

Die Theorie vom »gerechten Krieg« im Kontext des moraltheologischen und sozialetischen Schrifttums im 19. und 20. Jahrhundert

Ein überholtes Konzept oder Wegweiser für das 21. Jahrhundert?

Von Clemens Breuer, Augsburg

Der »ethisch-normative Kerngehalt der Lehre »gerechter Verteidigung« (behält) innerhalb einer umfassenden Friedensethik der Kirche eine beschränkte, im konkreten Fall schwierige, dennoch für die ethische Orientierung bis jetzt unersetzliche Funktion, nämlich im Hinblick auf den Grenzfall einer fundamentalen Verteidigung des Lebens und der Freiheit der Völker, wenn diese in ihrer elementaren physischen und geistigen Substanz bedroht oder gar verletzt werden.«¹

Diese Aussage aus der Schrift »Gerechtigkeit schafft Frieden« der Deutschen Bischöfe aus dem Jahre 1983, in der die Rede von einer »gerechten Verteidigung« ist, könnte für uns zum Anlass genommen werden, zu fragen, ob wir nicht auch von einer »gerechten Kriegsführung« sprechen können? Wengleich das angesprochene Dokument der Deutschen Bischöfe vom »gerechten Krieg« als historischem Ereignis spricht, gibt es keine Antwort auf diese Frage, sondern lässt uns mit einem eher unverbindlich klingenden Satz im Ungewissen: »Heute werden in vielen Teilen der Welt sehr verschiedenartige Konzeptionen des »gerechten Krieges« vertreten, ohne daß wesentliche Inhalte der christlichen Lehre noch eine Rolle spielen.«² Keine eindeutige Antwort auf unsere Frage gibt uns ebenfalls der zweite Band des »Katholischen Erwachsenen-Katechismus« aus dem Jahre 1995, da dieser sich auf das Erwähnen historischer Gegebenheiten beschränkt.³

Die Beobachtung, dass die Rede vom »gerechten Krieg« überwiegend im Zusammenhang mit geschichtlichen Ereignissen Erwähnung findet, lässt unweigerlich die Frage nach dem historischen Ertrag, und mehr noch, nach der Bedeutung für die heutige Zeit aufkommen. Kann in einer Welt, in der die Möglichkeit der gesamten Vernichtung aller Lebewesen besteht, noch von einem »gerechten Krieg« gesprochen werden? Wir können und müssen an dieser Stelle jedoch noch grundsätzlicher die Frage stellen, ob jemals überhaupt die Möglichkeit bestanden hat oder in Zukunft bestehen wird, dass ein Krieg als »gerecht« bezeichnet werden kann? Ist der Krieg nicht von derart vielen Faktoren abhängig und zumeist in sittlicher Hinsicht kaum zu durchschauen, als dass es denkbar wäre, dass ein Krieg das Prädikat »gerecht« bekommen könnte?

¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Gerechtigkeit schafft Frieden«. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden (= Die Deutschen Bischöfe, Nr. 34), Bonn 1983, S. 41.

² Ebd., S. 26–27.

³ Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Katholischer Erwachsenen-Katechismus, Bd. 2: Leben aus dem Glauben, Freiburg/Br., u. a. 1995, S. 322–323.

Die nachfolgenden Überlegungen beschäftigen sich im Wesentlichen mit der Behandlung der Lehre vom »gerechten Krieg« im moraltheologischen und sozialetischen Schrifttum des 19. und 20. Jahrhunderts. Diese zeitliche Eingrenzung erhält ihre Rechtfertigung dadurch, dass die Theorie vom »gerechten Krieg« in den moraltheologischen Handbüchern als lehrgeschichtliches Gebäude erst im 19. Jahrhundert im Kontext der Neuscholastik mit der Betonung des naturrechtlichen Denkens vorgetragen worden ist.

Im Zusammenhang der sozialetischen Ausführungen sollen zusätzlich die verschiedenen Auflagen des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft auf die hier zu behandelnde Thematik hin untersucht werden. Die Thematik der atomaren Kriegführung wird im Weiteren angesprochen, woraufhin zentrale Texte des II. Vatikanischen Konzils angeführt und in ihrem Kontext untersucht werden. Abschließend wird der Versuch unternommen, auf die im Titel des vorliegenden Aufsatzes gestellte Frage eine differenzierte Antwort zu geben.

I. Ein geschichtlicher Überblick über die Theorie vom »gerechten Krieg«

Bereits bei Platon (427-347 v. Chr.) können wir die Problematik einer »gerechten« und »ungerechten« Kriegführung entdecken, wenn der Philosoph den »gesunden« Staat von einem »üppigen« unterscheidet. Der »üppige« Staat unterscheidet sich vom »gesunden« dadurch, dass in diesem nicht mehr nur die Grundbedürfnisse, wie Haus, Gewand und Schuhwerk gelten, sondern darüber hinaus auch Malerei, Stickerie, Gold und Elfenbein zu erwerben sind.⁴ Als eine Folgerung erkennt Platon, dass sich der Staat wohl vergrößern muss, wenn er zu all diesen Wohltaten gelangen will. »Und das Land, das bisher alle damaligen Bewohner ernähren konnte, reicht nicht mehr aus und wird zu klein (...) Also müssen wir uns vom Gebiet des Nachbarn etwas abtrennen, wenn wir genügend Land für Weide und Acker haben wollen, und die Nachbarn machen es ebenso bei uns, wenn auch sie sich dem endlosen Drang nach Besitz ergeben und die Grenze des Notwendigen überschreiten.«⁵ Aufgrund dieses Strebens ist Platon davon überzeugt, den Grund für die Führung eines Krieges gefunden zu haben, wobei er sich jedoch gleichzeitig einer moralischen Beurteilung des Krieges enthält.

Ein besonderes Gewicht für die spätere Entwicklung einer bellum-iustum-Theorie kommt Cicero (106-43 v. Chr.) zu, der im Zusammenhang seiner Ausführungen über die Gerechtigkeit von sozialen Gerechtigkeitspflichten spricht. »Es sind (...) auch gewisse Pflichten gegen die zu wahren, von denen dir Unrecht zugefügt wurde. Es gibt nämlich ein Maß im Sichrächen und Strafen.«⁶ Weiter führt Cicero aus: »Und in

⁴ Vgl. Platon, Der Staat, 372 e–373 a.

⁵ Ebd., 373 d.

⁶ Cicero, De officiis, I, 11, 34 (zit. nach: K. Büchner (Hg.), M. T. Cicero, Vom rechten Handeln. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1964, S. 31).

der Politik ist besonders das Kriegsrecht zu halten. Denn da es zwei Arten des Entscheidens gibt, die eine durch Auseinandersetzung, die andere durch Gewalt, und da jene dem Menschen eigentümlich ist, diese den Tieren, darf man zur zweiten erst seine Zuflucht nehmen, wenn man die erste nicht anwenden kann.«⁷ Bezüglich der Rechtmäßigkeit der Kriegsführung gibt *Cicero* abschließend zu bedenken: »Jene Kriege sind ungerecht, die ohne Grund unternommen werden: denn ohne Grund, sich zu rächen oder die Feinde zurückzuschlagen, kann kein gerechter Krieg geführt werden. Kein Krieg gilt als gerecht außer dem angesagten, erklärten, außer nach Stellung der Forderung auf Rückgabe des Eigentums.«⁸

Augustinus (354-430) knüpft direkt an die Definition des *Cicero* an und verbindet diese mit theologischen Aussagen. Der Krieg gehört zu den von Gott zugelassenen Dingen, denn nichts geschieht, außer was Gott selbst tut oder gerechterweise geschehen lässt.⁹ Insofern erklärt *Augustinus*, dass es eine manichäische Häresie sei, wenn jemand behauptet, dass der Krieg an sich böse sei und in jedem Fall der christlichen Liebe widerspreche. Die Wiederherstellung des Rechts, theologisch ausgedrückt die Wiederherstellung der von Gott gesetzten Schöpfungsordnung, bezeichnet *Augustinus* als die wichtigste Bedingung für einen »gerechten Krieg«, weswegen dieser den Charakter einer Bestrafung der Sünder annehmen kann.

Zusammenfassend können die Bedingungen für einen »gerechten Krieg« bei *Augustinus* aufgezählt werden:¹⁰

1. Der Krieg muss dem Frieden dienen.
2. Der Einsatz kriegerischer Gewalt darf sich nur gegen begangenes, d. h. vorwerfbares Unrecht richten, das noch fort dauert.
3. Den Krieg darf nur eine auctoritas anordnen, also Gott oder der princeps.
4. Die Anordnungen zu kriegerischen Maßnahmen müssen vom princeps unter Wahrung der innerstaatlichen Friedensordnung getroffen werden.
5. Die Anordnungen kriegerischer Maßnahmen dürfen nicht gegen das Gebot Gottes verstoßen.

Mit dieser theologischen Ausdeutung der bellum-iustum-Theorie ist die Konsequenz verbunden, dass nun auch der christliche Soldat in einem »gerechten Krieg« kämpfen darf, um einen ungerechten Angriff abzuwehren oder ein erlittenes Unrecht wiedergutzumachen. Es liegt in der Intention Gottes, dass der christliche Soldat, der in einem »gerechten Krieg« kämpft, auf seine Weise den Willen Gottes erfüllt.¹¹ *Augustinus* folgt der Rationalität der »lex aeterna«, durch die die menschlichen Absichten und Zielsetzungen kraft der Wirksamkeit des »ordo naturalis« in den Dienst göttlicher Absichten und Zielsetzungen gestellt werden.¹²

⁷ Ebd.

⁸ *Cicero*, De re publica III, 23.

⁹ Vgl. PL 45, 1000.

¹⁰ Vgl. *J. Rief*, Die bellum-iustum-Theorie historisch, in: N. Glatzel, u. a. (Hg.) Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik, Freiburg/Br. 1981, S. 25.

¹¹ Vgl. *A. Hertz*, Die Lehre vom »gerechten Krieg« als ethischer Kompromiß, in: Ders., u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik (Aktualisierte Neuausgabe), Bd. 3, Freiburg/Br. u. a. 1993, S. 433.

¹² Vgl. *J. Rief*, Die bellum-iustum-Theorie historisch, S. 26.

Bei *Thomas von Aquin* (1225-1274) wird die Thematik der gerechten Kriegsführung in der »Summa theologiae« im Traktat »De caritate« abgehandelt. Indem er den Krieg primär als eine Verletzung des Liebesgebotes betrachtet, stellt er ihn als ein grundsätzlich moraltheologisches Problem heraus.¹³ Der Aquinate greift die Kriterien des *Augustinus* für die Führung eines »gerechten Kriegs« auf und systematisiert diese in der von nun an üblichen Reihenfolge:

1. legitime Autorität;
2. gerechter Grund;
3. rechte Intention.

Bei *Thomas* ist erkennbar, dass der »gerechte Krieg« als »Notlösung« anzusehen ist. Der Mensch soll grundsätzlich bereit sein, auf Widerstand und Selbstverteidigung zu verzichten. »Zuweilen aber muß man anders handeln um des Gemeinwohles willen und auch um des Wohles derer willen, mit denen man kämpft.«¹⁴

Im Übergang zur Neuzeit kommt es zu einer Verrechtlichung der Lehre vom »gerechten Krieg«, zumal sowohl das Völkerrecht als auch die christliche Moraltheologie auf der gemeinsamen Basis des Naturrechts gründen. So gehört es vor allem zur Rechtskasuistik von *Francisco de Vitoria* (1483/1493-1546), dass er die »gerechte« Kriegsführung vom Prinzip der Proportionalität abhängig macht, d. h. ein an und für sich »gerechter Krieg« wird ungerecht, wenn die aus ihm resultierenden Übel größer sind als der Nutzen.¹⁵ Darüber hinaus ist es das Verdienst von *Vitoria*, darauf bestanden zu haben, dass die Gewalt niemals direkt gegen Zivilisten gerichtet sein darf (Diskriminationsprinzip).

In positiver Hinsicht hat die genannte Verrechtlichung zu einer Konkretisierung der ethischen Normen, zur Klärung des konkreten Verhaltens und zum Eingang in das Völkerrecht geführt. In negativer Hinsicht ist es zu einer kasuistischen Verengung der ethischen Bedingungen für einen »gerechten Krieg« gekommen, da nun versucht wird, die Moralität genauso konkret erfassen zu können wie die objektiven Rechtskriterien. Insofern ist es kaum verwunderlich, wenn unter dem Einfluss der Souveränitätslehre die Lehre vom »gerechten Krieg« nicht selten zunehmend zu einem »Katalog« von Gründen geworden ist, die den Krieg eher rechtfertigen.¹⁶

In der Neuzeit ist die Lehre vom »gerechten Krieg« in gewandelter Form in das europäische Völkerrecht aufgenommen worden. Zum einen ist erkannt worden, dass die Führung eines Krieges als Bestrafung der Schuldigen nicht mehr zu rechtfertigen ist. Das Gewicht hat sich zunehmend von der Gerechtigkeit der strittigen Sache auf die Legitimation der Kriegführenden verlagert. »Die Frage nach der materiellen Gerechtigkeit eines Krieges und damit nach Unrecht und Schuld im objektiv-ethischen Sinn wird mehr und mehr aus der Beurteilung des Krieges gebannt. So wird die Lehre vom »gerechten Krieg« zum pragmatischen Regelkatalog für die Zulässigkeit von Kriegsführung.«¹⁷

¹³ Vgl. STh II–III, q. 40 a. 1.

¹⁴ STh II–II, q. 40 a. 1 ad 2.

¹⁵ *Francisco de Vitoria*, De Jure Belli Hispanorum in Barbaros Relectiones, Nr. 14.

¹⁶ Vgl. A. Hertz, Die Lehre vom »gerechten Krieg«, S. 442.

¹⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Gerechtigkeit schafft Frieden«, S. 26.

Im 16. und 17. Jahrhundert ist der Inhalt des Krieges wesentlich durch die Staatslehre von *Thomas Hobbes* (1588-1679) beeinflusst worden. Indem *Hobbes* erklärt, dass der Krieg aller gegen alle der Urzustand sei, der durch den Staatsvertrag beendet und wodurch der Staat geboren wird, steht im Mittelpunkt der Diskussion nicht mehr die Frage der Rechtmäßigkeit eines Krieges, sondern wie man zu einem garantierten Frieden kommen könne.

Hugo Grotius (1583-1645), der mit seiner Schrift »De jure belli ac pacis libri tres« als der eigentliche Begründer des klassischen Völkerrechts angesehen wird, hat zwar selbst noch zwischen der »gerechten« und »ungerechten« Sache unterschieden, doch haben die Interpreten seiner Schrift zu Recht darauf hingewiesen, dass darin »Krieg« und »Frieden« ohne jede moralische Wertung nebeneinander stehen und somit die Unterscheidung nicht mehr plausibel gemacht werden kann.¹⁸ Diese moralische Neutralität hat in verstärktem Maße dazu geführt, dass Krieg und Frieden lediglich als Rechtszustände beschrieben worden sind. Kriegsbeginn, Kriegsende, die Kunst des Friedensschlusses und die strikte Begrenzung des Krieges auf die Streitkräfte stellen Formalisierungen dar, die mit zum physischen Überleben der Völker beigetragen haben. Diese strenge Beharrung auf dem »ius ad bellum« auf der einen Seite und das Einhalten des »ius in bello« auf der anderen hat sich grundsätzlich bis zum 1. Weltkrieg durchhalten können.

Erst der 1. Weltkrieg hat zu der Erkenntnis geführt, dass das »ius ad bellum« des klassischen Völkerrechts nicht aufrecht erhalten werden darf. Unter den Bedingungen des Industriezeitalters ist das »ius ad bellum« des klassischen Völkerrechts unerträglich geworden. Das Recht des einzelnen Staates zum Führen des Krieges ist von nun an in die Hand der organisierten Völkerrechtsgemeinschaft gelegt und ein partielles Kriegsverbot vorgeschrieben worden. Bis zum Ende der 20er Jahre ist dann durch den Briand-Kellogg-Pakt ein generelles Kriegsverbot in die Völkerbundssatzung aufgenommen worden.

Bedeutsam erscheint das in der Satzung der Vereinten Nationen verbrieftete Recht eines jeden Staates auf individuelle und kollektive Selbstverteidigung (Art. 51), das jedoch keine Ausnahme vom Kriegsverbot darstellt, sondern als »naturegegeben« bezeichnet wird.¹⁹ »Die Verteidigung gegen einen bewaffneten Angriff ist zwar rechtmäßig, aber sie ist kein »gerechter Krieg« im Sinne der Lehre des Augustinus, der mittelalterlichen Scholastiker oder der »Väter des Völkerrechts.«²⁰

Die Deutschen Bischöfe haben in der Schrift »Gerechtigkeit schafft Frieden« ihr Bedauern darüber ausgedrückt, dass die Lehre vom »gerechten Krieg« innerhalb der theologischen Tradition – besonders der Neuscholastik – nicht mehr aktualisiert und vertieft worden ist. Dadurch »wuchs ihr Abstand von den sich ändernden politischen und militärischen Realitäten (z. B. moderne Staatssouveränität, Trennung von Politik und Moral, Nationalismus, Bürgerkrieg). Auf diese Weise konnte die gewandelte

¹⁸ Vgl. *O. Kimminich*, Der gerechte Krieg im Spiegel des Völkerrechts, in: R. Steinweg (Hg.), Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Frankfurt/M. 1980, S. 212–213.

¹⁹ Ebd., S. 216–217.

²⁰ Ebd., S. 217.

Lehre vom »gerechten Krieg« nur zu leicht als Instrument benutzt werden, um Ideologien und Interessen zu rechtfertigen, die weit von den kirchlichen Auffassungen entfernt waren.«²¹

Eine mangelnde Weiterentwicklung der Theorie vom »gerechten Krieg« im 20. Jahrhundert trifft nun für das Pontifikat *Pius XII.* sicherlich nicht zu. Wie kaum ein anderer geht dieser Papst auf die Theorie vom »gerechten Krieg« ein, präzisiert diese und macht sie zu einem Angelpunkt seiner Staatsethik und Friedensverkündigung. Deutlich bekennt sich *Pius XII.* dazu, dass die Theorie des Krieges als eines tauglichen und angemessenen Mittels, zwischenstaatliche Streitfragen zu lösen, nunmehr überholt sei.²² Damit erteilt er der noch zu Beginn der Neuzeit geltenden absoluten »ius-ad-bellum-Doktrin« eine deutliche Absage und verbindet diese mit der Forderung nach einer völkerrechtlichen Ächtung des Angriffskriegs. Die unermüdlischen Aussagen von *Pius XII.* zur Ächtung des Krieges und die Konzentration auf den Begriff der Verteidigung, haben nicht zuletzt dazu geführt, dass die Theorie vom »gerechten Krieg« in den 40er und 50er Jahren weitgehend als plausibel, sittlich einsichtig und somit verpflichtend empfunden worden ist.²³ Nachdem jedoch der 2. Weltkrieg zu Ende gegangen war, ist die Theorie vom »gerechten Krieg« zunehmend in das Kreuzfeuer der Kritik geraten, die durch die Diskussion um den Besitz und Einsatz von Atomwaffen wesentlich verstärkt worden ist.

Wir können abschließend festhalten, dass das klassische Völkerrecht das »liberum ius ad bellum« gekannt hat. Der Krieg ist für die Politik ein frei verfügbares Mittel gewesen und gegenüber dem Frieden nicht diskriminiert worden, wengleich die Theorie vom »gerechten Krieg« nicht die Funktion einnehmen wollte, den Krieg als Mittel der Politik zu rechtfertigen. Im modernen Völkerrecht (Charta der Vereinten Nationen) ist ein »liberum ius ad bellum« nicht mehr vorhanden, weswegen keine Gleichrangigkeit mehr zwischen Krieg und Frieden besteht. Das Völkerrecht wird als ein ausgesprochenes »Friedensvölkerrecht« betrachtet, da das Recht zum Krieg als Mittel, einen Streit zu entscheiden, nicht mehr anerkannt wird.

II. Die Theorie vom »gerechten Krieg« im moraltheologischen und sozialetischen Schrifttum des 19. und 20. Jahrhunderts

In einem ausführlichen Lexikonartikel zum Thema »Krieg« hat der Sozial- und Wirtschaftsethiker *Heinrich Pesch* (1854–1926) im Jahre 1882 folgende Unterteilung vorgenommen:²⁴

1. Die naturrechtliche Zulässigkeit des Krieges im Allgemeinen.

²¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Gerechtigkeit schafft Frieden«, S. 26.

²² Vgl. A.-F. Utz/J.-F. Groner (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, Bd. II, Freiburg/Schw. 1954, Nr. 3495.

²³ Vgl. H. Oberhem, *Zur Kontroverse um die bellum-justum-Theorie*, in: N. Glatzel, u. a. (Hg.), *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, Freiburg/Br. 1981, S. 61.

²⁴ Vgl. H. Pesch, »Krieg«, in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, Freiburg/Br. 21882, Sp. 1178; 1184.

2. Bedingungen der Gerechtigkeit eines Krieges im Besonderen.

Bezüglich der naturrechtlichen Zulässigkeit führt *Pesch* aus, dass jeder Staat aufgrund seiner rechtsgültigen Existenz »das Recht der Selbsterhaltung, der Bewahrung seiner territorialen Integrität, sowie des ungestörten Besitzes und Genusses aller derjenigen Güter, welche ihm für Erreichung des Staatszweckes in seinem ganzen Umfange rechtlich zur Verfügung stehen«²⁵, besitzt. Während der Friede als der Normalzustand der Menschheit anzusehen ist, muss der Krieg als Ausnahmezustand aufgefasst werden. Hierbei weist *Pesch* eingehend darauf hin, dass die christliche Wissenschaft stets hervorgehoben hat, dass der Krieg kein Zustand der Rechtlosigkeit, sondern eine »harte Form der Rechtsverfolgung sei« (»ius in bello«).²⁶ Aus diesem Grunde dürfen Unschuldige, die weder als Angreifer noch als Verteidiger Widerstand leisten, niemals absichtlich getötet werden und Kriegsgefangene sind in der Regel nicht als Strafgefangene, sondern als »Sicherheitsgefangene« zu betrachten.

Zusammenfassend können *Peschs* Gedanken folgendermaßen beschrieben werden:

1. Gerecht ist der Krieg nur in dem Grade seiner Notwendigkeit.
2. Der einzige Zweck des Krieges ist der Friede.
3. Die allgemeinen Normen des Rechts und der Sittlichkeit bleiben auch während des Krieges in Kraft (Forderung der humanen Kriegsführung).
4. Sowohl der Defensiv- als auch der Offensivkrieg können unter bestimmten Bedingungen gerechtfertigt werden.

Anhand der Ausführungen – die in weiten Teilen den Aussagen von *Francisco de Vitoria* vergleichbar erscheinen – werden unweigerlich die Stärken und Schwächen der Argumentation von *Pesch* deutlich: Eine Schwäche liegt darin, dass die Frage, wann der Krieg als notwendig anzusehen ist, sehr unterschiedlich interpretiert werden kann. Indem *Pesch* die Notwendigkeit als erstes und bedeutendstes Kriterium für die Rechtfertigung des Krieges aufführt, verbleibt er zunächst grundsätzlich auf einer rein formalen Ebene.

Ein Vorzug seiner Argumentation kann darin erblickt werden, dass zum einen die direkte Tötung unschuldiger Menschen absolut verworfen (Diskriminationsprinzip) und das Proportionalitätsprinzip eindringlich vorgeschrieben wird.

Wenn wir einige Handbücher zur Moraltheologie und -philosophie untersuchen, die am Ende des 19. Jahrhunderts und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts erschienen sind, so werden wir dort durchgehend vergleichbare Aussagen vorfinden; so beispielsweise in der »Speziellen Moraltheologie« von 1878 des Münsteraner Moraltheologen *Joseph Schwane* (1824–1892) und in dem »Lehrbuch der Moraltheologie« des Tübinger Moraltheologen *Anton Koch* (1859–1915) von 1910.²⁷ Das Diskriminations- und Proportionalitätsprinzip wird bei *Koch* vorgetragen und ausführlich beschrieben. Doch wird bei *Koch* die Gegensätzlichkeit, ja Zerrissenheit der sittlichen Beurteilung des Krieges ebenso deutlich, zumal er auf den augustinischen

²⁵ Ebd., Sp. 1178.

²⁶ Ebd., Sp. 1183.

²⁷ Vgl. *A. Koch*, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg/Br. ³1910, S. 489–493.

Gedanken des Krieges als Zuchtmittel zurückgreift: »Wenn der (gerechte) Krieg in dem einzelnen Fall als soziale Notwehr notwendig und deshalb ethisch zulässig ist, so kann er als Bestrafung des Unrechtes, als Wiederherstellung der gestörten Ordnung und des verletzten Rechtes, als Zuchtmittel in der Hand Gottes [hier verweist Koch auf das Alte Testament: Richter 2, 20 ff; Jesaja 10, 5 ff; 2 Makkabäer 5, 17 f] sicherlich sozial-ethisch nutzbringend sein. Es ist sodann nicht zu leugnen, daß im Kriege sich edle Tugenden entfalten, z. B. Mut, Entsagung, Opferwilligkeit, Aufopferung, Tapferkeit und treue Pflichterfüllung, und daß durch einen Krieg die moralische und religiöse Kraft, namentlich der Patriotismus eines Volkes geweckt und gestärkt werden kann. (...) Allein trotzdem daß ein gerechter Krieg ein sittlicher Segen für ein Volk oder für den Völkerverkehr sein kann, ist doch selbst der gerechteste Krieg immer von so viel Schrecken und Greuelszenen, von einem so großen materiellen und moralischen Elend (...) begleitet, daß er stets nur als ein Übel und eine entsetzliche Geißel der Menschheit bezeichnet werden kann. (...) Somit entspricht der Krieg unter keinerlei Umständen dem sittlich-christlichen Idealbild von dem Zusammenleben der Völker, und seine relative Notwendigkeit ist nur ein überaus trauriger Beweis, wie wenig noch das Leben der Völker und selbst die Christenheit von dem echt christlichen Geist der Liebe, des Friedens und der Gerechtigkeit durchdrungen ist.«²⁸

Im Jahre 1911 ist der zweite Band der Moralphilosophie von *Victor Cathrein* (1845-1931)²⁹ und 1930 die juridisch ausgerichtete »Katholische Moralthologie« von *Heribert Jone* erschienen.³⁰ Beide weisen darauf hin, dass sowohl der Verteidigungs- als auch der Angriffskrieg unter bestimmten Bedingungen erlaubt sein können, doch handelt es sich bei einem »gerechten Krieg« im eigentlichen Sinne immer um einen Verteidigungskrieg, »weil der Krieg nur als äußerstes, gewaltsames Mittel der Selbsthilfe oder Wahrung der eigenen berechtigten Interessen erlaubt sein kann«.³¹

Mit der Katholischen Moralthologie von *Joseph Mausbach* (1861–1931), die nach dem 2. Weltkrieg von *Gustav Ermecke* (1907–1987) überarbeitet worden ist, erhalten wir zu unserer Thematik eine ausführliche Stellungnahme, in welcher der Versuch unternommen wird, sich von einer einseitigen Juridifizierung der »bellum iustum-Theorie« zu befreien. Ausdrücklich wird in dem Handbuch darauf hingewiesen, dass ein Erfordernis für die Führung eines »gerechten Krieges« die Beachtung des Völkerrechts ist, wobei die entsprechenden Konventionen und Friedenskonferenzen eingeschlossen werden.³² Genährt werden die Passagen von Zitaten von *Pius*

²⁸ A. Koch, Lehrbuch der Moralthologie, S. 492-493.

²⁹ V. Cathrein, Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung, Bd. 2: Besondere Moralphilosophie, Freiburg/Br. 5 1911.

³⁰ H. Jone, Katholische Moralthologie. Unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes, Paderborn 1930.

³¹ V. Cathrein, Moralphilosophie, Bd. 2, S. 742.

³² Vgl. J. Mausbach/G. Ermecke, Katholische Moralthologie, Bd. 3: Die spezielle Moral, Münster 10 1961, S. 303-304.

XII., der sich in zahlreichen Ansprachen und Stellungnahmen zur Kriegsproblematik geäußert hat.

Mit *Bernhard Häring* begegnen wir einem Moraltheologen, dessen Ausführungen zu Krieg und Frieden einer deutlichen Wandlung unterlegen sind.³³ Aus den 50er und 60er Jahren (des 20. Jahrhunderts) können im Wesentlichen die verschiedenen Ausgaben des moraltheologischen Handbuchs »Das Gesetz Christi« herangezogen werden, in denen eine Beurteilung des Krieges vorgenommen wird, wie sie weitgehend bereits in früheren Handbüchern beschrieben worden ist und die weitgehend der traditionellen Einstellung folgt. *Häring* akzeptiert weitgehend die Kriterien der »bellum-iustum-Theorie« und überträgt sie auf verschiedene historische Situationen. Gleichwohl gibt er zu Beginn der 60er Jahre zu bedenken, dass alle Argumente der traditionellen Moraltheologie über den »gerechten Krieg« gegen die Möglichkeit sprechen, »atomare Verwüstung« je als einen »gerechten Krieg« bezeichnen zu können.³⁴

Seit dem Ende der 60er Jahre hat sich eine wesentlich kritischere Einstellung *Härings* zur »bellum-iustum-Theorie« abgezeichnet, wobei er vor allem auf die Kasuistik abzielt.³⁵ Gleichwohl gesteht er ein, dass die Geschichte der Theorien vom »gerechten Krieg« uns wertvolle Einsichten vermittelt hat, die zu einer besseren Unterscheidungsgabe führen können. Den großen Theologen, *Augustinus*, *Thomas von Aquin* und *Francisco de Vitoria* bescheinigt *Häring* das ausgesprochen integere Ziel, den Krieg einschränken zu wollen.³⁶ Schließlich entwickelt der Moraltheologe anstelle der Wiederherstellung einer Rechtsordnung durch das Führen von Krieg die Vision einer Gewaltfreiheit, wobei Heilung und Therapie als zentrale Aspekte zur Sprache gebracht werden.³⁷ Die Idee der Gewaltlosigkeit – vorgelebt durch *Mahatma Ghandi* und *Martin Luther King* – wird von *Häring* konsequent vorgetragen, jedoch werden die Kriterien der traditionellen Theorie vom »gerechten Krieg« für ihn damit keineswegs hinfällig, sondern sie werden in modifizierter Form mit in die Gewissensbildung einbezogen.

In jüngster Zeit hat der Moraltheologe *Karl-Heinz Peschke* in seinem Handbuch »Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie« die traditionellen Bedingungen zur Führung eines »gerechten Krieges« bekräftigt, jedoch die Möglichkeit der Fortsetzung des Krieges zur Bestrafung des Gegners als unmoralisch zurückgewiesen.³⁸

³³ Vgl. *B. Johnstone*, Verzicht auf die Theorie vom 'gerechten Krieg'? Zur Entwicklung des Friedensgedankens bei Bernhard Häring 1954-1989, in: J. Römel, u. a. (Hg.) In Christus zum Leben befreit. FS für B. Häring zum 80. Geburtstag, Freiburg/Br., u. a. 1992, S. 215-223.

³⁴ Vgl. *B. Häring*, Das Gesetz Christi. Moraltheologie, Bd. 3, Freiburg/Br. ⁷1963, S. 155.

³⁵ Vgl. *B. Häring*, Theologie im Protest. Die Kirche im Konflikt, Salzburg 1971, S. 13-25.

³⁶ Vgl. *B. Häring*, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Bd. III: Die Verantwortung des Menschen für das Leben, Freiburg/Br., u. a. 1981, S. 439-441.

³⁷ Vgl. *B. Häring*, Die Heilkraft der Gewaltfreiheit, Düsseldorf 1986.

³⁸ Vgl. *K.-H. Peschke*, Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie, Trier 1995, S. 661-663.

III. »Krieg« und »Frieden« in den sieben Auflagen des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft (1892–1987)

Der Eindruck, dass im Laufe der Jahrhunderte das Augenmerk in einem größeren Maße auf die Rechte zum bzw. im Krieg als auf die Herausarbeitung und Förderung einer »Lehre vom Frieden« gelenkt worden ist, kann durch einen Blick in die ersten vier Auflagen des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft bestätigt werden, da wir hier eine ausführliche Auflistung der Rechte nicht nur zum Führen des Krieges (*ius ad bellum*), sondern auch der Rechte im Krieg (*ius in bello*) vorfinden. Sehr detailliert werden die Rechte der Kriegsparteien genannt und in ausgesprochen juridischer Form der Ablauf des Krieges von der Kriegseröffnung bis zu seiner Beendigung beschrieben. Im Unterschied hierzu wird in dem Artikel »Friede« der Frieden zunächst vom Ende des Kriegszustandes her definiert. So beginnt der Artikel »Friede« in der ersten Auflage des Staatslexikons mit der Passage: »Das Ende des Kriegszustandes wird durch den Frieden festgestellt. Der Friede soll die kriegführenden Parteien wieder in das Verhältnis des Zusammenlebens befreundeter Staaten zurückführen.«³⁹

Betrachten wir die verschiedenen Auflagen des Staatslexikons insgesamt, so wird erkennbar, dass erst nach dem 1. Weltkrieg (ab der 5. Auflage) die Artikel über den »Krieg« grundlegend überarbeitet worden sind. Während beispielsweise bis zur vierten Auflage (1911) der Artikel »Krieg« immer zugleich auch die Bezeichnung »Kriegsrecht« in der Artikelbezeichnung enthalten hat, taucht in der 5. Auflage (1929) zwar immer noch die Bezeichnung »Kriegsrecht« auf, doch erscheint die Bezeichnung nun als ein eigenständiger Artikel. In der 6. Auflage (1960) schließlich erscheint die Bezeichnung »Kriegsrecht« als Artikel nicht mehr. In der jüngsten, siebten Auflage erkennen wir ein entgegengesetztes Interesse: nicht mehr das »Kriegsrecht« wird durch einen Artikel thematisiert, sondern es werden zwei eigenständige Artikel mit der Bezeichnung »Kriegsfolgelasten« und »Kriegsopferversorgung« aufgeführt.

Wenn wir in den jeweiligen Auflagen des Staatslexikons die Artikel zum »Frieden« denjenigen zum »Krieg« gegenüberstellen, so fällt besonders die geringe quantitative Beachtung der Friedensthematik in den ersten vier Auflagen – also in der Zeit vor dem 1. Weltkrieg – auf. Erst mit der 5. Auflage findet hier eine quantitative Angleichung statt, die unzweifelhaft in Verbindung mit den Erfahrungen im 1. Weltkrieg steht. Unter dem Stichwort »Friedensbewegung« in der 5. Auflage, die 1927 erschienen ist, ist zu erkennen, dass der Völkerbundsidee auf europäischer Ebene eine überragende Bedeutung für die Sicherung des Friedens zugemessen wird: »Voraussetzung für jede friedliche Schlichtung ist [die] Anerkennung einer Gemeinschaft. Erst unter dieser Voraussetzung ist eine Zentralgewalt, eine Autorität möglich. (...) Gegenüber den großen Wirtschafts- und Machtgebieten der andern Erdteile ist ein solcher Zusammenschluß Europas von unbestreitbarer Bedeutung.«⁴⁰

³⁹ Lentner, »Friede«, in: Staatslexikon, Bd. 2, Freiburg/Br. ¹1892, Sp. 1023.

⁴⁰ C. Noppel, »Friedensbewegung«, in: Staatslexikon, Bd. 2, Freiburg/Br. ⁵1927, Sp. 266.

In der 6. Auflage des Staatslexikons aus dem Jahre 1959 erhält der Artikel »Frieden« eine weitere Aufwertung.⁴¹ Die Geschichte der Friedensidee wird ausführlich – von Augustinus über das Mittelalter bis zu zahlreichen Friedensgestaltungen im 19. und 20. Jahrhundert – behandelt. Diesem ideengeschichtlichen Ausblick schließt sich sodann ein eigenständiger Artikel mit der Bezeichnung »Friedensverträge« an, in dem die völkerrechtlichen Bemühungen um die Erhaltung des Friedens zusammengetragen und gewürdigt werden. Die Bedeutsamkeit der Friedens- bzw. Kriegsthematik ist durch jeweilige Artikel in den beiden Ergänzungsbänden, die im Jahre 1970 zur 6. Auflage erschienen sind, noch gesteigert worden. Auch in der 7. Auflage ist die aufgeteilte Abfassung der jeweiligen Artikel beibehalten worden.

Zusammenfassend können bei einem Vergleich der Artikel »Frieden« und »Krieg« in den jeweiligen Auflagen des Staatslexikons folgende Aussagen getroffen werden:

1. Bis zum 1. Weltkrieg (1. bis 4. Auflage) ist dem Thema »Frieden« nicht die gleiche Bedeutung zugemessen worden, wie dies für die Thematik um den »Krieg« gilt.
2. Mit der 5. Auflage (erschienen 1927/1929) wird der Artikel »Krieg« nicht mehr zusammen mit dem Artikel »Kriegsrecht« aufgeführt und im Vergleich zu früheren Auflagen beschränken sich die beiden Artikel auf grundsätzliche Aussagen.
3. Mit der 6. Auflage (erschienen 1959/1960) – zu der hier auch die beiden Ergänzungsbände aus dem Jahre 1970 gezählt werden – überragen die Artikel um die Thematik »Frieden« erstmals in quantitativer Hinsicht diejenigen um die Thematik »Krieg«. Die Bezeichnung »Kriegsrecht« – verbunden mit dem Artikel »Krieg« oder als ein eigenständiger Artikel – ist weggefallen.
4. In der 7. Auflage (erschienen 1986/1987) werden erstmals die Artikelbezeichnungen »Kriegsfolgelasten« und »Kriegsopferversorgung« aufgenommen, womit sich das Lexikon weiter von der Thematik um ein sogenanntes »Kriegsrecht« entfernt hat.

Von der nahezu ausschließlich juristischen Betrachtungsweise der Kriegsthematik in den ersten Auflagen des Staatslexikons ist in der fünften, sechsten und siebten Auflage zunehmend Abstand genommen worden. In den Artikeln »Frieden« und »Krieg« in der 6. und 7. Auflage treten geschichtliche, philosophische, moraltheologische und juristische Aussagen nebeneinander. Diese Auffächerung bzw. Spezialisierung innerhalb eines Artikels drückt sich auch darin aus, dass nicht mehr eine einzige Person den jeweiligen Artikel abgefasst hat, sondern mehrere Personen. Insgesamt spiegeln sich in der etwa einhundert Jahre andauernden Geschichte der sieben Auflagen des Staatslexikons nicht nur die deutlichen Veränderungen im Bereich der Theorie vom »gerechten Krieg« wider, sondern ebenfalls die bereits genannten deutlichen Akzentschiebungen auf dem Gebiet der Völkerrechtslehre.

⁴¹ Vgl. Staatslexikon, Bd. 3, Freiburg/Br. ⁶1959, Sp. 593–605.

Bevor wir im Weiteren zu einer Diskussion der »bellum-iustum-Theorie« kommen und die Frage der Rechtfertigung in der heutigen Zeit stellen, muss noch das zumeist eigens behandelte Problem der Herstellung und Anwendung von Atomwaffen angesprochen werden, da vielfach darauf hingewiesen worden ist, dass sich durch diese Waffen die Qualität der Führung eines Krieges grundsätzlich verändern kann.

IV. Die atomare Kriegsführung

Im Jahre 1957 haben sieben Moraltheologen und Sozialethiker ein Schreiben über die atomare Rüstung verfasst, in welchem sie darauf hinweisen, dass die Zerstörungen eines modernen Krieges derartige Ausmaße annehmen können, »daß manche Gründe, die früher für die Rechtfertigung des Waffengebrauchs ausreichten, heute nicht mehr als hinreichend gelten können.«⁴² Grundsätzlich weisen die Verfasser des Schreibens jedoch darauf hin, dass die Verteidigung erlaubt ist bzw. zur Pflicht werden kann, wenn die moralische und physische Existenz von Völkern durch einen Angriff bedroht ist. Für den Fall eines gerechtfertigten Verteidigungskampfes ist jedoch – so wird in dem Schreiben fortgeführt – nicht jedes Kampfmittel schlechthin erlaubt. »Wenn das Kampfmittel sich der Kontrolle des Menschen völlig entzöge, müßte seine Anwendung als unsittlich verworfen werden. Daß die Wirkung der atomaren Kampfmittel sich dieser Kontrolle völlig entzieht, muß nach dem Urteil gewissenhafter Sachkenner als unzutreffend bezeichnet werden. Ihre Verwendung widerspricht darum nicht notwendig der sittlichen Ordnung und ist nicht in jedem Fall Sünde.«⁴³

Das Schreiben der Moraltheologen und Sozialethiker hat ein großes Aufsehen erweckt und in den nachfolgenden Jahren eine kontroverse Diskussion eingeleitet, die von der Position eines grundsätzlichen Pazifismus, bis zu der Vorstellung, dass der Einsatz atomarer Waffen als heldenhafte Tat bezeichnet werden kann, gereicht haben.⁴⁴ Dass die sittliche Beurteilung der atomaren Verteidigung sich jedoch als sehr komplexes Gebilde darstellt, ist alsbald deutlich geworden, da die Grenzen zwischen kontrollierbaren und unkontrollierbaren Wirkungen atomarer Vorgänge fließend sein können⁴⁵ und es somit nicht ausreicht, sich allein auf die »Kontrollierbarkeit« als sittlich zu rechtfertigendes Kriterium zu berufen.⁴⁶

⁴² Vgl. A. Auer, R. Egenter, H. Fleckenstein, J. B. Hirschmann, J. Höffner, N. Monzel, E. Welty, Ein katholisches Wort zur atomaren Rüstung, in: Herder Korrespondenz 12 (1957/58) 395–397.

⁴³ Ebd., S. 396.

⁴⁴ »Der Mut, unter Aussicht auf millionenfache Zerstörung menschlichen Lebens in der heutigen Situation das Opfer atomarer Rüstung zu bejahen, kann der Haltung des heiligen Franziskus innerlich näher stehen und mehr Geist vom Geist der Theologie des Kreuzes atmen als ein Denken, das naturrechtliche Prinzipien vorschnell einem undurchdachten Theologumenon opfert«. (J. B. Hirschmann, Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein?, in: Stimmen der Zeit 162 (1957/58) 293).

⁴⁵ Vgl. H. Stirnimann, Atomare Bewaffnung und katholische Moral, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 5 (1958) 377.

⁴⁶ Vgl. P. Nellen, Atombombe und Moraltheologen, in: Gewerkschaftliche Monatshefte 9 (1958) 535.

Die Diskussion erhellend sind zu Beginn der 60er Jahre in der Zeitschrift »Militärseelsorge« zwei Aufsätze von *Ernst-Wolfgang Böckenförde* und *Robert Spaemann* erschienen, die in kritischer Betrachtung der »bellum-iustum-Theorie«, der Frage nach der sittlichen Rechtfertigung in der heutigen Zeit nachgegangen sind. Grundsätzlich halten die beiden Verfasser an den traditionellen Bedingungen des »gerechten Kriegs« fest, da es ein Zeichen jeder menschlichen Gesittung und Kultur ist, »daß der Krieg, wenn schon nicht vermeidbar, so doch inneren und äußeren Regeln untersteht, die Kriegführen zu einem menschlich verantwortbaren sittlichen Tun machen.«⁴⁷

Die Bedingungen des »gerechten Kriegs« werden von *Böckenförde* und *Spaemann* als Prinzipien, als Maßstäbe aufgefasst, die aus allgemeinen, nicht an eine bestimmte Situation gebundenen Normen des sittlichen Handelns entwickelt worden sind und die einer sachgerechten Anwendung in der jeweiligen Zeit bedürfen. In Anlehnung an zahlreiche Ausführungen von *Pius XII.* lehnen sie eine Absolutsetzung des Verteidigungsrechts anhand des Proportionalitätsprinzips ab: »Es genügt also nicht, daß man sich gegen irgendwelche Ungerechtigkeit zu verteidigen hat, um die gewaltsame Methode des Krieges anzuwenden. Wenn die Schäden, die durch diesen herbeigeführt werden, unvergleichlich größer sind als die der »geduldeten Ungerechtigkeit«, kann man verpflichtet sein, die »Ungerechtigkeit auf sich zu nehmen«. Was wir hier gesagt haben, gilt vor allen Dingen für den »ABC-Krieg«.⁴⁸

Pius XII. hat im Verlaufe seiner zahlreichen Aussagen zum Krieg keine direkte Antwort auf die Frage gegeben, ob der Einsatz atomarer Kampfmittel erlaubt sei oder nicht. Der Papst »hat die Anwendung atomarer Kampfmittel weder für absolut unsittlich noch für sittlich erlaubt erklärt, sondern diese Frage nur gestellt und darauf verwiesen, daß die Antwort sich aus denselben Prinzipien ableiten ließe, »die heute entscheiden, ob ein Krieg überhaupt zu rechtfertigen ist«.⁴⁹ Unter diesen Voraussetzungen kann es durchaus sein, dass ein Volk gehalten ist, Atomwaffen *nicht* einzusetzen, obwohl es damit angegriffen wird, da bei gleichartiger Gegenwehr unvermeidlich unabsehbare Schäden vielen nichtbeteiligten Völkern und Nichtkombatanten zugefügt würden.

Zu einer vergleichbaren Aussage gelangt der Moraltheologe *Helmut Weber*, wenn er ausführt: »Die neuere Kritik an der Lehre vom gerechten Krieg richtet sich weniger gegen die Lehre selbst oder ihre Bedingungen als vielmehr gegen die Annahme, die Bedingungen der humanen Kriegführung (*debitus modus*) und der Verhältnismäßigkeit (*debita proportionalitas*) seien unter den heutigen Umständen noch erfüllbar.«⁵⁰

⁴⁷ E.-W. Böckenförde/R. Spaemann, Christliche Moral und atomare Kampfmittel, in: *Militärseelsorge* 3 (1960/61) 268.

⁴⁸ *Pius XII.*, Ansprache vom 19. Oktober 1953, in: *Herder-Korrespondenz* 8 (1953/54) 127.

⁴⁹ E.-W. Böckenförde/R. Spaemann, Christliche Moral und atomare Kampfmittel, S. 281.

⁵⁰ H. Weber, *Spezielle Moraltheologie: Grundfragen der christlichen Existenz*, Graz u. a. 1999, S. 253.

V. Der Weg des II. Vatikanischen Konzils: »Die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft« (GS 77-90)

In den Texten des II. Vatikanischen Konzils finden wir an keiner Stelle die Bezeichnung »gerechter Krieg«, wengleich im Vorfeld der Entstehung des fünften Kapitels des zweiten Teils der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« vielfach der Begriff genannt worden ist.

Wenn wir nach den geistigen Ursprüngen der Artikel 77 bis 90 der Pastoralkonstitution suchen, so werden wir diese zum einen in einer Rundfunkansprache von *Johannes XXIII.* vom 11. September 1962 festmachen können. Der Papst spricht darin von allem, was den Frieden in der Welt betrifft und sich auf die soziale Gerechtigkeit bezieht. Zum anderen ist die Enzyklika »Pacem in terris« vom 11. April 1963 zu nennen, die also während des Konzils veröffentlicht worden ist. »Diese Enzyklika bildete nicht nur die Grundlage für die Stellungnahmen zum Thema Krieg und Frieden im Rahmen des II. Vatikanischen Konzils, (...) sondern sie ist ebenso der Bezugspunkt für verstärkte Friedensinitiativen der katholischen Kirche und die theologischen Bemühungen, die traditionelle Lehre vom »gerechten Krieg« als eine Kriegsbegrenzungstheorie in die Friedensethik einzubauen.«⁵¹

Der Widerhall in der Welt auf die Enzyklika »Pacem in terris« ist eine Tatsache gewesen, an der die Konzilsväter und vor allem die Bearbeiter eines neuen Schemas nicht achtlos vorübergehen konnten, womit sie aufgerufen waren, den von der Enzyklika eingeschlagenen Weg fortzuführen.⁵² Diese Vorstellung hat zugleich weitgehend der öffentlichen Meinung entsprochen. »Die Menschen erwarten eine Verurteilung des Krieges wegen des atomaren Schreckens und vor allem eine erneute Verurteilung der ABC-Waffen (...), deren Wirkungen nicht kontrolliert werden können.«⁵³ Die Kirche sieht sich aufgerufen, als Instrument des Friedens für die Menschen, die Grundlage des Friedens, Christus selbst anzubieten, wobei im Wesentlichen drei förderungswürdige Arten angesprochen werden:⁵⁴

1. allgemeine, fortschreitende und kontrollierte Abrüstung;
2. Entwicklung: die Arbeit für das Gleichgewicht der Gerechtigkeit;
3. Internationale Institutionen: Christen sollen die Vereinten Nationen unterstützen.

Bei zahlreichen Konzilsvätern ist deutlich eine Missbilligung der Rede vom »gerechten Krieg« zu erkennen. Beispielsweise hat der Präsident der Internationalen Katholischen Bewegung für den Frieden »Pax Christi« *Kardinal B. Alfrink* (Utrecht,

⁵¹ A. Hertz, Zum Selbstverständnis der katholischen Friedensethik. Irdischer Friede bei Augustinus, in der Enzyklika »Pacem in terris« und in der Konstitution »Gaudium et spes« des II. Vatikanums, in: G. Bees-termöller, u. a. (Hg.) *Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik*, Stuttgart, u. a. 1995, S. 146.

⁵² Vgl. W. J. Schuijt, Die Geschichte des Textes (des fünften Kapitels des zweiten Teils der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« des II. Vatikanischen Konzils), in: LThK (2. Auflage, Bd. 14), Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Teil III, Freiburg/Br. 1968, S. 533–534.

⁵³ Ebd., S. 535.

⁵⁴ Vgl. ebd.

Niederlande) die Theorie vom »gerechten Krieg« aufgegriffen und gefolgert: »Die Frage, die die Menschen beschäftigt, ist nicht die, zu wissen, ob ein Atomkrieg gerecht oder ungerecht sein kann. Die größte Sorge der Menschheit ist doch die, daß niemals ein Atomkrieg ausbricht.«⁵⁵ Gleichwohl hat *Alfrink* später hinzugefügt, dass die Unterscheidung zwischen der Anwendung und dem Besitz der modernen Waffen beachtet werden muss: »Der Besitz dieser Waffen mit dem ausschließlichen Ziel, einen ebenso ausgestatteten Gegner abzuwehren, kann nicht als in sich ungerechtfertigt angesehen werden.«⁵⁶

In vergleichbarer Weise haben sich *Msrgr. Martin* (Rouen, Frankreich) und *Kardinal Liénart* (Lille, Frankreich) geäußert, indem sie die klassische Unterscheidung zwischen einem gerechten und einem ungerechten Krieg als überholt ansehen. »In dieser neuen Situation dürfen die Menschen nicht mehr an eine Vermenschlichung der Auswirkungen des Krieges denken, auch nicht an die bewaffnete Verteidigung ihrer Rechte, sie müssen sich vielmehr dafür einsetzen, daß die Ungerechtigkeit verschwindet, die den Krieg hervorbringt.«⁵⁷

Im Unterschied hierzu hat es aber auch Stimmen gegeben – vornehmlich aus den Vereinigten Staaten von Amerika – die den Gebrauch von Atomwaffen nicht generell haben ausschließen wollen. So hat der Erzbischof von New Orleans (USA) *Msrgr. P. Hannan* hervorgehoben, dass Gerechtigkeit und Freiheit unentbehrliche Voraussetzungen für den Frieden sind und es eine reine Rhetorik ist, dass alle Atomwaffen unkontrollierbar seien.⁵⁸ In vergleichbarer Weise hat *Msrgr. G. Beck* (Liverpool, Großbritannien) betont, dass es legitime Gründe für den Gebrauch atomarer Waffen geben könne.⁵⁹

Vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Positionen und Akzentuierungen hat sich das Konzil beispielsweise einer sittlichen Wertung der Wehrdienstverweigerung enthalten und einem Pazifismus dahingehend eine Absage erteilt, indem es ausführt: »Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist, kann man, wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen.«⁶⁰

Zugleich drängt das Konzil jedoch darauf, die Frage des Krieges mit einer ganz neuen inneren Einstellung zu prüfen, die zu einer von allen anerkannten öffentlichen Weltautorität führen muss, »die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten.«⁶¹ Indem sich das Konzil in besonderer Weise dem Aufbau der internationalen

⁵⁵ Ebd., S. 536.

⁵⁶ Ebd., S. 538.

⁵⁷ Ebd., S. 538; 539.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 537.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ *Gaudium et spes*, Nr. 79.

⁶¹ Ebd., Nr. 82.

Gemeinschaft zuwendet, will es vor allem die Bedeutung der Vereinten Nationen für die Friedenssicherung hervorheben und die mit ihr verbundenen Sonderinstitutionen.⁶²

Wir könnten aus dem bisher Gesagten die naheliegende Vermutung aufstellen, dass das Konzil die Rede vom »gerechten Krieg« für überholt hält. Für diese Vermutung gibt es jedoch nur den einzigen – wenn auch sehr auffälligen – Hinweis, dass an keiner Stelle die Rede vom »gerechten Krieg« ist.

Wie vordergründig die genannte Vermutung sein könnte, wird deutlich, wenn wir bedenken, dass der Kommentator in der 2. Auflage des »Lexikon für Theologie und Kirche« – der hier in Frage kommenden Artikel 77 bis 90 der »Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute« –, René Coste, zu einer gänzlich anderen Interpretation gelangt. In kritischer Betrachtung stellt er die Frage: »Muß die alte *theologische Lehre vom ›gerechten Krieg‹* endgültig beerdigt werden, was heute tatsächlich viele meinen, was auf dem Konzil auch mehrfach gesagt wurde (...)»?⁶³ Coste fährt anschließend fort: »Auf die Gefahr hin, viele Leser zu schockieren, sind wir der Meinung, daß eine solche Geste nicht richtig gewesen wäre und daß die Kritiken an dieser Lehre daher kommen, daß man sich nicht die Mühe machte, die wesentlichen Elemente dieser Lehre von den zufälligen Bedingtheiten zu befreien, die wirklich aufgegeben werden müssen. Der echte Anspruch dieser Lehre, der gehört werden muß, ist die *Lehre von dem kollektiven Widerstand gegen einen Angriff*.« Insofern ist es nicht überraschend, wenn Coste zu der Feststellung gelangt, dass die traditionelle Lehre vom »gerechten Krieg« auch nach dem II. Vatikanischen Konzil ihre Gültigkeit behalten hat, da die Aussagen des Konzils in dem hier zu behandelnden fünften Kapitel »letztlich nur eine Präzisierung dieser Lehre [der Lehre vom ›gerechten Krieg‹] auf unsere Zeit hin darstellen. (...) Das Wesen des Krieges ändert sich nicht unter dem besonderen Gesicht, das er in jeder Epoche darstellt.«⁶⁴ Dass sich das Konzil zumindest gewisser Elemente der Lehre vom »gerechten Krieg« bedient, wird daran erkennbar, dass es die Möglichkeit eines gerechtfertigten Verteidigungskrieges ausdrücklich aufführt (GS 79). Insofern wäre es nicht gerechtfertigt, von einem gänzlichen Abschied von der Lehre vom »gerechten Krieg« zu sprechen.

⁶² Als Sonderinstitutionen können hier genannt werden: »Internationale Arbeitsorganisation« (ILO, Genf 1919); »Organisation für Ernährung und Landwirtschaft« (OAA, Rom 1945); Weltbank (Washington 1945); »Internationaler Währungsfond« (IWF, Washington 1945); »Weltorganisation für Gesundheit« (WHO, Genf 1948); »Internationale Finanzierungsgesellschaft« (SFI, Washington 1956); »Internationale Vereinigung für die Entwicklung« (AID, Washington 1960); »Allgemeine Übereinkunft über Zollltarife und Handel« (GATT, Genf 1948); »Organisation der Internationalen Zivilluftfahrt« (ICAO, Montreal 1947); »Meteorologische Weltorganisation« (OMM, Genf 1951); »Organisation für die Erziehung, die Wissenschaft und die Kultur« (UNESCO, Paris 1946).

⁶³ R. Coste, Kommentar zu den Artikeln 77 bis 90 der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« des II. Vatikanischen Konzils, in: LThK (2. Auflage, Bd. 14), Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Teil III, Freiburg/Br. 1968, S. 551.

⁶⁴ Ebd., S. 552; 554.

VI. Berechtigte Anliegen der Theorie vom »gerechten Krieg«

Die Erkenntnis, dass die Entfaltung und Intensivierung der Thematik um den »Frieden« die beste Verhinderung des Krieges darstellt, hat sich in den vergangenen Jahrzehnten immer weiter ausbreiten können. Diese Einsicht hat beispielsweise dazu geführt, dass sich das »Institut für Theologie und Frieden« in Barsbüttel nicht scheut, von einer Friedenslehre der katholischen Kirche zu sprechen.⁶⁵ Das Institut weist unmissverständlich darauf hin, dass die Friedensproblematik wesentlich eine Frage nach dem Menschen ist. Ohne einen anthropologischen Mindeststandard, der sich anhand der Menschenwürde und der Menschenrechte konkretisieren muss, bleibt die Erreichung bzw. Erhaltung eines dauerhaften Friedens lediglich eine Illusion.

Seit der Enzyklika »Pacem in terris« ist der Friede immer wieder als Verwirklichung des Wertequartetts »Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit« beschrieben worden, die alle »Menschen guten Willens« einbezieht. Friede ist jedoch weit mehr als das Nichtvorhandensein von Krieg, sondern der »Friede verlangt eine Änderung der Mißstände und geht eins mit der Sache der Gerechtigkeit.«⁶⁶ Als »Werk der Gerechtigkeit« und »Frucht der Liebe« ist das Wesen des Friedens von *Paul VI.* treffend beschrieben worden. Hieraus erwächst die Erkenntnis, dass es zu einer »absoluten Ächtung des Krieges« (GS 82) in einer Weltfriedensordnung der »internationalen Gemeinschaft« kommen muss.

Die Unverzichtbarkeit der Gerechtigkeit für den Weltfrieden verlangt die Schaffung eines Völkerrechts, da Friede und Recht untrennbar zusammen gehören. Papst *Paul VI.* hat dies treffend ausgedrückt: »Friede und Recht sind sich gegenseitig Ursache und Wirkung: der Friede fördert das Recht und das Recht seinerseits fördert den Frieden«,⁶⁷ oder: »Der Friede ist nichts anderes als der unbestreitbare Sieg des Rechts und schließlich die beglückende Achtung vor dem Leben.«⁶⁸

Vor dem Hintergrund der Schaffung einer Weltfriedensordnung ist eine sogenannte »Militärische Friedenssicherung« implizit gefordert, die sich im Wesentlichen mit fünf Themen konkretisieren lässt:⁶⁹

1. Besteht ein Wertkonflikt? Wenn ja, zwischen welchen Übeln ist zu wählen?
2. Das »Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung«
3. Die Grenzen des Verteidigungsrechts
4. Die nukleare Abschreckung
5. Gewaltlosigkeit und Alternativstrategien

⁶⁵ Vgl. *E. J. Nagel*, Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente, Stuttgart, u. a. 1997.

⁶⁶ *Paul VI.*, Menschenrechte, der Weg zum Frieden (Botschaft zur Feier des Weltfriedenstag am 1. Januar 1969), in: D. Squicciarini (Hg.), Die Weltfriedensbotschaften Papst Pauls VI., Berlin 1979, S. 48.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ *Paul VI.*, Wenn du den Frieden willst, verteidige das Leben, in: Libreria Editrice Vaticana (Hg.), Wort und Weisung im Jahr 1976, Kevelaer 1977, S. 371.

⁶⁹ Vgl. *E. J. Nagel*, Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente, S. 146.

Dass zahllose Kriege als »ungerecht« verurteilt werden müssen, ja jeder Krieg immer das Ergebnis verübter Ungerechtigkeit – theologisch gesprochen der Sünde – ist, erscheint uns als evident. Doch spricht diese Erkenntnis grundsätzlich nicht gegen die Lehre vom »gerechten Krieg«, sondern zunächst gegen eine optimistische Sicht von Menschen und Regierungen.⁷⁰

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich ein differenziertes Bild von der Theorie vom »gerechten Krieg«, da die Zuordnung der Gerechtigkeit zur Erhaltung des Friedens auf der einen und zur moralisch und rechtlich zulässigen bzw. gebotenen Verteidigung auf der anderen Seite nicht zu umgehen ist. Die Theorie vom »gerechten Krieg« verlangt ein Minimum an Kasuistik. Kasuistische Unterscheidungen, über die in der Vergangenheit nicht selten gespottet worden ist, sind jedoch nur dann lächerlich und unbegründet, wenn ihnen keine Prinzipien zugrunde liegen oder sie selbst die Unsinnigkeit der Prinzipien hervorbringen.⁷¹ Die grundsätzliche Weigerung des Pazifismus, Kriterien für eine »gerechte« bzw. »ungerechte« Verteidigung anzuführen, stellen die Wurzeln unseres moralischen Denkens auf den Kopf, da sie jede Tötung eines Menschen mit Mord gleichsetzen.⁷²

Auf der anderen Seite – die dem Pazifismus entgegengesetzte Position – sind die berechtigten Anliegen der Theorie vom »gerechten Krieg« deutlich von den verworflichen Vorstellung der Kriegräson zu unterscheiden, da hier der Krieg als geschichtliche Notwendigkeit betrachtet wird, der unter pragmatischen Gesichtspunkten geführt werden muss.

Die Problematik und Abwegigkeit der Bezeichnung »gerechter Krieg« scheint generell darin zu liegen, dass Gerechtigkeit eine sittliche Haltung ist, die im strengen Sinne nur auf entscheidungsfähige Menschen angewendet werden kann. Insofern ist die Frage der Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne nicht an das nichtpersonenhafte Sammelgeschehen »Krieg« zu stellen, da offenkundig nicht alle Verhaltensweisen aller Menschen, die an einem Krieg mitwirken, dem Gerechtigkeitskriterium entsprechen. Somit müssen wir die Bezeichnung »gerechter Krieg«, verstanden als eine personhafte Vorstellung vom Krieg, als Irreführung verwerfen.⁷³

Wenn wir somit auf der einen Seite heute zu Recht die Bezeichnung vom »gerechten Krieg« im Wesentlichen nur noch im Zusammenhang mit geschichtlichen Ereignissen verwenden und als Theorie betrachten, die das Phänomen des Krieges in geregelte Bahnen hat lenken wollen, so sind wir auf der anderen Seite in der heutigen Zeit dennoch aufgerufen, die berechtigten materialen Postulate der Theorie vom »gerechten Krieg« auch für eine Friedensethik positiv aufzugreifen. Die positiven Aspekte der klassischen Theorie vom »gerechten Krieg« sind hierbei im Einzelnen:

⁷⁰ Vgl. A. W. Müller, Gerechter Krieg? Traditionelle Lehre und aktuelle Kritik, in: Die Neue Ordnung 50 (1996) 23.

⁷¹ Ebd., S. 22.

⁷² »Für eine Reihe von Fragen, die das Problem humanitärer Intervention aufwirft, ist die bellum-iustum-Lehre nicht nur nützlich, sondern unentbehrlich.« (M. Spieker, Zur Aktualität der Lehre vom »gerechten Krieg«. Von nuklearer Abschreckung zur humanitären Intervention, in: Die Neue Ordnung 54 (2000) 11).

⁷³ Vgl. K. Hörmann, Der »gerechte Krieg« im christlichen Denken, in: R. Weiler, u. a. (Hg.) Unterwegs zum Frieden. Beiträge zur Idee und Wirklichkeit des Friedens, Wien, u. a. 1973, S. 336.

1. Die Theorie trägt dazu bei, dass die zwischenstaatliche, rechtlich geordnete Gewaltanwendung auf einer prinzipiellen Ebene behandelt wird. Geschichtsphilosophische Ideologisierungen können somit unterbunden werden.
2. Die Theorie stellt eine Absage an eine christliche Weltflucht – an sektiererische Tendenzen – dar. Der Christ muss sich mit den »weltlichen« Problemen auseinandersetzen; er darf sich ihnen nicht entziehen.
3. Das »Recht auf Verteidigung« bedarf einer genauen und eng umgrenzten Begründung (Proportionalitätsprinzip), womit die Art der Kampfführung entideologisiert und ein Kompromiss, der zum Friedensschluss führen soll, erleichtert wird.

Dass Moraltheologen und Christliche Sozialethiker einerseits nicht selten ein Kind ihrer Zeit gewesen sind und sich einer einseitigen Juridifizierung angeschlossen haben, mag deutlich geworden sein, doch dürfen wir andererseits nicht außer Acht lassen, dass es den Theologen bei ihrer Beschäftigung mit dem Krieg um seine Eingrenzung gegangen ist. »Mochte das Völkerrecht der letzten Jahrhunderte unter dem Einfluß des Gedankens der unbeschränkten Souveränität, das heißt der Unabhängigkeit des Machthabers von jeder, auch der sittlichen Bindung (...), den Krieg zu einem Mittel zur Lösung internationaler Konflikte ausbauen und dafür, ähnlich wie für eine sportliche Veranstaltung, gewisse Regeln aufstellen, ohne moralische Maßstäbe anzuwenden (...), für die katholische Theologie blieb auch zu dieser Zeit die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit eines kriegerischen Unternehmens die wesentliche«. ⁷⁴ Dass die katholische Theologie hierzu ein Patentrezept bereitlegt, kann von niemandem erwartet werden, wohl aber kann von ihr verlangt werden, dass sie den Menschen Kriterien an die Hand gibt, die sich am christlichen Menschenbild orientieren.

Wir haben keine Wahl, ob wir den Krieg und mehr noch, das friedliche Zusammenleben nach Kriterien der Gerechtigkeit bestimmen wollen oder nicht. Das Gefahrenpotential, das durch die modernen Waffen geschaffen worden ist, lässt uns keinen anderen Ausweg, als die Bemühungen für die Erhaltung des Friedens voranzutreiben. Dass hierzu neben den äußeren, völkerrechtlichen Vorgaben auch innere, moralische gehören, hat uns die Geschichte – bis in die Gegenwart hinein – in einem Übermaß immer wieder vor Augen geführt. Das moderne Völkerrecht mit seiner Ächtung des Krieges kann eben nur dann seine Wirksamkeit entfalten, wenn seine Inhalte von der Mehrheit der Menschen auch in moralischer Hinsicht geteilt werden. In der Pflege und Verbesserung einer ausgeglichenen Verbindung von Recht und Moral muss das bleibende Anliegen der Theorie vom »gerechten Krieg« gesehen werden, dessen sich die Moraltheologie und Christliche Sozialethik immer wieder neu zu stellen hat.

⁷⁴ K. Hörmann, *Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche*, Wien 1964, S. 30.