicht auf Frieden geführt wird, als ›gerechten Krieg‹ bezeichnet. Verständlich im Sinne einer Artikulation von Interessen ist eine solche Meinungsäußerung schon, ob man sie billigen kann, steht dahin.

Das Reden über Krieg im Rahmen von Wertungsmaßstäben wie ›ungerecht‹ oder ›gerecht‹ sollte man nicht nur in ideologiekritischer Enthüllungsabsicht analysieren. Zwar verwendet man die Formel vom ›gerechten Krieg‹ primär zur Rechtfertigung eines Zustandes, über den nur Subjekte in der Lage sind, Werturteile abzugeben. Dass also die Rede vom ›gerechten Krieg‹ niemals einen objektiv feststellbaren Zustand bezeichnen kann, ist eine Selbstverständlichkeit. Und doch muss man fragen: soll diese Rede nicht mehr aussagen als bloß eine subjektive Wertung? Die Äußerung beansprucht ja mehr auszudrücken als bloß die eigenen subjektiven Interessen. Doch zunächst ist zu klären, welchen ›objektiven‹ Geltungsansprüchen grundsätzlich zu misstrauen ist.

Die krassesten Fälle objektivistischer Missverständnisse über die Möglichkeit eines ›gerechten Krieges‹ müssen wir zunächst ausschließen: Wer sich einer solchen Formel für die Beschreibung eines ›objektiven‹ Sachverhaltes bedient, setzt entweder eine beliebige Staats- oder Völkerrechtsordnung nach moralischen Kriterien als ›gerecht‹ oder leitet im Einzelfall einen ›gerechten‹ Zustand aus einem als natürlich beurteilten Idealzustand ab. Er oder sie mag sich dabei auf positiviertes Recht berufen oder an naturrechtliche Begründungen appellieren. Doch weder ist das positivierte Recht *per se* ›gerecht‹, noch kann irgendeine gedachte Naturordnung als Stifter von objektiven Weltgeltungsansprüchen angenommen werden.

Schließlich kennen wir die Rede vom ›gerechten Krieg‹ auch in der politischen Sprache, die sich religiöser Konnotationen bedient, z.B. in der Vorstellung von einem *Gott als Norm- und Wertstifter*. Wenn man zu wissen glaubt, dass dieser Gott einen weltlichen Zustand unter den Menschen als ›gerechten Krieg‹ bewerten würde, gerade dann erkennt man implizit an, dass Gerechtigkeitsurteile ursprünglich nur als bloße Akte subjektiver ›Rechtfertigung‹ zu lesen sind. Es wird allerdings in diesem Fall kein menschliches Subjekt als Urheber der Bewertung angenommen. Stattdessen begreifen sich Menschen in diesen Fällen allenfalls als Empfänger von Wertungen und Befehlen einer höheren Macht, gegenüber der sie sich zur Rechenschaft verpflichtet fühlen. Dies als Gefahr für verantwortliches Handeln aufzuzeigen, heißt nicht notwendigerweise, auf religiöse Elemente bei der Beurteilung von Krieg und Frieden zu verzichten. Es genügt, daran zu erinnern, dass durch eine Bewertung eines sozialen Zustandes als ›gerechter Krieg‹ weder eine objektive Tatsache bezeichnet noch ein höherer Autoritätsbefehl artikuliert wird. Auch wer im Kontext einer religiösen Richtung argumentiert, bleibt selbst urteilendes Subjekt, welches selbst ›rechtfertigt‹, auch wenn man sich in diesem Fall auf ›objektive‹ Fakten oder auf einen höheren Willen beruft.

Oben habe ich mich auf eine ursprüngliche moralische Gewissheit berufen, nach der Kriege grundsätzlich als ›ungerecht‹ zu beurteilen sind. Überprüft wurden aber sogleich die daraus sich ergebenden pazifistischen Handlungskonsequenzen. Dabei wurde ein bestimmter Zustand als ›ungerecht‹ zu beurteilen erwogen, weil dieser ungerechte Handlungen zulässt. Das lässt auch ein Verständnis zu, dass Kriege gerecht/ungerecht sein können, weil in ihnen gerechte/ungerechte Handlungen ermöglicht/erfordert/erlaubt oder gar direkt befohlen oder ausgeführt werden.

Doch wer vom ›gerechten Krieg‹ spricht, bedient sich mit seiner Wertung eines mehrdeutigen Begriffs. Eine Erinnerung an die Vielfalt der Gerechtigkeitsmaßstäbe, die schon in der Antike diskutiert wurden, kann u.U. zur Begriffsklärung beitragen. Die erste wichtige Unterscheidung nahm bereits Aristoteles<sup>3</sup> vor: Als ›gerecht‹ gilt nicht nur im engeren Sinn, wer *erstens* die Gesetze achtet. ›Gerecht‹ handelt darüber hinausgehend, wer *zweitens* die

gleichmäßige oder angemessene Verteilung von Gütern (man muss ergänzen: auch von Belastungen) fördert oder garantiert.

Unter einem gerechten Krieg im erstgenannten Sinne<sup>4</sup> könnte zwar eine Militäraktion in Entsprechung zu einer Rechtsordnung oder in Erfüllung des Völkerrechts verstanden werden. Doch diese Bedingung ist nur gegeben, soweit eine gesetzliche Ordnung oder die Regeln des Völkerrechts selbst als ›gerecht‹ – nicht nur als ›legal‹ – beurteilt werden können. Wo das Völkerrecht lediglich die Konservierung oder die Unantastbarkeit schreienden Unrechts oder extremer Ungleichverteilung von Gütern und Lasten zwischen Nationen, zwischen gesellschaftlichen Gruppen oder Subkulturen hinnimmt, verliert die Berufung auf eine solche Gesetzlichkeit ihre legitimatorische Kraft.

Die unterschiedlichen Maßstäbe moralischer Bewertung für soziale Zustände entfaltet Aristoteles im später *iustitia specialis* genannten, zweiten Sinne:<sup>5</sup> Hier gibt es nur Handlungsweisen, die von allen beteiligten Interaktionspartnern auch im Falle des Fehlens einer gesetzlichen Regulative nach dem gleichen Maßstab von Gerechtigkeit beurteilt werden können. Und die Kriterien, nach denen ›gerechte‹ Handlungen sich zu richten haben, variieren je nach Kontext. Die wichtigsten sind: »Jedem das Seine« (das aristotelische Proportionalitätsprinzip), »Jedem das Gleiche« (das vertragstheoretische Egalitätsprinzip) oder »Jedem nach seinen Bedürfnissen« (das »marxianisch« genannte kommunistische Verteilungsprinzip). Doch es muss nicht jedes dieser Kriterien unbedingt am Maßstab für einen erwünschten Gesellschaftszustand gemessen werden. Als ›gerecht‹ im Sinne von ›angemessen‹ können danach schon ein frei vereinbarter Preis bei Tauschhandlungen oder ein materieller Ausgleich etwa für entstandenen Schaden im Rahmen von Haftung verstanden werden. Selbst eine Strafe kann im Verhältnis zu einer durch die Straftat angerichteten Schädigung als ›gerecht‹ empfunden werden. Zumindest muss eine Strafrechtsordnung vorsehen, dass auch Rechtsverletzer Sanktionen längerfristig als Chancen zur Resozialisierung auf der Basis gemeinsam geteilter Werte wahrnehmen können. Philosophische Gerechtigkeits-theorien, die im Anschluss an Aristoteles entwickelt worden sind, teilen daher in der Regel folgende Prämissen:

- Als ›gerecht‹ im weitesten Sinne kann nur eine Handlung genannt werden, welche von den interagierenden Partnern nach einem vergleichbaren Maßstab der Gerechtigkeit beurteilt werden kann.
- ›Gerechtigkeit‹ im Sinne von Äquivalenz oder Proportionalität wird immer dann verspielt, wenn nur eine der Seiten in einem Konflikt einen dieser Maßstäbe für sich beanspruchen kann, die anderen Beteiligten dagegen nicht.

Die neuzeitlichen und gegenwärtigen Gerechtigkeits-theorien, welche politische Ordnungen begründen sollen – z.B. die von *Kant* und *Hegel*, aber auch die gegenwärtig stark dominierenden Modelle von *Rawls* und *Habermas* – analysieren Gerechtigkeit nicht nur als parteilichen Rechtfertigungsmaßstab,

sondern vor allem als Qualitätsmerkmal eines sozialen Zustandes, im Idealfall sogar als Beurteilungskriterium für eine Gesellschafts- oder auch eine Weltordnung.

Dabei wird in diesen Theorien material unter ›gerecht‹ durchaus Unterschiedliches verstanden. In der Rechtstheorie des deutschen Idealismus wurde die ›gerechte‹ Ordnung als die freiwillige Vereinbarung der Bürger (Staatsrecht – nach Kant und *Fichte*<sup>6</sup>) oder der Staaten (Völkerrecht – nach Kant<sup>7</sup>) oder als rational begründeter, moderner ›Staat‹ mit Teilhaberrechten rechtsfähiger Bürger (nach Hegel<sup>8</sup>) begriffen. Im 20. Jahrhundert definierte Rawls die gerechte Sozialordnung als eine solche, in der die sozialen Akteure die Regeln ihres Zusammenlebens nach einem vergleichbaren Maßstab von Fairness beurteilen können.<sup>9</sup> Noch enger bindet Habermas die Idee der Gerechtigkeit an die Chance, die sozialen Normen und die gemeinsamen Beurteilungsmaßstäbe für eine positiv bewertete Gesellschaftsordnung diskursfähig abzusichern.<sup>10</sup>

Eine vorläufige Bilanz der seit der Neuzeit dominanten philosophischen Gerechtigkeitstheorien könnte ergeben: Es lassen sich Zustände nur dann als ›gerecht‹ bewerten, wenn es für sämtliche interagierenden Beteiligten zumutbar erscheint, den gleichen Maßstab in gleicher oder in verwandter Bedeutung zu verstehen. Das gilt in Kontrakten auf der Basis von freien Vereinbarungen zwischen autonomen Partnern wie selbstverständlich: z.B. wird bei den meisten Akten im Tauschverkehr, bei Koalitionsabkommen, aber auch bei vereinbarter Waffenruhe erwartet, dass andere Vertragspartner die Ergebnisse von Verhandlungen nach dem gleichen Wertmaßstab positiv beurteilen, den man selber teilt. Ungleiche Lasten- und Güterverteilungen sind nur dann hinnehmbar, wenn die Einhaltung eines solchen Verteilungsmodus dabei frei vereinbart wird. Das Gerechtigkeitsprinzip »Jedem das Seine« oder »Jeder das Ihrige« kann in solchen Fällen von beiden Seiten auch bei ungleicher Verteilung vereinbart werden – allerdings nur unter der Voraussetzung, dass beide Seiten die gleiche Ungleichverteilungsregel respektieren können. ›Gerechtigkeit‹ als sozialer Wertmaßstab fungiert also nur dann, wenn es für sämtliche Benefiziere einer gerechten Ordnung zumutbar erscheint, diese Ordnung nach den gleichen oder zumindest verwandten Gerechtigkeitsmaßstäben aufrechtzuerhalten. Ein solcher ›Gleichgewichtszustand‹ war immer wieder gefährdet, wenn z.B. wie im mittelalterlichen Vertragsrecht der Schutz (durch einen Feudalherren) gegen Dauerabgaben oder gegen unbegrenzte Dienstleistungsverpflichtungen (durch Abhängige) ›getauscht‹ wird. Als ›gerecht‹ konnte man solche Verhältnisse nur im institutionellen Sinne von *iustitia*, also im günstigsten Fall nach dem Kriterium der Rechtsförmigkeit gutheißen. So konnten auf Dauer solche Feudalverhältnisse nach den Maßstäben einer *iustitia specialis* weder als verteilungsgerecht noch nach differenzierten Maßstäben aufteilender oder ausgleichender Gerechtigkeit beurteilt

werden. Solche Rechtsbeziehungen bleiben bereits vor ihrer Etablierung ungleiche soziale Verhältnisse, nicht weil Ungleichheit etwas ›Ungerechtes‹ sei, sondern weil beide Partner eine ›Vereinbarung‹ dieser Art nur nach unterschiedlichen Gerechtigkeitsmaßstäben bejahen können.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auf den ersten Blick die Eingangsthese bestätigen, dass es einen ›gerechten Krieg‹ nicht geben kann. Die Formel vom ›gerechten Krieg‹ liefert also keine Legitimationsgrundlage für irgendeine der aktiven Kriegsparteien.

Nur den folgenden Sonderfall muss man von dieser Generalisierung ausnehmen: Wenn eine transnationale Eingreiftruppe einen kriegerischen Streit auch mit militärischen Mitteln gegenüber beiden Seiten ›schlichtet‹, so mag allenfalls diese Kriegspartei das Urteil, sie vollziehe ›gerechte‹ Kriegshandlungen, für sich (›zu Recht‹ im wörtlichen Sinne) beanspruchen. Doch auch hier gilt: Durch Kampfstärke allein lässt sich Respekt allenfalls erzwingen, nicht vereinbaren. Wer Kampfbereitschaft demonstriert, mag sich auf ›Ehre‹ oder ›Selbstachtung‹ berufen, also auf Maßstäbe, die eher mit einem elitären Moralkodex aus dem Heroenzeitalter als mit einem modernen Vertragsrechtsdenken vereinbar sind. Wer ›gerechte‹ Gründe für die Fortsetzung eines aussichtslosen Kampfes geltend macht, verspielt den friedentiftenden Sinn von ›Gerechtigkeit‹. Einstellungen, die solche Kampfhaltungen ermöglichen, mögen nach traditionellen Ehrbegriffen funktionieren. Doch lassen sich solche Haltungen nur nach den immanenten Wertmaßstäben eines historisch entmächtigten Ethos verstehen. Das künftige Zusammenleben von Kontrahenten fördern solche Einstellungen nicht. Das schließt jedoch nicht aus, einzelne Kampfmaßnahmen im ›ungerechten‹ Kriegszustand zu rechtfertigen, allerdings nur mit Blick auf eine angestrebte ›gerechte‹ Friedensordnung. Krieg kann zwar in einer begrenzten Hinsicht auch als Kampf um wechselseitige Anerkennung begriffen werden. Doch die vertraglich gesicherte Anerkennung des sozialen Status von Kontrahenten kann erst nach Abschluss von Kriegshandlungen von beiden Seiten erreicht werden.

*Hugo Grotius*, der das erste neuzeitliche Lehrbuch des Völkerrechts verfasst hat,<sup>11</sup> hat als erster der traditionellen Meinung widersprochen, schon wenn die Sache einer kriegführenden Partei gerecht sei, handele es sich um einen gerechten Krieg. Im 2. Buch seines Lehrwerks begründet er ausführlich, weshalb man auch dann keinen Krieg beginnen darf, wenn es aussichtslos erscheint, auch nur eines seiner Kriegsziele zu erreichen. Die große theoretische Leistung der frühneuzeitlichen Rechtsphilosophen (*Grotius*, aber auch *Pufendorf*, *Hobbes*, *Locke*) bestand gerade darin, den gesellschaftlichen Friedenszustand an die Möglichkeit zur wechselseitigen Anerkennung konkurrierender Interessen zu binden. Erst seitdem nicht nur positiv bewertete soziale Zustände, sondern auch die Regeln zu ihrer Erreichung nach Gerechtigkeitskriterien beurteilt werden können, haben wir die Möglichkeit, bei der Bewer-

tung von Kriegszuständen strengere Maßstäbe anzulegen, als die es (immer noch) tun, welche die Maßstäbe von ›Recht‹ und ›Gerechtigkeit‹ bloß zur Legitimierung eigener Interessen reklamieren.

- 
- 1 Amos Oz: Wir führen einen Krieg zu viel. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 78 vom 4. April 2002, S. 41.
  - 2 Kodifiziert in der Satzung der Vereinten Nationen Art. 51. Vgl. erste deutschsprachige Textedition von K.L. Schmidt in: Schriftenreihe Welt- und Friedensprobleme. Offenbach 1947.
  - 3 Aristoteles: Nikomachische Ethik V, mit Bezug auf die Übersetzung von O. Gigon, zuerst in: Werke, Bd. 3. Zürich 1951 (Seitenzählung nach Edition von I. Bekker 1831 ff.).
  - 4 Ebd. 1129 b 11-b 25.
  - 5 Ebd. 1130 a 15-1137 a 4.
  - 6 Vgl. Immanuel Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (zuerst 1793). Vgl. die Werkedition von W. Weischedel (Hg.): Bd. 4: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Darmstadt 1967 (mit Originalpaginierung A 232-270) – Johann Gottlieb Fichte: Grundlagen des Naturrechts (1796). Zweiter Teil §§ 17-21. Vgl. Edition von F. Medicus: Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Bd. 2. Darmstadt 1962.
  - 7 Zuerst in Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden (1795). Vgl. auch Kant, Über den Gemeinspruch (Anm. 6), III. – In abgeschwächter Form zu finden auch bei Fichte, Grundlagen des Naturrechts (Anm. 6), jedoch unter Beibehaltung des Kriegsrechts als völkerrechtlicher Norm.
  - 8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821). Zitiert nach der Edition von J. Hoffmeister, Hamburg 1955, §§ 311-320.
  - 9 John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/Main 1979. – Zum Begriff »Fairness«: Abschnitt 18; zu den Grundsätzen der Gerechtigkeit: Abschnitt 11, 26, 29, 46.
  - 10 Jürgen Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt/Main 1983, Kap. 3 und 4. – Ders.: Zur Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. I. Frankfurt/Main 1981, Kap. I.1. – Ders.: Faktizität und Geltung. Frankfurt/Main 1992, Kap. II. – Zur kritischen Weiterentwicklung des Rawls'schen Gerechtigkeitskonzepts bei Habermas vgl. ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt / Main 1996, Kap. 2 und 3.
  - 11 Hugo Grotius: De jure belli ac pacis (1625). Deutsche Übersetzung von W. Schätzel (Hg.): Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens. Tübingen 1950.