

Der Krieg in kirchlichen Lehrdokumenten der letzten hundert Jahre

Die ntl. Gesichtspunkte zur sittlichen Qualität des Krieges ergeben auch in ihrer Gesamtheit keine vollständige Stellungnahme zum Krieg. Die Christen bleiben in dieser Frage angewiesen auf weiterführende theologische Reflexionen. Diese haben in der kirchlichen Lehre ihren Niederschlag gefunden, zunächst in der traditionellen, naturrechtlich argumentierenden Lehre vom gerechten Krieg und den dazu formulierten Kriterien (I). Die kirchenamtlichen Äußerungen weisen zunehmend neue Akzentsetzungen auf: Zunächst wird der Krieg als Übel gekennzeichnet und die Verpflichtung zum Frieden hervorgehoben (II). Mit der Entwicklung der Waffentechnik des 20. Jahrhunderts wird die grundsätzliche moralische Fragwürdigkeit zunehmend deutlich hervorgehoben, bis zu einer offensichtlichen Spannung zur traditionellen Lehre vom gerechten Krieg (III). Seit der Enzyklika „Pacem in terris“ und dem 2. Vatikanischen Konzil nimmt die Notwendigkeit eines grundlegenden und umfassenden Aufbaus des Friedens in den Lehrdokumenten einen immer breiteren Raum ein (IV).

Seit Christen an der Verwaltung staatlicher Macht beteiligt sind – und das ist ziemlich genau seit der sogenannten konstantinischen Wende der Fall –, ist der Krieg nie nur eine Angelegenheit der Regierenden und der Soldaten, sondern stets auch ein Gegenstand theologisch-ethischen Nachdenkens und kirchlichen Handelns. Und zwar war er dies nicht bloß in der Weise der *praktischen Sorge* um die von den schlimmen Auswirkungen des Krieges Betroffenen oder des *individuellen* und *kollektiven Trostes*, der *Ermahnung zu Frieden und Gerechtigkeit* oder der *Bitte um Geduld*; vielmehr bezieht sich christliches Interesse am Thema Krieg auch auf die *Problematik der sittlichen Qualität* des Krieges, auf die *Beteiligung des einzelnen* sowie auf das *Verhältnis zu den praktischen Konsequenzen der christlichen Heils-, Versöhnungs- und Friedensbotschaft*. Gesichtspunkte hierzu lassen sich bekanntlich bereits im Neuen Testament finden, beispielsweise die Verschärfung der altbündlichen Vergeltungsregeln zum radikalen Verzicht auf Selbstbehauptung in der fünften Antithese der Bergpredigt (Mt 5,38–42 par) oder Jesu Verhalten bei seiner Gefangennahme (Mt 26,51–53 par). Allerdings ergeben diese Gesichtspunkte in ihrer Gesamtheit keine

vollständige Stellungnahme zum Krieg, noch lassen sie sich auch nur zu eindeutigen und unmittelbaren Handlungsanweisungen harmonisieren. Daraus zu folgern, sie seien für die genannten Probleme theologisch vernachlässigenswert, wäre ein problematischer und für die Identität christlichen Glaubens sehr gefährlicher Schritt. Aber die unmittelbare Berufung auf *ein* biblisches Moment reicht eben nicht aus. Das Problem kann also nur durch theologische Reflexion vorangebracht werden. Dies aber ist unumgänglich; denn immerhin steht aus christlicher Sicht Zentrales auf dem Spiel, nämlich die Unversehrtheit menschlichen Lebens, daß Zusammenleben von vielen Menschen und heute wahrscheinlich auch das Überleben der Menschheit als Gesamtheit.

Wenn die folgenden Ausführungen dem Thema Krieg in Lehrdokumenten der Kirche aus den letzten hundert Jahren nachgehen, so haben sie nur einen schmalen Ausschnitt aus dieser sehr viel umfassenderen und vielschichtigeren Aufgabenstellung im Blick. Daß es trotzdem sinnvoll ist, so begrenzt zu fragen, liegt zum einen daran, daß die Bezugnahme auf die Problematik des Krieges etwa seit Beginn dieses Jahrhunderts im Sprechen und Handeln der Kirche und besonders der Päpste eine Häufigkeit

und Intensität angenommen hat, durch die sie eines der wichtigsten Felder kirchlichen Engagements geworden ist. Zum anderen ist es sinnvoll, so zu fragen, weil der kirchliche Einsatz für den Frieden zu demjenigen gehört, was in der Öffentlichkeit, auch in der kirchenfernen, am meisten Anerkennung findet.¹

I. Die Grundlage: die naturrechtliche Kriegslehre

Das Verständnis des Kriegs in den kirchlichen Aussagen ist bis in die sechziger Jahre unseres Jahrhunderts hinein durch die Lehre vom gerechten Krieg geprägt. Sie war durch Augustinus aus der römischen Staatsphilosophie ins christliche Denken eingeführt, durch Thomas von Aquin ausgebaut und von den spanischen Barock-Scholastikern, vor allem Franz Suarez und Franz von Vitoria, erweitert worden. Ein Krieg (sowohl Verteidigungs- wie Angriffskrieg) ist danach nur dann sittlich erlaubt, wenn die folgenden Bedingungen² erfüllt sind:

- (1) Er darf nur vom zuständigen staatlichen Souverän, d. h. von einer Obrigkeit, die keiner höheren Autorität mehr untersteht, erklärt und geführt werden.
- (2) Er darf nur als äußerstes und letztes Mittel der Selbsthilfe in Anwendung kommen, nachdem bereits alle anderen Verständigungsmöglichkeiten ausgeschöpft wurden.
- (3) Es muß ein schwerwiegendes Unrecht der Gegenseite vorliegen.
- (4) Bei der Durchführung des Kriegs dürfen keine sittlich verwerflichen Mittel eingesetzt werden, besonders nicht die direkte Hinmordung von an den Kampfhandlungen Unbeteiligten, von Unschuldigen und Wehrlosen.
- (5) Die Zufügung von Schaden an Leben und Gut darf nur so weit gehen und so lange anhalten, wie es zur Erreichung des Zwecks des gerechten Kriegs, also der Verteidigung bzw. Wiederherstellung der Rechtsordnung und des Gemeinwohls, erforderlich ist.

Ungerechter Krieg gilt als schwere Sünde ebenso wie Verstöße gegen einzelne der aufgezählten Bedingungen. Als sündhaft gilt auch die freiwillige Teilnahme an einem als ungerecht erkannten Krieg. Allerdings besteht für den einzelnen keine Pflicht, über die Berechtigung bzw. Nichtberechtigung eines Kriegs zu befinden. Im Zweifelsfall darf bzw. muß er dienen, weil die Vermutung der sittlichen Richtigkeit auf seiten der staatlichen Autorität ist.³

Obschon in dieser Lehre der Krieg als solcher nicht verurteilt wird, ist andererseits doch deutlich, daß die Suche nach Kriterien, unter denen ein Krieg als rechtfertigbar gilt, weder für die propagandistische Verherrlichung⁴ beansprucht werden kann, noch auch der ethischen Neutralisierung des Kriegs im Sinne der bekannten Clausewitz-Formel vom „Krieg als der bloßen Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“ das Wort redet, sondern ein kriegseingrenzendes Ziel verfolgt. Der Krieg erscheint gleichsam als Notwehrrecht für den Staat, das an die obigen restriktiven Kriterien gebunden ist.

II. Krieg als Übel und der Appell zum Frieden

In den lehramtlichen Verlautbarungen, die sich mit der Thematik Krieg befassen, wird diese Lehre vom gerechten Krieg ausdrücklich herangezogen oder auch nur stillschweigend vorausgesetzt. So heißt es etwa in einer Ansprache Leos XIII. an die Kardinäle von 1889, es sei „erlaubt, sein Recht mit Waffengewalt zu verteidigen, wenn es nicht gegen die Natur ist“⁵; sie fährt allerdings gleich damit fort, daß die Natur es verbiete, die Gewalt anstelle von Gerechtigkeit und Liebe zur Grundlage des Rechts zu machen. Auch in den Ansprachen Pius XII., unter denen vor allem die Weihnachtsansprachen während des 2. Weltkriegs dieser Thematik gewidmet sind, wird die Doktrin vom gerechten Krieg mehrfach erwähnt⁶ bzw. als Argumentationshinter-

grund bei der Verurteilung konkreter Erscheinungsformen des 2. Weltkriegs als Überschreitungen des Erlaubten vorausgesetzt. Darunter fallen etwa: „der vorbeachtete Angriff auf ein [...] friedfertiges Volk unter dem Vorwand einer Bedrohung [...], Grausamkeiten [...] und [...] Anwendung von Zerstörungsmitteln selbst gegen Nicht-Kämpfende und Flüchtlinge, gegen alte Leute, Frauen und Kinder, die Gering-schätzung der menschlichen Freiheit und Würde sowie des Menschenlebens [...]; eine immer mehr sich verbreitende methodische, widerchristliche [...] Propaganda“⁷, die Unterdrückung und sogar Ausrottung ganzer Völker allein „wegen ihrer Nationalität oder wegen ihrer Rasse“⁸, die Gefährdung der Zivilbevölkerung und aller Wehrlosen sowie die Anwendung je neuer, noch vernichtenderer Kampfmittel⁹, die schweren Verstöße gegen die „Ehrfurcht vor dem Leben, der Ehre und dem Eigentum der Bewohner“ in den besetzten Gebieten sowie Beschneidungen der Rechte der Familie und der Ausübung der Religion.¹⁰

Trotz dieser Bezugnahmen auf die traditionelle Lehre entstehen in den kirchlichen Dokumenten, die sich mit dem Krieg befassen, neue Perspektiven: Viel akzentuierter als in der theologischen Lehre wird der Krieg als ein Übel bezeichnet; Benedikt XV. spricht 1915 von einem „entsetzlichen Blutbad, das seit einem Jahr Europa entehrt“¹¹, vom „Wahnsinn dieses unerhört grauenvollen Krieges“¹² und 1917 von einem drohenden „Selbstmord“¹³, Pius XII. 1939 von einem „unsagbaren Verhängnis“¹⁴, mehrfach vom „Unglück des Krieges“¹⁵, vom Krieg als einem „Ungeheuer“¹⁶, 1941 von der „Geißel des Krieges“¹⁷, 1943 von einem „Kampf aller gegen alle“¹⁸, von einem „entsetzlichen Trauerspiel“¹⁹, einem Gehen „am Rand eines Abgrundes von unsagbarem Unheil“²⁰, von „Zerstörung und Gemetzel“²¹. Die Bemühung um Erhaltung bzw. Wiederherstellung des Friedens gilt als oberstes Gebot der Kriegsmoral, was sich schon daran ablesen läßt, daß das Thema Krieg ausnahmslos in

eindringliche Aufrufe zum Frieden eingebettet wird. Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang auch die Tatsache, daß immer dann, wenn ein konkreter Krieg im Blick ist, die Frage, ob er denn gerecht im Sinne von erlaubt sei oder nicht, nicht erörtert wird. Bei diesem Verzicht ist erklärtermaßen²² die Absicht, Unparteilichkeit zu demonstrieren und auf beiden Seiten Gehör zu finden, im Spiel, wohl auch die Rücksicht auf die kirchlichen Belange im Hoheitsgebiet eines eventuell kritisierten oder gar angeklagten Staates. Man kann solches rückblickend natürlich kritisieren. Freilich sollte man dabei nicht übersehen, daß der Verzicht auch so interpretiert werden kann, daß das dritte Kriterium der Lehre vom gerechten Krieg, nämlich das Vorliegen schweren Unrechts auf einer, und zwar: *nur* auf einer Seite, in bezug auf die beiden Weltkriege gar nicht statuierbar ist. Dafür sprechen sowohl die ausdrückliche Warnung vor „jeder einseitigen Behauptung von Recht und Gerechtigkeit“²³ wie auch das Fehlen des in älteren theologischen Abhandlungen der traditionellen Lehre immer wieder begegnenden Satzes, ein Krieg sei, wenn die obigen Bedingungen erfüllt seien, nicht nur erlaubt, sondern sogar sittliche Pflicht. Diese Distanz gegenüber einer unmittelbaren Inanspruchnahme geht so weit, daß der Krieg, ohne daß er als geeignetes Mittel einer gerechten und dauerhaften Friedensordnung ausdrücklich ausgeschlossen wird, doch als solches faktisch in Frage gestellt wird. So verpflichtet Benedikt XV. im Rahmen seiner beschwörenden Friedensappelle bereits 1915 die Kriegsparteien, ihre Auseinandersetzung auf dem Weg von Verhandlungen und Verträgen einer Klärung zuzuführen und dabei auch Konzessionen zu machen; „derartige Konzessionen, *selbst wenn sie mit einigen Opfern verbunden sind*“, seien das sittlich Geforderte, die Fortführung des „unerhört grauenvollen Krieges“ hingegen bedeute Schuld.²⁴ In der Sache ähnlich, aber weitaus nicht so dringlich und eindeutig, verkündet der Papst 1942, daß angesichts der Aufhäu-

fung derartiger Trümmermassen auf materiellem wie auf geistigem Gebiet „jede Anstrengung aufgerufen ist, die irgendwie geeignet sein könnte, eine rasche Beendigung des Konflikts herbeizuführen“²⁵, „auch“ – wie er am Schluß derselben Ansprache betont – „wenn ein solcher Friede nicht in allen Punkten den Erwartungen der Beteiligten entsprechen sollte“²⁶

Hinter solchen eindringlichen Appellen, Frieden zu schaffen, steht außer dem göttlichen Friedensgebot²⁷ eben auch die Prüfung der in der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg enthaltenen Kriterien. Zu dem Fehlen eines zweifelsfreien Rechtstitels [Bedingung (3)], von dem bereits die Rede war, tritt hier die offenkundige Verletzung des in Bedingung (5) formulierten Grundsatzes der Verhältnismäßigkeit der Mittel. Sie drängt Pius XII. vier Jahre nach Kriegsausbruch zu der Frage: „läßt sich die Fortsetzung [. . .] eines solchen [im vorhergehenden als „totalitär“ gekennzeichneten] Krieges noch mit den nationalen Interessen vereinen und vor dem christlichen und menschlichen Gewissen verteidigen und rechtfertigen?“²⁸

Noch in einer dritten Argumentationslinie versuchten die Päpste der Zeit der beiden Weltkriege die kritische Potenz der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg von Anfang an zu nutzen, um einer theologischen und moralischen Rechtfertigung dieser Kriege zu widersprechen und die Verpflichtung zum Frieden einzuschärfen, nämlich indem sie bestritten, daß die Bedingungen (1) und (2) (Fehlen einer übernationalen Rekursmöglichkeit; vorangegangene Ausschöpfung aller anderen Mittel zur Regelung der Gegensätze) hier tatsächlich vorgelegen haben. So bemerkt Pius XII. 1939, daß „die zwischen den Völkern verhandelten Fragen [. . .] *an sich* nicht unlösbar waren“²⁹, stellt somit also in Abrede (allerdings mit einem abschwächenden „an sich“), daß der Krieg in diesem Fall das letztmögliche Mittel der friedlichen und gerechten Konfliktregelung war. Zugleich empfiehlt er die Einrichtung bzw. Wiederherstellung von internationalen Institutio-

nen; sie sollen garantieren, daß die zwischenstaatlichen Verträge, besonders natürlich die Friedensverträge, korrekt erfüllt werden bzw. entsprechend der besseren Einsicht nach Recht und Billigkeit verbessert werden.³⁰ In derselben Richtung, aber gezielter, hatte Benedikt XV. in seinem großen Friedensaufruf „Dès le début“ von 1917 den Beteiligten vorgeschlagen, als eine der Grundlagen für einen dauerhaften und gerechten Frieden „anstelle der Armeen ein Schiedsgericht [einzusetzen], das eine weitreichende friedensstiftende Funktion ausüben soll, nach zu vereinbarenden Normen und festzulegenden Sicherungs- und Strafmaßnahmen gegenüber dem Staat, der sich weigern sollte, die internationalen Fragen dem Schiedsgericht zu unterbreiten oder seine Beschlüsse anzunehmen“³¹. Hier wird also die in der Definition der staatlichen Souveränität von „Bedingung (1)“ enthaltene Unmöglichkeit des Rekurses an eine übergeordnete Instanz positiv zu einer Aufforderung gewendet, eine solche, bislang noch nicht bestehende, übergeordnete Instanz zu schaffen und sie mit dem für ihr Funktionieren notwendigen Sanktionspotential auszustatten; ist dies realisiert, kann die erste Bedingung der traditionellen Lehre überhaupt nicht mehr eintreten; zusammen mit den anderen Vorschlägen (Freiheit der Verkehrswege, Verzicht auf Wiedergutmachung der Kriegsschäden und Rückgabe der besetzten Gebiete) ist die Einrichtung eines ständigen Schiedsgerichts in der Sicht des Papstes deshalb „geeignet, die Wiederholung ähnlicher Konflikte unmöglich zu machen“³².

III. Die grundsätzliche moralische Fragwürdigkeit des Krieges angesichts der neuartigen Vernichtungswaffen

Auch nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs bleiben die Warnung vor dem Krieg, die Einschärfung der Verpflichtung zum Frieden, der Gedanke einer übernationalen Gemeinschaft der Völker (besonders Europas) die dominierenden Schwerpunkte der

politischen Verkündigung Pius XII. Aber die Entwicklung der Waffentechnik nötigt dazu, die Frage der Erlaubtheit des Kriegs und ihre traditionelle Beantwortung noch in einem weiteren Punkt zu problematisieren. Denn ein Krieg kann dieser Auffassung zufolge nur dann erlaubt sein, wenn er die Aufrichtung einer wahren und gerechten Friedensordnung bezweckt³³; das bedeutet aber, daß weder die Mittel noch die Folgen moralisch neutral sind; bezüglich der ersteren gilt deshalb die unter (4) formulierte Einschränkung, bezüglich der letzteren das Kriterium (5); es verlangt, die jeweiligen Folgen gegeneinander abzuwägen, und läßt eine kriegerische Aktion nur zu, wenn eine reale Chance besteht, das Ziel zu erreichen.

Von beidem her, von den Mitteln wie von den Folgen, stellten die modernen Kriegswaffen insofern eine radikale Herausforderung dar, als es ihnen gerade eigen ist, einerseits den Kampf zu totalisieren und andererseits in ihren Wirkungen zunehmend unkontrollierbar zu sein. Auf diese Tendenzen hatte Pius XII. bereits im Verlauf des Kriegs mehrfach hingewiesen: So beschwört er in seiner Osterbotschaft von 1943 die Kriegführenden, „bis zum äußersten der Versuchung zu widerstehen, neue, noch vernichtendere Kampfmittel anzuwenden“. „Denn jedes neue Kampfmittel bringt als unvermeidlichen Gegenschlag den Einsatz desselben neuen, mitunter noch entsetzlicheren und grausameren mit sich. Wenn schon jetzt beklagt werden muß, daß die Grenzen dessen, was ein gerechter Krieg erlaubt, überschritten worden sind, würde dann eine zunehmende Verschärfung der Angriffswaffen den Krieg nicht sehr bald in ein unfaßbares Entsetzen verwandeln?“³⁴ In einer anderen Ansprache aus demselben Jahr heißt es, eingebettet zwischen die Klage über die Verletzung der Grundsätze der Humanität und die Warnung vor der Versuchung „noch schrecklicherer Zerstörungs- und Mordmittel“³⁵: „[. . .] von selbst [lenkt] die Verschärfung der Kriegstechnik, die zunehmende Anwendung von Kampfmitteln, die keinen Unterschied mehr machen

zwischen den sogenannten ‚Objekten‘ militärischer und nichtmilitärischer Art, die Aufmerksamkeit auf die Gefahren, die das traurige, unerbittliche gegenseitige Überbieten von Maßnahme und Gegenmaßnahme sowohl zum Schaden der einzelnen Völker wie auch der gesamten Gemeinschaft der Nationen in sich birgt.“³⁶

Erheblich zugespitzt und mit einer schockierenden Dringlichkeit stellten sich diese Bedenken jedoch seit dem Einsatz der Atombombe in Japan und der massenhaften Herstellung dieser Waffen nach dem Krieg. Mit ihnen befassen sich deshalb mehrere Verlautbarungen Pius XII. in den 13 Jahren bis zum Ende seines Pontifikats, unter denen die beiden Ansprachen vor Ärzten aus den Jahren 1953 und 1954 die wichtigsten sein dürften. In der ersten verwahrt er sich dagegen, daß jede Art von Ungerechtigkeit dazu berechtige, die Gewaltmethoden des Kriegs anzuwenden, und bezieht diese Restriktion interessanterweise nicht wie früher nur auf die Qualität des Unrechts und auf die ultima ratio [(1)–(3)], sondern auf die Folgen: „Wenn die Schäden, die er [sc. der Krieg] nach sich zieht, unvergleichlich größer sind als die der ‚geduldeten Ungerechtigkeit‘, kann man verpflichtet sein, ‚die Ungerechtigkeit auf sich zu nehmen‘.“³⁷ Der Text fährt darauf fort: „Was wir hier gesagt haben, gilt vor allen Dingen für den ‚ABC-Krieg‘ [. . .]. Die Frage, ob er schlechthin notwendig werden kann, um sich gegen einen ABC-Krieg zu verteidigen, sei hier nur gestellt. Die Antwort läßt sich aus denselben Prinzipien ableiten, die heute entscheiden, ob ein Krieg überhaupt zu rechtfertigen ist.“³⁸ Die Frage bleibt hier also mehr oder weniger offen. Die zweite der erwähnten Reden fragt nach der grundsätzlichen Erlaubtheit des modernen totalen Kriegs, besonders des ABC-Kriegs. Ebenfalls im Hinblick auf seine „Schrecken und unermeßliche Leiden“ wird seine Entfesselung als schlimmes Verbrechen bezeichnet und erklärt, daß die Frage der Erlaubtheit überhaupt „nur für den Fall [gestellt werden könne], wo er zur Selbstver-

teidigung unter den angegebenen Bedingungen [nämlich, „daß er durch ein evidentes Unrecht von äußerster Schwere, das auf andere Weise nicht verhindert werden kann, aufgezwungen ist“] als unvermeidlich angesehen werden muß“. Aber selbst dann müsse man ihn mit allen Mitteln zu verhindern suchen, und es müsse die Gewähr bestehen, daß die Wirkungen eines derartigen Krieges „auf die strengen Erfordernisse der Verteidigung beschränkt“ bleiben. „Wenn dennoch die Anwendung dieses Mittels eine solche Ausdehnung des Übels mit sich bringt, daß es sich der Kontrolle des Menschen völlig entzieht, muß sein Gebrauch als unsittlich verworfen werden. Es würde sich dann nicht mehr um ‚Verteidigung‘ gegen Unrecht oder notwendige ‚Sicherung‘ rechtmäßigen Besitzes handeln, sondern einfachhin um Vernichtung allen Menschenlebens innerhalb des Aktionsbereiches. Dies ist aus keinem Grunde erlaubt.“³⁹

Es dürfte u. a. die offenkundige Spannung zwischen der traditionellen Doktrin von der grundsätzlichen Erlaubtheit des Kriegs bei Vorliegen bestimmter Bedingungen und der in Konsequenz dieser Kriterien sich abzeichnenden prinzipiellen Unsittlichkeit der faktisch erreichten Kriegstechnik⁴⁰ gewesen sein, die Pius XII. daran gehindert hat, die Frage nach der eventuellen Erlaubtheit des Atomkriegs eindeutiger zu beantworten. Allerdings läßt die Beschreibung der Folgen eines atomaren Konflikts an anderen Stellen⁴¹ erkennen, daß der Papst die Möglichkeit der Kontrollierbarkeit eher skeptisch bis verneinend eingeschätzt hat; denn dort ist beispielsweise die Rede von der „gänzlichen Vernichtung jeden animalischen und pflanzlichen Lebens und aller Menschenwerke“, von der lang anhaltenden Vergiftung von Atmosphäre, Erdreich und Ozeanen selbst in vom Aktionsbereich entfernten Gebieten, und von biologischen Spätwirkungen besonders auch für die nachfolgenden Generationen.⁴²

Diese Unklarheit hatte übrigens im deutschen Katholizismus ein heftiges Nachspiel. Es vollzog

sich vor dem Hintergrund der innenpolitischen Auseinandersetzung um die Ausrüstung der Bundeswehr mit Atomwaffen und begann 1958 mit einem Gutachten einiger deutscher Moraltheologen. Dieses war zum Ergebnis gekommen, die Wirkung der atomaren Kampf Waffen entziehe sich nach dem Urteil gewissenhafter Sachkenner der Kontrolle des Menschen nicht völlig und darum widerspreche ihre Verwendung nicht notwendig der sittlichen Ordnung.⁴³ Die hierdurch ausgelöste Diskussion erreichte ihren Höhepunkt mit einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern mit dem Thema „Kann der atomare Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg sein?“⁴⁴ im Jahr darauf, in deren Verlauf der Berater des inzwischen verstorbenen Pius XII., Gustav Gundlach SJ, ein Referat über die Lehre dieses Papstes vom modernen Krieg hielt und dabei von einem absoluten Verteidigungsrecht, einem Verteidigungsrecht unter allen Umständen, sprach: „Sogar für den Fall, daß nur eine Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung [...] übrig bleibt. Ja, wenn die Welt untergehen sollte dabei, dann wäre das auch kein Argument gegen unsere Argumentation.“⁴⁵ Vor allem E.-W. Böckenförde und R. Spaemann unterwarfen diese Position einer grundsätzlichen Kritik; sie wiesen u. a. darauf hin, daß die Atomwaffen zu einer Gruppe von Kampfmitteln gehörten, „die in einer solchen Weise und in einem solchen Ausmaß auf Zerstörung hin entworfen und gebaut sind, daß sie ihrer ‚Natur‘ nach, ganz unabhängig von der Intention des Handelnden, *unterschiedslos Kämpfende und Unbeteiligte* treffen und *über jedes Maß erforderlicher Verteidigung hinausgehen müssen*. Solche Kampfmittel sind dann von ihrer inneren, geistgewirkten Struktur her notwendig darauf gerichtet, in sich unzulässige Zerstörungswirkungen hervorzubringen, und also in sich unsittlich“.⁴⁶

IV. Die Notwendigkeit eines grundlegenden und umfassenden Aufbaus des Friedens

Die enorme Vernichtungswirkung moderner Waffen und ihre menscheitsgefährdende Quantität sind auch in den beiden Jahrzehnten nach 1960 der Stimulus kir-

chenamtlichen Eingehens auf den Krieg gewesen. Die Linien des früheren Engagements werden weiter verfolgt, insbesondere was den Gedanken einer die nationalen Unterschiede überschreitenden Einheit der Menschheit sowie die Suche nach alternativen Konfliktlösungsarten und -instanzen betrifft. Am deutlichsten kommt dies in der hohen positiven Bewertung zum Ausdruck, die der Idee, den Zielen und der Tätigkeit der UNO zugesprochen wurde: zuerst mit ihrer anerkennenden Erwähnung in „Pacem in terris“⁴⁷, dann vor allem durch die spektakuläre Reise Pauls VI. 1965 zur Vollversammlung nach New York, schließlich auch durch die Besuche Johannes Pauls II. ebenfalls in New York und in Paris bei der UNESCO. Zwar gilt die UNO noch nicht als identisch mit der notwendigen „von allen anerkannten öffentlichen Weltautorität [. . .], die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten“⁴⁸, aber sie wird als Markstein auf dem Weg dahin erkannt⁴⁹, genauso wie die Deklaration der Menschenrechte von 1948⁵⁰ und die sonstigen internationalen Institutionen⁵¹ als wichtige Beiträge gewichtet werden.

Freilich schlägt sich die innerkirchliche Neuorientierung, die innerhalb dieses Zeitraums stattgefunden hat, auch im Problembereich Krieg und Frieden nieder. Die Prüfung der Frage des Kriegs „mit einer ganz neuen inneren Einstellung“⁵² erweist sich vor allem in zwei grundlegenden Punkten:

- (a) Ein Krieg kann im Zeitalter der Kernwaffen nicht mehr prinzipiell als geeignetes Mittel zur Lösung zwischenstaatlicher Konflikte gelten.
- (b) Friede hat zu seiner Bedingung eine politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung, die sich auf Wahrheit, Gerechtigkeit, tätige Solidarität und Freiheit verpflichtet weiß; ihr Gelingen steht genauso wie ihr Mißlingen in der Verantwortung der Menschen und erfordert gemeinsame, andauernde und umfassende Anstrengungen.

In der Verabschiedung des Kriegs als eines möglichen, wenn auch erst beim Versagen aller anderen zu rechtfertigenden Mittel (a) ist die Enzyklika „Pacem in terris“ Johannes XXIII. von 1963 zweifellos am weitesten gegangen. Ohne irgendwelche Einschränkungen stimmt sie der „in unseren Tagen“ „unter den Menschen verbreiteten“ „Überzeugung“ zu, „daß die Streitigkeiten, die unter Umständen zwischen den Völkern entstehen, nicht durch Waffengewalt, sondern durch Verträge und Verhandlungen beizulegen sind“⁵³, und erklärt unter Bezugnahme auf die „schreckliche Zerstörungsgewalt der modernen Waffen“: „Darum widerstrebt es in unserem Zeitalter, das sich rühmt, Atomzeitalter zu sein, der Vernunft, den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten.“⁵⁴ Es überrascht nicht, daß in diesem Zusammenhang neben der seit Leo XIII. immer wieder⁵⁵ empfohlenen (gegenseitigen und kontrollierten) Abrüstung die Forderung begegnet, „daß Atomwaffen verboten werden“⁵⁶. Ob man die zitierten Passagen der Enzyklika als offizielle Verabschiedung der Lehre vom gerechten Krieg interpretieren darf, wie manche Autoren meinen⁵⁷, sei dahingestellt. Immerhin wird sie im Blick auf die modernen Vernichtungswaffen faktisch nicht herangezogen sowie einer ihrer tragenden Voraussetzungen unter dieser Gegebenheit ausdrücklich widersprochen, was zumindest auch die Folgerung zuläßt, daß der kriegerische Einsatz von Atomwaffen sittlich niemals rechtfertigbar ist. Dieser Folgerung stimmt auch das II. Vatikanum zu, wenn es in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ unter Aufnahme früherer Verurteilungen des totalen Krieges erklärt, daß „jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, [. . .] ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen [ist], das fest und entschieden zu verwerfen ist“⁵⁸. Gegenüber dem charismatischen Optimismus von „Pacem in terris“ wirkt die wieder-

holte Warnung in „Gaudium et spes“, die Gefahr des Krieges drohe weiterhin, solange und insofern die Menschen Sünder sind⁵⁹, wenn nicht resigniert, dann eben doch skeptisch. Die Zielperspektive ist nichtsdestoweniger in beiden Dokumenten dieselbe, nämlich die absolute Ächtung jeglichen Kriegs. Sie gilt nicht bloß als Gegenstand eschatologischer Verheißung, sondern gründet auf einer strengen und realisierbaren sittlichen Verpflichtung: „Die göttliche Vorsehung fordert dringend von uns, daß wir uns von der alten Knechtschaft des Krieges befreien.“⁶⁰ Um diese Forderung zu verwirklichen und Methoden der Konfliktlösung zu finden, „die des Menschen würdiger sind“, ist uns „von oben“ lediglich noch eine „Frist“ gewährt, die es zu nutzen gilt. Die absolute Ächtung jeglichen Kriegs „auf der Basis einer Übereinkunft zwischen allen Nationen“⁶¹ wird als der wichtigste und „mit allen unseren Kräften“ zu betreibende Schritt auf dem Wege zu diesem Ziel hingestellt; zu dem denkbaren Teilschritt, diese generelle Ächtung schon jetzt einseitig zu antizipieren, wie es faktisch in „Pacem in terris“ geschehen ist, konnten sich die Konzilsväter allerdings nicht durchringen: Obzwar sie alle Argumente erwähen, um Kriege zu vermeiden und ihre Unmenschlichkeit einzudämmen und dabei auch auf die besondere Komplexität der heutigen Weltlage und die Raffinesse moderner Kriegsmethoden zu sprechen kommen, halten sie an einem „Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung“⁶² ausdrücklich fest.⁶³ Die auf der geschichtlichen Erfahrung der Friedlosigkeit beruhende Resignation hat Paul VI. allerdings ausdrücklich als „Versuchung“ qualifiziert und sich verpflichtet gesehen, „selbst gegen alle Wahrscheinlichkeit zu erklären, daß der Friede immer möglich, daß der Friede immer verpflichtend ist“.⁶⁴

Der andere Leitgedanke, daß dauerhafter Friede nur im Zusammenhang mit einer umfassenden Ausrichtung des gesellschaftlichen und politischen Lebens an Sittlichkeit und Gerechtigkeit erreicht werden kann

(b), scheint so neu nicht zu sein. Denn daß der Friede der Nationen „sehr viel mehr auf gegenseitigem Wohlwollen und auf der Achtung der Rechte und der Würde der anderen als auf der Anzahl ihrer wehrhaften Männer und ihrer gewaltigen Festungen“⁶⁵ sowie ihrer Waffen beruht, war eigentlich im gesamten untersuchten Zeitraum der Standpunkt der Päpste gewesen. Neu ist aber, daß sich die „Basisarbeit“ für den Frieden nicht nur auf die Forderung nach „Rückkehr“ des einzelnen und der Gemeinschaft zu Christus und zu seiner Kirche und auf die Übung christlicher Grundhaltungen (Tugenden der Gerechtigkeit und der Liebe, Gebet, Bußübungen, Erneuerung der Herzen, Einhaltung der göttlichen Gebote usw.) konzentriert⁶⁶, die durch ihre fermentierende Kraft Neuordnung hervorbringen sollen⁶⁷, sondern gleichrangig als zu den verschiedensten gesellschafts-, wirtschafts- und weltpolitischen Maßnahmen verpflichtend hingestellt wird. Das verleiht dem Einsatz für den Frieden erheblich mehr Konkretion, den konkreten Aufgaben jedoch (etwa der Beseitigung der Diskriminierung von Rassen⁶⁸ oder der Ermöglichung des Aufbaus stabiler Volkswirtschaften in den Entwicklungsländern⁶⁹ oder der Erziehung der Jugend und der Öffentlichkeit zu einer Friedensgesinnung⁷⁰ – um nur drei sehr unterschiedliche Beispiele herauszugreifen – größere Dringlichkeit. Adressat dieser Verpflichtung zur Friedensarbeit sind – und das ist ebenfalls etwas Neues – nicht nur die Regierenden oder irgendwelche Staaten, sondern „die Christgläubigen des ganzen Erdkreises“, ja darüber hinaus „alle Menschen guten Willens“⁷¹, „die Menschheit“, „wir alle“⁷², die „Völkergemeinschaft“⁷³. Daß diese Zumutung von Verantwortung an den einzelnen ernst gemeint ist, zeigt sich u. a. deutlich an drei Konsequenzen: Die Katholiken sollen „zur rechten Erfüllung ihrer Aufgabe in der internationalen Gemeinschaft eine tatkräftige und positive Zusammenarbeit anstreben mit den getrennten Brüdern, die sich gemeinsam mit ihnen zur Liebe des Evangeliums bekennen,

und mit allen Menschen, die den wahren Frieden ersehnen“⁷⁴. Zum zweiten gilt bei dem, der einen Befehl zu einem Kriegsverbrechen ausführt, die Berufung auf blinden Gehorsam als nicht entschuldigend.⁷⁵ Schließlich wird die Möglichkeit der Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen angesprochen; zwar wird sie nicht eigens positiv qualifiziert, aber eben auch nicht, wie noch bei Pius XII., negativ⁷⁶; darüber hinaus wird für die Verweigerer staatlicher Rechtsschutz gefordert – „vorausgesetzt (allerdings), daß sie zu einer anderen Form des Dienstes an der menschlichen Gemeinschaft bereit sind“⁷⁷. Ferner dürften gerade sie bei denjenigen mitgemeint sein, „die bei der Wahrung ihrer Rechte darauf verzichten, Gewalt anzuwenden, sich vielmehr auf Verteidigungsmittel beschränken, so wie sie auch den Schwächeren zur Verfügung stehen“, und die deshalb ausdrücklich gelobt werden⁷⁸.

Anmerkungen

¹ Vgl. z. B. die Zahlen zu den Stichwörtern „Erhaltung des Friedens“ und „Entwicklungshilfe“ bei G. Schmidchen, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, München 1979, 100–113.

² Vgl. die verbreiteten Handbücher von Cathrein/Mausbach-Ermecke, Messner, Höffner u. a. m.

³ P. Engelhardt hat mehrfach darauf aufmerksam gemacht, daß diese in der Neuscholastik übliche, über das Gratianische Dekret bis auf Augustinus zurückgehende Sicht zwar das Gewissen des „kleinen“ Soldaten entlastet hat, in einer Zeit der allgemeinen Wehrpflicht und der Partizipation am politischen Leben aber faktisch auch Widerstand gegen den Krieg verhindert hat, während bereits Vitoria eine gestufte Verantwortung in die Diskussion eingeführt hatte. Vgl. *ders.*, Die Lehre vom „gerechten Krieg“ in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise, in: Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Frankfurt 1980, 72–124, hier besonders 90–98.

⁴ Symptomatischerweise speist sich die Kriegsunterstützung in den von H. Missalla untersuchten Predigten aus der Zeit der beiden Weltkriege („Gott mit uns“. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918, München 1968; Für Volk und Vaterland. Die kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg, Königstein 1978) aus anderen Quellen als der Lehre vom gerechten Krieg. Daß diese andererseits auch nicht kritischer zum Tragen kam, dürfte mit dem in Anm. 3 erwähnten Defizit zusammenhängen.

⁵ Die Ansprache ist – wie die meisten wichtigen Dokumente des Lehramtes zum Thema Krieg und Frieden – abgedruckt im 4. Band der Sammlung von: A.-F. Utz/B. v. Galen, Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Aachen 1976 [XXIX/1–4], nach der im folgenden auch die weiteren Dokumente nach Kapitel und Abschnittsnummer ohne weitere Angaben zitiert werden. Die Dokumente aus dem Pontifikat Pius XII. finden sich in: A.-F. Utz/J.-F. Groner (Hrsg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., 3 Bde., Freiburg/Schweiz 1954–1961, und werden hinfort nach den durchgängig nummerierten Abschnitten belegt.

⁶ Z. B. UG 2366. 3767. 4412. 6411 f.

⁷ UG 3653.

⁸ UG 3723, vgl. 3723–3726.

⁹ UG 3767.

¹⁰ UG 3908, vgl. 3906–3908.

¹¹ U XXIX/10.

¹² U XXIX/18.

¹³ U XXIX/23.

¹⁴ UG 3653.

¹⁵ Z. B. UG 3656.

¹⁶ UG 3657.

¹⁷ UG 3775.

¹⁸ UG 3720.

¹⁹ UG 3721.

²⁰ UG 3726.

²¹ UG 3931.

²² S. U XXIX/21, vgl. 24; UG 3584. 3720 f. 3769. 3838. 3903. 3905. 3909. 3915. 3923. – Bereits J. Mausbach (Text in: *ders.*, Aus Katholischer Ideenwelt. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Münster 1921, 446–473) sah sich genötigt, die päpstliche Friedensinitiative von 1917 gegen den Vorwurf deutscher Kritiker zu verteidigen, der Papst hätte entscheiden müssen, auf wessen Seite das Recht sei (bes. 451–457).

²³ UG 3843.

²⁴ U XXIX/18 (Hervorhebung nicht im Original).

²⁵ UG 3916 (Hervorhebung nicht im Original).

²⁶ UG 3921. Im Jahr 1943 spricht er dann ganz ausdrücklich von der Überlegenheit „einer weisen Verständigung und Zusammenarbeit in edler Eintracht mittels gegenseitiger, ehrlicher Zugeständnisse“ (UG 3721; in dieser Richtung könnte auch der eindringliche Friedensappell von 1943: UG 3841–3846 verstanden werden).

²⁷ Z. B. UG 4154.

²⁸ UG 3925 (zur Gewichtung des Arguments der Verhältnismäßigkeit der Mittel vgl. freilich die restriktive Bemerkung in UG 4153). Vgl. auch UG 2366.

²⁹ UG 3656 (Hervorhebung nicht im Original). Vgl. auch UG 3902 sowie die prinzipielle Aussage in UG 2366 („Gegenseitiger guter Wille läßt den Krieg als letztes Mittel, Gegensätze zwischen den Staaten zu regeln, immer vermeiden.“).

³⁰ UG 3661 und UG 3796–3798.

³¹ U XXIX/25.

³² U XXIX/31.

³³ UG 3905. 3845.

³⁴ UG 3767.

- ³⁵ UG 3726.
- ³⁶ UG 3725. Vgl. außerdem UG 3916. 3842.
- ³⁷ UG 2366.
- ³⁸ UG 2367.
- ³⁹ UG 5364.
- ⁴⁰ Dies ist hinsichtlich des faktischen Einsatzes dieser Kriegstechnik gemeint, nicht notwendig schon hinsichtlich deren Bereitstellung und Benutzung zur Drohung. Das zweite bedürfte einer eigenen Erörterung.
- ⁴¹ Z. B. UG 3560. 3849. 6407–6409.
- ⁴² UG 3849.
- ⁴³ Christliche Friedenspolitik und atomare Rüstung, in: Herder-Korrespondent 12 (1957/58), 395–397, hier: 396.
- ⁴⁴ Die Tagungsbeiträge sind veröffentlicht in dem gleichnamigen Band (München 1960 [= Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 10]).
- ⁴⁵ Ebd., 128. Vgl. auch das S. 120 Gesagte.
- ⁴⁶ Die kritischen Diskussionsbeiträge sind gesammelt in: Atomare Kampfmittel und Christliche Ethik, München 1960. Der Beitrag von *E.-W. Böckenförde* und *R. Spaemann* („Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre. Erweiterung an P. G. Gundlach“) steht S. 161–196; die zitierte Stelle befindet sich S. 194 (Hervorhebung nicht im Original).
- ⁴⁷ *Pacem in terris*, Nr. 142–145.
- ⁴⁸ *Gaudium et spes*, Nr. 82.
- ⁴⁹ Paul VI. sagte in seiner Ansprache an die Vollversammlung, sein Besuch wolle „eine feierliche moralische Ratifizierung dieser Institution“ sein (U XXIX/307)! Emphatisch sagt er an einer späteren Stelle: „Das Gebäude, das Sie errichtet haben, darf nie wieder in Trümmer gehen. Es muß vervollkommenet und den Erfordernissen der Weltgeschichte angepaßt werden. Sie repräsentieren eine Stufe der Entwicklung der Menschheit“ (U XXIX/309).
- ⁵⁰ *Pacem in terris*, Nr. 143.
- ⁵¹ *Gaudium et spes*, Nr. 84 und U XXVIII/339.
- ⁵² *Gaudium et spes*, Nr. 80.
- ⁵³ *Pacem in terris*, Nr. 126. ⁵⁴ Ebd., Nr. 127.
- ⁵⁵ Z. B. U XXIX/5–7; U XXIX/25; UG 3660. 3748. 3795f. 4148. 4206–4209. 6318. 6364–6369; *Gaudium et spes*, Nr. 82; U XXVIII/319f. Einen informativen Überblick über die kirchlichen Aussagen zum Thema Abrüstung seit *Pacem in terris* gibt *C. Rambacher*, Was sagt die Kirche zu Rüstung und Frieden?, in: Herder-Korrespondenz 35 (1981), 304–309. Vgl. ferner *R. Schwager*, Der Heilige Stuhl und die Abrüstung, Wien 1979.
- ⁵⁶ *Pacem in terris*, Nr. 112. – Zur Ächtung aller Kernwaffen hat auch Johannes Paul II. in seinem eindringlichen Friedensappell von Hiroshima 1981 aufgefordert (Text in: Herder-Korrespondenz 35 [1981], 189–191).
- ⁵⁷ Z. B. *P. Engelhardt*, Die Lehre vom „gerechten Krieg“, a. a. O. 113; *R. Schwager*, Gerechter Krieg? Die Selbstaufhebung eines moraltheologischen Denkmotivs, in: Orientierung 39 (1975), 76–78.
- ⁵⁸ *Gaudium et spes*, Nr. 80.
- ⁵⁹ Ebd., Nr. 78.
- ⁶⁰ Ebd., Nr. 81. Ähnlich beschwörend Paul VI. vor der UNO (U XXIX/316) und in seiner Botschaft „an alle Menschen guten Willens“ vom 8. 12. 1967 mit der Aufforderung, künftig den 1. Januar auf der ganzen Welt als „Tag des Friedens“ zu begehen (U XXIX/337).
- ⁶¹ *Gaudium et spes*, Nr. 82.
- ⁶² Ebd., Nr. 79.
- ⁶³ Hierbei spielte die Intervention amerikanischer Bischöfe eine wichtige Rolle. Zur Entstehungsgeschichte der Nr. 77–90 in der heutigen Fassung vgl. *J. Ch. Hampe* (Hrsg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Bd. 3, München 1967, 455–480; *Ch. Moeller*, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: LThK, Ergänzungsband III, 242–279.
- ⁶⁴ U XXIX/375.
- ⁶⁵ Leo XIII. (U XXIX/13).
- ⁶⁶ Vgl. etwa UG 3638–3644. 3664. 3581–3591. 3779–3789. 3688. 3562f. 3629. 3898. Eine gewisse Ausnahme machen die Friedensinitiativen Benedikts XV.
- ⁶⁷ „[. . .] da der äußere Friede der Menschen nur die Frucht des inneren ist, muß man zunächst um den seelischen Frieden besorgt sein und ihn, wo er fehlt, sich so rasch wie möglich erwerben, wo man ihn aber schon besitzt, sorgsam pflegen, schützen und unverseht bewahren“ (UG 3637, vgl. 3566).
- ⁶⁸ *Pacem in terris*, Nr. 86–89.
- ⁶⁹ *Gaudium et spes*, Nr. 85f.
- ⁷⁰ Ebd., Nr. 82; U XXIX/339. 347.
- ⁷¹ Formulierungen aus der Adresse von „*Pacem in terris*“.
- ⁷² Z. B. *Gaudium et spes*, Nr. 82.
- ⁷³ Ebd., Nr. 84.
- ⁷⁴ Ebd., Nr. 90. Vgl. *Pacem in terris*, Nr. 157, sowie *Mater et Magistra*, Nr. 239. Auf die damit neu sich stellende Frage, mit welchen Mitteln die angestrebte Entwicklung in Gang gebracht werden darf, insbesondere ob durch das Mittel revolutionärer Gewalt, kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu besonders *Populorum Progressio*.
- ⁷⁵ *Gaudium et spes*, Nr. 79.
- ⁷⁶ UG 4413.
- ⁷⁷ *Gaudium et spes*, Nr. 79.
- ⁷⁸ Ebd., Nr. 78.