

Dietmar Mieth

Zum Stand der Friedensdiskussion in der katholischen Kirche am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland

I. Der Ausgangspunkt: die naturrechtliche Einschränkung des Krieges

Nicht um die Legitimation des Krieges geht es in der moraltheologischen Lehre vom sog. «gerechten Krieg», sondern um seine sittliche Eingrenzung und Kontrolle. Hierin korrespondiert die scholastische Lehre mit den kirchlich-politischen Versuchen im Mittelalter, Fehden zugunsten des Gemeinfriedens einzuschränken. Die naturrechtliche Lehre stellt Maßstäbe auf, die vor allem als *Maßstäbe der Gerechtigkeit* gedacht sind.

Die naturrechtliche Deduktion des gerechten Kriegs beruht im wesentlichen auf zwei Gründen: 1. auf dem Recht auf Notwehr und 2. auf dem Schutze des Gemeinwohles als sittlicher Aufgabe des Staates, der die Ordnung der Gerechtigkeit und des Friedens zu garantieren hat. Das Naturrecht auf Notwehr gegen einen un gerechtfertigten Angriff wird nicht davon tangiert, daß das christliche Heilsethos dem einzelnen anrät, für sich selber das Recht auf Notwehr nicht in Anspruch zu nehmen. Denn dies legitimiert nicht, den angegriffenen Dritten, für den man Verantwortung trägt, nicht zu schützen, und legitimiert um so weniger den Staat als Träger solcher Verantwortung, den Angriff auf Leben, Gerechtigkeit, Freiheit und auf die Institutionen des Gemeinwohls unbeantwortet zu lassen.

Thomas von Aquin formuliert in dieser Logik vier Bedingungen eines zu verantwortenden Krieges: die gerechte und schwerwiegende Sache, den Ausschluß anderer Möglichkeiten der

Verteidigung, die Verhältnismäßigkeit der Mittel und die Zuständigkeit zur Verteidigung. Solche Bedingungen des zu verantwortenden Krieges sind im Laufe der Zeit immer schärfer gefaßt worden. Heute sind sie vor allem als Bedingungen legitimer Gegengewalt aktuell. Nach dem Sozialethiker *N. Monzel* z. B. ist kriegerische Abwehr nur erlaubt, wenn alle Mittel der friedlichen bzw. weniger gewaltsamen Beilegung erschöpft sind. Abwehr darf sich nur bis zum Aufgeben des Angriffs erstrecken, «die internationalen Gepflogenheiten und völkerrechtlichen Abmachungen zur Einengung und Humanisierung des Krieges» müssen eingehalten werden, die durch einen Krieg unvermeidlichen Übel dürfen nicht größer sein als das abzuwehrende Unrecht; «sind sie größer und schwerwiegender, so muß unter Verzicht auf kriegerische Handlungen das Unrecht erduldet werden»¹.

J. Messner fügt dem hinzu, daß auch eine begründete Wahrscheinlichkeit des Erfolges bestehen müsse. Trifft auch nur eine dieser Bedingungen nicht zu, ist ein Krieg nicht mehr gerecht, stellt die naturrechtliche Lehre fest.

Dagegen sind immer wieder zwei Einwände erhoben worden: 1. mit solchen Einschränkungen sei wohl schlechterdings kein Krieg mehr zu verantworten; 2. diese Bedingungen ließen der menschlichen Interpretation soviel freien Raum, daß die ursprüngliche Intention leicht unterlaufen werden könne. Wenn die Volkskirchen in den Zeiten nationaler Kriege jeweils auf allen Seiten hinter den Kriegführenden standen, erweist dies nur zu sehr die Berechtigung dieses Einwandes. Trotzdem hat sich die Lehre vom «gerechten Krieg» zählebig bis in unsere Tage gehalten. Sie steht noch an der Basis der Rahmensestellungen des Lehramtes der katholischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg.

II. Aussagen des römischen Lehramtes nach dem Zweiten Weltkrieg

Nun bringt die naturrechtliche Lehre, insofern sie vom *Frieden als Nicht-Krieg* redet, keineswegs die Fülle der eschatologischen Friedensausagen zur Geltung. Sie beschränkt sich auf die Eindämmung und Verhütung von Krieg, und in diesem Sinne erhielt sie nach dem Zweiten Weltkrieg vom römischen Lehramt einen erneuten Anstoß. Dieser Anstoß ist sicherlich mit der Entwicklung atomarer Waffentechnik verbun-

den. Man kann hier von der Anwendung «kriegsethischer Prinzipien» sprechen, die der Sicherung des Friedens zu dienen haben, ohne damit schon alle Elemente der Friedensförderung zu thematisieren. So ergänzte zunächst *Pius XII.* das Prinzip der Güterabwägung, das die traditionelle Lehre beherrschte, durch das *Prinzip der Einschränkbarkeit* militärischer Handlungen². Diese Überlegung hat vor allem der Friedenshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe konsequent fortgeführt und konkretisiert.

Die Frage nach den Mitteln und unkontrollierbaren Schäden eines Verteidigungskrieges treten in den Vordergrund. *Pius XII.*: «Wenn die Schäden, die er (der Verteidigungskrieg) nach sich zieht, unvergleichlich größer sind als die der geduldeten Ungerechtigkeit (eines Angriffskrieges), kann man verpflichtet sein, die Ungerechtigkeit (des Angriffskrieges) auf sich zu nehmen» (Nr. 2366). De facto sieht der Papst diese Bedingung im atomaren Verteidigungskrieg als erfüllt an (vgl. Nr. 3849. 6366f). Der atomare Verteidigungskrieg verliert den Rechtstitel, wie er in der naturrechtlichen Lehre der Orientierung des Verteidigungskrieges an der Gerechtigkeit zum Ausdruck gebracht worden ist (vgl. Nr. 5364. 6407).

Johannes XXIII. bezeichnete es in seiner bekannten Enzyklika «*Pacem in terris*» sogar als «*vernunftwidrig*», «den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten» (Nr. 127). «*Vernunftwidrig*» hat in der scholastischen Sprache die gleiche Bedeutung wie «gegen die sittliche Verantwortung».

In ähnlichem Sinne formuliert die Pastoralkonstitution des *Zweiten Vatikanischen Konzils*: «Der Schrecken und die Verwerflichkeit des Krieges wachsen durch die Vermehrung wissenschaftlicher Waffen ins Unermeßliche. Kriegshandlungen unter Verwendung dieser Waffen können ungeheure und unterschiedslose Zerstörungen anrichten, die infolgedessen alle Grenzen gerechter Verteidigung weit überschreiten» (Nr. 80). Es geht nicht nur um das zerstörerische Ausmaß der Mittel im Verhältnis zu den Zielen, sondern um ihre Unterschiedslosigkeit, die die Unterscheidbarkeit rein militärischer Kampfhandlungen nicht zuläßt. Wenn auch die Pastoralkonstitution wiederum das Verteidigungsrecht nicht bestreitet (vgl. Nr. 79), so bestimmt sie doch, daß dieses Recht davon abhängig ist, ob die eingesetzten Mittel das Erreichen, was sie

erreichen sollen (z. B. das Leben in Freiheit), und ob diese Mittel nicht letztlich das Recht selbst desavouieren. Die Verdammung des totalen Krieges kann in der Pastoralkonstitution nicht eindeutiger sein.

Paul VI. setzte diese Linie entschieden fort. Als seine offizielle Stellungnahme zur Frage der Abrüstung ließ er den Vereinten Nationen ein Dokument der Päpstlichen Kommission «*Justitia et Pax*» überreichen, in dem nicht nur der Rüstungswettlauf als «kollektive Hysterie» gebrandmarkt wird, sondern auch die Lehre des Konzils als kategorisch bezeichnet ist: «Es verurteilt auf radikale Weise die Anwendung der Massenvernichtungswaffen. Dies ist sogar die einzige «Exkommunikation», die sich in seinen Texten findet.»³

Indem die Lehre der drei bisher genannten Päpste und des Konzils keinen Rechtstitel für den Einsatz von wissenschaftlichen Waffen mehr gestattet, hebt sie die naturrechtliche Lehre vom «gerechten Krieg» auf, indem sie sie behauptet und anwendet. Es ist so, als sei mit der Anwendung wissenschaftlicher Waffen eine Grenzziehung erreicht, bei der die Interpretation der Kriterien der naturrechtlichen Lehre einen Grad von Eindeutigkeit aufweist, der eine kriteriologische Abwägung des Falles nicht mehr gestattet.

Papst Johannes Paul II. verfolgt in seiner Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Kongresses für Moraltheologie mit dem Hinweis, es gebe nicht nur absolute sittliche Werte, sondern auch Handlungen, die immer und auf jeden Fall in sich unerlaubt sind⁴, eine ähnliche Linie, obwohl er in seinen Beispielen nicht auf das Problem der wissenschaftlichen Waffen eingeht. Die Anwendung der naturrechtlichen Lehre durch das römische Lehramt argumentiert nun jeweils mit Wenn-Dann-Bedingungen. Die Päpste und das Konzil waren offensichtlich der Ansicht, daß die Bedingungen völliger Unerlaubtheit gegeben seien, ja die Rahmenfeststellungen des römischen Lehramtes lassen eine Infragestellung der Verurteilung solcher Waffensysteme eigentlich nur dort zu, wo die Verhältnismäßigkeit atomarer Kampfmittel und ihrer Begrenzbarkeit nachgewiesen werden könne. Dieser Nachweis dürfte auch heute kaum zu führen sein; dennoch hält sich der gegenwärtige Papst im Unterschied zu seinen Vorgängern darin zurück, über entschiedene Friedensappelle hinaus die Begrenzungssätze der naturrechtlichen «Kriegsethik» in Anwendung zu bringen⁵.

III. Unterschiedliche Ausgangspositionen in Rezeption und Interpretation der Rahmenfeststellungen in der Morallehre der Kirche

Die Friedensdiskussion in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland dokumentiert, wie unterschiedliche Ausgangspositionen zu ganz unterschiedlichen Rezeptionen der römisch-katholischen Lehre führen können. Der katholische Sozialethiker G. Gundlach umschreibt 1959 seine Position z. B. so: «Die gestörte Rechtsordnung der Welt kann... von einer so ungeheuren Bedeutung werden..., daß sie auch einen außerordentlichen, ja einen ungeheuren Einsatz rechtfertigt. Ja, sogar der Untergang eines ganzen Volkes in der Manifestation der Treue zu Gott gegen einen ungerechten Angreifer kann einen solchen Wert darstellen, daß dies gerechtfertigt wäre». ⁶ Diese Ansicht wird neuerdings wieder von W. Kluxen und L. Oeing-Hanhoff vorgetragen ⁷.

Gundlach meinte seinerzeit sogar, sich für die Äußerungen auf die Lehre Pius' XII. berufen zu können: Selbst wenn «nur noch eine Manifestation der Majestät Gottes in seiner Ordnung, die wir als Menschen schulden, als Erfolg bliebe, ist Pflicht und Recht zur Verteidigung allerhöchster Güter denkbar. Ja, wenn die Welt untergehen sollte dabei, dann wäre es auch kein Argument gegen unsere Argumentation. Denn wir haben erstens sichere Gewißheit, daß die Welt nicht ewig dauert, und zweitens haben wir *nicht die Verantwortung für das Ende der Welt*» ⁸. Offensichtlich hält Gundlach an dem Grundsatz der Angemessenheit der Mittel nicht fest, wenn es um das Verteidigungsrecht im Kontext der Behauptung der Freiheit geht.

Von den meisten deutschen Moraltheologen wird zwar die Absolutheit des Verteidigungsrechtes ebensowenig behauptet wie von den *deutschen Bischöfen* in ihrem Friedenswort 1983 ⁹, aber die Kriegerologie der Anwendungsbedingungen des Verteidigungsrechtes wird im Sinne einer «Notstandsethik» der Möglichkeit unterstellt, daß «de facto» doch die Kontrollierbarkeit der nuklearen Kampfmittel und ähnlicher anderer wissenschaftlicher Bewaffnungen vorliegen könnte, so daß zumindest ihre Androhung in der Abschreckung «noch» legitimierbar wäre. Daraus ergibt sich eine bedingte Verurteilung nicht nur des Einsatzes von Kernwaffen, sondern auch von Nachrüstungen bzw. Abschreckungsdrohungen.

Die *einzelnen Kriterien*, «denen die Abschreckung genügen muß, wenn sie ethisch noch annehmbar sein soll» (Nr. 53), sind: «Bereits bestehende oder geplante militärische Mittel dürfen Kriege weder führbarer noch wahrscheinlicher machen» (Nr. 53). «Nur solche und so viele militärische Mittel dürfen bereitgestellt werden, wie zum Zwecke der an Kriegsverhütung orientierten Abschreckung gerade noch erforderlich sind. Insbesondere dürfen die militärischen Mittel nicht Überlegenheitsstreben vermuten lassen» (Nr. 54). «Alle militärischen Mittel müssen mit wirksamer beiderseitiger Rüstungsbegrenzung, Rüstungsminderung und Abrüstung vereinbar sein» (Nr. 54).

Eine dritte Position, die zu einer anderen Rezeption der Morallehre führt, geht von vornherein davon aus, daß solche *Kriterien nicht mehr erfüllbar* sind. Sie zieht aus dieser Grundannahme politische Konsequenzen. Die unterschiedlichen Ausgangspositionen zeigen sich klar in der Einstellung zu dem Satz der katholischen Morallehre, *mit Waffen, deren Anwendung ethisch nicht vertretbar sei, dürfe nicht gedroht werden*, auch wenn in begrenzten Konflikten eine ethische Legitimation von Gegengewalt in überschaubarer und unterscheidbarer Form denkbar sei. Wer die Absolutheit des Verteidigungsrechtes im Anschluß an Gundlach vertritt, wird diesen Satz bereits für einen Sündenfall halten und sich lieber zu jener paradoxalen Logik bekennen, wonach ethisch verantwortbar ist, was nicht ethisch verantwortbar ist, sofern es verhindert, daß der Fall eintritt, in dem es ethisch verantwortet werden müßte.

Wer rein logisch, d. h. von den Folgen des Handelns her argumentiert, wird ohnehin um den Nachweis streiten, daß durch Abschreckung als Nicht-Krieg die Möglichkeit eines dauerhaften gegenseitigen Gewaltverzichts überhaupt gewährleistet werden kann. Wer dagegen den obengenannten Satz der katholischen Morallehre als zwar bedingt formuliert, aber absolut verbindlich akzeptiert, muß immer wieder in den Streit um die Kriterien der Vereinbarung von Hochrüstung und Friedenssicherung eintreten. Wer schließlich die Möglichkeit der Erfüllbarkeit solcher Kriterien grundsätzlich bestreitet, wie es die Lehre der Päpste bis Paul VI. ja getan hat, der wird die Abschreckung mit wissenschaftlichen Waffen *de jure* und *de facto* auch nicht mehr für möglich halten. Für ihn gilt, daß die Verteidigung höherer Güter nicht mehr möglich ist,

wenn das dafür grundlegende Gut des menschlichen Lebens im ganzen aufs Spiel gesetzt wird.

Im deutschen Katholizismus sind also ganz unterschiedliche Ausgangspositionen vorhanden, die sich aus den jeweiligen Erkenntnisinteressen, Begründungslogiken, Wertprioritäten, Sachanalysen und schließlich wohl auch aus einem unterschiedlichen Verständnis des christlichen Ethos unter dem Worte Gottes zusammensetzen. Wegen dieser Vielschichtigkeit der Perspektiven findet in der Auseinandersetzung zwischen diesen Positionen oft eine Verschiebung des Argumentationsterrains statt, so daß es schwer ist, zu einer Einigung zu gelangen.

IV. «Gerechter Krieg» oder Gerechtigkeit durch Frieden?

Es ist unter Moraltheologen und Sozialethikern der katholischen Kirche umstritten, ob das Lehrstück vom «gerechten Krieg» noch in Geltung ist. Der Streit hat merkwürdigerweise gar nichts mit unterschiedlichen Ausgangspositionen in der Sache zu tun. Denn sowohl Befürworter wie Gegner der ethischen Legitimation atomarer Abschreckung berufen sich in der Begründung ihrer Position auf jenes Lehrstück. Andere halten es zwar für überholt, kommen aber in ihrer konkreten Argumentation zu ähnlich spannungsreichen Schlußfolgerungen. Es scheint also letztlich für die politisch relevanten ethischen Optionen nicht entscheidend zu sein, ob an dem naturrechtlichen Lehrstück festgehalten wird.

R. Schwager spricht von der «Selbstaufhebung eines moraltheologischen Denkmodells»¹⁰. Das heißt, «die naturrechtliche Lehre vom «gerechten Krieg» bzw. von der legitimen Verteidigung bzw. von der gerechten Gegengewalt ist zwar *nicht falsch*, aber im Hinblick auf den modernen Krieg sinnlos» geworden¹¹, denn das Lehrstück vom «gerechten Krieg» setzt 1. für die Verantwortung des einzelnen Reflexionszeiten und Formalitäten der Kriegeröffnung voraus, die heutzutage auf Minuten und Sekunden schrumpfen; es setzt 2. eine internationale Autorität voraus, die über die Einhaltung der Kriterien wachen könnte; 3. daß etwas abwägbar ist, das heute nicht mehr abgewogen werden kann; 4. die Lehre war für Rechtsprechung und Friedensverhandlungen im *nachhinein* bestimmt, die es im nachkonventionellen Kriege kaum mehr geben dürfte; schließlich ist die Basis der Lehre vom gerechten Krieg, nämlich die naturrechtliche Lehre von der unverzichtbaren *Notwehr sinnlos* geworden, da der

moderne, totalitäre Krieg das aufs Spiel setzt, was zu verteidigen man vorgibt: das eigene Leben und Geschick.

Gegen diese Argumentation verweist nicht zu Unrecht der Sozialethiker F. Klüber darauf, es sei falsch zu behaupten, das Konzil habe unter dem Eindruck der nuklearen Kriegführung die Lehre vom «gerechten Krieg» als jetzt sinnlos und unbrauchbar aufgegeben. Vielmehr: «Die lehramtliche Verurteilung atomarer Verteidigung ist nach allen Richtungen hin unangreifbar abgesichert, weil sie *strictissime* an den zentralen Normen der Lehre vom gerechten Krieg festhält»¹². Doch hat es zweifellos auch seinen Grund, wenn spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf diese Lehre nicht mehr explizit zurückgegriffen wird. Die Lehre hat ihren Sinn erfüllt und damit zugleich verloren. Sie bleibt als naturrechtliche Lehre zwar weiterhin in Geltung (und weiterhin wird daher auch über ihr Verhältnis zu den Motiven und Provokationen der Bergpredigt zu diskutieren sein), aber diese Geltung verschiebt sich von der nationalen Kriegsethik in den Bereich innerstaatlicher Gegengewalt und deren Legitimation. Es mehrten sich die Anzeichen, daß eine «Selbstaufhebung» (im positiven Sinne!) der Lehre vom «gerechten Krieg» zugleich einen Kairos dafür darstellt: Im Sinne einer erneuten Glaubensvergewisserung der christlichen Ethik wird gleichsam in vorletzter Minute die Friedenslehre der Bergpredigt in ihrem eschatologischen «Jetzt» erkennbar gemacht.

Die Friedensdiskussion der letzten Jahre legt besonderen Wert auf das *Verhältnis von Gerechtigkeit und Frieden*. Geht man über den Kontext der reinen Verteidigungsgerechtigkeit hinaus, der die Kriegerlogik der Lehre vom gerechten Krieg beherrscht, stößt man auf die Gerechtigkeit als *Friedensförderung* und *Friedenssicherung*, nicht zuletzt auch als Zeichen der Friedenshoffnung. In diesem Sinne hatte das Friedenswort der deutschen Bischöfe «*Gerechtigkeit schafft Frieden*» (1983) das biblische Verständnis des Friedens als «Werk der Gerechtigkeit» (Jes 31,17) in seine grundlegenden Besinnungen eingebracht (Nr. 11f). In der Diskussion katholischer Friedensgruppen wie Pax Christi wird dieser Zusammenhang ebenfalls betont, darüber hinaus aber verstanden: *Friede* muß auch als unbedingende Vorbereitung von mehr Verteidigungsgerechtigkeit in der Welt betrachtet werden. Die Rüstungsspirale verhindert eine gerech-

te Ordnung der Weltwirtschaft.

Ein zweiter Akzent in der katholischen Friedensdiskussion ergibt sich aus einer Neubesinnung über das Verhältnis zwischen sog. «*natürlicher*» *Sittlichkeit*, welche die naturrechtlichen Lehrstücke hervorgebracht hat, und dem *geschichtlichen Glaubensethos* bzw. der Orthopraxis der Christen. Unter dem Vorzeichen der biblischen Inspiration christlicher Friedensgruppen, der Neubesinnung auf die Bergpredigt, der befreiungstheologischen Anknüpfung an die sozialetisch motivierten Aussagen des Glaubens wird die geschichtliche Kontrasterfahrung mit einer universalen Vernichtungsdrohung und der damit zusammenhängenden Zweideutigkeit der Methoden der Friedenssicherung zum Ausgangspunkt dafür, die *Motive und Provokationen des Evangeliums* konkret zu realisieren. In diesem Sinne hat die deutsche Pax-Christi-Delegiertenversammlung 1985 festgestellt, «daß Kriegsdienstverweigerung zu einem immer deutlicheren Zeichen praktischen Friedenshandelns wird».

In der katholischen Exegese wird die Frage des *einseitigen Gewaltverzichts* nicht nur als individuelle ethische Zeichen, sondern als sozialetisches Konzept neu diskutiert. Von den einen wird dabei das entsprechende Ethos Jesu als Gemeinde-Ethos (G. Lohfink), von den anderen als Welt-Ethos ausgelegt (P. Hoffmann). Es handelt sich konkret um die Relevanz von Jesu Forderung der Feindesliebe und des Gewaltverzichts in der gegenwärtigen politischen Situation, in der sowohl Kirchen als auch einzelne Christen an politischen Entscheidungsprozessen verantwortlich teilnehmen¹³.

Ein drittes Problem, das sich im Zusammenhang mit der aktuellen Friedensdiskussion stellt, ist die *praktische Glaubensvergewisserung* der Christen, die in ihren unterschiedlichen Ausgangspositionen entdecken müssen, daß sie sich nicht nur auf dem Felde sachlicher Einschätzung der ethischen Begründungssysteme, sondern auch auf der Ebene des praktischen Glaubensverständnisses sogar quer durch die Konfessionen unterscheiden. Die historische Diskussion um Freiheit und Würde des Menschen fand die Christen und ihre Kirchen nicht immer auf der Seite des Evangeliums. Die Frage nach einem «*Friedenskonzil*», der Sache nach bereits von der Gemeinsamen Synode der katholischen Bistümer der Bundesrepublik gestellt und unter diesem Titel vom Evangelischen Kirchentag 1985

erneut aufgeworfen, bleibt trotz aller definitiven, strategischen und organisatorischen Behinderungen akut.

Nicht zuletzt hat die Friedensdiskussion dazu geführt: Auch in der katholischen Kirche wird jetzt die Frage des «*gewaltfreien Widerstandes*» bzw. «*zivilen Ungehorsams*» erneut diskutiert. So heißt es in den Thesen des Bensberger Kreises: «Der Bensberger Kreis solidarisiert sich mit einem demokratischen Widerstand, der bis zum zivilen Ungehorsam geht, wenn dies als letztes Mittel für die Sache der Erhaltung und Förderung des Friedens notwendig erscheint und Gewaltlosigkeit strikt eingehalten wird.»¹⁴

V. *Schlußbemerkung: Ethischer oder praktischer Kompromiß?*

Unser unvollständiger Überblick über den Stand der katholischen Friedensdiskussion würde ein wesentliches Moment verfehlen, würde er der Frage nach dem Verhältnis von *Überzeugung und Kompromiß* keine Beachtung schenken. Diese Fragestellung war das Thema des deutschsprachigen internationalen Moralthologenkongresses 1983 in Trier¹⁵. In der Friedensdiskussion wird immer wieder auf eine Notstandsethik, Interimsethik oder Kompromißethik verwiesen. Tatsächlich können Atomwaffen ja nicht durch lehramtliche Verurteilung von heute auf morgen aus der Welt geschafft werden. Die Frage ist, was man tut, wenn die Faktizität nicht einfach durch ihre Verurteilung aus der Welt zu schaffen ist. Dazu bedarf es – scheint mir – weder einer besonderen Lehre vom *ethischen Kompromiß*, noch einer Interimsethik. Ethische Urteile sind richtig oder falsch; sind sie richtig, gelten sie auch. Es muß in diesem Zusammenhang durchaus nicht zum Dilemma zwischen christlicher Überzeugung und christlicher Verantwortung kommen. Geht es darum, die praktische Verwirklichung des sittlich Richtigen *politisch durchzusetzen*, ist es möglich, aus ethischer Verantwortung *praktische Kompromisse* zu schließen, *die nicht gleichzeitig ethische Kompromisse sind*. Ethische Kritik bestehender praktischer Kompromisse in Politik und Gesellschaft bleibt dann eine ständige Herausforderung, bestehende praktische Kompromisse zu verändern. Die Frage bleibt gleichwohl, ob nicht die praktische Anwendung der genannten Kriterien zu mehr Kompromißlosigkeit auch in der praktischen Realisierung ethischer Grundsätze führen müßte.

¹ N. Monzel, *Atomare Kampfmittel und christliche Ethik* (München 1960) 52.

² Die Zitation der Dokumente nach: A. F. Utz / F. Froner (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.* 1–3 (Freiburg i. Ue. 1954–1961).

³ *Osservatore Romano*, 3. 6. 1976. Zitat nach F. Klüber (Anm. 5).

⁴ Vgl. *Osservatore Romano*, deutsche Ausgabe, 9. 5. 1986.

⁵ Vgl. F. Klüber, *Friedenspolitik im Zwielficht. Spricht Rom deutlich genug?: Katholische Kirche – wohin?*, hg. v. N. Greinacher / H. Küng (München / Zürich 1986) 59–77.

⁶ In: *Kann der atomare Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg sein?*, Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 10 (München 1960) 120.

⁷ Vgl. W. Kluxen, *Gewalt und Gewaltanwendung: Die politische Meinung* 28 (1983, Nr. 209) 39–50; L. Oeing-Hanhoff, *Ist die atomare Abschreckung unsittlich?*: ThQ 165 (1985) 53–55.

⁸ Vgl. G. Gundlach, *Die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg*: StZ 164 (1958/59) 1–14.

⁹ In: *Bischöfe zum Frieden, Hirtenworte der Bischofskonferenzen der USA, der Niederlande, der DDR, Österreichs, Ungarns, der Schweiz, Irlands, Belgiens und Japans* (1983), hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, *Stimmen der Weltkirche*, Nr. 19.

¹⁰ Vgl. R. Schwager: *Atomrüstung – christlich zu verantworten?* 51 ff.

¹¹ Vgl. D. Mieth: *Atomrüstung – christlich zu verantworten?* Hg. von A. Battke (Düsseldorf 1982) 51 ff.

¹² Vgl. F. Klüber, aaO. 63.

¹³ P. Hoffmann, *Tradition und Situation. Zur «Verbindlichkeit» des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen*

Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion: Ethik des Neuen Testaments, hg. v. K. Kertelge (Freiburg / Basel / Wien 1984) 111; vgl. G. Lohfink, *Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht* (Mt 8, 39b–42; Lk 6, 29f): ThQ 162 (1982) 236–235.

¹⁴ Vgl. *Bensberger Kreis* (Hg.), *Frieden – für Katholiken eine Provokation?* (Reinbek 1982).

¹⁵ Vgl. D. Mieth, *Christliche Überzeugung und gesellschaftlicher Kompromiß*: H. Weber (Hg.), *Der ethische Kompromiß* (Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 1984) 113–146; vgl. auch ders., *Friedenssicherung durch Abschreckung?*: ThQ 165 (1985) 318–322.

DIETMAR MIETH

1940 geboren. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie. Doktor der Theologie (Würzburg 1968); Habilitation in Theologischer Ethik (Tübingen 1974); Professor für Moralthologie (Freiburg i. Ue. 1974–1981); Professor für Theologische Ethik (Tübingen, seit 1981). Veröffentlichungen u. a.: *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa* (Regensburg 1969); *Dichtung, Glaube und Moral* (Mainz 1976); *Epik und Ethik* (Tübingen 1976); *Moral und Erfahrung* (Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 1983); (Hg.) *Meister Eckhart* (München 1986); *Gottese Erfahrung – Weltverantwortung* (München 1982); *Die neuen Tugenden* (Düsseldorf 1984); *Ehe als Entwurf* (Mainz 1984); *Arbeit und Menschenwürde* (Freiburg i. Br. 1985); *Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis* (Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 1986). Anschrift: Blumenstr. 3, D-7401 Neustetten 1.