

³⁶ Cuba, Church and Crisis, London 1964 (und New York 1963).

³⁷ O.Cullmann, «The State in the New Testament», London 1963; T. Westow, «The Christian and the State», op. cit.

³⁸ ibid.

³⁹ ibid., 543-545.

⁴⁰ Einführungsaufsatz zu Peace, the Churches and the Bomb, op. cit.

Übersetzt von P. Dr. Hildebrand Pfiffner

Geboren am 17. Juni 1908, studierte an der Universität London Geschichte, sein besonderes Interesse gilt der Staatsphilosophie und Studien der kirchlichen Institutionen. Unter anderem ist er Vizepräsident der Newman-Gesellschaft und lehrt am Salisbury College. Er schrieb unter anderem: Who is my Brother? New Thinking on Sin, Unity of Mankind, Ecumenism, und ist Mitarbeiter an den Zeitschriften: Life of the Spirit, Pax Romana Journal, The Layman. Er bereitet vor: The Variety of Catholic attitudes.

Coenraad van Ouwerkerk

Die moraltheologische Diskussion über den modernen Krieg

Einige bedeutsame Standpunkte aus der niederländischen und französischen Literatur

Der Sinn dieser kurzen bibliographischen Übersicht kann nur sein, einige markante Ansichten und Standpunkte wiederzugeben, die sich von den allmählich weit und breit bekannten Thesen und Argumenten zum Problem des modernen Krieges abheben. Es soll mehr auf die Neuheit der Einsichten geachtet als nach Perfektion der Übersicht getrachtet werden.

Die Diskussion in den Niederlanden

Der erste Eindruck, den die Berührung mit der niederländischen Literatur zu diesem Thema hinterläßt, veranlaßt zu der Feststellung, daß die Probleme um Krieg und Frieden in reformatorischen Kreisen ausführlicher und nachdrücklicher diskutiert werden als in katholischen Reihen. Eine gewichtige katholische Monographie zu diesen Fragen ist mir nicht bekannt, während sich auf reformatorischer Seite mehrere Studien aufzählen lassen.

«Ent-Theologisierung»

Eine Ausnahme ist der Bericht der Generalversammlung des Thijmgenootschap vom 29. Mai 1965: *De Strategie van de Vrede* («Die Strategie des Friedens»),¹ in dem das Thema von verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen her angegangen wird.² Bemerkenswert ist darin der Beitrag von J. Arntz: *De betekenis van de theologie voor de strategie van de vrede* («Die Bedeutung der Theologie für die Strategie des Friedens»), worin er auf u. E. wichtige Einsichten zurückkommt, die er in einem früheren Artikel *Bijbel, vrede en oorlog* («Bibel, Friede und Krieg»)³ dargelegt hat. Arntz tritt für eine «Ent-Theologisierung» des Kriegsproblems ein. Als Faktenphänomen hat der Krieg selbstverständlich für jeden Gläubigen eine religiöse Bedeutung; aber in seiner ethischen Normierung und im praktischen Vorgehen ist der Krieg ein menschliches Problem, das allein vom Menschen und vom Men-

schen her, und zwar innerweltlich gelöst werden kann. Auch bei Berufung auf die vom Evangelium gebotene Liebe sollte man sich dessen bewußt sein, daß dies nämlich bei einem Problem wie dem des Krieges schon eine Auslegung wäre, eine humanitäre Interpretation des Liebesgebotes. Dabei wird man sich vor Augen halten müssen, daß die Liebe zwar die Abschaffung des Krieges als Ideal umschließt, daß dieses Ideal aber eine Lage und günstige Umstände voraussetzt, unter denen dieses Ideal verwirklicht werden kann. Es wäre ein falscher theologischer Schluß, den Pazifismus kurzerhand als einzige unmittelbare Konsequenz der Liebe anzusehen. Auch die Theorie vom gerechten Krieg will Arntz ihrer theologischen Ansprüche entledigt sehen. Unter der historischen Perspektive ihres Entstehens betrachtet, ist diese Theorie nichts anderes als der Versuch, den grundsätzlich kaum zu rechtfertigenden Krieg einzugrenzen; losgelöst von ihrer eigentlichen, begrenzten Reichweite bekommt sie oft die Bedeutung einer katholischen These, wodurch dem Staat das Recht auf Krieg als unveräußerliches und wirkliches Recht zuerkannt wird. Aus einer Relativierung des Krieges wird so seine Bejahung.

Unlösbarkeit der Normfrage

Im allgemeinen kann man sagen, daß in katholischen Kreisen der Niederlande, sicherlich bis vor kurzem, die *via media* verteidigt wurde: Ein ausgesprochener Kernwaffenkrieg ist grundsätzlich abzulehnen; bezüglich der Ausrüstung mit Kernwaffen ist aber ein allgemein abweisender Standpunkt kaum vertretbar. Gegenüber der Ausrüstung mit Kernwaffen muß man eine pragmatische Haltung einnehmen. Daß es hierbei nicht lediglich um nüchternen Wirklichkeitssinn geht, sondern um einen verantworteten Standpunkt, wird sehr deutlich aus zwei richtungweisenden, in den letzten Jahren erschienenen Publikationen über soziale Ethik.⁴ Darum scheint uns die Feststellung wichtig, daß zwischen Ethos und Politik ein Spannungsverhältnis besteht, das eine extreme und einschichtige Lösung für das Kriegsproblem unmöglich macht. Absolute Wehrlosigkeit und bedingungslose Gewalt müssen abgelehnt werden, weil auf beiden Standpunkten die Polarität von Ethik und Politik gezeugnet wird. In einem radikalen Pazifismus wird die politische Wirklichkeit dem ethischen Zeugnis geopfert, im anderen Extrem, der bedingungslosen Gewalt, wird die reine Macht über das

Ethos und den menschlichen Dialog gestellt.⁵ Mit dieser kaum scheidbaren Verquickung von Ethos und Politik hängt das stets wachsende Bewußtsein zusammen, daß eine rein theoretisch-ethische Normierung des Krieges nicht möglich ist, sondern daß jede Normierung für dieses komplexe Phänomen abhängt von den tatsächlichen Bemühungen um den Aufbau einer neuen internationalen Rechtsordnung und vom Glauben, den man in diese Bemühungen setzt. In *Vraagstukken der bedendaagse Samenleving* («Probleme des heutigen Zusammenlebens») wird sogar die Frage gestellt, ob man das Problem des Krieges überhaupt juristisch oder moraltheologisch lösen könne. Solange man nur in der Gewalt die einzige Möglichkeit sieht, dem Recht de facto Geltung zu verschaffen, bleibt das Problem praktisch-ethisch unlösbar. «Die einzige Lösung ist, den Krieg total unmöglich zu machen und das Recht doch zu garantieren. Ersteres kann durch völlige Abrüstung geschehen, das zweite durch eine allgemein anerkannte Rechtsprechung. Man kann dies eine Illusion nennen, aber dann muß man den Krieg hinnehmen: mit seiner Spiralwirkung nach unten und seiner Vernichtung; einen Mittelweg gibt es nicht».⁶ Die *via media* scheint vorläufig ein pragmatischer Standpunkt zu sein, der nur unter der Perspektive einer Strategie des Friedens zu rechtfertigen ist. Die politische Wirklichkeit von heute drängt aber eine zaudernde Unsicherheit auf, die eine Bewaffnung vorübergehend rechtfertigen kann. Hier wird also eine Zwischenposition ethisch verantwortet, nicht so sehr als Standpunkt, sondern als Weg, auf dem man den «gerechten Krieg» immer mehr hinter sich läßt.⁷

Diskussion in den Kirchen der Reformation

Die niederländische Diskussion über den modernen Krieg ist undenkbar ohne die Beiträge der Reformationskirchen, die sowohl qualitativ wie quantitativ hervorragen. Die reformatorische Diskussion konzentriert sich auffallend in offiziellen kirchlichen Verlautbarungen und Rundschreiben. Wir können die Verlautbarungen der Provinzialsynoden und der Generalsynode der Gereformeerde Kerk übergehen, weil sie aus den Jahren 1957/58 stammen und lediglich den traditionellen Standpunkt wiedergeben;⁸ aber in einer Zeit von ungefähr zwölf Jahren (1952–1964) machen wir in den verschiedenen Schreiben der Hervormde Kerk eine fesselnde Entwicklung mit.

Während im Jahre 1952⁹ einfach eine Verteidi-

Die Diskussion in Frankreich

gungsrede für ein Ethos des gerechten Krieges im allgemeinen gehalten wurde, kommt im Jahre 1962¹⁰ der Krieg mit Kernwaffen in seiner eigentlichen Problematik zentral zur Sprache, und es wird ein radikales Nein zu jeder Anwendung von Kernwaffen gesprochen. Krieg in kontrolliertem Umfang mit kontrollierten Waffen wird in diese Ablehnung nicht einbezogen, während nicht deutlich wird, inwiefern taktische Kernwaffen bedingungslos verurteilt werden. Obschon dieses Nein zur Anwendung von Kernwaffen nicht als ein ausgesprochen christliches Urteil anzusehen ist, meint die Synode doch, das Evangelium mache wenigstens deutlich, daß hier eine Minimumforderung derjenigen liege, die mit dem Frieden und der Liebe des Evangeliums ernstmachen wollen. Aus diesem prinzipiellen Nein folge, so meint die Synode, nicht eine bedingungslose Verurteilung der Kernwaffenausrüstung. Das Problem der Ausrüstung mit Kernwaffen sei nämlich de facto so kompliziert, daß gerade auch durch ihren Zusammenhang mit der konkreten politischen Wirklichkeit ein Plädoyer zur unmittelbaren, einseitigen und allgemeinen Abrüstung an der Wirklichkeit vorbeingehe.

Dieses Schriftstück aus dem Jahre 1962 hat eine heftige Diskussion ausgelöst,¹¹ in der vor allem die Frage nach der Autorität dieser Verlautbarungen aufgeworfen wurde. Andere waren der Ansicht, die Kirche mische sich hier unverantwortlich in die Entscheidungen der politischen Führung ein und halte zum radikalen Pazifismus und zur prinzipiellen Kriegsdienstverweigerung an.¹² Diese Diskussion veranlaßte die Synode, noch einmal Stellung zu beziehen.¹³

Deutlicher als in katholischen Kreisen wird in der Hervormde Kerk der radikale Pazifismus ausdrücklich auf der Grundlage des Evangeliums vertreten:¹⁴ «Das Wesentliche dieses Mittels [der Massenvernichtung] hat ganz und gar keine Beziehung zum Heil und zur Rettung, wie sie uns in Jesus Christus geschenkt sind.»¹⁵ Auffallend ist aber, daß diese Form des religiösen Pazifismus in den Niederlanden durch einen gewissen Realismus gekennzeichnet bleibt; Abrüstung wird vorgeschlagen als Weg und Einladung, nicht als unrealistische Augenblicksentscheidung. Von der Kirche erwartet man aber einen radikalen prophetischen Aufruf zur völligen Abrüstung, und man wirft es ihr als Schwäche ihrer prophetischen Botschaft vor, wenn sie sich auf taktische, politische und militärische Teilprobleme einläßt.¹⁶

Für einen Außenstehenden ist es unmöglich, die subtilen Bewegungen einer Diskussion zu registrieren, die anderwärts geführt wurde; dies zwingt uns zu einer globalen Übersicht, für die wir nur einige größere Publikationen heranziehen können.

Die Grundthesen

In einer früheren Diskussionsphase begegnet man zwei Sammelbänden: *L'atome pour ou contre l'homme* («Das Atom – für oder gegen den Menschen»)¹⁷ und der Sondernummer von «Lumière et Vie»: *Le chrétien et la guerre* («Christ und Krieg»)¹⁸. Der erste Band gibt eine ausgezeichnete Übersicht über den technischen und historischen Stand der Dinge, geht jedoch in seinem moraltheologischen Beitrag¹⁹ auf traditionellen Wegen; eine sehr detaillierte Kasuistik schließt diesen Beitrag. In dem anderen Band fällt vor allem der Essay von M. D. Chenu auf, der anhand einiger historischer Modelle (Augustinus, mittelalterliche Christenheit und de Vittoria) darlegt, daß die Inspiration aus dem Evangelium die Theologie nicht von der Entwicklung einer systematischen Lehre über Frieden und Krieg in der Welt entbindet. Diese Theologie wird immer aus einer Gegenüberstellung von Evangelium und der sich entwickelnden Lage der menschlichen Gemeinschaft erstehen. Eine theologische Schau auf Krieg und Frieden ist von den Stationen und Modalitäten einer sich entwickelnden Völkerorganisation abhängig. Der Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts (von der wir die gängige Lehre über den gerechten Krieg geerbt haben) wirft Chenu ihre Ohnmacht vor, Evangelium und politisch-soziale Konstellation des Augenblicks einander gegenüberzustellen, so daß also eine abstrakte Theorie entstand, die einem nach dem Evangelium orientierten Puritanismus oder einem rein politischen Realismus zuneigte.

Die Notwendigkeit einer Entwicklung in der theologischen Besinnung auf Krieg und Frieden wird am lebhaftesten durch D. Dubarle²⁰ vertreten. Die Einswerdung der Menschengemeinschaft über die ganze Erde hin und die wachsende allgemeine sozialkulturelle Abhängigkeit voneinander gestatten keine Berufung mehr auf klassische Grundlagen der Theorie vom gerechten Krieg, als da sind Eigenständigkeit und Selbstgenügsamkeit nationaler Staaten und darauf basierender Rechte. Auf eine ausdrückliche Stellungnahme zur Aufrüstung

mit Kernwaffen verzichtet Dubarle allerdings, weil es hier um eine fachliche Beurteilung geht, die mehr dem christlich engagierten Politiker als dem Theologen zustehe.

Auffallend ist der Raum, den in der französischen Diskussion die theologische Reflexion über das Problem der Gewaltlosigkeit einnimmt. Vor allem die Dominikaner Regamey und Jolif²¹ haben auf dieses in katholischen Kreisen vernachlässigte Thema hingewiesen. In ihren Studien kommt klar zum Ausdruck, daß die Wehrlosigkeit des Evangeliums weniger eine Theorie ist, die notwendig beispielsweise unter allen Umständen zur theoretischen Ablehnung jeden Krieges oder der Aufrüstung mit Kernwaffen führt, sondern vielmehr eine Haltung und Strategie, die allemal die aktuelle Kriegsdrohung und die theoretische Reflexion darüber zu überwinden suchen durch den Versuch zum wirksamen Aufbau friedlicher Beziehungen zwischen den Menschen. Die pragmatische Einstellung zu dieser Form von Wehrlosigkeit geht allerdings aus der Tatsache hervor, daß sie nicht zu Antimilitarismus und Dienstverweigerung als logischer Konsequenz führt.

Versuche zur Synthese

Ohne den Hirtenschreiben des französischen Episkopats,²² die ebenfalls die theologische Meinungsbildung stark beeinflußt haben, zu nahe treten zu wollen, wird der Außenstehende doch am meisten durch zwei Studien beeindruckt, die sich mit dem Kriegsproblem in größeren Zusammenhängen befassen: *Théologie de la Paix* von Joseph Comblin²³ und *Morale internationale* von René Coste.²⁴

Weil die Haltung Costes den Lesern dieser Zeitschrift «Concilium» aus einem früheren Artikel bekannt ist,²⁵ beschränken wir uns auf die Darlegung einiger wichtiger Ansichten Comblins. Sein Denken wird durch zwei entgegengesetzte Bewegungen charakterisiert. Einerseits stellt er fest, daß der Krieg in sich ein *malum* sei, zu dem man sich niemals aus freien Stücken und ohne inneren Widerspruch bekennen darf, da er zum Bereich der Gewalt gehört; andererseits optiert er für die Pflicht und das Recht zum Kriege, weil Gewalt kein absolutes *malum* bedeute. Unter Umständen, wenn alle friedlichen Mittel versagen, darf und muß man manchmal zum Krieg greifen als einem letzten unvermeidlichen Mittel für die Wiederherstellung von Friede und Ordnung. Unvermeidlichkeit, Notwendigkeit und gerechtfertigtes Ziel spielen in seiner

Beurteilung eine große Rolle. Man vermißt jedoch in seinem übrigens reich belegten und klug nuancierten Aufweis eine theologische Analyse dieser Unvermeidlichkeit und dieses Mittelcharakters von Krieg und Gewalt. Er bekennt sich zum Kompromiß des Krieges, ohne den Kompromiß selber als theologisches Problem – so scheint mir – zu erkennen oder zu rechtfertigen.

Gegenüber dem Krieg mit Kernwaffen nimmt Comblin, wie auch Coste, eine Mittelposition ein. Einen taktischen Krieg mit Kernwaffen lehnt er nicht radikal ab, und folgerichtig meint er eine Bewaffnung mit taktischen Kernwaffen rechtfertigen zu können. Diese Thesen darf man aber nicht aus dem Zusammenhang herauslösen, in dem sie ihren Platz haben. Nach Comblin ist die Theorie des gerechten Krieges nur die negative Seite einer Theologie des Friedens, die konkret auf ein Aktionsprogramm hinzielt, das die Möglichkeit enthält, sich von konkreter politischer Macht und politischen Widerständen zu distanzieren.

Da wir notgedrungen diese allzu summarische Übersicht über diese Diskussion hier abschließen müssen, wollen wir zum Schluß darauf hinweisen, daß sich u. E. sowohl in Frankreich wie in den Niederlanden die Diskussion im Augenblick auf die letzte, noch kaum klar ausgesprochene Frage zuspitzt: Wie soll man theologisch mit einer politischen Wirklichkeit fertig werden, die manchmal offensichtlich zu einem Handeln zwingt, das in brennendem Widerspruch zu Evangelium und Menschlichkeit steht. Es gibt in der Literatur Andeutungen, die vielleicht nur das schwache Echo einer wachsenden *communis opinio* sind, daß die augenblicklich noch so weithin vertretene *via media* zwischen absoluter Wehrlosigkeit und bedingungsloser Gewalt nicht genügt und Beunruhigung weckt. Während Wissenschaftler die politische Notwendigkeit des Krieges in Zweifel ziehen, sind Theologen und Gläubige unsicher über den Ort, den diese politische Notwendigkeit im religiösen und ethischen Denken über den Krieg einnimmt. In dieser Sackgasse der Diskussion wendet man sich – diesen Eindruck haben wir – auf die Dauer von einer theoretischen Reflexion über das Problem des Krieges immer mehr ab und bemüht man sich um eine praktische Haltung, um ein Programm des Friedens.²⁶ Die theoretische Diskussion scheint in einem Stadium angekommen zu sein, wo sie sich selber überflüssig macht.

¹ Strategie van de vrede, *Annalen van het Thijmgenootschap* 53 (1965).

² So unter anderem: F. Duynstee, *Het jus ad bellum in onze tijd*. – H. Kempen, *Psychologie en de problemen van oorlog en vrede*. – J. Thurlings, *De strategie van de vrede, sociologisch beschouwd*.

³ J. Arntz, *Bijbel, vrede en oorlog*, in *Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap* 4 (1964), 16–29; besonders 27–29.

⁴ J. Ponsioen/G. Veldkamp, *Vraagstukken der hedendaagse samenleving*, Bussum 1956; *Welvaart, welzijn en geluk. Een katholiek uitzicht op de nederlandse samenleving V*, Hilversum-Antwerpen 1963.

⁵ Vergleiche ebenda, S. 35–47.

⁶ J. Ponsioen/G. Veldkamp, *Vraagstukken...*, a. a. O., 401f. Siehe das ganze Kapitel «Oorlog en vrede», 394–412.

⁷ So auch J. de Valk, *Hedendaags denken over bewapening, oorlog en vrede*. DOC-paper Nr. 164, 8ff.

⁸ *Het oorlogsvraagstuk*. Toelichting op de uitspraken van de generale synode van de Gereformeerde Kerken van Assen 1957/1958, en van de Gereformeerde Oecumenische Synode van Potchefstroom 1958, Kampen 1965.

⁹ Herderlijk Schrijven betreffende het vraagstuk van oorlog en vrede, im Namen der Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk ('s-Gravenhage am 3. Juli 1952), als Beilage aufgenommen in *Het vraagstuk van de Kernwapenen*, s'Gravenhage 1963, 85–93.

¹⁰ *Het vraagstuk van de Kernwapenen*. Notwendige Ergänzung zum Hirtenschreiben vom 3. Juli 1952 über das Problem von Krieg und Frieden. Angenommen von der Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk in ihrer Versammlung vom 26. Juli 1962. 's-Gravenhage 1963, siehe besonders 16–26, 43–50.

¹¹ Vor Erscheinen der Schrift *Het vraagstuk der Kernwapenen* (1962) war die Diskussion darüber schon in vollem Gang, vor allem in der Zeitschrift *Wending*, Monatsblatt für Evangelium und Kultur. Von Januar 1953 bis Herbst 1958 erschien in dieser Zeitschrift eine Serie wichtiger Artikel, die das hier genannte Hirtenschreiben bestimmt beeinflusst haben. Wir nennen vor allem: A. van Leeuwen, *Oorlog als ultima ratio* (*Wending* 7, 1953, 619ff.); L. Patijn, *Het probleem der atoomwapens* (*Wending* 13, 1958, 71ff.); C. Dippel, *Atoombewapening: Collectivistische vlucht uit de geschiedenis* (*Wending* 13, 1958, 280ff.).

Dem Erscheinen des Hirtenschreibens folgten heftige Reaktionen, vor allem in der Tagespresse, weniger in Zeitschriften. Siehe u. a.: A. van Leeuwen, *De dans om de gouden egel* (*Wending* 17, 1962, 658ff.). Zwei Beschwerden wurden vorgetragen: Das Hirtenschreiben richtet sich, indem es kompetente Politiker und Militärs übergeht, an Regierung und Volk als Ganzes. – Das Schreiben trägt sein Zeugnis mit einer ethischen und religiösen Absolutheit vor, die für Denken und Diskutieren keinen Raum mehr läßt; mit welcher Autorität und welchem Recht kann die Kirche dies tun?

¹² So protestierte Staatssekretär Calmeyer (Verteidigungsministerium) und sprach von einer «Ermunterung zur massenweisen Kriegsdienstverweigerung».

¹³ *Woord en wederwoord*. Fortsetzung des Gesprächs über das Kernwaffenproblem. Angenommen von der Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk in ihrer Versammlung vom 30. Juni 1964 ('s-Gravenhage 1964). Einen guten Kommentar dazu schrieb T. Knecht, *Woord en wederwoord in de schaduw van de bom* (*Wending* 20, 1965, 144–165). Von seiten der pazifistischen Bewegung innerhalb der Hervormde Kerk wurde in einer Broschüre ablehnend reagiert: *Kr. Strijd/J. de Graaf, Wederwoord op wederwoord*. Fortsetzung des Gesprächs über das Kernwaffenproblem, Lochem 1965.

¹⁴ Diese pazifistische Strömung konzentrierte sich in der Bewegung «Kerk en Vrede», zu der Christen aus den verschiedensten Kirchen und religiösen Gruppen gehören. Auch Katholiken zählt sie zu ihren Mitgliedern; dabei mußte noch angemerkt werden, daß es in den Niederlanden auch ökumenische Gruppierungen gibt, wie die Pleingruppe und die Schalom-Gruppe, die zwar bewußt ökumenisch,

dennoch eine deutlich katholische Signatur tragen und u. a. auch pazifistische Tendenzen zeigen.

Neben dem zitierten *Wederwoord* op wederwoord wollen wir hier noch auf einen erst vor kurzem erschienenen Bericht hinweisen: *Geweldloze weerbaarheid*, Amsterdam 1964.

¹⁵ *Kr. Strijd/J. de Graaf, a. a. O.*

¹⁶ Siehe ebda, *passim*.

¹⁷ *L'atome pour ou contre l'homme*, Paris 1958. Dieser Band enthält eine ausgezeichnete technische und historische Dokumentation bis zum Jahre 1958.

¹⁸ *Le Chrétien et la Guerre, Lumière et Vie* 7 (1958), Nr. 38, 1–129. Wir möchten hier noch auf den wichtigen älteren Band hinweisen: *Guerre et Paix*, 40. Semaine Sociale de France, Lyon 1953.

¹⁹ A. de Soras, *Réflexion théologique: Atome pour ou contre l'homme*, 107–167.

²⁰ D. Dubarle, *L'avenir de la doctrine philosophique et théologique relative à la paix internationale*, *Nouv. Rev. Théol.* 97 (1965), 337–355 (vorher schon erschienen in dem Band *Kerk, oorlog en vrede*, Roermond-Maastricht 1965).

²¹ P. Régamey, *Non-violence et conscience chrétienne*, Paris 1958; P. Régamey/J. Jolif, *Face à la violence*, Paris 1962.

²² Vergleiche hierzu die regelmäßigen Chroniken der *Documentation Catholique*.

²³ *Théologie de la Paix, I: Les principes*, Paris 1960, II: *Les applications*, Paris 1963.

²⁴ *Morale internationale. L'humanité et la recherche de son âme* (Bibliothèque de théologie), Paris-Tournai etc., 1964. – Derselbe Autor ließ zu diesem Thema einige andere wichtige Studien erscheinen: *Mars ou Jesus, La conscience chrétienne juge de la guerre*, Lyon 1962; *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII* (série *Théologie*, 51), Paris 1962 (Aubier).

²⁵ R. Coste, *Pazifismus und gerechte Notwehr*. *Concilium* 5 (1965), deutsche Ausgabe 402–410. Coste ist ein Vertreter der Zwischenposition.

²⁶ Bei verschiedenen Interventionen, vor allem bei solchen von Kardinal Alfrink, wurde auf dem Konzil, während der Behandlung dieses Kapitels des Schemas XIII, diese Tendenz sichtbar. Vergleiche F. Alting van Gensau, *De Kerk, internationale samenwerking en organisatie van de vrede*, DOC-paper, Nr. 219.

COENRAAD VAN OUWERKERK

Geboren am 15. Juni 1923 in Hilversum, Redemptorist, zum Priester geweiht 1948, studierte in Rom am Päpstl. Athenaeum und am Angelicum, an der Academia Alfonsiana und in Nijmegen an der Katholischen Universität, wo er auch mit der These: *Caritas et Ratio. Le double principe de la vie morale chrétienne d'après St. Thomas d'Aquin* 1956 promovierte. 1958 legte er die Prüfungen für klinische und experimentelle Psychologie ab. Pater Ouwerkerk ist Professor für Moraltheologie am Studienseminar der Redemptoristen in Wittem, Holland, und Mitglied der Pastoralkommission der Katholischen Vereinigung für geistige Volksgesundheit. Er übersetzte B. Häring's Werk: *Das Gesetz Christi ins Niederländische* und schreibt regelmäßig in den Zeitschriften: *Nederlandse Katholieke Stemmen*, *Dux*.