

Wolfgang Lenzen

Sind »gerechte Kriege« prinzipiell unmöglich?

0 Einleitung

Gerechtigkeit ist ein Thema, mit dem sich Arnim Regenbogen seit Jahren wiederholt beschäftigt hat. So diskutierte er schon [1983] im Rahmen der Festschrift für Günther Freudenberg den Aspekt „Gerechtigkeit als Lernprozess“, auf den ich hier freilich nicht eingehen kann. Stattdessen möchte ich mich mit einigen Gedanken auseinandersetzen, die er in dem unlängst erschienenen Aufsatz „»Gerechter Krieg« – Zum Missbrauch eines Wertmaßstabs zur Rechtfertigung von Kampfhandlungen“ vorgebracht hat. Gleich zu Anfang seiner Überlegungen stellt er dort folgende Thesen auf:

„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. [...] Solche nicht vorhergesehenen Nebenfolgen wurden [...] 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.“ (REGENBOGEN [2002], S. 196)

Für eine nähere Diskussion dieser Ansichten gehe ich zunächst auf Konzeptionen der Gerechtigkeit im Allgemeinen ein. Danach diskutiere ich die zentrale Frage, ob bzw. wie überhaupt irgendeine Tötungshandlung als moralisch gerecht(fertigt) eingestuft werden könnte. Im Schlussabschnitt bleibt dann das entscheidende Problem zu erörtern, in welchem Sinne ein Krieg – bzw. Tötungshandlungen innerhalb eines Krieges – moralisch gerechtfertigt erscheinen können.

1 Grundkonzeptionen der Gerechtigkeit

Das Wort ‚Gerechtigkeit‘ deckt ein weites Feld von Konzepten, Prinzipien bzw. Theorien ab¹. Ursprünglich stand der Begriff der Gerechtigkeit (lat. *iustitia*, gr. *dikaioσύνη*) in engem Zusammenhang mit dem des Rechts (*ius* bzw. *dike*), doch in neuerer Zeit differenzieren Philosophen streng zwischen dem (gesellschaftlich oder staatlich kodierten) Recht bzw. der *Rechtmäßigkeit* (Legalität) einerseits und der (durch ethische Theorien zu präzisierenden) *Gerechtigkeit* andererseits. Der bereits von Aristoteles formulierte, quasi-utilitaristische

¹ Vgl. etwa den klaren und übersichtlichen Artikel LUMER [1999].

Kerngedanke besagt dabei, dass etwas genau dann moralisch gerecht ist, wenn es „in der staatlichen Gesellschaft die Glückseligkeit und deren Teile hervorbringt und bewahrt“.²

Ein wichtiger, in der Gegenwartsphilosophie dominierender Aspekt der Gerechtigkeit betrifft die moralisch angemessene Verteilung (materieller) Güter. Ich erinnere mich noch recht gut an einen Vortrag, den Arnim vor vielen Jahren in Osnabrück hielt und in dem er insbesondere auf drei konkurrierende Prinzipien distributiver Gerechtigkeit einging, die sich folgendermaßen zusammenfassen lassen:

„»Jedem das Seine« (das aristotelische Proportionalitätsprinzip), »Jedem das Gleiche« (das vertragstheoretische Egalitätsprinzip) oder »Jedem nach seinen Bedürfnissen« (das »marxianisch« genannte kommunistische Verteilungsprinzip)“ (Regenbogen [2002: 201]).

So weit ich weiß, hat Arnim sich nie dezidiert für das eine oder andere dieser Kriterien ausgesprochen, und das aus gutem Grund. Zwar lässt sich kaum bestreiten, dass Gerechtigkeit im Allgemeinen eng mit der Idee von *Gleichheit* zusammen hängt, aber bei der Verteilung von Gütern muss man aus moralischer Perspektive keineswegs *immer nur* dem Grundsatz folgen: »Jedem das Gleiche«, sondern man wird bei einer gerechten Verteilung manchmal *sowohl* das subjektive Verdienst des Einzelnen (»Jedem das Seine«) *als auch* die subjektive Bedürftigkeit (»Jedem nach seinen Bedürfnissen«) in Ansatz bringen. Dazu ein simples Beispiel. Die Idee der *Gerechtigkeit als Gleichheit* verlangt (zumindest *prima facie*), dass etwa ein dunkelhaariger Fabrikarbeiter, der in einer Autofabrik Räder montiert, den gleichen Lohn erhält wie sein blonder Kollege, der genau die gleiche Arbeit verrichtet. Wenn jedoch beide Leute im Akkord arbeiten sollten, dann kann es natürlich passieren, dass der Dunkelhaarige einen höheren Lohn bezieht als der Blonde – sofern er nämlich pro Schicht mehr Räder montiert als der andere. Im Einklang mit der Idee der Proportionalität würde eine *Gleichbezahlung* hier als (*secunda facie*) *ungerecht* gelten, und selbstverständlich wäre es *noch ungerechter*, wenn der Blonde, der weniger leistet, mehr verdienen würde als der Dunkelhaarige. Gegebenenfalls kommt jedoch noch ein dritter Gesichtspunkt ins Spiel: *Bedürftigkeit*. Wenn der Blonde verheiratet ist und drei Kinder zu versorgen hat, dann mag es gerechtfertigt sein, ihm auch dann einen höheren Lohn zu zahlen als dem Dunkelhaarigen, wenn dieser zwar im Akkord mehr leistet, dafür jedoch keine Familie ernähren muss.

Hier ist nicht der Ort, über solch' grobe Andeutungen hinaus auf Detailprobleme einer »gerechten« Entlohnung – oder auf elaborierte Theorien der distributiven Gerechtigkeit wie z.B. RAWLS [1971] – näher einzugehen, denn *distributive* Gerechtigkeit scheint für das Thema der Möglichkeit eines »gerechten Krieges« keine wesentliche Rolle zu spielen. Als abschließender Kommentar zu den drei oben betrachteten Grundprinzipien einer »gerechten«

² Vgl. ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik* V 3, 1129b.

Verteilung nur noch so viel: Distributive Gerechtigkeit verlangt offensichtlich keine *absolute*, sondern nur eine *relative* Gleichheit³, d.h. Gleichheit innerhalb einer (von Anwendungsfall zu Anwendungsfall neu zu bestimmenden) *Teilklass*e, etwa der Klasse aller Arbeiter, die in ein und derselben Fabrik am gleichen Fließband die gleiche Tätigkeit verrichten, oder der Teilklass e jener Leute, die dort im Akkord die gleiche Leistung bringen, oder in der noch engeren Teilklass e all jener, die darüber hinaus auch den gleichen familiären Status haben, Je nach Situation bzw. Kontext sind natürlich noch weitere einschränkende Eigenschaften denkbar – die *Haarfarbe* jedoch sollte für die Besoldung *auf keinen Fall* eine Rolle spielen!

2 Wann ist Töten »gerecht«?

Die Frage, wann bzw. unter welchen Umständen das Töten eines Menschen (oder auch eines nicht-menschlichen Lebewesens) »gerecht« sein könnte, klingt – nicht nur, wenn sie im unmittelbaren Anschluss an die Erörterung distributiver Gerechtigkeit gestellt wird – irgendwie *merkwürdig*. Am ehesten lässt sich ihr ein Sinn abgewinnen, wenn man sie im Verständnis der sog. korrektiven Gerechtigkeit, speziell der vergeltenden bzw. *strafenden* Gerechtigkeit⁴ interpretiert. Dann wird man fast automatisch mit dem heiklen Thema der Todesstrafe konfrontiert, auf das weiter unten noch einzugehen bleibt. Vorab jedoch soll die wichtigere, »normale« Lesart des zentralen (bioethischen) Problems erörtert werden, wann bzw. unter welchen Umständen das Töten eines (menschlichen oder nicht-menschlichen) Lebewesens nicht im wörtlichen Sinne »gerecht«, sondern *moralisch gerechtfertigt* ist.

Das Spektrum der Antworten erstreckt sich von der radikalen Position eines Albert Schweitzer, der *jegliches* Leben (egal ob pflanzlicher, tierischer oder menschlicher Natur) für »heilig« angesehen haben soll, so dass das Töten eines Lebewesens *niemals* moralisch gerechtfertigt wäre, über die etwas moderatere Ansicht eines Jeremy Bentham, der immerhin noch allen *empfindungsfähigen* Lebewesen ein »Recht auf Leben« zugestehen will, bis hin zur Auffassung eines Immanuel Kant, für den nur das Töten von *Menschen* bzw. *Personen* unrecht, das von Tieren hingegen moralisch »gerecht« erscheint⁵. Angesichts der ungeheueren

³ D. HUME wendet sich in 3. Abschnitt seiner *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* gegen eine absolute Gleichverteilung mit der Behauptung, eine völlige Gleichheit wäre „äußerst schädlich“ für die menschliche Gesellschaft: „Wie gleichmäßig Eigentum auch verteilt sein mag, der unterschiedliche Grad an Geschicklichkeit, Sorge und Fleiß wird diese Gleichheit sofort durchbrechen. Hindert man aber die Entwicklung dieser Tugenden, drückt man die Gesellschaft auf das Niveau äußerster Armut herab [...] Vollkommene Gleichheit an Besitz führt [...] zu weitestgehender Schwächung der Regierungsautorität und muß alle Macht, ebenso wie das Eigentum, nahezu restlos nivellieren“ (S. 114).

⁴ Vgl. hierzu wiederum LUMER [1999], 466 f.

⁵ Töten bzw. Quälen von Tieren sollte nach Kant lediglich aus indirekten Gründen, insbesondere wegen der Gefahr der „Verrohung“ des Tötenden, unterbleiben. Vgl. KANT, *Metaphysik der Sitten*, A 104 f. sowie die heftige Kritik von Arthur SCHOPENHAUER in der *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, speziell SS. 284 ff. und 348 ff..

Brisanz dieser Fragen reicht es natürlich nicht aus, die jeweilige bioethische Position bloß kategorisch zu *behaupten*⁶, sondern man sollte sich bemühen, sie in rational nachvollziehbarer Weise durch eine *allgemeine Theorie der Moral* zu *begründen*. Aus Platzgründen kann ich nur auf die allerwichtigsten ethischen Theorien bzw. Theorietypen eingehen. Bevor ich den von mir selber favorisierten, auf dem Prinzip *Neminem laedere* beruhenden Ansatz etwas ausführlicher schildere, seien vorab die konkurrierenden Auffassungen einer vertragstheoretischen Ethik sowie des Utilitarismus in groben Umrissen skizziert⁷.

2.1 Grundgedanken einer vertragstheoretischen Ethik

Gemäß der vertragstheoretischen Ethik, wie sie paradigmatisch z.B. in Thomas Hobbes' *Leviathan* entwickelt wurde, beruhen moralische Normen immer auf reziproken Vereinbarungen bzw. Verträgen, die die Mitglieder einer Gesellschaft im gegenseitigen Interesse (explizit oder implizit) abgeschlossen haben. Speziell soll das ethische Verbot, andere Menschen zu töten, mittels der Überlegung begründet werden, dass es im Interesse aller Vertragspartner – sowohl der schwachen als auch der mächtigen – liegt, auf das ursprüngliche, im »Naturzustand« bestehende »Recht«, andere zu töten, zu verzichten, sofern die anderen dies gleichfalls tun. Solange nämlich:

„[...] die Menschen sich in dem Zustande des Krieges aller gegen alle befinden [...], folgt, dass im Naturzustande alle ein Recht auf alles, die Menschen selbst nicht ausgenommen, besitzen. Solange daher dieses Recht gilt, wird keiner, sollte er auch der Stärkste sein, sich für sicher halten können. Also ist folgendes eine Vorschrift oder allgemeine Regel der Vernunft: *suche Frieden, solange nur Hoffnung darauf besteht, verschwindet diese, so schaffe dir von allen Seiten Hilfe und nutze sie; dies steht dir frei.*“ (*Leviathan*, S. 119)

Mit diesem Ansatz sind jedoch – unter anderem – die beiden folgenden Probleme verbunden. Erstens müsste man allen Tieren jegliches »Recht auf Leben« absprechen, weil sie wegen mangelnder Vernunft nicht in der Lage sind, irgendwelche Verträge abzuschließen. So bemerkt Hobbes (o.c., S. 125) lakonisch: „Ein Abkommen mit vernunftlosen Wesen ist ein Unding, weil diese stumm sind und folglich ihre Willensmeinung nicht zu erkennen geben können“. Zweitens – und schlimmer – würden auch Neugeborene, Kleinkinder sowie Menschen mit schweren geistigen oder körperlichen Behinderungen ihr »Recht auf Leben« verlieren, da sie weder in der Lage sind, Verträge abzuschließen, noch eine Bedrohung für »normale« Erwachsene darstellen⁸. Folgerichtig plädiert etwa der zeitgenössische

⁶ Bzw., wie im Falle der christlichen Position der „Heiligkeit“ menschlichen Lebens, lediglich durch ein religiöses Dogma zu untermauern.

⁷ Für eine vorzügliche Übersicht vgl. KUTSCHERA [1982].

⁸ Auch Hume tendiert in der *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* zu der Auffassung, dass »Gerechtigkeit« nur bei Vereinbarungen zwischen gleichstarken Partnern eine Rolle spielt: „Gäbe es verstreut unter den Menschen eine Art von Wesen, zwar mit Verstand begabt, uns aber sowohl an körperlichen als auch an geistigen Fähigkeiten dermaßen unterlegen, daß sie überhaupt zu keinem Widerstand fähig wären [...],

Vertragstheoretiker Norbert Hoerster dafür, dass man Neugeborene bzw. Säuglinge bis zu einem gewissen Alter moralisch skrupellos töten dürfte.⁹

2.2 Grundgedanken des Utilitarismus

Die mit der Vertragstheorie konkurrierende Moralphilosophie des *Utilitarismus* wird nicht selten durch den Slogan charakterisiert „Das größte Glück für die größte Menge“. Nach Jeremy Bentham ist genauer:

„Unter dem Prinzip der Nützlichkeit [...] jenes Prinzip zu verstehen, das schlechthin jede Handlung in dem Maße billigt oder mißbilligt, wie ihr die Tendenz innezuwohnen scheint, das Glück der Gruppe, deren Interesse in Frage steht, zu vermehren oder zu vermindern“.¹⁰

In zeitgenössischen Arbeiten¹¹ wurde dieser Grundgedanke in Gestalt der beiden folgenden fundamentalen Prinzipien ausgearbeitet. Steht $U(H)$ kurz für den *Gesamtnutzen* der Handlung H , d.h. für die Summe der jeweiligen Einzelnutzen, $u(H, X_1), \dots, u(H, X_n)$, für die betroffenen Individuen X_1, \dots, X_n , so besagt das erste (komparative) Kriterium:

(UT 1) Eine Handlung H_1 ist dann und nur dann *moralisch besser* als die alternative Handlung H_2 , wenn ihr Gesamtnutzen, $U(H_1)$, größer ist als der von H_2 .

Darüber hinaus verlangt der Utilitarismus üblicherweise, dass der Handelnde den Gesamtnutzen stets *maximieren* sollte, d.h.

(UT 2) Eine Handlung H_1 ist dann und nur dann *moralisch erlaubt*, wenn der Gesamtnutzen $U(H_1)$ mindestens so groß ist wie der jeder alternativen Handlung H_2 .

Aus Platzgründen kann ich nicht auf die grundsätzlichen Probleme eingehen, die mit diesen Prinzipien verbunden sind¹², sondern muss mich auf die Erörterung einiger bioethischer Folgerungen beschränken. Erstens, wenn man als Bezugsklasse der von einer Handlung Betroffenen nicht nur Menschen, sondern allgemeiner alle empfindungsfähigen Lebewesen zulässt, dann erscheint – im Gegensatz zur vertragstheoretischen Ethik – das Töten von *Tieren* durchaus moralisch bedenklich; ähnliches gilt für das Töten von Föten und Neugeborenen¹³. Zweitens, das Töten eines *Menschen* X (kurz: T_X), dem ansonsten ein positives, glückliches Leben bevorstehen würde, hat für X selber natürlich einen (äußerst) negativen »Nutzen«, d.h.

dann scheint mir die notwendige Konsequenz die zu sein, daß wir durch die Gesetze der Menschlichkeit verpflichtet sind, diese Wesen gütig zu behandeln; aber strenggenommen wären uns von der Gerechtigkeit her keine Schranken ihnen gegenüber auferlegt“ (S. 109).

⁹ Vgl. HOERSTER [2002] sowie die kritischen Anmerkungen in LENZEN [2003b], spez. SS. 304-307.

¹⁰ Vgl. J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, SS. 35-6.

¹¹ Vgl. KUTSCHERA [1982], Abschnitt 4.7 sowie insbesondere TRAPP [1988].

¹² Vgl. insbesondere die Kritik an UT 2 in LENZEN [2003c].

¹³ Allerdings erkennt bei weitem nicht *jeder* Utilitarist ein Lebensrecht für Embryonen an; Peter Singer tendiert sogar dazu, selbst Neugeborene aus dem Kreise der Lebewesen auszuschließen, deren Interessen bei der utilitaristischen Nutzensabwägung zählen. Vgl. sein Interview im *Spiegel* vom 25.11.2001 sowie die Kritik in LENZEN [2003a].

$u(T_X, X)$ ist deutlich kleiner als $u(\neg T_X, X)$.¹⁴ Gemäß UT 1 und UT 2 wäre deshalb T_X *nur dann* erlaubt, wenn der Nutzen des Todes von X für die anderen Betroffenen Y_1, \dots, Y_n den Schaden für X (weit) überwiegt:

(UT 3) Das Töten eines Individuums X ist nur dann moralisch erlaubt, wenn der Nutzen für die übrigen Betroffenen, $U^*(T_X)$, größer ist als $u(T_X, X)$.

Gegen dieses Prinzip wird nicht selten folgendes Szenario als Einwand vorgebracht. Man stelle sich vor, in einem Krankenhaus warten drei Leute auf lebenswichtige Organspenden. Wenn man einen gesunden Mann kidnappen, töten und „ausschlachten“ würde, ließen sich durch das Opfer des *einen* Lebens das Leben der *drei* Patienten retten. Unter der Annahme, dass jedes individuelle Leben ungefähr gleich wertvoll ist, würde deshalb im utilitaristischen Kalkül der Nutzen für die drei den Schaden für den einen überwiegen. Also scheint ein derartiges Verbrechen utilitaristisch erlaubt.

Aus Platzgründen kann ich nicht auf die verschiedenen Repliken eingehen, die dem Utilitaristen hier offen stehen. Nur eine kurze Bemerkung zu einer partiell analogen Situation, die intuitiv viel eher akzeptabel erscheint als das Töten des unfreiwilligen Organspenders: die Ermordung eines Tyrannen. Wenn dessen Weiterleben massives Leid für große Teile der Bevölkerung bedeutet, dann dürfte der Nutzen für die vielen den Schaden für den einen ohne Wenn und Aber deutlich überwiegen. Daraus alleine folgt jedoch nicht, dass ein Utilitarist die Ermordung des Tyrannen auf jeden Fall gutheißen müsste. UT 3 stellt nämlich nur eine *notwendige*, nicht automatisch auch *hinreichende* Bedingung hierfür dar. Gemäß dem Maximierungsgedanken UT 2 müsste auf jeden Fall zusätzlich überprüft werden, ob es nicht *bessere Alternativen* zu T_X gibt, d.h. ob man die Bevölkerung vom Joch der Tyrannei vielleicht auch ohne die Ermordung von X befreien könnte.

2.3 Der ethische Grundsatz *Neminem laedere*

Gemäß der traditionellen Maxime des *Neminem laedere* (bzw. der damit eng verwandten *Goldenen Regel*) ist eine Handlung H dann und nur dann *moralisch unbedenklich*, wenn durch H niemand *anderem* ein *Schaden* zugefügt wird. Dabei sollte der Begriff des Schadens in einem sehr umfassenden Sinn verstanden werden, der nicht nur materielle Schädigungen, sondern insbesondere auch geistige oder psychische Verletzungen, Kränkungen, etc. mitumfasst. Deshalb lässt sich die Bedingung, dass durch eine Handlung H dem Individuum X kein Schaden zugefügt wird, mehr oder weniger äquivalent auch so ausdrücken, dass H

¹⁴ Mit dem logischen Negationssymbol \neg soll hier die *Unterlassung* der Handlung T_X ausgedrückt werden.

nicht gegen die *Interessen*¹⁵ von X verstoßen darf. Die eine Hälfte der Äquivalenz liefert das weitestgehend unkontroverse Prinzip:

(NL 1) Die Handlung H (der Person X) ist auf jeden Fall *dann* moralisch unbedenklich, wenn durch H niemand anderem ein Schaden zugefügt wird.

Dagegen stellt die umgekehrte Implikation, der zufolge jede Handlung H, durch die einem anderem ein Schaden zugefügt wird, als moralisch bedenklich einzustufen wäre, vielleicht ein zu rigores Moralkriterium dar. Es sollte jedoch beachtet werden, dass ‚moralisch *bedenklich*‘ keineswegs dasselbe bedeutet wie ‚moralisch *verwerflich*‘. Deshalb ist es durchaus konsistent, gewisse Handlungen als ethisch *erlaubt* zu betrachten, die gemäß der strengeren ‚dann und nur dann‘ Version des *Neminem laedere* moralisch *bedenklich* sind. Insbesondere sollte man all jene Handlungen als *erlaubt* ansehen, bei denen man zwar dem einen oder anderen schadet, wo dieser Schaden jedoch durch einen größeren Nutzen für Dritte kompensiert wird.¹⁶ In einem solchen Fall spreche ich davon, dass der *Fremdnutzen* der Handlung positiv ist.

(NL 2) Die Handlung H (der Person X) ist moralisch *erlaubt*, wenn der *Fremdnutzen* von H positiv ist.

Ferner sollte (in partieller Übereinstimmung mit dem utilitaristischen Maximierungsgebot UT 2) zumindest in einer *Dilemma-Situation*, bei der – wie immer man sich entscheiden mag – irgendein Schaden für andere *unvermeidbar* ist, auf jeden Fall *eine* Handlung trotz ihres negativen Fremdnutzens *erlaubt* sein, nämlich jene, durch die der Fremdschaden *minimiert* wird:

(NL 3) Die Handlung H₁ (der Person X) ist moralisch *erlaubt*, wenn es keine alternative Handlung H₂ gibt, die einen größeren Fremdnutzen besitzt.

Nun ergibt sich zunächst aus dem obigen Minimalprinzip der Ethik unmittelbar das Korollar:

(NL 1.1) Das *Töten* des Lebewesens Y (durch die Person X) ist moralisch unbedenklich, wenn hierdurch niemand anderem ($\neq X$) ein Schaden zugefügt wird.

Am Rande sei bemerkt, dass durch die Klausel ‚niemand anderem‘ eine Selbsttötung bzw. ein »Selbstmord« prima facie als moralisch unbedenklich eingestuft wird. Auf eine Diskussion der notwendigen Einschränkungen dieser These muss aus Platzgründen verzichtet werden.¹⁷

Ebenso soll der nachgeordnete Aspekt, dass nämlich gemäß NL 1.1 die Tötung von Y nicht gegen die Interessen von *Dritten*, z.B. von Freunden oder Angehörigen, verstoßen darf,

¹⁵ Genauer: nicht gegen die *legitimen* Interessen; vgl. dazu weiter unten Abschnitt 2.4

¹⁶ Um Probleme wie im oben diskutierten Fall des unfreiwilligen Organspenders zu vermeiden, muss der Begriff des Schadens bzw. des Nutzens noch näher präzisiert werden. *Eine* wichtige Einschränkung erfolgt weiter unten anhand der Unterscheidung zwischen „legitimen“ und „illegitimen“ Interessen. Im übrigen bleibt anzumerken, dass die (moralisch völlig korrekte) Nicht-Tötung des unfreiwilligen Organspenders eben keinen wirklichen *Schaden* für die Patienten bedeutet, denn sie haben keinerlei moralischen Anspruch auf eine Organspende, sondern dürfen lediglich darauf hoffen.

¹⁷ Vgl. jedoch LENZEN [1999], Abschnitt 3.1.

zunächst außer Betracht bleiben. Stattdessen konzentriere ich mich auf die für die moralische Bewertung des Tötens primäre Frage, welchen Schaden der Getöte Y selber durch den Verlust seines Lebens erfährt. Hierzu wurden (und werden immer noch) in der Literatur sehr unterschiedliche Positionen vertreten.

Epikur versuchte einst zu begründen, dass das Totsein auch für einen erwachsenen Menschen eigentlich überhaupt nicht schlimm sei: Schließlich *fühlt* ein Verstorbener ja überhaupt nichts mehr, kann also insbesondere kein Bedauern darüber empfinden, dass er nicht mehr lebt. Wie in LENZEN [1991] gezeigt wurde, ist diese epikureische Ansicht jedoch unhaltbar. Eine zweite, nicht ganz so krasse, aber in ihren Konsequenzen trotzdem inakzeptable Position wurde u.a. von Michael TOOLEY [1990] entwickelt. Ihr zufolge schadet man einem Individuum Y durch Töten nur dann, wenn Y über gewisse Zukunftspläne verfügt bzw. wenn Y sich als ein Wesen begreift, dem eine positive Zukunft bevorsteht. Letzteres impliziert, dass Y geistig so weit entwickelt sein muss, um über den Begriff von sich selbst als eines in der Zeit fortexistierenden Wesens zu verfügen. Konsequenterweise musste Tooley sich deshalb zu der Ansicht bekennen, dass nicht nur Abtreibung, sondern auch die Tötung von Neugeborenen und eigentlich sogar der Mord an Kindern bis zum Alter von mehreren Monaten moralisch unbedenklich sei. Drittens wird – vor allem im Kontext der Abtreibungsdiskussion – häufig die Ansicht vertreten, dass das Töten eines Fötus Y jedenfalls so lange moralisch unbedenklich sei, wie Y (aufgrund der noch nicht ausgebildeten Entwicklung seines Gehirns) keinerlei Empfindungen und deshalb auch keinerlei Präferenzen besitzt. So führt z.B. Dagmar BORCHERS [2003: 55] aus:

„Vor dem Einsetzen der Empfindungsfähigkeit haben wir es bei dem frühen Embryo mit einem Wesen zu tun, das lebt, aber nichts erleben kann. Als *Wesen ohne subjektives Wohl* kann es in seinem gegenwärtigen Zustand auch nicht subjektiv verletzt werden — selbst im Fall einer Tötung wird es nicht aktuell geschädigt. Sein aktueller Zustand wird in diesem Fall zwar beendet und sein künftiger Zustand wird verhindert, aber das ist für den Embryo selbst nicht erfahrbar und somit auch kein moralisches Problem.“

Aus Platzgründen (und weil die Frage des moralischen Status von *Embryonen* für das eigentliche Thema der *Kriegsethik* nun wirklich keine Rolle spielt) will ich nicht weiter darauf eingehen, warum diese Ansicht (und a fortiori die radikalere von Tooley) grundverkehrt ist. Stattdessen kann ich nur meine eigene, an vielen anderen Stellen verteidigte¹⁸ Gegenposition entgegen halten, der zufolge einem Lebewesen Y durch Töten genau dann geschadet wird, wenn das ansonsten zu lebende Leben für Y einen *positiven Wert* besitzt:

(NL 1.2) Das Töten des Lebewesens Y (durch die Person X) ist moralisch bedenklich, wenn der Wert des Lebens, das Y andernfalls bevorstehen würde, positiv ist.

¹⁸ Vgl. insbesondere LENZEN [1999].

Im folgenden steht immer nur das Töten von »normalen« erwachsenen Personen zur Debatte, denen ansonsten ein positives Leben bevorstehen würde. Daraus folgt das kategorische Urteil:
(NL 1.3) Das Töten einer erwachsenen Person ist »normalerweise« immer moralisch bedenklich.

2.4 Ausnahmen

Um den Übergang zur Problematik des Tötens im Kriege zu finden, sind zunächst ein paar Ausnahmesituationen zu betrachten, bei denen – ungeachtet von NL 1.3 – das Töten eines Erwachsenen moralisch erlaubt bzw. gerechtfertigt erscheint, speziell Situationen der Selbstverteidigung bzw. Notwehr und der Nothilfe. Dass ich, wenn ein anderer mein Leben bedroht, diesen notfalls töten darf, wird von den meisten Philosophen und Nicht-Philosophen anerkannt¹⁹. Wie lässt sich diese Intuition jedoch mit dem *Neminem laedere* – bzw. mit dem Utilitarismus – in Einklang bringen? Schließlich und endlich, so könnte man denken, steht hier *ein* Leben gegen ein *anderes*. Der Gesamtnutzen der Notwehrhandlung, durch die mein Leben gerettet wird, der Angreifer seines jedoch verliert, scheint gleich 0 zu sein und also nicht größer, als wenn umgekehrt ich mein Leben verliere, der Angreifer seines jedoch behält. Noch krasser scheint das Urteil auszufallen, wenn man statt des *Gesamtnutzens* den *Fremdnutzen* betrachtet: Wenn *ich* den Angreifer töte, schade ich *ihm* – der Fremdnutzen ist also negativ; lasse ich mich umbringen, so wird nur *mir* geschadet; der Fremdschaden ist also = 0!

Diese Überlegungen setzen jedoch fälschlicherweise voraus, dass bei einer moralischen Bewertung der »Schaden«, den der Verbrecher erleidet, in gleicher Weise zählen würde wie der des Opfers, bzw. dass die Interessen des ersteren ebenso zu berücksichtigen wären wie die des letzteren. Tatsächlich muss man aber streng zwischen »legitimen« und »illegitimen« Interessen unterscheiden²⁰, und ein wirklicher, moralisch relevanter Schaden liegt nur dann vor, wenn gegen die *legitimen* Interessen eines anderen verstoßen wird. Die obige, scheinbar symmetrische Aufrechnung „Ein Leben gegen das andere“ ist also fehl am Platze – sie wäre allenfalls für das klassische Schiffbrüchigendilemma anwendbar, wo für zwei gegen das Ertrinken Kämpfende nur ein einziger Rettungsplatz zur Verfügung steht, den

¹⁹ So spricht z.B. HUME in der *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, S. 104 davon, dass bei extremen Notsituationen „die strengen Gesetze der Gerechtigkeit aufgegeben werden und den stärkeren Motiven der Notwendigkeit und Selbsterhaltung weichen“, und er erwähnt als Beispiele Schiffbruch, Hungersnot, Notwehr gegenüber Räubern, etc. Ähnlich sagt auch HOBBS im *Leviathan*, S. 121: „[...] des Rechtes, sich gegen Gewalt zu verteidigen, kann man sich nicht begeben“.

²⁰ Noch besser wäre es, Grade der „Legitimität“ von Interessen in Betracht zu ziehen, etwa die Gewichtungsfaktoren, die TRAPP [1988] im Rahmen seines *Nicht-klassischen Utilitarismus* eingeführt hat.

beide mit gleichem »Recht« beanspruchen und für den sie deshalb auch dann kämpfen dürfen, wenn sie wissen, dass ihr Überleben den Tod des anderen bedeutet.

Auf dem Hintergrund dieser Erläuterung lässt sich auch die moralische Erlaubnis der Nothilfe leicht erklären. Die paradigmatische Situation stellt sich hier folgendermaßen dar: Ein Verbrecher V bedroht das Leben eines unschuldigen Opfers O, das selber nicht in der Lage ist, sich gegen den Angriff von V zu wehren. In dieser Situation darf ein Dritter, z.B. ein Passant oder Polizist P, alle notwendigen Maßnahmen ergreifen, um das Leben von O zu schützen, notfalls sogar V töten. Im Verständnis sowohl der utilitaristischen Ethik als auch des *Neminem laedere* ergibt sich die moralische Erlaubnis für P daraus, dass das (Überlebens)-Interesse von O »legitim«, das von V hingegen »illegitim« ist, so dass – schematisch gesprochen – der Gesamtnutzen (ebenso wie der Fremdnutzen) der Tötung von V positiv ausfällt.²¹

Notwehr- und Nothilfe-Aktionen betreffen nun keineswegs immer nur lebensbedrohliche Situationen, sondern viel häufiger Körperverletzungen, Eigentumsdelikte, oder andere kleinere Verbrechen. In solchen Fällen kommt der Aspekt der *Gerechtigkeit* – im Sinne von Proportionalität oder *Angemessenheit* – ins Spiel. Wenn ein unbewaffneter Einbrecher auf frischer Tat ertappt wird, dann darf das Opfer sein Eigentum (mit oder ohne Hilfe der Polizei) auf geeignete Weise verteidigen bzw. zurück zu gewinnen versuchen – den Einbrecher hierbei zu *töten*, würde freilich in fast allen Situationen als *inadäquat* beurteilt. Denn durch den Einbruch alleine hat der Verbrecher sein »Recht auf Leben« nicht automatisch verwirkt. Wie steht es aber im Falle eines Schwerstverbrechers, der selber andere Menschen umgebracht hat? Seit Beginn unserer Bekanntschaft vor mehr als 20 Jahren habe ich mit Arnim Regenbogen wiederholt über das Thema *Todesstrafe* diskutiert, wobei Arnim nie von seiner kategorischen Ablehnung zurückgewichen ist. Zumindest in zweierlei Hinsicht musste ich ihm dabei Recht geben. Erstens, empirische Daten sprechen dafür, dass die *Institution* der Todesstrafe die von ihr erhoffte abschreckende Wirkung nicht wirklich erzielt. Zweitens, jede einzelne *Exekution* ist *inhuman*. Trotzdem bleibt die Frage offen, ob das staatlich verordnete Töten eines Menschen, der selber andere getötet hat, in jedem Fall moralisch »ungerecht« ist. Sicherlich ließe sich die Todesstrafe als »gerecht« im Sinne des biblischen Proportionalitätsgedankens „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ beurteilen. Außerdem scheint für die Todesstrafe zu sprechen, dass es im Sinne der oben erörterten Notwehr- bzw. Nothilfemaßnahmen ja auch gerechtfertigt gewesen wäre, wenn man den

²¹ In diesem Zusammenhang ein kleines Puzzle am Rande, dessen Lösung mir keineswegs evident erscheint: Wie soll die Polizei reagieren, wenn sie erfährt, dass sich zwei Kapitalverbrecher, etwa zwei Mafia-Bosse, gegenseitig umbringen wollen?

Mörder während (bzw. vor) der Ausführung seines Verbrechens getötet hätte. Dieser Einwand übersieht jedoch, dass es in einer idealtypischen Notwehr-Situation keine Alternative gibt, das unschuldige Opfer zu retten, ohne den Verbrecher zu töten. Wenn hingegen ein überführter Mörder erst einmal vor Gericht steht, kann dem Opfer ohnehin nicht mehr geholfen werden, und als Schutzmaßnahme vor eventuellen weiteren Mordtaten stehen nun gerade andere, humanere Maßnahmen zur Verfügung.

3. »Gerechte Kriege« und das Töten im Krieg

Vorab ein offenes Geständnis: Obwohl ich davon überzeugt bin, dass der Grundgedanke des *Neminem laedere* und die auf ihm beruhende Bioethik die eigentliche moralische Verwerflichkeit des Tötens adäquat erklären, so unsicher bin ich mir bezüglich der Haltbarkeit der folgenden recht naiven, provisorischen und womöglich stark revisionsbedürftigen Überlegungen zum Töten im Krieg. Die Hauptschwierigkeiten scheinen mir darin verankert, dass (a) die Übertragung von *individualethischen* Prinzipien (mit *einem* wohlbestimmten Akteur und einem oder mehreren Betroffenen) auf politische bzw. *soziale* Situationen (Interaktionen zwischen Staaten, Gesellschaften, Regierungen; Armeen; ...) alles andere als evident erscheint; und (b) dass es sich bei Fragen des Krieges eben ausschließlich um *Ausnahmesituationen* handelt. Selbstverständlich gibt es keine Garantie, dass eine Moralphilosophie, die die »normalen« Fälle befriedigend zu erklären vermag, im gleichem Maße für die Behandlung von Ausnahmefällen geeignet ist.

Schon beim aller ersten Nachdenken stellen sich eine Reihe von Fragen, auf die ich (vielleicht auch mangels besserer Kenntnis der einschlägigen Literatur)²² keine voll befriedigenden Antworten zu geben weiß: Was ist überhaupt ein Krieg, und wer führt ihm genauer: das Volk bzw. der Staat, oder die Regierung, oder die Armee? Wenn, wie D. Hume sagt, ein [Bürger-]Krieg „die *Aufhebung* der Gerechtigkeit zwischen den kriegführenden Parteien“²³ darstellt, wie kann dann überhaupt von einem »gerechten Krieg« (im Sinne eines *ius ad bellum*) oder von einer »Gerechtigkeit im Krieg« (*ius in bello*) die Rede sein?

Nicht nur Militärs, sondern auch manche philosophische Autoren vermitteln den Eindruck, als sei ein Krieg eine Art *Sport* oder *Spiel*, in dem die üblichen Regeln des Zivillebens außer Kraft gesetzt und durch völlig andersartige Spielregeln ersetzt werden. Bei einem Boxkampf z.B. sind Handlungen erlaubt, die im Alltag als unmoralische und

²² Georg MEGGLE hat in den letzten Jahren durch sein philosophisch/politisches Engagement – speziell durch die Aufsätze [2000] und [2003] – mein Interesse an Problemen der Kriegsethik geweckt. Leider konnte mein Arbeitseinsatz bislang nicht mit dem Interesse Schritt halten!

²³ *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, S. 106; meine Hervorhebung

ungesetzliche Körperverletzungen gelten müssten. Dennoch ist beim Boxen natürlich nicht *jede* Form des Angriffs auf den Gegner erlaubt. Ähnlich soll es sich laut Hume mit den Regeln der »Gerechtigkeit« oder »Fairness« im Krieg verhalten:

„Die Kriegs-Gesetze, die dann an die Stelle jener der Fairness und Gerechtigkeit treten, sind Regeln, die dem *Vorteil* und dem *Nutzen* der besonderen Lage dienen sollen, in der sich die Menschen nun befinden. Und wäre eine zivilisierte Nation in einen Krieg mit Barbaren verwickelt, die nicht einmal Kriegsgesetze anerkennen, so müßte auch sie aufhören, dieselben zu befolgen, da sie in diesem Fall zwecklos geworden sind“. (*Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, S. 106)

Unter der – alles andere als überzeugenden! – *Annahme*, dass ein Krieg als tödliches Spiel zwischen Armeen aufgefasst werden kann, könnte man mutmaßen, dass ein *ius ad bellum* bereits dann vorliegt, wenn die Regenten oder Regierungen zweier Völker bzw. Staaten sich – aus welchem Grund auch immer – zu einer kriegerischen Auseinandersetzung nach klar vereinbarten Regeln entschieden haben. Weiterhin würde die Frage nach dem *ius in bello* durch die jeweiligen Kriegsgesetze beantwortet, die zu Humes Zeiten vermutlich wesentlich anders ausschauten als im 20. oder 21. Jahrhundert. In Analogie zu den Regeln eines »sportlich fairen« Spiels könnte z.B. festgelegt sein, welche Waffen welche Partei benutzen darf, zu welchen Zeiten welche Truppen (dieser und jener Stärke) ihre Kräfte messen und wann genau der Sieg über den Gegner feststeht. Doch dieses geschönte Bild eines »fairen Kriegs« stimmt wohl mit der Realität – zumindest neuzeitlicher – Kriege in keinem einzigen Punkt überein.

Es ist deshalb wohl angebracht, den Krieg eher als *Ausnahmezustand* zu betrachten, als *ultima ratio*, mit der ein Volk oder Staat – mehr oder weniger streng genommen – »um das eigene Überleben« kämpft und der zufolge kriegerische Aktionen als Notwehr bzw. Nothilfe aufgefasst werden sollten. Im Sinne dieser (allzu einfachen) Analogisierung würden zunächst allenfalls gewisse Verteidigungskriege – sowie u.U. »humanitäre Interventionen« – als moralisch »gerecht« gelten können, während ein Angriffskrieg *immer* als *unrecht* erscheint, es sei denn, es ließe sich zwingend begründen, dass die anzugreifende Partei ihrerseits einen Angriff plant, den man auf keine andere Weise als durch einen Präventivschlag zu verhindern weiß. Dabei ist jedoch zu beachten, dass in der parallelen Situation im Zivilleben eine Präventivmaßnahme anderen Normen unterliegt als eine Notwehr. Wenn die Person X erfährt, dass Y einen Mordanschlag auf sie vorhat, dann darf X nicht einfach umgekehrt den mutmaßlichen Mörder umbringen!

Eine Übersimplifizierung des obigen Modells besteht darin, dass kriegsführende Parteien – seien es Völker, Staaten oder Regierungen – quasi als Individuen betrachtet werden, deren Leben im gleichen Sinne auf dem Spiele steht wie beim Kampf Mann gegen Mann. Tatsächlich »sterben« bei einem Krieg jedoch nicht Völker oder Staaten (und auch nur

ganz selten Regierungen), sondern primär Soldaten – und sekundär leider auch Zivilisten. Alleine aus dieser Diskrepanz ergeben sich eine Reihe von weiteren, moralisch brisanten Problemen. Welches »Recht« hat eigentlich der Staat (bzw. die Regierung), von seinen Soldaten zu verlangen, dass sie im Krieg ihr Leben aufs Spiel setzen? Wie steht es um ein generelles Recht auf Kriegsdienstverweigerung? Hätte nicht eigentlich jeder Soldat auch das moralische Recht, sein eigenes Leben durch »Fahnenflucht« zu retten? Fragen über Fragen, die als Beleg dafür gelten können, dass ich in sokratischer Manier nur weiß, dass ich über das komplexe Thema des Tötens im Kriege (fast) nichts weiß.

Zurück zu den eingangs zitierten Thesen von Arnim Regenbogen! Sind Kriege „grundsätzlich etwas Ungerechtes“? Wie gerade argumentiert wurde: Nein! Speziell *könnte* ein Verteidigungskrieg ebenso wie eine humanitäre Intervention als *ultima ratio* für das »Überleben« (eines Großteils) eines Volkes gerechtfertigt sein. Zwar mag es stimmen, dass „im Rahmen einer als »Polizeiaktion« bezeichneten kriegerischen Handlung Dinge getan [werden], die im Zivilleben als ungesetzlich gelten“, doch dies alleine reicht für die grundsätzliche Verdammung kriegerischer Auseinandersetzungen wohl nicht ganz aus. Relevanter ist da schon Arnims Hinweis, dass bei manchen Aktionen dem Gegner weitaus mehr Schäden zugefügt, „als es bei einem zivilen Polizeieinsatz erlaubt wäre – schlimmer noch: Kriegshandlungen treffen überwiegend »Unschuldige«.“

Der letztere Punkt – der »moralische Status« von Zivilisten – scheint mir für die weitere Diskussion des *ius in bello* absolut entscheidend zu sein. Was heißt es z.B., dass „die negativen Folgen solcher Militäraktionen für die Zivilbevölkerung *billigend* in Kauf genommen“ werden? Wie groß darf (bzw. wie klein muss) die (Un-)Wahrscheinlichkeit sein, dass beim geplanten Angriff auf militärische Objekte Zivilisten verletzt oder getötet werden? Ich stimme mit Arnim darin überein, dass man Schädigungen der Zivilbevölkerung nicht als »Kollateralschäden« herunterspielen oder verharmlosen sollte. Auf jeden Fall gilt es, derlei Schäden so gering wie möglich zu halten, indem man insbesondere die Prinzipien der Genfer Konvention respektiert. Die Realität der Kriege in jüngster Vergangenheit zeigt jedoch, dass die praktische Umsetzung dieser ethischen Richtlinien alles andere als einfach ist, speziell, wenn man der sich verteidigenden Nation wirklich ein „Recht auf Guerilla-Taktik“ zugesteht. Etwas verwundert nahm ich Anfang April die folgende Meldung der *Neuen Osnabrücker Zeitung* zur Kenntnis:

„Die Bevölkerung eines von einer Armee bedrängten Landes hat nach Angaben des Roten Kreuzes ein Recht auf Widerstand. Darauf hat die Sprecherin des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz (IKRK), Antonella Notari, am Dienstag in Genf verwiesen. Die Genfer Konvention über den Schutz von Kriegsgefangenen und der Zivilbevölkerung lassen auch zu, dass eine Guerilla-Taktik angewandt wird und Kämpfer sich nicht durch Uniformen als Mitglieder einer Armee zu erkennen geben müssen.“ (NOZ vom 2. April 2003)

Wenn die *eine* Partei Guerilla-Methoden verwenden darf, dann scheint es ein Gebot der »Gerechtigkeit« zu sein, Guerilla-(Abwehr-)Methoden auch der anderen zuzugestehen. Die Leidtragenden einer solchen Kriegsführung dürften dann jedoch wieder vorwiegend »unschuldige« Zivilisten sein.

Literatur

ARISTOTELES: *Die Nikomachische Ethik*, München (dtv) 1972.

Jeremy BENTHAM: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1789, hier zitiert nach dem teilweisen Abdruck in O. Höffe (Hrg.). *Einführung in die utilitaristische Ethik – Klassische und zeitgenössische Texte*, München (Beck) 1975.

Dagmar BORCHERS [2003]: „Pränatales Leben im pluralistischen Kontext – Über ethische Theorien und das Bemühen, den moralischen Status von Embryonen zu bestimmen“, in LENZEN [2003], SS. 31-72

Thomas HOBBS: *Leviathan*, Stuttgart (Reclam) 1976

Norbert HOERSTER [2002]: *Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay*, Stuttgart (Reclam).

David HUME: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, Stuttgart (Reclam) 1984.

Immanuel KANT, *Metaphysik der Sitten*, in W. Weischedel (Hrg.), *Kant Werke in zehn Bänden*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1968, Bd. 7.

Franz von KUTSCHERA [1982]: *Grundlagen der Ethik*, Berlin (de Gruyter), ²1999.

Wolfgang LENZEN [1991]: „Wie schlimm ist es, tot zu sein — Moralphilosophische Reflexionen“, in R. Ochsmann (Hrg.), *Lebens-Ende*, Heidelberg (Asanger), SS. 161-178.

Wolfgang LENZEN [1999]: *Liebe, Leben, Tod – Eine moralphilosophische Studie*, Stuttgart (Reclam).

Wolfgang LENZEN (Hrg.) [2003]: *Wie bestimmt man den »moralischen Status« von Embryonen*, Paderborn (mentis).

Wolfgang LENZEN [2003a]: „Fortschritte in der Bioethik?“, in Lenzen [2003], SS. 11-27.

Wolfgang LENZEN [2003b]: „Fortschritte bei der Bestimmung des »moralischen Status«? Versuch eines Fazits“, in Lenzen [2003], SS. 295-321.

Wolfgang LENZEN [2003c], „On the Origin of the Utilitarian Maximization Requirement“, in *Philosophiegeschichte und logische Analyse* 6, SS. 151-165.

Christoph LUMER [1999]: „Gerechtigkeit“, in D. Pätzold, A. Regenbogen und P. Stekeler-Weithofer (Hrg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg (Meiner), SS. 464-470.

Georg MEGGLE [2000]: „Ist dieser Krieg gut? Ein ethischer Kommentar“, in: R. Merkel (Hrg.), *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), S. 138-159.

Georg MEGGLE [2003]: „Gerechte Kriege – Die Philosophie und die Ideologie“, in: Klaus-Gerd Giesen (Hrg.), *Ideologien in der Weltpolitik*, in Vorbereitung.

John RAWLS [1971]: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

- Arnim REGENBOGEN [1983]: „Gerechtigkeit als Lernprozess“, in M. Lang, W. Lenzen & A. Scheffczyk (Hrg.): *Denken und Handeln - Günther Freudenberg zum sechzigsten Geburtstag am 16. September 1983*, Osnabrück (Osnabrücker Philosophische Schriften), SS. 246-322.
- Arnim REGENBOGEN [2002]: „»Gerechter Krieg« – Zum Missbrauch eines Wertmaßstabs zur Rechtfertigung von Kampfhandlungen“, in *Osnabrücker Jahrbuch Frieden und Wissenschaft IX* (hrg. vom Oberbürgermeister der Stadt Osnabrück und dem Präsidenten der Universität Osnabrück) Osnabrück (Universitätsverlag Rasch), SS. 196-204.
- Arthur SCHOPENHAUER: „Preisschrift über die Grundlage der Moral“, zitiert nach *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, hrg. von M. Köhler, Berlin 1902, Bd. 6, SS. 237-377.
- Michael TOOLEY [1990]: „Abtreibung und Kindstötung“, in A. Leist (Hrg.), *Um Leben und Tod*, Frankfurt (Suhrkamp), SS. 157-195
- Rainer TRAPP [1988]: »Nicht-klassischer« *Utilitarismus – Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. (Klostermann).