
GEZIELTES UND UNGEZIELTES TÖTEN

Werner Wolbert

Die Tötung Osama bin Ladens war die spektakulärste einer Reihe von Tötungshandlungen dieser Art, wie sie vor allem die USA und Israel in den letzten Jahren praktiziert haben. Die Reaktionen darauf reichten von Verurteilung bis Erleichterung oder mindestens Verständnis. Was die kirchenamtliche Seite angeht, ist deren Schweigen bemerkenswert. Das gilt ebenfalls für die Moraltheologie, von der bisher nur vergleichsweise wenige Beiträge zur Problematik des Terrorismus und der angemessenen Reaktion darauf zu verzeichnen sind.¹ Ein Grund dafür mag darin liegen, dass die traditionelle Formulierung des deontologischen Tötungsverbots, nach der man niemals einen Unschuldigen direkt töten darf, hier kaum weiterhilft. Ob nämlich etwa ein Osama bin Laden in jener Situation ein Unschuldiger im Sinne des Tötungsverbots ist, das ist genau die Frage. Möglicherweise hängt diese Einordnung selbst (auch) von teleologischen Überlegungen ab; dann wäre die teleologische Überlegung der deontologischen sozusagen übergeordnet.

1. Gezieltes Töten

Zunächst ist zu betonen, dass die Problematik gezielten Tötens nicht gänzlich neu ist und sich auch nicht nur im Kontext des Terrorismus stellt. Im Bereich staatlichen Handelns gibt es den finalen Rettungsschuss² sowie den vom (durch das Bundesverfassungsgericht aufgehobenen) deutschen Luftsicherheitsgesetz vorgesehenen Abschuss eines zur Waffe umfunktionierten zivilen Verkehrsflugzeugs.³ Außerdem ist an die Verurteilung gezielten Tötens durch DDR-Organe in den Mauerschützenprozessen zu erinnern. Zur Rechtfertigung des finalen Rettungsschusses finden sich sowohl teleologische Argumente wie der Vorrang der Lebensschutzpflicht vor der Strafverfolgung, der Sicherung besonders gemeinschaftswichtiger Sachgüter, als auch deontologische wie die Verwirkung des Lebensgrundrechts im Extremfall.⁴ Eine sorgfältige Prüfung der Argumente ist hier

1 Vgl. aber K. KLÖCKER, *Zur Moral der Terrorbekämpfung. Eine theologisch-ethische Kritik*, Mainz 2009; dazu J. WALDRON, *What Can Christian Teaching Add to the Debate about Torture?*, in: DERS., *Torture, Terror and Trade-offs. Philosophy for the White House*, Oxford 2010, 261–275; B. KOCH, *Ein Beigeschmack von Selbstjustiz. Lässt sich das gezielte Töten von Terroristen rechtfertigen?*, in: HerKorr 65 (2011), 352–356; E. STRÜWER, *Zum Zusammenspiel von humanitärem Völkerrecht und den Menschenrechten am Beispiel des Targeted Killing*, Frankfurt a. M. 2010 und zum Nahostkonflikt D. ANSORGE (Hg.), *Der Nahostkonflikt, Politische, religiöse und theologische Dimensionen*, Stuttgart 2010.

2 Vgl. A. G. SCHUSTER, *Finaler Rettungsschuss?*, Frankfurt a. M. 1996.

3 Vgl. W. WOLBERT, *Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2008, 181–189.

4 Dies Argument findet sich schon in der Diskussion um die Wiedereinführung der Todesstrafe in den 50-er Jahren; vgl. W. BERTRAMS, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe*, in: StZ 165 (1959/60), 287–297; G. ERMECKE, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute*, Paderborn 1963.

wichtig, weil die Erlaubnis zum Rettungsschuss⁵ bisweilen zur Rechtfertigung der Folter herangezogen wird, nach dem Muster: Wenn schon die Tötung erlaubt ist, dann doch auch die nicht-tödliche Folter. Wichtige Unterschiede bestehen aber u. a. darin, dass der Getötete nicht erniedrigt und gequält, dass nicht sein Wille gebrochen wird, dass etwa im Fall der Erschießung eines Geiselnegers normalerweise kein Irrtum möglich ist (anders als im Fall der Folter wie auch anderer Formen von *targeted killing*).⁶ Solche Irrtümer sind zunächst ein gewichtiger Grund, die neuere Praxis gezielten Tötens abzulehnen; schließlich ist auf die Notwendigkeit der Universalisierung solchen Handelns hinzuweisen, d. h. man dürfte auch anderen Regierungen (oder auch der Gegenseite?) die prinzipielle Berechtigung zu gezieltem Töten nicht grundsätzlich absprechen. Die Vorstellung der weiteren Verbreitung dieser Praxis (auch durch Terrorregime) jedenfalls legt nahe, dazu prima facie ein Nein zu sagen. Da man andererseits die Möglichkeit der Rechtfertigung solcher Praxis nicht von vornherein ausschließen kann, sind mögliche Pro-Argumente sorgfältig zu prüfen. Zunächst aber ein historischer Rückblick auf ausgewählte Beispiele gezielten Tötens in der Geschichte.

2. Gezieltes Töten in der Vergangenheit

Aus der Geschichte ließen sich viele Beispiele gezielten Tötens aufzählen. Man denke nur an die politischen Morde zur Ausschaltung von Konkurrenten um die Herrschaft oder die Nachfolge. Aber hier interessieren nicht Morde, also eindeutig verwerfliche Tötungen, sondern Beispiele von gezielten Tötungen, deren sittliche Falschheit nicht ganz so offensichtlich ist, etwa wo die Bibel (des AT) solche Handlungen nicht verurteilt.

2.1 BIBLISCHE BEISPIELE

Das bekannteste biblische Beispiel ist Judith, die dem feindlichen Feldherrn Holofernes den Kopf abschlägt (13,8): «Und sie schlug zweimal mit ihrer ganzen Kraft auf seinen Nacken und hieb ihm den Kopf ab.» Hier geschieht die Tötung nicht durch den Stärkeren (wie etwa im Fall der USA), sondern durch die schwächere Partei und in privater Initiative. Das andere biblische Beispiel ist Ehud. Dieser hat angeblich eine geheime Botschaft an den Moabiterkönig Eglon (Ri 3,20f): «Ich habe eine Botschaft Gottes für dich.» Weiter heißt es: «Da erhob sich der König von seinem Sessel. Ehud aber streckte seine linke Hand aus, ergriff den Dolch an seiner rechten Hüfte und stieß ihn Eglon in den Leib.» Auch bei Ehud handelt in gewisser Weise um eine Privatperson, nämlich um einen der charismatischen Richter;⁷ er will Is-

⁵ Umstritten war in der Diskussion, diese Erlaubnis auch ins Polizeirecht eingehen sollte, ob hier also der Polizist private Nothilfe leistet oder als Vertreter des Staates agiert.

⁶ Vgl. zu Einzelfällen und zur völkerrechtlichen Problematik N. MELZER, *Targeted Killing in International Law*, Oxford 2009.

⁷ Vgl. M. WEBER, *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, in: DERS., *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen*, Stuttgart 1973, 151–166. Was Judith angeht, preist Clemens von Alexandrien

rael von einem Unterdrücker befreien. Die moraltheologische Tradition hätte diese Tötungen vermutlich mit einem speziellen Auftrag Gottes gerechtfertigt.⁸ Solche Erlaubnis hat man für den Staat traditionell nur im Fall von Krieg und Todesstrafe gegeben gesehen. Von einem teleologischen Standpunkt könnte sich dann in bestimmten Situationen die Frage stellen, ob die Vermeidung oder Beendigung des Krieges oder der Belagerung um den Preis nur eines Menschenlebens, speziell des Verantwortlichen, nicht dem Tod vieler vorzuziehen wäre.⁹

2.2 DIE ASSASSINEN

Aus dem islamischen Umfeld sind hier die Assassinen zu erwähnen, eine schiitische Sekte, deren Anhänger auf schwer zugänglichen Burgen im Iran und in Syrien lebten.¹⁰ Sie sind die Vorgänger der heutigen (absolut friedlichen) Ismaeliter (um Aga Khan). Schiiten und ihre Imame waren oft Opfer der sunnitischen Kalifen. Die Assassinen drehten hier den Spieß um und ermordeten ihrerseits sunnitische Machthaber und Rechtsgelehrte. Anders als bei den biblischen Einzelbeispielen handelt es sich hier um eine Praxis, durch die die Assassinen ein Klima des Terrors verbreiteten, übrigens auch bei den Kreuzfahrern, obgleich diese nur selten deren Opfer geworden sind. Bemerkenswert ist dabei die angewandte Methode. Die Assassinen wählten nicht eine vergleichsweise sichere Methode der Tötung aus der Distanz (Gift oder Pfeile), sondern sie erdolchten ihre Opfer. Damit war garantiert, dass sie selber dabei gefasst wurden, was auch beabsichtigt war;¹¹ sie wollten als Märtyrer sterben. Im Unterschied zu heutigen Selbstmordattentätern töteten sie gezielt Machthaber und einflussreiche Personen, und nicht unbeteiligte Bürger. Dennoch haben sich heutige muslimische Terroristen, obwohl meistens Sunniten, für ihre ungezielten Tötungen vom Beispiel der Assassinen inspirieren lassen.¹² Lewis spricht treffend von einer «schlafenden Tradition», die hier wiedererweckt wird. Mit heutigen Terroristen haben die Assassinen gemeinsam, dass sie sich als

deren Heroismus (Strom IV 118), ohne die Tötung zu problematisieren. Als biblisches Beispiel wäre auch noch Jael zu erwähnen (Ri 4,17-24).

8 Mir sind keine Reflexionen darüber bekannt. Das Richterbuch ist wohl zu wenig im Fokus theologischer Aufmerksamkeit gewesen, und Judith ist mehr ein Typus für Maria. Dass hier eine Frau einen Mann tötet, war wohl auch früheren Generationen nicht ganz geheuer; man hat es wohl auch deswegen unkommentiert gelassen.

9 Man mag sich an das Wort des Kajaphas erinnern: Besser, dass ein Mann für das Volk stirbt, als dass das ganze Volk zugrunde geht; vgl. dazu W. WOLBERT, *Vom Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus und teleologische Theorie*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1992, 119–138, zur rabbinischen Tradition speziell Anm. 5. Für eine ganz andere Position vgl. J. TAUREK, *Should the numbers count?*, in: PPAf 6 (1977), 293–316 (vgl. dazu den Beitrag von H. Schnüriger in diesem Band).

10 Vgl. B. LEWIS, *The Assassins. A Radical Sect in Islam*, London 1967 (dt: *Die Assassinen. Zur Tradition des religiösen Mordes im radikalen Islam*, München 1993). Kritisch wird zu diesem Buch bemerkt, dass unsere Quellen über die Assassinen alle sunnitisch sind, dass man daher mit Einseitigkeiten in der Darstellung zu rechnen hat.

11 Anders bei Ehud; der war mit dem König allein im Raum; vgl. Ri 3,19.

12 Vgl. F. DEVJI, *Landscapes of the Jihad*, Ithaca 2005.

Märtyrer sahen, gezielt Terror verbreiteten (so dass die sunnitischen Machthaber Angst hatten), dass sie von der Sehnsucht nach den Freuden des Paradieses getrieben (und entsprechend vorher indoktriniert und vielleicht auch unter Drogen gesetzt wurden¹³) und dass die Tötung eine fast sakramentale Qualität besaß. Nach einem westlichen Autor aus dem 12. Jahrhundert waren ihre Dolche gleichsam konsekriert.¹⁴ Trotz des mit ihnen gegebenen Bedrohungspotentials waren ihre Aktivitäten letztlich ein Fehlschlag. Die Mongolen haben schließlich ihre Festungen erobert und den Spuk beendet. Die Kreuzfahrer hatten übrigens eine ambivalente Einstellung zu den Assassinen: Einerseits hatten sie Angst vor ihnen, andererseits waren sie von deren unbedingter Loyalität gegenüber ihrem Meister auch fasziniert. Solche Ambivalenz in der Bewertung ist für Tötungshandlungen, speziell im Fall von Kriegen, oft typisch.¹⁵ Die Assassinen standen zunächst für Glaube und Opfer, erst später für Mord. Heute steht das in verschiedenen Sprachen von ihrem Namen abgeleitete Verb (*assassinate*, *assassiner*, *assassinare*) für die Tötung (Mord) einer wichtigen Person aus politischen oder religiösen Gründen in hinterhältiger Weise. Darin drückt sich die Ablehnung dieser Art von Tötung aus. Im Fall einer religiösen Motivation (Martyrium) werden freilich mindestens die Agenten selber ihr Tun anders bewerten.¹⁶ Möglicherweise würde die Rechtfertigung dieser Tötungen im Stil einer Tötung des Schuldigen erfolgen. Freilich ergäbe sich die Frage nach dem der Beurteilung zugrundezulegenden Paradigma: Bestrafung oder Kriegshandlung. Diese Frage nach dem Paradigma stellt sich auch angesichts heutiger Praxis gezielter Tötens.

3. Welches Paradigma?

Neben der Bezeichnung ‚assassination‘ finden sich für diese Praxis im angelsächsischen Sprachgebrauch die Termini ‚extrajudicial execution‘, ‚extrajudicial killing‘, ‚extrajudicial punishment‘.¹⁷ Damit legt man für die Bewertung ein Paradigma zugrunde, innerhalb dessen sich die gezielte Tötung eigentlich nicht rechtfertigen lässt: das Strafrecht: Gezieltes Töten scheint nicht in das Paradigma Strafrecht zu passen, schon deswegen, weil die zur Tötung ausgewählte Person keine Möglichkeit der Verteidigung und keinen Anwalt hat und die Schuld nicht nach klaren Regeln festgestellt wird. Insofern wird man der Aussage von Präsident Obama zur Tötung bin Ladens: ‚Justice has been done‘ widersprechen müssen; denn das Opfer hatte keine Möglichkeit der Rechtfertigung und auch keinen Anwalt. Für den Vollzug der Todesstrafe reicht sittliche oder rechtliche Schuld allein nicht aus; der

13 Deshalb soll der Name auch mit ‚Haschisch‘ zu tun haben; anders B. LEWIS, *Assassins*, 11 f.

14 Ebd. 127.

15 Vgl. Ch. HEDGES, *War is a Force that gives us Meaning*, New York 2002.

16 Hier ereignet sich dann vielfach der ‚Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft‘ (gemäß dem Untertitel des Buches von H. LÜBBE, *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*, Berlin 1987).

17 Vgl. N. MELZER, *Targeted Killing*, 3–5.

Verbrecher muss auch schuldig *gesprochen* sein. Im Fall Osama bin Laden ist somit keine Todesstrafe vollzogen worden.

Eine Gemeinsamkeit dieser Art von Tötung mit der Praxis der Assassinen besteht darin, dass sie nicht – wie in den biblischen Beispielen – aus Einzelinitiativen entspringen, sondern von einer Gemeinschaft, heute von staatlichen Organen, und damit von Völkerrechtssubjekten geplant sind und die für die Tötung ausgesuchten Personen nicht in deren physischem Gewahrsam sind; auch insofern passt das Paradigma Todesstrafe nicht. Neben dem Strafrecht werden an möglichen anderen Paradigmen genannt: Selbstverteidigung, Krieg, internationaler Polizeieinsatz. Im Unterschied zur Notwehr ist die von der gesuchten Person ausgehende Gefahr (wie auch bei der Todesstrafe) nicht unmittelbar; im Fall der Notwehr ist außerdem die Gefahr eines Irrtums kaum gegeben; hier ergibt sich die «Schuld» aus der durch die Aggression unmittelbar gegebenen Lebensbedrohung. Während durch die Notwehr eine akute Bedrohung beseitigt wird, können durch gezieltes Töten einerseits künftige Gefahren vermindert, aber auch neue Bedrohungen erzeugt werden.

Das Paradigma Krieg scheint zunächst besser zu passen, da hier Gegner ohne Gerichtsverfahren getötet werden dürfen; die Kombattanten beider Seiten als «Schuldige» gelten. Wer als Soldat tötet, handelt legal und bleibt straffrei. Die Frage wäre, ob die zur gezielten Tötung Ausgesuchten als Kombattanten gelten können. Im Unterschied zu üblichen Kombattanten haben sie z. B. nicht die Möglichkeit, sich zu ergeben. Spricht man mit den USA von «unlawful combatants», stellt sich die Frage, welche Rechte diese ggf. hätten. Gegen das Kriegsparadigma wendet K. Klöcker ein:

Im konventionellen Verständnis ist Krieg eine gewaltsame Auseinandersetzung zwischen Staaten, die bestimmten völkerrechtlichen Regeln unterliegt. Die Staaten erkennen sich gegenseitig als verfeindete Kriegsparteien an und sind nach Ende des Krieges potentielle Partner in einem Friedensabkommen.¹⁸

Dieses Verständnis betreffe allerdings nicht jede Art von Krieg, sondern vor allem die Zeit vom Westfälischen Frieden bis ins 20. Jahrhundert. Münkler verweist auf das Gegenbeispiel der Verwüstungskriege durch nomadische Völker wie etwa die Mongolen unter Dschingis Khan.¹⁹ Mit heutigen Terroristen hätten diese gemeinsam, dass sie gezielt Terror erzeugen wollten. Außerdem ist auf die Asymmetrie dieser Kriege hinzuweisen. Die Nomaden stellten sich nicht in einer Schlacht Mann gegen Mann, sondern verließen sich auf ihre Pferde und auf Pfeil und Bogen; diesen Attacken hatten die Ritter nichts entgegenzusetzen. Mit diesen Kriegen haben heutige Auseinandersetzungen (etwa Guerilla) ihren asymmetrischen Charakter gemeinsam. Wo es keine gemeinsamen «Spielregeln» gibt, gibt es auch keine gemeinsamen Kriterien zur Unterscheidung von Schuldigen und Unschuldigen, eine Schwierigkeit, die innerhalb eines deontologischen Tötungsverbots eine erhebliche

18 K. KLÖCKER, *Moral der Terrorbekämpfung*, 34.

19 H. MÜNKLER, *Der Wandel des Krieges von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Weilerswist 2006, 148–150.

che Schwierigkeit bedeutet. Solche Spielregeln grenzen einerseits die Zerstörungskraft des Krieges ein, verleiten aber u. U. zum häufigeren Gebrauch dieses Mittels. Der entsprechende Konsens wird problematisch, einmal wo eine Partei sich nicht an die Regeln hält, zum andern wo neue Waffen eingesetzt werden, die die andere Partei nicht zur Verfügung hat oder als regelwidrig betrachtet (wie etwa die Armbrust für die Ritter).²⁰

Was die internationale Rechtsdurchsetzung angeht, ist zu bedenken, dass ein Weltbürgerrecht erst zu schaffen und die Tötung nur erlaubt wäre, wo sich Tatverdächtige der Festnahme entzögen oder die Rechtswahrer angriffen. Solches wurde von den USA im Fall von Osama bin Laden behauptet, ist aber in anderen Fällen eindeutig nicht geschehen. Unabhängig vom gewählten Paradigma zeigen sich als weitere Probleme die Souveränitätsverletzung, die (u. U. für den Erfolg relevante) geringe Transparenz bei der Auswahl der Ziele sowie die Ausweitung der Kampfzone. Nun fragt sich allerdings, ob sich nicht auf Grund neuerer Entwicklungen die Grenzen zwischen diesen Paradigmen verwischen; diese Frage stellt sich u. a. angesichts der neueren Diskussion um das *ius in bello*.

4. Schuldige und Unschuldige

M. Walzer formuliert:

Die moralische Wirklichkeit des Krieges ist zweigeteilt: Zunächst einmal beurteilt man den Krieg nach den Gründen, die Staaten bewegen zu kämpfen; dann beurteilt man die Mittel, die dabei angewandt werden. [...] Die beiden Urteile sind voneinander unabhängig. Aber diese logische Unabhängigkeit der beiden Urteile ist [...] nichtsdestoweniger verwirrend.²¹

Walzer vertritt diese Symmetriethese, nach der dieselben Rechte und Pflichten des *ius in bello* auf beiden Seiten gelten, bzw. die Unabhängigkeitsthese, gemäß der das *ius in bello* unabhängig ist vom *ius ad bellum*, mehr oder weniger unhinterfragt.²² Das hängt auch mit seiner deontologischen Interpretation des *ius in bello* zusammen, das er weitgehend einer Güterabwägung entzieht, außer in extremen Fällen, in denen sozusagen eine ganze Zivilisation auf dem Spiel steht wie etwa in der Anfangsphase des 2. Weltkriegs, wo ein deutscher Sieg im Bereich des Möglichen lag. In solchen Situationen darf man sich u. U. die «Hände schmutzig» machen etwa mit dem Flächenbombardement deutscher Städte.²³ Letzteres ist wiederum von

20 Vgl. J. T. JOHNSON, *Historical Roots and Sources of the Just War Tradition in Western Culture*, in: J. KELSAY/J. T. JOHNSON (Hg.), *Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, New York 1991, 3–30, 4; J. T. JOHNSON, *The Quest for Peace*, Princeton 1987, 13–172.

21 M. WALZER, *Just and Unjust Wars* (deutsch: *Gibt es den gerechten Krieg?*, Stuttgart 1982), 48.

22 Zum kleinen Unterschied beider Thesen vgl. D. RODIN, *The Moral Inequality of Soldiers. Why jus in bello Asymmetry is Half Right*, in: D. RODIN/H. SHUE (Hg.), *Just and Unjust Warriors*, Oxford 2008 (pbk 2010), 44–68, 44 f.

23 Vgl. M. WALZER, *Political Action. The Problem of Dirty Hands*, in: PPAf 2 (1973), 160–180.

G.E.M Anscombe eindeutig verurteilt worden.²⁴ Ihre deontologische Position hat Anscombe besonders prägnant in ihrer Kritik am Pazifismus ausgedrückt:

Pacifism teaches people to make no distinction between the shedding of any human blood. And in this way pacifism has corrupted enormous numbers of people who will not act according to its tenets [...] seeing no way of avoiding wickedness, they set no limits to it.²⁵

Nun ist zwar die Unterscheidung zwischen Schuldigen und Unschuldigen im Kontext des Tötungsverbots fundamental; allerdings ist nicht immer so eindeutig, wer zu den Schuldigen und wer zu den Unschuldigen zu zählen ist. Wo man sich außerdem der Homonymie der Rede vom Schuldigen in verschiedenen Bereichen des Tötungsverbots nicht bewusst ist,²⁶ dürfte die traditionelle Formel häufig die trügerische Suggestion bewirken, getötet würden eh nur Schuldige, also solche, die es verdienen. Der Buchtitel «Just and Unjust Warriors»²⁷ deutet (in Anspielung auf Walzers «Just and Unjust Wars») die Verschiebung des Focus der Diskussion auf das *ius in bello* an, und damit die Möglichkeit, dass einige Soldaten, obwohl von ihnen eine Gefährdung ausgeht (sie also buchstäblich keine *innocentes* sind, da sie ja andere schädigen), dennoch als Unschuldige zu gelten hätten. Damit stellt sich natürlich gleichzeitig die Frage, ob nicht einige Zivilisten als Schuldige einzuordnen wären (wenn sie das Kriegsgeschehen in welcher Form auch immer unterstützen).

Für die Tradition hat G. Reichberg gezeigt, dass das herkömmliche *ius in bello* ein System gleichrangiger souveräner Staaten voraussetzt, die letztlich nach ihrem Ermessen Krieg führen können.²⁸ In diesem System ist die Suspension der Schuldfrage sinnvoll, da meistens die Schuld nicht nur auf einer Seite liegt, da Menschen auch in unüberwindlicher Unkenntnis handeln können (die Führer und erst recht die einfachen Soldaten), zumal auf Grund des Fehlens einer übergeordneten Autorität alle Beteiligten Richter in eigener Sache sind. Außerdem könnte die Partei, die als Bösewicht gilt, umso grausamer agieren.²⁹ Deshalb sind auch Krieg und Strafrecht verschiedene Dinge. Die Suspension der Schuldfrage und die Einschränkung des Krieges auf die Kombattanten sind deshalb aus teleologischen Gründen sinnvoll zur Eindämmung des Kriegsgeschehens und der damit verbundenen Leiden-schaften. Im so genannten Lieber Code heißt es:

The law of war does not allow proclaiming an individual belonging to the hostile army an outlaw, who may be slain without trial by any captor.³⁰

24 G.E.M. ANSCOMBE, *War and Murder*, in: DIES., *Collected Papers III. Ethics, Religion and Politics*, Oxford 1981, 51–61; vgl. auch J. C. FORD, *The Morality of Obliteration Bombing*, in: TS 5 (1944), 261–309.

25 G.E.M. ANSCOMBE, *War and Murder*, 57.

26 Vgl. W. WOLBERT, *Du sollst nicht töten*, 101–106.

27 D. RODIN/H. SHUE (Hg.), *Just and Unjust Warriors*, Oxford 2008.

28 Davon ging K. Klöcker aus; vgl. Anm. 18.

29 So wie die Serben im Jugoslawienkrieg.

30 Zitiert nach M. L. GROSS, *Moral Dilemmas*, 100. Zu Liebers Überlegungen zu irregulären Kriegen vgl. C. S. CAMPBELL, *Moral Responsibility and Irregular War*, in: J. T. JOHNSON/J. KELSAY (Hg.),

Die Auseinandersetzung zwischen Staaten ist (im Paradigma des *regular war*) damit einem Duell vergleichbar, mit dem zwei Personen eine kontroverse Frage zu entscheiden sich vereinbaren.³¹ Die Feinde im Krieg werden also nicht kriminalisiert. Die Gefahr geht von ihrem Status als Kombattanten aus; nur insofern sind sie «Schuldige» im Sinne des Tötungsverbots. Ihre Tötung ist nicht Mord. Die Uniform verleiht ihnen paradoxerweise – moralisch gesehen – eine Präsuumtion der Unschuld.

Reichberg unterscheidet dies Modell des regulären Krieges von dem des gerechten Krieges etwa bei Thomas von Aquin.³² Die entsprechenden Kriterien implizieren zunächst die Verurteilung von Privatfehden. Für die Schlichtung ist die übergeordnete Autorität zuständig, die aber zwischen zwei Gemeinwesen (*res publicae*) aber u. U. nicht existiert (etwa zwischen zwei Königreichen). Wo das Recht versagt, dient somit der Krieg als eine Art Prozessersatz. Voraussetzung für den Krieg ist somit, dass Unrecht geschehen ist; der Krieg soll das Recht wiederherstellen und auch den Schuldigen bestrafen; dafür ist die legitime Autorität zuständig. Nur bei unmittelbarer Gefahr ist defensives Handeln erlaubt; zur Durchsetzung des Rechts durch einen Offensivkrieg ist aber nur der Souverän berechtigt. Wenn der Krieg aber der Durchsetzung des Rechts dient, ist der Krieg selbst ein Akt der *iustitia vindicativa*, wäre also vom Strafrecht nicht grundsätzlich unterschieden. Dann sind aber auch die Kombattanten beider Seiten nicht einfach gleichberechtigt.³³ Dieses Problem stellt sich übrigens auch im Fall der Rechtfertigung eines Verteidigungskrieges mit der Analogie der Notwehr. Der Angreifer ist schuldig; wer sich aber gegen den Angreifer verteidigt, wird dadurch nicht selbst zum Schuldigen, wie es das *ius in bello* im Fall des Krieges voraussetzt. Ähnlich wird im Fall einer Polizeiaktion der gezielt tötende Polizist nicht zum «Schuldigen».

Mit der Ächtung des Angriffskrieges zu Beginn des letzten Jahrhunderts treffen nun aber beide Paradigmen nicht mehr ganz zu, da beide die Möglichkeit eines

Cross, *Crescent and Sword. The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*, New York 1990, 103–128. Für einen «contractual utilitarian view» des *ius in bello* vgl. R. B. BRANDT, *Utilitarianism and the Rules of War*, in: DERS., *Morality, Utilitarianism and Rights*, Cambridge 1995, 336–353.

31 Diese Analogie trifft natürlich heute kaum noch zu. Wo etwa Kriege wie im Fall der Irakkriege durch technologische Überlegenheit der USA entschieden werden, ist keinerlei Ähnlichkeit mit einem Duell mehr gegeben.

32 Vgl. G. REICHBERG, *Just War and Regular War. Competing Paradigms*, in: D. RODIN/H. SHUE (Hg.) *Just and Unjust Warriors*, Oxford 2008, 193–213; vgl. G. BEESTERMÖLLER, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg*, Köln 1990, 155: «Das typisch neuzeitliche Problem stellt sich in der mittelalterlichen Ordnung nicht, daß nämlich keineswegs entschieden ist, wer im Recht oder Unrecht ist, weil es keinen übergeordneten Richter mehr gibt. Es kann zumindest in der politischen Theologie der Summa ausgeschlossen werden, daß jemand objektiv einen ungerechten Krieg führt, aber subjektiv schuldlos ist.»

33 Vgl. bei Thomas, *S Th q 40 a 1*: «Ut scilicet illi, qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur.» Dort wird Augustinus zitiert: «Iusta bella solent definiri, quae ulciscuntur injurias.»

Offensivkrieges vorsehen. Darum stellt sich auch die Frage nach einer eventuell notwendigen Neukonzeption des *ius in bello*, der Gleichberechtigung der Kombattanten, aber auch die Frage nach der Immunität von Zivilisten. Diese Frage der Gleichberechtigung stellt sich speziell im Fall einer vom UN-Sicherheitsrat abgesetzten humanitären Intervention. Schließlich hat hier eine übergeordnete (neutrale) Instanz über die Gerechtigkeit des Einsatzes geurteilt. Was die zu diesen Fragen in der jüngeren Literatur vorgetragenen Überlegungen angeht, hat man zunächst den Eindruck: die Argumente sind nicht unplausibel, aber die Konsequenzen erscheinen kontraintuitiv; deshalb bleibt man oft letztlich bei einer pragmatisch motivierten Symmetrie der Kombattanten und entsprechend der Zivilisten.

5. «Liability to Attack»

Die Asymmetrie-These ist besonders prononciert von J. MacMahan vorgetragen worden.³⁴ Er kritisiert die drei Prinzipien des «regulären» Krieges: die moralische Gleichheit der Kombattanten, die Immunität der Nonkombattanten und den privilegierten Status von Kriegsgefangenen. Diese seien bei Walzer begründet in «[...] claims about the possession and forfeiture of individual moral rights»³⁵. Es ist nun bemerkenswert, dass beide, Walzer wie McMahan, einen Rechte-basierten Ansatz, und damit eine deontologische Position verfolgen, nur dass die Kriterien für ein Recht bzw. die Verwirkung eines Rechts unterschiedlich sind.³⁶ McMahans Kriterium ist die «liability to attack» («attack» hier als Substantiv zu lesen). Eine Person ist «[...] morally liable to attack in war by virtue of being morally responsible for a wrong that is sufficiently serious to constitute a just cause for war, or by being morally responsible for an unjust threat in the context of war»³⁷. Der «liability» korrespondiert hier offensichtlich das Recht des Nicht-Verantwortlichen zur Schädigung bzw. Tötung; insofern kann man von einem Rechte-basierten Ansatz sprechen.³⁸ Bei diesem Ausgangspunkt haben nun u. U. Zivilisten eine größere Verantwortung für den Krieg als Soldaten, seien es Politiker oder auch Personen, die für den

34 Hier beziehe ich mich auf J. MCMAHAN, *The Morality of War and the Law of War*, in: D. RODIN/H. SHUE (Hg.), *Just and Unjust Warriors*, Oxford 2008, 19–43; vgl. aber auch J. MCMAHAN, *Killing in War*, Oxford 2009 (deutsch: *Kann Töten gerecht sein? Krieg und Ethik*, Darmstadt 2010) und B. KOCH, *Neuere Diskussionen um das ius in bello in ethischer Perspektive*, in: I.-J. WERKNER, *Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimation in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden 2009, 109–131; J. WALDRON, *Civilians, Terrorists, and Deadly Serious Conventions*, in: DERS., *Torture, Terror and Trade-offs*, 80–110; U. STEINHOFF, *Zur Ethik des Krieges und des Terrorismus*, Stuttgart 2011, 65–109 sowie die Beiträge in *Ethics* 114/4 (July 2004).

35 J. MCMAHAN, *The Morality of War*, 21.

36 Vgl. W. WOLBERT, *Trümpfe oder Unsinn auf Stelzen?* (in diesem Band) und DERS., *Kann man ein Recht verwirken?*, in: A. BONDOLFI/H. J. MÜNK (Hg.), *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft*, Zürich 1999, 157–172.

37 MCMAHAN, *The Morality of War*, 22.

38 Vgl. WOLBERT, *Trümpfe oder Unsinn auf Stelzen?*, in diesem Band.

Krieg demonstrieren. McMahan diskutiert auch andere Argumente für seine Position, zunächst das teleologische des kleineren Übels. Wer ungerecht handelt, «will normally produce bad effects»³⁹. Dies gilt aber wohl nur bei der isolierten Betrachtung eines Einzelfalls, nicht für die Praxis eines asymmetrischen *ius in bello* insgesamt. Das nicht-teleologische Argument des Konsenses ist von M. Walzer so formuliert worden:

[...] when combatants fight freely, choosing one another as enemies and designing their own battles, their war is not a crime; when they fight without freedom, their war is not their crime. In both cases, military conduct is governed by rules; but in the first the rules rest on mutuality and consent, in the second on a shared servitude.⁴⁰

Diese Voraussetzung passt aber nicht im Fall der Aggression, wie McMahan mit Recht bemerkt, und wohl auch nicht für einen von einer Seite aus eindeutig ungerichteten Krieg (außerdem wäre die Frage, ob die wechselseitige Zustimmung ein Duell moralisch legitimiert). Im Folgenden listet McMahan aber auch «pragmatische» Gründe für das geltende symmetrische *ius in bello* auf, zunächst die begrenzte Einsicht in die (Un-)Gerechtigkeit der eigenen Sache, sei es bei den politisch und militärisch Verantwortlichen, sei es beim einfachen Soldaten. Eine drohende Bestrafung der Schuldigen würde die Kapitulation der Letzteren erschweren und tendenziell den Krieg verlängern; dazu kommt die Problematik der Siegerjustiz. Entsprechend resümiert McMahan:

With all this complexity and epistemic uncertainty, it may not be possible, in many cases, to distinguish cleanly between just and unjust combatants. In such a situation, the legal equality of combatants seems to be the necessary and inevitable default position.⁴¹

Und für die Kriegsgefangenen:

In the long term, it would be better for all, and more just, to uphold a neutral legal rule that guarantees to all prisoners of war as many of the protections that are owed to captured just combatants as a matter of moral right as it is reasonable to expect that unjust combatants could grant them.⁴²

Das liest sich zunächst so, als ob letztlich aus teleologischen Gründen alles beim symmetrischen *ius in bello* bleiben soll. McMahan formuliert aber eine scharfe und explizite Trennungslinie zwischen «morality of war» und «law of war»⁴³. Die Forderungen der «nicht-konventionellen Moral» seien kategorisch, das Kriegsrecht dagegen rein konventionell. Hier zeigt sich eine öfter zu beobachtende Gleichsetzung der Attribute «kategorisch» und «deontologisch». Das Verständnis der sittlichen Forderung als ganzer als kategorisch oder hypothetisch ist aber unabhängig von der Wahl der Normierungstheorie, bei der es nur um den Inhalt der sittlichen For-

39 J. MCMAHAN, *The Morality of War*, 23

40 Zitiert nach J. MCMAHAN, *The Morality of War*, 24 f.

41 Ebd. 32

42 Ebd.

43 Edd. 35

derung geht, nicht um deren Geltungsgrad.⁴⁴ Das Kriegsrecht soll für McMahan die möglicherweise üblen Konsequenzen eines konsequenten Handelns nach der *morality of war* eingrenzen. Erhellend ist hier McMahans Beispiel der Vergewaltigung.⁴⁵ Angenommen, einige Menschen verdienten den Tod, und die Todesstrafe wäre in bestimmten Fällen zu rechtfertigen, etwa bei Vergewaltigung. Aber dann ergäbe sich das Problem, dass Vergewaltigung ohne Mord und Vergewaltigung mit Mord gleich bestraft würden und man dem Verbrecher noch eine Motivation zum Mord gäbe, damit das Opfer nicht mehr aussagen kann. Würde man im Sinne einer absoluten Straftheorie das Verdienst zum alleinigen Strafkriterium machen (wie das McMahan zu tun scheint), erschiene der Verzicht auf die Todesstrafe als nachträgliche Aufweichung dieses Gebots zur Vermeidung verhängnisvoller Konsequenzen. Für eine relative (teleologische) Theorie wäre dagegen die Abschreckung der primäre Strafzweck; eine primäre Orientierung am Verdienstgedanken erschiene sittlich (nicht nur rechtlich) falsch.

Dieser «two tiered morality» hat im selben Band H. Shue überzeugend widersprochen. Er vertritt die (teleologische) These: «The laws that should govern war are the morally best laws for war.» Es gebe keine davon unabhängige «basic non-conventional morality of war»⁴⁶. Letztere sei nur zu verstehen als «the morality of ordinary life misapplied to the radically different context of war»⁴⁷. Der Krieg ist eine außergewöhnliche Situation, in der Menschen tun, was im gewöhnlichen Leben strikt verboten ist. Falls man nicht als Pazifist deshalb Krieg grundsätzlich ablehnt, muss die Ethik des Krieges Regeln für diese Aktivität formulieren. So ist es denn auch schwierig, während des Kriegsgeschehens die moralische «liability» der beteiligten Personen zum obersten Kriterium zu machen. «War is not about killing people who are morally liable to be killed; it is about killing people who may otherwise kill you.»⁴⁸ Ob die «liability to attack» ein notwendiges Kriterium für ein legitimes Objekt eines Tötungshandelns im Krieg ist, erscheint somit fragwürdig.

6. Uniformen und Namen

Den Bestimmungen des Lieber Codes ging es darum, Soldaten (auch nicht der Gegenseite im amerikanischen Bürgerkrieg) nicht zu *outlaws* zu machen. Dazu passt, dass im Krieg niemand als Individuum getötet wird (wie etwa im Fall der Todesstrafe eine bestimmte Person wegen eines bestimmten Verhaltens getötet wird), sondern auf Grund seiner Affiliation, angezeigt durch die Uniform. In diesem Sinn

44 Vgl. dazu etwa D. WITSCHEN, *Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral*, Düsseldorf 1984, 137 sowie die Beiträge von D. Witschen und L. Reuter in diesem Band.

45 J. MCMAHAN, *The Morality of War*, 33 f; vgl. H. SHUE, *Do we need a Morality of War?*, in: D. RODIN/H. SHUE (Hg.), *Just and Unjust Warriors*, Oxford 2008, 87–111.

46 H. SHUE, *Do we need a Morality of War*, 90.

47 Ebd. 89

48 Ebd. 100

würde es sich im Krieg um eine Art ungezieltes Töten handeln; man zielt nicht auf eine bestimmte Person.⁴⁹ Wenn ein Soldat die Uniform auszieht, handelt er nicht als Krieger und gilt als Zivilist. Und wenn der Krieg vorbei ist, geht er nach Hause. Das gilt freilich nicht für Guerilleros und Terroristen; sie führen den Kampf weiter. Man spricht auch vom Drehtür-Effekt, um den bloß äußeren Wechsel der Rolle zu charakterisieren. Die Gründe der Einschränkung des Tötungsgeschehens auf Uniformierte treffen hier nicht zu. Deshalb interpretiert M. Gross das gezielte Töten als «an adaptation of the war convention that permits soldiers to kill one another in the absence of uniforms»⁵⁰. Indem man jemanden als Objekt einer gezielten Tötung nominiert, zieht man ihm symbolisch gleichsam eine Uniform an: «names on a list serve the same function as a uniform: they determine affiliation»⁵¹. Der Grund für die Tötung ist also hier nicht irgendeine Schuld (wie in der neueren Diskussion um das *ius in bello*), auch nicht eine fingierte Zustimmung zu irgendwelchen Spielregeln; vielmehr stehen dem Guerillero und dem Terroristen in Zivil nach Gross die Immunitätsrechte des Zivilisten nicht zu. Was die Frage des Paradigmas angeht, so erachtet Gross Terroristen als «combatants first and criminals second»⁵². Wenn das primäre Paradigma der Krieg ist, handelt es sich nicht um Todesstrafe; damit entfielen die Notwendigkeit eines Schuldspruchs und der Verteidigungsmöglichkeit.

Dieser Vorschlag von Gross bietet eine mögliche Adaptation der Unterscheidung von Kombattanten und Nonkombattanten im Kontext des Terrorismus. Dabei ist das Kriterium die tatsächlich von den jeweiligen Personen ausgehende Bedrohung, damit ist es teleologischer Art. Allerdings zählt Gross auch selbst gewichtige teleologische Gegenargumente auf. Die Gefahr von Irrtümern beim symbolischen Anziehen der Uniform ist nicht gering. Zur Vermeidung von Irrtümern bedarf es intensiver geheimdienstlicher Aufklärung.⁵³ Dabei ist man auf lokale Kollaborateure angewiesen, was wiederum die Atmosphäre in der entsprechenden Kommunität vergiftet. Schließlich gibt es beim Einsatz von Drohnen Kollateralschäden; außerdem wird u. U. die Souveränität eines Landes verletzt. Was den Nutzen der Praxis insgesamt angeht, beurteilt Gross ihn für Israel eher zurückhaltend;⁵⁴ da-

49 Nur in Einzelfällen hat man versucht, bestimmte Befehlshaber gezielt auszuschalten; so die Franzosen Nelson in der Seeschlacht von Trafalgar, die Amerikaner den japanischen Admiral Yamamoto (vgl. M. L. GROSS, *Moral Dilemmas of Modern War*, Cambridge 2010, 104). Bemerkenswert ist, dass 1986 ein Sprecher des Pentagon zum Versuch der USA, Ghaddafi zu töten, kommentiert hat, es sei um die Zerstörung eines «nerve centers» gegangen: «That was the target, and not any individual.» Vgl. J. T. JOHNSON, *Why We Shouldn't Assassinate Muammar Qaddafi*, in: *Washington Post*, April 20 (1986), C1.C2.

50 M. L. GROSS, *Moral Dilemmas*, 107.

51 Ebd.

52 Ebd.; vgl. auch 47.

53 Auch im Fall Osama bin Laden wurde die Wahrscheinlichkeit der richtigen Identifikation verschieden bewertet; Präsident Obama soll sich selbst für 50 % entschieden haben.

54 Gross ist Professor in Haifa.

gegen habe diese Praxis im Irak die Sicherheitslage verbessert. Schließlich wäre zu fragen, welche ethischen Konsequenzen sich möglicherweise aus dem «criminals second» ergeben könnten.

7. Konklusion

Die vorliegenden Überlegungen verstehen sich nicht als Plädoyer für die Praxis gezielten Tötens, sondern als Versuch einer ethischen Einordnung des Problems, als Skizzierung einer Richtung, in die man denken könnte. Es hat sich auch gezeigt, dass die diskutierten deontologischen Ansätze solche Perspektive nicht hergeben.

8. Literaturverzeichnis:

- ANSCOMBE, GERTRUDE E. M., *War and Murder*, in: DIES., *Collected Papers III. Ethics, Religion and Politics*, Oxford 1981, 51–61.
- ANSORGE, DIRK (Hg.), *Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen*, Stuttgart 2010.
- BEESTERMÖLLER, GERHARD, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg*, Köln 1990.
- BERTRAMS, WILHELM, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe*, in: StZ 165 (1959/60), 287–297.
- BRANDT, RICHARD B., *Utilitarianism and the Rules of War*, in: DERS., *Morality, Utilitarianism and Rights*, Cambridge 1995, 336–353.
- CAMPBELL, COURTNEY S., *Moral Responsibility and Irregular War*, in: J. TURNER JOHNSON/ J. KELSAY (Hg.), *Cross, Crescent and Sword. The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*, New York 1990, 103–128.
- DEVJI, FAISAL, *Landscapes of the Jihad, Ithaka* (New York) 2005.
- ERMECKE, GUSTAV, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute*, Paderborn 1963.
- Ethics 11/4 (July 2004).
- FORD JOHN C., *The Morality of Obliteration Bombing*, in: TS 5 (1944), 261–309.
- GROSS, MICHAEL L., *Moral Dilemmas of Modern War*, Cambridge 2010.
- HEDGES, CHRIS, *War is a Force that gives us Meaning*, New York 2002.
- JOHNSON, JAMES TURNER, *Historical Roots and Sources of the Just War Tradition in Western Culture*, in: J. KELSAY/ J. T. JOHNSON (Hg.), *Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, New York 1991, 3–30.
- JOHNSON, JAMES TURNER, *The Quest for Peace*, Princeton 1987.
- JOHNSON, JAMES TURNER, *Why We Shouldn't Assassinate Muammar Qaddafi*, in: Washington Post, April 20 (1986), C1.C2.
- KLÖCKER, KATHARINA, *Zur Moral der Terrorbekämpfung. Eine theologisch-ethische Kritik*, Mainz 2009.
- KOCH, BERNHARD, *Neuere Diskussionen um das ius in bello in ethischer Perspektive*, in: I.-J. WERNER, *Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimation in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden 2009, 109–131.
- KOCH, BERNHARD, *Ein Beigeschmack von Selbstjustiz. Lässt sich das gezielte Töten von Terroristen rechtfertigen?*, in: HerKorr 65 (2011), 352–356.
- LEWIS, BERNARD, *The Assassins. A Radical Sect in Islam*, London 1967 (dt: *Die Assassinen. Zur Tradition des religiösen Mordes im radikalen Islam*, München 1993).
- LÜBBE, HERMANN, *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*, Berlin 1987.
- MCMAHAN, JEFF, *Killing in War*, Oxford 2009 (deutsch: *Kann Töten gerecht sein? Krieg und Ethik*, Darmstadt 2010).

- MCMAHAN, JEFF, *The Morality of War and the Law of War*, in: D. RODIN/H. SHUE (Hg.), *Just and Unjust Warriors*, Oxford 2008 (pbk 2010), 19–43.
- MELZER, NILS, *Targeted Killing in International Law*, Oxford 2009.
- MÜNKLER, HERFRIED, *Der Wandel des Krieges von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Weilerswist 2006.
- REICHBERG, GREGORY, *Just War and Regular War: Competing Paradigms*, in: D. RODIN/H. SHUE (Hg.), *Just and Unjust Warriors*, Oxford 2008 (pbk 2010), 193–213.
- RODIN, DAVID/SHUE, HENRY (Hg.), *Just and Unjust Warriors*, Oxford 2008 (pbk 2010).
- RODIN, DAVID, *The Moral Inequality of Soldiers. Why jus in bello Asymmetry is Half Right*, in: D. RODIN/H. SHUE (Hg.), *Just and Unjust Warriors*, Oxford 2008 (pbk 2010), 44–68.
- SCHUSTER, ANTON GEORG, *Finaler Rettungsschuß?*, Frankfurt a. M. 1996.
- SHUE, HENRY, *Do we need a 'Morality of War'?*, in: D. RODIN/H. SHUE (Hg.), *Just and Unjust Warriors*, Oxford 2008 (pbk 2010), 87–111.
- STEINHOFF, UWE, *Zur Ethik des Krieges und des Terrorismus*, Stuttgart 2011.
- STRÜWER, ELISABETH, *Zum Zusammenspiel von humanitärem Völkerrecht und den Menschenrechten am Beispiel des Targeted Killing*, Frankfurt a. M. 2010.
- TAUREK, JOHN, *Should the numbers count?*, in: PPAf 6 (1977), 293–316.
- WALZER, MICHAEL, *Just and Unjust Wars* (deutsch: *Gibt es den gerechten Krieg?*), Stuttgart 1982).
- WALZER, MICHAEL, *Political Action. The Problem of Dirty Hands*, in: PPAf 2 (1973), 160–180.
- WALDRON, JEREMY, *What Can Christian Teaching Add to the Debate about Torture?*, in: DERS., *Torture, Terror and Trade-offs. Philosophy for the White House*, Oxford 2010, 261–275.
- WALDRON, JEREMY, *Civilians, Terrorists, and Deadly Serious Conventions*, ebd. 80–110.
- WEBER, MAX, *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, in: DERS., *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen*, Stuttgart 1973, 151–166.
- WITSCHEN, DIETER, *Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral* (= MThSt.S 13), Düsseldorf 1984.
- WOLBERT, WERNER, *Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot* (= Studien zur theologischen Ethik Bd. 123), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2008.
- WOLBERT, WERNER, *Kann man ein Recht verwirken?*, in: A. BONDOLFI/H. J. MÜNK (Hg.), *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft*, Zürich 1999, 157–172.
- WOLBERT, WERNER, *Vom Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus und teleologische Theorie*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1992.