

Nr. 492

Grüne Reihe 

Herausgegeben von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle

Kirche und Gesellschaft

Peter Schallenberg

**Zwei Schwerter:
Gerechter Krieg und
gerechter Frieden**

www.gruene-reihe.eu

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ thematisiert aktuelle soziale Fragen aus der Perspektive der kirchlichen Soziallehre und der Christlichen Sozialethik.

THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:

April 2022, Nr. 489: *Georg Cremer*
Politik der Befähigung

Mai 2022, Nr. 490: *Michael Fetko / Arnd Küppers*
Der Freiheitskampf der Ukraine und Europas Verantwortung

Juni 2022, Nr. 491: *Anna Karger-Kroll / Lars Schäfers*
Perspektiven einer Sozialethik der Alterssicherung

VORSCHAU:

Oktober 2022, Nr. 493: *Johannes J. Frühbauer* zum Themenbereich
„Ethische Kritik des Rassismus“

November 2022, Nr. 494: *Peter Schallenberg / Richard Ottinger*
zum Themenbereich „Assistierter Suizid aus sozialethischer Perspektive“

Dezember 2022, Nr. 495: *Michelle Becka* zum Themenbereich
„Das Freiheitsprinzip in der Christlichen Sozialethik“

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Brandenberger Strasse 33

41065 Mönchengladbach

Tel: 02161/81596-0 Fax: 02161/81596-21

Internet: <https://www.ksz.de>

E-mail: kige@ksz.de

Redaktion

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Mönchengladbach

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

Mönchengladbach 2022

ISSN 2699-2485 (Print)

ISSN 2699-6278 (Online)

Nationalismus - ein ungelöstes Problem

Am 20. Juni 1956 erhielt der ehemalige amerikanische Präsident Harry S. Truman in feierlicher Zeremonie in Oxford den Ehrendoktor, der Mann, der den Abwurf der Atombombe im August 1945 auf Hiroshima und Nagasaki befohlen hatte. Im Vorfeld hatte nur die streng katholische junge Philosophin Elizabeth Anscombe gegen die Ehrenpromotion protestiert, freilich vergeblich. Ihre Begründung: „Bis zum Zweiten Weltkrieg lehrte die vorherrschende Moralphilosophie in Oxford, daß eine Handlung moralisch gut sein kann, ganz gleich wie verwerflich die Tat auch sein mag..., und daß es folglich richtig sein könne, Unschuldige zum Wohl des Volkes zu töten.“ Nach dem Krieg ging man nach ihrer Aussage im Gefolge der Moralphilosophen Ayer und Hare noch weiter mit einer Philosophie, „deren Hauptgrundsatz darin besteht, daß ‚gut‘ kein beschreibender Begriff ist..., eine Philosophie der Anbiederung an den Zeitgeist.“ Mord bleibt ihrer Ansicht nach immer Mord, denn „bei Hiroshima und Nagasaki haben wir es nicht mit einem Grenzfall zu tun. Bei der Bombardierung dieser Städte wurde zweifelsfrei entschieden, Unschuldige als Mittel zum Zweck zu töten.“¹ Nach katholischer Auffassung ist eine Verzwecklichung von Personen immer und überall unerlaubt. Gibt es also aus katholischer Sicht nur den radikalen Pazifismus oder auch die Möglichkeit des gerechten Krieges auf dem Weg zum Frieden, ohne sich an den utilitaristischen Zeitgeist anzubiedern?²

Der brutale kriegerische Überfall Putins auf die Ukraine im Februar 2022 hat tatsächlich den gerechten Krieg wiederbelebt. Fast war er erfolgreich vergessen gewesen, zumindest in Europa, angesichts der Hoffnungen auf eine Insel der friedlichen Seligen seit dem Bosnienkrieg, der im November 1995 mit dem Dayton-Abkommen beendet worden war.³ Seitdem schien es, als gelänge endlich ein „ewiger Friede“, von dem schon einst vor über 200 Jahren Immanuel Kant im Gewitter der französischen Revolutionskriege vergeblich träumte.⁴ Als gelänge endlich nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in Europa und nach der friedlichen Wiedervereinigung Deutschlands nun auch ein vereinigtes Europa durch die Ausweitung von NATO und Europäischer Union als Friedensprojekt. Aber die Rechnung war offenkundig ohne den nationalistischen Moskauer Wirt gemacht. Nach dem am 24. Februar 2022 beginnenden brutalen Überfall Russlands auf die Ukraine wird nämlich allzu spät klar: Der

Untergang des Kommunismus löste bestenfalls die wirtschaftlichen Probleme des geteilten Europas – und auch diese nur zum Teil, denn nach wie vor warten weitere Balkanstaaten (Serbien, Kosovo, Nordmazedonien, Montenegro, Albanien, Bosnien-Herzegowina), bis hin zum zweifelsohne auch zu Europa gehörenden Georgien, auf die Aufnahme in die Europäische Union.

Was der Untergang des Kommunismus in Europa seit 1989 eben nicht löste, war das Problem eines teilweise brutalen Nationalismus, ganz konkret: Nicht gelöst war nicht nur die seit 1918 unerledigt liegen gebliebene Konkursmasse der Habsburger Monarchie, bis hin zu ständigen Querelen zwischen Bulgarien und Nordmazedonien, sondern mehr noch der seit 1990 nicht weiter beachtete vergiftete Nachlass der Sowjetunion. Denn der verschwundene Kommunismus ließ ja keineswegs die verschiedenen Sprachen und Nationen freudig ins rasch umgetaufte Zarenreich eines Großrussland – als angeblicher Gegenentwurf zum dekadenten Westeuropa – strömen. Dies aber ist offenkundig, der offiziellen Propaganda nach, Putins sehnlichster Wunsch; nur so erklärt sich auch zum großen Teil der brutale Angriffskrieg auf die Ukraine. Angeblich ist es ein „heiliger Krieg“ und damit ein gerechter Krieg.

Die Kapitulation der Bergpredigt vor der Zerstörungswut des Kain

Ja, daher und wegen des offenkundigen Wahnsinns – im schlichten kantianischen Sinn von Vernunftwidrigkeit – von Diktatoren wie Putin gibt es als letzte Möglichkeit der Erhaltung von Frieden und Freiheit den gerechten Krieg. Aus christlicher Sicht und in biblischer Sprache ist es schlicht und ergreifend die Kapitulation Jesu und seiner radikalen pazifistischen Bergpredigt vor der andauernden Zerstörungswut des Kain und seines brutalen Angriffs auf den unschuldigen Abel.⁵ Der hl. Augustinus (354-430) entwickelt beim Nachdenken über diese ganz frühe alttestamentliche Geschichte von Kain und Abel seine Lehre vom möglichen Frieden und vom gerechten Krieg der Verteidigung, insbesondere im 19. Buch seines großen Werkes „De civitate Dei“.⁶ Dabei schließt er sich an schon frühere Überlegungen der Stoa zur Frage des Kriegsrechtes an. So schreibt der römische Staatsmann und Philosoph Cicero (106-43 v. Chr.) in seinem grundlegenden Werk „De officiis“: „In der Politik ist besonders das Kriegsrecht zu beachten. Denn da es zwei Arten

gibt, zu einer Entscheidung zu kommen, entweder durch Verhandlungen oder durch Gewalt, und da jene zum Wesen des Menschen, diese zu dem des Tieres gehört, darf man zu dieser erst dann seine Zuflucht nehmen, wenn der Verhandlungsweg ausgeschlossen ist. Deswegen darf man zu dem Zweck Kriege auf sich nehmen, daß man in Frieden ohne Unrecht leben kann.“⁷ Und in seiner nur als Fragment bei Isidor von Sevilla (560-636) erhaltenen⁸ und erst 1819 in der Vatikanischen Bibliothek als Palimpsest⁹ - überschrieben mit Psalmenkommentaren des Augustinus - wieder entdeckten Schrift „De re publica“ notiert er lapidar: „Kriege, die man ohne Grund auf sich nimmt, sind ungerecht.“¹⁰ Und weiter: „Ein gerechter Krieg wird nach Vorankündigung geführt, um zurückverlangter Dinge willen oder um Feinde zu vertreiben.“¹¹

Wem gebührt das Gewaltmonopol?

An diese stoischen Überlegungen zur Eindämmung ungerechter Gewalt schließt sich Augustinus mit seiner Auslegung der Geschichte von Kain und Abel und seiner Auffassung vom Staat an.¹² Gott versucht durch eindrucksvolle Worte an den zum Mord entschlossenen Kain, das Schlimmste zu verhindern, aber er stößt bei Kain auf taube Ohren, denn dieser erschlägt flugs und entschlossen den eigenen Bruder. Augustinus schließt daraus messerscharf: Weder göttliche Ermahnung noch menschliche Bitte nutzen im Angesicht von Aggression und Gewalt, die als äußere Taten ihren Ausgang nehmen von inneren Lastern wie Neid und Eifersucht und Geltungssucht. Es braucht angesichts der offenen Anarchie und des ungehinderten Recht des Stärkeren vielmehr den Staat (als moralisches Minimum der Gerechtigkeit)¹³ und das staatliche Gewaltmonopol.¹⁴ Unser Wort Staat kommt präzise vom augustinischen Begriff des „status iustitiae“, des Zustands der Gerechtigkeit, der jetzt nach dem Brudermord und im Angesicht der drohenden Selbstvernichtung des Menschen nötig wird. Dies spiegelt sich auch noch in der alttestamentlichen Erzählung vom goldenen Kalb wider, die schon den Kirchenvätern als Referenzstelle zur Rechtfertigung staatlicher und religiöser Gewalt diente: „Mose sah, wie verwildert das Volk war. Denn Aaron hatte es verwildern lassen...“¹⁵ Die Folge des Auszugs aus dem Paradies der Gemeinschaft mit Gott sind Mord und Totschlag und moralische Verwilderung, die nur mit Gewalt und Strafen eingedämmt werden können.¹⁶

Das Problem der modernen Zeit ist freilich: Kain und Abel waren nur zwei Personen; in heutigen Kriegen und natürlich auch in der Ukraine (und in Russland) sind viele Tausende unschuldiger Zivilopfer betroffen. Und weiter: International geht es nicht mehr um Personen, sondern um Staaten, die sich gewaltbereit und allzu schnell gekränkt als Nationen gebärden; wem gebührt da das Gewaltmonopol? Weder UN noch EU oder NATO sind dazu in der Lage... Das macht die unlösbare Tragik der politischen Theologie und der politischen Ethik des Christentums seit dem hl. Paulus aus.¹⁷ Ganz klar gilt: Ein Angriffskrieg ist immer unmoralisch. Im tragischen Fall seines Ausbruchs aber hat der angegriffene Staat das Recht und die Pflicht, die Verteidigung mit Waffengewalt zu organisieren. Was aber ist mit Waffenlieferungen an den angegriffenen Staat? Und darüber hinaus gefragt: Wem schaden eigentlich Sanktionen mehr, der herrschenden Schicht oder der verarmenden Bevölkerung?

Zwei Schwerter

Der hl. Augustinus kennt noch eine zweite, weitgehend unbekannt Stelle der Hl. Schrift zur Lösung des Problems. In den lukanischen Abschiedsreden sagt der Herr zu den Jüngern, kurz vor seiner gewaltsamen Gefangennahme: „Wer aber kein Geld hat, soll seinen Mantel verkaufen und sich dafür ein Schwert kaufen.“¹⁸ Und etwas später sagen die Jünger (etwas unvermittelt) zum Herrn: „Hier sind zwei Schwerter!“ – worauf dieser einigermäßen geheimnisvoll entgegnet: „Genug davon!“ Augustinus interpretiert im Rahmen seiner Zwei-Reiche-Lehre so:¹⁹ Zwei Schwerter sind für das Leben außerhalb des Paradieses und vor Anbruch des Letzten Tages gerade genug, aber zwei müssen es auch sein angesichts der offenkundigen doppelten Staatsbürgerschaft der Menschen – ideal als Geschöpfe Gottes und real als Konkurrenten – und der Christen – ideal als getaufte Kinder Gottes und real als Menschen unter dem Einfluss des Bösen. Außerhalb des Paradieses (und trotz der Erlösung durch Jesus Christus und der Sakramente der Kirche) herrschen Krieg und Gewalt und Ungerechtigkeit: „Nur die Ungerechtigkeit der gegnerischen Seite zwingt ja den Weisen zu gerechter Kriegsführung. Und diese Ungerechtigkeit muß ein Mensch an Menschen betrauern, auch wenn keine Nötigung zu Kriegen daraus erwächst.“²⁰ Daher aber gibt es zwei Schwerter, so wie es zwei Staaten (oder Zivilisationen)²¹ mit zwei unterschiedlichen Lebensweisen der reinen

Liebe (des *frui*, zu Gott) und der verzwecklichenden Liebe (des *uti*, zum Mitmenschen) gibt:²² das Schwert der Liebe und das Schwert des Zwanges, das sanfte Schwert der Sakramente der Kirche und das scharfe Schwert der Gewalt des Staates (und der internationalen Staatengemeinschaft). Beide Schwerter bereiten unterschiedliche Arten von Frieden vor, den himmlischen zukünftigen Frieden und den irdischen zeitlichen Frieden,²³ da sie unterschiedlichen Staaten angehören: „Aller Gebrauch zeitlicher Dinge zielt also im irdischen Staate auf den Genuß irdischen Friedens ab, im himmlischen Staate aber auf den Genuß des ewigen Friedens.“²⁴ Nur scheinbar sind daher Liebe und Krieg unversöhnliche Antipoden: Auf dem Weg der schrittweisen Entwicklung eines sich ausbreitenden Friedens – als Waffenstillstand gleichsam zwischen Kain und Abel – braucht es nötigenfalls auch Wege des kriegerischen Zwanges, um das Übel der ungerechtfertigten Gewalt einzudämmen.²⁵ Und man muss bereit sein zum Kauf von Schwertern, will heißen: notfalls mit dem Schwert der gerechten Gewalt, also mit Waffen, gegen das Böse zu kämpfen, zugunsten der unschuldigen und zivilen Opfer. Dies ist im Grundsatz die christliche Zwei-Schwerter-Theorie, zurückgehend auf Papst Gelasius I. (492-496).²⁶

Auch die lutherische Zwei-Reiche-Lehre, von Augustinus deutlich beeinflusst,²⁷ die freilich erst im 20. Jahrhundert, eventuell durch die Auseinandersetzung von Karl Barth (1886-1968) mit lutherischen Sozialethikern wie Paul Althaus (1888-1966), im Anschluss an Luthers „Zwei-Regimenten-Lehre“²⁸ ausformuliert wurde, knüpft daran an.²⁹ Zuvor hatte schon Thomas von Aquin (1224-1274) die katholische Lehre vom gerechten Krieg als „ultima ratio“ der Gerechtigkeit konzipiert als Analogie zur erlaubten Selbstverteidigung gegen einen ungerechten Angreifer formuliert;³⁰ die spanische Spätscholastik mit ihrer Unterscheidung von „iustitia“ einerseits und „caritas“ andererseits³¹ schließt mit der Lehre vom gerechten Krieg im Rahmen des Völkerrechts daran an.³² Später wird dies der niederländische reformierte Rechtsgelehrte Hugo Grotius (1583-1645) vertiefen, auch unter dem entsetzlichen Eindruck des Dreißigjährigen Krieges.³³ Francisco de Vitoria (1483-1546) unterstreicht aber bereits in seinem großen Werk „De iure belli“ zum Völkerrecht deutlich die notwendige Rationalität von universalisierbaren und reziprok geltenden Kriterien für einen völkerrechtlich legitimen gerechten Krieg.³⁴ Damit leistet die spanische Spätscholastik einen bedeutenden Beitrag zur Entwicklung des modernen Völkerrechts.³⁵

Legitime Verteidigung

Genau daraus und genau in dieser augustininischen Tradition³⁶ entwickelt sich dann die katholische Friedensethik mit der Lehre vom gerechten Krieg³⁷ als letztem Mittel des Verteidigungskriegs.³⁸ Hier ist insbesondere an den naturrechtlichen Entwurf einer weltweiten Friedensordnung und einer friedlichen Völkerherrschaft (Ethnarchie) durch den „Vater der Neuscholastik“, Luigi Taparelli d’Azeglio SJ (1793-1862)³⁹, zu erinnern, der auch am „Collegio Romano“ zu Rom 1824-1829 Lehrer von Leo XIII. (1878-1903) war und über seinen Schüler Matteo Liberatore SJ, einen der Redaktoren der Enzyklika „Rerum novarum“ (1891), maßgeblichen Einfluss auf die neu entstehende katholische Soziallehre nahm:⁴⁰ Die Abwehr (als Verteidigung) eines unrechtmäßigen Usurpators oder Angreifers ist legitim, aber nicht um den Preis der Zerstörung des Gemeinwesens. „Sowohl für die natürliche als auch für die partikulare Gesellschaft der Staaten ist sein Ausgangspunkt jeweils die einzunehmende positive Grundhaltung, das Streben nach dem Bonus; gewissermaßen die bestimmende maximalistische Komponente. Darauf folgt dann mit Blick auf den Umgang mit schweren Konflikten das Wahre des iustum; gewissermaßen die angehängte minimalistische Komponente.“⁴¹ Denn: Nicht das Recht des Herrschers oder des Regierens steht an erster Stelle, sondern das Recht jeder menschlichen Person und damit des Gemeinwesens und des Gemeinwohls. Das gilt es übrigens auch zu beachten im Fall des aktiven Widerstands gegen ungerechte staatliche Gewalt.⁴² Zudem gibt es die Verjährung von historischen Zuständen und Fakten, mit anderen Worten: Historische Rechtsbrüche können nicht per se die Revision zu Lasten heute lebender Menschen rechtfertigen. Eine legitime Verteidigung ist außerdem eng begrenzt: Präemption, im Sinn moralischer Sicherheit einem Angriffskrieg zuvorzukommen, ist legitim, im Unterschied aber zur Prävention, nämlich einen Schritt früher die Bedingungen der Möglichkeiten eines Angriffskrieges zunichte zu machen. Freilich können die Grenzen hier fließend sein. Daher mahnt das katholische Lehramt: „Eine präventive Kriegshandlung, die ohne zwingende Beweise für einen bevorstehenden Angriff ausgeführt wird, wirft zwangsläufig schwerwiegende moralische und rechtliche Fragen auf.“⁴³

Es gibt also aus Sicht der katholischen Sozialethik das Recht auf Selbstverteidigung, auch eines Landes, vor allem zum Schutz der

Unschuldigen und der Wehrlosen, vor allem der Kinder, Frauen und älteren Menschen. Es ist dies gleichsam der erste unvermeidliche Schritt hin auf einen Waffenstillstand, und dies als erste Vorbedingung eines immer zerbrechlichen Friedens.⁴⁴ Das gilt zur Stunde auch und gerade für die von Russland überfallene Ukraine: Sie hat das Recht zur kriegerischen Verteidigung und Abwehr, und sie hat das Recht zum Erwerb von Waffen. Und andere Staaten haben das Recht und sogar die Pflicht, solche Waffen zu liefern, denn sie dienen der Verteidigung des Abel gegen den ungerechten Kain. Und es gilt vor Anbruch der Ewigkeit der Liebe und des Friedens Gottes nicht nur das „Du sollst nicht töten!“ des Dekalogs, sondern ebenso und manchmal noch mehr: „Du sollst nicht töten lassen!“ In diesen sauren Apfel außerhalb des Paradieses zu beißen, gehört auch zum manchmal schmutzigen und immer notwendigen Geschäft der christlichen Friedensethik, jenseits von Eden. Friede auf Erden wird stets nur das Werk irdischer Gerechtigkeit sein.⁴⁵

Die Kirche und der Krieg

Es wäre irrig, so schrieben schon 1983 die deutschen Bischöfe in ihrem Hirtenwort „Gerechtigkeit schafft Frieden“ unter dem Eindruck des NATO-Doppelbeschlusses, die Friedensethik gegen die traditionelle und gut begründete Lehre vom gerechten Krieg als „ultima ratio“ der Gewalteinämmung auszuspielen. Dort heißt es auch, der Kerngehalt der Lehre von der gerechten Verteidigung behalte innerhalb einer umfassenden Friedensethik eine beschränkte, dennoch für die ethische Ordnung bis jetzt unersetzliche Funktion. Ähnlich gehalten war später das Schreiben der deutschen Bischöfe „Gerechter Frieden“ aus dem Jahre 2000, damals unter dem Eindruck des NATO-Einsatzes im Kosovo.⁴⁶ Das Recht eines Staates, nicht nur einer Individualperson, wird freilich nur ganz kurz angesprochen. Deutlicher äußert sich das universale Lehramt der katholischen Kirche, und zwar unter der bemerkenswerten Überschrift „Das Scheitern des Friedens: Der Krieg“: „Ein Angriffskrieg ist in sich unmoralisch. In dem tragischen Fall seines Ausbruchs haben die Verantwortlichen des angegriffenen Staates das Recht und die Pflicht, die Verteidigung auch mit Waffengewalt zu organisieren.“⁴⁷ Dazu werden grundlegende einschränkende Kriterien aufgezählt: „Der Schaden, der der Nation oder der Völkergemeinschaft durch den Angreifer zugefügt wird, muß sicher feststehen, schwerwie-

gend und von Dauer sein. Alle anderen Mittel, dem Schaden ein Ende zu machen, müssen sich als undurchführbar oder wirkungslos erwiesen haben. Es muß ernsthafte Aussicht auf Erfolg bestehen. Der Gebrauch von Waffen darf nicht Schäden und Wirren mit sich bringen, die schlimmer sind als das zu beseitigende Übel. Beim Urteil darüber, ob diese Bedingung erfüllt ist, ist sorgfältig auf die gewaltige Zerstörungskraft der modernen Waffen zu achten. Dies sind die herkömmlichen Elemente, die in der so genannten Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ angeführt werden. Die Beurteilung, ob alle diese Voraussetzungen für die sittliche Erlaubtheit eines Verteidigungskrieges vorliegen, kommt dem klugen Ermessen derer zu, die mit der Wahrung des Gemeinwohls betraut sind.“⁴⁸ Auch hier wird wieder, wie bei Taparelli d’Azeglio, das Ziel des Gemeinwohls unterstrichen. Und daher heißt es ergänzend: „Man darf nicht vergessen, daß der Einsatz militärischer Mittel, um ein Volk rechtmäßig zu verteidigen, nichts zu tun hat, mit dem Bestreben, andere Nationen zu unterjochen. Das Kriegspotential legitimiert auch nicht jeden militärischen oder politischen Gebrauch. Auch wird nicht deshalb, weil ein Krieg unglücklicherweise ausgebrochen ist, damit nun jedes Kampfmittel zwischen den gegnerischen Parteien erlaubt.“⁴⁹

Das ethische Alltagsgeschäft: Die Minimierung von Krieg und Gewalt

Bemerkenswert ist die Erwähnung der modernen Waffensysteme, also der nuklearen Waffen, sowie der Begriff des zu beseitigenden Übels. Wie schon Papst Johannes XXIII. (1958-1963) in seiner großen Friedenszyklika „Pacem in terris“ (1963) mit Blick auf das „Atomzeitalter“ bemerkte, und wie es im II. Vaticanum aufgegriffen wurde,⁵⁰ widerstrebt es „in unserem Zeitalter, das sich rühmt, Atomzeitalter zu sein, der Vernunft, den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit zu betrachten“⁵¹, und darf daher die Ausübung des staatlichen und internationalen Gewaltmonopols nur der Beseitigung eines größeren Übels dienen - in diesem seltenen Fall heiligt ausnahmsweise einmal der üblere Zweck die an sich üblen Mittel!⁵² Im Hintergrund dieser Lehre steht die von Thomas von Aquin stets eingeschärfte und von Pius XI. (1922-1939) in seiner Antrittszyklika „Ubi arcano“ (1922) noch unter dem Eindruck des grausamen Ersten Weltkriegs und der gescheiterten Friedensbemühungen seines Vorgängers Benedikt XV. (1914-1922) bekräftigte Unterscheidung von Gerechtigkeit (als moralisches Minimum) und Liebe (als moralisches Maximum): „Wahrer

Friede ist eher eine Sache der Liebe als der Gerechtigkeit, denn der Gerechtigkeit obliegt es nur, das zu beseitigen, was dem Frieden im Wege steht: die Beleidigung und der Schaden; der Friede selbst aber ist ein eigentlicher und besonderer Akt der Liebe.⁵³ Daher obliegt auch der Sozialethik und der politischen Ethik die Sorge um das moralische Minimum eines gerechten Friedens, der möglicherweise nur mit Hilfe eines gerechten Krieges hergestellt werden kann; der Moraltheologie als explizit theologischer Ethik aber obliegt mit Hilfe der Sakramente die Vorbereitung eines vollkommenen und umfassenden Friedens, der nicht einfach Abwesenheit von Krieg in einem stabilen Gleichgewicht von feindlichen Mächten ist, sondern „gründet auf einer zutreffenden Vorstellung von der menschlichen Person“⁵⁴, die vollkommenen Frieden erst finden wird in der vollkommenen und ewigen Liebe Gottes. Daher gehören Krieg und Gewalt und deren Minimierung und Kanalisierung bis zum Anbruch der Ewigkeit Gottes zum ethischen Alltagsgeschäft, dennoch gilt zugleich: „Die Politik der nuklearen Abschreckung, von der die Zeit des so genannten Kalten Krieges gekennzeichnet war, muß von konkreten Abrüstungsmaßnahmen auf der Grundlage des Dialogs und multilateraler Verhandlungen abgelöst werden.“⁵⁵

Offene Fragen

Daran schließen sich allerdings offene Fragen, zumal im Blick auf eine zunehmende „Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert“⁵⁶ an: Was gilt als gerechter Grund für militärische Verteidigung? Wann erfüllen auch präventive militärische Maßnahmen den Begriff des Verteidigungskrieges? Was berechtigt wen zu „humanitären Interventionen“? Welche Rechtsinstanz oberhalb der Nationalstaaten und unterhalb der weitgehend gelähmten UNO entscheidet über den Einsatz militärischer Gewalt?⁵⁷ Wie wirksam sind Wirtschaftssanktionen im Vorfeld eines drohenden Krieges? Welche militärischen Mittel innerhalb eines Krieges (*ius in bello*) sind zum Schutz und zur Verteidigung der Zivilbevölkerung erlaubt?⁵⁸ Wie lässt sich die Verbreitung von ABC-Waffen verhindern, wenn diese sich bereits in den Händen von Schurkenstaaten oder global operierenden Terrorgruppen befinden? Und welche Rolle spielen überhaupt Atomwaffen in der zukünftigen Lehre vom gerechten Krieg, der „über immer perfektere todbringende Mittel verfügt“, ⁵⁹ und zu dem sich Papst Franziskus in seiner Enzyklika „Fratelli tutti“ aus dem Jahr 2020 eher ablehnend äußert?⁶⁰ Wie kann mithin im atomaren

Zeitalter eine Friedensethik entwickelt werden, „in deren Zentrum die Überwindung des Krieges durch eine internationale Rechtsordnung steht“?⁶¹

Der Krieg ist immer der Niedergang jedes wahren Humanismus. Dies gilt auch für militärische Interventionen zugunsten unschuldiger Menschen,⁶² und dies verschärft im Zeitalter nuklearer Waffen.⁶³ Gerecht daran ist allenfalls der wenigstens minimale Schutz der unschuldigen und schwächeren Verwandten des Abel als Anfang einer universellen Friedensordnung.⁶⁴ Es geht um die Aufrechterhaltung eines staatlichen Monopols militärischer Gewalt.⁶⁵ Heilig kann aus Sicht der christlichen Ethik weder ein Krieg noch auch ein Friede sein angesichts der Vorläufigkeit aller ethischen Mühen im Vorraum der Ewigkeit.⁶⁶ Ansonsten muss diesseitig ständig mit Kain und seinen Konsorten gerechnet werden, bis zum Anbruch des jenseitigen Jüngsten Tages. Das Ziel ist letztlich immer ein realistischer Verantwortungspazifismus, und dies im Unterschied zu einem utopischen Gesinnungspazifismus. So bitter es ist: Nur Minderung, nicht Ausrottung des Bösen ist das Gebot der diesseitigen Stunde. Und dazu gehört auch die Bereitschaft „schmutzige Hände“ zu riskieren und „weiße Westen“ nicht um jeden Preis behalten zu wollen.⁶⁷ Und aus Sicht der christlichen Friedensethik⁶⁸ ist niemals zu vergessen: Was kommt nach dem gerechten Krieg? Wird ein gerechter Frieden, der mehr sein will als nur ein beliebig verlängerter Waffenstillstand, Wege der Versöhnung und sogar der Vergebung ermöglichen?⁶⁹

Anmerkungen

- 1 Clare Mac Cumhill / Rachael Wiseman, *The Quartet. Wie vier Frauen die Philosophie zurück ins Leben brachten*, München 2022, 397ff.
- 2 Vgl. grundlegend Michael Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Harmondsworth 1980 (dt.: *Gibt es den gerechten Krieg?*, Stuttgart 1982); davon inspiriert Georg Kreis, *Das „Reich des Bösen“ als Pendant zum „gerechten Krieg“*, in: Ders. (Hg.), *Der „gerechte Krieg“*. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur, Basel 2006, 9-24.
- 3 Vgl. Andrea Claaßen, *Gewaltfreiheit und ihre Grenzen. Die friedensethische Debatte in Pax Christi vor dem Hintergrund des Bosnienkrieges*, Münster 2018.
- 4 Erstveröffentlichung 1795, 2. Auflage 1796. Für Kant ist Frieden kein naturhafter Zustand, er muss durch Kultur und Zivilisation gestiftet und abgesichert werden.
- 5 Vgl. Egon Brandenburger, *Frieden im Neuen Testament. Grundlinien urchristlichen Friedensverständnisses*, Gütersloh 1973.

- 6 Vgl. Timo J. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*, Stuttgart 2005.
- 7 Cicero, *De officiis* I 34/35. Vgl. zum Hintergrund Helga Botermann, *Ciceros Gedanken zum „gerechten Krieg“* in „*De officiis*“ I 34-40, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 69(1987)1-29; Maximilian Forschner, *Stoa und Cicero über Krieg und Frieden* (= *Institut für Theologie und Frieden, Beiträge zur Friedensethik* 2), Barsbüttel 1988; Mauro Mantovani, *Bellum Iustum. Die Idee des gerechten Krieges in der römischen Kaiserzeit*, Bern 1990.
- 8 Isidor von Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri XX*; dt.: Lenelotte Möller, *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, Wiesbaden 2008; kritisch kommentiert als: Stephen A. Barney et. al. (ed.), *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge 2006.
- 9 Vatikanstadt, BAV lat. 5757.
- 10 Cicero, *De re publica* III 23, 35: „Iniustum bellum est quod de furore, non de legitima ratione initur.“ (*Etymologia* 18,1) Vgl. zum Hintergrund Olaf Gigon, *Studien zu Ciceros „De re publica“*, in: Ders., *Die antike Philosophie als Maßstab und Realität*, Zürich 1977, 208-355.
- 11 „Iustum bellum est, quod ex praedicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa.“
- 12 Vgl. John L. Treolar, *Cicero and Augustine. The Ideal Society*, in: *Augustinianum* 28(1988)565-590.
- 13 Vgl. Donald X. Burt, *Augustine on the State as a Natural Society*, in: *Augustinianum* 40(1990)155-166.
- 14 Vgl. Hans-Joachim Diesner, *Die „Ambivalenz“ des Friedensgedankens und der Friedenspolitik bei Augustin*, in: Ders., *Kirche und Staat im spätrömischen Reich. Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der Alten Kirche*, Berlin 1964, 46-52.
- 15 Ex 32, 25.
- 16 Vgl. Michael Walzer, *Ex 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation*, in: *Harvard Theological Review* 61(1968)1-14.
- 17 Vgl. Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, München 2003.
- 18 Lk 22, 36.
- 19 Vgl. Alfred Adam, *Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin*, in: *Theologische Literaturzeitung* 77(1952)385-390.
- 20 Augustinus, *De civitate Dei* XIX 7.
- 21 Vgl. Johannes van Oort, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*, Leiden 1991.
- 22 Vgl. Raymond Canning, *The Augustinian uti/frui Distinction in the Relation between Love for Neighbour and Love for God*, in: *Augustinianum* 33(1983)165-231.
- 23 Vgl. Eberhard Jüngel, *Zweierlei Frieden? Augustins Unterscheidung zwischen himmlischem und irdischem Frieden*, in: Ders., *Zum Wesen des Friedens: Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie*, München 1983, 25-37.
- 24 Ebd. XIX 14. Vgl. auch Rex Martin, *The Two Cities in Augustine's Political Philosophy*, in: *Journal of the History of Ideas* 33(1972)195-216.
- 25 Vgl. William R. Stevenson (Jr.), *Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters*, Macon (USA) 1987.
- 26 Vgl. Walter Ullmann, *Gelasius I. (492-496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter* (= *Päpste und Papsttum* Bd. 18), Stuttgart 1981.

- 27 Vgl. Ernst Kinder, Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther. Erwägungen zu einer Vergleichung der „Zwei-Reiche“-Lehre Augustins und Luthers, in: Heinz-Horst Schrey (Hg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, Darmstadt 1969, 40-69.
- 28 Vgl. Hans-Joachim Gänsler, Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlaß von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente, Wiesbaden 1983.
- 29 Vgl. Ulrich Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditions- und systematische Struktur der Zweireichlehre, Stuttgart 1970; Volker Manthey, Zwei Schwerter, zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund, Tübingen 2005; Kurt Nowak, Zweireichlehre. Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78(1981)105-127.
- 30 Vgl. Gerhard Beestermöller, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae, Paderborn 1990; Gregory M. Reichberg, Aquinas on Defensive Killing: A Case of Double Effect?, in: The Thomist 69(2005)341-370 (dt.: Thomas von Aquin zur Tötung aus Notwehr, in: Adrian Holderegger / Werner Wolbert (Hg.), Deontologie - Teleologie. Normtheoretische Grundlagen in der Diskussion, Fribourg 2012, 319-344); Frederick H. Russell, The Just War in the Middle Ages, Cambridge 1975.
- 31 Vgl. Karl Deuringer, Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca, Freiburg/Br. 1958.
- 32 Vgl. Heinz-Gerhard Justenhoven / Joachim Stüben (Hg.), Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik, Stuttgart 2006.
- 33 Vgl. Ernest Nys, Le droit de la guerre et les precurseurs de Grotius, Brüssel 1882.
- 34 Vgl. Artur Fridolin Utz, Der gerechte Krieg. Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden, in: Ders., Ethik des Gemeinwohls, hg. von Wolfgang Ockenfels, Paderborn 1998, 591-593; daneben Daniel Deckers, Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (= SthE 35), Fribourg 1991.
- 35 Vgl. Kurt von Schuschnigg, Der Beitrag der Spätscholastik zu unserem Völkerrecht, in: Pontificia Università Gregoriana (Hg.), Miscellanea Taparelli, 475-501.
- 36 Vgl. Roland Kany, *Bella pacata sunt*. Von der mittelalterlichen und neuzeitlichen Umdeutung der augustinischen Friedenslehre zu einer Legitimation des Krieges, in: Franz Xaver Sedlmeier / Thomas Hausmanning (Hg.), *Inquire pacem*. Beiträge zu einer Theologie des Friedens (FS Bischof Victor Josef Dammertz), Augsburg 2004, 106-121.
- 37 Vgl. Wolfgang Ockenfels, *Bellum iustum* und gerechter Friede, in: Anton Rauscher (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 1021-1029; auch Anselm Winfried Müller, Gerechter Krieg? Traditionelle Lehre und aktuelle Kritik, in: *Die Neue Ordnung* 50(1996)15-29.
- 38 Vgl. Paulus Engelhardt, Die Lehre vom „gerechten Krieg“ in der vorreformatischen und katholischen Tradition, in: *Reiner Steinweg* (Hg.), *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus*, Frankfurt/M. 1980, 72-124.
- 39 Sein Hauptwerk ist: *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, Roma 1849; Vgl. Giampaolo Dianin, Luigi Taparelli d'Azeglio, Roma 2000.

- 40 Vgl. Thomas C. Behr, *Social Justice & Subsidiarity*. Luigi Taparelli and the Origins of Modern Catholic Social Teaching, Catholic University of America Press 2019.
- 41 Vgl. Marco Schrage, Luigi Taparellis naturrechtlicher Entwurf einer weltweiten Friedensordnung, in: *Theologie und Philosophie* 94(2019)367-402, hier 400.
- 42 Vgl. Josef Spindelböck, *Aktives Widerstandsrecht*. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht, St. Ottilien 1994.
- 43 Kompendium der Soziallehre der Kirche Nr. 501.
- 44 Vgl. Johannes J. Frühbauer, *Frieden*, in: Marianne Heimbach-Steins u.a. (Hg.), *Christliche Sozialethik*. Grundlagen – Kontexte – Themen, Regensburg 2022, 485-497.
- 45 Vgl. Peter Schallenberg, *Friede als Werk der Gerechtigkeit*. Zum friedensethischen und friedenspolitischen Engagement der römisch-katholischen Kirche, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* 70(2019)94-97. Bonn 2000; vgl. dazu Heinz-Gerhard Justenhoven / Rolf Schumacher (Hg.), *„Gerechter Friede“ – Weltgemeinschaft in der Verantwortung*. Zur Debatte um die Friedensschrift der deutschen Bischöfe, Paderborn 2003.
- 47 Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 2265: Kompendium der Soziallehre der Kirche Nr. 500.
- 48 Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 2309: Kompendium der Soziallehre der Kirche Nr. 500.
- 49 II. Vaticanum, Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ Nr. 79: Kompendium der Soziallehre der Kirche Nr. 500.
- 50 Vgl. Anselm 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. Vaticanum, in: Gerhard Beestermöller / Norbert Glatzel (Hg.), *Theologie im Ringen um den Frieden*. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik, Stuttgart 1995, 129-155.
- 51 Enzyklika „*Pacem in terris*“ (1963) Nr. 291.
- 52 Vgl. Michael Ignatieff, *Das kleinere Übel*. Politische Moral in einem Zeitalter des Terrors, Hamburg 2005; aus katholisch-moraltheologischer Sicht Bruno Schüller, *Der gute Zweck und die schlechten Mittel*, in: Ders., *Der menschliche Mensch*. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982, 148-155.
- 53 Enzyklika „*Ubi arcano*“ (1922): AAS 14(1922)686, mit Verweis auf Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II, q. 29, a. 3, ad 3um; vgl. auch II. Vaticanum, Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ Nr. 78.
- 54 Enzyklika „*Centesimus annus*“ (1991) Nr. 51.
- 55 Kompendium der Soziallehre der Kirche Nr. 508.
- 56 Vgl. Herfried Münkler, *Kriegssplitter*. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert, Berlin 2015; vgl. auch ders., *Imperiale Gerechtigkeit? Die Idee des „gerechten Krieges“ und die Asymmetrie der Macht*, in: Georg Kreis (Hg.), *Der „gerechte Krieg“*, aaO, 25-42.
- 57 Vgl. skeptisch Andreas Zumach, *„Gerechter Krieg“ oder „gerechter Frieden“*. Die UNO im Spannungsfeld zwischen Präventionskriegsoptionen und der Bewahrung des Völkerrechts, in: Georg Kreis (Hg.), *Der „gerechte Krieg“*, aaO, 113-129.

- 58 Vgl. Bernhard Koch, Neuere Diskussionen um das *ius in bello* in ethischer Perspektive, in: Ines-J. Werner (Hg.), Gerechter Krieg - gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimation in aktuellen militärischen Konflikten, Wiesbaden 2009, 109-131; Jeff McMahan, Killing in War, Oxford 2009 (dt.: Kann Töten gerecht sein? Krieg und Ethik, Darmstadt 2010).
- 59 Enzyklika „Laudato si“ (2015) Nr. 104.
- 60 Vgl. Enzyklika „Fratelli tutti“ (2020) Nr. 256-262.
- 61 Heinz-Gerhard Justenhoven, Frieden durch Recht. Zur ethischen Forderung nach einer umfassenden und obligatorischen Gerichtsbarkeit, in: Veronika Bock u.a. (Hg.), Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, Baden-Baden 2015, 113-129, hier 127.
- 62 Vgl. Marco Schrage, Die ethische Herausforderung militärischer Interventionen angesichts von Aggressions- und Unterdrückungssituationen zu Lasten Dritter aus Perspektive katholischer Friedensethik, in: Gunter Geiger (Hg.), Krieg und Menschenrechte. Perspektiven aus Völkerrecht, Erinnerungskultur und Bildung, Opladen 2018, 165-183.
- 63 Vgl. Manfred Spieker, Zur Aktualität der Lehre vom „gerechten Krieg“. Von unklarer Abschreckung zur humanitären Intervention, in: Die Neue Ordnung 54(2000)4-18.
- 64 Vgl. Christian J. Jäggi, Säkulare und religiöse Bausteine einer universellen Friedensordnung, Baden-Baden 2021.
- 65 Vgl. Hartwig von Schubert, Nieder mit dem Krieg. Eine Ethik politischer Gewalt, Leipzig 2021.
- 66 Vgl. Arnold Angenendt, Heiliger Krieg und Heiliger Frieden, in: Wolfgang Palaver / Roman Siebenrock / Dietmar Regensburger (Hg.), Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen, Innsbruck 2008, 79-106.
- 67 Vgl. Werner Wolbert, Schmutzige Hände und weiße Westen. Schuld und Unschuld in moralischen Extremsituationen (= SthE 158), Basel 2022, in Anspielung auf das Drama „Die schmutzigen Hände“ von Jean-Paul Sartre.
- 68 Vgl. Oliver Hidalgo, Zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg? Der „gerechte Frieden“ als Leitbild der deutschsprachigen Friedensethik und Alternative zur Tradition des *bellum iustum*, in: JCSW 59(2018)61-84; Eberhard Schöckenhoff, Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt, Freiburg/Br. 2018.
- 69 Vgl. Donald W. Shriver Jr., An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics, New York 1995.

Der Verfasser

Msgr. Prof. Dr. Peter Schallenberg ist Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach und außerordentlicher Konsultor des vatikanischen Dikasteriums zur Förderung der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen.