

Gerhard Beestermöller

Eine Welt ohne Krieg?

|| Theologie im gesellschaftlich-pluralistischen Dialog
über die Fortschreibung des Kriegsächtungsprogramms

Vorgestern das Kosovo, gestern Afghanistan und heute der Irak! Krieg, ein ungebeter Gast, ist in die Geschichte zurückgekehrt. Wie auch immer man die Argumente im einzelnen beurteilen mag, sind sie doch nicht einfach vom Tisch zu wischen: Muß man nicht gegen schwerste Verletzungen der Menschenrechte notfalls auch mit grenzüberschreitender Gewalt vorgehen? Darf man tatenlos zusehen, wenn Verbrecher sich mit Massenvernichtungswaffen versorgen? Ist Krieg heute also ein unverzichtbares Mittel verantwortungsbewußter Politik?

Fragen wie diese fordern das sogenannte Kriegsächtungsprogramm heraus. Welche Zukunft hat der politische Einsatz für eine Welt, in der Krieg strukturell für immer überwunden ist? Dabei läßt sich das entscheidende Problem so formulieren: Ist es möglich, militärische Gewalt dort anzuwenden, wo dies aus Verantwortung für die heute lebenden Menschen geboten ist, ohne sich aus dem historischen Projekt der Kriegsächtung zu verabschieden?

1880 schrieb der preußische General Helmuth von Moltke an den Heidelberger Staatsrechtler Johann Kaspar Bluntschli:

„Der ewige Friede ist ein Traum, und nicht einmal ein schöner, und der Krieg ein Glied in Gottes Weltordnung. In ihm entfalten sich die edelsten Tugenden des Menschen, Mut und Entsagung, Pflichttreue und Opferwilligkeit mit Einsetzung des Lebens. Ohne den Krieg würde die Welt in Materialismus versumpfen.“¹

Gegen diesen Bellizismus, für den der Kriegszustand moralisch über dem Frieden steht, erhebt sich ein gravierender vernunftrechtlicher Einwand. Der rechtverstandene Friede ist insofern moralisch dem Krieg überlegen, als Frieden dem gerechten Recht dient. Demgegenüber „entsteht durch Gewalt eine Asymmetrie, im Extremfall die von Herr und Knecht“². Gerade dann aber stellt sich die Frage, ob auf die Anwendung von Gewalt und auch das Führen von Kriegen nur zum Preis eines ungerechten Friedens verzichtet werden kann.

Hier geht es um grundlegende Fragen, um die in einer Demokratie gerungen werden muß. Für theologische Friedensethik ist es keineswegs gleichgültig, welche Politik die Oberhand gewinnt. Denn die Überwindung des Krieges ist ein theologisches Anliegen. Theologie muß sich daher einmischen.

Die Frage ist nur, wie dies möglich ist. Denn was Theologie zur Theologie macht, ist, daß sie sich auf Jesus Christus als die Offenbarung Gottes bezieht. Die Berufung auf eine göttliche Offenbarung ist aber in unserer pluralistischen Gesellschaft nicht konsensfähig. Theologische Anliegen können nur zur Geltung kommen, wenn man sie mit Argumenten vertritt, die vor dem Forum der Vernunft Bestand haben. Theologie muß daher ihre Einsichten in philosophische Argumente übersetzen.

Eine derartige Vermittlung ist möglich, weil Theologie und Philosophie nicht zwei hermetisch gegeneinander verriegelte Wissenschaften sind. Theologie strebt danach, Gottes Heilshandeln verstehend nachzuvollziehen. Sie sucht eine Synthese zwischen Vernunftkenntnissen und dem, was die Christus-Offenbarung vermittelt. In der Weise, in der sich die philosophische Selbstinterpretation des Menschen vertieft, vertieft sich auch das Verständnis dessen, wie Gott an ihm handelt.

Allerdings ist Theologie gegenüber der Philosophie nicht einfach subaltern. Denn Theologie reflektiert nicht nur die Offenbarung im Licht philosophischer Erkenntnisse. Sie fragt auch nach der Stimmigkeit philosophischer Aussagen mit theologischen Erkenntnissen. So war beispielsweise die aristotelische Überzeugung, daß einige Menschen von Natur aus Sklaven seien, nicht mit dem Glauben vereinbar, daß Gott alle Menschen zu seinem Ebenbild geschaffen habe. Theologie stellt also einen Entdeckungszusammenhang für philosophische Erkenntnisse her. Wenn Theologie Philosophie betreibt, hört sie nicht auf, Theologie zu sein. Sie eröffnet sich aber die Möglichkeit, nach außen kommunizieren zu können.

Die katholische Friedenslehre übernahm 1963 mit der Enzyklika „Pacem in teris“ weitgehend die Kantische Friedensphilosophie, weil Kant die theologisch begründete Hoffnung auf eine Welt ohne Krieg philosophisch einholt. Wie Theologie an der Fortschreibung dieser Philosophie mitwirken kann, wird in einem zweiten Schritt dargelegt.

Die Übernahme des Kriegsächtungsprogramms in die theologische Friedensethik

Programmatisch steht über der modernen theologischen Friedensethik ein Satz aus dem Friedensappell Papst Benedikts XV. von 1917:

„Der allererste und wichtigste Punkt muß sein: an die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen tritt die moralische Macht des Rechts.“³

Ein knapper, theologisch dichter Text des Zweiten Vatikanischen Konzils beleuchtet rund 50 Jahre später den theologischen Hintergrund dieser Forderung:

„Insofern die Menschen Sünder sind, droht ihnen die Gefahr des Krieges, und sie wird ihnen drohen bis zur Ankunft Christi. Soweit aber die Menschen sich in Liebe vereinen und so die Sünde überwinden, überwinden sie auch die Gewaltsamkeit“ (GS 78).

Hier wird die Kriegsächtung in die Koordinaten des heilsgeschichtlichen Dramas von Sünde und Erlösung eingetragen. Sünde und Erlösung sind Kategorien, deren Geltungsbereich sich nicht auf die persönlichen Belange des einzelnen beschränkt. Die Geschichte als Ganze ist der Schauplatz der Heilsgeschichte. Sechs Aspekte sind hier von Bedeutung:

1. Krieg ist kein über den Menschen verhängtes Fatum. Krieg ist nicht von Gott in die Welt hinein geschaffen. Er ist vielmehr eine Folge der Sünde.

2. Durch das Erlösungswerk Christi ist die Herrschaft der Sünde über die Geschichte grundsätzlich gebrochen. Krieg zu überwinden ist damit zu einer innergeschichtlichen Perspektive politischen Handelns geworden.

3. An dieser Aufgabe partizipieren alle Menschen, da und insofern sie sittliche Subjekte sind.

4. Die Überwindung des Krieges tritt nicht als eigenständiger Imperativ neben anderen auf, sondern ordnet den alles umfassenden Imperativ, nämlich sittlich gut zu handeln, in eine historische Perspektive ein. Indem der Mensch den Geboten der Sittlichkeit folgt, kann er auf Dauer Krieg überwinden.

5. Die Gebote der Sittlichkeit fordern, die zwischenmenschlichen Beziehungen auf allen Ebenen zu verrechtlichen. Erst unter dem Dach des Rechts können sich Gerechtigkeit und Liebe realisieren.

6. Nachfolge Christi und Partizipation an der Ausbreitung seines Erlösungswerkes verlangen, an der Kriegsächtung mitzuwirken.

Dieser letzte Punkt zeigt, warum sich Theologie aus ihrem Selbstvollzug auf den pluralistischen Dialog über den Frieden einlassen muß. Dabei bietet sich ihr die Kantische Friedensphilosophie geradezu an, um theologische Anliegen zur Geltung zu bringen. Denn Kant legt mit philosophischen Argumenten dar, daß Krieg kein unentrinnbares Schicksal der Menschheit ist. Krieg wird vielmehr in der Weise überwunden, in der über den zwischenmenschlichen Beziehungen das Dach des Rechts errichtet wird. Auch für Kant stellt also die Verpflichtung auf Kriegsüberwindung keinen partikularen Imperativ neben anderen dar: Die Forderung, die Welt von Krieg zu befreien, stellt nur eine Zusammenfassung aller Imperative der sittlichen Vernunft dar, zu der auch die Errichtung der Herrschaft des Rechts gehört.

Die Frage ist nun, ob die von Theologie und Kant behauptete These verteidigt werden kann, daß die Verantwortung für heute lebende Menschen mit der Verbanung des Krieges aus der Geschichte in eins fällt.

Die Friedenssicherung wirft heute Fragen auf, die bei Kant keine Antwort finden. Er glaubte nämlich, daß eine Föderation von Demokratien aus eigener Kraft Frieden sichern könnte⁴. Der Zweite Weltkrieg zeigte aber, daß Demokratien auf Bündnisse mit Diktaturen angewiesen sind. Mit der UNO wurde eine Friedensordnung errichtet, die den realen Machtverhältnissen gerecht wird. Die sich hieraus ergebenden normativen Herausforderungen für die Kriegsächtung hat Kant nicht antizipieren können.

Das Kriegsächtungsprogramm muß also fortentwickelt werden. Theologie kann hier mitwirken. Dies soll im Dialog mit Jürgen Habermas gezeigt werden. Bei ihm zerbricht die Einheit von Menschenrechtspolitik und Kriegsüberwindung⁵ – eine These, die zunächst dargelegt werden soll. Danach wird ein eigener Ansatz vorgestellt, der mit theologischen Einsichten korrespondiert und das Anliegen Kants wahren will.

Die Dichotomie von Kriegsächtungsprogramm und Menschenrechtspolitik bei Jürgen Habermas

Der Konflikt zwischen Serben und Albanern um das Kosovo ist jahrhundertealt⁶. Seine hoffentlich letzte, gewaltsame Eruption fand dieser Kampf, als es im Kosovo Anfang 1998 zu einer auch mit Gewalt betriebenen Aufstandsbewegung kam, die die Serben blutig niederschlagen suchten. Zunächst eher zögerlich, dann aber mit wachsender Entschlossenheit und in unterschiedlichen Konfigurationen bemühte sich das Ausland um eine Beilegung des Konflikts.

Nachdem China und Rußland im Sicherheitsrat erklärt hatten, daß sie militärischen Sanktionen gegen Jugoslawien nicht zustimmen würden, war klar, daß es zu einem UN-Mandat für eine Militäraktion nicht kommen würde. Dennoch entschloß sich die NATO zu einem militärischen Eingreifen, nachdem im Frühjahr 1999 in dem Pariser Vorort Rambouillet ein letzter Versuch gescheitert war, den Konflikt auf dem Verhandlungsweg zu lösen.

Am 24. März 1999 begann die NATO mit Luftschlägen gegen Jugoslawien, insbesondere Serbien. Auch deutsches Militär war beteiligt. Ziel der Einsätze sollte es sein, so die Befürworter, der Unterdrückungs- und Vertreibungspolitik der Serben gegen die Albaner im Kosovo Einhalt zu gebieten. Die Kritiker verurteilten den Krieg als dreifachen Rechtsbruch, nämlich des Völkerrechts, des internationalen Vertragsrechts sowie des Verfassungsrechts.

Die Befürworter der NATO-Aktion hatten gehofft, daß schon die Androhung von Luftschlägen oder doch zumindest die Durchführung von wenigen die Serben zum Einlenken bewegen würde. Dies geschah jedoch nicht. Als sich der Krieg hinzog und immer mehr Bilder der unter dem Luftkrieg der NATO leidenden Zivilbevölkerung in den Massenmedien erschienen, begann die Zustimmung zu diesem Krieg insbesondere unter der Klientel der damaligen rot-grünen Bundesregierung zu bröckeln.

In dieser Situation meldete sich am 29. April 1999 Jürgen Habermas zu Wort und stellte sich hinter das Vorgehen der NATO. Habermas' Artikel hat sicherlich viel dazu beigetragen, daß es in Deutschland nicht zu mehr und größeren Protestaktionen gegen diesen Krieg kam.

In seiner Argumentation berief er sich auf das Kriegsächtungsprogramm. Allerdings verwendete er einen anderen Begriff. Habermas sprach vom Rechtspazifis-

mus, dessen Anliegen es ist, „den lauernden Kriegszustand zwischen souveränen Staaten nicht nur völkerrechtlich ein(zu)hegen, sondern in einer durchgehend verrechtlichten kosmopolitischen Ordnung auf(zu)heben“⁷. Seine These lautet, daß die Geschichte durch das Vorgehen der Allianz einen Sprung in diese Richtung machen könnte: „Nach dieser westlichen Interpretation könnte der Kosovo-Krieg einen Sprung auf dem Wege des klassischen Völkerrechts der Staaten zum kosmopolitischen Recht einer Weltbürgergesellschaft bedeuten.“⁸ Habermas' Argumentation läuft, so die hier vertretene These, auf zwei Quellen politischer Ethik hinaus. Die eine ist die Perspektive des historischen Reformprozesses. Die andere ist das Zur-Geltung-Bringen der Grundrechte heute lebender Menschen. Der hier angelegte Normenkonflikt bricht nur deshalb nicht durch, weil die NATO eine Allianz aus Demokratien darstellt, und auch über überlegene Macht verfügte.

Diese kontingenten Bedingungen übertünchen aber nur das Grundproblem. Bei Habermas bleibt eine unauflösbare Spannung zwischen der Verantwortung für das Heute und das Morgen. Es ist nicht zu sehen, daß sich dieses Denken mit theologischen Grundüberzeugungen in Einklang bringen läßt. Die theologischen Grundbezüge von Schöpfung, Heil, Moralität, Geschichte usw. geraten aus den Fugen. Dieses Resultat legt theologisch die Vermutung nahe, daß die Argumentation von Habermas einer kritischen Überprüfung auf deren ureigenem, philosophischem Feld nicht gänzlich standhält.

Das Grundproblem, das der NATO-Einsatz für Habermas aufwirft, ist das fehlende UN-Mandat. Hätte die NATO dieses Mandat, würde gegenüber den Serben nur ein Regime erzwungen, dem sie sich freiwillig unterworfen haben. UN-mandatiert wäre der NATO-Einsatz also Vollzug demokratisch legitimierten Rechts. Ohne dieses Mandat stellt der NATO-Krieg aber eine Form von Paternalismus dar. Denn die Allianz zwingt anderen ihre moralischen Vorstellungen auf. Da aber Menschenrechte „ungeachtet ihres rein moralischen Gehaltes die strukturellen Merkmale von subjektiven Rechten (auf)weisen“, ist die NATO gegenüber massiven Menschenrechtsverletzungen nicht zum Zuschauer verurteilt: „Wenn es gar nicht anders geht, müssen demokratische Nachbarn zur völkerrechtlich legitimierten Nothilfe eilen dürfen.“⁹

Wenn es aber so etwas wie eine völkerrechtliche Nothilfe geben sollte, warum sind dann nur demokratische Nachbarn berechtigt, sie zu leisten? Bei Habermas kreuzen sich zwei Argumentationslinien, die offensichtlich nicht zueinander passen.

Die Legitimation der NATO mittels der Nothilfe-Kategorie bedeutet einen Analogieschluß zu einer innerstaatlichen Rechtsfigur. In der Nothilfe geht es darum, Recht auch zu schützen, wenn die Staatsgewalt nicht vor Ort ist. Unter der Voraussetzung funktionierender Rechtsstaatlichkeit steht Nothilfe nicht unter dem Anspruch, einen historischen Prozeß zu befördern. Es geht um die Wahrung der Rechte eines heute lebenden Menschen.

Nun stellt sich das Problem, daß es auf zwischenstaatlicher Ebene keine unabhängige Rechtsinstitution gibt, die darüber wacht, daß Nothilfe nur als Vollzug eines demokratisch legitimierten Rechts straffrei bleibt. Auf internationaler Ebene droht vielmehr die Gefahr, daß jedwede Kultur ihre je partikuläre Interpretation der Menschenrechte gewaltsam durchsetzt. Die Übertragung der Nothilfe-Figur in die Welt der Staaten bedroht den Prozeß der Verrechtlichung.

Hier greift das Demokratie-Argument. Für Habermas liegt es sozusagen in der Struktur von Demokratie, an der Verrechtlichung der internationalen Beziehungen mitzuwirken. Wenn daher Demokratien einen paternalistischen Menschenrechtsschutz ausüben, wird dessen destruktive Potenz durch die anti-paternalistische Grundausrichtung von Demokratie zugleich wieder neutralisiert.

Hier wird deutlich, warum für Habermas eine derartige Intervention „nicht zum Regelfall“¹⁰ werden darf. Wenn sie nämlich zur Regel würde, würde, bildlich gesprochen, die kleine Delle am historischen Prozeß zum wirklichen Betriebsschaden. Sollten sich aber dennoch in Zukunft vergleichbare Fälle schwerster Menschenrechtsverletzungen häufen, in denen die UN kein Mandat erteilen, wäre die NATO zum Zuschauen verurteilt. Ja, man muß sogar sagen, daß dann rückwirkend der Intervention in Jugoslawien die Legitimationsgrundlage entzogen würde. Die problematische Annahme, daß es sich um eine singuläre Situation handelt, überbrückt also nur den Normenkonflikt zwischen der Verantwortung für die Gegenwart und die Zukunft, ohne ihn zu lösen; ein Weg also, der auch auf philosophischer Ebene nach einer Alternative verlangt.

Wenn es richtig ist, die Menschenrechte der Albaner zu verteidigen, muß dies auch in allen vergleichbaren Fällen erlaubt sein. Ja, man kann noch einen Schritt weitergehen: Die Anwendung von Gewalt ist nur erlaubt, wenn derjenige, der sie anwendet, dies auch in allen vergleichbaren Fällen tun würde. Damit wird nur ein Gedanke aufgenommen, den Thomas von Aquin vor 800 Jahren beim Übergang vom Fehdewesen zur Staatlichkeit formulierte.

Die Fortentwicklung des Kriegsächtungsprogramms unter Rückgriff auf die Kategorie der legitimen Autorität

Nach Thomas ist ein Krieg nicht schon gerecht, wenn er der Sache nach gefordert und von der zuständigen Autorität befohlen wird. Darüber hinaus bedarf es der rechten Intention¹¹. Die Frage nach der legitimen Autorität geht also über die der formalen Zuständigkeit hinaus. Ein Fürst, der für ein bestimmtes Gebiet Verantwortung trägt, geht gegen einen Rechtsbrecher vor. Zwei Fälle sind denkbar, in denen diese Gewaltanwendung dennoch illegitim ist: Der Fürst greift nur deshalb zur Gewalt, weil er entweder so einen Konkurrenten ausschalten kann, oder nur deshalb, weil einer seiner Gefolgsleute von Unrecht bedroht ist. Wäre also der Un-

rechtstäter sein Freund, oder wäre das Opfer von Unrecht sein Feind, würde der Fürst nichts unternehmen. In beiden Fällen handelt er also nur vorgeblich im Namen des Rechts. In Wirklichkeit will er seine Interessen erzwingen. Die Herrschaft dieses Fürsten ist ein einziges Unrecht. Wenn dieser Fürst einen Krieg führt, dann ist diese Gewaltanwendung immer illegitim, weil ihm die rechte Intention fehlt.

Entscheidend für die hier vertretene Argumentation ist, daß Thomas das Anliegen Kants und der modernen theologischen Friedensethik wahrte: daß nämlich Verantwortung für die Gegenwart und die Befreiung der Geschichte von Krieg eine Einheit bilden¹². Dies gelingt dem großen Kirchenlehrer, indem er Rechtssicherheit als eine Dimension an den partikularen Gütern selbst einführt. Mit der Forderung nach rechter Intention erweitert er die Legitimationsbedingungen für Krieg um die Dimension der Förderung des Rechts. Krieg kann nur legitim sein, wenn durch ihn zugleich auch der Herrschaft des Rechts gedient wird.

Diese Bindung legitimer Gewaltanwendung an eine Autorität, die sich jenseits partikularer Interessen in den Dienst des Rechts stellt, ist ein Gedanke, mit dem sich der Kantische Friedensentwurf weiterentwickeln läßt. Nach Kant sind die Staaten verpflichtet, aus dem anarchischen Naturzustand in den Rechtszustand überzugehen. Sie sollen ihre Beziehungen verrechtlichen und Rechtsinstitutionen errichten. Schließlich sollen sie auch ihre Kriege so führen, daß durch sie der historische Reformprozeß zumindest nicht untergraben wird.

Wenn man diese Vorgabe nun mit der Forderung Thomas von Aquins nach rechter Intention verbindet, dann darf Gewalt in der Welt der Staaten auch von der zuständigen Autorität nur angewendet werden, wenn diese Autorität Gewaltanwendung nicht von partikularen Interessen, sondern nur von universalisierbaren Standards abhängig macht. Genau dadurch werden auch im Einzelfall nicht nur grundlegende Güter geschützt, sondern wird Recht überhaupt zur Geltung gebracht.

Auf die heutigen Bedingungen übertragen, verfügt die UN als das Kollektivorgan der Menschheit über das Gewaltlegitimationsmonopol im internationalen Bereich. Eine Gewaltanwendung ist aber nicht schon legitim, wenn sie der Sicherheitsrat mandatiert und damit auf eine Bedrohung des Friedens reagiert. Darüber hinaus muß dieses Mandat Teil einer ordentlichen Amtsführung sein. Diese bestünde darin, daß der Sicherheitsrat nach unparteiischen Standards den Weltfrieden wahrt. Wenn aber dessen Mitglieder aus partikularen Interessen ein Mandat dort nicht erteilen, wo es der Sache nach geboten wäre, dann untergraben sie auch die Legitimität eines Mandats, das in der Sache begründet ist. Wenn der Sicherheitsrat hingegen in allen vergleichbaren Fällen in gleicher Weise reagiert, dann trägt er dazu bei, daß Recht überhaupt zur Herrschaft kommt.

Bleibt die Frage, ob es eine legitime Gewaltanwendung ohne UN-Mandat geben kann, die über Selbstverteidigung hinausgeht. Würde dies nicht den Staaten wieder erlauben, nach eigenem Urteil Krieg zu führen? Anders formuliert: Untergräbt

nicht jede Anwendung von Gewalt ohne UN-Mandat die erreichte, wenn auch minimale Rechtssicherheit? Eine offensichtlich schwierige Frage!

Hier hilft Kants Unterscheidung zwischen Republikanismus und Despotie. Konstitutiv für Republikanismus ist die Teilung von Exekutive und Legislative. Der Einzelfall wird nach allgemeinen Gesetzen beurteilt. In der Despotie hingegen wird jeweils nach den Interessen der Herrschenden entschieden. Auch eine Demokratie ist despotisch, wenn die Mehrheit im Einzelfall ihre Interessen durchsetzt. Dies läuft auf die Verletzung legitimer Interessen einer Minderheit hinaus.

Solange sich die Mitglieder des Sicherheitsrats im Konflikt zwischen ihren Eigeninteressen und dem Weltgemeinwohl befinden, droht die Gefahr der despotischen Instrumentalisierung des UN-Mandats. Unsere Frage läßt sich also so formulieren: Vorausgesetzt, der Sicherheitsrat erteilt ein gebotenes Mandat nicht: Welche Bedingungen muß dann ein Staat erfüllen, damit eine von ihm angewendete Gewalt den Fortschritt in der Verrechtlichung internationaler Beziehungen nicht zerstört?

Im Licht des hier Vorgetragenen lassen sich vier Kriterien aufstellen: Erstens darf ein Staat seine Interessen nur im Rahmen des Rechts verfolgen. Zweitens hat er an der fortschreitenden Verrechtlichung der internationalen Beziehungen und der Errichtung entsprechender Institutionen mitzuwirken. Drittens soll er seiner Verantwortung für den Frieden innerhalb der UN nach unparteiischen Standards nachkommen. Viertens muß er auf das Versagen des Sicherheitsrates in allen vergleichbaren Fällen mit gleicher Entschiedenheit antworten.

Wenn diese Bedingungen erfüllt sind, dann ist für alle erkennbar, daß eine bestimmte Anwendung von Gewalt im Dienst des Rechts steht. Sie koinzidiert nicht nur zufälligerweise mit deren Rechtfertigungsbedingungen, ohne in Wirklichkeit hegemonial oder gar imperial zu sein. Andere Staaten brauchen sich dann nicht zu sorgen, morgen Opfer von Gewalt zu werden. Ja, sie können sogar darauf vertrauen, daß ihnen Recht auch dann widerfährt, wenn der Sicherheitsrat in der Wahrung ihrer legitimen Interessen versagen sollte. Wenn also Gewalt von einem Staat angewendet wird, der die genannten Bedingungen erfüllt, wird der Herrschaft des Rechts gedient.

Wenn hingegen alles dafür spricht, daß die Anwendung von Gewalt nur vorgeblich im Namen des Rechts unternommen wurde, in Wirklichkeit aber nur der Durchsetzung partikularer Interessen dient, wird jenes Vertrauen in die internationalen Beziehungen zerstört, ohne das deren Verrechtlichung nicht möglich ist. Die Staaten werden dann alles daran setzen, so zu rüsten, daß sie sich möglichst gegen jedweden Angreifer wehren können. Was dies für die Weiterverbreitung von Massenvernichtungswaffen bedeutet, kann man sich leicht ausdenken. Die Anwendung kriegerischer Gewalt kann also nur legitim sein, wenn sie erkennbar Teil einer Politik ist, die als Ganze der Maxime folgt, Recht in der Welt der Staaten zur Geltung zu bringen.

Zusammenfassend läßt sich also das Kriegsächtungsprogramm so konzipieren, daß Verantwortung für die heute Lebenden und die Ächtung des Krieges eine Ein-

heit bilden. Die thomanische Forderung nach rechter Intention läßt sich in den Kantischen Entwurf eines Reformprozesses zu einer Weltrechtsordnung eintragen, so daß die Förderung des Rechtszustands zu den Legitimationsbedingungen von Gewaltanwendung wird, die der Gegenwart gerecht wird. Damit dürfte ein Ansatz gefunden sein, sich mit den gegenwärtigen Herausforderungen an die Sicherung des Friedens in ethischer Perspektive auseinanderzusetzen.

Dieser Ansatz korrespondiert mit der theologischen Hoffnung, daß sich Gottes Friedensreich in der Geschichte in der Weise ausbreitet, in der sich der Mensch in allen seinen Handlungsfeldern von Gottes Gnade und Liebe bestimmen läßt und den ethischen Forderungen nachkommt, die ihm seine Vernunft vor Augen stellt. Daran mitzuwirken, bildet das Ethos theologischer Friedensethik!

ANMERKUNGEN

¹ H. v. Moltke, *Leben u. Werk in Selbstzeugnissen. Briefe, Schriften, Reden* (Basel 1956) 351.

² O. Höffe, „Die Republik freier verbündeter Völker“, in: *Kategorische Rechtsprinzipien: ein Kontrapunkt der Moderne* (Frankfurt 1994) 249–284, 259.

³ Benedikt XV., *Dès le début* (1. 8. 1917), in: *Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden*, hg. v. A. Strucker (Freiburg 1917) 75f.

⁴ Vgl. zu der hier vertretenden Kant-Interpretation G. Beestermöller, *Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit u. Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität* (Stuttgart 1995).

⁵ Obwohl er sich expressis verbis in diese Tradition stellt: „Von Kant bis Kelsen gab es diese Tradition (sc. des Rechtspazifismus) auch bei uns.“ J. Habermas, *Bestialität u. Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht u. Moral*, in: *Der Kosovo-Krieg u. das Völkerrecht*, hg. v. R. Merkel (Frankfurt 2000) 52; zuerst abgedruckt in: *Die Zeit*, 29. 4. 1999.

⁶ Vgl. zur Geschichte dieser Konflikte sowie den zur Legitimation der NATO vorgetragenen Argumentationsfiguren G. Beestermöller, *Rechtsethische Überlegungen zum Kosovo-Einsatz der NATO*, in: *Der Globalisierungsprozeß. Facetten einer Dynamik aus ethischer u. theologischer Perspektive*, hg. v. G. Virt (Freiburg 2002) 192–230.

⁷ Habermas (A. 5) 52.

⁸ Ebd. 53.

⁹ Ebd. 64.

¹⁰ Ebd. 65.

¹¹ Vgl. zu der hier vertretenen Thomas-Interpretation G. Beestermöller, „*Rettet den Armen und befreit den Dürftigen aus der Hand des Sünders*“ (Ps 82, 4). Thomas von Aquin u. die humanitäre Intervention, in: *Die Zukunft der Familie u. deren Gefährdungen* (FS N. Glatzel, Münster 2002) 401–419.

¹² Vgl. eingehender zu der hier angestrebten Verbindung von Thomas von Aquin und Kant G. Beestermöller, *Krieg gegen den Irak – Rückkehr in die Anarchie der Staatenwelt? Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive einer Kriegsächtungsethik* (Stuttgart 2003) 41–53.