

### **Der Krieg in der Ukraine. Anmerkungen aus Sicht der katholischen Friedensethik.**

Vortrag zur BKC Generalversammlung am 13. Juni 2022

Gibt es den gerechten Krieg? Ja, es gibt ihn tatsächlich noch: den fast schon totgesagten gerechten Krieg – allerdings nur als allerletztes Mittel zur Erreichung eines gerechten Friedens und zum Kampf gegen ungerechte Angreifer.<sup>1</sup> Der brutale kriegerische Überfall Putins auf die Ukraine hat tatsächlich den gerechten Krieg wiederbelebt. Fast war er erfolgreich vergessen, zumindest in Europa, angesichts der Hoffnungen auf eine Insel der friedlichen Seligen seit dem Bosnienkrieg, der im November 1995 mit dem Dayton-Abkommen beendet worden war.<sup>2</sup> Seitdem schien es, als gelänge endlich ein „ewiger Friede“, von dem schon einst vor über 200 Jahren Immanuel Kant im Gewitter der französischen Revolutionskriege vergeblich träumte.<sup>3</sup> Als gelänge endlich nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in Europa und nach der friedlichen Wiedervereinigung Deutschlands nun auch ein vereinigtes Europa durch die Ausweitung von NATO und Europäischer Union als Friedensprojekt. Aber die Rechnung war offenkundig ohne den Moskauer Wirt gemacht. Nach dem am 24. Februar 2022 beginnenden brutalen Überfall Rußlands auf die Ukraine wird allzu spät klar: Der Untergang des Kommunismus löste bestenfalls die wirtschaftlichen Probleme des geteilten Europa – und auch diese nur zum Teil, denn nach wie vor warten weitere Balkanstaaten (Serbien, Kosovo, Mazedonien, Montenegro, Albanien, Bosnien-Herzegowina), bis hin zum zweifelsohne auch zu Europa gehörenden Georgien, auf die Aufnahme in die Europäische Union. Was der Untergang des Kommunismus eben nicht löste, war das Problem eines teilweise brutalen Nationalismus, ganz konkret: nicht gelöst war nicht nur die seit 1918 unerledigt liegende Konkursmasse der Habsburger Monarchie, bis hin zu ständigen Querelen zwischen Bulgarien und Nordmazedonien, sondern mehr noch der seit 1990 nicht weiter beachtete vergiftete Nachlaß der Sowjetunion. Denn der verschwundene Kommunismus ließ ja keineswegs die verschiedenen Sprachen und Nationen freudig ins rasch umgetaufte Zarenreich eines Großrußland – als angeblicher Gegenentwurf zum dekadenten Westeuropa – strömen. Dies aber ist offenkundig, der offiziellen Propaganda nach, Putins sehlichster Wunsch; nur so erklärt sich auch zum großen Teil der brutale Angriffskrieg auf die Ukraine. Angeblich ist es ein „heiliger Krieg“ und damit ein gerechter Krieg – was spätestens mit Blick auf den ungehemmten Jachten-Hedonismus der russischen Oligarchen alle russisch-orthodoxe Blauäugigkeit Lügen straft!

Ja, daher und wegen des offenkundigen Wahnsinns – im schlichten kantianischen Sinn von Vernunftwidrigkeit – von Diktatoren wie Putin gibt es als letzte Möglichkeit der Erhaltung von Frieden und Freiheit den gerechten Krieg. Aus christlicher Sicht ist es schlicht und ergreifend die Kapitulation Jesu und seiner radikalen pazifistischen Bergpredigt vor der andauernden Zerstörungswut des Kain und seines brutalen Angriffs auf den unschuldigen Abel.<sup>4</sup> Der hl. Augustinus (354-430) entwickelt beim

---

<sup>1</sup> Vgl. grundlegend Michael Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Harmondsworth 1980 (dt.: *Gibt es den gerechten Krieg?*, Stuttgart 1982); davon inspiriert Georg Kreis, *Das „Reich des Bösen“ als Pendant zum „gerechten Krieg“*, in: Ders. (Hg.), *Der „gerechte Krieg“*. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur, Basel 2006, 9-24.

<sup>2</sup> Vgl. Andrea Claaßen, *Gewaltfreiheit und ihre Grenzen. Die friedensethische Debatte in Pax Christi vor dem Hintergrund des Bosnienkrieges*, Münster 2018.

<sup>3</sup> Erstveröffentlichung 1795, 2. Auflage 1796. Für Kant ist Frieden kein naturhafter Zustand, er muß durch Kultur und Zivilisation gestiftet und abgesichert werden.

<sup>4</sup> Vgl. Egon Brandenburger, *Frieden im Neuen Testament. Grundlinien urchristlichen Friedensverständnisses*, Gütersloh 1973.

Nachdenken über diese ganz frühe alttestamentliche Geschichte im Buch Genesis seine Lehre vom möglichen Frieden und vom gerechten Krieg der Verteidigung, insbesondere im 19. Buch seines großen Werkes „De civitate Dei“.<sup>5</sup> Dabei schließt er sich an schon frühere Überlegungen der Stoa zur Frage des Kriegsrechtes an. So schreibt der römische Staatsmann und Philosoph Cicero (106-43 v. Chr.) in seinem grundlegenden Werk „De officiis“: „In der Politik ist besonders das Kriegsrecht zu beachten. Denn da es zwei Arten gibt, zu einer Entscheidung zu kommen, entweder durch Verhandlungen oder durch Gewalt, und da jene zum Wesen des Menschen, diese zu dem des Tieres gehört, darf man zu dieser erst dann seine Zuflucht nehmen, wenn der Verhandlungsweg ausgeschlossen ist. Deswegen darf man zu dem Zweck Kriege auf sich nehmen, daß man in Frieden ohne Unrecht leben kann.“<sup>6</sup> Und in seiner nur als Fragment bei Isidor von Sevilla (560-636) erhaltenen<sup>7</sup> und erst 1819 in der Vatikanischen Bibliothek als Palimpsest<sup>8</sup> – überschrieben mit Psalmenkommentaren des Augustinus – wieder entdeckten Schrift „De re publica“ notiert er lapidar: „Kriege, die man ohne Grund auf sich nimmt, sind ungerecht.“<sup>9</sup> Und weiter: „Ein gerechter Krieg wird nach Vorankündigung geführt, um zurückverlangter Dinge willen oder um Feinde zu vertreiben.“<sup>10</sup>

An diese stoischen Überlegungen zur Eindämmung ungerechter Gewalt schließt sich Augustinus mit seiner Auslegung der Geschichte von Kain und Abel und seiner Auffassung vom Staat an.<sup>11</sup> Gott versucht bekanntlich durch eindrucksvolle Worte an den zum Mord entschlossenen Kain das Schlimmste zu verhindern: „Auf Dich hat die Sünde als Dämon es abgesehen; doch Du werde Herr über ihn!“<sup>12</sup> Gott aber stößt bei Kain auf taube Ohren, denn dieser erschlägt flugs den eigenen Bruder. Augustinus schließt daraus messerscharf: Weder göttliche Ermahnung noch menschliche Bitte nutzen im Angesicht von Aggression und Gewalt; es braucht vielmehr den Staat (als moralisches Minimum der

---

<sup>5</sup> Vgl. Timo J. Weissenberg, Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung, Stuttgart 2005; daneben Yves de la Brière, La conception de la paix et de la guerre chez St Augustin, in: Revue de la Philosophie 30(1930)557-572; Stanislaw Budzik, Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus (= Innsbrucker Theologische Studien 24), Innsbruck 1988; Harald Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum 19. Buch der „Civitas Dei“, Berlin 1965; Joachim Laufs, Der Friedensgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes „De civitate Dei“, Wiesbaden 1973; David A. Lenihan, The Just War Theory in the Work of Saint Augustine, in: Augustinian Studies 19(1988)37-70; Robert A. Marcus, Saint Augustine's View on the Just War, in: W.J. Shiels (ed.), The Church and War, London 1983, 1-13; Robert Regout, La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours, d'après les théologiens et les canonistes catholiques, Paris 1934; Louis J. Swift, Augustine on War and Killing: Another View, in: Harvard Theological Review 66(1973)369-383.

<sup>6</sup> Cicero, De officiis I 34/35. Vgl. zum Hintergrund Helga Botermann, Ciceros Gedanken zum „gerechten Krieg“ in „De officiis“ I 34-40, in: Archiv für Kulturgeschichte 69(1987)1-29; Maximilian Forschner, Stoa und Cicero über Krieg und Frieden (= Institut für Theologie und Frieden, Beiträge zur Friedensethik 2), Barsbüttel 1988; Mauro Mantovani, Bellum Iustum. Die Idee des gerechten Krieges in der römischen Kaiserzeit, Bern 1990.

<sup>7</sup> Isidor von Sevilla, Etymologiarum sive originum libri XX; dt.: Lenelotte Möller, Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla, Wiesbaden 2008; kritisch kommentiert als: Stephen A. Barney et. al. (ed.), The Etymologies of Isidore of Seville, Cambridge University Press 2006. Das Werk kompiliert das im westlichen Mittelmeerraum um 600 noch vorhandene Wissen der Antike und verbindet es mit Texten der Kirchenväter.

<sup>8</sup> Vatikanstadt, BAV lat. 5757.

<sup>9</sup> Cicero, De re publica III 23, 35: „Iniustum bellum est quod de furore, non de legitima ratione initur.“ (Etymologia 18,1) Vgl. zum Hintergrund Olaf Gigon, Studien zu Ciceros „De re publica“, in: Ders., Die antike Philosophie als Maßstab und Realität, Zürich 1977, 208-355; Harald Merklin, Cicero, Über das Gemeinwesen, in: Manfred Brouck (Hg.), Geschichte des politischen Denkens, Frankfurt/M. 2007, 47-62; Viktor Pöschl, Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero. Untersuchungen zu Ciceros Schrift „De re publica“, Darmstadt 1990; Rudolf Stark, Ciceros Staatsdefinition, in: Richard Klein (Hg.), Das Staatsdenken der Römer, Darmstadt 1966, 332-347; Werner Suerbaum, Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Über Verwendung und Bedeutung von Res publica, Regnum, Imperium und Status von Cicero bis Jordanis. Mit einem Bericht: Römisches Staatsdenken in der neueren Forschung (1960-1975), Münster 1977.

<sup>10</sup> „Iustum bellum est, quod ex praedicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa.“

<sup>11</sup> Vgl. John L. Treolar, Cicero and Augustine. The Ideal Society, in: Augustinianum 28(1988)565-590.

<sup>12</sup> Gen. 4,7.

Gerechtigkeit)<sup>13</sup> und das staatliche Gewaltmonopol.<sup>14</sup> Dies spiegelt sich noch in der alttestamentlichen Erzählung vom goldenen Kalb wider, die schon den Kirchenvätern als Referenzstelle zur Rechtfertigung staatlicher und religiöser Gewalt diente: „Mose sah, wie verwildert das Volk war. Denn Aaron hatte es verwildern lassen...“<sup>15</sup> Die Folge des Auszugs aus dem Paradies der Gemeinschaft mit Gott sind Mord und Totschlag und moralische Verwilderung, die nur mit Gewalt eingedämmt werden können.<sup>16</sup>

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

Der hl. Augustinus kennt noch eine zweite, weitgehend unbekannte Stelle der Hl. Schrift zur Lösung des Problems. In den lukanischen Abschiedsreden sagt der Herr zu den Jüngern, kurz vor seiner gewaltsamen Gefangennahme: „Wer aber kein Geld hat, soll seinen Mantel verkaufen und sich dafür ein Schwert kaufen.“<sup>18</sup> Und etwas später sagen die Jünger (etwas unvermittelt) zum Herrn: „Hier sind zwei Schwerter!“ – worauf dieser einigermaßen geheimnisvoll entgegnet: „Genug davon!“ Augustinus interpretiert im Rahmen seiner Zwei-Reiche-Lehre so:<sup>19</sup> Zwei Schwerter sind für das Leben außerhalb des Paradieses und vor Anbruch des Letzten Tages genug. Außerhalb des Paradieses (und trotz der Erlösung durch Jesus Christus und die Sakramente der Kirche) herrschen Krieg und Gewalt und Ungerechtigkeit: „Nur die Ungerechtigkeit der gegnerischen Seite zwingt ja den Weisen zu gerechter Kriegsführung. Und diese Ungerechtigkeit muß ein Mensch an Menschen betrauern, auch wenn keine Nötigung zu Kriegen daraus erwächst.“<sup>20</sup> Daher aber gibt es zwei Schwerter, so wie es zwei Staaten (oder Zivilisationen)<sup>21</sup> mit zwei unterschiedlichen Lebensweisen der reinen Liebe (*des frui*, zu Gott) und der verzwecklichenden Liebe (*des uti*, zum Nächsten) gibt:<sup>22</sup> das Schwert der Liebe und das Schwert des Zwanges, das sanfte Schwert der Sakramente der Kirche und das scharfe Schwert der Gewalt des Staates und der internationalen Staatengemeinschaft. Beide Schwerter bereiten unterschiedliche Arten von Frieden vor, den himmlischen zukünftigen Frieden und den irdischen zeitlichen Frieden,<sup>23</sup> da sie unterschiedlichen Staaten angehören: „Aller Gebrauch zeitlicher Dinge zielt also im irdischen

---

<sup>13</sup> Vgl. Donald X. Burt, Augustine on the State as a Natural Society, in: Augustiniana 40(1990)155-166.

<sup>14</sup> Vgl. Hans-Joachim Diesner, Die „Ambivalenz“ des Friedensgedankens und der Friedenspolitik bei Augustin, in: Ders., Kirche und Staat im spätrömischen Reich. Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der Alten Kirche, Berlin 1964, 46-52.

<sup>15</sup> Ex 32, 25.

<sup>16</sup> Vgl. Michael Walzer, Ex 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation, in: Harvard Theological Review 61(1968)1-14.

<sup>17</sup> Vgl. Jacob Taubes, Die Politische Theologie des Paulus, München 2003.

<sup>18</sup> Lk. 22, 36.

<sup>19</sup> Vgl. Alfred Adam, Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin, in: Theologische Literaturzeitung 77(1952)385-390;

<sup>20</sup> Augustinus, De civitate Dei XIX 7.

<sup>21</sup> Vgl. Johannes van Oort, Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's *City of God* and the Sources of his Doctrine of the Two Cities, Leiden 1991.

<sup>22</sup> Vgl. Raymond Canning, The Augustinian *uti/frui* Distinction in the Relation between Love for Neighbour and Love for God, in: Augustiniana 33(1983)165-231.

<sup>23</sup> Vgl. Eberhard Jüngel, Zweierlei Frieden? Augustins Unterscheidung zwischen himmlischem und irdischem Frieden, in: Ders., Zum Wesen des Friedens: Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie, München 1983, 25-37.

Staate auf den Genuß irdischen Friedens ab, im himmlischen Staate aber auf den Genuß des ewigen Friedens.“<sup>24</sup> Nur scheinbar sind daher Liebe und Krieg unversöhnliche Antipoden: Auf dem Weg der schrittweisen Entwicklung eines sich ausbreitenden Friedens – als Waffenstillstand zwischen Kain und Abel – braucht es nötigenfalls auch Wege des kriegerischen Zwanges, um das Übel der ungerechtfertigten Gewalt einzudämmen.<sup>25</sup> Und man muß bereit sein, notfalls mit dem Schwert der gerechten Gewalt, also mit Waffen, gegen das Böse zu kämpfen, zugunsten der unschuldigen zivilen Opfer. Dies ist im Grundsatz die christliche Zwei-Schwerter-Theorie, zurückgehend auf Papst Gelasius I. (492-496)<sup>26</sup>, auch wenn die biblische Bezugnahme auf Lk 22,38 erst nach dem „Dictatus papae“ Papst Gregor VII. (1073-1085) 1074 in der Frühphase des Investiturstreites und dann bei Bernhard von Clairvaux (1090-1153) erfolgte.<sup>27</sup> Auch die lutherische Zwei-Reiche-Lehre, von Augustinus deutlich beeinflusst,<sup>28</sup> die freilich erst im 20. Jahrhundert, eventuell durch die Auseinandersetzung von Karl Barth (1886-1968) mit lutherischen Sozialethikern wie Paul Althaus (1888-1966), im Anschluß an Luthers „Zwei-Regimenten-Lehre“<sup>29</sup> ausformuliert wurde, knüpft daran an.<sup>30</sup> Zuvor hatte schon Thomas von Aquin (1224-1274) die katholische Lehre vom gerechten Krieg als „ultima ratio“ der Gerechtigkeit konzis als Analogie zur erlaubten Selbstverteidigung gegen einen ungerechten Angreifer formuliert;<sup>31</sup> die spanische Spätscholastik mit ihrer Unterscheidung von „iustitia“ einerseits und „caritas“ andererseits<sup>32</sup> schließt mit der Lehre vom gerechten Krieg im Rahmen des Völkerrechts daran an.<sup>33</sup> Später wird dies der niederländische reformierte Rechtsgelehrte Hugo Grotius (1583-1645) vertiefen, auch unter dem entsetzlichen Eindruck des Dreißigjährigen Krieges.<sup>34</sup> Francisco de Vitoria (1483-1546) unterstreicht aber bereits in seinem großen Werk „De iure belli“ zum Völkerrecht deutlich die notwendige Rationalität von universalisierbaren und reziprok geltenden Kriterien für einen

<sup>24</sup> Ebd. XIX 14. Vgl. auch Rex Martin, The Two Cities in Augustine's Political Philosophy, in: Journal of the History of Ideas 33(1972)195-216.

<sup>25</sup> Vgl. William R. Stevenson (Jr.), Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters, Macon (USA) 1987.

<sup>26</sup> Vgl. Walter Ullmann, Gelasius I. (492-496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter (= Pápste und Papsttum Bd. 18), Stuttgart 1981.

<sup>27</sup> Vgl. Wilhelm Levison, Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 9(1952)14-42.

<sup>28</sup> Vgl. Ernst Kinder, Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther. Erwägungen zu einer Vergleichung der „Zwei-Reiche“-Lehre Augustins und Luthers, in: H.-H. Schrey (Hg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, Darmstadt 1969, 40-69.

<sup>29</sup> Vgl. Hans-Joachim Gänsler, Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlaß von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimenter, Wiesbaden 1983.

<sup>30</sup> Vgl. Ulrich Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970; Volker Manthey, Zwei Schwerter, zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund, Tübingen 2005; Kurt Nowak, Zweireichelehre. Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78(1981)105-127.

<sup>31</sup> Vgl. Gerhard Beestermöller, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae, Paderborn 1990; Gregory M. Reichberg, Aquinas on Defensive Killing: A Case of Double Effect?, in: The Thomist 69(2005)341-370 (dt.: Thomas von Aquin zur Tötung aus Notwehr, in: Adrian Holderegger / Werner Wolbert (Hg.), Deontologie – Teleologie. Normtheoretische Grundlagen in der Diskussion, Fribourg 2012, 319-344; Frederick H. Russell, The Just War in the Middle Ages, Cambridge 1975.

<sup>32</sup> Vgl. Karl Deuringer, Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca, Freiburg/Br. 1958.

<sup>33</sup> Vgl. Heinz-Gerhard Justenhoven / Joachim Stüben (Hg.), Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik, Stuttgart 2006.

<sup>34</sup> Vgl. Ernest Nys, Le droit de la guerre et les precurseurs de Grotius, Brüssel 1882.

völkerrechtlich legitimen gerechten Krieg.<sup>35</sup> Damit leistet die spanische Spätscholastik einen bedeutenden Beitrag zur Entwicklung des modernen Völkerrechts.<sup>36</sup>

Genau daraus und genau in dieser augustinischen Tradition<sup>37</sup> entwickelt sich dann die katholische Friedensethik mit der Lehre vom gerechten Krieg<sup>38</sup> als letztem Mittel des Verteidigungskriegs.<sup>39</sup> Hier ist insbesondere an den naturrechtlichen Entwurf einer weltweiten Friedensordnung durch den „Vater der Neuscholastik“ Luigi Taparelli d`Azeglio SJ (1793-1862)<sup>40</sup> zu erinnern: Die Abwehr (als Verteidigung) eines unrechtmäßigen Usurpators oder Angreifers ist legitim, aber nicht um den Preis der Zerstörung des Gemeinwesens.<sup>41</sup> Denn: Nicht das Recht des Herrschers oder des Regierens steht an erster Stelle, sondern das Recht jeder menschlichen Person und damit des Gemeinwesens. Das gilt es übrigens auch zu beachten im Fall des aktiven Widerstands gegen ungerechte staatliche Gewalt.<sup>42</sup> Zudem gibt es die Verjährung von historischen Zuständen und Fakten, mit anderen Worten: Historische Rechtsbrüche können nicht per se die Revision zu Lasten heute lebender Menschen rechtfertigen. Eine legitime Verteidigung ist außerdem eng begrenzt: Präemption, im Sinn moralischer Sicherheit einem Angriffskrieg zuvorzukommen, ist legitim, im Unterschied aber zur Prävention, nämlich einen Schritt früher die Bedingungen der Möglichkeiten eines Angriffskrieges zunichte zu machen. Freilich können die Grenzen hier fließend sein.

Es gibt also aus Sicht der katholischen Sozialethik das Recht auf Selbstverteidigung, auch eines Landes, vor allem zum Schutz der Unschuldigen und der Wehrlosen vor allem der Kinder, Frauen und älteren Menschen. Es ist dies gleichsam der erste unvermeidliche Schritt hin auf einen Waffenstillstand, und dies als erste Vorbedingung eines zerbrechlichen Friedens.<sup>43</sup> Das gilt zur Stunde auch und gerade für die von Rußland überfallene Ukraine: Sie hat das Recht zur kriegerischen Verteidigung und Abwehr, und sie hat das Recht zum Erwerb von Waffen. Und andere Staaten haben das Recht und sogar die Pflicht, solche Waffen zu liefern, denn sie dienen der Verteidigung des Abel gegen den ungerechten Kain. Und es gilt vor Anbruch der Ewigkeit der Liebe und des Friedens Gottes nicht nur das „Du sollst nicht töten!“ des Dekalogs, sondern ebenso und manchmal noch mehr: „Du sollst nicht töten lassen!“ In diesen sauren Apfel außerhalb des Paradieses zu beißen, gehört auch zum manchmal schmutzigen

---

<sup>35</sup> Vgl. Artur Fridolin Utz, Der gerechte Krieg. Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden, in: Ders., Ethik des Gemeinwohls, hg. von Wolfgang Ockenfels, Paderborn 1998, 591-593; daneben Daniel Deckers, Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (= SthE 35), Fribourg 1991.

<sup>36</sup> Vgl. Kurt von Schuschnigg, Der Beitrag der Spätscholastik zu unserem Völkerrecht, in: Pontificia Università Gregoriana (Hg.), *Miscellanea Taparelli*, 475-501.

<sup>37</sup> Vgl. Roland Kany, *Bella pacata sunt*. Von der mittelalterlichen und neuzeitlichen Umdeutung der augustinischen Friedenslehre zu einer Legitimation des Krieges, in: Franz Xaver Sedlmeier / Thomas Hausmanninger (Hg.), *Inquire pacem*. Beiträge zu einer Theologie des Friedens (FS Bischof Victor Josef Dammertz), Augsburg 2004, 106-121.

<sup>38</sup> Vgl. Wolfgang Ockenfels, *Bellum iustum und gerechter Friede*, in: Anton Rauscher (Hg.), *Handbuch der katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 1021-1029; auch Anselm Winfried Müller, *Gerechter Krieg? Traditionelle Lehre und aktuelle Kritik*, in: *Die Neue Ordnung* 50(1996)15-29.

<sup>39</sup> Vgl. Paulus Engelhardt, *Die Lehre vom „gerechten Krieg“ in der vorreformatorischen und katholischen Tradition*, in: Reiner Steinweg (Hg.), *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus*, Frankfurt/M. 1980, 72-124.

<sup>40</sup> Vgl. Giampaolo Dianin, Luigi Taparelli d`Azeglio, Roma 2000.

<sup>41</sup> Vgl. Marco Schrage, Luigi Taparellis naturrechtlicher Entwurf einer weltweiten Friedensordnung, in: *Theologie und Philosophie* 94(2019)367-402.

<sup>42</sup> Vgl. Josef Spindelböck, *Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht*, St. Ottilien 1994.

<sup>43</sup> Vgl. Johannes J. Frühbauer, *Frieden*, in: Marianne Heimbach-Steins u.a. (Hg.), *Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen*, Regensburg 2022, 485-497.

und immer notwendigen Geschäft der christlichen Friedensethik, jenseits von Eden. Friede auf Erden wird stets nur das Werk irdischer Gerechtigkeit sein.<sup>44</sup>

Es wäre irrig, so schrieben schon 1983 die deutschen Bischöfe in ihrem Hirtenwort „Gerechtigkeit schafft Frieden“ unter dem Eindruck des NATO-Doppelbeschlusses, die Friedensethik gegen die traditionelle und gut begründete Lehre vom gerechten Krieg als „ultima ratio“ der Gewalteindämmung auszuspielen. Dort heißt es auch, der Kerngehalt der Lehre von der gerechten Verteidigung behalte innerhalb einer umfassenden Friedensethik eine beschränkte, dennoch für die ethische Ordnung bis jetzt unersetzliche Funktion. Ähnlich gehalten war später das Schreiben der deutschen Bischöfe „Gerechter Frieden“ aus dem Jahre 2000, damals unter dem Eindruck des NATO-Einsatzes im Kosovo.<sup>45</sup> Das Recht eines Staates, nicht nur einer Individualperson, wird freilich nur ganz kurz angesprochen. Deutlicher äußert sich das universale Lehramt der katholischen Kirche: „Ein Angriffskrieg ist in sich unmoralisch. In dem tragischen Fall seines Ausbruchs haben die Verantwortlichen des angegriffenen Staates das Recht und die Pflicht, die Verteidigung auch mit Waffengewalt zu organisieren.“<sup>46</sup> Dazu werden grundlegende einschränkende Kriterien aufgezählt: „Der Schaden, der der Nation oder der Völkergemeinschaft durch den Angreifer zugefügt wird, muß sicher feststehen, schwerwiegend und von Dauer sein. Alle anderen Mittel, dem Schaden ein Ende zu machen, müssen sich als undurchführbar oder wirkungslos erwiesen haben. Es muß ernsthafte Aussicht auf Erfolg bestehen. Der Gebrauch von Waffen darf nicht Schäden und Wirren mit sich bringen, die schlimmer sind als das zu beseitigende Übel. Beim Urteil darüber, ob diese Bedingung erfüllt ist, ist sorgfältig auf die gewaltige Zerstörungskraft der modernen Waffen zu achten.“<sup>47</sup>

Bemerkenswert ist die Erwähnung der modernen Waffensysteme, also der nuklearen Waffen, sowie der Begriff des zu beseitigenden Übels. Wie schon Papst Johannes XXIII. (1958-1963) in seiner großen Friedenszyklika „Pacem in terris“ mit Blick auf das „Atomzeitalter“ bemerkte, und wie es im II. Vaticanum aufgegriffen wurde,<sup>48</sup> widerstrebt es eigentlich der „Vernunft, den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit zu betrachten“<sup>49</sup>, und darf daher die Ausübung des staatlichen und internationalen Gewaltmonopols nur der Beseitigung eines größeren Übels dienen – in diesem seltenen Fall heiligt ausnahmsweise einmal der üblere Zweck die an sich üblen Mittel!<sup>50</sup> Im Hintergrund dieser Lehre steht die von Thomas von Aquin stets eingeschärfte und von Papst Pius XI. (1922-1939) in seiner Antrittszyklika „Ubi arcano“ noch unter dem Eindruck des grausamen Ersten Weltkriegs und der gescheiterten Friedensbemühungen seines Vorgängers Benedikt XV. (1914-1922) bekräftigte Unterscheidung von Gerechtigkeit (als moralisches Minimum) und Liebe (als moralisches Maximum): „Wahrer Friede ist eher eine Sache der Liebe als der Gerechtigkeit, denn der Gerechtigkeit obliegt es nur, das zu beseitigen, was dem Frieden im Wege steht: die Beleidigung

---

<sup>44</sup> Vgl. Peter Schallenberg, Friede als Werk der Gerechtigkeit. Zum friedensethischen und friedenspolitischen Engagement der römisch-katholischen Kirche, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 70(2019)94-97.

<sup>45</sup> Bonn 2000; vgl. dazu Heinz-Gerhard Justenhoven / Rolf Schumacher (Hg.), „Gerechter Friede“ – Weltgemeinschaft in der Verantwortung. Zur Debatte um die Friedensschrift der deutschen Bischöfe, Paderborn 2003.

<sup>46</sup> Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 2265, zit. in: Kompendium der Soziallehre der Kirche Nr. 500.

<sup>47</sup> Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 2309: Kompendium der Soziallehre der Kirche Nr. 500.

<sup>48</sup> Vgl. Anselm Hertz, Zum Selbstverständnis der katholischen Friedensethik. Irdischer Friede bei Augustinus, in der Enzyklika „Pacem in terris“ und in der Konstitution „Gaudium et spes“ des II. Vaticanum, in: Gerhard Beestermöller / Norbert Glatzel (Hg.), Theologie im Ringen um den Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik, Stuttgart 1995, 129-155.

<sup>49</sup> Enzyklika „Pacem in terris“: AAS 55(1963)291.

<sup>50</sup> Vgl. Michael Ignatieff, Das kleinere Übel. Politische Moral in einem Zeitalter des Terrors, Hamburg 2005; aus katholisch-moraltheologischer Sicht Bruno Schüller, Der gute Zweck und die schlechten Mittel, in: Ders., Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982, 148-155.

und der Schaden; der Friede selbst aber ist ein eigentlicher und besonderer Akt der Liebe.<sup>51</sup> Daher obliegt auch der Sozialethik und der politischen Ethik die Sorge um das moralische Minimum eines gerechten Friedens, der möglicherweise nur mit Hilfe eines gerechten Krieges hergestellt werden kann; der Moraltheologie als explizit theologischer Ethik aber obliegt mit Hilfe der Sakramente die Vorbereitung eines vollkommenen und umfassenden Friedens, der nicht einfach Abwesenheit von Krieg in einem stabilen Gleichgewicht von feindlichen Mächten ist, sondern „gründet auf einer zutreffenden Vorstellung von der menschlichen Person“<sup>52</sup>, die vollkommenen Frieden erst finden wird in der vollkommenen und ewigen Liebe Gottes. Daher gehören Krieg und Gewalt und deren Minimierung und Kanalisierung bis zum Anbruch der Ewigkeit Gottes zum ethischen Alltagsgeschäft. Daran schließen sich allerdings offene Fragen, zumal im Blick auf eine zunehmende „Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert“<sup>53</sup> an: Was gilt als gerechter Grund für militärische Verteidigung? Wann erfüllen auch präventive militärische Maßnahmen den Begriff des Verteidigungskrieges? Was berechtigt wen zu „humanitären Interventionen“? Welche Rechtsinstanz oberhalb der Nationalstaaten und unterhalb der weitgehend gelähmten UNO entscheidet über den Einsatz militärischer Gewalt?<sup>54</sup> Wie wirksam sind Wirtschaftssanktionen im Vorfeld eines drohenden Krieges? Welche militärischen Mittel innerhalb eines Krieges (*ius in bello*) sind zum Schutz und zur Verteidigung der Zivilbevölkerung erlaubt?<sup>55</sup> Wie läßt sich die Verbreitung von ABC-Waffen verhindern, wenn diese sich bereits in den Händen von Schurkenstaaten oder global operierenden Terrorgruppen befinden? Und welche Rolle spielen überhaupt Atomwaffen in der zukünftigen Lehre vom gerechten Krieg, der „über immer perfektere todbringende Mittel verfügt“,<sup>56</sup> und zu dem sich Papst Franziskus in seiner Enzyklika „Fratelli tutti“ aus dem Jahr 2020 eher ablehnend äußert?<sup>57</sup> Wie kann mithin im atomaren Zeitalter eine Friedensethik entwickelt werden, „in deren Zentrum die Überwindung des Krieges durch eine internationale Rechtsordnung steht“?<sup>58</sup>

Der Krieg ist immer der Niedergang jedes wahren Humanismus. Dies gilt auch für militärische Interventionen zugunsten unschuldiger Menschen,<sup>59</sup> und dies verschärft im Zeitalter nuklearer Waffen.<sup>60</sup> Gerechtes daran ist allenfalls der wenigstens minimale Schutz der unschuldigen und schwächeren Verwandten des Abel, als Anfang einer universellen Friedensordnung.<sup>61</sup> Heilig kann aus Sicht der christlichen Ethik weder ein Krieg noch auch ein Friede sein angesichts der Vorläufigkeit aller

<sup>51</sup> Enzyklika „Ubi arcano“ (1922): AAS 14(1922)686, mit Verweis auf Thomas von Aquin, Summa Theologiae II-II, q. 29, a. 3, ad 3um; vgl. auch II. Vaticanum, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ Nr. 78.

<sup>52</sup> Enzyklika „Centesimus annus“ (1991) Nr. 51.

<sup>53</sup> Vgl. Herfried Münkler, Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert, Berlin 2015; vgl. auch ders., Imperiale Gerechtigkeit? Die Idee des „gerechten Krieges“ und die Asymmetrie der Macht, in: Georg Kreis (Hg.), Der „gerechte Krieg“, aaO, 25-42.

<sup>54</sup> Vgl. skeptisch Andreas Zumach, „Gerechter Krieg“ oder „gerechter Frieden“. Die UNO im Spannungsfeld zwischen Präventionskriegsoptionen und der Bewahrung des Völkerrechts, in: Georg Kreis (Hg.), Der „gerechte Krieg“, aaO, 113-129.

<sup>55</sup> Vgl. Bernhard Koch, Neuere Diskussionen um das *ius in bello* in ethischer Perspektive, in: Ines-J. Werner (Hg.), Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimation in aktuellen militärischen Konflikten, Wiesbaden 2009, 109-131; Jeff McMahan, Killing in War, Oxford 2009 (dt.: Kann Töten gerecht sein? Krieg und Ethik, Darmstadt 2010).

<sup>56</sup> Enzyklika „Laudato si“ (2015) Nr. 104.

<sup>57</sup> Vgl. Enzyklika „Fratelli tutti“ Nr. 256-262

<sup>58</sup> Heinz-Gerhard Justenhoven, Frieden durch Recht. Zur ethischen Forderung nach einer umfassenden und obligatorischen Gerichtsbarkeit, in: V. Bock u.a. (Hg.), Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, Baden-Baden 2015, 113-129, hier 127.

<sup>59</sup> Vgl. Marco Schrage, Die ethische Herausforderung militärischer Interventionen angesichts von Aggressions- und Unterdrückungssituationen zu Lasten Dritter aus Perspektive katholischer Friedensethik, in: Gunter Geiger (Hg.), Krieg und Menschenrechte. Perspektiven aus Völkerrecht, Erinnerungskultur und Bildung, Opladen 2018, 165-183.

<sup>60</sup> Vgl. Manfred Spieker, Zur Aktualität der Lehre vom „gerechten Krieg“. Von unklarer Abschreckung zur humanitären Intervention, in: Die Neue Ordnung 54(2000)4-18.

<sup>61</sup> Vgl. Christian J. Jäggi, Säkulare und religiöse Bausteine einer universellen Friedensordnung, Baden-Baden 2021.

ethischen Mühen im Vorraum der Ewigkeit.<sup>62</sup> Ansonsten muß diesseitig ständig mit Kain und seinen Konsorten gerechnet werden, bis zum Anbruch des jenseitigen Jüngsten Tages. Das Ziel ist letztlich immer ein realistischer Verantwortungspazifismus, und dies im Unterschied zu einem utopischen Gesinnungspazifismus. So bitter es ist: Nur Minderung, nicht Ausrottung des Bösen ist das Gebot der diesseitigen Stunde. Und dazu gehört auch die Bereitschaft „schmutzige Hände“ zu riskieren und „weiße Westen“ nicht um jeden Preis behalten zu wollen.<sup>63</sup> Und aus Sicht der christlichen Friedensethik<sup>64</sup> ist niemals zu vergessen: Was kommt nach dem gerechten Krieg? Wird ein gerechter Frieden, der mehr sein will als nur ein beliebig verlängerter Waffenstillstand, Wege der Versöhnung und sogar der Vergebung ermöglichen?<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Vgl. Arnold Angenendt, Heiliger Krieg und Heiliger Frieden, in: Wolfgang Palaver / Roman Siebenrock / Dietmar Regensburger (Hg.), Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen, Innsbruck 2008, 79-106.

<sup>63</sup> Vgl. Werner Wolbert, Schmutzige Hände und weiße Westen. Schuld und Unschuld in moralischen Extremsituationen (= SthE 158), Basel 2022, in Anspielung auf das Drama „Die schmutzigen Hände“ von Jean-Paul Sartre; vgl. dazu Volker Sabin, Jean-Paul Sartre, Die schmutzigen Hände. Grundlagen und Gedanken zum Verständnis des Dramas, Frankfurt/M. 1985. Daneben David Archard, Dirty Hands and the Complicity of the Democratic Public, in: Ethical Theory and Moral Practice 16(2013)777-790; Jean Bethke-Elshain, Reflections on the Problem of „Dirty Hands“, in: Sanford Levinson (Hg.), Torture. A Collection, Oxford 2004, 77-89; Martin Hollis, Dirty Hands, in: British Journal of Political Science 12(1982)385-398.

<sup>64</sup> Vgl. Oliver Hidalgo, Zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg? Der „gerechte Frieden“ als Leitbild der deutschsprachigen Friedensethik und Alternative zur Tradition des *bellum iustum*, in: JCSW 59(2018)61-84; Eberhard Schockenhoff, Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt, Freiburg/Br. 2018.

<sup>65</sup> Vgl. Donald W. Shriver Jr., An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics, New York 1995.