

⁵ Vgl. M. Weber, *Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. III, Tübingen ⁸1988.

⁶ Vgl. M. Weber, aaO.

⁷ Vgl. H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt am Main ²1929, 337.

⁸ Vgl. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin/New York 1975.

⁹ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.

¹⁰ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. ⁵1988, 354.

¹¹ Eingehender habe ich dieses Thema entwickelt in: J.-J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*, Navarra ²2000.

¹² R. Martin-Achard, *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento*, Madrid 1967, 154; frz. Original: *De la mort à la résurrection. L'origine et la développement d'une croyance dans le cadre de l'Ancien Testament*, Genf 1956.

¹³ Den Gedanken, die Auferweckung Jesu sei die Ehrenrettung der Opfer von Seiten Gottes, habe ich entfaltet in: J.-J. Tamayo-Acosta, *Dios y Jesús. El horizonte religioso de Jesús de Nazaret*, Madrid 2000, 147-178.

¹⁴ Vgl. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1959, 1323-1327; N. Cohn, *En pos de milenio*, Madrid 1981, 107; J.-J. Tamayo-Acosta, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Navarra 1992, 185-189.

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein

Die christliche Tradition des gerechten Krieges: Spannungen und Entwicklung

Lisa Sowle Cahill

Die frühchristliche Lehre verbot Christen, sich an Gewalt und Krieg zu beteiligen und sprach sich gegen den Dienst in der Armee aus. Dennoch lässt sich die christliche Rechtfertigung des Krieges bis ins vierte Jahrhundert auf Augustinus und seinen Lehrer Ambrosius zurückverfolgen. Augustinus und der mittelalterliche Theologe Thomas von Aquin liefern das Fundament für die christliche Lehre des gerechten Krieges, die auch Martin Luther und Johannes Calvin, die protestantischen Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts, befürworteten.

I. Anfangsfragen

Den Zweck der Theorie des gerechten Krieges, ihre tiefliegende Begründung und ihre inhärenten Spannungen hat der amerikanische Theologe John Courtney Murray aufgedeckt. Er schrieb, dass „die einzige Geisteshaltung, die durch die traditionelle Lehre genährt wird, der Wille zum Frieden ist, der im äußersten Fall einen Willen in sich trägt, das Friedensgebot mit Waffengewalt zu erzwingen. Dieser Wille ist jedoch ein moralischer Wille, denn er ist zugleich ein Wille zur Gerechtigkeit.“ Murray gibt zu, dass die Kirche nicht erwartet, dass der Krieg schon bald abgeschafft sein wird, und ergänzt, dass die christliche Version der Lehre des gerechten Krieges „immer noch versucht, ihre dreifache Funktion zu erfüllen: den Krieg als Böses zu verurteilen, die Übel, die er mit sich bringt, zu begrenzen und seine Führung so weit wie möglich zu humanisieren.“ Dennoch war es Murray selbst im Jahre 1959 bewusst, dass „heute die Gegebenheiten des internationalen Lebens und der technologischen Entwicklung“ die Anwendbarkeit und die Glaubwürdigkeit einer Theorie des gerechten Krieges verändern könnten.¹

Murrays Aussagen weisen auf Spannungsmomente in der Vorstellung vom gerechtfertigten Krieg hin, insbesondere wenn sie mit christlichen Werten vereinbar sein sollte. Murray behauptet, dass Krieg auf Frieden abzielt und dass es gelegentlich vonnöten ist, Frieden und Gerechtigkeit durch Gewaltanwendung zu schaffen. Er räumt jedoch auch ein, dass der Krieg begrenzt und sogar als „Böses“ verurteilt werden muss. Daraus ergeben sich mehrere Fragen: Kann der soziale Friede durch systematische Gewalt erreicht werden? Ist es für Christen in jedem Falle rechtens, das Töten als Mittel zum Frieden anzuwenden? Ist es möglich, den Krieg erfolgreich zu begrenzen, insbesondere angesichts der zerstörerischen Kapazität moderner Waffen? Dient der Versuch, den Krieg zu rechtfertigen und zu regulieren, etwa der Billigung, Genehmigung und Förderung des Krieges? Ist ein „gerechter“ Krieg ein Widerspruch in sich, da die Mächtigen den Krieg gerade als Instrument des Tötens nutzen, um ihre eigenen selbstsüchtigen Interessen, nicht aber das allgemeine Wohl zu fördern?

Während es traditionellen Autoren vorrangig um das Recht ging, überhaupt Krieg zu führen (*ius ad bellum*), sorgen sich moderne Autorinnen und Autoren gleichermaßen um die im Krieg eingesetzten Mittel (*ius in bello*). Lassen die Formen technologisch unterstützter Tötung, die Murray erwähnt, wirklich eine sinnvolle Unterscheidung zwischen Soldaten und Zivilbevölkerung zu? Gerät der Krieg notwendigerweise außer Kon-

Die christliche
Tradition des
gerechten
Krieges:
Spannungen
und
Entwicklung

Die Autorin

Lisa Sowle Cahill, Professorin der Theologie, hat den J. Donald Monan-Lehrstuhl am Boston College (Newton, Massachusetts, USA 02458) inne. Sie verfasste u.a. folgende Bücher: *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism and Just War Theory*, Minneapolis 1994, und *Family: A Christian Social Perspective*, Minneapolis 2000. Sie ist ehemalige Präsidentin der Catholic Theological Society of America und der Society of Christian Ethics (Nordamerika). Anschrift: Theology Department, Boston College, Carney Hall 408, 140 Commonwealth Avenue, Chestnut Hill, MA 02467-3806, USA. E-Mail: cahill@bc.edu

trolle und wird somit ein unmoralischer und gewissenloser Angriff auf unschuldiges Leben und auf die Möglichkeit harmonischer sozialer Koexistenz überhaupt?

II. Bedeutende Vertreter der Tradition des gerechten Krieges

Christliche Reflexion über einen gerechten Krieg gründet sich hauptsächlich auf das Gedankengut von Augustinus und Thomas von Aquin. Sie sind sich einig, dass es schwierig ist, den Krieg mit der Lehre Jesu in Einklang zu bringen, und dass er nur in seltenen Fällen erlaubt werden darf, um den Frieden zu wahren oder wiederherzustellen. Sie haben jedoch unterschiedliche Auffassungen von der Rechtfertigung des Krieges. Augustinus möchte den Krieg als Werk christlicher Liebe verstehen, während Thomas von Aquin ihn als Werk der Gerechtigkeit sieht, das um des Gemeinwohls willen erforderlich ist. Jeder Ansatz hat seine Stärken und Grenzen.

1. Augustinus (354–430)

Während die Christen in den ersten drei Jahrhunderten eine Minderheit waren, der häufig unterstellt wurde, den römischen Staat mit einem gefährlichen neuen Kult zu unterminieren, waren die Christen zur Zeit des Augustinus die Nutznießer der jüngsten Entscheidung des Kaisers Konstantin, ihre Religion gesetzlich anzuerkennen. Das veränderte die christliche Haltung zum Krieg ganz entscheidend, da er nun ein Mittel war, den Staat zu erhalten, der ihnen Schutz gab. Die Christen standen nicht mehr außerhalb der herrschenden politischen Ordnung oder gar gegen sie, sie waren politisch aktiv mit einem ureigenen Interesse an einer gesunden und stabilen Regierung. Augustinus war Bischof in Nordafrika, das damals eine römische Provinz war. Von der römischen Politik übernahm er den Gedanken, dass der Krieg als Verteidigung oder Bestrafung gerechtfertigt werden könne. Als junger Mann hatte er in Mailand die Predigten des Bischofs Ambrosius gehört, und wie Ambrosius macht er sich die römische Norm eines gerechten Krieges zu Eigen. Beide jedoch betonen, dass das Evangelium, auf das sich die Christen berufen, die Anwendung von Gewalt im Falle der persönlichen Selbstverteidigung verbietet.

Eines der Hauptwerke Augustins ist das Buch *Vom Gottesstaat*, das er am Ende seines Lebens verfasste, als das römische Reich von barbarischen Eindringlingen bedroht war. In diesem Werk liefert er den Kontext für sein Verständnis vom Kompromiss der christlichen Werte, der notwendig ist, um den Krieg zu rechtfertigen. Christen leben gleichzeitig in zwei Staaten, einem irdischen und einem himmlischen. Der himmlische Staat wird durch die Liebe Gottes gegründet und schenkt das einzig wahre Glück und den einzig wahren Frieden. Der „Friede des himmlischen Staates (besteht) in der bestgeordneten, einträchtigsten Gemeinschaft des Gottesgenusses und gegenseitigen Genusses in Gott, der Friede aller Dinge in der Ruhe der Ordnung.“² In der Geschichte ist dieser Staat nur

bruchstückhaft und flüchtig wahrzunehmen. Irdische Existenz vollzieht sich hauptsächlich unter der Herrschaft des irdischen Staates, der nicht auf Frömmigkeit und Gottesliebe, sondern auf Selbstliebe, Stärke, Macht und Gewinn basiert.³ Der irdische Friede ist das höchste Ziel des irdischen Staates, er wird jedoch nur vorläufig verwirklicht. Er ist kaum etwas anderes als „Trost im Elend“⁴. Dennoch ist er für die Ermöglichung eines geordneten sozialen Lebens so bedeutsam, dass er selbst auf Kosten des Lebens gesucht und geschützt werden muss. Augustinus empfiehlt Bonifatius, dem Gouverneur von Afrika, dass er niemals das Ziel des Friedens aus den Augen verlieren dürfe, wohl aber Krieg notwendig sein könne, um den Frieden zu sichern.⁵

Da der ganze Sinn christlicher Existenz darin liegt, alles in Bezug auf Gott als das höchste Gut zu ordnen, rechtfertigt Augustinus den Krieg als Pflicht der christlichen Liebe, nicht als eine bloße irdische soziale Notwendigkeit. Augustinus ist sich bewusst, dass diese Rechtfertigung von Gewalt der Lehre Jesu zu widersprechen scheint. Wenn er die Bergpredigt (Mt 5,38-48) betrachtet, in der Jesus seinen Jüngerinnen und Jüngern sagt, dass sie „die andere Wange hinhalten sollen“ statt Gewalt mit Gewalt zu erwidern, antwortet Augustinus, dass solche Worte nicht wörtlich zu nehmen seien. Das Gebot, Gewalt abzulehnen, ist „von der Bereitwilligkeit des Herzens, nicht von der in die Augen fallenden Handlung zu verstehen.“⁶ Nach Augustinus symbolisiert es eine hinnehmende und aufopfernde Geisteshaltung, heißt jedoch nicht unbedingt, dass Gewalt niemals erlaubt sei. Ein liebevolles Naturell kann seiner Meinung nach auch dann noch vorhanden sein, wenn das Töten notwendig ist.

Tatsächlich vergleicht Augustinus das Töten im Krieg mit dem Handeln eines Vaters, der seinen Sohn bestraft.⁷ Der Beweggrund kann in beiden Fällen Liebe sein, da zuweilen nur eine Zwangshandlung einen Sünder von seinen Verfehlungen abbringen und Umkehr und Reue bewirken kann. Auf diese Weise kann Augustinus das scheinbar extremste moralische Handeln unter der Rubrik der Gottes- und Nächstenliebe einordnen. Der Vorteil dieser Tötungsrechtfertigung im Krieg liegt darin, dass sie von Christen verlangt, ihr Handeln jederzeit am Maßstab der Liebe und des Evangeliums zu messen. Ihr Nachteil ist hingegen, dass sie die christliche Liebe in die Zerstörung von Leben verstrickt.

Bei der Beurteilung eines Krieges, bei der Feststellung, ob er wirklich christliche Nächstenliebe bekundet, spielen für Augustinus Grund und Autorität eine große Rolle. „Der Friede und die Sicherheit der Gemeinschaft“ rechtfertigen einen Krieg und stellen sicher, dass er nach dem Willen Gottes geführt wird. Ein einzelner Soldat macht sich keiner Verbrechen schuldig, selbst wenn er einen „ungerechten Befehl“ des Königs ausführt, da es an der höheren Gewalt ist festzustellen, ob der Krieg einen gerechten Grund hat.⁸ Die Übel im Krieg sind nicht die materiellen Fakten von Tod und Zerstörung, sondern die Charakterübel, die diese in der Regel begleiten: „Liebe zur Gewalt, rachsüchtige Grausamkeit, ungestüme und unerbittliche Feindseligkeit, ungezügelter Widerstand, Machtgier und Ähnliches.“⁹ Wie die meisten Autoren der Antike legt Augustinus nicht viel Gewicht auf die Kriterien einer gerechten Kriegsführung, wenn ein Krieg erst einmal erklärt

worden ist. Ihm geht es vor allem um die Gründe, weswegen jemand in den Krieg zieht, und um die Bewahrung einer christlichen Haltung, selbst wenn sich jemand an Tötungen beteiligt, die der Krieg verlangt.

Zusammengefasst finden wir bei Augustinus ansatzweise drei grundlegende Kriterien zur Führung eines gerechten Krieges, um den Frieden in einer sündigen Welt zu suchen; diese sind: ein gerechter Grund, eine rechtmäßige Autorität und die rechte Absicht. Sie werden von Thomas von Aquin weiterentwickelt.

2. Thomas von Aquin (1225–1274)

Thomas von Aquin wurde zur Zeit Kaiser Friedrichs II. in Italien geboren. Er wurde Dominikaner und Prediger und lehrte an der Universität von Paris, dem lebendigsten geistigen Zentrum seiner Zeit. Während das Novum zur Zeit des Augustinus der Dialog zwischen Christentum und Politik war, war es in der Zeit des Thomas von Aquin das Bündnis von Christentum und Wissenschaft. Thomas' Theologie und Ethik führen die Heilige Schrift, die Werke des Augustinus und die Philosophie des Aristoteles zusammen, der kurz zuvor ins Lateinische übersetzt worden war. Aristoteles verstand menschliche Natur, sittliches Handeln, Gesellschaft und Politik dergestalt, dass sie von ihren eigenen inneren Prinzipien bestimmt werden, so dass sie durch philosophische Forschung und nicht allein auf Grund von kirchlicher Lehre und Offenbarung verstanden werden konnten. Thomas hat stets die umfassendere religiöse Orientierung des menschlichen Lebens im Blick, die ihre endgültige Erfüllung in Gott findet. Dennoch kann er sich auf Grund eines positiven Verständnisses der rechten Ordnung innerhalb einer politischen Gemeinschaft einer Frage wie der Rechtfertigung des Krieges nähern. Die katholische Ethik verdankt Thomas von Aquin viele der zentralen Begriffe der katholischen Soziallehre wie Vernunft, Gemeinwohl, Würde eines jeden Menschen und gegenseitige Abhängigkeit aller Menschen in Gemeinschaft.

Neben der Heiligen Schrift und den Werken der Kirchenväter wie Augustinus waren Gratians *Dekrete* als Bestandteile des Kirchenrechts eine weitere wichtige Quelle für die Theologie im dreizehnten Jahrhundert. Nach Gratian musste ein gerechter Krieg von einer zuständigen Autorität erklärt und geführt werden, um gestohlenen Eigentum zurückzuerobern oder sich gegen einen Angriff zu verteidigen. Thomas stimmt Augustinus zu, dass das Hauptziel des Krieges der Friede (nicht Rache) sein muss, und nennt drei Kriterien, nach denen es rechters ist, Krieg zu führen: ein gerechter Grund (das allgemeine Wohl zu schützen), eine Kriegserklärung durch eine rechtmäßige Autorität (den Herrscher) und eine rechte Absicht (Frieden zu suchen, nicht einfach Schaden zuzufügen oder Reichtum zu gewinnen).¹⁰ Obwohl Thomas von Aquin die rechten Mittel im Krieg nicht so ausführlich behandelt wie Autoren und Autorinnen, die nach der Erfindung moderner Waffen schreiben, greift er ein Mittel der Kriegsführung auf, das moralisch höchst bedenklich ist, den Überfall aus dem Hinterhalt.¹¹ Einem Feind eine Falle zu stellen ist moralisch fragwürdig, weil es Betrug bedeutet. Thomas rechtfertigt dieses Kriegsmittel jedoch, da beide Seiten es in einem Krieg erwarten; es gehört zu den Lehren der Kriegskunst und ist deshalb nicht wirklich eine

Lüge.¹² Weder Thomas von Aquin noch Augustinus sprechen das Problem der Tötung von Nichtkämpfenden, das während des Zweiten Weltkriegs und danach zum Hauptthema werden sollte, direkt an. Wir dürfen nicht vergessen, dass Angriffe auf ganze Städte kein modernes Phänomen sind, da der uralte Brauch der Belagerung ebenfalls gegen Ballungszentren gerichtet war. In den traditionellen Quellen finden wir kaum Anleitung für die Unterscheidung zwischen Soldaten und Zivilbevölkerung, obwohl in ihnen grundsätzlich vorausgesetzt wird, dass Kriege auf beiden Seiten zwischen bewaffneten Soldaten geführt werden.

Thomas von Aquin stellt in seiner Erörterung den Krieg eher als eine Sache der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls als eine der christlichen Liebe dar. Das hat den Vorteil, dass die christliche Identität, die durch das Evangelium geprägt ist, von jeder Verbindung mit Krieg und Tötung ferngehalten wird. Es erlaubt den Christen jedoch auch, sich ihre moralischen Verpflichtungen in zwei verschiedenen Kategorien vorzustellen, die ein gespanntes Verhältnis zueinander haben. Für Thomas von Aquin ergeben sich drei Möglichkeiten, Tötung und Krieg, die die Gerechtigkeit erfordert, von den höheren Forderungen der christlichen Liebe abzusetzen. Betrachten wir zunächst den Titel seiner Abhandlung: „Ist Kriegführen immer Sünde?“ Schon die Aussicht auf einen Krieg wird als Vergehen gegen die christliche Liebe dargestellt, weswegen er sie in seinem Traktat über die Liebe aufgreift. Seine Darstellung des Problems erzeugt starke Vorbehalte gegen die Kriegsführung als ein Mittel, soziale Probleme zu lösen, denn er impliziert, dass Krieg *in der Regel* Sünde ist. Zweitens verlangt Thomas in den seltenen Fällen, in denen ein Krieg gerechtfertigt ist, dass Priester und Bischöfe nicht teilnehmen, da sie eine besondere Berufung haben, die Gewaltlosigkeit Christi nachzuahmen und ihre Aufmerksamkeit auf die göttlichen Dinge zu richten.¹³

Schließlich berücksichtigt Thomas den Einwand, dass die Bergpredigt das Töten für jedweden Christen ausschließt. Er folgt Augustinus, wenn er sagt, dass solche Gebote immer „in der Bereitschaft des Herzens“ zum Tragen kommen sollten. Während Augustinus jedoch als Beweggrund hinter dem Tötungsakt selbst eine innere Disposition zur Liebe sieht, trennt Thomas von Aquin die beiden, da er die Tötung eher auf der Basis von Gerechtigkeit und Gemeinwohl rechtfertigt als auf Grund der Liebe zu dem, der getötet wird. Thomas räumt ein, dass das Gebot Jesu, auf Gewalt zu verzichten, wichtig ist, fügt jedoch hinzu: „Zuweilen aber muß man anders handeln um des Gemeinwohles willen und auch um des Wohles derer willen, mit denen man kämpft.“¹⁴

Im Überblick

Thomas von Aquin führt die von Augustinus begründete Tradition weiter, in der die Verpflichtungen der christlichen Liebe und die Priorität der Gottesliebe zwar anerkannt werden, das Töten im Krieg jedoch hin und wieder gerechtfertigt ist, um in Staat und Gesellschaft Frieden und Gerechtigkeit zu schaffen. Während Augustinus selbst das Töten als Werk der christlichen Liebe versteht, setzt Thomas die Moralität des Krieges in den Rahmen von Gemeinwohl und Gerech-

tigkeit und schenkt der Begrenzung von Mitteln im Krieg zumindest ein wenig Beachtung. In den Schriften dieser beiden großen Autoren, wie auch in der christlichen Tradition insgesamt, wird weder die Spannung noch der Widerspruch zwischen der Befolgung der Lehre und des Beispiels Jesu und der Gewaltanwendung zur Erlangung gesellschaftlicher Güter aufgehoben. Das Problem der Rechtfertigung von Zwang, Gewalt und Tötung aus der Sicht der Nachfolge-Identität und christlicher Moralität bleibt bestehen.

Das Thema des gerechten Krieges wurde von den Theologen und Kirchenrechtlern des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, die die Grundprinzipien aus der früheren Tradition bestätigten, weiter diskutiert. Francisco de Vitoria, ein spanischer Dominikaner des sechzehnten Jahrhunderts (ca. 1492-1546), kommt zu der Erkenntnis, dass beide Parteien in gewisser Weise das Recht auf ihrer Seite haben könnten, und gibt uns die erste, klare Formulierung der Prinzipien des gerechten Krieges, wie sie noch heute weiterwirken.¹⁵ Sie werden nicht immer in gleicher Weise formuliert, sie enthalten jedoch im Allgemeinen die beiden Kategorien der berechtigten Kriegsführung (*ius ad bellum*), und der gerechtfertigten Kriegsmittel (*ius in bello*). In der ersten Kategorie finden sich die folgenden Kriterien: legitime Autorität (in einer Kriegserklärung ausgedrückt), ein gerechter Grund, die rechte Absicht und das Ziel, den Frieden oder das Gemeinwohl zu fördern (neben der „berechtigten Hoffnung auf Erfolg“, dass das Ziel durch einen Krieg erreicht werden kann). Die zweite Kategorie enthält die Kriterien der Diskriminierung oder der Immunität der Nichtkämpfenden und der Proportionalität der entstehenden Schäden zum erreichten Gut als Begrenzung der Kriegstaktiken.

Neben dem grundsätzlichen Widerspruch zwischen christlicher Liebe und Tötung gibt es weitere wichtige Spannungen in dieser Theorie: die Schwierigkeit, Schäden zu begrenzen und die Verhältnismäßigkeit zu wahren; nicht nur die Zivilbevölkerung, sondern auch die materiellen Bedingungen und sozialen Institutionen zu schützen, die für den Wiederaufbau der Gesellschaft nach dem Krieg erforderlich sind; sicherzustellen, dass die Absichten sittlich und nicht letztendlich eine Version des Mottos „Macht geht vor Recht“ sind; festzustellen, wer die „legitime Autorität“ besitzt und berechtigt ist, einen Krieg zu führen. Heute ist uns bewusster denn je, dass vielen Fällen eine lange Vorgeschichte an Feindseligkeiten vorausgeht, an der alle Konfliktparteien Schuld tragen. Innerstaatlich und grenzüberschreitend kommt es zu religiösen und ethnischen Konflikten. Fragen der internationalen Sicherheit und der Menschenrechte haben heute zu dem geführt, was gelegentlich als „die Erosion der Landeshoheit“ beschrieben wird. Die Durchlässigkeit von nationalen Grenzen und Zuständigkeiten, die (wenn auch häufig wirkungslose) Anwesenheit der Vereinten Nationen und das Vorhandensein regionaler und politischer Bündnisse, die gelegentlich militärische Macht ausüben, machen es zunehmend schwieriger, legitime Autorität zu definieren, als noch im Zeitalter der europäischen Kaiser oder der Frühmoderne der absoluten und klar abgegrenzten Nationalstaaten. Die Kriterien zur Rechtfertigung eines Krieges lassen sich immer schwieriger anwenden.

III. Neuere Entwicklungen

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den sechziger Jahren hat die katholische Lehre internationale Angelegenheiten verstärkt in den Kontext des universalen oder globalen Allgemeinwohls verlagert, dem gegenüber sich staatliches Handeln verantworten muss. Unter den Päpsten Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. hat die pazifistische Option an Ansehen gewonnen, während die Möglichkeit eines gerechten Krieges in die Ferne gerückt ist. Die Bedrohung durch nukleare Waffen, das Bewusstsein, dass schon die Vorbereitung eines Krieges ökonomische und soziale Ungerechtigkeiten schafft, und die Zerstörung der sozialen Voraussetzungen für den Frieden durch einen Krieg waren dabei wichtige Faktoren. Fast ausnahmslos verstärkt ein Krieg den schon eingefleischten Hass und führt zu einer ungerechten und destabilisierenden Herrschaft der Sieger über die Verlierer. In der Enzyklika *Pacem in terris* aus dem Jahre 1963 macht Papst Johannes XXIII. den Rüstungswettlauf verantwortlich für das Klima der Furcht, das er erzeugt, für die Wirtschaftsgüter, die er verschlingt, und für die unmoralische zerstörerische Wirkung, mit der er droht. Er verlangt eine fortschreitende nukleare Abrüstung und die Anerkennung der Vereinten Nationen als globale Autorität und er besteht darauf, dass der „wahre Friede unter den Völkern ... nur durch gegenseitiges Vertrauen“, nicht aber durch das Gleichgewicht der Waffen oder Furcht getragen werden kann.¹⁶

Johannes Paul II. hat auch zur Solidarität unter den Völkern aufgerufen und große Vorbehalte gegenüber der Rechtfertigung des Krieges geäußert. Ohne die Theorie des gerechten Krieges völlig zu verwerfen hat er gewaltsame Lösungen bei sozialen Konflikten scharf abgelehnt: „Ich ... rufe euch mit der Überzeugung meines Glaubens an Christus und im Bewußtsein meiner Sendung zu, daß Gewalttätigkeit als Lösung von Problemen unannehmbar und des Menschen unwürdig ist ... Gewalt zerstört, was sie zu verteidigen vorgibt: die Würde, das Leben, die Freiheit der Menschen.“¹⁷ In Enzykliken wie *Sollicitudo rei socialis* (1987) und *Centesimus annus* (1991) unterstreicht er Themen wie internationale Kooperation, soziale Gerechtigkeit, Achtung der Menschenrechte und der Würde der Person und weist darauf hin, wie das Konsumdenken, der Materialismus und die politischen Manipulationen der wohlhabenderen Staaten zum menschlichen Leid beitragen und das globale Gemeinwohl untergraben.

Eine Herausforderung für die zunehmend gewaltfreie Haltung offizieller katholischer Soziallehre ist jedoch die Unerbittlichkeit von Gewalt und Ungerechtigkeit in internationalen Angelegenheiten. Wenn die Theorie des gerechten Krieges völlig preisgegeben wird, wie soll dann die Gewaltanwendung von Regierungen oder revolutionären Gruppen beurteilt und in Schach gehalten werden? Sind Zwangsmaßnahmen bisweilen nicht doch moralisch gerechtfertigt, um die Unschuldigen zu schützen, trotz ihrer inhärenten Widersprüche und Probleme, ganz zu schweigen von der Auslese, die die mächtigeren Staaten und Bündnisse treffen, wenn sie sich in die Angelegenheiten anderer Völker einmischen?

Das moralische Problem der so genannten „humanitären Intervention“ verdeutli-

chen der Golfkrieg, in dem die Vereinigten Staaten (zum Teil, um ihre Ölinteressen zu schützen) gegen die Invasion in Kuwait durch den Irak intervenierten und verheerende, todbringende und nachhaltige Auswirkungen auf die soziale Infrastruktur verursachten; der Völkermord in Ruanda, bei dem die Vereinigten Staaten und andere eine Intervention ablehnten, bis Millionen ermordet worden waren; und die ethnischen und religiösen Konflikte in Osteuropa, bei denen die multinationale Intervention nur dürftige Erfolge zeitigte. Die Frage nach der humanitären Intervention - ihrer Gerechtigkeit, ihrer Verhältnismäßigkeit, ihrem möglichen Erfolg und der „Autorität“, durch die sie initiiert, durchgeführt und beendet werden kann - ist die jüngste Plattform, auf der die Theorie vom gerechten Krieg durchgespielt wird. Dennoch sind zwischenstaatliche Kriege und nukleare Waffen nicht verschwunden und der internationale Terrorismus und regionale Konflikte über kulturelle und religiöse Unterschiede sind im Aufwind. Der christlichen Ethik bietet sich keine einfache Lösung an. So unvereinbar Gewalttätigkeit mit Jesu Beispiel und dem Liebesgebot zu sein scheint, so moralisch unverantwortlich scheint es auch zuzulassen, dass Unschuldige sterben und Gesellschaften sich zerstören, wenn die Macht zu intervenieren zur Verfügung steht. Die Problematik, die sich insbesondere den Christen darbietet, wenn Gewalt angewandt wird, um Gewalt zu beenden, dient gerade dazu, vorrangig Möglichkeiten zu suchen, Stress abzubauen, einen Krieg zu vermeiden und sich an Maßnahmen der Friedensstiftung und Versöhnung zu beteiligen, wenn ein Krieg einmal ausgebrochen ist. Frieden zu stiften und sich zu versöhnen sind Ziele, die die Theoretiker und Theoretikerinnen des gerechten Krieges und Pazifistinnen und Pazifisten in einem neuen Zeitalter vereinen sollten, in dem die Gefahren, die Exzesse und die unvermeidbaren Ungerechtigkeiten eines Krieges von allen deutlich gesehen werden.

¹ J.C. Murray, *Remarks on the Moral Problem of War*, in: *Theological Studies* 20 (1959) 40-61, zitiert in: R. B. Miller (Hg.), *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, Louisville KY 1992, 260-261.

² Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, 19.13, in: Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, aus dem Lateinischen übertragen von W. Thimme, München/Zürich 1955 und 1978, 552.

³ Ebd. 14.28 = 210f.

⁴ Ebd. 19.27 = 581.

⁵ Aurelius Augustinus, Brief Nr. 189 an Bonifatius, in: *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 30, *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe*, aus dem Lateinischen übersetzt von A. Hoffmann, Bd. II, Buch III-IV, Kempten/München 1917, 182.

⁶ Aurelius Augustinus, *Über die Bergrede des Herrn nach Matthäus*, I.19, aus dem Lateinischen übersetzt von J.H. Waldeck, Münster 1808, 137.

⁷ Ebd., I.20.a, 143f. Siehe auch Brief Nr. 138 an Marcellinus.

⁸ Aurelius Augustinus, *Contra Faustum*, 22.74-75, in: CSEL, vol. XXV, sect. VI, pars 1, 671-674.

⁹ Ebd., 22.74, in: CSEL, vol. XXV, sect. VI, pars 1, 672.

¹⁰ S.th. II-II, q. 40, a. 1, *Ist Kriegführen immer Sünde?* in: *Die deutsche Thomas-Ausgabe*,

kommentiert von J. Endres, Bd. 17B, Die Liebe (2. Teil) Klugheit, Graz/Wien/Köln 1966, 83-87.

¹¹ S.th. II-II, q. 40, a. 3, aaO. 92-94.

¹² Ebd.

¹³ S.th. II-II, q. 40, a. 2, aaO., 87-92.

¹⁴ S.th. II-II, q. 40, a. 1, ad 2, aaO. 86.

¹⁵ Siehe *De Indis* und *De jure belli*, in: U. Horst/H-G. Justenhoven/J. Stüben (Hg.), Francisco de Vitoria, Vorlesungen II (Relectiones). Völkerrecht, Politik, Kirche (Theologie und Frieden, Bd. 8), Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 370-605.

¹⁶ *Pacem in terris*, Nr. 109-119, Recklinghausen 1963; hier Nr. 113.

¹⁷ *Ansprache in Drogheda, Irland am 29.9.1979*, in: Meine Botschaft ist Frieden und Liebe. Johannes Paul II. in Irland und USA, Kevelaer 1980, 26.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Humanitäre Intervention, gerechte Friedensarbeit und die Vereinten Nationen

J. Milburn Thompson

Es liegt an der neuen globalen Situation, dass der gerechte bzw. gerechtfertigte Krieg wieder im Kommen ist. Während der Zeit des Kalten Krieges (1945-1989) gab es viele Kriege, doch meistens ging es dabei eher um Machtpolitik und nicht um moralisch motivierte Unternehmungen in Übereinstimmung mit den Kriterien der Tradition des gerechten Krieges. Die Existenz von Nuklearwaffen ließ nicht nur einen Krieg zwischen den Supermächten irrational werden, sie veranlasste sogar manche dazu, die Nützlichkeit der Theorie des gerechten Krieges überhaupt in Frage zu stellen. Das Ende des Kalten Krieges brachte keineswegs das „Ende der Geschichte“ mit sich. Es scheint uns vielmehr in die Barbarei des Mittelalters zurückzusetzen. Nun ist es zu einer zentralen Frage geworden, ob und in welchen Fällen man aus humanitären Gründen in internationale Konflikte eingreifen soll, die von ethnischer Verfolgung und brutalen Machtkämpfen geprägt sind. Dies ist eine schwierige Frage - und sollte auch eine solche sein.¹

Ich möchte hier dafür plädieren, dass die neue globale Situation und eine christliche Sicht der Dinge zu einer offenen Haltung im Hinblick auf die Möglichkeit

Die christliche Tradition des gerechten Krieges: Spannungen und Entwicklung