

# 1 Religion: Christentum und militärische Gewalt

## 1.1 *Von der Gewaltlosigkeit zur Gewaltanwendung*

Die Herausbildung des Kriegsrechts in Europa wurde maßgeblich durch die auf dem Judentum wurzelnde christliche Religion geprägt. Daher sind zunächst die jüdischen Bestimmungen zur Frage der Anwendung von Gewalt Revue passieren zu lassen.

Grundsätzlich verbietet das Alte Testament das Töten von Menschen, wie aus einzelnen Passagen der fünf Bücher Mose (Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium) hervorgeht. Der „Pentateuch“ (dt. „Fünf-Rollen-Buch“), von den Juden „Tora“ (dt. „Weisung“) genannt, stellt die Geschichte des Volkes Israel von seinen Anfängen bis zur Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft dar. Das Vergießen von Menschenblut wird gleichgesetzt mit einem Angriff auf die göttliche Autorität (1. Mose 9,6). Das Buch Exodus belegt Totschlag und Mord mit der Todesstrafe (2. Mose 21,12). Die Bücher Exodus und Deuteronomium wiederholen das fünfte Gebot „Du sollst nicht morden!“ (2. Mose 20,13; 5. Mose 5,17). Dennoch gibt es nach dem Alten Testament Einschränkungen und Ausnahmen von diesem strikten Gebot: Das Buch Deuteronomium regelt die Blutrache (5. Mose 19,11–13). Gegen Feinde wie die Amalekiter im Land Kanaan dürfen die Israeliten bis zu deren vollständigen Vernichtung Krieg führen (2. Mose 17,8–16; 2. Mose 7,20–21). Das zeigt auch das Beispiel der von den Israeliten geschlagenen Amoriter (Josua 10,13). Eine Passage des Alten Testaments legitimiert selbst das Abschlachten ganzer Völker (2. Mose 17,16). Die Ermordung feindlicher Kinder erscheint gar als göttliches Strafgericht (2. Mose 12,12). Vergewaltigungen von nichtjüdischen Frauen sind nach einigen Bibelstellen straffrei (2. Samuel 12,9–12; 5. Mose 21,11–14). Dasselbe gilt für den Mord an einer heidnischen Mutter (5. Mose 13,7–11). Nichtjüdische Sklaven konnten als Kriegsbeute behalten und sogar misshandelt werden (2. Mose 21,20–21).

Da das Alte Testament den Krieg gegen ihre Feinde gestattet, findet sich ebenso im Talmud ein sehr ausgefeiltes Kriegsrecht. So wurden Bestimmungen festgelegt, wie dieser zu führen sei. Das 5. Kapitel erlaubt nur die „von Gott gebotenen“ Kriege gegen die „sieben Völker“ Kanaans in Palästina (5.1). Das 6. Kapitel verpflichtet die jüdischen Könige zur Abgabe eines Friedensangebotes an ihre Feinde vor der Eröffnung der Kriegshandlungen (6.1). Selbst dem Feind gebührt nach dem Talmud Respekt, sobald die noachidischen Gebote anerkannt werden. Wenn der Feind aber nicht zum Frieden und zur Anerkennung der „sie-

ben noachidischen“ Gebote (1. Mose 9,1–13: Verbot von Mord, Diebstahl, Götzenanbetung, Inzest, Ehebruch, Verzehr des Fleisches noch lebender Tiere, Gotteslästerung) bereit ist, solle der Krieg weitergehen und sollen alle erwachsenen Männer getötet werden, wobei das Leben von Frauen und Kindern zu schonen sei (6,4). Zivilisten ist die Flucht aus einer von nur auf drei Seiten zu umzingelnden und belagerten Stadt zu erlauben und das Land des Feindes nicht grundlos, etwa durch das Fällen von Fruchtbäumen, zu verheeren (6,7). Das gelte aber nicht für die nichtfruchttragenden Bäume (6,9). Mutwilliges Zerstören von Gebäuden und Plünderei ist ebenfalls verboten (6,10). Selbst am Sabbat, an dem sonst alle Arbeiten ruhen, kann eine feindliche Stadt belagert werden (6,11). Die Freistellung vom allgemeinen Aufgebot im Kriegsfall ist nur in Ausnahmefällen erlaubt (7,4). Wer gerade erst ein Haus errichtet hatte, heiratete oder seinen Weinberg einweichte, muss nicht mit in den Krieg ziehen (7,10). Die Vergewaltigung einer Nichtjüdin ist im Krieg erlaubt (8,2). Dies gilt auch für jüdische Priester, die allerdings keine Proselytin (abgeleitet von gr. προσήλυτος; dt. „Hinzugekommene“, d. h. eine zum Judentum bekehrte Frau, heiraten dürfen (8,4). Keine Toleranz kennt der Talmud gegenüber Götzendienern (8,9).

Halten wir fest: Der Talmud erlaubt zwar ausdrücklich das Krieg führen und Töten im Krieg, macht aber zugleich strenge Auflagen, die den Schutz der Zivilbevölkerung und die Sicherung ihrer Ernährungsgrundlagen betreffen.

Mit der Emanzipation des Christentums aus dem Schatten des Judentums und dem Erscheinen des Neuen Testaments stellte sich die Frage der Legitimität der Gewaltausübung neu. Jesus verschärft in seiner von Matthäus überlieferten Bergpredigt die Frage der Tötung eines Menschen radikal in Richtung auf das Gebot der Wehrlosigkeit (Mt 5,9). Die Seligpreisung der Friedensstifter (gr. εἰρηνοῖοι) ist sicherlich eine der zentralen Aussagen des Neuen Testaments. Nach Matthäus legt Jesu das alttestamentliche Tötungsverbot neu aus. Wer tötet, soll vor Gericht gestellt werden (Mt 5,21). Es fordert das Gebot der absoluten Wehrlosigkeit selbst in einer Notwehrsituation (Mt 5,39) und verbietet anders als das Alte Testament selbst Soldaten das Töten im Krieg (Mt 26,52).

Diese rechtliche Verschärfung der Tötungsverbote in der Bibel gehen einher mit fundamentalen Änderungen in der Geschichte. Der römische Staat untersagte die alten Rechte der Blutrache, die sich noch im Alten Testament finden lassen (2. Mose 21,23–25). Zur Zeit Jesus herrschte die *Pax Romana* vor. Dieser „Römische Friede“, auch *Pax Augusta* („Augusteischer Friede“) genannt, gilt als über 200 Jahre lang anhaltende innere Friedenszeit im Römischen Reich,<sup>1</sup> die 27 v. Chr. mit der Herrschaft des römischen Kaisers Augustus begann und mit dem Tod Mark Aurels 180 n. Chr. ihr Ende fand.<sup>2</sup> Die Bergpredigt mit ihrer radikalen Friedensethik ist historisch gesehen nur vor diesem Hintergrund zu verstehen. Palästina war seit 63 v. Chr. eine römische Provinz. Hätten die frühen Anhänger

<sup>1</sup> Waddy (1950); Wengst (1986) 1986.

<sup>2</sup> Kienast (2014), 78 f.

von Jesus die Zeloten, eine von Judas dem Galiläer und dem Priester Zadok (auch: Sadduk) im Jahre 6 n. Chr. gegründete paramilitärische Widerstandsbewegung der Juden, gegen die römische Besatzung unterstützt, wäre das ein offener Friedensbruch gewesen.<sup>3</sup> Der alttestamentarische Kriegsheld König David durfte kein Vorbild für die Juden mehr sein.

## 1.2 Die Lehre vom „gerechten Krieg“

Bereits der Historiker Thukydides lässt in seiner Geschichte des Peloponnesischen Krieges im Melierdialog die Athener sagen, „dass von Gerechtigkeit im Menschenmund nur dann die Rede ist, wenn man durch eine gleiche Gewalt im Zaum gehalten wird, und dass diejenigen, die die Macht haben, auflegen, so viel sie können, und die Schwachen ihnen gehorchen müssen“.<sup>4</sup> Der Stärkere bestimmt somit, was als gerecht zu gelten hat, womit Thukydides den problematischen Zusammenhang von Recht und Macht erkannte.

*Silent enim leges inter arma* (sinngemäß: „Denn unter den Waffen schweigen die Gesetze“) stellt der römische Staatsmann Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) in seiner Verteidigungsrede für T. Annio Milone im Jahre 52 v. Chr. fest, um den Bruch kodifizierter Gesetze im Krieg zu rechtfertigen.<sup>5</sup> Cicero geht in zwei weiteren Schriften auf die Frage des „gerechten Krieges“ ein.<sup>6</sup> Jeder Mensch solle nach Gerechtigkeit im privaten wie im öffentlichen Leben streben und diese zu bewahren suchen. Erst wenn die zivile Auseinandersetzung (*disceptatio*) gescheitert sei, dürften in einem Konflikt gewaltsame Mittel zum Einsatz kommen. Der Krieg sei nach dem heiligen Priesterrecht anzukündigen (*denuntiare*) und zu erklären (*indicere*). Als gerechte Kriegsgründe ließ Cicero die Bestrafung von Übeltätern bzw. die Rache für erlittenes Unrecht oder die Vertreibung von Feinden zur Selbstverteidigung oder zum Schutz anderer zu. Zur Kriegsführung selbst seien nur Soldaten (*miles*) berechtigt, die dem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Mittel verpflichtet seien. Eide und Versprechungen gegenüber Feinden dürften anders als gegenüber Verbrechern nicht verletzt werden. Oberstes Ziel sei es, ohne Ungerechtigkeit in Frieden zu leben (*ut sine iniuria in pace vivatur*).<sup>7</sup> Cicero stellt fest, dass ein Krieg nur unter einigen wenigen Bedingungen gerecht ist:

<sup>3</sup> Shivti’el (2012).

<sup>4</sup> Thukydides, Melierdialog 5,89.

<sup>5</sup> Cicero, Pro T. Annio Milone 4,11.

<sup>6</sup> Cicero, De officiis I,34–38; Cicero, De re publica III,35.

<sup>7</sup> Rief (1981), 16 ff., 18 ff.

„Darin findet man, dass kein Krieg rechtmäßig ist, der nicht entweder nach verlangter Genugtuung geführt wird oder zuvor angedroht und angekündigt wurde.“<sup>8</sup>

Cicero setzt den Krieg mit dem vollstreckten Strafrecht (*executio iuris*) gleich, um die *Pax Romana* zu garantieren:<sup>9</sup>

„Jene Kriege sind ungerecht, die ohne Grund unternommen wurden. Denn es kann kein gerechter Krieg geführt werden außer um sich zu rächen oder die Feinde abzuwehren. Kein Krieg wird für gerecht gehalten, wenn er nicht angekündigt, wenn er nicht formell erklärt worden ist und wenn er nicht aus Gründen der Wiedererlangung geführt wird. Unser Volk aber hat, dadurch, dass es Bundesgenossen verteilt, sich bereits aller Länder bemächtigt.“<sup>10</sup>

Die Kriegsparteien bekamen so die Rolle von Verbrechern und Richtern zugewiesen. Ciceros Überlegungen gelten als grundlegend für den von der mittelalterlichen Scholastik entwickelten Kriegsbegriff.<sup>11</sup>

Die frühchristlichen Kirchenväter des 3. und 4. Jahrhunderts legten die Bibel in einer sich veränderten Zeit aus, in der aus einer verfolgten Religion eine Staatsreligion wurde. Cyprianus (gest. 258; *An Donatus*, 6), Tertullian (gest. 230; *Über den Götzendienst*, 19) und Basilius (gest. 379; *An Amphilochius über Kanones*, 13), lehnen noch radikal den Kriegsdienst ab und empfehlen zum Teil, Soldaten die Kommunion zu verweigern. Der Theologe Origenes stellt sich im 3. Jahrhundert in seiner Auseinandersetzung mit dem heidnischen Philosophen Celsus auch dessen Argumenten für den Kriegsdienst, indem er betont, dass nach der Missionierung aller Barbaren das Christentum als allein übrigbleibende Religion den Frieden bringe (*Contra Celsum* VIII,68). Für Eusebius von Caesarea (um 260/64–339/40) dürfen Christen nur in einem *bellum iustum* kämpfen (*De monstratio Evangelica* I,8,39). Dazu passt, dass die „*Traditio Apostolica*“ (gr. *Αποστολικὴ παράδοσις*; dt. „Apostolische Überlieferung“), eine Kirchenordnung aus den Jahren 210–235, die Unvereinbarkeit von christlicher Taufe und Soldatendienst fordert (*Traditio apostolica* 16). Die „*Canones Hippolyti*“, die erste Rechtsammlung der römischen Kirche aus der Zeit vor 235, listet in Kanon 15 die Berufe auf, die für Christen verboten sind. Nach dem 13. Kanon dürfen keine Bürger, dem die Gewalt verliehen wird zu töten – gemeint sind wohl byzantinische Richter –, in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden oder wären zu entlassen. Der 14. Kanon legt fest, dass zum Militärdienst gezwungene christliche Soldaten, zwar das Schwert führen, nicht aber Blutvergießen dürfen. Nach dem „*Testamentum domini nostri*“ (dt. „Testament unseres Herrn“), einer syrischen Kirchenordnung aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, belehre man den Soldaten oder Beamten, dass sie niemanden unterdrücken, nicht töten,

<sup>8</sup> „Ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum.“, Cicero, *De officiis* I,36,2, Egon Gottwein (online).

<sup>9</sup> Häring (1983), 36.

<sup>10</sup> Cicero, *De re publica* III,35 = Isidor von Sevilla, *Etymologia* 18,1.

<sup>11</sup> Huber/Reuter (1990), 51.

nicht stehlen, sich nicht erzürnen und sich nicht gegen irgendeinen hinreißen lassen. Wenn sie aber danach verlangen, die Taufe im Namen des Herrn zu empfangen, dann sollen sie ihren Militärdienst oder ihre obrigkeitliche Stellung aufgeben. Wenn ein Taufbewerber oder ein Gläubiger Soldat werden will, so ändere er seinen Sinn oder man weise ihn zurück. Denn mit dieser Absicht hat er Gott beleidigt, den Weg des Geistes verlassen, an den Dingen des Fleisches sein Gefallen gefunden und den Glauben verhöhnt.<sup>12</sup>

Auch der lateinische Rhetoriklehrer und christliche Apologet Lucius Cae-cilius Firmianus (dt. Laktanz) plädiert noch am Anfang des 4. Jahrhunderts für die Unvereinbarkeit von Christentum und Militärdienst und ergänzt das christliche Tötungsverbot noch um das Verbot der Todesstrafe.<sup>13</sup> Laktanz wendet sich auch gegen den Zusammenhang zwischen Krieg und wirtschaftlichen Interessen.<sup>14</sup>

Solange freilich das Christentum im Römischen Reich eine verfolgte Religion blieb, war es nur konsequent, den Kriegsdienst abzulehnen.<sup>15</sup> Aber in der Zeit der Christenverfolgungen wurde die Frage der Anerkennung des neuen Kultes zu einer Überlebensfrage für jeden Einzelnen. Das schien erreicht, als Kaiser Galerius am 30. April 311 im Toleranzedikt von Nikomedia den Christen das Recht auf Zusammenkünfte gewährt, solange sie die staatliche Ordnung nicht in Frage stellten. Das Dekret erlaubt den Christen die Errichtung von Kirchen sowie gemeinsame Zusammenkünfte, sofern sie nicht die staatliche Ordnung stören. Das Christentum galt damit als *religio licita* (dt. „erlaubte Religion“), womit eine Befreiung von den Opfern für den Kaiser und die römischen Staatsgötter verbunden war. Damit konnten die Christen auch staatliche Ämter bekleiden. Mit dem Christusmonogramm auf ihren Schilden besiegten die Legionäre Kaiser Konstantins 312 in der berühmten Schlacht an der Milvischen Brücke das Heer des kaiserlichen Rivalen Maxentius. Über die Vision Konstantins am Vorabend der Schlacht an der Milvischen Brücke gibt es verschiedene Überlieferungen, die sich teilweise widersprechen: Die um 317 von Laktanz in seiner Schrift „*De mortibus persecutorum*“ („Die Todesarten der Verfolger“) verfassten Darstellung berichtet von einem Traum Konstantins, der diesen veranlasste, ein Abzeichen auf den Schilden anbringen zu lassen.<sup>16</sup> Die bekannteste Version gibt Eusebius von Caesarea in seiner „*Vita Constantini*“ wieder: Auf einem Marsch irgendwann vor der Schlacht hätten Konstantin und sein Heer zu Mittag ein Kreuz aus Licht über der Sonne mit den Worten „In diesem [Zeichen] siege“ (gr. Ἐν τούτῳ νίκα) gesehen.<sup>17</sup>

---

<sup>12</sup> Plisch (online).

<sup>13</sup> Lactantius, *Divinae institutiones VI*, 20,15–17.

<sup>14</sup> Lactantius, *Divinae institutiones VI*, 6,18–24.

<sup>15</sup> Zur Ablehnung des Kriegsdienstes im frühen Christentum vgl.: Brennecke (1997); Brennecke (2006).

<sup>16</sup> Laktanz, m. p. 44,1–9.

<sup>17</sup> Eusebius, v. C. 1,27–32.

Ein Jahr später erließen die Kaiser Konstantin I. und Licinius die berühmte Maiänder Konstitution, welche als Ergänzung des Toleranzediktes von Nikomedia gesehen werden kann. Laktanz überlieferte den lateinischen Text der beiden kaiserlichen Verlautbarungen. Eusebius von Caesarea listet in seiner Kirchengeschichte beide Konstitutionen in griechischer Übersetzung auf.<sup>18</sup> Der frühchristliche Theologe Theodoret von Cyrus (393–460) gilt als ein glühender Bewunderer des Imperators und machte aus Konstantin in seiner Kirchengeschichte einen Helden und stilisierte ihn zum ersten christlichen Kaiser. Tatsächlich ist es mehr als fraglich, ob sich Konstantin auf seinem Sterbebett hat taufen lassen, wie verschiedene Quellen berichten. Sein Nachfolger Julianus II. nahm jedoch die Christenverfolgungen wieder auf. Theodoret von Cyrus (gest. 466) kritisiert daher in seiner Kirchengeschichte den aus „Herrschsucht“ begangenen Rückfall des Imperators in das „Heidentum“.<sup>19</sup>

Doch die Zeichen der Zeit konnte auch Julianus nicht mehr aufhalten. Denn das Christentum hatte sich längst von einer jüdischen Sekte zu einer aufstrebenden Religionsgemeinschaft entfaltet, während die alten Kulte auf dem Rückzug waren. Im Jahr 380 erklärt Kaiser Theodosius I. in seinem Edikt „Cunctos populos“ („An alle Völker“) die aufstrebende katholische Richtung des Christentums zur Staatsreligion.<sup>20</sup> Damit stellte sich die Frage der Legitimität der Gewaltanwendung neu. In der Tat enthält das Neue Testament Passagen, mit denen die Ausübung von Gewalt legitimiert werden könnte, so im Matthäus-Evangelium (Mt 10,34–39) oder in der Apokalypse des Johannes (Offb 19,1–21). In der entsprechenden Passage aus dem Matthäus-Evangelium erscheint Jesus nicht als Friedensfürst, sondern als strafender Richter (Mt 10,34–39). In dem genannten Passus aus der Apokalypse des Johannes sitzt Jesus auf einem weißen Pferd mit dem Richtschwert in seinem Mund, der für die Gerechtigkeit kämpft und die Völker schlagen wird. Mit feurigen Augen und blutbeflecktem Gewand reitet er den berittenen himmlischen Heerscharen voran, so der Text der Offenbarung (Offb 11–16). Auf einer dazu passenden französischen Buchmalerei aus der Zeit um 1310–1325 führt Christus auf einem Schimmel selbst das Heer der mit roten Kreuzen gekennzeichneten und auf weißen Pferden sitzenden Kreuzritter an. Er hält ein Schwert in seinem Mund und die Bibel in seiner Hand. In der oberen linken Ecke sieht man den Heiligen Johannes, dessen Attribut das Buch ist.<sup>21</sup>

Die Bibel bot also für die spätantiken Theologen durchaus Möglichkeiten, die religiösen Vorschriften im Hinblick auf die Frage der Gewaltanwendung anzupassen. Augustinus (354–430), Bischof von Hippo Regius in Nordafrika, führt in seiner bahnbrechenden Schrift „Der Gottesstaat“ mit seiner Unterscheidung zwischen „gerechten“ und „ungerechten“ Kriegen die Idee der Kriegsschuld in

<sup>18</sup> Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, Buch 10, Kap. 5.

<sup>19</sup> Theodoret von Cyrus, Historia ecclesiastica, 3. Buch, 361–363.

<sup>20</sup> Barceló/Gottlieb (1993).

<sup>21</sup> Ms. Royal 19 B XV, fol. 37. London, British Library.

die Geschichte ein. Er erlaubt den Soldaten als Krieger Gottes die Beteiligung an Kriegen gegen Ketzer zur Reinhaltung der Kirche im Inneren oder zur Verteidigung bzw. Wiedererlangung geraubten Gutes und unterschied zwischen dem *bellum iustum* (dt. „gerechter Krieg“) und dem *bellum Deo auctore* (dt. „heiliger Krieg“). Christen dürfen sich aber nur an einem Krieg beteiligen, wenn ein „gerechter Grund“ (lat. *causa iusta*) vorhanden ist, er von einer „legitimen Autorität“ erklärt wird (lat. *auctoritas principis*) und die Absicht des Krieges richtig ist (lat. *intentio recta*).<sup>22</sup> Einzig durch „gerechte Kriege“ über die Ungerechten könne das Reich wachsen, welches von Gutgesinnten nur als Notwendigkeit gesehen werde.<sup>23</sup> Selbst der „gerechte Krieg“ ist für Augustinus stets von Elend erfüllt.<sup>24</sup> Ein Kriterium der *intentio recta* sei es, Kriege zu vermeiden, da es besser sei, Frieden durch friedliche Mittel anstatt durch Krieg zu erreichen.<sup>25</sup> Für Augustinus ändert die *intentio recta*, mit der jeder Krieg zu begründen ist, nichts an der *dispositio pacifica* (dt. „friedliche Haltung“). Auch in seinen Briefen an den byzantinischen General Bonifatius hat sich Augustinus immer wieder mit der Frage der staatlichen Gewaltausübung beschäftigt.<sup>26</sup> Augustinus weist dem Herrscher grundsätzlich die Verantwortung für die Verletzung des Kriegsrechts durch dessen Soldaten zu, es sei denn, diese könnten einen Befehl als Verstoß gegen die göttlichen Gebote erkennen.<sup>27</sup>

Augustinus deutet den Krieg in theologischer Hinsicht neu und gibt ihm gleichfalls eine religiöse Rechtfertigung. Damit entlastet er die Soldaten von dem fünften Gebot („Du sollst nicht töten“), indem er das Töten im Krieg mit dem Gehorsam gegenüber dem gerechten Staat verbindet, der von einer legitimen Autorität geführt wird, wie es bereits der Apostel Paulus fordert (Röm 13,1). Der Gegensatz zwischen den althergebrachten römischen Tugenden und Verpflichtungen gegenüber der *res publica* und der christlichen Religion und Ethik wurde somit aufgehoben. Eusebius von Caesarea<sup>28</sup> und Augustinus nahmen die notwendige Anpassung der christlichen Lehre an die gesellschaftliche Realität vor. Die frühchristlichen Forderungen nach absoluter Gewaltlosigkeit wurden auf den geistlichen Stand (*perfectio primaria*) beschränkt, während die christlichen Laien (*perfectio secundaria*) innerhalb des *bellum iustum* Gewalt ausüben durften.<sup>29</sup>

Der Mensch ist eben nicht von Natur aus gut, sondern zu den schlimmsten Verbrechen fähig, denen in Geschichte und Gegenwart leider oft genug nur

---

<sup>22</sup> Augustinus, Gottesstaat IV,15; XIX,7; XIX,28; I,21.

<sup>23</sup> Augustinus, Gottesstaat IV,15.

<sup>24</sup> Augustinus, Gottesstaat XIX,7.

<sup>25</sup> Augustinus, Ep. 229, 2.

<sup>26</sup> Augustinus, Brief an Bonifatius, 4,6).

<sup>27</sup> Hertz (2000), 21 f.

<sup>28</sup> Eusebius von Caesarea, Demonstratio Evangelica, 1,8.

<sup>29</sup> Hertz (2000), 19.

durch Gewalt begegnet werden konnte und kann.<sup>30</sup> Der große Kirchenlehrer erkannte als einer der ersten dieses grundlegende Problem der menschlichen Existenz. Kriege sind nach Augustinus immer dann gerechtfertigt, wenn damit großes Unrecht verhindert und der Frieden wiederhergestellt werden kann.

Neben Augustinus gilt der Bischof Isidor von Sevilla (um 560–636) als weiterer „Begründer der mittelalterlichen kriegsrechtlichen Theorie“.<sup>31</sup> Isidor von Sevilla beruft sich in seinen „Etymologiae“ auf ein Zitat aus Ciceros Werk „De re publica“, wonach Marcus Tullius Cicero den gerechten Krieg an zwei Bedingungen knüpft:

„Vier Arten aber von Kriegen gibt es, nämlich den gerechten, den ungerechten, den Bürgerkrieg und den über den Bürgerkrieg hinausgehenden. Ein gerechter Krieg ist einer, der nach einer Kriegserklärung geführt wird, um Besitz zurückzuerlangen oder um Feinde abzuwehren. Ein ungerechter Krieg ist es, der aus Raserei, nicht aus rechtlicher Begründung begonnen wird; darüber sagt Cicero in De re publica: Jene Kriege sind ungerecht, die ohne Grund begonnen wurden. Denn außerhalb des Motivs, sich zu rächen oder Feinde abzuwehren, kann kein gerechter Krieg geführt werden.“ Und ebendieser Tullius fügt nach wenigen Ausführungen hinzu: „Kein Krieg gilt als gerecht außer einem angekündigten, außer einem offiziell erklärt, außer einem um die Wiedergewinnung von Besitz.“<sup>32</sup>

Cicero unterscheidet damit zwischen dem „gerechten, den ungerechten, den Bürgerkrieg und den über den Bürgerkrieg hinausgehenden“. Ein Krieg bedarf einer Kriegserklärung, um als gerecht gelten zu können und kann nach Cicero für die Wiedergewinnung von geraubtem Besitz geführt werden. Die Formulierung „Feinde abzuwehren“ (lat. *hostium propulsandorum causa*) schließt auch einen Präventivkrieg ein.

Der Dominikaner Thomas von Aquin (um 1225–1274) systematisierte die Lehre des „gerechten Krieges“ von Augustinus. Er stellt die Frage, ob Kriege nicht per se sündhaft seien.<sup>33</sup> Dabei greift er in seiner „Summa Theologiae“ eine Passage aus dem Lukas-Evangelium auf, wonach Christus einen Hauptmann als Vorbild im Glauben hinstellt (Lk 7,1–10). Auch nach Thomas von Aquin darf nur eine „legitime Obrigkeit“, der Fürst (lat. *auctoritas principis*), den „gerechten Krieg“

<sup>30</sup> Das Problem der Lehre vom gerechten Krieg und den Risiken des 21. Jahrhunderts sowie der Frage militärischer humanitärer Intervention wurde etwa in der Dissertation von Gašparević (2010) behandelt.

<sup>31</sup> Cram (1995), 188.

<sup>32</sup> „[2] Quattuor autem sunt genera bellorum: id est iustum, iniustum civile, et plus quam civile. Iustum bellum est quod ex praedicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa. Iniustum bellum est quod de furore, non de legitima ratione initur. De quo in Republica Cicero dicit (3,35): ,Illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta. [3] Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest.‘ Et hoc idem Tullius parvis interiectis subdidit: ,Nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi dictum, nisi de repetitis rebus.“, Isidor von Sevilla, *Etymologiae* 18,1 = Cicero, *De re publica* 3,23,35; *Bibliotheca Augustana* (online).

<sup>33</sup> Hertz (2000), 22 f.

erklären. Ferner muss ein „gerechter Grund“ (lat. *causa iusta*), wie die Absicht, Gutes zu bewirken oder Schaden zu verhindern, also eine Schuld der Gegenseite, vorliegen. Die Sache an sich (lat. *intentio recta*) soll gerecht sein, etwa, wenn es um die Verteidigung der christlichen Religion geht. Gewalt darf für Thomas erst dann zum Zuge kommen, wenn alle friedlichen Möglichkeiten ausgeschöpft sind.<sup>34</sup> Nach Thomas diene die natürliche weltliche Ordnung dem Gemeinwohl, wonach er den Schutz der Gläubigen und der zum Christentum zu bekehrenden Menschen vor äußerem Feinden verstand, damit alle die christliche Erlösung als höchstes Gut erlangen könnten. Der Theologe führt daher den Krieg in seiner „Summa theologiae“ unter den Lastern auf, die der christlichen Liebe (lat. *cari-tas*) entgegengesetzt sind:

„Jeder Krieg ist sündhaft. Denn: I. Strafe wird vom Herrn nur für Sünden angedroht. Matth. 26. aber heißt es: ‚Wer zum Schwerte greift, wird durch das Schwert umkommen.‘ II. Der Krieg ist gegen das göttliche Gesetz. Denn Matth. 5. heißt es: ‚Ich aber sage euch, nicht dem Bösen Widerstand zu leisten;‘ und Röm. 13.: ‚Verteidigt euch nicht, Geliebteste, lasset den Zorn austoben.‘ III. Der Krieg ist dem Frieden entgegengesetzt, d. h. einem Tugendakte. IV. Die Übung in erlaubten Sachen ist erlaubt. Die Übungen für den Krieg aber, wie Turniere, Zweikämpfe etc. sind verboten; und die darin sterben, werden nicht kirchlich begraben. Auf der anderen Seite sagt Augustin (de pueri Centur. sermo): ‚Wenn die christliche Religion die Kriege überhaupt für sündhaft hielte, so würde das Evangelium eher den heilsamen Rat geben, die Waffen abzulegen und dem Kriegsdienste durchaus zu entsagen. Das thut es aber nicht; sondern es ward da gesagt: Plündert nicht; seid zufrieden mit euerm Solde. Denen ist also nicht verboten, Kriegsdienste zu leisten, welchen erlaubt wird, Sold anzunehmen.‘“<sup>35</sup>

Anders als die üblichen Sünden wäre der Krieg dann eine, wenn die Absichten falsch wären. Im Gegensatz zum Aufstand ist der „gerechte Krieg“ für Thomas ein „ gegenseitiges Kämpfen im Vollzug“ (*mutua impugnatio in actu*), der zur Wiederherstellung der gerechten Ordnung dient, um die Heilsgewissheit der Menschen garantieren zu können. Daher stehe das Gemeinwesen auch über dem Wohl des Einzelnen. Diese dürften sich mit Ausnahme der Kleriker auch an kirchlichen Feiertagen an einem „gerechten Krieg“ beteiligen, was Thomas aus der durch Jesus am Schabbat vollzogenen Heilung ableitet (Joh 7,23). Nach einer von Thomas aufgegriffenen Passage aus dem „Decretum Gratiani“ würde einer, wenn er für die Wahrheit des Glaubens oder für die Rettung des Vaterlandes und zur Verteidigung der Christenheit sein Leben ließe, von Gott himmlischen Lohn erlangen. Im Anschluss an Augustinus nennt Thomas drei Bedingungen für das *ius ad bellum* (dt. „Recht zum Krieg“): Erstens das Mandat (lat. *mandatum*) eines Fürsten (lat. *princeps*) zur Erklärung eines Krieges, zweitens das Vorhandensein

<sup>34</sup> Hertz (2000), 24–27; Hehl (1980), 327–329; Schmidtchen (1999), 26–29; Dopsch/Neuper (2018), 155.

<sup>35</sup> Thomas von Aquin (1225–1274), Summa Theologie/Summe der Theologie. II/II, q. 40 a; Bibliothek der Kirchenväter (online).

eines gerechten Grundes (lat. *causa iusta*) und drittens die rechte Absicht (lat. *recta intentio*) der Kriegsführenden. Lediglich Angriffe, die die gesamte Rechts- und Heilsordnung in ihren Grundzügen bedrohten, dürfen für Thomas mittels militärischer Mittel durch die Fürsten im Interesse aller abgewehrt werden. Die Kriegsführenden haben sich von Habgier, Hass, Rache oder Ehrgeiz fernzuhalten und dürfen Feinde nur in Notwehr töten. Thomas untersagt eine Kriegsführung gegen Zivilisten auf Seiten des Feindes und das Töten von Soldaten, die nicht als Angreifer identifiziert werden können. Gerecht ist der Krieg für Thomas damit nur, wenn er von einer dazu legitimierten Obrigkeit zur Verteidigung einer gültigen Rechtsordnung im Namen aller ohne selbstsüchtige Motive geführt werden kann.<sup>36</sup> Thomas von Aquin will in seinen Ausführungen zum *ius in bello* (dt. „Recht im Krieg“) im Sinne der *recta intentio* zwar die Zivilbevölkerung geschont sehen, unterscheidet aber andererseits zwischen „gerechtfertigtem Beutemachen“, um erlittenes materielles Unrecht auszugleichen, und der „ungerechtfertigten Plünderung“ zur eigenen Bereicherung. Die Tötung von Unschuldigen ist untersagt. Das Töten im Krieg darf für Thomas im Anschluss an Augustinus nicht „aus Motiven der Rache, der Grausamkeit oder der Habgier“ geschehen.<sup>37</sup>

Halten wir fest: Die abendländische Scholastik entwickelte seit etwa 420 n. Chr. aufbauend auf den jüdischen Vorstellungen und der römischen Rechtstradition (Cicero) die Lehre vom *bellum iustum*, nach der ein bewaffneter Konflikt nur dann als ethisch vertretbar und rechtlich legitim gilt, wenn er bestimmten Bedingungen Rechnung trägt: das Recht zum Krieg (*ius ad bellum*) und das Recht im Krieg (*ius in bello*). Das *ius ad bellum* umfasst Fragen nach der legitimen Autorität (*legitima auctoritas/potestas*), dem Vorliegen eines zulässigen Kriegsgrundes (*causa iusta*), der gerechten Absicht der Kriegsführenden (*intentio recta*), der Kriegserklärung als das letzte Mittel zur Wiederherstellung des Rechts (*ultima ratio*), der Aussicht auf Frieden mit dem Kriegsgegner (*iustus finis*) und der Verhältnismäßigkeit der Reaktion (*proportionalias*). Das *ius in bello* legt den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der angewandten militärischen Mittel, die Unterscheidung von Soldaten und Zivilisten (Diskriminierungsgebot) und den Schutz der Nichtkombattanten während der Kampfhandlungen (Immunitätsprinzip) fest. Um 1140 fand der Begriff des „gerechten Krieges“ Aufnahme in das „Decretum Gratiani“ des als Vater der Kanonistik geltenden Kamaldulensemönchs Gratian.<sup>38</sup> Die Spätscholastiker Francisco de Vitoria und Francisco Suarez bemühten sich um eine Konkretisierung der drei generellen Regeln des *bellum iustum* und stellten Kriterien für den legitimen Beginn eines Krieges sowie für eine der *intentio recta* entsprechende Form der Kriegsführung auf.<sup>39</sup> Die Grenzen, unter de-

<sup>36</sup> Böckle/Krell (1984), 166; Ramsey (1968); Rief (1981), 30–34; Beestermöller (1990).

<sup>37</sup> Hertz (2000), 27 f.

<sup>38</sup> Stumpf (2001); Gašparević (2010), 49.

<sup>39</sup> Justenhoven (1991).