

Zur moraltheologischen Beurteilung eines politisch motivierten Hungerstreiks

von Walter Kerber S. J.

Der Hungerstreik der katholischen Häftlinge im Gefängnis von Maze (Nordirland) hat unter anderem auch dazu geführt, daß von verschiedener Seite erneut über die sittliche Erlaubtheit eines solchen Kampfmittels diskutiert wurde. Auch von katholischen Theologen sind darüber schon in der Vergangenheit einander widersprechende Meinungen geäußert worden. Die Frage der sittlichen Erlaubtheit eines politisch motivierten Hungerstreiks verdient aber auch unabhängig von ihrer augenblicklichen Aktualität eine grundsätzliche Erörterung. Sie soll darum hier abstrakt behandelt werden, d. h. unter der allgemeinen Rücksicht, ob ein solcher Hungerstreik jemals als politisches Kampfmittel als sittlich erlaubt angesehen werden kann. Es wird hier also davon abstrahiert, ob etwa im Irland der Gegenwart die eventuell anzunehmenden Rechtfertigungsgründe für einen solchen Hungerstreik gegeben sind. Zur Beurteilung dessen fehlen dem Autor die erforderlichen Informationen. Diese Frage soll ferner objektiv im Hinblick auf die sittliche Richtigkeit eines solchen Handelns beurteilt werden. Es wird also nicht eingegangen auf die subjektive (und damit möglicherweise irrige) Gewissenslage der (etwa in Irland) Streikenden und damit die sittliche Gutheit ihres Handelns oder die Entschuldigungsgründe für einen Gewissensirrtum. Die Frage lautet also: Kann ein Hungerstreik bis zum eigenen Tode in einer politischen Auseinandersetzung aus irgendwelchen Gründen oder unter irgendwelchen Bedingungen jemals sittlich gerechtfertigt werden, und was wären solche möglichen Gründe oder Bedingungen?

Unter „Hungerstreik“ wird hier verstanden „die freiwillige und völlige Verweigerung der Nahrungsaufnahme, verbunden mit der ernst gemeinten Drohung, dies bis zur Erfüllung einer politischen Forderung oder dem eigenen Tod fortzusetzen, als Mittel des sog. gewaltlosen Widerstandes“. Die Handlung hat eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Erpressung oder Folter; der Unterschied liegt darin, daß nicht einem anderen ein physisches Übel angedroht oder zugefügt wird, sondern das Handeln sich gegen den in Hungerstreik Tretenden selbst richtet. Dabei wird die Absicht verfolgt, den anderen (etwa die Regierung) oder die Öffentlichkeit auf eine als ungerecht empfundene Situation aufmerksam zu machen, und zwar so, daß der andere ins Unrecht gesetzt und ihm die Verantwortung für den eigenen Tod angelastet werden soll. Man will damit die eigene moralische Überlegenheit zum Ausdruck bringen: Der an sich als gerechtfertigt angesehene Gebrauch physischer Gewalt richtet sich nicht gegen das Le-

ben des politischen Gegners, sondern gegen das eigene Leben. Das Ziel (die Überwindung der Ungerechtigkeit) erscheint dem Hungerstreikenden als ein so hohes Gut, daß er sein Leben dafür einzusetzen und notfalls hinzugeben bereit ist. Dadurch soll der andere zu einem als moralisch angesehenen Handeln veranlaßt werden.

I. Die Verurteilung des Hungerstreiks als einer direkten Tötung nach der gängigen moraltheologischen Prinzipienlehre

1. Direkte Selbsttötung als in sich schlechte Handlung

Die katholische moraltheologische Literatur, soweit sie sich überhaupt mit dem Hungerstreik befaßt hat, geht davon aus, daß nach dem Gebot des Dekalogs „Du sollst nicht töten“¹ der Mensch weder über das Leben eines anderen noch über sein eigenes Leben verfügen darf. Dieses Tötungsverbot wird aber insofern nicht absolut und uneingeschränkt verstanden, als *indirekte* Tötung nach dem Prinzip der Doppelwirkung unter bestimmten Bedingungen sittlich erlaubt sein kann. *Direkte* Tötung wird aber (mit Ausnahme des Vollzugs der Todesstrafe gegenüber einem Schuldigen) als eine in sich schlechte Handlung (*intrinsece malum*) betrachtet, die unter keinen Umständen gerechtfertigt werden kann, auch nicht um eines noch so hohen Zieles willen.

Als entscheidend muß also die Frage angesehen werden, ob der Hungerstreik nach dem Prinzip der Doppelwirkung als nur indirekte Tötung gerechtfertigt werden kann oder als direkte Tötung eine in sich schlechte Handlung darstellt. Darum soll diese Frage zunächst untersucht werden.

2. Das Prinzip der Doppelwirkung

Damit eine Handlung nach dem Prinzip der Doppelwirkung gerechtfertigt werden kann, müssen vier Punkte erfüllt sein:

- a) Die Handlung muß in sich selbst gut oder wenigstens indifferent sein; sie darf nicht *in sich schlecht* sein.
- b) Die gute Folge muß wenigstens *gleich unmittelbar* aus der Handlung hervorgehen wie die schlechte Folge; der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel.
- c) Die böse Folge darf nicht *direkt intendiert*, sondern nur zugelassen werden.
- d) Es muß ein entsprechend *wichtiger Grund* vorliegen, der die schlechte Folge aufwiegt.

¹ Ex 20, 13; Dtn 5, 17.

3. Anwendung auf den Hungerstreik

Zu d): Es sei hier unterstellt, daß im Falle eines politisch motivierten Hungerstreiks das letztlich intendierte Ziel die Durchsetzung einer politischen Gerechtigkeitsforderung ist, die an sich einen hohen Einsatz rechtfertigt, selbst den des eigenen Lebens. Ob diese Bedingung erfüllt ist, muß in jedem einzelnen Fall geprüft werden.

Zu c): Beim Hungerstreik wird der eigene Tod nicht in sich intendiert, sondern nur als reale Möglichkeit in Kauf genommen. Dies geht daraus hervor, daß das Ziel des Hungerstreiks gerade dann als erreicht angesehen werden kann, wenn er wegen der Erfüllung der politischen Forderung abgebrochen werden kann. Die Selbsttötung ist kein notwendiges Mittel zur Erreichung des Zieles, wie es beispielsweise der Fall wäre, wenn einer sich selbst tötet, um seine Frau oder seine Kinder in den Besitz einer Erbschaft oder Versicherungsprämie zu bringen.

Zu a) und b): Es bleibt zu prüfen, ob der Hungerstreik als Mittel zur Durchsetzung eines politischen Zieles als wenigstens indifferent angesehen werden kann. Folgt die gute Wirkung beim Hungerstreik gleich unmittelbar aus einer Handlung, die auch eine schlechte Wirkung hat, oder ergibt sich die gute Wirkung erst als Folge aus einer schlechten Handlung oder Wirkung?

4. Hungerstreik als kein bloßes Unterlassen

Wie ist der Hungerstreik als Handlung unter sittlicher Rücksicht näher zu umschreiben? Er kann zunächst nicht als ein bloßes Unterlassen (der Nahrungsaufnahme) angesehen werden, auch nicht als das Unterlassen einer gebotenen Handlung. Dieses könnte durch andere entsprechend wichtige Gründe aufgewogen werden. (Vergleichsbeispiele: das Unterlassen des Gottesdienstbesuches am Sonntag, um eine kranke Mutter zu pflegen; das Unterlassen der an sich verpflichtenden Sorge für die eigene Gesundheit, um gefährlich Kranken beizustehen.) Die Schädigung der eigenen Gesundheit bis hin zur Selbsttötung wird vielmehr als solche und damit direkt als Mittel eingesetzt, um die gewünschten Ziele zu erreichen. Die Verweigerung der notwendigen Nahrungsaufnahme richtet sich als Handlung bewußt und ausdrücklich gegen das eigene Leben selbst. Die Handlung besteht unmittelbar in einer angedrohten und bereits begonnenen Selbsttötung. Ihr moralischer Charakter würde sich nicht wesentlich ändern, wenn an die Stelle des passiven Unterlassens der Nahrungsaufnahme ein entsprechendes aktives Tun träte, z. B. die regelmäßige Einnahme eines langsam wirkenden Giftes, die – wenn lange genug fortgesetzt – den Tod herbeiführen würde. Mit dem Begriffspaar „aktives Tun – passives Unterlassen“ läßt sich die moralische Frage des Hungerstreiks nicht lösen.

5. Hungerstreik als Drohung und Erpressungsversuch

Genaugenommen ist es aber gar nicht die (begonnene) Selbsttötung, die als Mittel zur Erreichung des gewünschten Zieles eingesetzt wird, sondern die Drohung mit der endgültigen Selbsttötung, durch die die Regierung zum Einlenken veranlaßt werden soll. Dabei ist aber nicht die Drohung (Erpressung) selbst das eigentlich fragwürdige Element der Handlung. Faßt man nämlich den Hungerstreik als eine Art Erpressung auf, so bleibt zu bedenken, daß die Regierung zu einem Handeln erpreßt werden soll, das nach Auffassung der in den Hungerstreik Tretenden sittlich geboten ist. Eine solche Erpressung als Androhung von Gewalt, die zum Ziel hat, den anderen von einem ungerechten Handeln abzuschrecken, wäre sittlich unbedenklich unter der Bedingung, daß die Art der angedrohten Gewaltanwendung nicht in sich schlecht ist und die Verhältnismäßigkeit der Mittel gewahrt bleibt. Parallelbeispiele: Der Staat „erpreßt“ durch Androhung von Gewalt den potentiellen Verbrecher, sein Verbrechen zu unterlassen. Der Eigentümer einer Sache bedroht den potentiellen Dieb mit der Anwendung von Gewalt, um auf diese Weise sein Eigentumsrecht zu schützen.

6. Hungerstreik als angedrohte Gewaltanwendung gegen einen Unschuldigen

Im Falle des Hungerstreiks wird aber Gewaltanwendung nicht gegen einen ungerechten Angreifer angedroht, sondern gegen den Hungerstreikenden selbst. Sich gegen einen ungerechten Angreifer mit Gewalt (einschließlich möglicher Todesfolge) zu verteidigen, wird – bei Verhältnismäßigkeit der Mittel – als Notwehr gerechtfertigt. Die Tötung eines unschuldigen Dritten könnte aber unter keinen Umständen, auch nicht zur Verteidigung eigener Rechte, als sittlich erlaubt angesehen werden. Sie kann darum auch nicht angedroht werden. Eine Drohung von der Art: „Wenn du mir mein gestohlenen Geld nicht wiedergibst, töte ich dein Kind, das sich in meiner Gewalt befindet“, kann niemals gerechtfertigt werden. Macht es nun einen wesentlichen Unterschied aus, daß der Unschuldige, dessen Gesundheit und Leben bedroht wird, der Drohende selbst ist? Hat der Hungerstreikende ein Verfügungsrecht über sein Leben in der Weise, daß er es sich selbst nehmen kann, wenn die Regierung seine Forderung nicht erfüllt? Wenn er dieses Recht nicht hat, kann und darf er damit auch nicht drohen.

Führt der Hungerstreik zum Tode, ist dieser zwar bedingt durch ein Unterlassen der Regierung, den als berechtigt angesehenen Forderungen nachzugeben. Aber diese Unterlassung führt den Tod nur unter Bedingungen herbei, die der Streikende selbst gesetzt hat, und unmittelbar wird der Tod vom Streikenden selbst verursacht. Wie im-

mer man die Sache drehen oder wenden mag: Direkte Selbsttötung ist beim Hungerstreik der unmittelbare Gegenstand der Drohung wie auch der Handlung. Physische Gewalt bis hin zur Tötung wird angewandt gegen einen „Unschuldigen“ (den Streikenden selbst) für ein Unrecht, das unter den gemachten Voraussetzungen ein anderer (der politische Gegner, die Regierung) begeht.

7. Hungerstreik als angedrohte und begonnene Selbsttötung

Daraus ergibt sich, daß der Hungerstreik nach den Prinzipien der gängigen Moral mit Sicherheit nicht gerechtfertigt werden kann. Sieht man die direkte Selbsttötung als eine in sich schlechte Handlung an, die niemals als Mittel zu einem anderen Zweck, ganz gleich wie wertvoll, vollzogen oder angedroht werden darf, muß der Hungerstreik als unbedingt und unter allen Umständen sittlich unerlaubt verworfen werden.

II. Die Rechtfertigung des Hungerstreiks als eines politischen Kampfmittels innerhalb einer Strategie „gewaltlosen Widerstands“

1. Plausibilitätseinwände gegen ein absolutes Verbot des Hungerstreiks

So schlüssig diese Überlegungen zunächst sind, so bleibt doch ein Unbehagen. Dem Ergebnis, zu dem sie führen, fehlt eine letzte Plausibilität: Rein vom Gefühl her scheint etwas nicht zu stimmen, wenn der Hungerstreik mit dem Selbstmord oder sogar dem Mord moralisch auf ein und dieselbe Stufe gestellt wird. Wenigstens manche Hungerstreikende (etwa Mahatma Gandhi) wurden von der Weltöffentlichkeit und selbst ihren politischen Gegnern gerade wegen ihres Hungerstreiks als sittlich besonders hochstehende Persönlichkeiten anerkannt. Eine ausgesprochen christliche Motivation spielt bei manchen Hungerstreikenden eine wichtige Rolle, wenigstens subjektiv. So berufen sich manche Hungerstreikende der IRA in Irland auf das Evangelium, etwa den Satz: „Es gibt keine größere Liebe als die, wenn einer sein Leben gibt für seine Freunde.“² Es fällt auf, daß offenbar allein die katholische Moraltheologie mit ihrem Prinzip der Doppelwirkung zu einer solchen eindeutigen Verurteilung des Hungerstreiks als einer Form des Selbstmords gelangt, während außerhalb der katholischen Moraltheologie Verteidiger und Gegner der Möglichkeit eines sittlich erlaubten Hungerstreiks mit anderen Argumenten operieren³. Das Prinzip der Doppelwirkung, auf das sich die Verurteilung des Hungerstreiks stützt, ist nicht unmittelbar dem Evangelium, sondern philosophischen Vernunftüberlegungen entnommen.

² Joh 15, 13.

³ Vgl. S. K. Radcliff, Art. Hunger Strike, in: ESS VII, New York 1932, 555.

Dem ist entgegenzuhalten: Die bloße Plausibilität ist kein tragfähiges Argument in der Wissenschaft, der Ethik und der Theologie. Das Urteil der Weltöffentlichkeit („Zeitgeist“) ist ebenfalls kein zuverlässiges Kriterium der sittlichen Wahrheit, vor allem in schwierigen und emotional belasteten politischen Fragen. Auch bei (subjektiv) hoher ethischer und christlicher Motivation kann einer zu sittlich falschen Mitteln greifen.

Ohne weitere ethische Rechtfertigung kann deshalb trotz dieser Plausibilitätseinwände der Hungerstreik nicht als erlaubt angesehen werden.

2. Das strategische Konzept eines „gewaltlosen Widerstandes“

Bedenkenserwerter ist die Tatsache, daß der Hungerstreik diskutiert wird im Kontext einer allgemeineren Strategie der Lösung politischer Konflikte, als ein Mittel zur Humanisierung von bisher gewaltsam ausgetragenen Auseinandersetzungen. In der modernen politischen Theorie ist nämlich – nachweislich auch unter dem Einfluß christlichen Gedankengutes, insbesondere der Bergpredigt – das strategische Konzept eines „gewaltfreien Widerstandes“ entwickelt worden, der unter bestimmten Bedingungen an die Stelle der bisher üblichen blutigen Auseinandersetzungen, Kriege und Bürgerkriege treten soll. Der Hungerstreik kann richtig nur verstanden werden als ein Kampfmittel im Rahmen dieser politischen Strategie. Ihre Grundgedanken müssen deshalb wenigstens ansatzweise erörtert werden⁴.

In bestimmten Situationen, die nach der bisherigen Kriegsmoral, wie sie auch von der katholischen Theologie vertreten wurde, den Einsatz physischer Gewalt bis hin zur Tötung des politischen Gegners rechtfertigen würden, sollen jetzt andere, diesen Situationen besser angepaßte Kampfmittel verwendet werden. Sie zeichnen sich unter sittlicher Rücksicht durch die folgenden Eigenschaften aus: Sie kommen mit einem Minimum an physischer Gewalt aus. Sie geben weniger Anlaß zu gegenseitigem Haß. Sie respektieren stärker die Menschenwürde und die sittliche Verantwortung auch beim politischen Gegner. Großer Nachdruck wird auf die Einsicht gelegt, daß der politische Gegner, selbst wenn er eine ungerechte Sache verteidigt, als sittliche Persönlichkeit oftmals gar keine subjektive moralische Schuld trägt, sondern als Gefangener eines ideologischen Systems verstanden werden muß. Damit wird es möglich, zwischen Per-

⁴ Zur Strategie der Gewaltlosigkeit vgl. das grundlegende Werk von *Th. Ebert*, *Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg*, Freiburg i. Br. 1968, und die dort angegebene umfangreiche Literatur. – Die Strategie der Gewaltlosigkeit ist besonders geeignet in Situationen, in denen ein zum Widerstand fest entschlossenes, geeintes Volk von einer machtmäßig weit überlegenen fremden Besatzungsmacht unterdrückt wird, der gegenüber ein militärischer Widerstand aussichtslos wäre. Eine solche Situation könnte möglicherweise auch in Polen bald gegeben sein.

son und Sache, zwischen dem politischen Gegner als Mensch und der Ungerechtigkeit, die er vertritt, schärfer zu unterscheiden. Die eingesetzten Kampfmittel sollen an das Gewissen des Gegners, an sein „besseres Ich“ appellieren und gewissermaßen in der Person des Gegners einen Bundesgenossen gegen die Ungerechtigkeit zu gewinnen suchen. Auf dieses Ziel hin sind die eingesetzten Kampfmittel abzustimmen. Zur Überwindung politischer Vorurteile genügt erfahrungsgemäß aber nicht der bloß rationale Appell an die Vernunft, sondern „die Vernunft muß durch Leiden gestärkt werden, und Leiden öffnet die Augen für Verstehen“⁵. Kalkuliertes, gezieltes Leiden ist dementsprechend ein wesentliches Element dieser Strategie, aber ein Leiden, das der Vorkämpfer dieser Strategie der Gewaltlosigkeit nicht dem politischen Gegner, sondern sich selbst zufügt. Beim Hungerstreik handelt es sich also um ein Teilelement einer rational durchdachten Strategie politischen Kampfes, die die bisherigen Formen gewalttätiger Auseinandersetzung überwinden will.

3. Strategie der Gewaltlosigkeit und traditionelle Kriegsmoral

Diese Strategie der Gewaltlosigkeit stimmt mit der traditionellen Kriegsmoral in der Überzeugung überein, daß auf den Einsatz von Gewalt zur Wahrung und Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit nicht völlig verzichtet werden kann. *Ius est coactivum*. Sie unterscheidet sich darin von ihr, daß sie den traditionell anerkannten Kriegsgrund, eine „*gravis iniuria proportionata damnis belli*“⁶ nicht immer als eine ausreichende Rechtfertigung ansieht, Gewalt gegen den Gegner anzuwenden, und nicht einmal immer als das am besten geeignete Mittel, die eigenen politischen Ziele durchzusetzen und Gerechtigkeit zu verwirklichen. In bestimmten Situationen, die im einzelnen noch genauer zu umschreiben wären, genügt ein mit wesentlich geringeren Übeln verbundenes Mittel der Gewaltanwendung gegen sich selbst, um Gerechtigkeit besser und wirksamer herzustellen. Wenn diese Bedingungen gegeben sind, erscheint es geradezu als eine sittliche Pflicht, statt kriegerischer Kampfmaßnahmen die milderen Mittel der Gewaltlosigkeit einzusetzen, zu denen auch der Hungerstreik zu zählen ist⁷. Hätten beispielsweise Mahatma Gandhi und seine Freunde das (wohl als berechtigt anzusehende) Ziel einer Befreiung Indiens von britischer Oberherrschaft mit den traditionellen Mitteln eines gewaltsamen Volksaufstandes verfolgt, wären vermut-

⁵ M. K. Gandhi, *Young India* (19. 3. 1925), in: M. K. Gandhi, Sarvodaya, Ahmedabad 1954, 84.

⁶ So Franz Suarez, *De Charitate*, Disp. 13, sect. 4, n. 2. Vgl. die ausführlichere Diskussion der Kriegsmoral im folgenden unter Ziffer 2.4.

⁷ Es sei nicht verschwiegen, daß manche Anhänger der Gewaltlosigkeit diese als ein universelles Mittel zur Lösung politischer Konflikte ansehen und von hier aus jeden Krieg als unmoralisch verurteilen.

lich Tausende von Todesopfern auf beiden Seiten zu beklagen gewesen, darunter auch viele relativ „unschuldige“ britische Soldaten. Die Überwindung des aus diesem Kampf entstandenen politischen Hasses hätte unabsehbare Zeit gebraucht. Durch seine Politik relativer Gewaltlosigkeit, verbunden mit seinem persönlichen Hungerstreik, konnte Gandhi sein politisches Ziel ohne diese ungeheuren Opfer erreichen.

Gegenüber dieser Strategie der (relativen) Gewaltlosigkeit erscheint die klassische Kriegsmoral, wie sie auch von katholischen Moraltheologen vertreten wurde (etwa die Lehre vom „bellum iustum“, vom Widerstandsrecht bis hin zum Tyrannenmord), als ausgesprochen undifferenziert, grobschlächtig, ja sogar unmenschlich. Diese Lehre kann hier nicht in allen Einzelheiten und mit den notwendigen Rahmenbedingungen diskutiert werden. Kurz zusammengefaßt ist der Gedankengang aber etwa der folgende: Aus der leicht einsehbaren Notwendigkeit, daß offenkundiges Unrecht nicht ohne weiteres hingenommen werden muß und darf, auch wenn keine höhere Instanz existiert, die Recht und Gerechtigkeit durchsetzen könnte, wird zunächst der allgemeine Schluß gezogen, daß auch Krieg und Akte der Kriegführung nicht als immer in sich schlecht angesehen werden müssen. Der Einsatz physischer Gewalt im Kriege bis hin zur Tötung des Feindes wird gerechtfertigt einerseits aus dem Notwehrrecht gegenüber einem ungerechten Angreifer, andererseits aus dem Recht des Staates, Schuldige zu bestrafen. Nach dieser pauschalen Rechtfertigung wird dann aber der Krieg (und die Anwendung von Gewalt) als ein eigenen Gesetzen unterliegender Ausnahmezustand fast wie ein unvermeidliches Naturereignis hingenommen und nur noch versucht, die schlimmsten Auswüchse des Kriegsgeschehens zu verhindern oder einzugrenzen.

4. Traditionelle Kriegsmoral und moraltheologische Prinzipienlehre

Obwohl nun von den Autoren betont wird, daß zur Rechtfertigung des Krieges selbstverständlich eine *causa iusta* erforderlich sei, so fällt doch auf, wie wenig sie sich nähere Gedanken darüber gemacht haben, wie schwerwiegend der „gerechte Grund“ eigentlich sein müsse, um die Schrecken eines Krieges aufzuwiegen. Thomas von Aquin, dem die Autoren folgen, führt zunächst das längere aus, daß ein Krieg von der legitimen staatlichen Autorität erklärt worden sein müsse. Zur Umschreibung der *causa iusta* genügt ihm aber ein einziger Satz: *requiritur ut illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur*⁸. Fr. Suarez meint zwar, daß als *causa*

⁸ S. Th. II II q 40 a 1 c.

iusta eines Krieges nur eine gravis iniuria proportionata damnis belli in Frage komme, ist aber in der Bestimmung der Schwere des Unrechts eher großzügig⁹. Das entsprach wohl durchaus dem Zeitverständnis.

Wesentlicher ist in diesem Zusammenhang aber die Tatsache, daß in der traditionellen Moral das Verbot der direkten Tötung menschlichen Lebens für den Kriegsfall gegenüber „Kombattanten“ weitgehend als suspendiert betrachtet wurde. Bei allen Versuchen, auch für die Kriegführung humane Verhaltensregeln zu entwickeln, blieben grundlegende Fragen ungelöst, die nach der geltenden Prinzipienlehre hätten erörtert werden müssen: Werden durch einen Krieg nicht mit Notwendigkeit Unschuldige direkt verletzt und getötet? Wenn als Rechtfertigung des Krieges die Herstellung der iustitia vindicativa angegeben wird, trifft die Strafe überhaupt je oder im Normalfall die im moralischen Sinne Schuldigen? Sind nicht vielmehr fast alle von den Kriegsfolgen unmittelbar Getroffenen zumindest formaliter als unschuldig anzusehen? Genügt aber die iniustitia mere materialis des Gegners, um seine direkte Tötung zu rechtfertigen? Ist die Unterscheidung des Völkerrechts zwischen „Kombattanten“ und „Nonkombattanten“ gleichbedeutend mit „Schuldigen“ und „Unschuldigen“ in dem Sinne, daß es erlaubt sein könnte, die Kombattanten als Schuldige direkt zu töten? Wenn aber Notwehrrecht geltend gemacht wird, welchem Soldaten wurde je zum Bewußtsein gebracht, daß er den Feind nicht töten, sondern nur kampfunfähig machen dürfe servato moderamine inculpatae tutelae, wie jedem Polizeibeamten in einem Rechtsstaat gegenüber einem bewaffneten Verbrecher als selbstverständliche Bedingung des Waffengebrauches eingeschärft wird? Kann und darf die Kriegsmoral die Tatsache einfach übersehen, daß in fast allen Kriegen die Teilnehmer auf beiden Seiten davon überzeugt sind, ihre gerechte Sache gegen einen ungerechten Angreifer verteidigen zu müssen und darum auch zu dürfen? Handelt es sich bei einer solchen gegenseitigen Tötung von (formaliter) Unschuldigen nicht um eine *actio intrinsece mala*, die auch zur Herstellung von Recht und Gerechtigkeit nicht als Mittel erlaubt werden kann?

Eine rigorose Anwendung der moraltheologischen Prinzipienlehre, wie sie traditionell verstanden wurde, müßte zu dem Schluß führen, daß die Art, wie physische Gewalt im Kriege angewandt wird, unter keinen Umständen gerechtfertigt werden kann. Nun wird man allerdings der Kirche sicher keinen allzu schweren Vorwurf dafür machen dürfen, daß es ihr nicht gelungen ist, angesichts der entsetzlichen

⁹ 1. c. „In quo tamen considerandum est, non raro apparere iniuriam levem, quae revera gravis est, si omnia spectantur, vel si similes permittantur, quoniam paulatim inde evenire possunt magna incommoda. Sic occupare vel minimum oppidum, verbi gratia, aliquando gravis iniuria erit, vel excursionses facere.“

Realität immer wieder aufflammender Kriege eine ihrer Botschaft besser entsprechende Kriegsmoral zu entwickeln und ihr Geltung zu verschaffen. Ist eine solche, der klassischen Prinzipienlehre voll entsprechende und zugleich allen praktischen Notwendigkeiten genügende Moral der öffentlichen Gewaltausübung überhaupt denkbar? Die Kirche mußte sich weitgehend mit allgemeinen Friedensmahnungen und Friedensbemühungen begnügen und versuchen, wenigstens die Einhaltung der Normen des geltenden Völkerrechts verpflichtend zu machen. Tatsache ist aber, daß sie in diesem ganzen Bereich der öffentlichen Gewaltausübung nach außen auf eine rigorose Durchsetzung der Prinzipien des duplex effectus und der cooperatio verzichtet hat und nicht einmal die deutschen Soldaten, die auf seiten Hitlers im Zweiten Weltkrieg kämpften, zum wenigstens passiven Widerstand unter Sünde verpflichtet hat¹⁰.

Nur das eine sollte hier gezeigt werden: Auf diesem ganzen Feld der öffentlichen Gewaltanwendung treten schwierige moralische Probleme auf, die sich mit den Schulprinzipien der Moralthologie nicht zureichend lösen lassen und tatsächlich in der Vergangenheit auch nicht befriedigend gelöst wurden. Das bedeutet keinen Vorwurf gegen die Moralthologie oder die Kirche. Um nicht dieses ganze Feld der politischen Konflikte der Gewalt des Stärkeren und Skrupellosen zu überlassen, mußte die Kirche verhältnismäßig hilflos zusehen, wie Millionen Menschen – darunter auch viele ihrer eigenen Glieder – sich gegenseitig auf den Schlachtfeldern direkt getötet haben aus vergleichsweise unbedeutenden Anlässen, ohne daß man hätte mit Sicherheit angeben können, auf welcher Seite Recht und Gerechtigkeit verteidigt wurden.

5. Hungerstreik als geringeres Übel

Angesichts solcher Überlegungen erscheinen die subtilen Unterscheidungen der Moralthologen zum Hungerstreik als einem direkten Selbstmord in einem anderen Licht. Der Hungerstreik darf nicht als ein rein individualethisches Problem behandelt werden, sondern nur im Zusammenhang einer allgemeineren politischen Ethik gewalttätiger Auseinandersetzungen. Er kann und darf nur eingesetzt werden in einer bürgerkriegsähnlichen Situation, in der an sich der Einsatz physischer Gewalt bis hin zur Tötung des politischen Gegners

¹⁰ Das Gegenteil ist leider der Fall: Der Wehrdienst für die Armeen Hitlers wurde als Verpflichtung *sub gravi* den Katholiken im damaligen Deutschen Reich auferlegt und Wehrdienstverweigerer, die diesen Krieg als ungerecht ablehnten, eines Gewissensirrtums bezichtigt. Vgl. etwa G. C. Zahn, Er folgte seinem Gewissen. Das einsame Zeugnis des Franz Jägerstätter, Graz u. a. 1979. Ludwig Lehmhöfer, Zur tapferen Pflichterfüllung gerufen. Die Katholiken in Adolf Hitlers Krieg, in: Katholische Kirche und NS-Staat, Frankfurt 1981.

gerechtfertigt wäre. Er muß dann aber auch nach denselben Regeln beurteilt werden, mit denen die traditionelle Kriegsmoral die Lösung politischer Konflikte versuchte.

Wenn eine Politik der Gewaltlosigkeit, zu der auch der Hungerstreik als Kampfmittel gehört, dazu führen könnte, daß ein blutiger Krieg oder Bürgerkrieg mit dem Tod von Tausenden von relativ unschuldig Beteiligten vermieden werden kann, wenn diese Politik besser als jede andere dazu geeignet erschiene, zum Frieden und zur Versöhnung beizutragen, dann wäre es unverständlich, im Namen der christlichen Ethik diese Art der Austragung politischer Gegensätze zu verbieten. Wann und unter welchen Bedingungen eine solche Alternative sich stellt, ist hier nicht der Ort zu entscheiden. Im Falle von Mahatma Gandhi scheint diesem Autor aber eine Situation gegeben gewesen zu sein, in der der Einsatz des Kampfmittels Hungerstreik sittlich gerechtfertigt war und auch dann gewesen wäre, wenn er nicht zum politischen Erfolg, sondern zum Tod Gandhis geführt hätte. Daraus ergibt sich, daß der Hungerstreik als ein politisches Kampfmittel der Gewaltlosigkeit zumindest insofern nicht mit Sicherheit als sittlich in sich schlecht verurteilt werden kann, als er das geringere Übel gegenüber blutiger Auseinandersetzung darstellt. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß es sich auch bei dieser Form von „gewaltlosem Widerstand“ um einen Einsatz von „Gewalt“ – allerdings ganz eigener Art – handelt. Wie alle gewaltsamen politischen Kampfmittel darf es nur unter ganz bestimmten Bedingungen eingesetzt werden.

6. Geringere Gefahr mißbräuchlichen Einsatzes des Hungerstreiks als Kampfmittel

Immerhin müssen für seinen erfolgreichen Einsatz gewisse Voraussetzungen gegeben sein, die einen Mißbrauch weniger wahrscheinlich machen als den anderer politischer Kampfmittel: Schon der eigene Selbsterhaltungstrieb stellt eine gewisse natürliche Schranke gegen den Mißbrauch des Hungerstreiks dar, wie sie für direkte Aggression gegenüber einem politischen Gegner nicht in gleichem Umfang gegeben ist. Weiterhin ist der Hungerstreik als Kampfmittel überhaupt geeignet nur bei großer ethischer Glaubwürdigkeit des Hungerstreikenden. Ein gewöhnlicher Verbrecher, der nicht glaubhaft zu machen vermag, daß es ihm – wenigstens subjektiv – um die Durchsetzung eines sittlichen Anspruchs geht, hat damit kaum Aussicht auf irgendeinen Erfolg. Der Hungerstreik verlagert die politische Auseinandersetzung auf das eigentlich entscheidende Feld der rationalen Erörterung der entgegenstehenden Gerechtigkeitsforderungen. Wenn der eigene Anspruch als völlig unberechtigt erscheint, wird diese an sich scharfe Waffe stumpf. Voraussetzung für den Einsatz dieses Kampf-

mittels ist das Vertrauen in eine Ansprechbarkeit des politischen Gegners oder der öffentlichen Meinung für sittliche Argumente. Wo eine solche Ansprechbarkeit von vornherein als nicht gegeben ausgeschlossen werden muß, stellt der Hungerstreik nur eine sinnlose Selbsttötung dar. Der Hungerstreikende muß sich also in die Position seines politischen Gegners hineindenken. Auch das wirkt eher aggressionshemmend.

Es läßt sich aber nicht ausschließen, daß der Hungerstreik gerade gegenüber einem politischen Gegner mit sittlicher Selbstachtung auch demagogisch mißbraucht werden kann, insbesondere in Zeiten allgemeiner politischer Unruhe und Unsicherheit der öffentlichen Meinung. So können auch stark ideologisierte terroristische Gruppen Druck auf einzelne ihrer Mitglieder ausüben, sich in den Hungerstreik zu begeben, um dadurch über die Massenmedien die Öffentlichkeit für ihre Umsturzpläne günstig zu stimmen. Aber die sittliche Bewertung des Hungerstreiks darf nicht allein von diesen Möglichkeiten des Mißbrauchs her erfolgen. Abusus non tollit usum. Alle politischen Kampfmittel lassen sich mißbrauchen, und aus der Tatsache der Ungerechtigkeit so vieler Kriege folgt noch nicht, daß auch jeder Verteidigungskrieg mit Notwendigkeit ein *intrinsicum malum* sein müsse. Von seinen Folgen her gesehen erweist sich jedenfalls der Hungerstreik als ein weniger dem Mißbrauch ausgesetztes und weniger zu politischer Eskalation führendes Kampfmittel als die traditionellen aggressiven Formen politischer Auseinandersetzung.

III. Der Hungerstreik im Lichte neuerer Überlegungen einer moraltheologischen Methodenlehre

1. Das ethische Paradox

Die bisherigen Überlegungen zur sittlichen Erlaubtheit des Hungerstreiks haben zu einem paradoxen Ergebnis geführt: Einerseits muß nach der klassischen Methodenlehre, insbesondere dem Prinzip der Doppelwirkung, wie es in der moraltheologischen Schultradition zur Lösung derartiger Fälle angewandt wird, der Hungerstreik mit Sicherheit als Selbstmord und damit als eine *actio intrinsicum mala* verurteilt werden. Andererseits stellt der Hungerstreik im Kontext einer Strategie „gewaltlosen Widerstandes“ unter bestimmten Bedingungen ein humaneres und wohl auch dem Geist des Evangeliums besser entsprechendes Mittel zur Austragung politischer Konflikte dar, als es die traditionelle Moraltheologie anzubieten hatte. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen? Das Problem wird dadurch noch verschärft, daß auch die traditionelle Moraltheologie, wie zu zeigen versucht wurde, für die Fälle kriegerischer Auseinandersetzung ihre eigene Prinzipienlehre, insbesondere das unbedingte Verbot jeder direkten

Tötung Unschuldiger als einer in sich schlechten Handlung, nicht mit voller Konsequenz durchzuhalten vermochte.

2. Die Fragwürdigkeit der Prinzipienlehre der Schultradition

Wenn dies zutrifft, legt sich die Vermutung nahe, daß die Paradoxie nicht in erster Linie auf eine falsche Anwendung der Prinzipienlehre, sondern auf diese Prinzipienlehre selbst zurückzuführen ist. Diese Vermutung wird noch bestärkt durch neuere Untersuchungen zur Methodik der Moraltheologie, die – ganz allgemein und ohne Bezug auf das spezielle Problem des Hungerstreiks – die Lehre von der *actio intrinsece mala* und von der *actio duplicis effectus* in Frage stellen. Diese Untersuchungen, die noch nicht abgeschlossen sind, führten zu dem vorläufigen Ergebnis, daß diese Prinzipienlehre offenbar nur einen Teilbereich moraltheologischer Problematik abdeckt und in bestimmten Grenzfällen keine befriedigenden Lösungen zu bieten vermag. Die moraltheologische Forschung bemüht sich darum, in einer allgemeineren, einheitlichen Theorie alle bisher gültigen Einsichten der Moraltheologie in eine neue Synthese aufzunehmen und dabei für einige Randprobleme eine sachlich zutreffendere und einschichtigere Lösung zu finden, die nach den bisherigen Denkmodellen zu Aporien führten. Es soll darum hier versucht werden, noch wenigstens kurz zu umreißen, wie man sich aufgrund dieser neueren moraltheologischen Methodenuntersuchungen eine Lösung des Problems des Hungerstreiks vorstellen könnte¹¹.

3. Die Tötung eines Menschen als *actio intrinsece mala*

In der klassischen katholischen Moraltheologie gibt es nur ganz wenige Beispiele für Normen, in denen bestimmte konkrete Handlungen als immer und ausnahmslos in sich schlecht mit dem Anspruch auf universelle Geltung verworfen wurden. Die Verbotsnorm, daß niemand sich selbst oder einen anderen schuldlosen Menschen direkt töten dürfe, ist eines dieser wenigen Beispiele. Gegenüber einer solchen „deontologischen“ Normierung läßt sich zeigen, daß gewöhnlich die katholische Moraltheologie die Sittlichkeit einer Handlung entsprechend einer Abwägung der vor-sittlichen, aber sittlich bedeutsamen Folgen dieser Handlung beurteilt, also „teleologisch“ argumentiert.

In neueren moraltheologischen Untersuchungen wird nun zu zeigen versucht, daß sich genaugenommen auch das Tötungsverbot eigentlich nur „teleologisch“ begründen und sich der Beweis nicht er-

¹¹ Zum gegenwärtigen Forschungsstand sei verwiesen auf *W. Kerber* (Hrsg.), *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung*, Düsseldorf 1982. Dort findet sich auch ein Literaturüberblick zu dieser Frage.

bringen lasse, daß die direkte Tötung eines schuldlosen Menschen immer und mit Notwendigkeit eine in sich schlechte Handlung darstelle. Damit entfällt aber auch die Notwendigkeit, bestimmte zweifellos sittliche Handlungen mühsam durch Anwendung des Prinzips der Doppelwirkung zu rechtfertigen, ohne daß deshalb der Willkür Tür und Tor geöffnet würde¹².

Zunächst ermangelt der Beweis der Verbotsnorm, daß niemand sich selbst oder einen anderen schuldlosen Menschen direkt töten dürfe, einer letzten Schlüssigkeit. Er wird zu führen versucht aus dem Gedanken, daß dem Menschen die Berechtigung fehle, über sein Leben zu verfügen (*ex defectu iuris*), weil Gott allein der Herr des Lebens sei. Dazu ist zu bemerken, daß Gott der Herr ist über alle geschöpfliche Wirklichkeit in gleicher Weise. Aus der Formulierung „Gott allein ist der Herr des Lebens“ läßt sich noch nichts erschließen bezüglich einer berechtigten oder unberechtigten Verfügung über menschliches Leben. Es folgt daraus nur, daß wir Menschen nicht beliebig über menschliches Leben verfügen dürfen, wie über nichts in dieser geschaffenen Welt. Zweifellos hat menschliches Leben als ein ganz fundamentales Rechtsgut höchste Priorität¹³. Es ist schwer, sich ein Rechtsgut vorzustellen, das dem Leben eines Menschen gleichwertig oder höherrangig wäre. Diese Überlegung verleiht dem Gedanken, daß der Mensch *nie* über menschliches Leben verfügen dürfe, hohe Plausibilität.

4. Notwehr als „Ausnahme“ vom allgemeinen Tötungsverbot

Tatsächlich gibt es aber solche höherwertigen Rechtsgüter, denen die Priorität gegenüber dem Leben eines einzelnen zugestanden werden muß. Wenn Leben gegen Leben steht, wenn einer von einem anderen angegriffen wird, muß ihm auch das Recht der Notwehr zugestanden werden. Die Begründung liegt nicht etwa darin, daß das Leben des Angegriffenen höherwertig wäre, auch nicht einmal in der Schuld des Angreifers, sondern vielmehr in einem Erfordernis des öffentlichen Gemeinwohls und der Rechtsordnung. Könnten potentielle Mörder damit rechnen, daß auch nur die Mehrheit ihrer möglichen Opfer keinerlei gewaltsame Gegenwehr leisteten, so würde sie das

¹² Zum Folgenden vgl. vor allem B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf 1980, 236–251.

¹³ Mit diesem Gedanken begründet auch die Erklärung der Glaubenskongregation über die Euthanasie „Iura et Bona“ vom 5. Mai 1980 das Verbot des Selbstmords: „Vita humana est fundamentum omnium bonorum itemque necessarius fons et condicio cuiusvis activitatis humanae necnon consortionis socialis.“ A. A. S. 72 (1980) 544. Bemerkenswert ist der ausdrückliche Hinweis, daß Fragen des Lebensrechts im politischen Bereich, nämlich Todesstrafe und Kriegsrecht, damit nicht berührt werden sollen. „Hic omnino praetermittuntur quaestiones de poena mortis et de bello, quae postulant ut aliae fiant peculiares considerationes, quae huius Declarationis argumento extraneae sunt.“ *Ibid.*, Nota 4.

zur Ausführung ihrer Taten nur ermutigen. Das kann aber nicht zugelassen werden. Deshalb muß die Tötung aus Notwehr selbst in solchen Staaten erlaubt werden, die die Todesstrafe abgeschafft haben. Das Prinzip der Doppelwirkung soll eine derartige Notwehr zugleich ermöglichen und begrenzen. Es erlaubt aus einleuchtenden Gründen wenigstens die indirekte Verfügung über menschliches Leben und mildert damit das zunächst absolut verstandene Tötungsverbot. Dabei ist es nicht einmal unbedingt erforderlich, daß der Angreifer in streng sittlichem Sinne schuldig ist. Das Notwehrrecht gilt auch gegenüber einem Angreifer, der – objektiv rechtswidrig – wegen mangelnder Zurechnungsfähigkeit subjektiv unschuldig ist¹⁴. Es verbietet aber, dem Angreifer mehr Schaden zuzufügen, als zur Abwehr des Angriffs und damit zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung unbedingt notwendig ist.

5. Todesstrafe als „Ausnahme“ vom Verbot direkter Tötung

Aber mit der Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Tötung nach dem Prinzip der Doppelwirkung ist die Möglichkeit von „Ausnahmen“ vom Tötungsverbot noch nicht erschöpft. Der Vollzug der Todesstrafe, der in der katholischen Moraltheologie im allgemeinen – wenigstens unter bestimmten Bedingungen – als erlaubt angesehen wird, stellt eine direkte Tötung dar. Hier wird zur Rechtfertigung darauf verwiesen, daß der zum Tode Verurteilte auch im subjektiven Sinne schuldig sein müsse und zwar eines Verbrechens, das die Todesstrafe „verdient“. Außerdem dürfe nur der Staat sie verhängen und vollziehen. Woher der Staat aber das Recht habe, über das Leben eines Menschen – und sei es auch eines Schuldigen – direkt zu verfügen, ist im Rahmen der gängigen moraltheologischen Prinzipienlehre nicht leicht theoretisch schlüssig aufzuzeigen. Gewöhnlich wird damit argumentiert, daß Gott die staatliche Rechtsordnung als unverzichtbare Voraussetzung für menschenwürdiges Leben unbedingt wolle und die Todesstrafe – zumindest als Möglichkeit unter bestimmten Voraussetzungen – zur Aufrechterhaltung dieser Rechtsordnung notwendig sei. Gott teile deshalb dem Staat diese seine Oberherrschaft über menschliches Leben mit.

Hier wird jedoch klar die deontologische Argumentationsweise verlassen und teleologisch argumentiert: Die Abschreckung von einem todeswürdigen Verbrechen, die Bestrafung eines Verbrechers, kurz: die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung erscheint als ein so wichtiges, unabdingbares Gut, daß damit gerechnet werden kann, daß Gott das Recht zur Todesstrafe dem Staat verliehen hat. Anders formuliert: Der eigentliche Gegenstand der Handlung bei der Hin-

¹⁴ Literaturbelege dafür bei *B. Schüller*, 1. c. 249, Fußn. 34.

richtung eines Verbrechers ist der unbedingt notwendige Schutz der Rechtsordnung, der nur durch die Todesstrafe (unter den gemachten Voraussetzungen) gewährleistet werden kann. Dieser Umstand spezifiziert die Handlung in der Weise, daß sie nicht als sittlich unerlaubter Mord, sondern als sittlich erlaubte Bestrafung und Abschreckung zu qualifizieren ist, obwohl sie eine direkte Tötung darstellt.

Trotzdem wird das „Herrschaftsrecht Gottes über menschliches Leben“ deshalb nicht angetastet, weil die Entscheidung über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Todesstrafe nicht willkürlich getroffen, sondern von Überlegungen abhängig gemacht wird, was wohl dem Plane Gottes mit dem menschlichen Leben in Gemeinschaft am besten entspricht, durch welche Mittel und auf welche Weise das seinem Willen entsprechende menschliche Zusammenleben am besten gefördert wird. Wer zu der Überzeugung kommt, daß zur Sicherung des Gemeinwohls und der öffentlichen Gerechtigkeit die Todesstrafe erforderlich ist, kann auch die Todesstrafe erlauben.

6. Hungerstreik als „Ausnahme“ vom Tötungsverbot

Diese Argumentationsweise kann wohl auch auf den Hungerstreik ausgedehnt werden. Es ist sicher, daß Krieg, Blutvergießen, gegenseitige Tötung, Haß der Menschen aufeinander dem Willen Gottes und seinen Geboten absolut widerstreiten. Wenn man nun davon ausgeht, daß einer in einer bestimmten Situation berechtigte Aussicht darauf hat, durch den Einsatz seines Lebens in einem Hungerstreik derartige Scheußlichkeiten zu verhindern und damit dem Gemeinwohl und der Gerechtigkeit zu dienen, ja sogar durch einen Appell an das Gewissen seiner Gegner diese von der Ungerechtigkeit ihrer Sache zu überzeugen und so zur Versöhnung und zum Frieden entscheidend beizutragen – ist sein Hungerstreik als Handlung dann durch dieses Ziel nicht so spezifiziert, daß sie nicht als (begonnene oder angedrohte) Selbsttötung anzusehen ist, sondern vielmehr als Einsatz für eine gerechte soziale Ordnung und den Frieden, zumal wenn sein Leiden und möglicher Tod als der einzig gangbare Weg erscheint, um dieses Ziel zu erreichen? Wäre es unter diesen Voraussetzungen überhaupt erlaubt, den anderen Weg blutiger Auseinandersetzungen einzuschlagen oder zuzulassen, daß er begangen wird?

Auch hier wird das Herrschaftsrecht Gottes über menschliches Leben nicht angetastet, weil der Hungerstreikende über sein eigenes Leben nicht willkürlich verfügt, sondern den Plan Gottes, nämlich Frieden und Gerechtigkeit, zu verwirklichen sucht. Ähnlich wie bei der Begründung der Todesstrafe wird die Entscheidung von Überlegungen abhängig gemacht, was wohl dem Plane Gottes mit dem menschlichen Leben in Gemeinschaft am besten entspricht, durch welche Mittel und auf welche Weise das seinem Willen entsprechende

menschliche Zusammenleben am besten gefördert werden kann. Wenn das Gemeinwohl und die öffentliche Gerechtigkeit aber nur durch Mittel der Gewalt gesichert werden können, wenn beim Einsatz dieser Gewalt mit Notwendigkeit auch (materialiter) Unschuldige getötet werden müssen, dann ist trotzdem nur so viel Einsatz von Gewalt erlaubt, wie unbedingt notwendig erscheint. Sein eigenes Leben einzusetzen dürfte unter diesen Umständen aber mit Sicherheit eine sittlich höher zu bewertende Handlung sein als die direkte Tötung vieler anderer.

Heiligt nach dieser Auffassung vom Hungerstreik aber nicht doch der gute Zweck das schlechte Mittel? Es wurde versucht zu zeigen, daß der Einsatz des eigenen Lebens beim Hungerstreik, obwohl er im Falle des Scheiterns eine direkte Selbsttötung darstellt, gerade kein in sich schlechtes Mittel ist, sondern die unter den verzweifelten Umständen sittlich verantwortete Wahl des geringeren Übels. Die Alternative wäre die direkte Tötung vieler anderer Unschuldiger.

Selbstverständlich bedürfte es nun noch einer weiteren Ausarbeitung der sehr anspruchsvollen Bedingungen, die für eine sittliche Erlaubtheit des Hungerstreiks gegeben sein müssen. Das kann hier nicht geleistet werden. Mit Sicherheit läßt sich aber sagen, daß die Vermutung nicht ausgeschlossen werden kann, daß der Hungerstreik nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv als ein Kampfmittel gewaltlosen Widerstandes unter bestimmten Bedingungen gerechtfertigt werden kann.

7. Praxisbezug

Wenn somit auch gute Gründe dafür sprechen, daß der Hungerstreik nicht unbedingt und in jedem Falle als in sich unsittlich zu verurteilen ist, so kann daraus noch nicht mit Sicherheit auf seine tatsächliche Erlaubtheit geschlossen werden. Die hier vertretene Auffassung ist nur ein erster Rechtfertigungsversuch, der der kritischen Reflexion und Diskussion unter Fachleuten bedarf. Aber auch wenn der Grundgedanke als richtig erwiesen wäre, bedürfte es einer weiteren Erörterung darüber, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, um den Einsatz des Hungerstreiks als eines politischen Kampfmittels in einer gegebenen Situation als sicher gerechtfertigt erscheinen zu lassen.

Eine Bemerkung zu diesen Voraussetzungen sei im Hinblick auf die aktuelle Situation in Irland aber wenigstens noch angefügt: Nach Meinung dieses Autors kann eine Strategie des gewaltfreien Widerstandes und damit auch des Hungerstreiks nur dann angewandt werden, wenn sie konsequent und ausnahmslos verfolgt wird. Ihr eigentlicher Rechtfertigungsgrund liegt in ihrem ethischen Anspruch und

ihrer Glaubwürdigkeit, eindeutig nur der Sache der Gerechtigkeit dienen zu wollen. Werden nun von derselben Organisation gewaltsame und gewaltlose Kampfmittel zugleich eingesetzt, so verliert sie die für die Strategie der Gewaltlosigkeit unbedingt erforderliche moralische Glaubwürdigkeit. Unter dieser Rücksicht erscheinen die strengen Mahnungen des kirchlichen Amtes an die Hungerstreikenden in Irland als voll berechtigt, ihren Hungerstreik unbedingt einzustellen.