

Auszug aus:

Christian Ammer (Hg.)

# Wahrnehmen und Aneignen

Beiträge der

147. Tagung

»Klimawandel und Gesellschaft«

7. – 9. Januar 2022

Berlin

und

148. Tagung

3. – 6. Juni 2022

Evangelisches Zentrum

Kloster Drübeck

Evangelische Forschungsakademie

---

Thomas R. Elßner

# Renaissance der Lehre des Gerechten Krieges? Versuch einer Nachzeichnung der Entwicklung vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden

## 1 Hinführung

Seit Beginn des Angriffskrieges der Russischen Föderation gegen den souveränen Staat der Ukraine am 24. Februar 2022 ist wieder auch in christlichen Medien vom »Gerechten Krieg« die Rede. Mit »Gerechter Krieg« titelte die renommierte katholische Monatszeitschrift *Herder Korrespondenz* auf der ersten Innenseite im »Auf-takt« in ihrer Märzausgabe, und zwar ohne jegliches Satzzeichen<sup>1</sup>. Im Text selbst nimmt dann der Autor Benjamin Leven ausdrücklich Bezug auf den Katechismus der Katholischen Kirche (KKK), wenn er schreibt: »Die Kriterien für einen ›gerechten Krieg‹ (bellum iustum), wie sie der Katechismus der katholischen Kirche definiert, dürften im Falle eines ukrainischen Verteidigungskrieges wohl erfüllt sein.«<sup>2</sup> Allein das Adverb »wohl« lässt in diesem Satz einen marginalen Zweifel an einer derart nahezu apodiktischen Aussage aufscheinen. Sieht man sich jedoch einmal die Referenzquelle KKK genauer an, so findet sich dort keine Überschrift oder ein Abschnitt »Gerechter Krieg«<sup>3</sup>. Unter der Überschrift »Vermeidung des Krieges« heißt es alsbald: »Jeder Bürger und jeder Regierende ist ver-

<sup>1</sup> <https://www.herder.de/hk/hefte/archiv/2022/3-2022/gerechter-krieg/>

<sup>2</sup> Leven 2022, S. 1.

<sup>3</sup> [https://www.vatican.va/archive/DEU0035/\\_P87.HTM](https://www.vatican.va/archive/DEU0035/_P87.HTM)

pflichtet, sich für die Vermeidung von Kriegen tätig einzusetzen« (KKK 2308). In einem weiteren Absatz werden dann Bedingungen genannt, »unter denen es einem Volk gestattet ist, *sich in Notwehr militärisch zu verteidigen* (Hervorhebung im Text selbst)« (KKK 2309). Diese Bedingungen werden abschließend in kleingedruckter Schrift wie folgt näher bestimmt: »Dies sind die herkömmlichen Elemente, die in der sogenannten Lehre vom ›gerechten Krieg‹ angeführt werden.« Bei den als »herkömmliche Elemente« bezeichneten Bedingungen handelt es sich bei näherer Betrachtung um eine eher unvollständige und zudem auch nicht klar voneinander unterschiedene Zusammenstellung von Kriterien, die unter dem Stichwort *ius ad bellum* (Recht zum Kriege) und *ius in bello* (Recht im Krieg) in der Tat im Kontext der *bellum-iustum* Lehre bekannt sind. Somit zielt letztlich der KKK unausgesprochen auf das von der UN-Charta in Kapitel VII, Artikel 51 verbrieftete Recht der Selbstverteidigung eines jeden Staates ab. In Artikel 51 der Charta heißt es:

»Diese Charta beeinträchtigt im Falle eines bewaffneten Angriffs gegen ein Mitglied der Vereinten Nationen keineswegs das naturgegebene Recht zur individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung (the inherent right of individual or collective self-defence), bis der Sicherheitsrat die zur Wahrung des Weltfriedens und zur internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen getroffen hat. Maßnahmen, die ein Mitglied in Ausübung dieses Selbstverteidigungsrechts trifft, sind dem Sicherheitsrat sofort anzuzeigen; sie berühren in keiner Weise dessen auf dieser Charta beruhende Befugnis und Pflicht, jederzeit die Maßnahmen zu treffen, die er zur Wahrung oder Wiederherstellung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit für erforderlich hält.«<sup>4</sup>

Kurzum, bei aller nicht ausgebliebener Kritik, die der KKK bei seinem Erscheinen 1993 erfahren hat, vertritt er keineswegs die Lehre des Gerechten Krieges.

Ganz neu jedoch ist eine Ausrufung der Wiederkehr der *bellum-iustum*-Lehre insofern nicht, als mit dem Beginn des Irak-Krieges

<sup>4</sup> <https://unric.org/de/charta/#kapitel7>

im Jahr 2003 vor allem im nordamerikanischen intellektuellen Kontext<sup>5</sup> und darüber hinaus im theologischen Bereich<sup>6</sup> von ihr vermehrt die Rede gewesen ist. Im deutschsprachigen Raum gab es damals hingegen nur vereinzelte theologische Stimmen, die das militärische Eingreifen der USA in Irak zu stützen versuchten.<sup>7</sup> Diese Stimmen melden sich verlässlich bezüglich des Angriffskrieges gegen die Ukraine wieder entsprechend zu Wort, wenngleich diesmal mit zwar modifiziertem, aber dennoch selektivem Blick.<sup>8</sup>

Eine nüchterne Befassung mit der Lehre des Gerechten Krieges, ganz gleich, ob man sie ablehnt oder ihr zuneigt, wird dadurch *prima facie* erschwert, da für nicht wenige bereits die Wendung »gerechter Krieg« eine *contradictio in adiecto* darstellt, also ein Widerspruch allein schon in der Zusammenfügung: Entweder ist eine Sache »gerecht« oder es herrscht »Krieg« (*inta arma enim silent leges*). *Tertium non daretur*. Daher hat eine kritische Auseinandersetzung mit der Lehre des Gerechten Krieges darauf zu achten, in einem ersten Schritt ihre Inhalte *sine ira et studio* zur Kenntnis zu nehmen, bevor dann in einem zweiten ihre Bedeutung und Relevanz heute zu beurteilen ist, und zwar nicht zuletzt auch unter theologisch-ethischem Aspekt.

Eine Schwierigkeit in der Bewertung der *bellum-iustum*-Theorie besteht ferner darin, dass meist abgeblendet wird, dass die antichristliche Lehre des Gerechten Krieges sich über Jahrhunderte entwickelt hat, und zwar vor dem Hintergrund der jeweiligen neu zu bewältigenden Herausforderungen. Bedauerlicherweise kommt nicht selten noch hinzu, dass in Unkenntnis darüber einzelne Ele-

---

<sup>5</sup> Vgl. das im Jahr 2002 von 60 nordamerikanischen Intellektuellen veröffentlichte Manifest »What We are Fighting For«. [https://avalon.law.yale.edu/sept11/letter\\_002.asp](https://avalon.law.yale.edu/sept11/letter_002.asp).

<sup>6</sup> Vgl. Richard Land, Die Zeit ruft nach Gewalt, in: Rheinischer Merkur Nr. 7, 13. Februar 2003, S. 28 sowie vgl. James T. Johnson / George Weigel, Just war and the Gulf war. Washington 1991; George Weigel, Moral Clarity in a Time of War, in: First Things, Januar 2003.

<sup>7</sup> Vgl. Spieker 2003, S. 164-180.

<sup>8</sup> Vgl. Spieker 2022, S. 47f.

mente bzw. Bedingungen entkontextualisiert werden und entsprechend auf die Gegenwart eins zu eins übertragen werden.

## 2 Ideengeschichtlicher Überblick

### 2.1 Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.)

Erste begriffliche Anhaltspunkte für eine Lehre des Gerechten Krieges (*bellum iustum*) finden sich bei Cicero. Dieser ist wiederum sehr stark von griechischer Philosophie, näherhin von der Mittleren Stoa beeinflusst (Panaitios). Von dieser auch politisch ausgerichteten Philosophie übernimmt Cicero insbesondere die Lehre von den Pflichten.<sup>9</sup> In diesem Zusammenhang finden sich in Ciceros Schriften Äußerungen bezüglich eines »gerechten Krieges«, vor allem in »Vom Gemeinwesen«<sup>10</sup> (*De re publica*, II,17,31; III,23,35) und in »Vom pflichtgemäßen Handeln« (*De officiis* I,11,34; I, 13,40).

Andrea Keller kommt im deutschsprachigen Raum das Verdienst zu, dass sie mit ihrer Dissertation Ciceros Aussagen vom gerechten Krieg einer systematischen und umfassenden Analyse unterzogen hat (Keller 2012). So wird immer deutlicher, dass ein allgemeines zentrales Anliegen im Denken Ciceros auch in diesem Punkte die Gerechtigkeit (*iustitia*) ist, die eine unverzichtbare Grundlage eines jeden Gemeinwesens sowohl für innerstaatliches als auch für außenpolitisches Handeln ist.

»Die platonische Tugend der Gerechtigkeit ist bei Cicero zweigeteilt. Gerechtigkeit (*iustitia*) und Wohltätigkeit (*beneficentia*, *benignitas*, *liberalitas*) bilden bei Cicero zusammen eine Tugend, die darin besteht, die Zusammengehörigkeit der Menschen untereinander und ihre Gemeinschaft zu bewahren (off. 1,15; 1,20).«<sup>11</sup>

Erst von diesen im wahrsten Sinne des Wortes grundlegenden

<sup>9</sup> Vgl. für einen ersten Überblick Forschner 1988, S. 8-17.

<sup>10</sup> Diese Schrift ist nicht vollständig erhalten. Was überliefert ist, musste aus alten Handschriften und Zitaten bei anderen antiken Autoren rekonstruiert werden.

<sup>11</sup> Keller 2012, S. 40.

Überlegungen her sind dann die Ausführungen Ciceros bezüglich des gerechten Krieges zu verstehen.

So beschäftigt Cicero sich mit der Frage: Unter welchen Voraussetzungen ist es moralisch noch gerechtfertigt, dass sich ein von der Gerechtigkeit geleitetes Gemeinwesen, im Folgenden kurz Staat<sup>12</sup> genannt, mit anderen kriegerisch auseinandersetzen darf. Cicero geht hierbei von der Überlegung aus, dass alle Menschen eine natürliche Gemeinschaft bilden. Diese wird jedoch durch den Verletzt, der Unrecht (iniuria) tut oder Unrecht von anderen nicht abwehrt. Besonders der zweite Punkt verdient Beachtung. Denn dieser besagt mit anderen Worten, dass es auch eine Pflicht dafür gibt, von anderen Unrecht aktiv fernzuhalten, wenn diese selbst dazu nicht in der Lage sind. Gleichzeitig aber sind ebenso Pflichten der Gerechtigkeit einzuhalten, wenn man gegen die Vorgeht, die Unrecht tun bzw. getan haben. Das heißt, es gibt von vornherein eine Grenze für Strafe und Rache:

»Es sind aber gewisse Verpflichtungen auch gegenüber jenen zu achten, von denen du Unrecht erlitten hast. Es gibt nämlich ein Maß des Rächens und Strafens. Und es genügt vielleicht, dass derjenige, der herausfordernd gehandelt hat, sein Unrecht bereut, so dass er selbst nichts derartiges künftig verübt und die übrigen weniger rasch mit Unrecht bei der Hand sind« (off. I,11,34).<sup>13</sup>

Diese Regeln werden von Cicero auch auf den Staat übertragen. Konkret bedeutet dies: »In der Politik ist besonders das Kriegsrecht (iura belli) zu beachten« (off. I, 11,34).

Bevor jedoch das Mittel des Krieges zum Einsatz kommt, müssen fundierte nachprüfbar Gründe vorliegen, die es sittlich rechtfertigen, einen Krieg zu führen. Das heißt, eine notwendige Voraussetzung ist, dass der Gegner tatsächlich eine gravierende Unrechtshandlung begangen hat. Wenn dies der Fall ist, so sind zu-

---

<sup>12</sup> Der Begriff »Staat« ist hierbei insofern mit Einschränkung zur Kenntnis zu nehmen, als er nicht einfach auf ein modernes Staatsverständnis übertragen werden kann.

<sup>13</sup> Vgl. Keller 2012, S. 45.

erst Verhandlungen zu führen, um den Konflikt friedlich beizulegen. Daher lautet eine *erste* Regel: Dem vernunftbegabten Menschen widerspricht ein Streitausgang mit Gewalt. Streit ist daher auf dem Verhandlungsweg beizulegen. Erst wenn dies scheitert, darf man einen Krieg auf sich nehmen (vgl. off. I, 11,34). Grundsätzlich gilt dann auch:

»Einen Krieg aber nehme man nur in der Absicht auf sich, dass der Friede offenbar erstrebt werde (bellum autem ita suscipiatur, ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur, off. I, 23,80)<sup>14</sup>.

Nur der Wunsch nach einem wirklichen Frieden darf das Handlungsmotiv für einen Krieg sein:

»Daher darf man Kriege auf sich nehmen zu dem Zweck, dass man ohne Unrecht im Frieden lebe« (off. I, 11,35).

Wenn man sich also genötigt sieht, das Mittel des Krieges einzusetzen, so darf das nicht irgendwie geschehen. Eine *zweite* Regel besagt daher:

»Dass kein Krieg gerecht sein kann, der nicht auf Grund einer Forderung nach Wiedergutmachung geführt und vorher angekündigt und erklärt worden ist« (off. I, 11,36).

An dieser Stelle fällt nun der rezeptionsgeschichtlich so schwerwiegende Begriff »gerechter Krieg« (*bellum iustum*). Das heißt: Ein Krieg kann dann gerechtfertigt sein, wenn es darum geht, für einen angerichteten Schaden Wiedergutmachung einzufordern. Letztlich geht es auch hier wieder um das sehr hohe Gut der Gerechtigkeit. Jedoch gilt in diesem Zusammenhang ebenso, dass ein Krieg, und zwar ein gerechter, vorher dem Anzugreifenden angezeigt werden muss. Daraus ergibt sich die *dritte* Regel: Ein Staat ist verpflichtet, bevor er in einen Krieg eintritt, diesen dem Gegner zuvor anzukündigen. Geschieht dies nicht, macht sich auch dieser Staat schuldig. Cicero sagt:

»Dass jeder Krieg, der nicht formell angedroht und erklärt worden ist, als unrechtmäßig und frevelhaft zu gelten habe« (rep. II 17,31).

<sup>14</sup> Vgl. zudem Keller 2012, S. 87.

Diese drei Regeln sind also unbedingt einzuhalten, bevor man nach Cicero überhaupt einen Krieg beginnen darf (*ius ad bellum*).

Ein weiteres Kriterium betrifft die Frage, wer in einem gerechten Krieg kämpfen darf, wer in ihm regulärer Kombattant ist. Regulärer Kombattant wird man dadurch, dass man einen Fahneneid<sup>15</sup> leistet. Damit ist indirekt gesagt, dass ein Gemeinwesen sich auch überprüfbare Regeln zu geben hat, durch welche man den Rechtsstatus eines Kombattanten erhält. Cicero greift den Grundsatz auf:

»Es sei nicht recht, dass einer, der nicht Soldat sei, gegen den Feind kämpfe« (off. I, 11,37).

Mit dieser Forderung befinden wir uns bereits auf der Schwelle zum Kriegerrecht im engeren Sinne, und zwar geht es hierbei um das »Recht im Krieg« (*ius in bello*).

Es kann aber auch der Fall eintreten, dass man im Sinne einer Selbstverteidigung unmittelbar auf einen Angriff reagieren muss. Auch selbst dieses militärische Handeln ist an Regeln gebunden, um als gerechter Krieg bezeichnet werden zu können:

»Diese Kriege sind ungerecht, welche ohne vorausliegenden Grund geführt werden. Denn außer dem Grund, sich Genugtuung zu verschaffen oder Feinde abzuwehren, kann kein gerechter Krieg geführt werden.«<sup>16</sup>

Beachtung verdient die Wendung »Feinde abzuwehren« (*propulsandorum hostium causa*<sup>17</sup>). Dabei ist an die Situation gedacht, dass sich der Gegner bereits auf dem Territorium des Angegriffenen befindet.<sup>18</sup> Es geht somit um Selbstverteidigung, und zwar vom eigenen Territorium aus; das heißt, wenn der Feind bereits im eignen Land steht. Ein Angriffskrieg ist hier so oder so nicht gemeint.

---

<sup>15</sup> Der Begriff lautet *militiae sacramentum*, vgl. Cicero, off. I, 11,36.

<sup>16</sup> Vgl. Forschner 1988, S. 10.21 Anm. 63. Dieser Satz stand laut des spanischen Bischofs und Theologen Isidor von Sevilla (um 560-636) bei Cicero in *De re publica*.

<sup>17</sup> Diese Aussage mit ausdrücklichem Bezug auf Cicero findet sich bei Isidor von Sevilla in: *Etymologiarum libri XX, Liber XVIII, Caput I De bellis*.

<sup>18</sup> Vgl. Forschner 1988, S. 21 Anm. 64.



Für Cicero kommt es schließlich auch darauf an, wie man den Gegner nach Beendigung eines Krieges behandelt. Er widmet sich hierbei einer eminenten Sache, die man heute als Konfliktnachsorge bezeichnen kann. Ciceros Forderung lautet:

»Nach errungenem Sieg sind diejenigen zu schonen, die im Krieg nicht grausam oder unmenschlich waren« (off. I, 11,35).

Grundsätzlich ist also der besiegte Feind mit Milde zu behandeln. Diese ist kein Selbstzweck, sondern ein konfliktpräventiver Grundsatz. Denn ein unbarmherzig behandelter Gegner bleibt stets eine permanente Bedrohung.

## 2.2 Konstantinische Wende

Den bisherigen Epochenwechsel schlechthin stellt für die Kirche die sogenannte Konstantinische Wende dar. Mit dem Begriff »Konstantinische Wende« wird die offizielle Anerkennung des christlichen Glaubens als staatserhaltende Religion im römischen Reich bezeichnet, die durch die Mailänder Konstitution im Jahr 313 eingeleitet wird. Während vorher Christen von einflussreichen Ämtern ausgeschlossen worden waren bzw. diese zum Teil auch gar nicht angestrebt hatten, rückten sie von nun an immer mehr in Führungspositionen ein und übernahmen aufgrund ihrer beruflichen Position besondere Verantwortung für das Gemeinwesen, für die *res publica*. In diesen Verantwortungsbereich hinein gehörte auch der Fragekomplex »Krieg und Frieden«. Das Problem jedoch war und ist, dass zwar die neutestamentlichen Schriften durchaus zentrale Anhaltspunkte für ein friedliches Miteinander bieten<sup>19</sup>, dass sie aber keine systematische Lehre darüber enthalten, wie ein staatlich strukturiertes Gemeinwesen sich zu Fragen von Frieden und vor allem zu Krieg verhalten soll. Hinzu kommt, dass in der Zeit der Niederschrift hernach neutestamentlich genannter Schriften noch mit einer Naherwartung bzw. baldigen Wiederkunft Christi gerechnet worden ist.

<sup>19</sup> »Dem, der dich schlägt, halt auch die andere hin, und dem, der dir den Mantel wegnimmt, lass auch das Hemd« (Mt 6,29).

Aussagen der Bergpredigt wie »Glückselig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne Gottes genannt werden« (Mt 5,9) sind von ihrer Intention her keine gesellschafts-politischen Rechtssätze oder Richtlinien allgemein, die außerdem den Soldatenstand betreffen sollen, sondern sie sind vorrangig, wenn nicht sogar ausschließlich, im Kontext der Auseinandersetzung zwischen Judenchristen und Synagogengemeinden anzusiedeln, an deren Ende der Auszug der Christen aus der Synagoge steht. Vor diesem Hintergrund ist zu bezweifeln, ob jene Glückseligpreisung sich überhaupt primär auf militärische Auseinandersetzungen der damaligen Zeit bezieht.<sup>20</sup> Unabhängig davon hat sich über die lange Rezeptionsgeschichte jener oft isoliert betrachteten Bibelstelle via Übersetzung ein nahezu ausschließliches Verständnis durchgesetzt, welches unter dem Stichwort Pazifismus eingeordnet wird. Eine wortwörtliche Übersetzung aus dem Griechischen könnte jedoch ebenso lauten: »Glückselig, die Frieden Schaffenden; denn sie werden Söhne/Kinder Gottes gerufen werden.« Das griechische Adjektiv, hier in substantivierter Form, welches für »Frieden schaffen« verwendet wird, heißt »εἰρηνοποιός« und ist zusammengesetzt aus εἶρήνη (Friede) und ποιός, abgeleitet von ποιεῖν (machen/tun). Ins Lateinische übersetzt lautet es dann pacificus, ebenso zusammengesetzt aus pax und facere (Frieden machen/schaffen), womit wir zugleich die Etymologie des Wortes Pazifismus vor uns haben. Das heißt: Auch Träger staatlicher Gewalt können insofern Pazifisten sein, als sie, wenn nötig, mit gewaltbewehrten Mitteln in der res publica aktiv Frieden schaffen. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass fast unmittelbar auf die mattheische Bergpredigt die Begebenheit mit dem Hauptmann von Kafarnaum folgt. Die dem Hauptmann innehabende Befehlsgewalt überzeugt Jesus so sehr, dass er spontan ausruft: »Amen, ich sage euch: Bei niemanden habe ich einen solchen Glauben in Israel gefunden« (Mt 8,10).

---

<sup>20</sup> Vgl. Luz 1985, S. 214.309.

### 2.3 Aurelius Augustinus (354–430)

Einer der wirkmächtigsten und einflussreichsten Theologen durchaus bis heute ist Aurelius Augustinus. Als einer der profiliertesten Theologen seiner Zeit äußerte er sich zu theologischen, kirchenpolitischen, aber vor allem auch zu gesellschaftspolitischen Fragen deutlich vernehmbar. So kann es nicht ganz verwundern, dass Augustinus in seinen Schriften von Cicero u.a. den Topos des Gerechten Krieges affirmativ aufgreift, diesen im Sinne einer politischen Philosophie/Theologie vertieft und ihn dergestalt in die theologischen Diskurse einführt, dass er bis zum heutigen Tag nachwirkt. Dennoch hat er – und dies ist vielleicht überraschend – in seinem sehr umfangreichen Werk keine allseits systematische Lehre des Gerechten Krieges im heutigen Sinne hinterlassen.

Seine »Friedenslehre« lässt sich vielmehr aus seinen vielfältigen Schriften zusammentragen. Vor allem ist es Timo J. Weissenberg zu verdanken, dass er sich der Aufgabe gestellt hat, die Friedenslehre des Augustinus, insbesondere auch mit Blick auf die *bellum-iustum*-Thematik, für den deutschsprachigen Raum systematisch zu erschließen.

Augustinus geht von der Grundannahme aus, dass das, was existiert, Teil einer dies alles noch einmal übergreifenden Ordnung ist. Die Ein- und Erhaltung dieser Ordnung ist eine notwendige Voraussetzung für das friedliche Zusammenleben aller Menschen. Dieser spätantike Ordnungsgedanke bezieht sich nicht nur auf einzelne konkrete Lebensbereiche, sondern ebenso auf legitime Herrschaftsverhältnisse allgemein. Eine Störung dieser umfassenden Ordnung seitens einiger Menschen ist Rebellion, durch die die Ordnung gestört bzw. verletzt wird. Rebellion ist somit Ausdruck eines ungeordneten Lebensdranges und dieser muss in seine Schranken gewiesen sowie bestraft werden. Die Bestrafung dient jedoch dem Ziel, die Ordnung wiederherzustellen; denn Unordnung bedroht das Leben. Ein Instrument der Bestrafung kann der Krieg sein. Somit hat der Krieg die Aufgabe, die gestörte Ordnung wiederherzu-

stellen und damit den Frieden für das Gemeinwesen zu sichern. Denn Frieden und Ordnung existieren nicht unabhängig voneinander.<sup>21</sup> Eine solche Maßnahme, einen Krieg führen zu *müssen* (gerendum bellum) kann für Augustinus entweder nur im direkten Auftrag Gottes geschehen oder sich der Einsicht verdanken, einen solchen Krieg auf sich nehmen zu müssen.<sup>22</sup> Augustinus unterscheidet hierbei klar zwischen der Autorität des Herrschers (princeps), der es allein zukommt, einen Krieg anzuordnen, und dem Dienst des Soldaten, der die entsprechenden Befehle auszuführen hat. Wenn also ein Herrscher im Gehorsam Gott gegenüber einen Krieg zu führen hat, läßt er keine Schuld auf sich.<sup>23</sup> Bezüglich der Gültigkeit der Forderung des Dekalogs »Du sollst nicht töten« führt Augustinus aus:

»Daher haben die, die auf Gottes Anraten hin Kriege führten oder als Träger der öffentlichen Gewalt gemäß göttlichen Gesetzen, das heißt im Auftrag der gerechtesten Vernunft, Verbrecher mit dem Tode bestrafen, keinesfalls gegen das Gebot ›Du sollst nicht töten‹ gehandelt.«<sup>24</sup>

Bei dieser Aussage ist zweierlei zu beachten: Erstens werden die Begriffe »göttliche Gesetze« und »gerechteste Vernunft« nahezu synonym gebraucht. Wer gemäß der gerechtesten Vernunft (iustissima ratio) handelt, handelt im Sinne göttlicher Gesetze. Zweitens ver-

---

<sup>21</sup> Vgl. Weissenberg 2005, S. 128.

<sup>22</sup> Schwierig ist es jedoch, vernünftig nachzuvollziehen, wie sich denn die Forderungen Gottes, denen der Herrscher zu gehorchen habe, sich diesem erschließen.

<sup>23</sup> Vgl. Contra Faustum Manichaeum XXII, 74 (Gegen den Manichäer Faustus). Mit dieser Schrift wendet sich Augustinus gegen einen führenden Kopf der Manichäer namens Faustus.

<sup>24</sup> Augustinus, Vom Gottesstaat I 21 [De civitate dei (DCD)]. Dieses Werk besteht aus zwei großen Teilen. In den Büchern 1-10 zeigt Augustinus auf, dass die heidnischen Götter nutzlos sind. In den Büchern 11-22, dem zweiten Teil, wird die Geschichte als andauernder Kampf zwischen dem Herrschaftsbereich Gottes (civitas dei) und dem Bereich des Satans (civitas diaboli) dargestellt. Die in diesem Werk entwickelte Geschichtsphilosophie wird in Europa eine sehr beachtliche Rezeptionsgeschichte erfahren.

bietet jene Dekalogforderung richtigerweise nicht jedes Töten schlechthin.<sup>25</sup> Verboten ist aus der Perspektive der Hebräischen Bibel und des Alten Testaments das so genannte »irreguläre« Töten wie Morden.<sup>26</sup> Denn im Hebräischen heißt es im Dekalog wörtlich übersetzt: »Du sollst nicht morden« (Ex 20,13/Dtn 5,17). Diesem Verständnis folgt ebenfalls die Septuaginta, eine vorchristliche Übersetzung von Juden für Juden im ägyptischen Alexandria, wenn es in ihr unmissverständlich heißt: »οὐ φονεύσεις« (Du sollst nicht morden, Ex 20,15/Dtn 5,18).<sup>27</sup>

Insgesamt geht Augustinus also davon aus, dass Friede letztlich das Ziel allen menschlichen Strebens ist:

»Daher steht fest, dass der Friede das erwünschte Ziel des Krieges ist, und jeder Mensch sucht durch Krieg den Frieden, niemand den Krieg durch Frieden.«<sup>28</sup>

Jedoch kommt es sehr wohl darauf an, von welcher Art und Qualität ein solcher Friede ist. So ist es wiederum Augustinus, der als erster eine Definition darüber gibt, was unter einem bellum-iustum zu verstehen sei. Erstaunlicherweise findet sich diese Definition beispielsweise nicht in *De civitate dei*, wo man sie als erstes vermutet hätte, sondern in Augustins fragenden Anmerkungen zum Buch *Josua*.<sup>29</sup> So lautet die augustinische Definition des gerechten Krieges:

<sup>25</sup> Bei der Einnahme von Jericho werden all seine Einwohner für Gott dem Untergang geweiht, auch Frauen, Kinder und Greise (Jos 6,17.21). Dieser Passus ist später bezüglich der dornigen Frage, ob es erlaubt sei, Unschuldige zu töten, immer wieder erörtert worden, vgl. Elßner 2008, S. 271-289.

<sup>26</sup> Im Buch Exodus wird im Anschluss an den Dekalog ebenfalls festgelegt: »Wer seinen Vater oder seine Mutter verflucht, wird mit dem Tod bestraft« (Ex 21,17).

<sup>27</sup> Beachte, dass die Septuaginta in den beiden Dekalogfassungen bezüglich der sogenannten Kurzprohibitive eine andere Reihenfolge als der hebräische Text hat.

<sup>28</sup> Augustinus DCD XIX 12.

<sup>29</sup> Augustinus, *Quaestiones in heptateuchum* 6,10 (qu.) [Fragen zu den (ersten) sieben Büchern der Bibel]. In diesem Werk äußert sich Augustinus zu Einzelfragen der biblischen Bücher Genesis bis einschließlich des Buchs der Richter; vgl. Elßner 2008, S. 260-269.

»Als gerechte Kriege aber pflegt man diejenigen zu definieren, welche Unrechtstaten rächen, wenn irgendein Stamm oder Staat, der durch Krieg angegriffen werden soll, es versäumt haben sollte, entweder das zu ahnden, was von seinen (Stammes oder ›Staats(-)Angehörigen unrechtmäßig getan worden ist, oder das zurückzuerstaten, was durch Unrechtstaten weggenommen worden ist.«<sup>30</sup>

Aus dieser Definition geht klar hervor, dass ein gerechter Krieg eine Reaktion auf geschehende Unrechtstaten darstellt. Dabei ist vorausgesetzt, dass diese Unrechtstaten einem Gemeinwesen zugefügt worden sind, welches daraufhin zum Mittel eines solchen Krieges greifen darf, nachdem anscheinend Wiedergutmachungsverhandlungen gescheitert sind. Von daher lässt sich als erstes festhalten, dass nach dieser Definition ein Gerechter Krieg kein Angriffs- bzw. Eroberungskrieg sein kann.

Wie sieht es nun mit den einzelnen Kriterien bezüglich des rechtmäßigen Führens eines gerechten Krieges aus?

### **2.3.1 Die rechtmäßige Autorität**

Da ein Gemeinwesen wie zum Beispiel ein Staatsgebilde (*civitas*) komplex strukturiert ist, stellt sich die Frage, wer einen gerechten Krieg überhaupt anordnen darf. Hierzu sagt Augustinus recht allgemein: Es ist der gerechte Mensch (*homo iustus*), »der nach göttlichem Recht auch Krieg führen darf«<sup>31</sup> Doch wer ist der gerechte Mensch bzw. derjenige, dem dies gerechtfertigterweise zukommt? Mit »gerecht« ist nicht sofort und immer eine subjektive Verhaltensweise oder Vollkommenheit oder gar Heiligkeit eines Menschen gemeint. Vielmehr wird damit gesagt, dass derjenige, der aufgrund einer Anordnung Gottes einen gerechten Krieg führt, deswegen ohne persönliche Schuld – sozusagen gerechtfertigt – ist.<sup>32</sup> Näherhin ist es nach Augustinus derjenige, welcher rechtmäßig an der Spitze eines Gemeinwesens steht, in welchem gerechte Herrschaftsverhältnisse bestehen. Ein solcher Herrscher allein stellt eine legitime

---

<sup>30</sup> Elßner 2008, S. 265.

<sup>31</sup> Augustinus qu. 6,10; vgl. Elßner 2008, S. 261f.

<sup>32</sup> Weissenberg 2005, S. 155.

Autorität dar (auctoritas legitima). Von daher lässt sich auch die Schlussfolgerung ziehen: »Denn nicht alle dürfen nach göttlichem Recht Krieg führen.«<sup>33</sup>

### **2.3.2 Der gerechtfertigte Grund eines gerechten Krieges**

Als nächstes beinhaltet jene Definition, dass zuerst dasjenige Gemeinwesen (civitas) das Recht und die Pflicht zum Strafen derer besitzt, aus dessen Reihen die Unrechtstäter kommen. Erst dann, wenn dieses Gemeinwesen seiner Pflicht nicht nachgekommen ist, aus welchen Gründen auch immer, darf dann das geschädigte Gemeinwesen selbst zum Mittel des Krieges greifen, welches schließlich somit gerechtfertigt ist.

»Man hat also den gerechten Krieg zu verstehen als Mittel zur Bestrafung solcher Verbrechen, die aus der Mitte staatlicher Rechtsgemeinschaften und deren Glieder begangen werden und nicht anders bestraft werden können, als daß die unrechtmäßig geschädigte Rechtsgemeinschaft oder die Rechtsgemeinschaft der unrechtmäßig Geschädigten sich der Bestrafung der Übeltäter beziehungsweise der Wiederherstellung der ursprünglichen Rechts- oder Eigentumsverhältnisse annimmt.«<sup>34</sup>

Daraus ergibt sich, dass nur »offensichtliche und erhebliche Rechtsverletzungen als einzig wirkliche«<sup>35</sup> gerechtfertigte Kriegsgründe (causae iustae) in Betracht kommen.

### **2.3.3 Die Intention eines gerechten Krieges und Recht im Kriege**

Ein drittes wichtiges Kriterium, das einen gerechten Krieg kennzeichnet, bildet die richtige/rechte Absicht (intentio recta). Der rechtmäßige Herrscher eines Gemeinwesens hat an sich selbst die Frage zu stellen, mit welcher, insbesondere innerer Absicht er einen solchen Krieg führt. Diese muss darin bestehen, dass das Ziel eines jeden gerechten/gerechtfertigten Krieges das Wiederherstellen der

<sup>33</sup> Augustinus qu. 6,10; vgl. Elßner 2008, S. 261f.

<sup>34</sup> Rief 1990, S. 90.

<sup>35</sup> Weissenberg 2005, S. 150.

gestörten »Ruhe der Ordnung« (*tranquillitas ordinis*) ist: »Der Friede für alle Dinge ist in der Ruhe der Ordnung.«<sup>36</sup> Was jedoch ist die »Ruhe der Ordnung«? »Ordnung ist die Verteilung der gleichen und ungleichen Dinge, die jedem seinen Platz zuweist.«<sup>37</sup> Augustinus geht hierbei von der Annahme aus, dass alles, was existiert, seinen Platz im Gefüge des Ganzen sinnvoll von Gott zugewiesen bekommen hat. Dies gilt es zu respektieren und anzunehmen und sich nicht dagegen aufzulehnen. »Ruhe der Ordnung« ist aber kein unveränderlicher Zustand, sondern sie besteht in der Dynamik des Lebens, die aber ohne Störung erfolgt.

Lässt sich aber denn die rechte Absicht, mit welcher ein gerechter Krieg geführt wird, äußerlich erkennen? Auf Dauer wird diese für Außenstehende letztlich auch erkennbar, indem sie sich in Verhaltensweisen sichtbar äußert und somit sittlich beurteilt werden kann.<sup>38</sup> Bezüglich der inneren Einstellung führt Augustinus aus:

»Die Gier zu schaden, die Grausamkeit der Rache, die Unbefriedetheit und Unversöhnlichkeit des Geistes, die Wildheit des Aufbegehrens, die Lust der Überlegenheit und ähnliches mehr sind in jedem Krieg verwerflich.«<sup>39</sup>

Die hier genannten Einstellungen und Motive können durchaus im Ergebnis dazu führen, dass aus einem der Sache nach gerechten Krieg ein ungerechter werden kann, wenn jene Einstellungen und Handlungsweisen offenkundig vorliegen. Denn es ist einsichtig, dass jene genannten mentalen Dispositionen es sind, welche nicht selten für Gewalteskalationen mitverantwortlich sind. Vor allem trifft dies auf die »Lust der Überlegenheit« (*libido dominandi*) zu. Sie verdankt sich dem Wunsch, anderen (s)eine Überlegenheit schmerzlich spüren zu lassen. Auch wenn eine solche Einstellung bzw. Intention sich einer rein objektiven kriegsrechtlichen Bewer-

---

<sup>36</sup> Augustinus DCD XIX 13.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Vgl. Hoppe 1986, S. 23.

<sup>39</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII, 74; vgl. zudem Weissenberg 2008, S. 151f.



tung zu entziehen scheint und sich vielleicht unter dem Stichwort charakterliche Reife diskutieren lässt, sieht Augustinus sehr genau, dass ein anfangs objektiv durchaus berechtigter schwerwiegender Grund (*causa iusta*) für einen Krieg sich im Laufe des Geschehens in sein Gegenteil, das heißt in Unrecht verwandeln kann.

### **2.3.4 Gerechter Krieg als Garantie für seinen Erfolg?**

Auch wenn Augustinus keinen Zweifel darüber aufkommen lässt, dass es einen gerechten bzw. gerechtfertigten Krieg geben kann, so bleibt er dennoch diesem gegenüber letztlich kritisch. Dies äußert sich darin, dass es für Augustinus keine Garantie von vornherein dafür gibt, dass derjenige, welcher einen gerechten Krieg führt, diesen auch selbstverständlich gewinne. So lässt er sich ebenfalls in seinem berühmten XIX. Kapitel des Gottesstaates wie folgt vernehmen:

»Denn auch in einem gerechten Krieg wird doch von der Gegenseite für die Sünde gekämpft; und jeder Sieg, selbst wenn er den Bösen<sup>40</sup> zufällt, erniedrigt durch göttliches Gericht die Besiegten, mag er nun die Sünder bessern oder strafen.«<sup>41</sup>

Diese Auffassung lässt erkennen, dass selbst bei einem gerechten Krieg der Sieg durchaus denen zufallen kann, denen ein solcher Krieg gilt. Auch einen solchen Fall sieht Augustinus dann nicht für ungerechtfertigt an. Denn wenn denen, die einen gerechten Krieg führen (die Guten/*boni homines*), der Sieg versagt bleibt, so geschieht dies ja wiederum aufgrund eines göttlichen Urteils. Die Demütigung »der Guten« durch den Sieg »der Bösen« kann Gott als Instrument zur Besserung oder auch zur Bestrafung »der Guten«

<sup>40</sup> Als Durchführende eines gerechten Krieges kommen nur, wie Augustinus in seiner Sprache sagt, die »guten Menschen« (*boni homines*) in Betracht, welche hier sozusagen deckungsgleich mit der legitimen Autorität sind. Denn ihnen allein mutet Gott die Aufgabe zu, einen zu führenden Krieg (*bellum gerendum*) gegen die »bösen Menschen« (*mali homines*) auf sich zu nehmen, vgl. Rief 1990, 30. Dies begründet Augustinus normativ so, dass nur die »guten Menschen« als selbst Befriedete die Voraussetzungen für einen gerechten Krieg mitbringen. Lediglich sie können den Widerwärtigkeiten des Krieges widerstehen.

<sup>41</sup> Augustinus DCD XIX 15.

einsetzen. Eine solche Niederlage kann so verstanden werden, dass auch »die Guten«, d.h. die legitime Autorität, aus einem ihnen nicht ganz bewussten, aber dennoch vorhandenen stolzen Überlegenheitsgefühl, einen gerechten Krieg begonnen zu haben, entsprechend göttlich erzogen werden. Dies wiederum bedeutet, dass »die Guten« aufgrund jenes Überlegenheitsgefühls selbst auf die Seite des »Bösen« gerutscht sind. Auf diese Weise kämpfen sie auf der Seite »des Bösen« gegen »die Bösen«. Vor diesem Hintergrund lässt sich somit zweierlei festhalten:

1. Von einem zu führenden gerechten Krieg lässt sich kein Schluss auf dessen Ausgang ableiten.
2. Auch »die Guten« können unversehens auf der Seite des Bösen gegen »die Bösen« kämpfen.

## 2.4 Thomas von Aquin (1224–1274)

Wenngleich Augustinus eine Definition des gerechten/gerechtfertigten Krieges gegeben und sich an verschiedenen Stellen seines umfangreichen Werkes zum Thema Krieg und Frieden geäußert hat, war es schließlich Thomas von Aquin vorbehalten, die Kriterien hinsichtlich eines gerechten Krieges in seinem Hauptwerk, der Theologischen Summe, *Summa theologiae*, systematisch nach Art einer scholastischen Disputation zusammenzuführen. Thomas thematisiert den gerechten Krieg beachtenswerterweise in dem Teil seiner Summa, welcher die Hauptüberschrift »De caritate« (Über die Liebe) trägt. In seiner hernach klassisch geworden Quaestio 40 seiner Summe erörtert der Aquinate die Frage: »Ist Kriegführen immer Sünde?« (*Utrum bellare semper sit peccatum*).<sup>42</sup> Als erstes formuliert Thomas, wie es sich für eine gediegene Quaestio gehört, eine zu diskutierende Frage und entsprechende Einwände (*obiectio*nes). Einer dieser lautet: Es heißt in »Röm 12,19 ›Verteidigt euch nicht selbst, Geliebteste, sondern gebt dem Zorne (Gottes) Raum‹. Also ist Kriegführen immer Sünde.« Nachdem *prima facie* durchaus plausible Einwände formuliert worden sind, gibt Thomas dann seine insbesondere auf Augusti-

<sup>42</sup> Vgl. Enders 1966, S. 83-87.

nus basierenden Antworten und stellt die drei Hauptkriterien zusammen, die gegeben sein müssen, um überhaupt einen gerechten/gerechtfertigten Krieg beginnen zu dürfen. Diese sind dem sogenannten *ius ad bellum* zuzuordnen: Die Kriterien lauten:

1. Nur die Vollmacht des Fürsten bzw. die legitime Autorität (*auctoritas princeps* bzw. *legitima*) kann einen Krieg veranlassen.
2. Es muss ein gerechter/gerechtfertigter schwerwiegender Grund vorliegen (*causa iusta*).
3. Bei den Kriegführenden beziehungsweise Krieganordnenden muss die rechte Absicht vorhanden sein (*intentio recta*), das heißt, das Gute zu mehren und das Böse zu meiden.

Überaus deutlich weist Thomas darauf hin, dass ein gerechter Krieg so gleich unerlaubt wird, wenn er mit einer verkehrten Absicht geführt wird, obgleich ihn die legitime Autorität (*legitima auctoritas*) angeordnet hat und zugleich ein gerechter Grund vorliegen mag (*causa iusta*). Hierzu zitiert Thomas den bekannten Satz von Augustinus:

»Die Sucht zu schaden, die Grausamkeit des Rachedurstes, ein unversöhnlicher und unversöhnlicher Geist, die Wildheit des Gegenschlages, die Gier nach Macht (*libido dominandi*) und was es sonst dergleichen geben mag, das alles wird in der Kriegführung mit Recht als Schuld erklärt.«<sup>43</sup>

Von daher müssen beim Führen eines gerechten Krieges alle drei Kriterien *zugleich und beständig erfüllt sein*, um von einem gerechten Krieg überhaupt sprechen zu dürfen. Und dieser wesentliche Aspekt wird nicht selten schnell übersehen bzw. verdrängt. Letztlich erweist sich somit die klassische Lehre des Gerechten Krieges im Verständnis von Augustinus bis Thomas und darüber hinaus in im normativen Sinn als eine Kriegsbegrenzungs- bzw. Kriegseinhegungstheorie.

---

<sup>43</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII, 74.

## 3 Kirchen der Reformation im 16. Jahrhundert

Das sogenannte Luther-Jahr 2017, das heißt der fünfhundertste Jahrestag bezüglich der Veröffentlichung der 95 Thesen von Martin Luther (1483–1546) am 31. Oktober 1517, hat indirekt wieder deutlich gemacht, dass es im deutschsprachigen Raum zwei gleichursprüngliche Ströme der Reformation gibt und dass diese auch theologisch verschieden wahrzunehmen sind. Dies trifft ebenso in Bezug auf die Frage nach einer rechtmäßigen, das heißt legitimen Anwendung kriegerischer Gewalt zu. Im Rahmen dieses Beitrages lässt sich diesbezüglich freilich nur auf einige wenige Aspekte aufmerksam machen, die zu einem vertieften Studium einladen.

### 3.1 Die Kriegsleuteschrift Martin Luthers

Aus dem Jahr 1526 stammt Luthers Gelegenheitsschrift *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können*. Diese Schrift hat hernach allgemein unter dem Ausdruck »Kriegsleuteschrift« vor allem in Deutschland eine breite Rezeption erfahren. Zwar richtet sich diese Schrift an eine namentlich bekannte Person, aber jene besitzt dennoch zugleich allgemeingültigen Charakter bezüglich des Soldatenstandes. Bei dieser namentlich genannten Person handelt es sich um Ritter Assa von Kram (1490–1528), auch Asche von Cramm genannt, der zuletzt als Feldoberst im Dienst der Kurfürsten von Sachsen stand und in diesem Zusammenhang auch an der Niederschlagung des Bauernaufstandes 1525 in der Schlacht von Frankenhäusen (Thüringen) beteiligt war.

Ausgangspunkt besagter Schrift ist, wie persönliches Gewissen und soldatischer Dienst in Einklang gebracht werden können bzw. in welchem Verhältnis sie zueinanderstehen. Die Antwort Luthers hierauf lautet: »Denn wer mit gutem, wohlunterrichtetem Gewissen kämpft, der kann auch gut kämpfen...« (Kirchner 1982). Unabhängig von dieser individualethischen Ausrichtung stellt sich die Frage, ob und wie Luther in dieser Schrift auf die Lehre des Gerechten Krieges Bezug nimmt.

Eine erste Durchsicht der »Kriegsleuteschrift« ergibt vor dem Hintergrund unserer Fragestellung zweierlei. Zum einen ist Luther, wen kann es verwundern, beim Thema »gerechtfertigte Gewaltanwendung« noch ganz dem spätmittelalterlichen Diskursrahmen verhaftet. Zum anderen vertritt er argumentativ bezüglich der Erlaubtheit des Führens eines Krieges letztlich die Position Augustins, wie dieser sie in seiner Definition des gerechten Krieges dargelegt hat. Dies kann insofern nur wenig verwundern, als Luther Ordensangehöriger der Augustiner-Eremiten war. Auch von daher ist es nicht ganz überraschend, dass die Wendung »gerechter Krieg«, wengleich nur einmal, in jener Schrift bezeugt ist.

Vor diesem Hintergrund vertritt Luther die Position, dass ein Verteidigungskrieg erlaubt, wenn nicht sogar unter Umständen geboten ist. So heißt es:

»Ja, sie [die böswillig Unfrieden stiften, ThReißner] gehören in den allgemeinen Unfrieden, den man mit einem gerechten Krieg und Schwert abwehren und zum Frieden zwingen muss. So geschieht es freilich auch überall und ist [immer so] geschehen, dass die geschlagen werden, die ohne Grund den Krieg anfangen, denn sie können zuletzt doch nicht dem Gericht Gottes. d. h. seinem Schwerte, ent-rinnen.«<sup>44</sup>

Somit liegt es für Luther auf der Hand:

»Wer Krieg anfängt, der ist im Unrecht, und es ist gerecht, dass er geschlagen oder doch zuletzt bestraft wird, welcher als erster das Messer zieht ... Denn die weltliche Obrigkeit ist von Gott nicht dazu eingesetzt worden, den Frieden zu brechen und Krieg anzufangen, sondern dazu, den Frieden zu schützen und denen, die Krieg suchen, zu wehren...«<sup>45</sup>

Nahezu ganz augustinisch klingt der Passus:

»Kriegführen gegen einen Gleichgestellten muss eine aufgezwungene Sache sein und mit Gottesfurcht unternommen werden. Gezwungen aber heißt, wenn der Feind oder Nachbar angreift und an-

---

<sup>44</sup> Kirchner 1982, S. 15.

<sup>45</sup> A.a.O., S. 174.

fängt und [auch] nicht das Seine dazu tun will, dass man sich dem Rechtsweg stellt und einen Vertrag anbietet...«<sup>46</sup>.

Interessant wird Luthers Darlegung im Sinne unserer Fragestellung nicht zuletzt auch insofern, als er eine Kriegsdienstverweigerung fordert, und zwar dann, wenn der Landesherr einen Krieg unrechtmäßigerweise zu führen beabsichtigt:

»Was wäre, wenn mein Herr unberechtigt Krieg führte? Die Antwort: Wenn du sicher bist, dass er unrecht hat, so sollst du Gott mehr fürchten und gehorchen als den Menschen, Apg. 5,29, und sollst nicht mitkämpfen noch dienen, denn du kannst [dabei] ja kein gutes Gewissen vor Gott haben.«<sup>47</sup>

Dies kann freilich in letzter Konsequenz bedeuten, dass der, der sich weigert, sein Leben verliert. Jedoch kann Gott dem, der diese Konsequenz nicht scheut, es »wohl hundertfältig wiedergeben«. Das nüchterne Fazit lautet daher:

»Solcher Gefahr muss man doch bei allem anderen Tun ebenfalls gewärtig sein, wo uns die Obrigkeit zwingt, unrecht zu handeln.«<sup>48</sup>

Kurzum, einen Verteidigungskrieg, den die Obrigkeit führt, lehnt Luther nicht ab; es ist das gute Recht der Obrigkeit. Der einzelne ist jedoch nicht davon entbunden, sein Gewissen zu befragen, ob ein solcher Krieg berechtigt bzw. unberechtigt ist.

### **3.1.1 *Confessio Augustana***

Während Philipp Melancthon (1497–1560), Luthers wichtigster reformatorischer Mitstreiter, sich 1530 auf dem Reichstag in Augsburg befindet, hält Luther sich auf der Veste Coburg auf, da er in Reichsacht ist. Auf diesem Reichstag ist die sogenannte *Confessio Augustana* (CA), die die Handschrift Melancthons trägt, Kaiser Karl V. am 25. Juni auf Deutsch vorgetragen worden. Eine Besonderheit der CA besteht schon darin, dass sie auf dem Reichstag auf Deutsch vorgelesen und erst im Anschluss daran sowohl in der deutschen als

---

<sup>46</sup> A.a.O., S. 181.

<sup>47</sup> A.a.O., S. 186.

<sup>48</sup> A.a.O., S. 187.

auch in der lateinischen Fassung dem Kaiser überreicht worden ist.<sup>49</sup> Das heißt, die CA gilt als in deutscher und in lateinischer Sprache *zugleich*, das bedeutet, *gleichursprünglich* verfasst. So sind also beide Textfassungen nicht einfachhin miteinander identisch, aber dennoch gelten sie jeweils als authentischer Text.<sup>50</sup> Mit anderen Worten, es liegt keine wortgenaue Übersetzung der einen aus der anderen Sprache vor; beide Fassungen sind gleichberechtigt. Diese wahrnehmbare Inkongruenz ist schließlich so zu verstehen, dass der eine Text den anderen interpretiere bzw. auslege.

Der Artikel 16 der CA trägt die Überschrift »De Rebus Civilibus« bzw. »Von der Polizei und weltlichen Gerichten«. Sowohl in der lateinischen als auch in der deutschen Textfassung fällt auf, dass zwischen sogenannter Obrigkeit<sup>51</sup> (*res civiles*) als solcher einerseits und Christen in entsprechenden Ämtern andererseits differenziert wird. Jedwede Obrigkeit ist per se von Gott eingesetzt und Christen ist es erlaubt (*Christianis liceat*), innerhalb des Obrigkeitsrahmens, modern gesprochen, Führungsverantwortung zu übernehmen. Hierzu gehört, dass Christen demzufolge legitimerweise auch rechtmäßige Kriege führen (*iure bellare*) und Streitigkeiten (*militare* – vermutlich auch im iuristischen Sinne) ausüben dürfen. Der Terminus »bellum-iustum« bzw. »gerechter Krieg« findet im Artikel 16 keine Erwähnung, geschweige denn, dass er gar eine Lehre derselben enthält.

Das Recht zur Kriegsführung steht einzig und allein der Obrigkeit zu und wird grundsätzlich in keiner Weise infrage gestellt. Auch mit Blick auf die Kriegsleuteschrift lässt sich bezüglich der lutherischen Theologie im weitesten Sinne schlussfolgern, dass die Obrigkeit keine Angriffskriege anordnen und durchführen darf. Einzig Verteidigungskriege sind erlaubt.

<sup>49</sup> Vgl. Gassmann 1980, S. 12.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Die revidierte Textfassung der CA von 1980 ersetzt »Obrigkeit« mit den Begriffen »Regierungsgewalt« und »Regierungsverantwortung«, vgl. Das Augsburger Bekenntnis, 1980, S. 35.

Voraussetzung ist, dass die sogenannte Obrigkeit legitim ist und sich selbst an Recht und Ordnung hält, wie es von Gott angeordnet ist. Wie Recht und Ordnung zustande kommen und was konkret im Einzelnen damit gemeint ist, wird in der CA nicht breiter ausgeführt.

### **3.2 Johannes Calvin (1509-1564) – Reformierte Kirche in der Schweiz**

Bezüglich der theologischen Friedenslehre Calvins kommt dem reformierten Theologen Marco Hofheinz das Verdienst zu, diese systematisch aufbereitet und somit breiter zugänglich gemacht zu haben,<sup>52</sup> so dass an dieser Stelle einige wenige Hinweise genügen müssen.

In seinem theologischen Hauptwerk *Institutio Christianae Religionis* [Unterweisung (in) der christlichen Religion], dritte Fassung von 1559, kommt Calvin im vierten Buch im zwanzigsten Kapitel auf das »bürgerliche Regiment«, das heißt auf die Regierung zu sprechen (De politica administratione). In der lateinischen Fassung wird der Ausdruck »Administratio« verwendet, der in einer wörtlichen Bedeutung mit »Zu-Dienung« oder »Hilfeleistung« (Administratio) übersetzt werden kann.<sup>53</sup> Ebenso verwendet Calvin den Ausdruck »Magistrat«. Dies verdeutlicht, dass Calvin den Begriff »Obrigkeit« auf eine breitere Basis stellt und dabei nicht nur an Kaiser und Fürsten denkt.

Nach Hofheinz ist bei Calvin eine Unterscheidung zwischen Naturrecht (lex naturalis) und Gottes Gebot (lex moralis) vorzunehmen. Das Naturrecht ist sozusagen die Basis, auf der Gottes Gebot aufbaut bzw. hinzutritt. Das heißt, beide Bereiche sind zwar widerspruchsfrei, aber nicht deckungsgleich.<sup>54</sup> Für unsere friedensethische Fragestellung heißt das, dass grundsätzlich die Kriterien des gerechten bzw. rechtmäßigen Krieges zwar nicht dem Willen Gottes

---

<sup>52</sup> Vgl. insgesamt Hofheinz 2012.

<sup>53</sup> Vgl. a. a. O., S. 97-102.

<sup>54</sup> Vgl. a. a. O., S. 164.



widersprechen, aber dieser ist nicht einfachhin mit jenen Kriterien identisch bzw. erschöpft sich darin. Es tritt hier eine sogenannte Extra-Dimension hinzu, Extra-Calvinisticum genannt. Und dieses Extra-Calvinisticum lässt sich ebenfalls auf die Kriterien des gerechten bzw. rechtmäßigen Krieges beziehen, und zwar im Sinne eines »extra cognitionis notas de bello iusto.«<sup>55</sup> Hofheinz illustriert anhand einer Predigt Calvins zum Buch Deuteronomium, Kapitel 3,1-11, was damit gemeint sei: Gott selbst befiehlt den Israeliten, den König Og Baschan zu schlagen, was sie letztlich dann vernichtend getan haben. Israel selbst hatte ursprünglich einen Kampf gegen Og nicht im Sinn, aber indem König Og von selbst, also ohne erkennbaren Grund, gegen die Israeliten in den Kampf zieht, liefert dieser den Israeliten somit einen gerechten Grund (causa iusta), um gegen ihn und sein Volk zu kämpfen.<sup>56</sup> Mit anderen Worten, unter strengen Kriterien hält Calvin somit einen Verteidigungskrieg für erlaubt bzw. für geboten. Die Frage ist wiederum nur, woran man letztlich den Willen Gottes erkennt, da dieser in Bezug auch und gerade bezüglich der Kriterien eines gerechten bzw. rechtmäßigen Kriegs notwendig ist.

Calvin bringt zudem, sozusagen ex negativo, ein Beispiel dafür, wann eine Kriegsführung sich nicht auf den Willen Gottes berufen kann:

»(W)enn ein Volk sich vorwagt oder ein Fürst verrückte Unternehmungen macht, indem er sich überall einmischt: Erkennen wir, daß es Gott ist, der ihn stürzen will und daß er ihm das Land wegnehmen will, das er ihm gegeben hat.«<sup>57</sup>

## 4 Auf dem Weg zum gerechten Frieden

Die von Augustinus übernommene und entfaltete, von Thomas von Aquin systematisierte Lehre des Gerechten Krieges war über die

<sup>55</sup> A.a.O., S. 165.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> A.a.O., S. 163.

Jahrhunderte tradiert und aufgrund von Herausforderungen der jeweiligen Zeitumstände weiterentwickelt worden. Dabei standen immer mehr besonders Fragen des *ius in bello*<sup>58</sup>, des klassischen Kriegsvölkerrechts, im Vordergrund. Mit diesen Fragen hat sich am Beginn der Herausbildung europäischer Nationalstaaten im katholischen Bereich insbesondere die Spanische Spätscholastik intensiv beschäftigt, allen voran sind zwei ihrer prominentesten Vertreter, Francisco de Vitoria (1480–1546)<sup>59</sup> und Francisco Suárez (1548–1617)<sup>60</sup>, zu nennen. Gleichzeitig spielten hierbei bisher so nie gekannte Herausforderungen vor dem Hintergrund der Entdeckung der sogenannten Neuen Welt mit den sie begleitenden, teilweise massiven Konflikten, eine erhebliche Rolle.<sup>61</sup>

In diesem Zusammenhang hinein gehören ebenso die Erfahrungen der Spaltung der mittel- und westeuropäischen Christenheit im 16. Jahrhundert und die sich daran anschließenden (religions-)kriegerischen Auseinandersetzungen. An dieser Stelle sei insbesondere auf den immer noch sogenannten Dreißigjährigen Krieg<sup>62</sup> von 1618–1648 verwiesen. Nach einer Abfolge verheerender Kriege und Kriegszüge war am Ende der Wunsch und endlich der Wille auf allen kriegsführenden Seiten nach einem »christlich, allgemeinen, immerwährenden Frieden (Pax sit Christiana, universalis et perpetua)«<sup>63</sup> unausweichlich geworden.

Außerdem findet nach dem Dreißigjährigen Krieg in Europa, wie bereits erwähnt, eine Beschleunigung der Herausbildung von Nationalstaaten statt. Denn jeder souveräne Staat nahm jetzt für

---

<sup>58</sup> Zu den Kriterien des *ius in bello* gehören z.B.: Die Unterscheidung zwischen unbeteiligter Zivilbevölkerung und Kombattanten (Diskriminationsprinzip) und die Verhältnismäßigkeit der Mittel (Proportionalitätsprinzip).

<sup>59</sup> Vgl. insgesamt Horst 1995/1997.

<sup>60</sup> Vgl. insgesamt Kremer 2008.

<sup>61</sup> Vgl. insgesamt Gillner 1997.

<sup>62</sup> Bezüglich mancher Infragestellung der Angemessenheit des Begriffs »Dreißigjähriger Krieg« gibt es trotz berechtigter Einwände durchaus gute Gründe diesen beizubehalten, vgl. Schmidt 2018, S. 8–11.

<sup>63</sup> Flemmig 2021, IPO § 1 und IPM § 1.

sich das freie Kriegsführungsrecht in Anspruch, so dass schon Francisco de Vitoria auf das drängende Problem des *bellum iustum ex utraque parte* (gerechter Krieg von beiden Seiten aus) hinwies. Diese Sichtweise prägt, verkürzt gesagt, aber dennoch durchaus zutreffend, bis heute Argumentations- und Interpretationsweisen vor allem im angelsächsischen Raum. Neuerdings lassen sie sich sogar der Sache nach auch im Kontext des völkerrechtswidrigen Krieges seitens der Russischen Föderation gegen die Ukraine identifizieren.

#### **4.1 Päpstliche Enzykliken und Friedensbotschaften – Ein Streiflicht**

Die Entwicklungen der Waffentechnik und -technologie im 20. Jahrhundert haben das Führen von Kriegen fundamental verändert. Ein Schlachtfeld im herkömmlichen Sinne gibt es nicht mehr. Heutzutage können mit Hilfe eines einzigen Militärschlags unterschiedslos tausendfach Menschenleben vernichtet werden, womit die sogenannten ABC-Waffen gemeint sind.

Vor diesem Hintergrund und nicht zuletzt auch aufgrund der Erfahrungen zweier mörderischer Weltkriege hat (nicht nur) in der katholischen Theologie ein friedensethischer Perspektivenwechsel zum Gerechten Frieden stattgefunden. Dieser deutet sich bereits bei den Päpsten Leo XIII., Benedikt XV.<sup>64</sup> bis hin zu Pius XII. an<sup>65</sup> und findet auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) im ersten Abschnitt des fünften Kapitels der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« (1965) ihren sichtbaren Ausdruck (GS 77–82).

So ist von einem gerechten Krieg in GS nicht mehr die Rede, dafür wird das legitime Recht der Selbstverteidigung (*ius legitimae defensionis*) eines Staates ausdrücklich hervorgehoben und bekräftigt; denn die Regierenden haben die Pflicht (*officium*), die ihnen anvertrauten Menschen zu schützen. Dieses legitime Recht der Selbstverteidigung wird aber vom Konzil als ein eingehegtes ver-

<sup>64</sup> Vgl. insgesamt Ernesti 2016 sowie Aschmann/Justenhoven 2019.

<sup>65</sup> Vgl. Justenhoven 2006, S. 27–54.

standen, das heißt, dieses ist an Bedingungen geknüpft: »Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist.« Zudem müssen »alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft« sein (GS 79). Nicht zuletzt wird warnend darauf hingewiesen, dass die Anwendung moderner Waffen dazu im Stande ist, »ungeheure und unkontrollierte Zerstörungen auszulösen, die die Grenzen einer gerechten Verteidigung weit überschreiten« (GS 80).

Die Ausführungen des Konzils bezüglich des Selbstverteidigungsrechtes eines souveränen Staates stehen in einem bemerkenswerten Gleichklang mit der 1948 veröffentlichten Charta der Vereinten Nationen, welche im VII. Kapitel Art. 51 von einem »naturegebene(n) Recht« (inherent right) der Selbstverteidigung spricht und dieses ebenso zugleich – zumindest auf Textebene – einschränkt. Demnach kann der militärisch angegriffene Staat solange von jenem Recht legitimen Gebrauch machen, »bis der Sicherheitsrat die zur Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen getroffen hat.« Außerdem wird der angegriffene Staat aufgefordert, seine getroffenen Maßnahmen »in Ausübung dieses Selbstverteidigungsrechts« dem Weltsicherheitsrat »sofort anzuzeigen« (UN-Charta Art. 51). Das Problem ist bis heute nur, dass die UNO, näherhin der UN-Sicherheitsrat über keine sehr wirksamen Mittel verfügt, einen Angriffskrieg faktisch zu unterbinden bzw. diesem mit eigenen Mitteln entgegenzuwirken. Wenn außerdem im UN-Sicherheitsrat ein ständiges Mitglied mit Veto-Recht sitzt und selbst zugleich ein Staat ist, der einen völkerrechtlichen Angriffskrieg führt, und zudem strategische Partner im UN-Sicherheitsrat an seiner Seite weiß, dann ist der UN-Sicherheitsrat in mehrfacher Hinsicht blockiert. Er ist dann schlicht und einfach wirkungslos.

Abgesehen von dieser wieder aktuell aufgebrochenen Problemlage, haben sich Päpste im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils und vor allem auch immer wieder danach mit Enzykliken oder anderen offiziellen Verlautbarungen zu friedensethischen Fragen im Hinblick

auf ein friedliches Zusammenleben der Völker zu Wort gemeldet. So hat 1963 in einer Hochphase des Kalten Krieges Johannes XXIII. mit seiner Enzyklika *Pacem in terris* (PT) den friedensethischen Bemühungen äußerst notwendige Impulse gegeben. Dabei darf nicht unerwähnt bleiben, dass in jener schwierigen Phase auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs dieser Enzyklika im kirchlichen und im politischen Raum sowohl Zustimmung als reservierte Kenntnisnahme widerfahren ist.<sup>66</sup> Denn Johannes XXIII. mahnt in seiner Enzyklika:

»Deshalb fordern Gerechtigkeit, gesunde Vernunft und Rücksicht auf die Menschenwürde dringend, dass der allgemeine Rüstungswettlauf aufhört; dass ferner die in verschiedenen Staaten bereits zur Verfügung stehenden Waffen auf beiden Seiten und gleichzeitig vermindert werden; dass Atomwaffen verboten werden...« (PT 6o).<sup>67</sup>

Ebenso haben Päpste wie Paul VI. mit *Populorum progressio* (1967), Johannes Paul II. mit seinen vielfältigen Äußerungen zum Thema Menschenrechte sowie Dialog und Versöhnung der Religionen<sup>68</sup> und Benedikt XVI. mit seiner am 18. April 2008 gehaltenen Ansprache vor der UNO<sup>69</sup> die essentielle, ja lebensnotwenige Bedeutung des Friedens für alle Völker und Nationen dieser Welt auf seinen vielfältigen Ebenen betont. Ein ebenso wichtiges Zeugnis vom unbedingten Eintreten für den Frieden zeugen zudem die Friedensbotschaften der Päpste Benedikt XVI.<sup>70</sup> und Franziskus<sup>71</sup> anlässlich der alljährlichen Weltfriedenstage.

Zuletzt hat Papst Franziskus sich in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* – über *Geschwisterlichkeit und die soziale Frage* vom 3. Oktober 2020 bezüglich der »Ungerechtigkeit des Krieges« geäußert. In ihr hebt er in Bezug auf eine wirksame Vermeidung von Kriegen »die

<sup>66</sup> Vgl. Brechenmacher 2021, S. 137.

<sup>67</sup> Lateinisch-deutsche Fassung abgedruckt in Denzinger 1991, S. 1149.

<sup>68</sup> Vgl. Justenhoven 2006, S. 62-93.

<sup>69</sup> Benedikt XVI., Menschenrechte als Ausdruck der Gerechtigkeit respektieren, in: *L'Osservatore Romano* Nr. 17, 25.04.2008: S. 14f (Wochenausgabe in deutscher Sprache).

<sup>70</sup> Vgl. Merkl u.a. 2022, S. 456-535.

<sup>71</sup> Vgl. a.a.O. S. 536-612.

unangefochtene Herrschaft des Rechts«, die Bedeutung von Verhandlungen und die Institution des Schiedsverfahrens hervor, »wie es in Charta der Vereinten Nationen, einer wirklich grundlegenden Rechtsnorm, vorgeschlagen wird.«<sup>72</sup> Hierzu nicht im Widerspruch stehend, spricht der Papst mit Verweis auf den KKK »von der Möglichkeit einer legitimen Verteidigung mit militärischer Gewalt«, die an »strenge Bedingungen« geknüpft und »sittlich vertretbar« sein muss.<sup>73</sup> Ausdrücklich wird festgestellt, wenngleich in einer Fußnote, dass »wir heute« eine Theorie vom gerechten Krieg, wie sie noch Augustinus ausgearbeitet hat, »nicht mehr vertreten«.<sup>74</sup> Ebenso warnt der Papst vor Kettenreaktionen, die Kriege heutzutage unweigerlich auslösen, und somit »den gesamten Planeten« betreffen, so dass von einem »Weltkrieg in Stücken« gesprochen werden könne.<sup>75</sup> Schließlich problematisiert die Enzyklika das Instrument der Abschreckung, vor allem mit nuklearen Waffen, und fordert als letztes Ziel, die vollkommene Abschaffung von Atomwaffen, die in ein von Dialog begleitetem gegenseitigen Vertrauen eingebettet sein muss.<sup>76</sup>

## 4.2 Ein friedensökumenisches Zeugnis

### »Gerechter Friede«

Sowohl die katholischen deutschen Bischöfe als auch der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland haben sich zwischen den Jahren 2000 und 2007 mit je einem Friedenswort nicht nur an ihre Mitglieder, sondern darüber hinaus an eine breite Öffentlichkeit gewandt.

#### 4.2.1 Die deutschen Bischöfe – Gerechter Friede

Ein Jahr nach dem Einmarsch der NATO ins Kosovo, ohne dass es hierfür anfangs ein entsprechendes Mandat des UN-Sicherheitsrates gab<sup>77</sup>, und ein Jahr vor dem 11. September 2001 veröffentlichten

---

<sup>72</sup> Franziskus 2020, Nr. 257.

<sup>73</sup> A.a.O., Nr. 258.

<sup>74</sup> A.a.O., Nr. 258, FN 242.

<sup>75</sup> A.a.O., Nr. 259.

<sup>76</sup> Vgl. Franziskus 2020, Nr. 262.

<sup>77</sup> Es sei dabei erinnert, dass damals der UN-Sicherheitsrat durch Inanspruch-

die deutschen Bischöfe im Jahr 2000 ein Hirtenwort mit dem programmatischen Titel »Gerechter Friede« (GF).<sup>78</sup> Dieses Hirtenwort lässt sich zugleich als eine Fortschreibung des Hirtenwortes »Gerechtigkeit schafft Frieden« aus dem Jahr 1983<sup>79</sup> verstehen. Bereits mit dem Titel »Gerechter Friede« wird der friedensethische Perspektivenwechsel deutlich angezeigt und unterstrichen. Klar ist, dass mit dieser Wortmeldung einer Lehre des Gerechten Krieges insofern endgültig der Abschied erteilt wird, als diese den Herausforderungen der Gegenwart schon lange nicht mehr gerecht werden kann, zumal es heute vor allem um Prävention im weitesten Sinne des Wortes geht. Diese besteht beispielsweise in einer weltweiten gerechten Verteilung der Güter für alle Menschen sowie im Klimaschutz. Daher lautet ein Kernsatz, der in nuce das Hirtenschreiben zusammenzufassen vermag:

»Das Leitbild des gerechten Friedens beruht auf einer letzten Endes ganz einfachen Einsicht: Eine Welt, in der den meisten Menschen vorenthalten wird, was ein menschenwürdiges Leben ausmacht, ist nicht zukunftsfähig. Sie steckt auch dann voller Gewalt, wenn es keinen Krieg gibt. Verhältnisse fortdauernder schwerer Ungerechtigkeit sind in sich gewaltgeladen und gewaltträchtig. Daraus folgt positiv: »Gerechtigkeit schafft Frieden« (GF 59).

Im Zusammenhang mit dieser sich im Hirtenschreiben durchtragenden Leitlinie sind die von den Bischöfen genannten Kriterien im Hinblick auf militärische Interventionen zu verstehen:

1. Anwendung von bewaffneter Gegengewalt darf nur ultima ratio sein (GF 151).
2. Eine bewaffnete Intervention bedarf einer klaren rechtlichen Grundlage. Vor allem die Forderung »Es muss zudem ein Verfahren geben, das es einzelnen mächtigen Staaten unmöglich

---

nahme des Vetorechts blockiert war.

<sup>78</sup> [https://weltkirche.katholisch.de/Portals/o/Dokumente/DBK\\_Gerechter\\_Friede.pdf](https://weltkirche.katholisch.de/Portals/o/Dokumente/DBK_Gerechter_Friede.pdf)

<sup>79</sup> <https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/DB48.pdf>

- macht, aufgrund partikularer Interessen ein Handeln der Staatengemeinschaft zu blockieren« ist heute aktueller und *notwendiger* denn je (GF 154).
3. Militärische Gewalt als Notwehr gegenüber einem militärischen Angreifer von außen und als Nothilfe durch Dritte, um einen Angreifer abzuwehren, bilden die einzige Ausnahme vom Gewaltverzichtgebot (GF 152).
  4. Bei schwerwiegenden und systematischen Verletzungen der Menschenrechte kann die internationale Gemeinschaft den schutzlosen Opfern durch eine bewaffnete Intervention zu Hilfe kommen (GF 152).<sup>80</sup>
  5. Eine bewaffnete Intervention muss sich auf jenes Maß an Gewalt beschränken, »die zur Einlösung von Solidaritätspflichten unabdingbar ist" (GF 155).
  6. Stets ist der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit einzuhalten (GF 156).
  7. Der Schutz der unbeteiligten Zivilbevölkerung muss sichergestellt werden (GF 158).
  8. Eintretende »(h)umanitäre Notlagen müssen umfassend gelindert werden« (GF 158).
  9. Wenn eine militärische Intervention unumgänglich wird, muss sie mit einer politischen Perspektive für das betreffende Land verbunden sein, die eine Rückkehr zum Status quo ante ausschließt (GF 159).
  10. Eine umfassende Konfliktnachsorge ist in Zusammenarbeit mit der Bevölkerung des von der Intervention betreffenden Staates unabdingbar sowie der Aufbau von (neuen) politischen und rechtlichen Strukturen (GF 160).
  11. Schließlich geht es grundsätzlich darum, politische Instrumente und Verfahrensregeln zu entwickeln und auszubauen, dass eine bewaffnete Intervention als letzter Ausweg »so weit wie nur irgend möglich überflüssig« wird (GF 161).

---

<sup>80</sup> Ebenfalls vor diesem Hintergrund ist die Intervention im Kosovo zu betrachten.



Liest man sich das Hirtenwort »Gerechter Friede« gründlich durch, so ist eine Relativierung oder gar Abkehr bezüglich seiner Inhalte in keiner Weise begründet.

#### **4.2.2 Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen**

Fünf Jahre nach dem Beginn der Beteiligung der Bundeswehr am Afghanistaneseinsatz der NATO und ihrer Verbündeten sowie vier Jahre nach dem Beginn des Irak-Krieges im November 2007 veröffentlichte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland eine Denkschrift unter der Überschrift »Aus Gottes Frieden leben - für gerechten Frieden sorgen«<sup>81</sup> (AGFL). Wie es der Titel dieser Denkschrift bereits andeutet, weiß sie sich ebenso dem Leitbild des gerechten Friedens verpflichtet, und zwar auch mit ausdrücklichem Bezug auf die »Ökumenische Versammlung der Kirchen, die 1988 in der DDR stattfand«, sowie auf das Friedens-Hirtenwort der katholischen Bischöfe aus dem Jahr 2000 (AGFL 73).<sup>82</sup> So ist und bleibt es für eine christliche Ethik im Hinblick auf Frieden unverzichtbar, geradezu konstitutiv, Frieden und Gerechtigkeit in einem unlöslichen und sich gegenseitig bedingenden Zusammenhang zu verstehen (AGFL 73). Somit kann niemals ein Krieg »ein zureichendes Mittel zum Frieden sein« (AGFL 75). Zu den Dimensionen des gerechten Friedens gehören daher die Achtung der Menschenwürde, der Schutz jedes Menschen vor

»willkürlicher Ungleichbehandlung und Diskriminierung, die Achtung seiner Subjektstellung, die Gewährleistung des materiellen und sozialen Existenzminimums sowie die Ermöglichung des Aufbaus selbstbestimmter Lebensformen, die immer auch Chancen der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben eröffnen sollten« (AGFL 79).

Deutlich hebt die Denkschrift ebenso hervor, dass zwar das ethische Leitbild des Gerechten Friedens zu seiner Verwirklichung auf das Recht/Völkerrecht angewiesen ist, dass aber das Recht allein die ethische Dimension nicht ersetzen kann (AGFL 80).

<sup>81</sup> [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/ekd\\_friedensdenkschrift.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_friedensdenkschrift.pdf)

<sup>82</sup> Einen ersten instruktiven, komparativen Überblick bezüglich der kirchlichen friedensethischen Debatten in beiden deutschen Staaten vgl. Brechenmacher 2021, S. 131-144.

Bei schwersten Unrechtshandlungen erkennt auch diese Denkschrift unter strengen Auflagen sowie strikter Einhaltung des geltenden Völkerrechts einen »Erlaubnisgrund für Militärinterventionen aus humanitären Gründen« an (AGFL 112). Ebenso wie das katholische Hirtenwort listet die Denkschrift sogenannte Prüfkriterien auf, die es ermöglichen, dem Einsatz rechterhaltender Gewalt zustimmen zu können (AGFL 102-103). Wenngleich hierbei einige der Kriterien aus der Lehre des Gerechten Krieges entstammen, wird diese Lehre dennoch keinen Anspruch mehr auf Geltung im modernen Völkerrecht erheben können (AGFL 102). Sie ist schlicht und einfach überholt.

Wie ein *vaticinium ex eventu* liest sich heute die anmahnde Feststellung der Denkschrift mit Blick auf das unkoordinierte Ende des Afghanistaneinsatzes im August 2021, wenn es heißt:

»Als problematisch gilt zudem das Fehlen von Kontakten zu lokalen Kriegsallianzen, die den dauerhaften Erfolg von aufgebauten Friedensallianzen verhindern« (AGFL 182).

## 5 Ein Fazit

Da einige Kriterien der Lehre des Gerechten Krieges über einen längeren und vielschichtigen Entwicklungsweg letztlich ins moderne internationale Völkerrecht hinein aufgehoben worden sind und zudem Eingang in die UN-Charta von 1945 gefunden haben<sup>83</sup> (AGFL 102), verbietet es sich nicht zuletzt auch vor diesem Hintergrund, jene Lehre im Sinne eines (theologischen) Parallelrechtes in Bezug auf das Humanitäre Völkerrecht und/oder auf die UN-Charta und/oder auf den UN-Sicherheitsrat zu verstehen bzw. misszuverstehen.<sup>84</sup>

<sup>83</sup> »Obgleich die Kriterien des gerechten Krieges bis heute in Diskussionen über die Legitimation politischer Gewalt angeführt werden, hat die Lehre vom gerechten Krieg mit der Einführung des Völkerrechts an Einfluss verloren«, Susanne Halverscheid/Erich H. Witte, *Inhaltsanalytische Modelle zur Identifikation und Analyse von ethischen Rechtfertigungen politischer Gewalt*, in: *Sicherheit und Frieden*, 2/2007: 86.

<sup>84</sup> Elßner 2018, S. 49-51.

Dringender denn je stellt sich heute für die gesamte Völkergemeinschaft die Aufgabe, nicht zuletzt auch mit Blick auf eine global sich auswirkende Klimakrise, tatsächliche gerechte und ökologische ausgewogene Lebensverhältnisse für alle mit friedfertigen Mitteln zu schaffen, die zudem durch internationales Recht gestützt und geschützt sind.

Der Angriffskrieg gegen die Ukraine hat nach den Kriegen auf dem Balkan am Ende des zwanzigsten und am Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts wieder sehr schmerzlich bewusst gemacht, wie fragil der Frieden selbst mitten in Europa nach wie vor ist, und zwar mit all seinen ebenso wirtschaftlichen Auswirkungen, die jetzt bis in die letzten privaten Haushalte hineinwirken.

Wie ein roter Faden zieht sich von der Antike (Cicero) bis in die jüngste Gegenwart (Papst Franziskus), selbstverständlich einschließlich der UN-Charta, die (Rechts)Auffassung durch, dass unter friedensethischem Aspekt die Erlaubtheit, ja gegebenenfalls das Erfordernis eines Verteidigungskrieges unstrittig ist.

Mit Blick auf die beiden immer noch großen Kirchen lässt sich in Deutschland eine große ökumenische Übereinstimmung in friedensethischen Fragen feststellen, und zwar nicht zuletzt sowohl auf das Hirtenwort von 2000 als auch auf die Friedensdenkschrift von 2007. Beide Kirchen haben einen Perspektivenwechsel zum gerechten Frieden hin endgültig vollzogen. Dennoch ist der Angriffskrieg gegen die Ukraine für die christliche Friedensethik zu einer ernsthaften Herausforderung geworden, in der es darum geht, was wirklich jenseits wohlmeinender Deklarationen gilt. Vielleicht ist heute aus friedensethischer Perspektive der gerechte Friede der *articulus stantis et cadentis mundi* – der Artikel mit dem die Welt steht oder fällt. Eine wirkliche Alternative zu einem gerechten Frieden gibt es nicht. Selbst der ganz normale Alltag lehrt dies Schritt auf Schritt.

## Literatur

- Aschmann, Birgit / Justenhoven, Heinz-Gerhard (Hg.) (2019): *Dès le début. Die Friedensnote Papst Benedikts XV. von 1917*, Paderborn.
- Augsburger Bekenntnis Deutsch 1530-1980. Revidierter Text (1980), Berlin.
- Augustinus (1886): *Contra Faustum Manichaeum*, in: *Migne Patrologia Latina* 42, 207-518, Paris.
- Augustinus (1979): *Der Gottesstaat / De civitate dei*, 2 Bände, Latein/Deutsch, hg. von Carl Johann Perl, Paderborn, München, Wien, Zürich.
- Brechenmacher, Thomas (2021): *Im Sog der Säkularisierung. Die deutschen Kirchen in Politik und Gesellschaft (1945-1990)*, Berlin.
- Denzinger, Heinrich (<sup>37</sup>1991): *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau – Basel – Rom – Wien.
- Die deutschen Bischöfe* Nr. 66 (2000): *Gerechter Friede*, Bonn.
- Elßner, Thomas R. (2008): *Josua und seine Kriege in jüdischer und christlicher Rezeptionsgeschichte*, *Theologie und Frieden* 37, Stuttgart.
- Elßner, Thomas R. (2018): *The long survival of long-outmodel just war theory. Or: When will we stop invoking the just war?*, in: Fred Van Iersel (Hg.), *Rechtvaardige Oorlog – Rechtvaardige Vrede. Kerken over Vrede*, Delft, 49-51.
- EKD (2007): *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der evangelischen Kirche in Deutschland*. Gütersloh.
- Enders, Josef (1966): *Thomas von Aquin, Summa theologica*, Deutsche Thomas-Ausgabe, lateinisch-deutsch, Band 17 B, Heidelberg – Graz – Wien – Köln.
- Ernesti, Jörg (2016): *Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten*, Freiburg im Breisgau.
- Flemmig, Gerd (Hg.) (2021): *Instrumentum Pacis Osnabrugense (IPO) / Osnabrücker Friedensvertrag*, in: *Der Westfälische Frieden*, Lateinisch / Deutsch, Stuttgart, 5-221 sowie *Instrumentum Pacis Caesareo-Gallicum Monasteriense (IPM) / Münsteraner Friedensvertrag*, in: *Der Westfälische Frieden*, Lateinisch / Deutsch, Stuttgart, S. 223-277.
- Forschner, Maximilian (1988): *Stoa und Cicero über Krieg und Frieden*, *Beiträge zur Friedensethik* 2, Barsbüttel.
- Gillner, Matthias (1997): *Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents*, *Theologie und Frieden* 12, Stuttgart.

- Gassmann, Günther (1980): Das Augsburger Bekenntnis 1530 und heute. Bekennen und Bekenntnis, in: Das Augsburger Bekenntnis Deutsch 1530-1980. Revidierter Text, Berlin, 9-18.
- Halverscheid, Susanne / Witte, Erich H. (2007): Inhaltsanalytische Modelle zur Identifikation und Analyse von ethischen Rechtfertigungen politischer Gewalt, in: Sicherheit und Frieden, Nr. 2, S. 86-92.
- Hofheinz, Marco (2012): Johannes Calvins theologische Friedensethik, Theologie und Frieden 41, Stuttgart.
- Hoppe, Thomas (1986): Friedenspolitik mit militärischen Mitteln. Eine ethische Analyse strategischer Ansätze, Theologie und Frieden 1, Köln.
- Horst, Ulrich u.a. (1995/1997): Francisco de Vitoria, Vorlesungen I und II, Theologie und Frieden 7/8, Stuttgart.
- Justenhoven, Heinz-Gerhard (2006): Internationale Schiedsgerichtsbarkeit. Ethische Normen und Rechtswirklichkeit, Theologie und Frieden 30, Stuttgart.
- Katechismus der Katholischen Kirche (1993): München; Wien; Oldenbourg – Leipzig – Freiburg (Schweiz).
- Keller, Andrea (2012): Cicero und der gerechte Krieg. Eine ethisch-staatsphilosophische Untersuchung, Theologie und Frieden 43, Stuttgart.
- Kirchner, Hubert (bearb.) (1982): Martin Luther, Zur Frage, ob man auch als Soldat in einem Gott wohlgefälligen Stande lebt / Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, in: Martin Luther. Christ und Gesellschaft, Band 5. Martin Luther Taschenausgabe, Berlin.
- Kremer, Markus (2008): Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez, Theologie und Frieden 35, Stuttgart.
- Leven, Benjamin (3/2022): Gerechter Krieg, in: Herder-Korrespondenz, Freiburg im Breisgau, S. 1.
- Luz, Ulrich (1985): Das Evangelium nach Matthäus, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1, Neukirchen-Vluyn.
- Merkel, Alexander / Körbs, Patrick / Koch, Bernhard (Hgg.) (2022): Die Friedensbotschaften der Päpste. Von Paul VI. bis Franziskus, Freiburg; Basel; Wien.
- Rief, Josef (1990): »Bellum« im Denken und in den Gedanken Augustins, Beiträge zur Friedensethik 7, Barsbüttel.
- Schmidt, Georg (2018): Der Dreißigjährige Krieg, München.
- Spieker, Manfred (2003): Der Krieg gegen Saddam Hussein. Zur Ethik des Irak-Konfliktes, in: Die Neue Ordnung 57, S. 164-180.

Spieker, Manfred (6/2022): Gerechte Verteidigung, in: Herder-Korrespondenz, Freiburg im Breisgau, S. 47-48.

Weissenberg, Timo J. (2005): Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung, Theologie und Frieden 28, Stuttgart.