

1. „Gerechter Krieg“ und die Wirklichkeit des Krieges

Wolfgang Lienemann

Die Rede vom „gerechten Krieg“ klingt befremdlich. War je ein Krieg „gerecht“? Und was berechtigt, die menschenvernichtende Wirklichkeit des Krieges in einem Atem mit der Gerechtigkeit, die der Würde des Menschen dient, zu nennen? Art. 1, Abs. 1 der Charta der Vereinten Nationen verpflichtet alle Länder darauf, den Weltfrieden zu wahren und Streitigkeiten nur mit friedlichen Mitteln auszutragen. Die Kirchen der Christenheit stimmen nach zwei Weltkriegen darin überein, daß Krieg eine Sünde gegen Gottes Gebot ist. Welchen Sinn kann es da noch haben, von einem „gerechten Krieg“ zu sprechen?

Indes schafft die Ächtung des Krieges aufgrund völkerrechtlicher Bestimmungen oder ethischer Überzeugungen die Möglichkeit bewaffneter Konflikte nicht aus der Welt. Deshalb unterhalten fast alle Staaten Streitkräfte, um im Falle eines bewaffneten Angriffs „das naturgegebene Recht zur individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung“ gemäß Art. 51 der UN-Charta wahrnehmen zu können. Jeder Staat, der dem allgemeinen Gewaltverbot des Völkerrechts zuwiderhandelt, versucht gegenüber der Weltöffentlichkeit ebenso wie gegenüber seinen Bürgern das Notrecht auf Selbstverteidigung geltend zu machen. Ohne eine derartige rechtliche Legitimation könnte ein demokratischer Staat schwerlich den militärischen Gehorsam seiner Soldaten erwarten und verlangen. Nur unter bestimmten rechtfertigenden Bedingungen (das „Recht zur Kriegführung“) und in den Grenzen bestimmter Methoden und Mittel (das „Recht im Kriege“) kann militärische Gewalt – wenn überhaupt – rechtlich und sittlich gerechtfertigt und gebilligt werden. Diese Bedingungen und Grenzen sind Gegenstand der Lehren vom „gerechten Krieg“.

1. Herkunft, Entwicklung und Grundzüge der Lehre vom gerechten Krieg

Die abendländische Lehre vom gerechten Krieg geht auf CICERO (106–43 v. Chr.) zurück. Der Krieg als gewaltsame Form der Konfliktaustragung ist nur gerechtfertigt, wenn er der *Abwehr oder Vergeltung von Unrecht* dient (de officiis I, 11, 34). Nicht Ausbreitung einer Religion oder Erwerb und Steigerung von Macht können einen Krieg rechtfertigen, sondern nur der Zweck der *Rechtswahrung*. Deshalb übersetzt man den lateinischen Ausdruck „bellum iustum“ am besten als „rechtmäßigen Krieg“, ähnlich wie die verbale Bezeichnung „iure bellare“ (Confessio Augustana, 1530, Art. 16) mit „rechtmäßig Krieg führen“.

Während der frühen Christenheit und ihren im Neuen Testament gesammelten Überliefe-

rungen eine Lehre vom rechtmäßigen Krieg ganz fremd war, vielmehr JESU Weisungen der *Feindesliebe* und des *Gewaltverzichts* das Leben in der angebrochenen Endzeit prägten, änderte sich diese Grundorientierung in dem Maße, in dem Christen an öffentlichen Ämtern und politischer Verantwortung teilhatten. Bischof AMBROSIUS von Mailand (339–397), nicht zuletzt aufgrund seines Werkes „De officiis“ (391) als „christlicher CICERO“ geehrt, konnte die stoische Lehre vom rechtmäßigen Krieg aufnehmen: „Wer nicht gegen das Unrecht, das seinem Nächsten droht, soweit er kann, kämpft, ist ebenso schuldig wie der, der es diesem antut“ (de off. I, 36, 179). Sein Schüler AUGUSTINUS (354–430) hat diese Lehre später in die Friedenstafel des 19. Buches seines großen Werkes „De civitate Dei“ eingezeichnet, aber zugleich durch die Einsicht relativiert, daß sich Staaten nur selten in ihrem Tun den Kriterien der Gerechtigkeit (iustitia) unterwerfen. Nachdem die stoische Grundauffassung vom rechtmäßigen Krieg vor allem im 4. Jahrhundert von christlichen Bischöfen rezipiert worden war, gewann sie durch Aufnahme in die Rechtssammlung des „Decretum Gratiani“ weithin anerkannte Geltung im Abendland. THOMAS VON AQUIN (1225–1274) hat in seiner „Summa Theologica“ (II-II, q. 40) die wichtigsten Elemente aus AUGUSTINUS' und aus GRATIANs Dekret zusammengefaßt, und auch LUTHER setzt deren Grundbestimmungen in seiner Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ (1526) voraus.

Entscheidend für die *Rechtmäßigkeit eines Krieges* sind in dieser älteren, gemeinchristlichen Tradition folgende Merkmale (ENGELHARDT 1980): Man muß als rechtmäßigen Grund (causa iusta) nachweisen, daß die Anwendung militärischer Macht zur *Abwehr eines nichtprovozierten Angriffs* oder zur *Vergeltung erlittenen Unrechts* erfolgt. Zur Führung eines derartigen Krieges ist nur die rechtmäßige Obrigkeit (legitima auctoritas) befugt. Ziel des Krieges muß sein, die *gebrochene Friedensordnung wiederherzustellen* (finis pax) und auch den *Gegner zu ihrer Anerkennung zu veranlassen* (recta intentio), dies alles jedoch nur *mit verhältnismäßigen Mitteln* (debitus modus).

Vergleicht man AUGUSTINUS und LUTHER, dann wird deutlich, daß der Umkreis rechtmäßiger Kriegsgründe bei LUTHER (wie schon zuvor bei Gabriel BIEL, ca. 1425–1495) scharf eingeschränkt wird. Während AUGUSTINUS die Lehre vom rechtmäßigen Krieg so elastisch entfaltet, daß jede, auch eine präventive, Verteidigung der allgemeinen Ordnung darunter fallen kann (RUSSELL 1975, 25), gelten für LUTHER durchgehend zwei Grundsätze: Wer Krieg anfängt, ist im Unrecht, und: Niemand soll Richter in eigener Sache sein (LIENEMANN 1982, 157ff.). Mit LUTHER gibt es daher zwei wesentliche Kriterien für einen rechtmäßigen Krieg: Er muß rein der *Verteidigung* dienen und sich streng auf die *verhältnismäßigen Mittel* beschränken.

Noch zu LUTHERs Lebzeiten wird im Rahmen der spanischen Kolonialethik des „Goldenen Zeitalters“ (vgl. HÖFFNER 1972) die herkömmliche Kriegsethik präzisiert. Im Widerspruch gegen die Eroberungskriege der Conquista in der Neuen Welt betonen Theologen und Juristen wie LAS CASAS, Francisco de VITORIA oder etwas später MOLINA, daß die Ausbreitung des Glaubens niemals Krieg rechtfertigt (was auch LUTHER gelehrt hat) und daß allein *erlittenes schwerwiegendes Unrecht* zum Kriegführen berechtigt. Dabei behandelt VITORIA auch schon die Möglichkeit, daß beide Seiten vorgeben, Unrecht erlitten und gute Kriegsgründe zu haben (bellum iustum ab utraque parte); für diesen Fall meint der Spanier, daß dann ein Krieg nicht rechtmäßig sei (de iure belli, 21).

An den Lehren von THOMAS, LUTHER oder den spanischen Moralthologen kann man sehen, daß ihre *Lehre von rechtmäßigen Kriegen zugleich eine Form juristisch-theologischer Fürstenberatung und individueller Seelsorge* war. Ihre praktische Bedeutung lag darin, die *Gewissen* zu schärfen und *Verantwortung* einzuüben. Nach den europäischen Konfessionskriegen im 16. und 17. Jahrhundert wurden die *Territorialstaaten* zu den einzigen Garanten des äußeren Friedens und nahmen als Äußerung ihrer *Souveränität* auch das *unumschränkte Recht, Kriege zu erklären*, in Anspruch. Damit wurde die Frage rechtmäßiger Kriegsgründe weitgehend von den traditionellen Morallehren abgelöst, während zugleich im Rahmen des *Ius Publicum Europaeum* eine „*Humanisierung*“ der *Kriegsführung durch völkerrechtliche Grundsätze* begann (vgl. SCHMITT 1950). Die gewohnheitsrechtlich geltenden Standards des Kriegsvölkerrechts (vgl. zu den Ursprüngen A. GENTILI, *De iure belli*, 1588; H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, 1625) wurden seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend kodifiziert (Genfer Konvention 1864; Haager Landkriegsordnung 1899/1907; Genfer Protokoll 1925; BRIAND-KELLOGG-Pakt, 1928 u. a.). Damit verlagerte sich das Schwergewicht der Urteilsbildung von der Frage der rechtmäßigen Gründe (*causa iusta*) zu der verhältnismäßigen Führung des Krieges (*debitus modus*).

2. Funktionen, Kontextabhängigkeit und Probleme der Lehren vom rechtmäßigen Krieg

Die Funktionen der Lehren vom rechtmäßigen Krieg in der Geschichte sind scheinbar ambivalent. Es ist nicht zu leugnen, daß es in der Regel um Kriterien ging, die dazu dienen sollten, Kriegsbereitschaft und Gewaltfähigkeit sittlich zu hemmen und politisch zu begrenzen. Insbesondere die Beratungs- und Seelsorgefunktion der Lehre bei THOMAS und LUTHER macht diese Absicht deutlich. Andererseits ist leicht zu zeigen, daß es kaum einen Krieg in der Geschichte gegeben hat, zu dessen Rechtfertigung sich kein Theologe oder Jurist gefunden hätte. Dennoch darf man aus dieser Beobachtung nicht schließen, daß die Lehre als solche beliebig manipulierbar sei; vielmehr kann die Einzelanalyse zeigen, daß fast immer, wenn strittige Kriegsgründe als rechtmäßig behauptet wurden, die traditionellen Kriterien zu diesem Zweck umgedeutet und abgeschwächt wurden.

Die Kontextabhängigkeit derartiger Umdeutungen läßt sich in der Gegenwart leicht beobachten. Ihr Kern liegt in der Regel darin, daß dem Kriterium der Rechtmäßigkeit im Blick auf zulässigen Gewaltgebrauch das *eigene Rechtsverständnis in einer parteilichen Einseitigkeit* zugrunde gelegt wird. Sowohl die leninistische Lehre (JAHN 1980), derzufolge der weltweite, historisch gesetzmäßige Sieg des Proletariats Kriege letztlich zu rechtfertigen vermag, wenn sie nicht zu vermeiden sind, als auch die konservativ-liberale Auffassung, daß notfalls militärische Einsätze gegen sozialistische Befreiungsbewegungen oder zur Sicherung wirtschaftlicher Einflußsphären zulässig seien, legen ihrer Argumentation einen nicht verallgemeinerungsfähigen Rechtsbegriff zugrunde. Immerhin stimmen beide Kriegsauffassungen darin überein, daß eine Verteidigung gegen faschistische Angriffskriege und bewaffneter Widerstand gegen eine Tyrannis als rechtmäßig gelten (von teil-

weise gegensätzlichen Tyrannis-Begriffen abgesehen). Damit ergibt sich das Interventionsverbot als übergreifendes Kriterium, dessen Verletzung einen Waffengebrauch zur Verteidigung rechtfertigen könnte. Allerdings werden die Grenzen des Interventionsverbotes unscharf, wenn darunter mehr verstanden wird als die Grenzüberschreitung durch das Militär.

Wenn also bei gegensätzlichen Rechtsauffassungen die Frage nach der „causa iusta“ nur in klaren Fällen von nichtprovozierten Angriffskriegen, wie dem II. Weltkrieg, zur ethischen Urteilsbildung geeignet ist, kommt dem „ius in bello“, dem *Kriegsvölkerrecht*, um so größere Bedeutung zu. Ihm geht es, unabhängig von der Kriegsschuldfrage, um eine möglichst weitgehende *Eingrenzung der Formen und Mittel der Kriegführung*. Die zwei wichtigsten Grenzziehungen für jeden völkerrechtsmäßigen Einsatz militärischer Gewalt betreffen die *strikte Unterscheidung von Zivilbevölkerung und Kombattanten* einerseits, das *Verbot der chemischen und biologischen Kriegführung* andererseits. Waffengebrauch, der unterschiedslos (undiscriminating) Militär und Bevölkerung trifft, und der Einsatz von Gas und ähnlichen Stoffen können nach dem Genfer Protokoll von 1925 als schlechterdings völkerrechtswidrig angesehen werden. Darüber hinaus haben die Pariser Verträge vom 23. 10. 1954 die *Atomwaffen* als Mittel der „Massenvergiftung“ dem Giftgaseinsatz gleichgestellt. (Die Sowjetunion und Deutschland, nicht die USA haben das Genfer Protokoll ratifiziert.)

Man muß also fragen, ob ein heutiger Krieg innerhalb der Grenzen völkerrechtlicher Standards gehalten werden kann. Wäre dies nicht der Fall, so wäre er (völker-)rechtswidrig und der militärische Gehorsam müßte von Soldaten, die das Recht achten, verweigert werden.

3. Kann ein moderner Krieg ein rechtmäßiger Krieg sein?

Die militärische Planung der gegenwärtigen Großmächte und Bündnisse beruht auf der *Strategie der Abschreckung*. Deren Basis sind der Wille und die Fähigkeit, im Falle eines Angriffs mit einem für den Gegner unkalkulierbaren Risiko zu drohen und jeden militärischen Schlag (äußerstenfalls posthum) vergelten zu können. Zu diesem Zweck verfügen West und Ost über konventionelle, taktisch-nukleare und strategisch-nukleare Waffensysteme („Triade“) und die Bereitschaft, den Einsatz dieser Systeme zu eskalieren.

Nach geltender NATO-Doktrin entsteht der Bündnisfall erst nach Überschreitung der Grenzen eines Bündnispartners durch gegnerische Truppen bestimmter Stärke. Da die konventionelle Komponente der Triade auf der NATO-Seite als dem Warschauer Pakt unterlegen gilt, sieht die NATO-Strategie ausdrücklich die Möglichkeit vor, für die Situation konventioneller Unterlegenheit den Ersteinsatz von Kernwaffen freizugeben. (Die NATO hat sich u. a. wegen dieser vermeintlichen oder tatsächlichen Unterlegenheit bisher geweigert, einem Vertrag über „no first use“ zuzustimmen.)

Unter diesen Voraussetzungen, die alle NATO-Staaten betreffen, ist bemerkenswert, daß die Bereitschaft, die überlieferten Kriterien der Lehren vom rechtmäßigen Krieg zu konkretisieren, höchst unterschiedlich ausgebildet ist. Während in der Bundesrepublik Deutschland eine große Scheu zu beobachten ist, auf derartige Lehren zurückzugreifen

(LIENEMANN 1980), weil man weiß, daß jeder Krieg in Mitteleuropa zerstören wird, was geschützt werden soll, wird in den angelsächsischen Ländern von Juristen und Theologen durchaus in dieser Tradition argumentiert (RAMSEY 1968; O'BRIEN 1981; LIENEMANN 1983; zuletzt der Hirtenbrief der Bischofskonferenz der USA, dazu DWYER 1984). Die Nähe zum wahrscheinlichen Ort eines Kernwaffeneinsatzes und das mutmaßliche Schadensausmaß lassen jede Verhältnismäßigkeit (proportionality) im Waffeneinsatz zur puren Illusion werden.

Dennoch ist es gefährlich und widersprüchlich, unter derartigen Bedingungen die *Frage der Rechtmäßigkeit militärischen Gewaltgebrauchs* zu suspendieren, ohne daraus pazifistische Konsequenzen zu ziehen. Es ist also geboten, nach den geltenden völkerrechtlichen Standards zu fragen. Dabei ist generell die Tendenz zu beobachten, die Grenzen für Ausnahmen vom Verbot der Anwendung von Atomwaffen möglichst eng zu ziehen. Jedenfalls reicht nach übereinstimmender Auffassung vieler Völkerrechtslehrer die Berufung auf „militärische Notwendigkeiten“ nicht aus, um das Anwendungsverbot zu durchbrechen. Dieser Meinung hat sich auch die Bundeswehr-Merkschrift über Kriegsvölkerrecht (ZDV 15/1 vom 1. 12. 1956) angeschlossen, wenn festgestellt wird:

„Eine Durchbrechung der Regeln des Kriegsvölkerrechts auf Grund besonderer militärischer Notwendigkeit ist nur insoweit erlaubt, als die Regeln einen Vorbehalt zugunsten militärischer Notwendigkeit enthalten“ (Ziff. 17).

Viele Völkerrechtler vertreten heute die Auffassung, daß Kernwaffen als Repressalie, d. h. als völkerrechtswidriges Mittel zum Zwecke der Unterbindung eines völkerrechtswidrigen Verhaltens, nur dann und soweit ausnahmsweise eingesetzt werden dürfen, als sie im Falle der Notwehr und zum Zwecke der Selbsterhaltung einen atomaren Schlag beantworten, also die Erwiderung eines mit Atomwaffen geführten Angriffs mit den gleichen Mitteln bilden. E. MENZEL hat daraus zusammenfassend gefolgert,

„daß gegenüber Verletzungen völkerrechtlicher Bestimmungen, die nicht in einem Atomangriff liegen, auch nur Repressalienmittel unter Ausschluß der Kernwaffen angewendet werden dürfen. Der ‚Atom-Gegenschlag‘ stellt somit den einzigen Fall einer legalen Anwendung der nuklearen Kampfmittel dar“ (MENZEL 1960, 106; vgl. ROSAS 1979 und FISCHER 1985).

Wenn man überhaupt den Einsatz von Kernwaffen für völkerrechtlich legalisierbar hält, dann folgt aus dieser These, daß ein Kernwaffeneinsatz gegen einen nur mit konventionellen Mitteln vorgetragenen Angriff völkerrechtswidrig ist. Die Möglichkeit, als erster Kernwaffen einzusetzen, gilt aber für die derzeitige NATO-Strategie der „flexible response“ als unverzichtbar.

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland bestimmt in Art. 25:

„Die allgemeinen Regeln des Völkerrechts sind Bestandteil des Bundesrechtes. Sie gehen den Gesetzen vor und erzeugen Rechte und Pflichten unmittelbar für die Bewohner des Bundesgebietes.“

Christen und Kirchen werden diese hohe Würdigung des Völkerrechts nur begrüßen können, vor allem wenn sie sich erinnern, daß, angesichts außerordentlich schwieriger Bündnisentscheidungen zur Zeit der Reformation, LUTHER stets auch von seinen Anhängern die strenge Respektierung der obersten Autorität, des Reichsrechtes und seines Sachwal-

ters, des Kaisers, verlangt hat, auch wenn diese Instanz unter der Voraussetzung von Territorialherrschaften und dem Fortbestand der Fehde keine effektive Sanktionsgewalt aufbieten konnte. Christen werden sich daher analog heute fragen, inwieweit sie in den Bestimmungen des Völkerrechtes Ausformungen jener Autorität anzuerkennen haben, von der Röm. 13,1 spricht, auch wenn dieser Autorität die Gewalt zur Durchsetzung ihres Rechtes (noch) fehlt.

4. Der theologische Sinn der Lehre vom gerechten Krieg

Wenn man beurteilen will, ob ein Krieg rechtmäßig ist und es eine Pflicht gibt, an der Verteidigung gegen einen unprovokierten Angriff teilzunehmen, kommt der Prüfung der (Völker-)Rechtmäßigkeit entscheidende Bedeutung zu. Ich denke im Blick auf die entfalteten Kriterien, daß ein moderner Krieg nicht mehr als rechtmäßig (*iustus i. S. von legal*) erwiesen werden kann. Hinter diesem Ergebnis öffnet sich jedoch der Blick auf eine tiefergehende Frage, die die Existenz dessen, der nach Kriterien sucht, betrifft. Diese Frage läßt sich so formulieren: Darf ich, selbst wenn ein Krieg als rechtmäßig erwiesen werden kann, das Leben eines Geschöpfes Gottes zerstören, und kann ich umgekehrt, wenn ich in einem unrechtmäßigen Krieg nicht mitmache, durch diese Weigerung schon mein Gewissen salveren? Wer dagegen lediglich nach Kriterien der Recht- und Gesetzmäßigkeit fragt, will sich vermittels eines selbst aufgestellten Prinzips der Güte seines eigenen Handelns oder Unterlassens versichern.

Solches Wollen ist nach dem Zeugnis der Bibel Hochmut, denn niemand kann sich durch eigene Urteile und Taten vor Gott rechtfertigen. Wer sich damit begnügt, aufgrund der Kriterien für den rechtmäßigen Krieg nur seine eigene Verweigerung sorgfältig zu begründen, kennt Pazifismus nur als Prinzip der Selbstrechtfertigung. Die Stützung auf Gründe der Rechtmäßigkeit kommt dem sehr entgegen. Erst wenn dagegen nicht das Gesetz des (Völker-)Rechtes, sondern die *Lex Caritatis*, die Liebe zum Feinde, das Handeln bestimmt, kommt die Dimension der Gerechtigkeit in den Blick. Im Angesicht neuer, auch religiös begründeter Kriege in der Gegenwart wird man freilich, über die Frage der Rechtmäßigkeit hinaus, nicht mehr vom gerechten Krieg, sondern vom gerechten Frieden zu sprechen haben, um vielleicht auch künftig den „Heiligen Frieden“ zu entdecken (vgl. COLPE 1984).

Literatur

- Colpe, C.: Zur Bezeichnung und Bezeugung des „Heiligen Krieges“, in: Berliner Theologische Zeitschrift 1 (1984), 45–57 und 189–214
- Dwyer, J. A. (Hg.): *The Catholic Bishops and Nuclear War*, Washington D. C. 1984
- Engelhardt, P.: Die Lehre vom „gerechten Krieg“ in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise, in: Steinweg, R. (Red.): *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Friedensanalysen*, Bd. 12, Frankfurt/M. 1980, 72–124
- Fischer, H.: *Der Einsatz von Nuklearwaffen nach Art. 51 des I. Zusatzprotokolls zu den Genfer Konventionen von 1949*, Berlin 1985

- Hehl, E.-D.*: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, Stuttgart 1980
- Höffner, J.*: Kolonialismus und Evangelium, Trier 1972³
- Jahn, E.*: Eine Kritik der sowjet-marxistischen Lehre vom „gerechten Krieg“, in: Steinweg, R. (Red.): Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Friedensanalysen, Bd. 12, Frankfurt/M. 1980, 163–185
- Janssen, W.*: Art. Krieg, in: Brunner, O. u.a. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 3, Stuttgart 1982, 567–615
- Lienemann, W.*: Das Problem des gerechten Krieges im deutschen Protestantismus nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Steinweg, R. (Red.): Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Friedensanalysen, Bd. 12, Frankfurt/M. 1980, 125–162
- Lienemann, W.*: Gewalt und Gewaltverzicht, München 1982
- Lienemann, W.*: Kernwaffen und die Frage des gerechten Krieges, (Habil.-Schrift) Heidelberg 1983
- Menzel, E.*: Art. Atomwaffen, in: Schlochauer, H.-J. (Hg.): Wörterbuch des Völkerrechts, Bd. 1, Berlin 1960, 104–108
- O'Brien, W. V.*: The Conduct of Just and Limited War, New York 1981
- Ramsey, P.*: The Just War. Force and Political Responsibility, New York 1968
- Rosas, A.*: International Law and the Use of Nuclear Weapons, in: Essays in Honour of Erik Castrén, Helsinki 1979, 73–95
- Russell, F. H.*: The Just War in the Middle Ages, Cambridge/London/New York/Melbourne 1975
- Schmitt, C.*: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum, Köln 1950
- Steinweg, R. (Red.)*: Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Friedensanalysen, Bd. 12, Frankfurt/M. 1980