

THOMAS HOPPE · HAMBURG

VOM «GERECHTEN KRIEG»
ZUM «GERECHTEN FRIEDEN»

Stationen der Entwicklung katholischer Friedensethik

Vor allem seit dem 11. September 2001 ist in der politischen Publizistik eine verstärkte Rückbesinnung auf den Begriff des «gerechten Krieges» und den mit ihm bezeichneten normativen Ansatz zu beobachten. Vielen gilt er unverändert als geeigneter Theorierahmen, von dem aus sich auch heute zu Fragen von Krieg und Frieden Stellung nehmen lässt. Tatsächlich offenbart ein näherer Blick auf die wechselvolle Entwicklungsgeschichte der Lehre vom «gerechten Krieg» deren produktive Kraft für die Reflexion über Probleme organisierter Gewaltanwendung, zugleich jedoch die Ambivalenz und die Missbrauchsanfälligkeit dieses ethischen Zugriffs. Im Folgenden werden daher nicht nur einige für die Herausarbeitung des Paradigmas «gerechter Krieg» wesentliche historische Stationen in Erinnerung gerufen. Vielmehr soll verdeutlicht werden, wie sich in jeder der betrachteten Epochen der Lehrentwicklung politische Prozesse spiegeln, die diesen Theorieansatz herausfordern und zunehmend zur Präzisierung einzelner normativer Aussagen drängen – freilich ohne dass sich das ethische Problem der Gewalt im Rahmen dieses Paradigmas letztlich befriedigend lösen ließe.

I.

Die Frage nach der Stellung des Christen zum Problem der Gewalt trat in den ersten Jahrhunderten der Christentumsgeschichte eher allmählich als Herausforderung zutage. Etwa bis zum dritten Jahrhundert entstammten Christen fast ausnahmslos den unteren Schichten der Gesellschaft, sie durchliefen nicht die höhere Beamtenlaufbahn und hatten somit auch noch keinen Anteil an staatlicher Verantwortung. Dies erklärt, warum aus dieser

THOMAS HOPPE, Jg. 1956, Dr. theol., Professor für katholische Sozialethik an der Universität der Bundeswehr Hamburg.

Zeit kaum staatstheoretische bzw. -kritische Schriften überliefert sind. Die christlichen Gemeinden lebten vielmehr im Bewusstsein von der zeitlichen Begrenztheit und Vorläufigkeit irdischer Existenz, zumal solange eine intensive Naherwartung des Weltendes und der baldigen Wiederkunft Christi bestand. Doch in dem Maße, in welchem die Zahl der Christen anwuchs, wurden sie als eine weitgehend geschlossene Gruppe, die ihre innere Distanz zur heidnischen Umgebung wahrte, für Letztere zunehmend sichtbar. So stellte sich alsbald die Frage nach dem Verhältnis der Christen zum römischen Staat im Allgemeinen sowie zum Militärdienst im Besonderen.

Erste normative Klärungsprozesse in den Gemeinden endeten damit, dass eine Teilnahme von Christen am Militärdienst zunächst abgelehnt wurde. Es entwickelte sich das Motiv des «Gotteskämpfertums», der *militia Christi*: Mit der Taufe tritt nach diesem Motiv der Getaufte in das Heer Christi ein und übernimmt ab nun die Aufgabe des Friedensdienstes in Gewaltlosigkeit und Gebet. Doch diese Position war in der sich entwickelnden großkirchlichen Praxis nicht lange durchzuhalten, zumal es mit den Toleranzedikten des römischen Kaisers Konstantin zugunsten der Christen ab 313 zu einer wesentlichen Veränderung der Problemstellung kam. Nunmehr traten die Christen aus dem Status der – im Grenzfall blutig verfolgten – Minderheit heraus, ja sie übernahmen im wachsenden Maße Verantwortung im Staat, in der Beamtenschaft, auch als Offiziere im römischen Heer.

Die frühe Kirche sah sich nach der Aufhebung staatlicher Diskriminierungen zunehmend als «Beschützerin der römischen Ordnung», die sich in der *pax Romana* mitsamt ihren militärischen Komponenten manifestierte. Doch war diese Ordnung, einschließlich der zunehmend von außen bedrohten Grenzen des römischen Reiches, selbst infolge von Eroberungskriegen entstanden, die der frühchristliche Schriftsteller Laktanz scharf als ungerechtfertigte Gewaltanwendung kritisiert hatte, und damit Ergebnis einer imperialen Konzeption¹. Neben die individualmoralische Fragestellung, ob einem Christen die Beteiligung an der Ausübung tödlicher Gewalt erlaubt sein könne, trat somit ein grundlegendes Problem politischer Ethik: Unter welchen Voraussetzungen nämlich von der Kirche als verfasster Institution jene Gewalt gebilligt werden könne, die von einem Staat ausgeübt wird, welcher der christlichen Kirche nicht mehr ablehnend, ja feindlich gegenübersteht, vielmehr selber einen Raum schafft, in dem sich kirchliches Leben im Grundsatz unbehindert vollziehen und entfalten kann.

Vor diesem Hintergrund orientierten sich die Kirchenväter *Ambrosius* und *Augustinus* schließlich an den viel älteren rechts- und staatsphilosophischen Überlegungen *Ciceros* und der Stoa über Krieg und Frieden. Sie holten wesentliche Elemente dieses Denkens in den christlichen Reflexionsraum hinein – es begann die Ausarbeitung dessen, was später als christliche Lehre

vom «gerechten Krieg» zu einem *tractatus classicus* geworden ist. Doch brach deswegen die Traditionslinie, die an der unbedingten Verbindlichkeit der Forderung nach Gewaltlosigkeit für Christen festhält, keineswegs ab. Allerdings wurde diese Haltung der Abstinenz vom Militärischen nicht mehr verpflichtend für jeden Getauften, sondern eben nur mehr für eine kleine Gruppe von Asketen. Auch der grundlegende theologische Zweifel an der Erlaubtheit der Gewaltanwendung für einen Christen verstummte keineswegs, wohl aber erwies er sich über die folgenden Jahrhunderte als entscheidend geschwächt. Doch die Kritik an den konkret erfahrenen Formen kriegerischer Gewaltanwendung ist nie verstummt – sie findet sich in den Bußbüchern seit dem neunten Jahrhundert² ebenso wie in manchen Strängen der theologischen Kreuzzugskritik³. In der spanischen Spätscholastik, auf der Schwelle zur Neuzeit, wurde sie zum entscheidenden Motiv einer theologisch-ethischen Neubestimmung der Position zu Krieg und Gewalt – Letzteres freilich noch im Rahmen des vorherrschenden Paradigmas, der Theorie des «gerechten Krieges».

II.

Augustinus selbst gab sich über die Wirklichkeit kriegerischer Gewalt keinen Illusionen hin. Vielmehr beschrieb er eindrücklich deren verwerfliche Erscheinungsformen: Das Verlangen, Schaden zuzufügen, die Grausamkeit der Rache, den friedlosen und unversöhnlichen Geist der Kämpfenden, die Rohheit im Kampf, die Sucht nach uneingeschränkter Herrschaft über den Gegner und dergleichen beklagenswerte Übel und Ungerechtigkeiten mehr⁴. Daher ging es ihm darum, «eingrenzende Kriterien» zu formulieren, «die die jeweilige geschichtliche Situation berücksichtigen und Lösungsmöglichkeiten für diese Situation vorgeben».⁵ Inhaltlich bestimmen sich diese Kriterien analog den Bedingungen, die bereits Cicero genannt hatte: Es müsse ein Unrecht vorliegen, das zu beseitigen der Gegner trotz aller Bemühungen um eine friedliche Verständigung verweigere; der Krieg müsse von zuständiger Autorität förmlich erklärt werden und es seien auch in dieser Situation die allgemeinen Rechtsgrundsätze unter den Kämpfenden zu wahren⁶. Augustinus forderte jedoch darüber hinaus, dass der Krieg aus dem Interesse an einem künftigen besseren Friedenszustand und aus einer Haltung der Nächstenliebe auch gegenüber dem Sünder geführt werden müsse – was impliziert, dass das Ausmaß der Gewaltanwendung nicht gegen dieses Liebesgebot verstoßen darf.

Gerade sein theologisches Interesse am Krieg führte Augustinus freilich dazu, einen «gerechten Krieg» nicht nur als Akt der Herstellung irdischer Gerechtigkeit, sondern zugleich als Vollzug eines Strafgerichts Gottes an den Sündern zu konzipieren, die nach seiner Überzeugung auf der Gegen-

seite kämpften. Spätere Autoren bzw. Kommentatoren des augustinischen Ansatzes konnten sich gerade auf diese Vindikativfunktion kriegerischer Gewalt beziehen. Hierdurch wurde ein wesentlicher Beitrag dazu geleistet, dass es in Wirklichkeit nicht zu einer *Be-*, sondern zu einer zunehmenden *Entgrenzung* im Verständnis dessen kam, was noch als legitime Gewaltanwendung zu betrachten sei. Immer mehr Tatbestände schienen so unter den Begriff der gerechtfertigten Gewaltanwendung subsumiert werden zu können, nicht nur säkularrechtlich beschreibbare Unrechtsverhältnisse, sondern auch Gewalt gegen Häretiker, bis hin zu Kreuzzügen und der späteren Inquisition. Auch nachdem *Thomas von Aquin* in einem berühmt gewordenen Abschnitt seiner *Summa theologica* die augustinische Position systematisiert und eingeschärft hatte⁷, ging der Streit darüber weiter, wie weit die Bedingung der *iusta causa*, des die Anwendung von Gewalt rechtfertigenden Grundes, ausgelegt werden könne. *Joseph Höffner* betonte in seiner grundlegenden Studie, weil die Konzeption des «gerechten Krieges» «als ein Gottesgericht über das Unrecht»⁸ religiöse Züge getragen hätte, habe der Krieg gerade dann seine «furchtbare Totalität» entfaltet, wenn nicht Christen einander gegenüberstanden, sondern der Kampf gegen Nichtchristen geführt wurde⁹.

Es war deswegen eine herausragende Leistung der spanischen Spätscholastik, also von Autoren wie *Francisco de Vitoria* und *Francisco Suárez*, herauszuarbeiten, dass religiöse Differenzen welcher Art auch immer keinesfalls einen legitimen Kriegsgrund darstellen können. Gründe, die unter strengen Voraussetzungen einen Griff zur Gewalt zu rechtfertigen vermögen, lassen sich den Spätscholastikern zufolge ausschließlich auf naturrechtlicher Basis gewinnen, d.h. mit Argumenten, die jedem Menschen im Licht seiner natürlichen Vernunft einsichtig seien. Dadurch gelang es ihnen auch, die übrigen Voraussetzungen für eine rechtfertigungsfähig erscheinende Gewaltanwendung in kohärenter Weise zu erläutern: Sie muss angesichts der mit ihr verbundenen schwerwiegenden Übel das äußerste Mittel sein, eine vernünftige Aussicht auf Erfolg bieten usw. Die Argumentation folgt durchgängig dem Prinzip, dass zwischen den Übeln, denen Gewaltanwendung wehren soll, und denjenigen, welche durch solche Gewaltanwendung überhaupt erst verursacht werden, eine Proportionalität bestehen muss. Wäre Gewaltanwendung insgesamt nur mit noch schlimmeren Übeln verbunden als der Verzicht auf sie, dann hätte man sie zu unterlassen. Es versteht sich von selbst, dass in einer solchen Perspektive nicht jedweder Unrechtstatbestand, sondern nur Unrechtsverhältnisse von äußerster Schwere als Gründe in Betracht kommen, die eine Anwendung von Gewalt zu legitimieren vermögen. Zudem arbeitete *Vitoria* den Gedanken aus, dass die Frage nach den voraussichtlichen Folgen möglicher Gewaltanwendung und ihrer Verhältnismäßigkeit am

Maßstab des Wohls der gesamten Völkergemeinschaft, nicht nur unter der Interessenlage eines einzelnen Staates zu prüfen ist.

Auch stellte sich für Vitoria die Frage, ob es nicht gewaltförmige Konfrontationen geben könne, in denen man auf beiden Seiten subjektiv aufrichtig davon überzeugt sei, dass man selbst sich im Recht befinde und der Gegner demzufolge im Unrecht. In der Situation eines solchen *bellum iustum ex utraque parte* jedoch werde die sachliche Begründung für den angenommenen Strafcharakter jedes als gerecht verstandenen Krieges hinfällig, nämlich das Vorliegen schwerer moralischer Schuld auf Seiten des Gegners. Zumindest von den Untertanen, so Vitoria, sei anzunehmen, dass sie oftmals in solcher Weise in gutem Glauben kämpften. So ließ sich zugleich eine Perspektive überwinden, in welcher deren Handeln letzten Endes in jedem Fall als verbrecherisch inkriminiert werden musste. Damit öffnete sich ein breites Tor für solche Überlegungen, denen es um die nicht nur ethische, sondern auch rechtliche Einhegung des Krieges und um die Eindämmung seiner Schrecken und Verwüstungen geht. Denn gerade wo straftheoretische Konzepte immer weniger überzeugen, gerät das Problem des Übermaßes an Gewalt, in das selbst ein vom Anlass her für gerecht gehaltener Krieg schnell umschlagen kann, um so stärker in den Blick.

Daher widmeten sich die Spätscholastiker eingehend denjenigen Fragen, die man seit geraumer Zeit unter dem Begriff des *ius in bello*, des während des Krieges verbindlichen humanitären Völkerrechts, subsumiert. Das Anliegen besteht darin, wenigstens dem Mäßigungsgebot in der Gewaltanwendung zu stärkerer Durchsetzung zu verhelfen, wo schon erfahrungsgemäß die primäre Aufgabe der Kriegsverhinderung in so vielen Fällen verfehlt wird. Bekannt ist das wohl grundlegendste Prinzip des humanitären Völkerrechts, die Verpflichtung, Personen, die keinen Kombattantenstatus haben, von Kampfhandlungen zu verschonen bzw. sie gegen solche zu schützen. Dieses Prinzip ergibt sich daraus, dass von Nichtkombattanten selbst keine Gefahr der Gewaltanwendung ausgeht – jeder direkte Angriff gegen sie wäre deswegen ein Akt des Terrors und würde den Tatbestand eines Kriegsverbrechens erfüllen. Hier geht es also nicht um die Frage nach einer eventuell ideellen, politisch-moralisch zu verstehenden Mitverantwortung von Nichtkombattanten für die Entstehung der Gewaltsituation selbst. Denn mit diesem Ansatz würde letztlich jede gewaltbegrenzende Normierung zum Einsturz gebracht und der Legitimierung unterschiedsloser Gewalt im Sinne von Theorien des «totalen Krieges» der Weg bereitet. Will man solche Konsequenzen vermeiden, so hat man sich auf die Prüfung der Frage zu beschränken, von welchen Akteuren konkrete Gewalt ausgeht und wie ihre schädigenden Wirkungen vereitelt werden können.

Zum Prinzip der Unterscheidung von Kämpfenden und Nichtkämpfenden hinzu tritt die Verpflichtung, auch kriegsvölkerrechtlich nicht ver-

botene Gewaltanwendung gegen Kombattanten strikt auf das unvermeidlich erscheinende Minimum zu begrenzen. Zumal dort, wo sie zu weiterer Gewaltanwendung selbst nicht mehr fähig, also Verwundete oder Gefangene sind, stellt deswegen jeder weitere Akt der Gewalt eine schwerwiegende Durchbrechung rechtlicher und ethischer Schranken dar. Und schließlich hat auch während rechtlich erlaubter Kampfhandlungen das Proportionalitätsargument Berücksichtigung zu finden. Eine unverhältnismäßige Gewaltanwendung ist stets unerlaubt, gegen wen auch immer sie sich richten mag. Besondere Sorgfalt verlangt dieser Grundsatz dort, wo mit der Bekämpfung militärischer Ziele unvermeidlich die Schädigung auch ziviler Objekte und die Gefährdung oder gar vorhersehbare Zerstörung des Lebens von Nichtkombattanten verbunden ist. Die aktuellen Entwicklungen im humanitären Völkerrecht, insbesondere das Erste Zusatzprotokoll zu den Genfer Abkommen aus dem Jahr 1977, suchen deswegen das für alle Seiten verbindliche Normensystem so weit zu konkretisieren, dass einer allzu leichten Rechtfertigung sogenannter «Kollateralschäden» im Namen militärischer Notwendigkeiten der Boden entzogen wird.

Die Argumentation der Spätscholastiker zum Problem des Kriegs schloss mit grundsätzlichen Überlegungen zu den Möglichkeitsbedingungen eines gerechten Friedens. Immer wieder verwiesen sie auf die moralische, im Recht zu kodifizierende Bindung des Obsiegenden an die Prinzipien der Billigkeit und Menschlichkeit. Gerade der Überlegene soll in weitem Umfang Großmut und Milde jedenfalls gegenüber jenen Unterlegenen walten lassen, die nicht selbst Verbrechen angeordnet oder begangen haben. Suárez betonte, auch in einem Krieg, der nach den bisher entwickelten Kriterien als gerecht zu bezeichnen wäre, sei es immerhin möglich, gegen die Forderungen der Nächstenliebe – *contra caritatem* – zu verstoßen. Er benutzte zur Erläuterung eine Analogie aus der Beziehung von Privatpersonen untereinander; auch wer von einem anderen zu Recht die Begleichung einer Schuld verlange, könne gegen die Liebe sündigen, «wenn nämlich der Schuldner dadurch sehr großen Schaden erleidet, während die Sache dem Gläubiger gar nicht so notwendig ist»¹⁰.

Dann aber hängt die sittliche Beurteilung von Gewaltanwendung nicht nur davon ab, ob diese nicht gegen die sie eingrenzenden Normen verstößt, sondern es kann durchaus der Fall eintreten, dass man zum Verzicht auf einen grundsätzlich gerechtfertigten Anspruch aus schwerwiegenden Gründen verpflichtet wäre.

III.

Die Bemühungen am Beginn der Neuzeit um weitergehende Schärfung der Kriterien moralischer Urteilsbildung, um ihre Ausdifferenzierung und

womöglich rechtliche Kodifizierung bezeugen, dass man sich der Gefahr immer stärker bewusst wurde, wie leicht jede Theorie des gerechten Krieges entgegen ihrer Intention zur politischen Legitimierung ungerechtfertigter Gewaltanwendung missbraucht werden kann. Hinzu kam jedoch mit der Zeit ein weiteres Problem: Durch die Entwicklung und Anwendung neuer waffen- und transporttechnischer Möglichkeiten wurde die Einhaltung der ethisch gezogenen Grenzen immer mehr unterhöhlt.

Angesichts der Schrecken und Verwüstungen des Zweiten Weltkriegs stellte Papst *Pius XII.* in seiner Weihnachtsbotschaft aus dem Jahr 1944 ausdrücklich fest, «dass die Theorie des Krieges als eines tauglichen und angemessenen Mittels, zwischenstaatliche Streitfragen zu lösen, nunmehr überholt sei»¹¹. Er rief die Menschheit dazu auf, den Angriffskrieg endgültig zu ächten und sich für die Schaffung «eines Organs zur Aufrechterhaltung des Friedens» zu engagieren, «eines Organs, auf Grund gemeinsamen Beschlusses ausgestattet mit höchster Machtvollkommenheit, zu dessen Aufgabenkreis es gehören würde, jedwede Bedrohung durch Einzel- oder Kollektivangriff im Keime zu ersticken»¹². Die Kategorie des rechtfertigenden Grundes zur Anwendung von Gewalt beschränkt sich fortan auf die Abwehr eines bereits stattfindenden, allenfalls noch eines zweifelsfrei und unmittelbar bevorstehenden Angriffs – dann spricht man von *Präemption* –, werde diese Verteidigung nun einzelstaatlich oder kollektiv geleistet. *Präventivkriege* hingegen, also Kriege, die von einzelnen Staaten zur Verhinderung einer erst zukünftig möglicherweise entstehenden Bedrohung seitens anderer Staaten begonnen werden, sind zweifelsfrei der Kategorie des sittlich verwerflichen Angriffskriegs zuzuordnen – sie sind darüber hinaus völkerrechtswidrig¹³.

Endgültig in die Krise gerät das Paradigma «gerechter Krieg» durch den Beginn des Nuklearzeitalters. *Pius XII.*¹⁴ und hernach das Zweite Vatikanische Konzil verurteilen unter Zuhilfenahme der Kriterien des *bellum iustum* jede Kriegführung, die sich der Kontrolle des Menschen immer mehr zu entziehen droht und auf unterschiedslose Vernichtung hinausläuft. Das entscheidende Problem sieht das Konzil hierbei nicht so sehr darin, dass jemand eine solche Menschheitskatastrophe bewusst herbeizuführen trachtet. Vielmehr lautet die Argumentation an einschlägiger Stelle: «Die besondere Gefahr des modernen Krieges besteht darin, dass er ... denen, die im Besitz neuerer wissenschaftlicher Waffen sind, die Gelegenheit schafft, solche Verbrechen zu begehen, und in einer Art unerbittlicher Verstrickung den Willen des Menschen zu den fürchterlichsten Entschlüssen treiben kann»¹⁵. Auch die deutschen Bischöfe erinnern in ihrem gemeinsamen Wort «Gerechter Friede» vom September 2000 eindringlich daran, dass jeder Krieg dazu tendiert, bis zum äußersten Maß an Gewaltförmigkeit zu eskalieren: «Ein ethisches Kernproblem jedes bewaffneten Konflikts liegt ...

darin, dass er eine Eigendynamik freisetzen und deshalb nur allzu leicht in einem Übermaß an Gewalteininsatz enden kann. Auch dort, wo man zunächst annimmt, die Bedingungen für eine Kontrolle des Geschehens seien günstig, wird es auf Dauer immer schwieriger, die Regeln des Rechts im Kriege (*ius in bello*) zu beachten. Die Folgen ihrer Verletzung hat vor allem die Zivilbevölkerung zu erleiden. Der Krieg wird überdies oft als Freiraum genutzt, in dem sich die «Lust am Bösen» ungestraft austoben kann. Vor dieser gefährlichen Versuchung ist niemand gefeit¹⁶.

Wer sich mit dem ethischen Problem der Gewalt ernsthaft auseinandersetzt, wird sich über diese Gegebenheiten nicht hinwegzutäuschen vermögen. Man kann durchaus mit *Erasmus von Rotterdam* der Auffassung sein, dass Brutalität und Grausamkeit zum Wesen des Kriegs selbst gehörten und es daher eine gerechtfertigte Anwendung organisierter Gewalt zwar in der Theorie, nicht jedoch in der empirischen Welt geben könne¹⁷. Hier liegt der moralische Kern der pazifistischen Kritik am Paradigma des «gerechten Kriegs», einer Kritik, die über die Jahrhunderte nie verstummt ist, weil sie beständig auf die immer neue Bestätigung überkommener Erfahrungen mit der Entgrenzung der Gewalt verweisen konnte.

Der Gegeneinwand ist hinlänglich bekannt: Soll man vor fremder, ungerechter Gewalt kapitulieren, zumal wenn diese schutzlosen Dritten gilt, die man zu verteidigen instande wäre? Auch dieses Argument hat einen moralischen Ernst und darf deswegen nicht vorschnell und ungeprüft als Verdeckung unlauterer Absichten denunziert werden. So wird deutlich, dass *beide* Positionen – der Verzicht auf jegliche Gewaltanwendung ebenso wie die bedingte, an strenge Voraussetzungen gebundene Bejahung solcher Gewalt – über einen genau benennbaren Punkt hinaus nicht mehr zu überzeugen vermögen. Der jeweilige Einwand trifft die Gegenposition tatsächlich an ihrer schwächsten Stelle. So führt das ethische Problem der Gewalt letztlich in eine Aporie. Bislang ist nicht zu erkennen, wie ein theoretischer Ausweg aus dieser Schwierigkeit gefunden werden könnte. Wohl aber ist es unvermeidlich – und daher seinerseits Gegenstand ethischer Reflexion –, sich praktisch dazu zu verhalten.

IV.

Die vorrangige ethische Verpflichtung besteht darin, durch gewaltpräventives Handeln zu vermeiden, überhaupt in Situationen zu geraten, in denen man nur noch die Wahl zwischen im Grunde unakzeptablen Alternativen hat. In der programmatischen Orientierung an der Leitperspektive des gerechten Friedens wird die Theorie des «gerechten Krieges» gewissermaßen «gegen den Strich gebürstet»: Wenn Gewaltanwendung, um rechtfertigungsfähig zu sein, den Charakter der *ultima ratio* haben muss, «dann heißt dies

positiv: Äußerste Anstrengungen, Gewalt zu vermeiden, sind nicht bloß empfohlen, sondern im strikten Sinne verpflichtend»¹⁸. Die grundlegende Suchrichtung geht dahin, konkrete Aufgaben zu identifizieren und Wege zu benennen, auf denen es gelingen kann, den übergreifenden Zielen konstruktiver Konfliktbearbeitung, einer weltweiten Verwirklichung der Menschenrechte und der Herstellung von mehr Gerechtigkeit näher zu kommen – innerhalb von einzelnen Staaten wie in den internationalen Beziehungen. Es gilt politisch-rechtliche Modelle auszuarbeiten, in denen eine Überwindung des Krieges und der Gewalt realisierbar erscheint, also nach solchen Strukturen zu suchen, die geeignet sind, das internationale System friedensfähiger zu machen.

Die deutschen Bischöfe können deswegen formulieren, dass «eine Politik der Gewaltvorbeugung ... letzten Endes nur dann zum Erfolg führen [kann], wenn sie vom Geist der Gewaltfreiheit inspiriert [wird]»¹⁹. Dem alltäglichen Mühen darum, den Sumpf der Gewalt in ihren vielfältigen Erscheinungsformen auszutrocknen und sich dem Ziel ihrer Überwindung mehr und mehr zu nähern, sind Pazifisten wie Nichtpazifisten gemeinsam verpflichtet. Dies beginnt schon beim Insistieren auf differenzierenden Beschreibungen der zugrundeliegenden Konflikte, beim Widerstand gegen die mediale Produktion von Klischees und Feindbildern, beim Festhalten an der Überzeugung, dass sich Gesellschaften, die sich als aufgeklärte definieren, das Ringen um eine den Weg der Gewalt vermeidende Politik zumuten lassen müssen – auch wenn der Druck vorhandener Ressentiments dem spürbar entgegenwirkt. Hier liegt ein entscheidend wichtiger Beitrag zur Beeinflussung nicht nur der politischen Kultur, sondern vor allem des gesellschaftlichen Klimas, in welchem Politik sich vollzieht. Ebenso wichtig ist es, angesichts der zerstörerischen Folgen aktueller Gewalt, die in vielen Regionen der Welt anzutreffen sind, zur Linderung nicht nur der physischen, sondern auch der seelischen Verwundungen beizutragen, die diese Erfahrungen bewirkt haben. «Nach dem Krieg ist vor dem Krieg» – dieses mahnende Wort sollte dazu anhalten, die Aufgabe der Konsolidierung eines noch brüchigen Friedenszustandes nach dem Ende bewaffneter Auseinandersetzungen mit aller Entschlossenheit in Angriff zu nehmen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Anselm Hertz, Die Lehre vom «gerechten Krieg» als ethischer Kompromiss, in: ders., u.a. (Hg.), Handbuch der Christlichen Ethik Bd. 3, Freiburg i.Br. 1982, 425–448, hier 429.

² Vgl. Paulus Engelhardt, Die Lehre vom «gerechten Krieg» in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise, in: Reiner Steinweg (Red.), Der gerechte

Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Frankfurt/M. 1980, 72-124, hier 81.

³ Vgl. Rudolf Hiestand, «Gott will es!» – Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugs-idee in der Kritik ihrer Zeit, Stuttgart 1998, bes. 16ff.

⁴ Vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII, 74.

⁵ Vgl. Hertz (Anm. 1) 425.

⁶ Vgl. v.a. *De re publica* III, 23; *de officiis* I, 11, 36.

⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica* II-II q.40 a.1.

⁸ Joseph Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 3. Aufl. 1972, 65.

⁹ Vgl. ebd., 62ff.

¹⁰ Francisco Suárez, *De bello* IV 8.

¹¹ Arthur-Fridolin Utz/Joseph-Fulko Groner (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, 3 Bde., Fribourg 1954-1961 (= UG), Nr. 3495.

¹² Ebd., 3495.

¹³ Vor dem Hintergrund der neuformulierten Sicherheitsstrategie der USA und vor allem anlässlich des jüngsten Irak-Krieges wurde intensiv darüber diskutiert, ob und wie weit diese ablehnende Position angesichts neuer Formen von Bedrohungen, besonders dadurch, dass Massenvernichtungsmittel in die Hände von Terroristen gelangen könnten, heute noch aufrecht erhalten werden könne. Hier gilt es zunächst festzuhalten, dass sich auch die US-Sicherheitsstrategie durchaus der Gefahren bewusst ist, die mit einer neuerlichen Entgrenzung des Rechts zur Gewaltanwendung verbunden sind – diesmal über eine allzu stark erweiterte Interpretation des Begriffs der Präemption, so dass sie in der Sache auf Prävention hinausläuft. Der Text warnt selbst ausdrücklich vor einer missbräuchlichen Berufung auf Präemption zur scheinbaren Legitimierung völkerrechtswidriger Angriffshandlungen – und damit im Ergebnis vor einer Vermehrung vorgeblicher Kriegsgründe, die zu einer wachsenden Zahl tatsächlich stattfindender Kriege führen könnten. Gerade deswegen jedoch bedeutet der Irak-Krieg einen gefährlichen Präzedenzfall: Er zeigt, wie neue Formen terroristischer Gewaltanwendung, vermittelt über mehrere Zwischenstufen von Aktion und Reaktion, in denen militärische Präventionsüberlegungen eine zunehmende Rolle spielen, letztlich das völkerrechtliche Friedenssicherungssystem mitsamt seinem allseits verbindlichen Gewaltverbot zum Einsturz zu bringen drohen. Vgl. hierzu Thomas Hoppe, *Gewaltprävention statt Präventivkriege*, in: *Herder-Korrespondenz* 57 (2003) H.5, 227-231.

¹⁴ Vgl. Pius XII., *Ansprache an die Teilnehmer des 8. Internationalen Ärztekongresses in Rom* am 30.9.1954, UG 5364.

¹⁵ Zweites Vatikanisches Konzil, *Pastoralconstitution Gaudium et spes*, Nr. 80.

¹⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede*, Bonn 2000 (= *Die deutschen Bischöfe*, Nr. 66), Ziff. 151.

¹⁷ Vgl. James T. Johnson, *Morality and Contemporary Warfare*, New Haven 1999, 121. Eindrücklich aus soziologischer Perspektive Wolfgang Sofsky, *Zeiten des Schreckens. Amok – Terror – Krieg*, Frankfurt/M. 2002.

¹⁸ *Gerechter Friede* (Anm. 16), Ziff. 66.

¹⁹ *Gerechter Friede* (Anm. 16), Ziff. 69.