

Die Rede vom gerechten Krieg in christlicher Tradition

Kenneth R. Himes

Traditionen enthalten alle möglichen Theorien. So wie es in der christlichen Tradition viele Erlösungs- und Inspirationstheorien oder Theorien der apostolischen Sukzession gegeben hat, so gab es auch viele Theorien vom gerechten Krieg. Einige von ihnen waren ausgesprochen theologischer, andere philosophischer Natur und wieder andere vermischten in ihrer Betrachtungsweise religiöse und weltliche Perspektiven miteinander.

Jahrhunderte hindurch diente die Tradition vom gerechten Krieg vielfachen Zwecken: Sie legitimierte den von politischen Führern autorisierten Aufbau bewaffneter Streitkräfte; sie sollte die von Kampftruppen und Staaten ausgeübte Gewalt eindämmen; man benutzte sie als eine Form der Kritik an militärischen Strategien und Waffen; sie gab Normen vor, an denen sich der Kampf in einer gespaltenen Welt auszurichten hatte; sie bot sich als Grundlage an, aus der man Argumente für eine selektive Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen ableitete und schließlich entnahm man ihr auch die Maßstäbe für die Bewertung von Regierungspolitiken und Militärdoktrinen.¹

Um sich bei der Erörterung der Tradition vom gerechten Krieg ein möglichst klares Bild zu verschaffen, muss man das Verbindende all dieser Theorien und Zwecke sehen und verstehen. Die Tradition vom gerechten Krieg stellt im Wesentlichen zwei Forderungen auf:

1. Ein Krieg müsse mit Blick auf die Werte, die er zu schützen sucht und die die verursachten Übel aufwiegen, sittlich gerechtfertigt sein; und
2. Im Krieg ausgeübte Macht unterliege Regeln; sie sei Gewalt, die einer sittlichen Beurteilung und Kontrolle zu unterwerfen sei. Um es mit Michael Walzer auszudrücken: Krieg müsse auf zweifache Weise bewertet werden: Es muss um eine gerechte Sache gehen, und die Methoden der Kriegführung müssen gerecht sein.²

I. Hintergrund der katholischen Lehre vom gerechten Krieg

Hinter diesen Forderungen, die den gewaltsamen Einsatz von Macht betreffen, stehen aus christlicher Sicht theologische Überzeugungen, die in die folgenden Punkte zusammengefasst werden können.

1. Eschatologischer Vorbehalt

Zwischen unseren Gegenwartserfahrungen und unserer Hoffnung auf die künftige Vollendung des Gottesreiches besteht eine Spannung. Da das Reich Gottes noch nicht da, sondern erst im Kommen ist, können Harmonie und Friede, wonach sich alle sehnen, nur begrenzt erfahren werden. Es gibt, historisch gesehen, einen Zeitpunkt - wo Streit, Konflikte und Eroberungen an der Tagesordnung sind -, der der Erreichbarkeit des Zieles, das alle herbeisehnen, nämlich die Manifestation des Reiches Gottes auf Erden, enge Grenzen setzt. So gibt uns der gegenwärtige Zeitpunkt zu verstehen, dass im Leben der Menschen, wie es nun einmal abläuft, der Ausübung von Macht eine Aufgabe zufallen kann.

Und dennoch, Gewalt kann man nicht einfach damit rechtfertigen, dass es sich dabei um die Sache Gottes handle, schließlich vermehrt sie menschliches Leid und bringt den Tod von Menschen mit sich. Da wir fest auf die kommende Vollendung des Reiches Gottes hoffen, müssen wir auch alles tun, um die Rolle, die wir der Gewalt im menschlichen Leben gezwungenermaßen einräumen, zu beschränken. Bisweilen mag der gewaltsame Einsatz von Macht als sittlich berechnete Option erscheinen, doch kann man von ihr nicht so Gebrauch machen, als sei die heutige Situation für Christen normativ. Glaubende sollten Gewalt stets als schmerzlich empfinden, auch wenn sie notwendig erscheint. Notwendig wegen der erschreckenden Möglichkeiten, die den Menschen unter den Bedingungen einer nicht voll erlösten Welt immer noch zur Verfügung stehen. Und schmerzlich, weil die Einlösung der Hoffnung, dass wir endlich Schwerter zu Pflugscharen umschmieden, sich wieder einmal verspätet.

2. Sünde

Dass die von Gott verheißene Zukunft in ihrer Vollendung erst noch offenbar werden muss, zeigt deutlich, wie sehr noch mitten unter uns die Realität der Sünde vorherrscht. Keine der Sache angemessene Theorie kann diese Dimension unserer Erfahrung ignorieren. Ungeachtet all unserer Anstrengungen, Entfremdung zu überwinden, stehen sich Menschen immer noch feindselig gegenüber, und ein Missverständnis kann unsere Anstrengungen zur Kooperation schnell und unerwartet zunichte machen. Echte Gemeinschaft zwischen den Völkern ist nicht leicht oder schlagartig zu erreichen. Trotz all unserer von tiefer Hoffnung erfüllten Friedenssehnsucht wissen wir, dass Unschuldige immer noch angegriffen werden und in den Händen von Unrechtstätern leiden. Die Schreie der unschuldig Leidenden stellen ihre Forde-

Der Autor

Kenneth R. Himes OFM, geb. 1950 in Brooklyn, NY, ist Franziskaner, Professor für Moraltheologie an der Washington Theological Union und zur Zeit Vorsitzender der Catholic Theological Society of America. Er ist Herausgeber der Zeitschrift *New Theological Review*; er promovierte an der Duke University 1981 über Religion und Rechtsordnung. Er ist Mitherausgeber von *Introduction to Christian Ethics: a Reader* (1989); Mitautor von *Fullness of Faith: the Public Significance of Theology* (1993), Autor von *Responses to 101 Questions on Catholic Social Teaching* (2001). Gegenwärtig betreut er als Herausgeber eine geplante zweibändige Sammlung von Kommentaren zu den wichtigsten Dokumenten der Katholischen Soziallehre. Anschrift: Washington Theological Union, 6896 Laurel Street NW, Washington, DC 0012-2016, E-Mail: himes@wtu.edu.

runge an uns: Es ist an uns zu überlegen, was zu tun ist, um diesen Übeltätern, die Schwache und Unschuldige quälen, das Handwerk zu legen. Selbst jene, die als persönlich Angegriffene für sich der Gewaltlosigkeit den Vorzug geben und auch das Opfer des Lebens nicht scheuen, zögern, wenn sie genötigt sind zu entscheiden, was man denn tun solle, wenn Dritte betroffen sind. Viele fühlen sich durch das Gebot der Nächstenliebe verpflichtet anzuerkennen, dass zum Schutz der Schutzlosen Gegengewalt sittlich erlaubt sein könne. Die Notwendigkeit zum Widerstand gegen die Sünde derer, die Gewalt am falschen Platz einsetzen, kann aber auch zu der kritischen Überlegung führen, ob denn Gewalt jemals in rechter Weise angewandt werden könne.

3. Ekklesiologie

Ein drittes Element, das sich aus dem theologischen Hintergrund der Tradition vom gerechten Krieg herleitet, ist eine Ekklesiologie, die das Postulat aufstellt, die Kirche trage für die Förderung und Wahrung des Gemeinwohls in seinen vielfachen Verflechtungen eine gewisse Mitverantwortung. Ihre Sendung bestehe ja darin, Zeichen und Werkzeug des Heils zu sein. Sie könne jedoch nicht in vollem Sinne Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes sein, wenn wir meinen, dieses umfasse nur einen bestimmten "religiösen" Sektor, der vom Rest menschlichen Lebens abgetrennt sei.

Das Reich Gottes so zu beschreiben, als werde nur eine vom Leib befreite Seele in die Vollendung eingehen und wir in unserer leibseelischen Ganzheit und geschichtlichen Ausprägung würden nicht in die Liebe Gottes aufgenommen, ist nicht überzeugend. Der Auftrag der Kirche, Gottes Reich in der Geschichte konkret greifbar zu verwirklichen, fordert, dass sich ihr Wirken auch in den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereich hinein erstreckt und auch dort zum Tragen kommt. Und das nicht deshalb, weil sie etwa für diese Bereiche direkt zuständig wäre, sondern weil sie verpflichtet ist, die Universalität von Gottes Gnade und Macht zu bezeugen.³ Gottes unwandelndes Wirken erfasst die ganze Schöpfung und den gesamten Bereich jener Güter, die das Gemeinwohl ausmachen. Die Kirche kann sich nicht gleichgültig verhalten gegenüber jenen Grundwerten, die in die Erklärung der Menschenrechte eingegangen sind.

4. Theologische Ethik

Die katholische theologische Ethik hat nie die Auffassung vertreten, das menschliche Leben sei das höchste aller Güter. Die Ehre, die die Kirche von Anfang an ihren Blutzugehörigen zuteil werden ließ, zeigt, dass für sie andere Werte höher stehen als das Leben. Ihr ausdifferenziertes Wertesystem widersetzt sich jeder Verabsolutierung von Einzelgütern mit Ausnahme des *summum bonum*, das heißt der Einung mit Gott.

Besonders dem Wert des Friedens ist nie Absolutheit zugesprochen worden. Das galt vor allem dann, wenn Frieden minimal als bloße Abwesenheit von Gewalt verstanden wurde. Die Kirche hat in ihrer Tradition stets daran festgehalten, dass Frieden im minimalistischen Sinne alles andere als wahrer Friede sei, denn

„Friede besteht nicht darin, dass kein Krieg ist.“⁴ Einen solch wahren Frieden zu erreichen, gehe aber über menschliches Vermögen hinaus, denn „einen solchen Frieden hat sie stets als Geschenk Gottes und als Frucht seines Heilshandelns“⁵ angesehen. Doch werden menschliche Friedensanstrengungen deshalb nicht nutzlos. Im Gegenteil, Menschen sollen und müssen alles tun, was in ihrer Macht steht, um Schritte zum Frieden hin zu ermöglichen; seine Vollendung indes bleibt Gottes Werk.

Menschen müssen jedoch in all ihren Anstrengungen anerkennen, dass Frieden mehr umfasst als jene Minimaldefinition, die Politiker so oft im Munde führen. Denn Friede ist „mit Recht und eigentlich ein ‚Werk der Gerechtigkeit‘ (Jes 32,17)“⁶. Deshalb könne man den Krieg nicht als das Gegenteil des Friedens bezeichnen. Vielmehr kann auch der Ausbruch bewaffneter Gewalt als Bemühen gesehen werden, in einer Situation der Ungerechtigkeit diesen wahren Frieden herzustellen. In der katholischen theologischen Ethik ist es kein Widerspruch festzustellen, dass Krieg auch im Namen des Friedens geführt werden könne.

5. Die katholische Soziallehre

Im Gesamt der katholischen Soziallehre ist es klar, dass es Aufgabe der staatlichen Institution sei, das Gemeinwohl zu schützen. Menschen brauchen als gemeinschaftsbezogene Wesen eine Regierung mit der Vollmacht, das Zusammenleben der Menschen zu ordnen. Der Staat räumt anderen Institutionen ebenfalls das Recht ein, das gesellschaftliche Leben mitzugestalten und respektiert es auch, doch die letzte Verantwortung, das Gemeinwohl der Nation zu sichern, fällt ihm zu. Eine solche Sicht ist sinnvoll, wenn innenpolitische und wirtschaftliche Probleme zur Lösung anstehen. Sieht man jedoch den Staat im Kontext der internationalen Ordnung, in die er hineingestellt ist, dann ergibt sich sofort eine Schwierigkeit.

Johannes XXIII. machte auf das so genannte universale Wohl aller Menschen aufmerksam, d.h. auf jene Güter, die einen höheren Rang einnehmen als die Einzelgüter einzelner Nationen. Dieses universale Gemeinwohl in einer Situation wechselseitiger globaler Abhängigkeit, wie sie heute besteht, zu bewahren, ist ungleich komplexer und schwieriger geworden. „Deshalb sind bei dem heutigen Zustand der menschlichen Gesellschaft sowohl die staatliche Organisation als auch der Einfluss, über welchen die einzelne Staatsgewalt bei allen übrigen Nationen des Erdkreises verfügt, als ungenügend anzusehen, um das gemeinsame Wohl aller Völker zu fördern.“⁷

Die Päpste nach ihm haben diesen Gedanken, dass die heute gegebene Weltordnung ein strukturelles Defizit aufweise, weiter verfolgt: Es fehlt eine Weltautorität, die sich für das universale Gemeinwohl in ähnlicher Weise einsetzt, wie das die staatliche Autorität für das Gemeinwohl im eigenen Lande tut. Brechen Spannungen und Streitereien unter den Völkern aus, so steht keine Weltautorität bereit, um als anerkannte Schiedsrichterin Konflikte zu schlichten, Entschlüsse durchzusetzen und Rechte zu schützen. Folglich gilt: „Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität

gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist, kann man ... einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen.“⁸

6. Zusammenfassende Beurteilung der Tradition

Mit den oben kurz umrissenen Hintergrundthemen, die von unseren theologischen Überzeugungen herrühren, können wir nun gegenüber dem Gedanken eines gerechten Krieges einen Standpunkt formulieren.⁹

Krieg ist nicht unausweichlich, also können wir immer noch hoffen, dass dieses Übel einmal aus der Welt geschafft wird. Gedämpft wird freilich diese Hoffnung durch die Einsicht, dass es in einer sündhaften Welt immer Konflikte geben wird. Ohne bewusstes und ernsthaftes Engagement, sie zu verhindern, können sie sich in bewaffnete kriegerische Auseinandersetzungen ausweiten.

Doch „inmitten aller Kriegswirren“ darf die moralische Dimension menschlicher Existenz nicht außer Acht gelassen werden. Es sollte für das Urteil, wann die Bedingungen für einen Kriegseintritt gegeben sind und für die Frage, wie ein sittlich vertretbarer Krieg geführt werden muss, einschränkende Kriterien geben. Dass ein Krieg zwar immer noch möglich, aber nicht unvermeidbar sei, und dass die dabei angewandte Gewalt begrenzt werden müsse, sind jene zwei Überzeugungen, die den gedämpften Optimismus der katholischen Tradition zum Thema Krieg begründen.

II. Die Schlüssigkeit der Tradition

Ist die Tradition vom gerechten Krieg, wie sie von der katholischen Kirche vertreten wird, in sich stimmig? Offensichtlich stellen einige den Anspruch in Frage, dass Christen auf Gewalt zurückgreifen dürfen, wenn es darum geht, Werte wie Gerechtigkeit und Frieden zu schützen bzw. wiederherzustellen. Oder auch, dass der Einsatz von Gewalt ein Mittel sein könne, das lediglich unsere Verpflichtung zur Nächstenliebe zum Ausdruck bringe. Ohne den vorausgehend umrissenen Hintergrund der Tradition in Frage stellen zu wollen, glauben die grundsätzlichen Kriegsgegner nicht, die theologische Tradition führe zu jenen Folgerungen, die die Vertreter eines gerechten Krieges gezogen haben.

Meiner Überzeugung nach wird die Frage, ob die christlich-theologische Tradition vom gerechten Krieg in sich schlüssig sei, am besten nicht auf abstrakter Ebene entschieden. Die Tradition selbst ist ein einleuchtendes Beispiel dafür, dass es sich hier um praktische moralische Überlegungen handelt, und ob sie schlüssig sind, lässt sich am besten erkennen, wenn man konkrete Fälle untersucht. Hier ist die *praktische* Vernunft gefragt, zumal in der Welt, wie sie heute ist, wo Menschen in unzählige unverantwortliche Handlungen verstrickt sind: in Ungerechtigkeiten gegenüber anderen, Untergraben des Gemeinwohls, widerrechtliche Aneignung fremden Eigentums usw. Das moralische Problem, das sich dabei stellt, ist zu bestimmen, „welches Handeln angemessen ist, um die schädlichen Wirkungen solcher Verhaltensweisen auf das Leben der Menschen zu

begrenzen“¹⁰. Es liegt im Wesen der Kasuistik und des Vollzugs praktischer Vernunft, dass jeder Fall in seinen ganz konkreten Umständen gesehen und bewertet werden muss.

Einige Theoretiker des gerechten Krieges geben zu bedenken, dass die Tradition im Falle eines neuen Kontextes ein weiteres Mal gezwungen sein wird, ihre bisherigen Positionen zu überprüfen und neue Lösungen anzustreben.¹¹ Zu den Elementen eines solch neuen Kontextes gehören die Beendigung des Konflikts der Supermächte mit ihren konkurrierenden Ideologien, die zurückgehende Bedrohung durch einen Nuklearkrieg, der das Überleben der ganzen Menschheit in Gefahr brächte, der häufigere Ausbruch von Konflikten aufgrund ethnischer und religiöser Differenzen, eine größere Sensibilität gegenüber Menschenrechtsverletzungen, die immer engeren Bindungen aufgrund gegenseitiger Abhängigkeit und Notsituationen innerhalb wie außerhalb territorialer Grenzen, wodurch die traditionellen Begriffe staatlicher Souveränität inhaltlich neu bestimmt werden. Einige Elemente des neuen Kontextes berühren direkt die Tradition vom gerechten Krieg, während andere eher als Präambeln für eine zeitnahe Formulierung dieser Theorie in Frage kommen. Die Überlegungen über den Krieg unter solch neuen Vorzeichen haben auch die Diskussion wieder in Gang gebracht, ob es überhaupt einen sittlich erlaubten Grund für einen Krieg, gleich welcher Art, geben könne.

1. Was ist eigentlich ein gerechter Grund?

Die heutige Lehre über eine gerechte Sache stammt aus der Ära Pius XII. Aufgrund der Schrecken zweier Weltkriege und angesichts der Entwicklung von Massenvernichtungswaffen hat Pius XII. jeden Krieg mit Ausnahme der Selbstverteidigung geächtet. Frühere Formeln einer gerechten Sache hatten eine Vielfalt von sittlich erlaubten Gründen angeführt, wann die Schwelle zu Kampfhandlungen überschritten werden dürfe. Doch vor dem Hintergrund seiner bisherigen Erfahrungen hielt Pius XII. daran fest, dass Selbstverteidigung der einzige, sittliche erlaubte Kriegsgrund sei.

Konfrontiert mit den unvorstellbaren Verwüstungen eines Nuklearkrieges hatte in den folgenden Jahrzehnten die Ablehnungsfront gegen jede Art von Krieg mit Ausnahme des Verteidigungskrieges die Plausibilität des gesunden Menschenverstandes für sich. Der Ausblick auf einen möglichen Nuklearkrieg beherrschte so sehr unser moralisches Vorstellungsvermögen, dass jeder Gedanke, die Kategorie einer gerechten Sache auszuweiten, geradezu töricht erschien.

In neuerer Zeit haben wir Befreiungskriege und Aufstände erlebt, die oft von religiös und ethnisch bedingten Feindseligkeiten begleitet waren. Diese Kriege wurden mit konventionellen Waffen geführt und waren häufig innerstaatliche, nicht zwischenstaatliche Auseinandersetzungen. Die gerechte Sache, auf die man sich dabei berief, lag nicht im Anspruch auf Selbstverteidigung, sondern auf Beseitigung von Missständen oder im Recht auf Selbstbestimmung von Seiterer, die den Konflikt angefacht hatten.

Bisweilen arteten solche Kriege in einen regelrechten Völkermord aus. Dritte, die

solche Konflikte beobachteten, reagierten unter dem Eindruck von Berichten über systematische und massenhafte Menschenrechtsverletzungen äußerst sensibel auf solch ein moralisches Verbrechen. Dies führte zu einer weiteren Anpassung der Theorie, die sich nun für die Möglichkeit humanitärer Interventionen aussprach. Das heißt, der vorgebrachte gerechte Grund ist nun nicht mehr die Selbstverteidigung, sondern der Schutz der Menschenrechte und die Hilfe für unschuldige Opfer.

2. Angriffskriege

Als Pius XII. alle Angriffskriege grundsätzlich verwarf, tat er das in einer Sprache, die sich stark an die des Kriegsächtungspaktes von 1928, des so genannten Kellogg-Briand-Paktes, anlehnte, der *den* als Angreifer bezeichnete, der den ersten Schuss abgab oder als erster die territorialen Grenzen überschritt und ins Nachbarland einfiel. Doch warum sollte Aggression, verstanden als Eröffnung von Kriegshandlungen, immer und in jedem Fall verwerflich sein? Nach Pius XII. sind es die Schrecken der modernen Kriegführung und die horrenden Kosten, die ihn sittlich unvertretbar machen. Nur Selbstverteidigung könnte, angesichts der voraussehbaren Übel, den Schritt zu militärischer Gewaltanwendung rechtfertigen.

Wenn aber das Recht auf Selbstbestimmung, die Behebung von Missständen oder der Schutz von Menschenrechten als sittlich legitimer Grund betrachtet werden kann, wäre dann nicht wenigstens in solchen Fällen der Beginn von Kriegshandlungen als gerechtfertigt und der Krieg als gerecht einzustufen? Scheidet diese Option selbst im Falle von Völkermord aus, da ja der, der die Kriegshandlungen gegen den anderen Staat eröffnet, sich nicht gegen einen äußeren Aggressor verteidigt, sondern Krieg führt, um Verfolgte in einem anderen Land zu schützen? Kurz und gut, heute steht zur Debatte, ob eine Rückkehr zu der älteren Ansicht, es gebe eine Reihe von nachvollziehbaren Gründen für eine gerechte Sache, zugleich die Möglichkeit bietet, den Standpunkt Pius' XII. zum Angriffskrieg einer notwendigen Prüfung zu unterziehen. Diese zwei Beispiele, die nur veranschaulichen sollen, wie die Tradition vom gerechten Krieg sich immer noch in Entwicklung befindet, schließen weitere Anpassungen nicht aus. Sie deuten lediglich an, wie ein veränderter geschichtlicher Kontext auch im vorgegebenen traditionellen Rahmen vom gerechten Krieg zu neuen Bewertungsmaßstäben führen kann.

III. Und was ist mit den Opfern?

In einem solchen ständig sich ändernden Kontext, in dem auch die Tradition sich immer wieder der veränderten Situation anpasst, ist es unerlässlich, im sittlichen Diskurs auch die Stimmen der Kriegsoffer zu Gehör zu bringen. Nur wenig könne diesen Diskurs einer Gemeinschaft mehr entwerten, als wenn sie die Erfahrungen jener ignoriert, die von ihren Entscheidungen direkt an Leib und Seele geschädigt werden. Wenn wir, als Gemeinschaft gläubiger Christen, die Tradition vom gerechten Krieg als herkömmliches Raster für die Bewertung der sittlichen Erlaubt-

heit des Krieges weiter benutzen wollen, dann dürfen wir die Erfahrungen der Kriegsoffer nicht totschrveigen.

Heutige Kriege sind anders. *Ein* dramatischer Unterschied gegenüber früher besteht in ihrer Auswirkung auf unbeteiligte und unschuldige Zivilpersonen. Im Ersten Weltkrieg betrug die Verluste unter der Zivilbevölkerung 5 Prozent, im Zweiten schnellten sie auf 50 Prozent hoch. In den jüngeren Konflikten der letzten zehn Jahre stieg die Ziffer nochmals auf 85 Prozent bis 95 Prozent.¹² Keine Diskussion über die Prinzipien des gerechten Krieges kann sich in ihrer moralischen Kasuistik solchen bedrückenden Realitäten entziehen.

Hinter jeder dieser statistischen Zahlen verbirgt sich ein menschliches Antlitz. Und das ist die eigentliche Tragödie. Tausende von Kindern haben die Brutalität gegen ihre Eltern, Geschwister und Nachbarn als Augenzeugen miterlebt. Millionen von Kindern sind selbst Opfer des Krieges geworden. Auf manchen Kriegsschauplätzen wurde eine ganze Generation von Jugendlichen durch ihre Kriegserfahrungen auf eine Art und Weise traumatisiert, deren erschreckendes Ausmaß wir erst in Zukunft noch zu Gesicht bekommen werden. Beunruhigend ist auch, dass zahllose Kinder in für sie undurchschaubaren Zusammenhängen bis heute zum Kriegsdienst gezwungen werden und sowohl die Rolle von Opfern wie von Tätern spielen müssen. Wir wissen auch um die zahllosen Frauen, die vergewaltigt und geschlagen wurden oder die ihre Männer und Söhne im Krieg verloren haben. Eine weitere erschütternde Facette der modernen Kriegführung sind, als Folgeerscheinung, die Ströme von Flüchtlingen. Oft erfassen die hier genannten Zahlen gar nicht die im eigenen Land von Ort zu Ort Umherirrenden, die, vertrieben von ihren Wohnsitzen, aus den ständig wechselnden Kampfzonen fliehen müssen.

Die weitergehende Debatte, die ja die Tradition vom gerechten Krieg gerade ausmacht, darf auch diese Kriegsoffer nicht vergessen. Auch ihr Schmerz, ihre Leiden und ihr Tod sind eine Erfahrung, von der eine Botschaft ausgeht. Da hier die *praktische* Vernunft das Wort hat, muss sich diese Debatte auch der harten Realität der Kriegsfolgen stellen. *Ein* Diskussionspunkt, der sehr scharf und überaus kritisch ins Auge gefasst werden muss, ist ohne Zweifel jede Art von Strategie, die die Verluste unter den Kämpfenden auf ein Minimum zu beschränken sucht und dabei Taktiken verwendet, wodurch die Nichtkämpfenden einem größeren Risiko ausgesetzt werden. Niemand wünscht sich höhere Verlustziffern für die Kombattanten, doch dürfen wir gemäß der Tradition vom gerechten Krieg das Risiko für Zivilpersonen nicht absichtlich vergrößern, um das der kämpfenden Truppe zu verringern.¹³

Abschließende Bemerkungen

Die Tradition vom gerechten Krieg suchte in der Frage der sittlichen Bewertung des Krieges eine mittlere Position einzunehmen. Die polar entgegengesetzte Meinung in der Debatte setzt üblicherweise voraus, der Krieg dürfe keinen

moralischen Normen unterworfen werden. Genau diese Voraussetzung lehnt die Tradition vom gerechten Krieg entschieden ab.

Zwischen denen, die im Namen einer „Realpolitik“ oder der „nationalen Sicherheit“ jedes Gespräch über sittliche Schranken im Krieg als sentimentales Gerede abtun, und jenen, die im Namen der Gewaltfreiheit oder des Friedens jede Möglichkeit einer sittlichen Legitimierung des Krieges bestreiten, gibt es noch viel vermittelnden Spielraum. Eine Position der Mitte nehmen jene Befürworter eines gerechten Krieges ein, die in Anpassung an sich ständig ändernde geschichtliche Situationen auch die Theorie ständig weiterentwickeln.

Sieht man die Sache so, dann bietet die Tradition vom gerechten Krieg lediglich einen Rahmen für eine argumentative moralische Auseinandersetzung, nicht aber eine definitive Auflistung von exakten Regeln, die man nur mechanisch anzuwenden bräuchte. Wir sollten daher auch nicht überrascht sein, wenn die Debatte über die unterschiedlichen Theorien in der Frage weitergeht, denn das liegt im Wesen einer lebendigen Tradition.

¹ J. Langan, *Developing the Just-War Tradition in a Multicultural World*, in: G. Powers/D. Christiansen/R. Hennemeyer (Hg.), *Peacemaking: Moral and Policy Challenges for a New World*, Washington 1994, 189.

² M. Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?*, Stuttgart 1982, 48; vgl. auch Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (Hg.), *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus*, Frankfurt 1980.

³ *Gaudium et spes*, Nr. 40-42, in: K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg²⁸2000.

⁴ AaO. Nr. 78; vgl. auch A. Th. Khoury/P. Hünemann (Hg.), *Friede - was ist das? Die Antwort der Weltreligionen*, Freiburg 1984.

⁵ *Die Herausforderung des Friedens - Gottes Verheißung und unsere Antwort*. Pastoralbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden, in: Hirtenworte zu Krieg und Frieden. Die Texte der katholischen Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik, der Niederlande, Österreichs, der Schweiz, Ungarns und der Vereinigten Staaten von Amerika, Köln 1983, 125-285; vgl. auch Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede*, Bonn 2000; vgl. die Besprechung dazu: M. Rosenberger, *Klare Worte gegen den Konsens des Schweigens. Das neue Hirtenwort der deutschen Bischöfe*, in: *Orientierung* 65 (2001) 29-33.

⁶ *Gaudium et spes*, Nr. 78 zitiert Jes 32,7, in: Rahner/Vorgrimler, aaO.

⁷ Johannes XXIII., *Pacem in terris*, Nr. 135. Deutsch in: Bundesverband der Katholischen Arbeiterbewegung (KAB) Deutschlands (Hg.), *Texte zur Katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, Kevelaer⁴1977.

⁸ *Gaudium et spes*, Nr. 79, in: Rahner/Vorgrimler, aaO.

⁹ Die thematische Aufteilung, wenn auch nicht die inhaltliche Ausführung, übernahm ich von Ch. Curran, *The New World Order and Military Force*, in: *New Theology Review* 5 (1992) 5-18.

¹⁰ S. Ilesanmi, *Just War Theory in Comparative Perspective*, in: *Journal of Religious Ethics* 28 (2000) 139-155, hier 143.

¹¹ J. Johnson, *Morality and Contemporary Warfare*, New Haven 1999. R. Miller, *Casualty, Pacifism, and Just-War Tradition in the Post-World War Era*, in: Powers/Christiansen/Hennemeyer (Hg.), aaO.; vgl. auch Th. Hoppe, *Auf dem Weg zum gerechten Frieden? Friedensethische*

Überlegungen nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes, Bremen 1995; vgl. auch W. Huber, *Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde*, Freiburg 1993, Kapitel 6: Militärische Gewalt nach dem Ende des Kalten Krieges, 121-149.

¹² Caritas Internationalis, *Working for Reconciliation: A Caritas Handbook*, Vatikanstadt 1999, 1.

¹³ D. Christiansen, *What we Must Learn from Kosovo: Military Intervention and Humanitarian Aid*, in: *America* 181 (28. August 1999-10; Th. Hoppe/J. Lüer, *Erfahrungen aus dem Konflikt im ehemaligen Jugoslawien*, Bonn 1997; C. Ronnefeldt, *Kosovo-/Jugoslawienkrieg. Die Wahrheit muss ans Licht*, als pdf-Datei unter: http://www.muenster.de/cviento/kosovo/auswertung_clemens.pdf

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die Rede vom gerechten Krieg in christlicher Tradition

Die interreligiöse Dimension: eine globale Friedensethik

John Francis Burke

Vor einem Jahrzehnt ließ der Fall der Berliner Mauer und der Zusammenbruch des Sowjetsystems neue Hoffnungen für Demokratie in der internationalen Gemeinschaft aufkeimen. Doch leider wurden diese Hoffnungen durch den Golfkrieg und die blutigen Konflikte in Ruanda und auf dem Balkan sowie auf anderen Schauplätzen sehr bald empfindlich gedämpft. Noch überraschender ist freilich, dass die Rede vom gerechten Krieg – die nach dem Aufbruch der Friedensbewegungen der sechziger Jahre aus dem Sprachgebrauch verschwunden schien – wiederauflebte und dem Partisanenkrieg in vielen Konfliktherden als Rechtfertigung diente. Selbst die Anwendung chemischer und biologischer Waffen, Taktiken, von denen man meinte, sie seien nach dem Ersten Weltkrieg ein für allemal ausgestorben, wurden von Politikern und Militärs erneut als ernsthafte Option in die Diskussion eingebracht. Die so genannte „Friedensdividende“ wich schnell einer so genannten „neuen“ Weltordnung, und die Realpolitik im Namen dieser „Ordnung“ unterschied sich im Grunde nur wenig von der des Kalten Krieges.

Vor diesem ernüchternden Hintergrund möchte ich auf die Möglichkeiten, über eine Kooperation der großen Weltreligionen eine globale Friedensethik aufzubauen, näher eingehen. In einem ersten Schritt werde ich erläutern, dass auch dort, wie im Christentum, in einigen ethischen Orientierungen eine wachsende Spannung zwischen der Tradition vom gerechten Krieg und der des Pazifismus bzw. der Gewaltlosigkeit sichtbar wird. In Anlehnung an R. Scott Appley vertrete ich