

# Theologie und Frieden

# 4

Gerhard Beestermöller

## Thomas von Aquin und der gerechte Krieg

Friedensethik im theologischen Kontext  
der Summa Theologiae

**J.P. BACHEM VERLAG KÖLN**

Gerhard Beestermöller

# Thomas von Aquin und der gerechte Krieg

Friedensethik im theologischen Kontext  
der Summa Theologiae

J. P. Bachem Verlag Köln

Institut für Theologie und Frieden  
Soltausredder 20, Postfach 1246  
D-2000 Barsbüttel  
Telefon 040/6701065

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek:

**Beestermöller, Gerhard:**

Thomas von Aquin und der gerechte Krieg: Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae / Gerhard Beestermöller. — 1. Aufl. — Köln: Bachem, 1990

(Theologie und Frieden; 4)

Zugl.: Frankfurt (Main), Philos.-Theol. Hochsch. St. Georgen, Univ., Diss.

ISBN 3-7616-1028-9

NE: GT

Erste Auflage • 1990

©J. P. Bachem Verlag, Köln, 1990

Satz und Druck: J.P. Bachem, Köln

Einband: Hunke & Schröder, Iserlohn

Printed in Germany

ISBN 3-7616-1028-9

*Für*  
*Hans-Günter Bierbaum*



# Inhalt

Vorwort .....	<b>9</b>
Einleitung: „Kann Krieg erlaubt sein?“ (STH           q.40, prol.) .....	<b>11</b>
1. Kap.: Bisherige Forschungsansätze .....	<b>13</b>
1.1       Die Beschränkung der Kriegslehre auf die STH       q.40 .....	<b>13</b>
1.2       Die Kriegslehre im thomasischen Gesamtwerk .....	<b>15</b>
2. Kap.: Die Lehre vom gerechten Krieg der Summa Theologiae als theologisch-systematische Friedensethik .....	<b>20</b>
2.1       Die Summa Theologiae als Interpretationsrahmen .....	<b>22</b>
2.2       Der mittelalterliche Hintergrund .....	<b>25</b>
3. Kap.: Der Aufbau dieser Untersuchung .....	<b>26</b>
Erster Hauptteil: Die theologisch-ethischen Grundlagen der Lehre vom gerechten Krieg: Das menschliche Gesetz (lex humana) als Anweisung zur gottebenbildlichen Heilsfürsorge	
1. Kap.: Theologie und Ethik: Sittliches Handeln als Realisierung der Gottebenbildlichkeit .....	<b>31</b>
2. Kap.: Die sittliche Bewertung einer gemeinschaftlichen Handlung .....	<b>32</b>
2.1       Die gemeinschaftliche Handlung als sittlicher Akt .....	<b>32</b>
2.2       Die Bewertung eines sittlichen Aktes .....	<b>33</b>
2.2.1     Der Realitätsbezug einer sittlichen Handlung .....	<b>33</b>
2.2.2     Die in einer sittlichen Handlung mittelbar intendierten Ziele . .	<b>35</b>
2.2.3     Die Umstände einer sittlichen Handlung .....	<b>38</b>
3. Kap.: Sittliches Handeln als vernunftgeleitetes Handeln .....	<b>40</b>
4. Kap.: Die lex humana als Regel der Vernunft .....	<b>43</b>
4.1       Die ethischen Grundsätze der lex naturalis .....	<b>44</b>
4.2       Die lex humana als die bis ins Einzelne gehenden Weisungen der Vernunft .....	<b>46</b>
4.2.1     Die Herleitung konkreter Bestimmungen aus der lex naturalis ..	<b>47</b>

4.22	Die Einbindung konkreter Bestimmungen in eine gesetzliche Ordnung für das Zusammenleben .....	<b>48</b>
<b>5. Kap.: Das Gesetz als Medium gottebenbildlicher Heilsfürsorge . 51</b>		
5.1	Das Entwerfen des Gesetzes als Heilsfürsorge .....	<b>52</b>
5.2	Die Befolgung des Gesetzes als Heilsfürsorge .....	<b>54</b>
 Zweiter Hauptteil: Der gerechte Krieg als Akt gottebenbildlicher Heilsfürsorge		
<b>1. Kap.: Theologie und angewandte Ethik: Die kirchlich autorisierte Ordnung als Richtschnur für gottebenbildliches Handeln ..... 58</b>		
<b>2. Kap.: Frieden und lex humana in der respublica fidelium ..... 62</b>		
2.1	Friede als geistlich-politische Einheit der für alle offenstehenden respublica fidelium .....	<b>63</b>
2.11	Die theologische Grundlegung und Zwecksetzung des politischen Friedens .....	<b>63</b>
2.12	Die geistlich-politische Einheit der Kirche als respublica fidelium .....	<b>65</b>
2.2	Die lex humana in der respublica fidelium .....	<b>67</b>
<b>3. Kap.: Der Textbefund zum gerechten Krieg ..... 69</b>		
3.1	Eine sprachtechnische Recherche mit Hilfe des Index Thomisticus .....	<b>69</b>
3.2	Eine inhaltliche Recherche: Texte zur Durchsetzung eines richterlichen Urteilsspruchs .....	<b>71</b>
3.3	Die systematische Einbindung der Kriegslehre in die STH .....	<b>76</b>
3.31	Der Krieg als Gegenstand der Tugendethik .....	<b>76</b>
3.32	Der Krieg als Gegenstand der Standesethik .....	<b>78</b>
3.33	Der Krieg im Gesetzstraktat .....	<b>80</b>
<b>4. Kap.: Die Kriterien für den gerechten Krieg als Anweisung zur gottebenbildlichen Heilsfürsorge ..... 85</b>		
4.1	Der Fürst als das Subjekt des gerechten Krieges .....	<b>86</b>
4.2	Der Realitätsbezug des gerechten Krieges .....	<b>88</b>
4.21	Der gerechte Krieg: Die Verteidigung des Friedens als Akt der Heilsfürsorge .....	<b>88</b>
4.22	Die auctoritas principis und die intentio recta: Der für Gerechtigkeit eifernde Fürst als Vollstrecker des liebenden Zorngerichtes Gottes .....	<b>92</b>
4.22.1	Die göttliche Autorität der geistlichen und weltlichen Gewalt in der respublica fidelium .....	<b>97</b>

4.22.11 Die Friedensverantwortung der geistlichen Gewalt .....	98
4.22.12 Der Papst als Weltfriedensherrscher in Stellvertretung Gottes .	103
4.22.13 Die Krigsautorität des für Gerechtigkeit eifernden Fürsten als Gewalt über das materielle Schwert .....	105
4.22.2 Die Partizipation der Soldaten an der weltlichen Autorität der Fürsten .....	112
4.23 Die causa iusta: Die abschreckende Bestrafung der Übeltäter nach Maßgabe des „ordo caritatis“ .....	119
4.23.1 Die Proportionalitätsforderung als Forderung der caritas .....	125
4.23.11 Gewalt als 'ultima ratio' .....	130
4.23.12 Die begründete Aussicht auf Erfolg .....	132
4.23.13 Das angemessene Strafmittel .....	134
4.23.14 Das Verbot der Lüge im Dienst eines Hinterhaltes .....	135
4.23.15 Der Verzicht auf Gewalt aufgrund von Verzeihen .....	138
4.23.2 Die Forderung nach Schonung Unschuldiger als Forderung der caritas .....	139
4.23.21 Die körperliche Unversehrtheit der Untergebenen .....	140
4.23.22 Die Schonung Unschuldiger .....	141
4.23.23 Die der gestuften Verantwortung entsprechende Bestrafung . .	146
4.23.23.1 Die Bestrafung der Verbrecherbande .....	148
4.23.23.2 Die Bestrafung der geistlichen Führer .....	149
4.23.23.3 Die Bestrafung der weltlichen Führer .....	150
4.23.24 Das Diskriminationsprinzip in der Summa Theologiae? .....	151
4.3 Die mittelbar intendierten Ziele und die Umstände .....	160
4.31 Das Streben nach Beute .....	160
4.32 Die Umstände .....	162

### Dritter Hauptteil: Die gerechten Kriege der respublica fidelium und Israels in Abgrenzung zur Notwehr und dem Töten auf unmittelbaren Befehl Gottes

1. Kap.: Der gerechte Krieg gegen Ungläubige und Schismatiker . .	167
1.1 Der gerechte Krieg gegen Heiden und Juden .....	173
1.11 Die Autorität des für Gerechtigkeit eifernden weltlichen Fürsten .....	174
1.12 Der gerechte Grund .....	175
1.2 Der gerechte Krieg gegen Häretiker und Apostaten .....	188
1.21 Der gerechte Krieg gegen Häretiker .....	189
1.21.1 Die Autorität des für Gerechtigkeit eifernden weltlichen Fürsten .....	189
1.21.2 Der gerechte Grund .....	189



1.22	Der gerechte Krieg gegen Apostaten .....	195
1.22.1	Die Autorität des für Gerechtigkeit eifernden weltlichen Fürsten .....	196
1.22.2	Der gerechte Grund .....	196
1.3	Der gerechte Krieg gegen Schismatiker .....	198
1.31	Die Autorität des für Gerechtigkeit eifernden weltlichen Fürsten .....	198
1.32	Der gerechte Grund .....	199
2. Kap.:	Der gerechte Krieg der Ritterorden .....	199
3. Kap.:	Der gerechte Krieg Israels gegen seine Feinde .....	202
4. Kap.:	Die Notwehr und die Tötung auf unmittelbaren Befehl Gottes in Abgrenzung vom gerechten Krieg .....	206
4.1	Die Notwehr .....	206
4.11	Die Selbstverteidigung .....	206
4.12	Die Nothilfe .....	220
4.2	Die Tötung auf unmittelbaren Befehl Gottes .....	222
Zusammenfassung: Gottebenbildliche Heilsfürsorge im gerechten Krieg .....		224
Verwendete Thomasausgaben .....		232
Hilfsmittel .....		232
Literaturverzeichnis: .....		233

# Vorwort

„Die Pflicht zur Dankbarkeit wird hergeleitet aus der Pflicht zur Liebe, von der keiner wünschen darf, befreit zu werden. Wenn daher jemand ungern an die Dankspflicht gebunden ist, scheint das an mangelnder Liebe dem Wohltäter gegenüber zu liegen.“ — Dieser eindringlichen Ermahnung des hl. Thomas zur Dankbarkeit komme ich gerne nach. Dank schulde ich heute allen, die mir durch ihre Wohltaten geholfen haben, die vorliegende theologische Dissertation, mit der ich an der philosophisch-theologischen Hochschule St. Georgen promoviert habe, zu verfassen.

An erster Stelle möchte ich meinen Lehrern danken. Insbesondere ist hier Herr Hans-Günter Bierbaum zu nennen. Von Kindheit an hat er mich als priesterlicher Lehrer und Freund bis heute begleitet. Ihm verdanke ich vieles, nicht zuletzt manche Anregung zu meiner Thomasinterpretation. Herrn Bierbaum ist die vorliegende Arbeit gewidmet. Ferner möchte ich meinem Doktorvater, Herrn Prof. Philipp Schmitz SJ, für seine engagierte und doch diskrete Anleitung und seinen beständigen Zuspruch danken. Nicht vergessen darf ich Herrn Prof. Jörg Splett, den Korreferenten dieser Dissertation, der sich während meiner gesamten Studienzzeit immer zu Gesprächen mit dem Suchenden bereit fand. Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Ernst Josef Nagel. Indem er mich an sein Institut holte und mir den Auftrag erteilte, die Lehre vom gerechten Krieg bei einem der großen traditionsbildenden Autoren zu erforschen, verschaffte er mir die äußeren Voraussetzungen eines ungestörten Thomasstudiums. Darüber hinaus hat er den Fortgang dieser Arbeit mit viel Interesse verfolgt, was sehr zu Klärung meiner Gedanken beigetragen hat.

Dankbar bin ich ebenfalls den Mitarbeitern des Instituts für Theologie und Frieden. Ihre stets kollegiale Hilfsbereitschaft möchte ich nicht missen. In besonderer Weise sind hier meine Freunde Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven und Dipl. Päd. Lorenz Savelsberg zu nennen. Durch ihren unerschütterlichen Humor haben sie mir über manche Hürde hinweggeholfen.

Mein Dank gebührt auch Herrn Erich Soestwöhner, Herrn Ralf Gunkel und Frau Katharina Schmitz für die Korrektur meines Manuskriptes. Die Selbstlosigkeit eines solchen Dienstes weiß ich wohl zu schätzen.

---

<sup>1</sup>) STH      q.107, a.2, ad 3

Schließlich möchte ich meiner Frau lieben Dank sagen. Ihr erst verdanke ich die Ausgeglichenheit und Freude, ohne die ich diese Arbeit kaum bewältigt hätte: „Frieden zu begründen ist das Amt ordnender Weisheit; Frieden zu haben - das kommt der Liebe zu.“

Barsbüttel, den 1. Juli

Gerhard Beestermöller

---

<sup>2)</sup> STH 11-11, q.45, a.6, ad 1

# **Einleitung:**

## **„Kann Krieg erlaubt sein?“**

### **(STH q.40, prol.)**

Mit der Frage, ob Krieg erlaubt sein kann, überschreibt Thomas von Aquin seine berühmten Ausführungen (STHq.40) über den gerechten Krieg in der Summa Theologiae. Er stellt damit eine der Grundfragen der christlichen Friedensethik an den Anfang seiner Überlegungen über den Krieg: Kann es jemals sittlich erlaubt sein, Krieg zu führen?

Die Frage nach der Erlaubtheit eines Krieges kann in vielen Disziplinen gestellt werden, z. B. im Völkerrecht oder in den Politikwissenschaften. In der q.40 ist sie theologisch-ethisch zu verstehen. Dort wird gefragt, ob und wie Kriegführen mit einer am Evangelium orientierten Praxis vereinbar ist.

Die spezifisch theologische Tiefenstruktur dieser Frage tritt bereits dadurch hervor, daß sie in der theologischen Summa im Traktat über die übernatürliche Tugend der Gottes- und Nächstenliebe gestellt wird. Darüber hinaus wird der theologische Charakter der q.40 dadurch betont, daß gleich zu Anfang der Ausführungen die neutestamentlichen Gewaltverbote angeführt werden: „Ich aber sage euch: Widersteht dem Bösen nicht' (Mt 5,39)", „Verteidigt euch nicht selbst, Geliebteste; sondern gebt dem Zorne (Gottes) Raum' (Röm 12, 19)"<sup>3</sup> und „Jeder, der das Schwert ergreift, wird durch das Schwert umkommen' (Mt 26,52)." Dies offenbart den theologischen Sinn und das prinzipielle Frageniveau, auf dem der Krieg in der q.40 behandelt werden soll: Ist es jemals möglich, daß Gott es erlaubt oder es gar trotz der damit verbundenen Übel will, daß Menschen Krieg führen? Kann Kriegführen jemals mit dem Handeln aus gottgewollter und von ihm gnadenhaft ermöglichter Liebe vereinbar sein oder gar von dieser gefordert werden?

Die thomasische Lehre vom gerechten Krieg, mit der diese Frage beantwortet wird, hatte großen Einfluß auf die Entwicklung der katholischen Friedensleh-

---

3) STH q.40, a.1, obi.2

Die Thomaszitate werden im folgenden in der Regel aus der Deutschen Thomasausgabe (Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologiae. Übersetzt von den Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, herausgegeben von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg bei Köln, Heidelberg — Graz — Wien — Köln (inzwischen: Graz — Wien — Köln), 1933 (= DThA)) übernommen, insofern eine Übersetzung vorliegt. Wo dies nicht der Fall ist, wird darauf aufmerksam gemacht. An einigen Stellen wird einer eigenen Übersetzung der Vorzug gegeben, was jeweils begründet wird.

4) STH q.40, a.1, obi.1

re. Denn die Ablösung des Sentenzenkommentars von Petrus Lombardus durch die *Summa Theologiae* als allgemein anerkanntes und verwendetes Lehrbuch hatte zur Folge, daß in allen theologischen Traktaten — und damit auch in der Friedensethik — eine Auseinandersetzung mit Thomas obligatorisch wurde.' Die Berufung auf Thomas kam einem Argument gleich.'

Je nachdem, wie man den Tiefgang der thomasischen Lehre vom gerechten Krieg bewertet, wird man die Frage beantworten, ob diese Lehre nur deswegen immer wieder diskutiert wurde, weil sie ein Teil der *Summa* ist, oder ob sie aufgrund ihrer eigenen Aussagekraft das Interesse der Theologen auf sich gezogen hat. Wenn man bedenkt, daß ausgerechnet Franz von Vitoria, einer der Väter des neuzeitlichen Völker- und Kriegsrechts, die *Summa* in Spanien als Lehrbuch einführte', läßt sich die Frage stellen, ob nicht gerade die thomasische Kriegslehre zur Wertschätzung der *Summa* beigetragen hat.

Im 20. Jahrhundert hat die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg neue Aufmerksamkeit erfahren. Dazu hat das allgemein gewachsene Interesse an der Geschichte beigetragen. Vor allem aber haben wohl die Herausforderungen an Theologie und Kirche, die die beiden Weltkriege mit sich brachten, zu einer Neubesinnung auf die Wurzeln der kirchlichen Friedenslehre in der Tradition geführt. In der daraus erwachsenden Literatur gilt Thomas von Aquin neben Augustinus und Gregor von Nazianz als wirkmächtigster vorneuzeitlicher Autor.' Diese Stellung wird seiner Lehre auch durch kirchenamtliche Äußerungen zuerkannt.'

In der thomasischen Lehre vom gerechten Krieg setzt sich also einer der großen Theologen der Kirchengeschichte grundsätzlich mit der Vereinbarkeit von

---

5) Vgl. zur Entwicklung des Thomismus O.H. Pesch, Art.: Thomismus, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Begründet von Dr. M. Buchberger. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage unter dem Protektorat von Erzbischof Dr. M. Buchberger, Regensburg, und Erzbischof Dr. H. Schöpf, Freiburg im Breisgau. Hrsg. von J. Höfer, Rom, und K. Rahner, Innsbruck, 1963 (ND 1986) (= LThK), Bd.10

6) R. Bruch, Grundsätzliches zur Thomasinterpretation, in: ders., *Moralia varia*. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen, *Moraltheologische Studien*, Historische Abteilung, Bd.6, Düsseldorf, 1981, 102 — 104

7) Vgl. P. Hadrossek, Art.: Vitoria, Francisco de, in: LThK, Bd.10

8) Beispielsweise in der Völkerrechtseinführung von O. Kimminich, *Einführung in das Völkerrecht*, München — New York — London — Paris (2), 1983, 68

9) Als Beispiele seien hier nur die Äußerungen der amerikanischen, der französischen und deutschen Bischöfe zum Frieden genannt: Herausforderung des Friedens — Gottes Verheißung und unsere Antwort, Pastoralbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden, 44 (Zitiert nach: Bischöfe zum Frieden, Stimmen der Weltkirche, Bd. 19, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, 5300 Bonn 1, (2) 1983), Den Frieden gewinnen, Dokument der Französischen Bischofskonferenz, 255 (Zitiert nach: ebd.) und Gerechtigkeit schafft Frieden, Die Deutschen Bischöfe, Bd. 34, 25, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, 5300 Bonn 1, 1983

Gottes- und Nächstenliebe mit dem Gebrauch von kriegerischer Gewalt auseinander. Sie hat der gesamten nachfolgenden Tradition bis in die Gegenwart ihren Stempel aufgedrückt. Es verwundert nicht, daß diese Lehre das Interesse der Forschung auf sich gezogen hat und unter unterschiedlichen Fragestellungen untersucht worden ist.

## 1. Kap.: Bisherige Forschungsansätze

Die bisherigen Untersuchungen lassen sich in zwei große Gruppen einteilen. Für die eine beschränkt sich die thomatische Kriegslehre auf die knappen Ausführungen der STHq.40 (1.1). Gegen diese Reduktion wendet sich die andere. Sie betont die Vielzahl der Texte, in denen sich Thomas mit dem Krieg beschäftigt, und die Lebensnähe seiner Lehre (1.2).

### *1.1 Die Beschränkung der Kriegslehre auf die STH II-11, q.40*

Der ersten Gruppe kann die weitaus größte Zahl der Interpreten zugerechnet werden.<sup>10)</sup> Nach der Auffassung dieser Autoren entwickelt Thomas seine Lehre vom gerechten Krieg in der STHq.40. Entscheidend für ihre Interpretation ist, daß sie diese Quästion wie einen abgeschlossenen, aus sich selbst verständlichen Text betrachten. Dies führt dann dazu, daß die dort aufgestellten Bedingungen als äußerst abstrakte Grundforderungen erscheinen, die ein gerechter Krieg zu allen Zeiten erfüllen muß und die keines Bezugs zu den konkreten ethischen Problemen bedürfen, die der Krieg im 13. Jahrhundert aufwarf, z. B. zur Kreuzzugsbewegung und zu den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem Papst- und dem Kaisertum.<sup>11)</sup>

---

<sup>10)</sup> Beispielsweise sei hier auf größere Arbeiten verwiesen wie H. Bähr, *Bellum iustum*, Heidelberg, 1948, J.T. Johnson, *Ideology Reason, and the Limitation of War. Religious and Secular Concepts 1200 — 1740*, Princeton, 1975, R.W.H. Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours, D'après les Theologies et les canonistes catholiques*, ND Aalen, 1974, A. Vanderpool, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Paris, 1919 und J. Took, *The just war in Aquinas and Grotius*, London, 1965.

<sup>11)</sup> Eine gewisse Einschränkung ist hinsichtlich der Forderung nach der Autorität des Fürsten für einen gerechten Krieg zu machen. In ihr schlage, so einige Autoren dieser Gruppe, sowohl der Kampf der mittelalterlichen Kirche gegen das Fehdewesen als auch das Erstarken territorialer Mächte gegenüber der Zentralmacht des Kaisers durch. Stellvertretend für andere wird verwiesen auf A. Hertz, *Die Lehre vom 'gerechten Krieg' als ethischer Kompromiß*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, hrsg. v. ders., W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling, Bd. 3, *Wege ethischer Praxis*, Freiburg — Basel — Wien, 1982, 435. Als ein weiteres Beispiel kann die Studie von M.-D. Chenu, *L'evolution de la theologie de la guerre*, in: *Lumiere et Vie*, 38, 1958, 90, genannt werden.

Die älteren Autoren dieser ersten Gruppe erblicken in dem vermeintlich hohen Allgemeinheitsgrad der thomasischen Kriegslehre den eigentlichen Grund für ihre geschichtliche Wirkung. So R.W.H. Regout: „Die große Bedeutung des Thomas von Aquin (1225-1274) für die Entwicklung des Konzepts vom gerechten Krieg liegt darin, daß er es mit klarem, überlegenem Geist vermocht hat, in einer kraftvollen Zusammenfassung die traditionellen Gegebenheiten auf einige einleuchtende Grundlagen zurückzuführen, und darin, daß diese Grundlagen dank des tiefgreifenden Einflusses, den der 'Doctor Angelicus' auf die nachfolgenden Moralisten und Theologen ausgeübt hat, nachhaltig zum Fortschritt der Lehre vom gerechten Krieg beigetragen haben.“

Es gibt aber in der jüngeren Zeit Forscher, die in der vermuteten Loslösung aus dem historischen Kontext die entscheidende Schwäche der thomasischen Kriegslehre erblicken, durch die sie letztlich inhaltsleer bleibe: „Thomas' direkte Kriegslehre ist ... oberflächlich und unoriginell. Mehr oder weniger gänzlich abgeleitet von Augustinus und Gratian ist sie abstrakt und theoretisch und durch kein persönliches Gefühl oder einen persönlichen Gedanken inspiriert. Sie hat keinen Bezug zu seinen zeitgeschichtlichen, politischen und kirchlichen Bedingungen...“

Die wesentliche Leistung dieser ersten Gruppe von Interpretationen ist, daß sie die Bedeutung der thomasischen Lehre für die Entwicklung der kirchlichen Friedenslehre herausstellen. Ihr Defizit besteht in der methodischen Vorentscheidung, die STHq.40 als eine in sich abgeschlossene Abhandlung zum Krieg zu betrachten. Dabei verlieren sie den Blick für den Zusammenhang dieser Quästion mit den Traktaten, in denen die STH konkrete kontemporäre Kriegsprobleme behandelt. Es wird beispielsweise übersehen, daß sich Thomas mit dem Kreuzzug als einer Bußleistung auseinandersetzt: „Der Kriegsdienst, der um des Dienstes Gottes willen übernommen wird, kann einem sogar zur Buße auferlegt werden; wie das offenbar geschieht bei denen, die den Auftrag

---

12) R.H.W. Regout, a.a.O., 79, Übersetzung d. Verf. Vgl. auch A. Tanquerey, *Synthese de la doctrine theologique sur le droit de guerre*, in: *L'Eglise et le Droit de Guerre*, hrsg. P. Baiffol u. a., Paris, 1920 (2), 204ff

Auch sein eigenes Forschungsinteresse beschränkt R.W.H. Regout auf die nicht zeitbedingten, für ihn wesentlichen Inhalte der Tradition vom gerechten Krieg: "Manche Fragen, die für die frühen Autoren von brennender Aktualität waren und von ihnen im Detail behandelt wurden, die aber für uns ohne jegliches Interesse sind (Welcher Fürst oder welcher unabhängige Staat kann den Krieg beginnen? Können die Bischöfe und Kleriker am Kampf teilnehmen? usw.) werden nur nebenbei diskutiert werden, in dem Maße, in dem sie die grundlegenden, nicht überholten Ideen erhellen können." (a.a.O., 19)

13) J. Took, a.a.O., 170; Übersetzung d. Verf.; vgl. auch Ch.R. Schwinges, *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 15, Stuttgart, 1977, 222

erhalten, zum Schutz des Heiligen Landes in den Krieg zu ziehen." Ausgerechnet M.-D. Chenu, dessen Studien die Thomasforschung die Wiederentdeckung des historischen Thomas zu verdanken hat, behauptet: „Thomas ... hat kein einziges Wort über die Kreuzzüge." Das ist schwer zu verstehen.

Durch das Vorgehen der Autoren der ersten Gruppe wird nicht nur die Breite der thomasischen Auseinandersetzung und die mit ihr verbundene Lebensnähe vernachlässigt, sondern auch ihre theologische Tiefenstruktur. Die isolierte Betrachtung der q.40 bewirkt nämlich, daß man sie nicht mehr als Antwort auf die grundsätzliche Fragestellung der STH nach der Vereinbarkeit von christlicher Nächstenliebe und Gewalt liest.

## *1.2 Die Kriegslehre im thomasischen Gesamtwerk*

Den Autoren der zweiten Gruppe, die die thomasische Lehre vom gerechten Krieg interpretieren, ist gemein, daß sie diese Lehre nicht auf die STH q.40 beschränkt sehen. Sie zeigen vielmehr, daß dieser Text nur einen Teil eines über die ganze Summa gespannten Geflechts von Aussagen darstellt und Thomas Kriegsfragen auch außerhalb der STH behandelt.

Schon mit der Aufdeckung der Breite dieses Textbefundes zum Krieg zeigt sich, daß sich die thomasische Kriegslehre mit allen größeren Kriegseignissen ihrer Zeit und den damit verbundenen Problemen beschäftigt: Die Bekämpfung der Häretiker", das gewaltsame Vorgehen gegen Juden", die Kreuzzüge

---

14) STH q.188, a.3, ad 3

15) M.-D. Chenu, Thomas von Aquin. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt, Hamburg, 1980 (2), 86

<sup>19</sup> „Sollen die Häretiker geduldet werden?“ (STH 11-II, q.11, a.3)

„Sollen solche, die von Häresie zurückkehren, von der Kirche wieder aufgenommen werden?“ (STH q.11, a.4)

<sup>17</sup> „Darf man die gottesdienstlichen Gebräuche der Ungläubigen dulden?“ (STH q.10, a.11)

„Darf man die Kinder von Juden oder anderen Ungläubigen gegen den Willen ihrer Eltern taufen?“ (STH q.10, a.12)



gegen die Heiden", die kriegerische Auseinandersetzung zwischen dem Papsttum und Kaiser Friedrich II., dem die Päpste Abfall vom Glauben vorhielten", und der Kampf der Westkirche gegen Byzanz, dem man schismatisches, kirchenspaltendes Verhalten vorwarf'.

Als Repräsentanten der zweiten Gruppe, die sich mit der thomasischen Kriegsschule auseinandersetzen, sind im wesentlichen vier Studien zu nennen, in denen dann nochmals verschiedene Schwerpunkte gesetzt werden.

Die älteste unter ihnen schrieb H. Gmür<sup>21</sup>. Er erkannte schon 1933 den Zusammenhang der STH II-II, q.40 mit dem Artikel über die Kriegsrechtssatzungen des Alten Testamentes', der umfänglichen Quästion über die erlaubte Ahndung' und den oben aufgeführten Texten der STH, in denen Thomas die zeitgenössischen Problemstellungen artikuliert. Leider ist diese Studie in der Folgezeit nahezu unbeachtet geblieben.

Doch wirft Gmürs Studie auch Probleme auf: Um der thomasischen Aussageabsicht möglichst nahe zu kommen, reicht es nicht aus, die Breite des Textbefundes zu berücksichtigen und ihre Nähe zu den konkreten Problemen ihrer Zeit herauszustreichen. Es droht die Gefahr, das eigene Verständnis der Probleme, die ein Krieg aufwirft, in die thomasische Lehre zu projizieren. Dieser Gefahr scheint Gmür nicht zu entgehen. Denn er will untersuchen, „warum Thomas den Krieg gestattet", wobei ihm „als 'Krieg' jede Erscheinung in der Gesellschaft gilt, bei der sich Masse und Masse mit den Mitteln der Gewalt bekämpfen, gleichviel, ob das feindlich Getrennte einem und demselben oder

---

18) „Soll man Ungläubige zum Glauben zwingen?" (STH 11-11, q.10, a.8)

„Können Ungläubige eine obrigkeitliche Stellung oder Herrschaftsgewalt über Gläubige besitzen?" (STH q.10, a.10)

„Kann ein Orden gegründet werden für den Kriegsdienst?" (STH q.188, a.3)

„Können ein Mann oder eine Frau ein Gelübde gegen die eheliche Pflicht ohne Konsens zwischen den Eheleuten ablegen?" (4 Sent., d.32, q.1, a.4) Im Hintergrund steht hier das Problem, ob jemand ohne Einwilligung seiner Frau das Kreuzzugsgelübde ablegen kann.

„Ob derjenige, der mit dem Kreuz gezeichnet ist (die Kreuzfahrer waren mit einem Kreuz gezeichnet, d. Verf.), den vollen Nachlaß der Sünde erhält, wenn er stirbt, bevor die Reise das jenseitige Ufer erreicht?" (Quodlib. II, q.8, a.2) Historisch dürfte hier im Hintergrund der Tod von Kaiser Friedrich I. stehen, der 1190 auf dem 3. Kreuzzug auf dem Weg ins Heilige Land ertrank.

19) „Verliert ein Fürst wegen Abfall vom Glauben die Herrschaft über seine Untertanen, so daß sie ihm nicht mehr zu gehorchen verpflichtet sind?" (STH 11-11, q.12, a.2)

20) „Ist die Exkommunikation die angemessene Strafe für die Schismatiker?" (STH 11-11, q.39, a.4)

21) H. Gmür, Thomas von Aquin und der Krieg, Leipzig — Berlin, 1933, ND Hildesheim, 1971, Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. W. Goetz, Bd.51

22) STH 1-11, q.105, a.3

23) STH q.108

verschiedenen Staaten zugehört'. Es wird nicht gefragt, ob das Mittelalter — und Thomas mit ihm — überhaupt einen Staat als politische Organisationsform kennt. Gmür interpretiert die thomasische Kriegelehre als Antwort auf die politischen Probleme, wie sie sich in seiner Zeit stellen.

Der zweite Autor, der hier genannt werden muß, ist L.B. Walters. Er reichte 1971 an der Yale University eine theologische Dissertation ein, die sich mit fünf Autoren beschäftigt, die die Entwicklung der Lehre vom gerechten Krieg beeinflussten: Thomas, Vitoria, Suarez, Gentili und Grotius. Diese unveröffentlichte Studie stellt sich insbesondere die Aufgabe, die sozio-politische Einbindung der thomasischen Kriegelehre herauszuarbeiten: „Was fehlt in der verfügbaren Literatur zum gerechten Krieg, ist eine Studie, welche eine vergleichende Analyse verschiedener Theorien zum gerechten Krieg mit einem detaillierten Interesse an den sozio-politischen Faktoren verbindet.“ Darin liegt denn auch der spezifische Beitrag von Walters. Ihm vor allem ist der Nachweis zu verdanken, daß sich die thomasische Lehre mit zeitgenössischen Problemen beschäftigt und daß sie von der mittelalterlichen Diskussion über den gerechten Krieg — vor allem der kanonistischen Literatur — beeinflusst ist.

Weniger eingehend widmet sich Walters dem theoretischen Hintergrund der thomasischen Kriegelehre, was sich an einem Beispiel zeigen läßt: Für Walters verbindet Thomas in seiner Forderung nach einem gerechten Kriegsgrund utilitaristische Abwägungen mit dem Gedanken der retributiv-vergeltenden Bestrafung.' Ein Gemeinwesen darf zum eigenen Nutzen nur gegen die Menschen Gewalt anwenden, die eine „schuldhafte Tat“ begangen haben. „In der Theorie wenigstens verhindert eine derartige Forderung, daß das Gemeinwohl ein Ziel wird, das durch jedes beliebige Mittel angestrebt wird.“ Für eine vertiefende Analyse stellt sich hier die Frage, was in der theologischen Perspektive der STH einem Gemeinwohl nutzt oder schadet. Die Tötung Unschuldiger stellt nämlich, wie sich zeigen wird, selbst eine Verletzung des Gemeinwohls dar. Die Verteidigung eines Gemeinwesens fordert aus sich heraus die Schonung Unschuldiger.

Als dritter Autor ist F. H. Russel zu nennen, der 1977 eine Studie zur Lehre vom gerechten Krieg im Mittelalter veröffentlichte. Er will die tieferliegenden

---

24) H. Gmür, a.a.O., 1

25) L.B. Walters, *Five Classic Just-War-Theories: A Study In The Thought Of Thomas Aquinas, Vitoria, Suarez, Gentili And Grotius*, Yale, 1971, 2f; Übers. d. Verf.

26) „Seine Ausführungen über den Angriff der Feinde implizieren generell eine vergeltende (retributive) Sicht der Bestrafung, während seine Aussagen über das Bedürfnis oder den Vorteil der eigenen Seite in ihrem Charakter utilitaristisch sind.“ (ebd., 118)

27) Ebd., 119

Begründungen und historischen Abhängigkeiten aufdecken: „1935 veröffentlichte Robert Regout eine mehr systematische Studie, aber seine Analyse ist unzureichend (scanty), und er betrachtete nur die herausragenden Teile in den Arbeiten der wichtigen Denker. Neuerlich veröffentlichte Roland H. Bainton eine ausgezeichnete allgemeine Übersicht, aber seine Diskussion des Mittelalters ist weniger ausgedehnt als die anderer Perioden. Indem die theoretischen Grundlagen und historischen Entwicklungen des mittelalterlichen gerechten Krieges untersucht werden, versucht diese Studie diese Lücke zu schließen.“

Den Schwerpunkt seines Interesses legt Russel auf die kanonistische Literatur des Mittelalters, insbesondere des 13. Jahrhunderts. Mit der Arbeit von Russel sowie den Studien von C. Erdmann, der das Werden der kirchlichen Kriegstheorie bis zum ersten Kreuzzug verfolgt, und von E.-D. Hehl, der die Aussagen zum Krieg in der Dekretistik des 12. Jahrhunderts analysiert, liegt die Entwicklung der kirchenrechtlichen Kriegstheorie bis ins 13. Jahrhundert weitgehend aufgearbeitet vor.

Das letzte Kapitel seiner Studie widmet Russel der Kriegstheorie bei Thomas und in dessen Kreis. Er berücksichtigt hierbei — dies ist kritisch anzumerken — jedoch nicht in vollem Umfang die Vorarbeiten von L.B. Walters, wiewohl er auf ihn verweist. Vor allem läßt er die entscheidende Frage über die Abgrenzung, die STHQ.108, außer acht. Wenn Russel auch in seiner Fragestellung auf die Bedeutung der systematischen und zeitgeschichtlichen Einbindung mittelalterlicher Texte zum Krieg hinweist — insofern ist er ein Autor der zweiten Gruppe —, ist seine theologische Thomasinterpretation wohl eher der ersten Gruppe zuzurechnen.

Als vierter und letzter Autor der zweiten Gruppe ist J. Verstraeten zu nennen. Er will im gesamten thomasischen Werk den genauen Inhalt der Forderungen an einen gerechten Krieg klären: „Unsere Fragestellung zielt in erster Linie auf die Beziehung zwischen Thomas' Kriegstheorie und seinem philosophischen (wissenschaftlichen), politischen und theologischen Denken im allgemeinen.“

Verstraeten konnte in seiner 1984 in Leuven erstellten, unveröffentlichten

---

<sup>29)</sup> F.H. Russel, *The Just War In The Middle Ages*, Cambridge— London — New York — Melbourne, 1977, 2f; Übersetzung d. Verf.

<sup>29)</sup> C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935

<sup>30)</sup> E.-D. Hehl, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 19, Stuttgart, 1980

<sup>31)</sup> F.H. Russel, a.a.O., Anm.1, 259

<sup>32)</sup> J. Verstraeten, *Thomas Van Aquino En De Theorie Van De Rechtvaardige Oorlog*, Leuven, 1984, 7; Übersetzung d. Verf.

theologischen Dissertation auf den Index Thomisticus" zurückgreifen. Dies erleichtert es ihm, die Fülle von Aussagen zum Krieg auch außerhalb der Summa Theologiae zu berücksichtigen. Nach Auskunft dieses Index kommen allein aus dem Wortstamm „bellum“ in den authentischen Thomasschriften 452 Wörter vor. Schon dies macht deutlich, wie stark die Welt des Krieges im thomasischen Werk präsent ist.

Jedoch auch Verstraetens Studie läßt zentrale theologisch-systematische Fragen offen. So stellt er z. B. fest, daß die thomasische Kriegslehre von der Kriegausautorität sowohl des weltlichen Fürsten als auch der Kirche spricht: „Wir wollen daher behaupten, daß Thomas, trotz seines durch Aristoteles inspirierten Nachdrucks auf die Autonomie des Staates und des Fürsten..., die Kirche doch sehr deutlich auf dem politischen Gebiet, auch was den Krieg betrifft, Einfluß nehmen läßt...“ Welche Zuordnung von Kirche und Staat, welches Verständnis des politischen Friedens stehen aber im Hintergrund, wenn man der Kirche eine Kriegausautorität zuspricht? Kann man von einer Autonomie des Staates sprechen, wenn die STH die Kriegausautorität des Fürsten als die Autorität des „weltlichen Schwertes“ bezeichnet — eine Terminologie aus der mittelalterlichen Zwei-Schwerter-Lehre, die auf die Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt zielt? Diese Fragen bleiben bei Verstraeten offen.

Darüber hinaus ist festzuhalten, daß Verstraeten durch den von ihm gewählten Ansatz nicht die theologische Lehre vom gerechten Krieg im engeren Sinn in den Blick nimmt. Denn indem er nach der einen, umfassenden Kriegslehre im „philosophischen (wijsgerig), politischen und theologischen Denken“<sup>33</sup> bei Thomas fragt und philosophische und theologische Aussagen parallelisiert, erschwert er den Blick auf die von Thomas angestrebte Synthese seiner Theologie. Ziel dieser Synthese ist es nämlich, Offenbarungswissen und Erkenntnisse der menschlichen Vernunft nicht nur einfach nebeneinander zu stellen, sondern als wechselseitige Ergänzung in einer übergreifenden Einheit aufeinander zu beziehen. So ist es z. B. Aufgabe der theologischen Synthese, ein einheitliches Konzept öffentlicher Autorität zu entwickeln, in dem die Aufgaben der in der Naturordnung gründenden weltlichen Autorität des Fürsten mit denen der in der Gnadenordnung wurzelnden geistlichen Gewalt abgestimmt sind. Die Frage nach der eigenständigen Kriegausautorität des weltlichen Fürsten gegenüber der geistlichen Gewalt läßt sich nicht durch Aussagen über die „Autono-

---

33) Index Thomisticus. S. Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae ... Consociata plurium opera atque electronico IBM automato usus digessit R. Busa SJ, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974 ff. (= Index Thomisticus)

34) J. Verstraeten, a.a.O., 46

35) STH 11-H, q.40, a.1, resp.

36) J. Verstraeten, a.a.O., 7

mie des Fürsten" — um die Formulierung von Verstraeten aufzunehmen — aus philosophischen Werken beantworten. Die theologische Lehre vom gerechten Krieg bei Thomas kann nur aus seinen theologischen Werken erhoben werden.

Es ist also die Leistung der neueren Forschung, den Reichtum und die Lebensnähe der Lehre vom gerechten Krieg bei Thomas wiederentdeckt zu haben. Jedoch bleibt auch hier offen, wie er die zentralen Probleme der theologischen Ethik hinsichtlich des Krieges löst: Warum handelt ein Mensch so, wie Gott es von ihm will, wenn er die Bedingungen für einen gerechten Krieg erfüllt? Warum will Gott, daß Menschen gerechte Kriege führen, wenn er doch will, daß sich die Menschen lieben? Der thomasischen Antwort auf diese Fragen will die vorliegende Untersuchung nachgehen.

## 2. Kap.: Die Lehre vom gerechten Krieg der Summa Theologiae als theologisch-systematische Friedensethik

Die vorliegende Arbeit nimmt die Fragestellung der STH 11-H, q.40, a.1 auf: „Kann Krieg jemals erlaubt sein?“ In der Perspektive der theologischen

---

<sup>37)</sup> Die STH q.40 besteht aus vier Artikeln. In den Thomas-Ausgaben wird üblicherweise als Titelfrage des ersten Artikels folgendes angegeben: „Ist Kriegführen immer Sünde?“ Zu diesen üblicherweise genannten Artikelfragen gibt die DThA folgende Information: „Die Titelfrage stammt nicht von Thomas selbst, sondern ist entnommen dem einleitenden 'Videtur quod non' oder 'Videtur quod'." (DThA Bd.17, (18)) Die Frage, die Thomas im Prolog der q.40 für den ersten Artikel aufwirft, lautet: „Gibt es einen erlaubten Krieg?“

J. Rief stützt sich in seiner Interpretation der q.40 auf die von den Herausgebern vorangestellte Titelfrage, die also nicht von Thomas selbst stammt. Thomas leite „seine Erörterung des Krieges ein mit der Frage, ob Kriegführen immer oder sogar schlechthin Sünde sei und folglich als ein *intrinsicum malum* angesehen werden müsse, um vor diesem Hintergrund seine *bellum-iustum*-Theorie zu bieten. Das heißt aber: Zur Verwerflichkeit des Krieges, der als *bellare* der *caritas* widerstreitet, wird ausdrücklich nicht Stellung genommen.“ (Die *bellum-iustum*-Theorie historisch, in: Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik, hrsg. v. N. Glatzel und E.J. Nagel, Freiburg, 1981, 27f) Betrachtet man jedoch die von Thomas aufgeworfene Frage, nämlich „Gibt es einen erlaubten Krieg?“, läßt sich keinesfalls ausschließen, daß es ihm um die Vereinbarkeit der Praxis der Nächstenliebe mit dem Krieg geht. Daß dies so ist, wird im Laufe der Untersuchung gezeigt werden.

Auch Vanderpool legt die üblicherweise angegebene Artikelfrage im Sinne seiner Gesamtinterpretation aus: „Nach der Lehre des hl. Thomas ist der Krieg immer Sünde, zumindest auf einer Seite der Gegner. So versteht man die Frage, die er an den Anfang des 1. Artikels der q.40 stellt: Ist es *immer* eine Sünde, Krieg zu führen? *Utrum bellare semper sit peccatum?*“ (a.a.O., 303) Auch diese Auslegung ist durch die von Thomas selbst stammende Fragestellung nicht gestützt.

Im weiteren Verlauf dieser Untersuchung werden die Artikelfragen in der üblichen Weise wiedergegeben, insofern dies nicht für die hier verfolgte Fragestellung sinnentstellende Wirkung hat.

Ethik, die Thomas in der STH einnimmt, kann eine Handlung nur erlaubt sein, wenn sie nicht Gottes Willen widerspricht. Gibt es also irgendeinen Krieg, so läßt sich die Artikelfrage der q.40, a.1 umformulieren, der nicht gegen Gottes Willen verstößt oder den Gott gar vom Menschen fordert?

Als Antwort auf diese Frage rekapituliert Thomas die Grundzüge der kirchenrechtlichen Bestimmungen seiner Zeit für einen gerechten Krieg": Wenn ein Krieg mit der Autorität des Fürsten, aus gerechtem Grund und mit rechter Intention geführt wird, ist er gerecht und entspricht dem Willen Gottes." Es ist nun das Ziel dieser Arbeit, den genauen Inhalt dieser Bestimmungen zu klären, ihre Begründung zu rekonstruieren und ihre Anwendungen nachzuzeichnen.

Die so formulierte Aufgabenstellung reicht in den Bereich der Grundlagen der thomasischen theologischen Ethik. So müssen z. B. folgende Fragen beantwortet werden: Wie kann der Mensch überhaupt den Willen Gottes für sein Handeln erkennen? Welche Funktion kommt der Erkenntnis der menschlichen Vernunft in das sittlich Gute für die Frage nach dem zu, was Gott vom Menschen will? Wie verhält sich die sittliche Erkenntnis der menschlichen Vernunft zu den Handlungsanweisungen der Offenbarung? Warum kann ein von Menschen erlassenes Gesetz als göttliche Anweisung verstanden werden? Und welches theologische Verständnis menschlicher Autorität steht hinter der Vorstellung, daß ein von einem Fürsten befohlener Krieg als gottgewollt verstanden werden kann?

Neben diesen Fragen zur ethisch-theologischen Begründung und Deutung von Handlungskriterien stellen sich auch Fragen zur Konstitution einer sittlichen Handlung: Wann und wie kann eine Handlung, an der viele mitwirken, einer sittlichen und nicht nur funktionalen Bewertung unterzogen werden? Welche Verantwortung trägt ein Mensch, der einen Befehl ausführt? Auch stellt sich die Frage, in welcher Weise die STH die Intentionen eines Handelnden in der Bewertung seiner Akte berücksichtigt. Die Frage nach der Bedeutung der Intentionen für die sittliche Bewertung drängt sich schon deshalb auf, weil ein Krieg allein durch eine „verkehrte Intention unerlaubt wird".

Die Beantwortung dieser Grundfragen kann Thomas in der STH II-II, dem Anwendungsteil seiner theologischen Ethik, voraussetzen, weil er sie in der STH I-II behandelt hat. Dies hat Konsequenzen für die hier beabsichtigte Interpretation. Um die speziellen Aussagen zum gerechten Krieg in der STH

---

38) E.-D. Hehl, a.a.O., 207ff

39) STH q.40, a.1, resp.

40) STH q.40, a.1, resp.

II-II verstehen zu können, müssen zunächst ihre in der STH I-II entfalteten Grundlagen erarbeitet werden.

Der vorliegenden Untersuchung geht es aber nicht nur um eine Rekonstruktion der Argumentation der STH, sondern sie will diese auch problematisieren. Es soll gefragt werden, in welcher Weise in diese Argumentation kulturelle Selbstverständlichkeiten der damaligen Zeit eingehen. Unter kulturellen Selbstverständlichkeiten werden hier Überzeugungen verstanden, die den in der jeweiligen Kultur lebenden Menschen als unmittelbar einsichtig und alternativlos erscheinen. Die Problematik ihrer Inhalte bleibt ihnen weitgehend verborgen. So unterstellte man im Mittelalter, daß Frauen nicht wie Männer vollberechtigte Bürger politischer Gemeinwesen sind und die gleiche Verantwortung tragen können.' Für das neuzeitliche Bewußtsein ist diese Vorstellung nicht nur äußerst unselbstverständlich, sondern fast selbstverständlich unakzeptabel.

Die Frage nach derartigen Selbstverständlichkeiten wird nicht aus einem historischen Interesse an der Einbindung des Textes in seine Zeit als solche aufgeworfen. Zum Verständnis der eigenen Tradition und erst recht für die Frage nach der Übertragbarkeit ihrer Lösungen auf unsere Zeit, ist es vielmehr von Bedeutung, zu wissen, was in ihr Ergebnis einer theologischen Auseinandersetzung ist und welche Inhalte ungeprüft in sie Eingang gefunden haben.

Es stellt sich nun die Frage, was die angemessene Textbasis für die so definierte theologisch-systematische Fragestellung ist.

### *2.1 Die Summa Theologiae als Interpretationsrahmen*

Textbasis dieser Studie ist die Summa Theologiae. Die Beschränkung auf das theologische Hauptwerk von Thomas ist erstens möglich und zweitens gut begründet.

Die Beschränkung auf die STH ist möglich, da die STH eine systematische Gesamtdarstellung der Theologie ist. Als in sich abgeschlossener Text setzt die Summa keine Ausführungen aus anderen Werken voraus. Sie will in sich verständlich sein. Als systematische Behandlung will sie ihre Aussagen bis auf die letzten Grundlagen der Theologie zurückführen.' Als Gesamtdarstellung will

---

41) Vgl. zum Verständnis der Frau bei Thomas O.H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz, 1988 (= Thomas von Aquin), Exkurs 'Der verhinderte Mann' oder: Die nicht unproblematischen Folgen des Südwindes. Die Frau in der Theologie des Thomas von Aquin, 208ff

42) Vgl. STH I, q.1

sie alle Aussagen der Theologie so ordnen, daß ihr innerer Zusammenhang einsichtig wird."

Aufgrund dieser Eigenart der STH stellt auch ihre Lehre vom gerechten Krieg eine in sich abgeschlossene Einheit dar. Sie wird in einer durchgehenden Argumentation, anfangend mit den Grundaussagen der theologischen Ethik, als Teil eines umfassenden theologischen Konzeptes des menschlichen Zusammenlebens entfaltet.

Die Beschränkung auf die STH ist nicht nur erlaubt, sondern es gibt dafür auch *gute Gründe*. Hier sollen zwei genannt werden:

Der erste gute Grund bezieht sich auf den spezifisch ethischen Charakter der STH IIa pars. Zwar werden auch schon in der Summa contra Gentiles, dem Vorläufer der STH, menschliche Handlungen in einem theologischen Kontext behandelt, jedoch nicht in ethischer Perspektive betrachtet. Thomas fragt in diesem Werk nicht nach Normen und Prinzipien menschlichen Handelns und deren Begründbarkeit. „Der leitende Gesichtspunkt ist jener der Gründung, Anleitung und Führung durch Gott, insbesondere der göttlichen Vorsehung. In der Summa theologiae ist die göttliche Vorsehung bereits im I. Teil abgehandelt. Vom Glück, mit welchem der II. Teil beginnt, heißt es dann aber ausdrücklich, daß man zu ihm durch Handlungen gelange, und fortan ist der gesamte II. Teil diesem Gegenstand gewidmet. Es handelt sich, wie ausdrücklich gesagt wird, um 'moralis consideratio', also um den Entwurf einer theologischen Ethik."<sup>44</sup> Wer daher die theologisch-ethische Lehre vom gerechten Krieg interpretieren will, ist an die Kriegslehre der STH verwiesen.

Die Summa Theologiae — darin besteht der **zweite** Grund für eine Beschränkung auf die Summa — ist der reife, in sich geschlossene Endpunkt in der Entwicklung des thomasischen Denkens. Viele sich durchtragende Fragestellungen finden für Thomas erst in diesem Werk ihre abschließende Klärung, was an einem Beispiel erläutert sei: Der Begriff der Umstände (circumstantiae) wird in der STH enger gefaßt als in den anderen Werken. Die weitergehenden Zwecksetzungen, die ein Handelnder über das in einer Handlung unmittelbar

---

<sup>43</sup>) Vgl. STH, prol.

<sup>44</sup>) W. Kluxen, Glück und Glücksteilhabe. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin, in: Die Frage nach dem Glück, hrsg. G. Bien, Stuttgart, 1978 (= Glück und Glücksteilhabe), 79; vgl. ders., Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg, 1980 (2) (= Philosophische Ethik), 108ff



verfolgte Ziel hinaus anstrebt, werden nicht mehr wie vorher zu den Umständen gerechnet."

Die Entscheidung, die Entwicklung des Kriegsdenkens bei Thomas nicht zu untersuchen, stellt zweifellos eine Einschränkung dar, zumal die Gefahr gegeben ist, wesentliche Facetten der Kriegslehre nicht wahrzunehmen.<sup>43</sup> Entschärft werden kann diese Besorgnis, wenn man die Fragestellungen zum Krieg betrachtet, die Thomas außerhalb der STH aufwirft. Denn in diesen Passagen geht es nicht um eine theologisch-ethische Auseinandersetzung mit dem Krieg als solchem. Sie behandeln vielmehr Folgefragen, die eine Beantwortung grundsätzlicher Probleme voraussetzen.<sup>44</sup> Daraus folgt, daß diese Passagen für die vorliegende Untersuchung weitgehend unerheblich sind. Denn ihr geht es gerade um die Rekonstruktion und Problematisierung der theologisch-grundsätzlichen Argumentation zum gerechten Krieg.

Nun stellt sich selbst für eine Untersuchung, die sich auf die STH als Textbasis beschränkt, die Frage, in welchem Umfang sie diesen Text aus sich selbst verstehen kann und in welcher Weise sie Wissen über den mittelalterlichen Hintergrund einbringen muß.

---

<sup>43</sup>) Vgl. J. Gründel, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXXIX, Heft 5, Münster, 1963, 619

<sup>46</sup>) Für M. Grabmann, Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin, Freiburg, 1919, besteht das Spezifische der Summa Theologiae gegenüber anderen Werken darin, daß sie „die einzelnen Probleme eben im Zusammenhang des Ganzen als Teile eines Organismus behandelt“ (25). Während „in die Einzelfragen ... die andern Werke vielfach tiefer und ausführlicher“ eingehen und „dadurch der Spezialforschung vielfach mehr Anregung und Aufschluß als das große Hauptwerk“(25) geben.

M. Grabmann scheint in diesen Aussagen jedoch mehr von einer umfassenden begrifflichen und systematischen Einheit des thomasischen Denkens auszugehen, die nach dem Ausgeführten problematisch erscheint. Auch das thomasische Denken hat sich entwickelt. Seinen Abschluß findet es in der Summa Theologiae.

<sup>47</sup>) Im Einzelnen diskutiert Thomas außerhalb der Summa das Problem, ob durch den Heeresdienst die Bußtätigkeit eines Menschen behindert wird (4 Sent., d.16, q.4, a.2), und fragt nach Voraussetzung und Bedeutung des Kreuzzugsgelübdes (4 Sent., d.32, q.1, a.4; Quodlib. IV, q.7, a.2) und -ablasses (4 Sent., d.20, q.1, a. 3.; Quodlib. II, q.8, a.2). Auch führt er aus, daß die Verteidigung eines Gemeinwesens zu den Grundpflichten eines Fürsten gehört (De Regimine Principum, I. Buch, 13 Kapitel). Ferner setzt er sich mit der Behandlung von Kriegsgefangenen auseinander (Kommentar zur Politik des Aristoteles, I, lect 4, n.5). In der Behandlung dieser Fragen wird schon vorausgesetzt, daß Gewalt und Krieg mit einer am Evangelium orientierten Lebenspraxis vereinbar sind. Diese Frage aber steht im Zentrum dieser Arbeit.

## 2.2 *Der mittelalterliche Hintergrund*

Die Vereinbarkeit von Gewalt und Krieg mit einem vom christlichen Glauben geprägten Leben wird von Thomas zwar grundsätzlich, aber nicht zeitenthoben behandelt. So stellt sich dieses Problem für ihn als einen mittelalterlichen Menschen im umfassenden orbis christianus mit der quasi höchststrichterlichen Stellung des Papstes' anders als für einen Menschen der Neuzeit, der in der Welt souverän, keinen Richter über sich anerkennender Staaten diese Frage zu beantworten hat.

Die Verschiedenartigkeit der mittelalterlichen und neuzeitlichen Welt fordert vom heutigen Interpreten der thomasischen Lehre, daß er sich die Eigenart der mittelalterlichen Welt vor Augen stellt. Denn sie wird von Thomas nicht thematisiert, da er genauso in ihr lebt wie seine Studenten und Universitätskollegen, für die er schreibt. Die Notwendigkeit, sich die Eigenart mittelalterlichen Denkens bewußt zu machen, läßt sich an einem Beispiel zeigen. Wenn jemand den neuzeitlichen Kriegsbegriff als Bezeichnung zwischenstaatlicher Gewaltanwendung in die mittelalterlichen Texte projiziert, ohne hinreichend zu berücksichtigen, daß das Mittelalter keine Staaten im neuzeitlichen Sinne kennt", wird er spontan die thomasische Forderung nach der Autorität des Fürsten als Forderung an einen gerechten Krieg auf der Ebene zwischen souveränen Staaten mißdeuten. Es wird ihm dann nicht mehr verständlich, warum die Autorität des Fürsten als eine sittliche Forderung aufgestellt und nicht nur als ein Definitionselement eines jeden Krieges bezeichnet wird.

Wenn auch die Summa ihre zeitbedingten Voraussetzungen nicht expliziert, ist es doch häufig möglich, sie in der Breite des Textes zu erschließen. So wird z. B. die typisch mittelalterliche Einheit von Kirche und Staat deutlich, wo die STH die zu einem politischen Gemeinwesen gehörenden Ämter aufzählt: „... da sind die Priester, die für das Volk zu Gott beten, die Herrscher, die das Volk leiten, die Soldaten, die für das Wohl des Volkes kämpfen.'

Diese textimmanenten Klärungen reichen jedoch zum Verständnis der zeitbedingten Voraussetzungen in der thomasischen Kriegelehre nicht aus. Glücklicherweise liegt das mediävistische Material hinsichtlich des mittelalterlichen Kriegswesens, der größeren kriegerischen Konflikte und der politischen Organisationsformen wie z. B. des Lehnwesens durch die jüngeren Arbeiten von P.

---

48) Vgl. O. Brunner, Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, Darmstadt (6), 1984, 143

49) O. Brunner, a.a.O., 39

50) STH I-11, q.95, a.4, resp.

Contamine", L. B. Walters" und W. Lienemann" zusammengefaßt vor. Besonders erwähnt werden können hier auch die älteren Studien von O. Brunner<sup>54</sup> und F.L. Ganshof". Was das kirchliche Kriebsrecht des Mittelalters betrifft, das für Thomas „maßgebendes Ansehen" besitzt, wurden schon die Arbeiten von C. Erdmann", E.-D. Hehl" und F.H. Russel" erwähnt. Im gegebenen Kontext kommen wir darauf zurück.

Mit Bezug auf die Fragestellung dieser Arbeit läßt sich zusammenfassen, daß die vorliegende Untersuchung die theologisch-ethische Argumentation der thomasischen Lehre vom gerechten Krieg rekonstruieren will. Darüber hinaus will sie seine Kriebslehre dahingehend problematisieren, in welcher Weise in sie mittelalterliche kulturelle Selbstverständlichkeiten eingehen. In dem Maße, in dem es zur Rekonstruktion der Argumentation in der Summa und für ihre Problematisierung notwendig ist, wird heutiges Wissen über das Mittelalter herangezogen.

Nachdem so die Aufgabenstellung der vorliegenden Studie geklärt worden ist, stellt sich die Frage nach ihrem Aufbau.

### 3. Kap.: Der Aufbau dieser Untersuchung

Die vorliegende Interpretation folgt in ihrem Aufbau den von Thomas vorgegebenen Argumentationsschritten. Um die Gliederung dieser Untersuchung verdeutlichen zu können, ist es also notwendig, zunächst das Argumentationschema der Summa aufzuzeichnen.

In den Bestimmungen der mittelalterlichen Kirche für den Krieg gegen Heiden, Juden, Häretiker, Apostaten und Schismatiker Manifestiert sich — dies ist der Kern der thomasischen Kriebslehre — der Wille Gottes für menschliches Handeln. Wer sich an diesen Kriegen beteiligt, handelt sittlich gut und erfüllt darin seine Berufung zum Ebenbild Gottes.

---

51) P. Contamine, *La Guerre au Moyen Age*, Paris (2), 1986

52) L.B. Walters, a.a.O.

53) W. Lienemann, *Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt*, Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 36, München, 1982

54) O. Brunner, a.a.O.

55) F.L. Ganshof, *Was ist das Lehnwesen?*, Darmstadt (6), 1983

56) STH II-II, q.10, a.12, resp.

57) C. Erdmann, a.a.O.

58) E.-D. Hehl, a.a.O.

59) F.H. Russel, a.a.O.

Die Begründung dieser These vollzieht sich in der STH in drei großen Schritten. Im ersten Schritt legt die Summa dar, daß eine von der menschlichen Vernunft entworfene gesetzliche Ordnung (*lex humana*) den Willen Gottes repräsentiert, wenn sich deren Verordnungen aus den Grundsätzen des alle Menschen verpflichtenden Naturgesetzes (*lex naturalis*) herleiten lassen und wenn diese Verordnungen derart aufeinander abgestimmt sind, daß ein friedliches Zusammenleben in einem Gemeinwesen möglich ist. Wer eine *lex humana* erläßt oder sie befolgt, nimmt aus der Perspektive der Theologie in gottebenbildlicher Weise Heilsfürsorge für sich und andere wahr.

Im zweiten Schritt entwickelt Thomas die schon erwähnten drei Bedingungen für einen gerechten Krieg: die rechte Autorität, der rechte Grund und die rechte Intention'. In diesen Bedingungen sind zum einen die allgemeinen Grundsätze der *lex naturalis* enthalten, die sich auf den Krieg beziehen. Jede gesetzliche Verordnung für den Umgang mit kriegerischer Gewalt kann nur dann als vernunftbegründet gelten, wenn sie sich aus diesen Grundsätzen herleiten läßt. Zum anderen geben die Bedingungen für einen gerechten Krieg an, wer in angemessener, aber nicht zwingend notwendiger Weise mit der Aufgabe betraut werden soll, Kriege zu führen.

Im dritten Schritt zeigt Thomas, daß die verschiedenen Kriege, die die Kirche zu ihrer Verteidigung führt, den Kriterien für einen gerechten Krieg entsprechen. Wer sich an diesen Kriegen beteiligt und sich an die Bestimmungen der Kirche hält, erfüllt in diesem Handeln seine Berufung zur gottebenbildlichen Heilsfürsorge. Mit dieser Aussage erreicht die thomasische Lehre vom gerechten Krieg ihr Ziel.

In Anlehnung an den Aufbau der thomasischen Argumentation ist diese Arbeit in drei Hauptteile unterteilt. Der erste Hauptteil verfolgt die Frage, unter welchen Bedingungen eine von der menschlichen Vernunft entworfene *lex humana* den Willen Gottes für menschliches Handeln repräsentiert. Der zweite Hauptteil wendet sich den Bedingungen für einen gerechten Krieg zu. Es soll der Sinn dieser Forderungen geklärt und ihre Begründung nachgezeichnet werden. Im dritten Hauptteil geht es um die detaillierten Bestimmungen der Kirche für Kriege gegen Schismatiker und Ungläubige, zu denen Thomas neben Heiden und Juden auch Häretiker und Apostaten zählt'. Diese Bestimmungen stellen Konkretisierungen der Bedingungen für einen gerechten Krieg dar.

---

60) STH 1141, q.40, a.1, resp.

61) Vgl. STH 11-11, q.10, a.8

Auf welchen theologisch-ethischen Voraussetzungen bauen die konkreten Ausführungen zum gerechten Krieg auf? Dieser Frage ist nun als erstes nachzugehen.

## Erster Hauptteil: Die theologisch-ethischen Grundlagen der Lehre vom gerechten Krieg: Das menschliche Gesetz (lex humana) als Anweisung zur gottebenbild- lichen Heilsfürsorge

Einer theologischen Reflexion über den Umgang mit kriegerischer Gewalt stellt sich für Thomas zunächst die Frage, ob sich christlicher Glaube in bestimmten theoretischen Überzeugungen über Gott erschöpft, oder ob zum christlichen Glauben nicht auch eine ihm entsprechende Praxis gehört. Anders formuliert lautet die Frage, ob die Theologie in ihrer Entfaltung des christlichen Glaubens auch die sittliche Praxis des Menschen zu behandeln hat, ob Ethik eines ihrer Teilgebiete ist (1. Kap.: Theologie und Ethik: Sittliches Handeln als Realisierung der Gottebenbildlichkeit).

Wenn nun der christliche Glaube eine sittliche Lebenspraxis fordert, schließt sich die Frage an, ob das Führen eines Krieges überhaupt einer sittlichen Bewertung unterzogen werden kann, und falls ja, wie dies möglich ist. Denn Krieg ist ein gemeinschaftliches Tun vieler (2. Kap.: Die sittliche Bewertung einer gemeinschaftlichen Handlung).

Ist geklärt, welche Fragen der Krieg als sittlicher Akt aufwirft, stellt sich das Problem, wie sie beantwortet werden können. Um eine Antwort zu erhalten, ist der Mensch für Thomas an die Erkenntnis seiner eigenen Vernunft verwiesen (3. Kap.: Sittliches Handeln als vernunftgeleitetes Handeln).

Wie erkennt aber die Vernunft, was der Mensch zu tun hat? Sie findet zu konkreten Handlungsanweisungen für den Einzelnen, indem sie eine gesetzliche Ordnung entwirft, in der Aufgaben verteilt und aufeinander abgestimmt werden (4. Kap.: Die lex humana als Regel der Vernunft).

Nachdem deutlich geworden ist, daß der Mensch seine Berufung zur Gottebenbildlichkeit erfüllt, wenn er sittlich-vernünftig handelt, und worin sittliches Handeln besteht, stellt sich für den Theologen die Frage, wie Gott in diesem Handeln abgebildet wird (5. Kap.: Das Gesetz als Medium gottebenbildlicher Heilsfürsorge).

Hinsichtlich der Interpretation des von der menschlichen Vernunft entworfenen Gesetzes als Medium für gottebenbildliches Handeln kann sich die vorlie-

gende Untersuchung auf einen weitgehenden Konsens in der jüngeren Thomasforschung stützen. Hier sind besonders die Arbeiten von W. Kluxen', K.-W. Merks', L. Honnefelder<sup>TM</sup>, W. Korff<sup>TM</sup> und O.H. Pesch' zu nennen.

- 
- 62) W. Kluxen, Philosophische Ethik, ders., Thomas von Aquin: Zum Gutsein des Handelns, in: Philosophisches Jahrbuch, 87, 1980, 327 — 339 (= Zum Gutsein des Handelns), ders., Glück und Glücksteilhaber, ders., Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, in: Grundprobleme großer Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters, hrsg. J. Speck, Göttingen (3), 1983, 177 — 220 (= Das Seiende und seine Prinzipien) und ders., Ethik und Ethos, in: Philosophisches Jahrbuch, 73, 1965/66, 339 — 355
- 63) K.-W. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, Strukturmomente eines 'autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin, Düsseldorf, 1978 (= Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie) und ders., Zur theologischen Grundlegung der Menschenrechte in der Perspektive des Thomas von Aquin, in: Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte, hrsg. J. Schwartländer, Entwicklung und Frieden, Wissenschaftliche Reihe 24, München, 1981, 165 — 187 (= Zur theologischen Grundlegung der Menschenrechte)
- 64) L. Honnefelder, Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik, in: Wahrheit in Einheit und Vielheit, hrsg. E. Coreth, Düsseldorf, 1987, 147 — 169 (= Wahrheit und Sittlichkeit) und ders., Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts. Max Webers und Ernst Troeltschs Deutung des mittelalterlichen Naturrechts und die Lehre vom natürlichen Gesetz bei Thomas von Aquin, in: Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, Interpretation und Kritik, hrsg. W. Schluchter, Frankfurt, 1988, 254 — 275 (= Die ethische Rationalität)
- 65) W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz, 1973, ders., Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz, in: Philosophisches Jahrbuch, 1, 1987, 285 — 296
- 66) O.H. Pesch, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz (2), 1985 (= Die Theologie der Rechtfertigung), ders., Die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugendlehre. Eine theologisch-gegeschichtliche Meditation, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 21, 1974, 359 — 391, ders., Das Gesetz, Kommentar zu STh 1-11, q.90 — 105, DThA Bd.13, Heidelberg — Graz — Wien — Köln, 1977 (= Das Gesetz), ders., Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugenden, in: Concilium (D) 23, 1987, 233 — 245, ders., Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg i. Br., 1983 (= Frei sein aus Gnade) und ders., Thomas von Aquin

## 1. Kap.: Theologie und Ethik: Sittliches Handeln als Realisierung der Gottebenbildlichkeit'

Erster Gegenstand der Theologie ist Gott. Ihre Erkenntnisquellen sind die göttliche Offenbarung und die natürliche Vernunft. Ihr Ziel ist es, das mit den Mitteln der natürlichen Vernunft gefundene und das durch Offenbarung gewonnene und an historische Vermittlung gebundene Wissen so aufeinander zu beziehen und im Wechselbezug zu durchdringen, daß die geordnete Einheit der Wissenschaft Theologie entsteht.

Neben Gott wird dabei alles, was von ihm verschieden ist, zum Gegenstand der Theologie, und zwar in dessen Hinordnung auf ihn. In dieser Hinordnung findet die Theologie ihre alles erfassende, einheitliche Perspektive auf die Welt und den Menschen. „Sie ist daher 'höchste' Wissenschaft, mit einem Blickpunkt, enthoben der Vielfalt profanen Wissens, selbst der Differenz des Spekultativen und Praktischen.'

Auch der Mensch ist so schon wie alle Geschöpfe Thema der Theologie. Er wird es nochmals auf eine besondere Weise, da und insofern Gott ihn zu seinem Ebenbild geschaffen hat. Gottebenbildlichkeit kommt dem Menschen zu, weil er — Gott ähnlich — „seine Werke selbst hervorbringt, gleichsam einen freien Willen habend, und Macht (potestas) über seine Werke besitzt'.

Indem sich so die Bezeichnung „Ebenbild Gottes" auf den handelnden Menschen bezieht, werden menschliche Handlungen zum Gegenstand der Theologie. Gott ist es, der den Menschen so geschaffen hat, daß der Mensch ihn in seinem Handeln abbilden kann. Unter dem Formalobjekt „imago Dei" werden anthropologisch-ethische Aussagen zu theologischen.'

Der Mensch ist jedoch nicht schon dadurch Ebenbild Gottes, daß er überhaupt handelt, sondern erst dann, wenn er sittlich gut handelt, wenn er tut, was Gott will. Der „Plan der Regierung aller Dinge, der in Gott als dem Herrscher des Weltalls besteht", ist die „Regel" für den Menschen, „mit der seine Gutheit bestimmt wird'.

---

67) Daß es sich in den Reflexionen der STH über menschliche Handlungen um theologische Aussagen handelt, wird besonders betont von L. Hödl, Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fr. Thomae, in: Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen, hrsg. A. Zimmermann, Miscellanea Mediaevalia, Bd.I9, Berlin — New York, 1988, 23 — 42

68) W. Kluxen, Das Sein und seine Prinzipien, 187

69) STH IIa pars, prol.; Übersetzung d. Verf.

70) Vgl. O. H. Pesch, Thomas von Aquin, 383

71) STH q.91, a.1, resp.

72) STH q.19, a.4, resp.; Übersetzung d. Verf.



Für den, der ein sittlich gutes Leben führen will, stellt sich nun hinsichtlich des Krieges die Frage, ob dieser überhaupt und ob er für alle Beteiligten eine sittliche Handlung darstellt, in der die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf dem Spiel steht.

## 2. Kap.: Die sittliche Bewertung einer gemeinschaftlichen Handlung

Die Anwendung kriegerischer Gewalt kann nur dann sittlich bewertet werden, wenn sie überhaupt einen sittlichen Akt darstellt (2.1). Wer im Bezug auf den Krieg sittlich gut handeln will, muß den Ansprüchen genüge tun, die an jede sittliche Handlung gestellt werden (2.2).

### *2.1 Die gemeinschaftliche Handlung als sittlicher Akt*

Das, was ein Mensch tut oder läßt, kann nur dann als eine sittliche Handlung (*actus humanus*) bezeichnet werden, wenn er über sein Tun „Herrschaft ... durch seinen freien Willen“ hat, „welcher die Fähigkeit von Wille und Vernunft ist“<sup>73</sup>.

Auch eine gemeinschaftliche Aktion vieler Menschen kann als sittlicher Akt eines Einzelnen verstanden werden, wenn jemand die Gesamtverantwortung trägt. Dies ist für die Summa dann der Fall, wenn ein Mensch durch seine Anweisungen andere führt: „Die Tat des Dieners ist ... die des Herrn, ... insofern sie aus dem Befehl des Herrn hervorgeht.“

Kriegführen als eine Aktion, an der viele mitwirken, ist also ein sittlicher Akt, da und insofern es einen Menschen gibt, der über alles, was zum Kriegführen gehört, Befehlsgewalt besitzt und daher auch den Krieg als ganzen sittlich verantworten muß.

Tragen aber diejenigen, die auf Befehl kämpfen, keine Verantwortung für das, was sie ausführen? Keinesfalls. Auch der Gehorsam eines Soldaten ist für den Aquinaten selbst ein Akt, der sittlich zu verantworten und zu bewerten ist. Der Gehorchende darf und „braucht menschlichen Machthabern nur soweit zu folgen, als es die Ordnung der Gerechtigkeit fordert“. Dies bedeutet für den gerechten Krieg, daß nicht nur die Handlungen des Befehlshabers, sondern auch der Gehorsam der Soldaten einer sittlichen Bewertung unterliegen.

---

73) STH 1-11, q.1, a.2, resp.; Übersetzung d. Verf.

74) STH 1-11, q.20, a.6, ad 3; Übersetzung d. Verf.

75) STH 11-11, q.104, a.6, ad 3

Wenn nun sowohl das Kriegführen als Ganzes als auch das Ausführen von Befehlen sittliche Handlungen darstellen, stellt sich für die Befehlshaber und die Soldaten die Frage, worauf es in einer sittlich guten Handlung ankommt, um ihre Berufung zur Gottebenbildlichkeit zu erfüllen.

## *2.2 Die Bewertung eines sittlichen Aktes*

Kriegführen und Gehorsam können als sittliche Handlungen nur dann gut sein, wenn sie wie jede gute Handlung geeignet sind, das vom Handelnden intendierte gute Ziel zu realisieren (2.21). Auch müssen die über die Handlung hinausgehenden, vom Handelnden mittelbar intendierten Ziele gut sein (2.22). Schließlich kann eine Handlung nur positiv bewertet werden, wenn sie die konkreten Umstände berücksichtigt (2.23).

### 2.21 Der Realitätsbezug einer sittlichen Handlung

Die „grundlegende Gutheit (prima bonitas) eines sittlichen Aktes" wird für die STH „von dem ihm konvenienten Objekt her erkannt'. Mit dieser Formulierung wird zum Ausdruck gebracht, daß sich Handlungen auf die dem Menschen äußere Wirklichkeit beziehen. Eine menschliche Handlung wird nämlich nicht schon dadurch gut, daß sich der Mensch in seinem Willen zu einem sittlich guten Ziel entschließt (actus elicited), sondern es muß auch der äußere Handlungsvollzug (actus imperatus) geeignet sein, das intendierte Ziel zu realisieren: „Aus dem Grund nennt man eine Handlung gut, weil sie eine gute Wirkung erzielen kann.'"

Diese Verwiesenheit einer Handlung an die äußere Wirklichkeit soll hier mit dem Terminus „Realitätsbezug" zum Ausdruck gebracht werden. Er wird der

---

76) STH I-II, q.18, a.2, resp.; Übersetzung d. Verf.

77) STH I-II, q.18, a.2, ad 3; Übersetzung d. Verf.

Formulierung, eine Handlung sei „gut vom Objekt her“, vorgezogen. Denn diese Formulierung ist dem heutigen Sprachgebrauch fremd.<sup>1</sup>

Die Elemente, die den Realitätsbezug einer Handlung konstituieren, sind deren Subjekt, Gegenstand und äußerer Vollzug. Sie müssen so aufeinander abgestimmt werden, daß ihre Konstellation die rechte proportio, das rechte „Entsprechungsverhältnis zur Wirkung“ bildet.

Zur Verdeutlichung des Gemeinten verweist Thomas auf den erlaubten Gebrauch von Eigentum.“ Ob der Gebrauch eines bestimmten Gegenstandes erlaubt ist, hängt weder nur vom Gegenstand noch nur vom handelnden Subjekt, noch nur von dem ab, was man mit dem Gegenstand unternimmt. Wer die Frage beantworten will, worin der erlaubte Gebrauch einer Sache besteht, muß auch angeben, wer und auf welche Weise er sie gebrauchen darf. Wie dieses Beispiel zeigt, kann keines der konstitutiven Elemente — wie in einem hermeneutischen Zirkel — isoliert von den anderen bestimmt werden. Erst ihr dynamisches Zusammenspiel bildet das Entsprechungsverhältnis der Handlung zur intendierten Wirkung.

Wenn auch die Forderung nach dem Realitätsbezug darauf zielt, daß eine Handlung nicht schon aufgrund des guten Willens des Handelnden gut wird, geht dennoch die Intention des Handelnden in die Konstitution des Realitätsbezugs mit ein. So kann die Tötung eines gemeingefährlichen Verbrechers aus Haß oder Rache geschehen oder zur Bewahrung der Gerechtigkeit. Wenn die

---

78) Es scheint auch angeraten zu sein, in einer Darstellung der thomasischen Handlungsanalyse keine Terminologie zu verwenden, die zu sehr Assoziationen zum neuscholastischen Traktat über die „fontes moralitatis“ weckt. Denn, wie G. Stanke in seiner theologischen Dissertation über den neuscholastischen Traktat der „fontes moralitatis,“ gezeigt hat, sei bei Thomas noch nicht das „starre Schema“ dieses Traktates zu finden. Zwischen dem Aquinaten und der Neuscholastik würde eine bedeutungsvolle Veränderung im Verständnis der Handlungselemente stattfinden. „Im Unterschied zu Thomas gehen die neuscholastischen Lehrbücher im allgemeinen stärker vom Objekt aus und zwar vom Objekt der äußeren Handlung und nicht so sehr von dem des inneren Willensaktes, ... Das unterschiedliche Verständnis des Objekts ... hat die Verlagerung des Ansatz- und Schwerpunktes erleichtert.“ (Die Lehre von den 'Quellen der Moralität'. Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuere Ansätze, Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd.16, Regensburg, 1984, 90). Folgerichtig wird die thomasische Handlungsanalyse in der Diskussion über den neuscholastischen Traktat wenig berücksichtigt; beispielsweise kann hier auf B. Schüller, Die Quellen der Moralität. Zur systematischen Ortung eines alten Lehrstücks der Moraltheologie, Zeitschrift für Theologie und Philosophie, 59, 1984, 535 — 559 verwiesen werden.

79) „So besteht die Bewandnis ihrer Gutheit in dem der Handlung eigenen Entsprechungsverhältnis zur Wirkung.“ (STH q.18, a.2, ad 3; Übersetzung d. Verf.)

80) Und so wird die grundlegende Gutheit (prima bonitas) des moralischen Aktes von dem ihm konvenienten Objekt her erkannt, ..., z.B. der Gebrauch seines Eigentums.“ (STH I-11, q.18, a.2, resp.; Übersetzung d. Verf.)

zuständige Autorität aus gerechtem Grund einen solchen Verbrecher um der Gerechtigkeit willen töten läßt, handelt es sich um einen realitätsbezogenen Akt der Gerechtigkeit. Er ist sittlich gut. Befiehlt der Autoritätsträger aber diese Hinrichtung aus Rachsucht, wird nicht Gerechtigkeit, sondern Rache realisiert. Ein solches Tun ist sündhaft und unerlaubt: Akte der „Bewahrung der Gerechtigkeit“ und „der Befriedigung der Rache“ können zwar hinsichtlich der beschreibbaren Wirklichkeit zufällig identisch sein, sie sind aber „unterschiedliche Akte hinsichtlich der Spezies der Sittlichkeit“.

Für den Krieg werfen diese Überlegungen zum Realitätsbezug jeder sittlichen Handlung die Frage auf, wer Krieg gegen wen befehlen darf und was im Krieg erlaubt ist. Auch stellt sich das Problem, wer wem in welcher Weise zum Gehorsam verpflichtet ist.

## 2.22 Die in einer sittlichen Handlung mittelbar intendierten Ziele

Es ist möglich, daß ein Mensch ein bestimmtes Ziel nur deswegen anstrebt, weil es ihm die Verwirklichung weiterer Ziele ermöglicht, z. **B.** wenn jemand Geld verdienen will, um Unzucht zu treiben. Das Ziel, über Geld zu verfügen, wird nur um des mittelbaren Zieles willen unternommen, nämlich der Unzucht.

---

81) STH 1-11, q.1, a.3, ad 3; Übersetzung d. Verf.

82) STH 1-11, q.1, a.3, ad 3; Übersetzung d. Verf.

Die Lehre der STH von den konstitutiven Elementen einer sittlichen Handlung kennt nicht die Unterscheidung des neuscholastischen Traktates über die „fontes moralitatis“ zwischen einem „finis operis“ und einem „finis operantis“ (vgl. L. Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil*, *Louvain Studies*, 4, 1972, 117). Die Bewertung einer äußeren Handlung allein aufgrund des ihr eigenen Sachgehaltes und der ihr eigenen Zielausrichtung unter Absehung von der Intention des Handelnden ist dieser Lehre fremd.

Dagegen spricht auch nicht, daß Thomas in der STH q.146, a.6, ad 1 den „finis operantis“ gegen den „finis operis“ abgrenzt. Es geht dort um die rechte Maßhaltung: „Es ist ... zu beachten, daß bisweilen das Ziel des Wirkenden ein anderes ist als das Ziel des Werkes, wie offensichtlich das Ziel des Bauens das Haus ist, das Ziel des Erbauers aber bisweilen der Gewinn. So ist also Ziel und Maß der Sache, deren sie sich bedient, die Erfordernis des menschlichen Lebens; der das untergeordnet ist, was im Dienst des Lebens steht.“

In diesem Text geht es gar nicht um die ethische Bewertung einer Handlung, sondern um das gnadentheologische Problem des Verdienstes bei Gott für eine sittlich gute Praxis. Zwischen dem Heil des Menschen und seiner sittlichen Lebensführung besteht nämlich kein Verursachungsverhältnis. Sittlichkeit bewirkt nicht das Heil, sondern der Mensch erlangt es durch eine von Gott in Freiheit vollzogene Verknüpfung zwischen diesen beiden, eben als Verdienst. Das Heil des Menschen ist daher nicht „finis operis“ seiner Handlungen und der zu ihr gehörenden Maßhaltung, obwohl der Mensch in seiner sittlichen Praxis sein Heil anstrebt.

Für denjenigen, der nach der sittlichen Bewertung von Handlungen fragt, stellt sich zunächst das Problem, wie man unterscheiden kann, ob bei dem, was ein Mensch tut, ein Nacheinander verschiedener Handlungen vorliegt, die um eines übergreifenden Zieles willen unternommen werden, oder ob es sich um verschiedene Teilvollzüge einer einzigen Handlung handelt — man denke nur an die vielen Handgriffe der einen Handlung „Geschirr spülen“. So ist es z. B. für die Bewertung dessen, was im Krieg erlaubt ist, von Bedeutung, ob das Nehmen von Beute zum Akt „Kriegführen“ gehört oder als eine eigenständige Handlung einer gesonderten Bewertung zu unterziehen ist. Danach stellt sich die Frage, wie die Ausrichtung auf mittelbar intendierte Ziele die Bewertung einer Handlung beeinflusst.

Um zu entscheiden, wann die Einheit einer einzigen Handlung oder die Abfolge verschiedener Handlungen vorliegt, muß man für die STH die in einem Tun realisierte Wirkung zu dem vom Handelnden abschließend intendierten Ziel in Beziehung setzen.

Es kommen hier zwei Möglichkeiten in Betracht: eine „per se“-Relation oder eine „per accidens“-Relation<sup>83</sup>. Für derartige Relationen nennt Thomas jeweils ein Beispiel. Eine „per accidens“-Relation liegt vor, wenn jemand stiehlt, um Almosen zu geben. Die im Stehlen realisierte Wirkung, die Aneignung fremden Eigentums, verhält sich zum letztendlich intendierten Ziel des Almosengebens, zur Linderung von Not, nicht wie eine Spezies zum Genus. Stehlen ist keine Art des Almosengebens. Beide stehen in einer rein äußerlichen, akzidentellen Beziehung zueinander. Wer stiehlt, um Almosen zu geben, vollzieht zwei getrennte Akte.

Eine „per se“-Relation ist dann gegeben, wenn jemand gut kämpft, um zu siegen. Die Wirkung des guten Kämpfens ist der Sieg. Die verschiedenen Weisen des guten Kämpfens verhalten sich zum Siegen bzw. zum Sieg anstreben wie Spezies zum Genus. Das Schwingen des Schwertes, das Spannen des Bogens, ... Dies alles kann als „den Sieg anstreben“ bezeichnet werden. Wer kämpft, um zu siegen, vollzieht eine einzige Handlung.

Für die Bewertung einer Handlung, die realisiert wird, um eine nachfolgende Handlung zu ermöglichen, ist entscheidend, daß das in ihr realisierte Ziel vom Handelnden — wenn auch nicht letztendlich — intendiert ist. Auch wer nur deshalb stiehlt, um Almosen zu geben, intendiert beim Stehlen die Aneignung fremden Eigentums: „So wie in einer Bewegung, die von A nach C über B geht, C der letzte Endpunkt ist, ist aber auch B Endpunkt, aber nicht der letz-

---

<sup>83</sup>) Vgl. STH q.18, a.7, resp.

te. Und auf beides kann die Intention gehen. Daher ist es nicht notwendig, daß, wann immer irgendetwas Ziel ist, es immer das letzte Ziel ist.""

Besitzt nun eine Handlung, die auf ein mittelbares Ziel ausgerichtet ist, eine sie konstituierende unmittelbare Intention, kann sie auf zweifache Weise bewertet werden, nämlich unter Absehung ihrer mittelbaren Ausrichtung und unter Berücksichtigung ihrer mittelbaren Hinordnung. „Daher sagen wir, daß der, der stiehlt, um Unzucht zu treiben, zwei Schlechtigkeiten in einem einzigen Akt begeht.""

In der Bewertung einer Handlung, die auf ein mittelbares Ziel ausgerichtet ist, können verschiedene Konstellationen auftreten. Eine Handlung wird schon dadurch schlecht, daß sie mittelbar auf ein schlechtes Ziel hingeeordnet ist. „So wie man jemanden schlecht nennt, wenn er aus Ruhmsucht Almosen gibt."" Umgekehrt wird eine schlechte Handlung nicht dadurch gut, daß sie um eines guten Zieles willen unternommen wird. Man darf nicht falsche Zeugen kaufen, um einen zu Unrecht Angeklagten zu verteidigen'.

Ist eine Handlung als gut zu bewerten, wenn man von ihrer mittelbaren Ziel-ausrichtung abstrahiert, und ist das mittelbar intendierte Ziel gut, wird die sittliche Qualität der Handlung gesteigert: „Die Gutheit des Zieles, auf das der Wille ausgerichtet ist, fließt auf den äußeren Akt über."" Umgekehrt zeigt das Beispiel des Diebstahls als Ermöglichung des Ehebruchs, daß die Schlechtigkeit einer Handlung in der negativen Konstellation gesteigert wird.

Das mittelbar angestrebte Ziel beeinflußt die Bewertung der Handlung nicht, wenn der Handelnde schon durch das unmittelbar intendierte Ziel hinreichend motiviert ist. Wer durch die Not anderer schon dazu bewegt wird, Almosen zu geben, handelt nicht schlecht, wenn er dadurch Ruhm erhofft. „Die Gutheit des grundlegenden Willens (prima voluntas) hängt nicht von der nachfolgenden Intention ab ...""

Aus diesen Überlegungen zu den mittelbar intendierten Zielen folgt für denjenigen, der in sittlich erlaubter Weise mit kriegerischer Gewalt umgehen will, daß er auch im Krieg aus Freundschaft zu Gott handeln muß und mit dem Krieg keine unsittlichen Ziele verfolgen darf.

---

<sup>84)</sup> STH 1-11, q.12, a.2, resp.; Übersetzung d. Verf.

<sup>85)</sup> STH 1-11, q.18, a.7, resp.; Übersetzung d. Verf.

<sup>86)</sup> STH 1-11, q.20, a.1, resp.; Übersetzung d. Verf.

<sup>87)</sup> Vgl. STH q.71, a.3

<sup>88)</sup> STH 1-11, q.20, a.3, resp.; Übersetzung d. Verf.

<sup>89)</sup> STH 1-11, q.19, a.7, resp.; Übersetzung d. Verf.

Eine Handlung ist aber nicht schon dann umfassend sittlich gut, wenn sie realitätsbezogen ist und die vom Handelnden mittelbar intendierten Ziele gut sind. Darüber hinaus kann eine Handlung nur gut sein, wenn sie unter adäquaten Umständen unternommen wird.

## 2.23 Die Umstände einer sittlichen Handlung'

In der Ontologie ist es üblich, zwischen der Substanz und den Akzidenzien eines Objektes zu unterscheiden. Diese Unterscheidung kommt für die STH auch in der sittlichen Ordnung zum Tragen: „Alle Bedingungen, die nicht zur Substanz des Aktes gehören, den menschlichen Akt jedoch in irgendeiner Weise betreffen, werden Umstände genannt.“

Während in der Seinsordnung jedem Seienden eine bestimmte Substanz zukommt, zu der sich die Akzidenzien als sekundäre Bestimmung verhalten, können in der sittlichen Ordnung Akzidenzien einer Handlung, nämlich ihre Umstände, zum primären Bestimmungsgrund der Art und der Sittlichkeit einer Handlung werden. So ist es z. B. eine akzidentielle Bestimmung, wo sich ein Gegenstand befindet. Stiehlt jedoch jemand am heiligen Ort, ereignet sich ein Sakrileg. Die Ortsbestimmung qualifiziert in diesem Fall die Substanz des Aktes. Der Umstand einer Handlung wird zu deren „Hauptbedingung“, wenn er eine besondere Entsprechung oder einen besonderen Widerspruch zur Vernunftordnung bedeutet.'

Selbst wenn aber die Umstände in der sittlichen Ordnung die Substanz der Handlung bestimmen, behalten sie dennoch die Bewandnis eines Hinzukommenden, „insofern sie zu einer actio, die in ihrer sittlichen Qualität bereits — wenn auch nicht endgültig — bestimmt ist, hinzutreten'.

Die Umstände einer Handlung können auf zwei verschiedene Weisen ihre Bewertung beeinflussen: Erstens können sie die Substanz einer Handlung der-

---

90) Die Arbeit folgt hier im wesentlichen J. Gründel, a.a.O., 611ff

91) STH 1-11, q.7, a.1, resp.; Übersetzung d. Verf.

92) „conditio principalis objecti rationi repugnans“ (STH 1-11, q.18, a.10, resp.)

93) „Und daher wird der Ort (beim Diebstahl am hl. Ort; d. Verf.), der vorher als Umstand betrachtet wird, nun zur Hauptbedingung, die der Vernunft widerspricht. Und wann auch immer auf diese Art irgendein Umstand die spezielle Ordnung der Vernunft berührt, entweder dafür oder dagegen, gebührt es sich, daß der Umstand dem sittlichen Akt eine gute oder böse Spezies gibt.“ (STH q.18, a.10, resp.; Übersetzung d. Verf.)

94) J. Gründel, a.a.O., 628

art erweitern, daß ein neues Handlungsgenus entsteht. Zweitens kann eine gute Handlung durch sie schlecht werden.<sup>95</sup>

Die Umstände einer Handlung können deren Substanz „erweitern“. Das Gemeinte wird am folgenden Beispiel deutlich: Unzucht besteht darin, daß ein Mann mit einer Frau, mit der er nicht verheiratet ist, intim wird. Es ist für den Akt der Unzucht eine akzidentielle Bestimmung, daß diese Frau mit einem anderen Mann verheiratet ist. Wenn dies der Fall ist, kommt jedoch zum Verstoß gegen die Keuschheit noch eine Verletzung der Gerechtigkeit hinzu. Dieser Akt wird dann zum Ehebruch.

Durch die Tatsache, daß die Frau verheiratet ist, wird die Substanz des Gegenstandes der Unzucht erweitert zum Gegenstand des Ehebruches. Daß die Frau verheiratet ist, wird zu einer wesentlichen Bestimmung des Aktes „Ehebruch“. Der Umstand behält in der Ordnung der Sittlichkeit die Bewandtnis eines Hinzukommenden. Er kommt zu dem hinzu, was die Handlung schon als Unzucht sittlich vorbestimmt.

Eine Umstandsbestimmung kann eine Handlung nun nicht nur verwerflicher, sondern auch sittlich wertvoller werden lassen. Die Handlung „schenken“ wird zum „Almosen geben“, wenn der Beschenkte in Not ist und die Not durch das Geschenk gelindert wird.

Es stellt sich somit für denjenigen, der sich auch hinsichtlich des Krieges sittlich verhalten will, die Frage, ob es besondere Umstände gibt, unter denen sich das Genus des erlaubten Krieges verändert und vielleicht zu einer unerlaubten Handlung oder zu einem Akt wird, der eine besondere sittliche Qualität hat.

Auf andere Weise nehmen die Umstände Einfluß auf die Bewertung einer Handlung, wenn eine gute Handlung durch die Mißachtung ihrer konkreten Bedingungen schlecht wird. So wird z. B. eine brüderliche Zurechtweisung dadurch unsittlich, daß sie zur ungelegenen Zeit oder am unpassenden Ort geschieht.<sup>96</sup> In diesem weitgefaßten Sinn ist die Forderung nach der Beachtung

---

95) Die Umstände einer Handlung können noch auf eine dritte Weise auf die Bewertung Einfluß nehmen. Eine Sünde wird durch den Umstand schwerer, daß sie mehrfach begangen wird. Auch kann die Quantität des Objektes als Umstand die Sünde steigern, z. B. wenn jemand viel stiehlt (STH I-II, q.18, a.11). Die quantitative Frage nach der Schwere einer Sünde oder dem Grad der Tugendhaftigkeit einer guten Handlung setzt voraus, daß es sich um eine Sünde oder um eine gute Tat handelt. In dieser Untersuchung geht es jedoch nicht um die besondere Tugendhaftigkeit der gerecht Kämpfenden, sondern um die Frage, wann jemand gerecht kämpft. Die quantitative Bestimmung einer in ihrer sittlichen Qualität schon bewerteten Handlung bleibt im folgenden daher unberücksichtigt.

96) Vgl. STH 11-11, q.33, a.2, resp.



der Umstände identisch mit der Bedingung, daß eine sittlich gute Handlung realitätsbezogen sein muß. Ob jemand sein Eigentum im Sinne der Intention der Eigentumsordnung nutzt oder ob er es zum Schaden anderer einsetzt, ist immer nur unter Berücksichtigung der konkreten Bedingungen bestimmbar. Wer frühmorgens seinen Rasenmäher auf eigenem Grund laufen läßt, mißbraucht sein Eigentum, wenn er dadurch seine Nachbarn in ihrer Ruhe stört.

Wer also — so lassen sich die Ausführungen zur allgemeinen Betrachtung einer sittlichen Handlung zusammenfassen — in sittlich erlaubter Weise mit kriegesischer Gewalt umgehen will — befehlend oder gehorchend —, muß realitätsbezogen handeln und darf den Krieg nicht in den Dienst unsittlicher mittelbar intendierter Ziele stellen. Darüber hinaus muß er die Umstände seiner Handlung berücksichtigen, durch die sich ihr Genus zum Positiven oder Negativen verändern kann.

Entscheidend für die Bewertung eines Krieges ist, daß er nur dann sittlich gut sein kann, wenn alle konstitutiven Elemente gut sind. Schon aufgrund eines einzigen Mangels verliert eine sittliche Handlung ihre Gutheit: „Zu dem, daß etwas schlecht („malum“) ist, genügt ein einziger Mangel; zu dem, daß etwas schlechthin gut ist, reicht nicht ein einziges Gut („singulare bonum“), sondern es ist die Unversehrtheit der Gutheit („integritas bonitatis“) gefordert.“

In theologischer Perspektive ist eine sittlich gute Handlung letztlich erst dann vollkommen tugendhaft, wenn sie eingebettet ist in eine die ganze sittliche Praxis umfassende beständige Liebe zu Gott und dem Nächsten. Selbst wenn ein Mensch sein Leben für ein hohes Gut aufs Spiel setzt, ist dies zwar eine Handlung „(echter) aber (unvollkommener) Tugend, es sei denn, sie würde ausgerichtet auf das endgültige Gut“. Denn es kann „eine schlechthin echte Tugend nicht geben ohne Gottesliebe (caritas).“

Es stellt sich nun die Frage, woher der Gutgewillte wissen kann, wann ein Krieg realitätsbezogen ist, welche mittelbaren Ziele man mit ihm in sittlich erlaubter Weise verfolgen darf und welche Umstände auf seine Bewertung Einfluß nehmen.

### 3. Kap.: Sittliches Handeln als vernunftgeleitetes Handeln

Der Mensch handelt für Thomas sittlich gut, wenn er der sittlichen Erkenntnis seiner Vernunft folgt. Dies wird deutlich, wenn man untersucht, wie die STH

---

97) STH 11-11, q.20, a.2, resp.; Übersetzung d. Verf.

98) STH q.23, a.7, resp.

die Grundspannung auflöst, die den Ansatz ihrer theologischen Ethik auszeichnet: Sittliches Handeln als Realisation geschöpflicher Gottebenbildlichkeit.

Der eine Pol dieser Grundspannung besteht darin, daß der Mensch als Geschöpf der Weltregierung" Gottes mit ihren Gesetzen' untersteht. Andererseits heißt es vom Menschen — dies ist der Gegenpol — , daß er als Ebenbild Gottes selbst Herr seiner Akte ist?' Es ist somit die Spannung zu lösen, wie der Mensch sowohl als Ebenbild Gottes sich selbst innerlich leitet, als auch als dessen Geschöpf von ihm regiert wird.

Als Lösung sieht Thomas, daß Gottes Schöpfertum und Vorsehung sich darin vollenden, alle Geschöpfe in den ihrer Natur zukommenden Eigenstand zu entlassen und sie zu den ihnen gemäßen Zielen zu leiten. Der spezifische Eigenstand, der dem Menschen von Gott eingeschaffen ist, besteht gerade in der Fähigkeit seines vernunftbegabten freien Willens zur eigenen Erkenntnis des sittlich Guten und Bösen und der damit verbundenen Eigenverantwortung: "Jene also, die Vernunft besitzen, bewegen sich selbst auf ihr Ziel zu, denn sie haben Herrschaft über sich selbst durch den freien Willen, welcher die Fähigkeit des Willens und der Vernunft ist." In der eigenverantwortlichen sittlichen Praxis folgt der Mensch dem seiner Natur eingestifteten „natürliche(n) Gesetz", der „Teilhabe am ewigen Gesetz im vernunftbegabten Geschöpf".

Die Fähigkeit des Menschen, das sittlich Gute selbst zu erkennen und zu realisieren, gewinnt dadurch, daß sie auf Gottes Willen zurückgeführt wird, eine

---

<sup>99)</sup> „Vorausgesetzt, daß die Welt durch die göttliche Vorsehung gelenkt wird (...), muß nun offensichtlich die Gesamtheit des Weltalls geleitet werden durch die göttliche Vernunft." (STH I-11, q.91, a.1, resp.)

wo) „Der äußere Seinsgrund („principium exterius") ..., der zum Guten hinbewegt, ist Gott: Er unterweist uns durch das Gesetz und er hilft uns durch die Gnade." (STHq.90, prol.)

101) So heißt es im Prolog der STH vom Menschen, daß „auch er seine Werke selbst hervorbringt („suorum operum principium"), gleichsam einen freien Willen habend, und Macht (potestas) über seine Werke besitzt." (STH IIa pars, prol.)

102) STH q.1, a.2, resp.; Übersetzung d. Verf.

103) STH q.91, a.2, resp.

In diesem Zusammenhang ist wichtig, daß mit dem Begriff 'recta ratio', den der Aquinate gelegentlich verwendet, kein weiteres Element bezeichnet wird, was zur 'ratio' hinzukommt, sondern der rechte Gebrauch der 'ratio' als solcher gemeint ist. Dies wird aus folgendem Zitat deutlich: „Das menschliche Gesetz hat soweit die Bewandnis eines Gesetzes, als es der rechtgeleiteten Vernunft entspricht: und dementsprechend leitet es sich offenbar vom ewigen Gesetz her. Insofern es jedoch von der Vernunft abweicht, heißt es ungerechtes Gesetz." (STHq.93, a.3, ad 2) „Es ist der unmerkliche Übergang von ratio recta zu ratio einfachhin, der hier den Weg weist: die rectitudo der ratio ist an dieser selbst, nicht jedenfalls an einer für sich faßbaren ratio recta (divina) zu ergreifen." (K.-W. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, 209)

neue Qualität. Der Glaubende erkennt in der Regel der Vernunft die Manifestation von Gottes Willen. Menschliches Handeln ist sittlich insofern gut, „als es der rechtgeleiteten Vernunft entspricht: und dementsprechend leitet es sich offenbar vom ewigen Gesetz her“.

Der Mensch erkennt also nicht das sittlich zu Tuende aus Einsicht in die *lex aeterna*, sondern umgekehrt wird ihm die *lex aeterna* durch die Einsicht in das sittlich Gute zugänglich: „Wenn uns auch die *lex aeterna* unbekannt ist, so wie sie im göttlichen Willen ist, so ist sie uns doch einigermaßen bekannt ... durch die natürliche Vernunft, die von dieser abgeleitet ist als ihr ureigenes Eben-

Für den Menschen, der sittlich handeln will, stellt sich nun die Frage, wie die Vernunft zur Erkenntnis des sittlich Geforderten findet.

---

<sup>104)</sup> STH 1-II, q.93, a.3, resp.

<sup>105)</sup> STH 141, q.19, a.4, ad 3; Übersetzung d. Verf.

#### 4. Kap.: Die lex humana als Regel der Vernunft'

Die Vernunft verweist den Menschen in seiner Suche nach wirklichem Glück und sittlicher Lebenspraxis — dies lernt Thomas von Aristoteles — an ein freundschaftliches Zusammenleben in einem Gemeinwesen'. Denn der Mensch kann überhaupt nur in einer Gemeinschaft von Freunden leben und gut handeln.' Die höchste Form der Gemeinschaft, die dem Menschen die meisten Daseinsmöglichkeiten eröffnet, ist die Gemeinschaft eines sich selbst

---

106) Indem die thomasische Ethik die gesetzliche Ordnung zu ihrem eigentlichen Thema macht, erweist sie sich schon in ihrem Ansatz als mittelalterlich. Die typisch neuzeitliche Selbsterfahrung des Menschen ist ihr fremd, daß er ganz allein die Verantwortung für sein Tun und Lassen trägt und zu einer eigenständigen Urteilsbildung verpflichtet ist, die er auf keine Institution oder vorgegebene Ordnung übertragen kann. Entsprechend ist es das Ziel der Ethiken neuzeitlichen Typs, Hilfen für die jeweils individuelle Urteilsbildung zu erarbeiten. Der Unterschied der thomasischen Ethik zu diesen Ethiken wird noch deutlicher, wenn man die zwei Stellen betrachtet, an denen die STH das Problem der eigenverantwortlichen ethischen Urteilsbildung des Einzelnen berührt, aber auffälligerweise nicht vertieft.

Die erste Stelle besteht in der Behandlung der Epikie. Der Einzelne kann unter Umständen verpflichtet sein, dem Wortlaut einer konkreten gesetzlichen Anweisung zuwiderzuhandeln. Dies ist dann der Fall, wenn ein wortgetreues Handeln dem Sinn einer Anweisung widersprechen würde (STHq.96, a.6, resp.). Diese Entpflichtung gegenüber dem Wortlaut bedeutet noch keine wirkliche Übertragung des sittlichen Urteils in das einzelne Subjekt. Vielmehr geht es um sinngetreue Gesetzesbefolgung.

Ein eigenständiges Handeln gegenüber dem Gesetz — das ist die zweite Stelle, die hier angesprochen werden kann — spricht Thomas auch dort an, wo er die Grenzen des menschlichen Gesetzes behandelt. Das Gesetz muß dann sündhaftes Handeln zulassen, wenn dessen Unterbindung einen schwereren Schaden für das Gemeinwesen mit sich bringen würde, als die Zulassung es tut. Dies bedeutet keinesfalls, daß derartige Laster nicht von einem tugendhaften Menschen unterlassen werden müssen (STHq.96, a.2, ad 2).

Die Summa verfolgt jedoch den Faden nicht weiter, um dann die Probleme der sittlichen Urteilsbildung in den Fällen zu behandeln, in denen das Gesetz den Einzelnen allein läßt. Sie beläßt es bei dem Aufweis, daß das menschliche Gesetz nicht aus einer Gutheißung, sondern zur Verhinderung weiterer Sünden einige Übeltaten unbestraft läßt. Der Einzelne kann somit auch dann in den Forderungen des menschlichen Gesetzes den Willen Gottes für sein Handeln erkennen, wenn es Handlungen nicht unterbindet, die seinem unmittelbaren sittlichen Empfinden als eine Sünde erscheinen.

107) Vgl. hierzu W. Kluxen, Glück und Glücksteilhabe, 77ff

108) Auch der Tugendhafte, der nicht mehr durch die Gemeinschaft zum guten Tun angehalten werden muß, bedarf der Gemeinschaft, um tugendhaft leben zu können: „Wenn wir vom Glück des gegenwärtigen Lebens sprechen, bedarf der Glückliche, wie der Philosoph in 9. Ethic. sagt, der Freunde. Er bedarf ihrer nicht wegen der Nützlichkeit, denn er ist sich selbst genügend, auch nicht wegen der Freude, denn er hat in sich selbst die vollkommene Freude im Werk der Freude. Er bedarf ihrer wegen der guten Taten, damit er ihnen Gutes tun kann, im Blick auf sie am Gutes Tun Freude hat, und von ihnen im guten Werk Hilfe erfährt. Der Mensch bedarf nämlich, um Gutes zu tun, der Hilfe der Freunde. Dies gilt sowohl für Werke des tätigen Lebens als für die des kontemplativen Lebens.“ (STH q.4, a.8, resp.; Übersetzung d. Verf.)

genügenden Gemeinwesens. „Dies gilt nicht nur hinsichtlich der körperlichen Dinge, insofern es nämlich in einem Gemeinwesen viele Handwerke gibt, die ein einzelnes Haus nicht bieten kann, sondern auch hinsichtlich des moralischen Lebens; insofern die unbändige Jugend durch die öffentliche Gewalt gezwungen wird, die zu korrigieren die väterliche Ermahnung nicht hinreicht.“ Somit ist das Gemeingut das höchste Gut, das dem Menschen sittlich zu realisieren aufgegeben ist. Aus dieser Erkenntnis leitet die Ethik den Grundsatz ab, daß es „tugendhaft ist, das Gemeingut dem Eigengut vorzuziehen“.

Zu „aufs Einzelne zielenden Weisungen“ für ein am Gemeingut orientiertes Handeln findet die menschliche Vernunft, indem sie eine gesetzliche Ordnung für das Zusammenleben, eine *lex humana*, entwirft. In dieser Ordnung werden den Einzelnen Aufgaben zugeteilt und aufeinander abgestimmt.

Eine gesetzliche Ordnung, die sich Menschen geben, verdient dann den Namen *lex humana*, wenn sie sich auf die allgemeinen Grundsätze ethischer Praxis zurückführen läßt. Es stellt sich daher die Frage, wie die Vernunft zu ethischen Grundsätzen, den *principia communia* der *lex naturalis*, findet (4.1) und in welcher Weise detaillierte Gesetzesverordnungen aus den allgemeinen Grundsätzen gewonnen werden (4.2).

#### *44.1 Die ethischen Grundsätze der lex naturalis*

Der Kommentar zur Nikomachischen Ethik unterscheidet vier Wissenschaften.<sup>109</sup> Zwei beschäftigen sich mit den Ordnungen, die dem Menschen vorgegeben sind. Eine davon ist die Logik, die sich mit der Ordnung des Denkens befaßt. Die andere ist die Metaphysik. Sie erkennt die der Vernunft vorgegebene Ordnung in den äußeren Dingen. Die anderen beiden Wissenschaften setzen sich mit der Ordnung auseinander, die vom Menschen hergestellt wird. Der Mensch schafft Ordnung einmal in den äußeren Dingen, worum es der Technik geht. Zum anderen stellt der Mensch „Ordnung in (seinen) freiwilli-

---

<sup>109</sup>) In Eth. I, 2 n. 4; Übersetzung d. Verf.

<sup>110</sup>) STH I-11, q.105, a.3, resp.

Ein Verzeichnis derjenigen Stellen, die diesen Grundsatz so oder in anderer Weise zum Ausdruck bringen, hat I.T. Eschmann, A Thomistic Glossary on the Principle of the Preminence of a Common Good, in: Medieval Studies, 5, 1943, 123 — 165, erstellt.

) STH I-11, q.91, a.3, resp.

<sup>112</sup>) Die Methodendiskussion darüber, woher die Ethik ihre Grundsätze entwickelt, findet sich in dem Kommentar zur Nikomachischen Ethik. In der STH werden „die Resultate des Aristoteles vorausgesetzt und nicht dargestellt ... Die Rezeption wird hier nur ratifiziert, nicht vollzogen.“ (W. Kluxen, Glück und Glücksteilhabe, 89)

gen Handlungen"<sup>113</sup>her. Dies zu reflektieren, ist die Aufgabe der Moralphilosophie bzw. der theologischen Ethik.

Entscheidend für die Frage, woher die Ethik ihre Grundsätze gewinnt, ist, daß sie gegenüber den anderen Wissenschaften eigenständig ist. Eigenständig ist eine Wissenschaft, die ihre obersten Prinzipien selbst entwickelt und diese Prinzipien nicht von einer anderen Wissenschaft übernimmt, wie z. B. die „Lehre von der Perspektive“ ihre obersten Prinzipien aus der „Geometrie“ erhält.

Die Eigenständigkeit der Ethik ist anthropologisch begründet. Der Mensch realisiert nämlich in seinem sittlichen Handeln nicht nur ein ihm äußeres Werk, sondern er schafft sich durch seine Handlungen auch eine eigene Geschichte, in der er seine Identität findet oder verfehlt: „In der Ethik erkennt man Sünde und Übel durch eine Abkehr von der Vernunftordnung, die sich auf das Gesamtziel des menschlichen Lebens erstreckt.“

Da es in der sittlichen Praxis um die Identität des Menschen geht, kann der Handelnde nicht aus dem Wesen der ihm vorgegebenen Dinge erkennen, wie er handeln soll: „... wenn auch die äußeren Dinge in sich selbst gut sein mögen, haben sie dennoch nicht immer die geschuldete Entsprechung zu dieser oder jener Handlung. Und daher haben sie, insofern sie als Objekte bestimmter Handlungen betrachtet werden, nicht die Bewandnis der Gutheit.“<sup>116</sup>

Worin nun seine Identität besteht, der er in seinen Handlungen entsprechen soll, kann der Mensch auch nicht erfahren, indem er nach seinem dem Handeln vorgegebenen Wesen fragt. Denn der Mensch ist nicht wesensmäßig darauf festgelegt, wer er ist und was er zu tun hat. Vielmehr entdeckt er in sich eine Vielzahl von Möglichkeiten, sein offenes Wesen zu bestimmen: „... mit Notwendigkeit will der Mensch seine Glückseligkeit (beatitudo) ... Die (konkrete) Wahl aber, weil sie sich nicht auf das Ziel, sondern auf das, was zum Ziel führt, bezieht, ..., bezieht sich nicht auf das vollkommene Gut, welches die Glückseligkeit ist, sondern auf andere partikuläre Güter; und daher wählt der Mensch nicht mit Notwendigkeit, sondern er wählt frei.“

Wie kann der Mensch dann aber ein Wissen finden, das ihm hilft, sich nicht in der Vielzahl der ihm offenstehenden Möglichkeiten zu verlieren, sondern „die

---

<sup>113</sup>) In Eth. prol.

<sup>114</sup>) STH I, q.1, a.2, resp.

<sup>115</sup>) STH I-II, q.21, a.2, resp.; Übersetzung d. Verf.

<sup>116</sup>) STH I-II, q.18, a.2, ad 1; Übersetzung d. Verf.

<sup>117</sup>) STH I-II, q.13, a.6, resp.; Übersetzung d. Verf.

Aufgabe des gesamten Lebens" zu bewältigen? Dies ist nur möglich in einer Reflexion über eine gelungene sittliche Praxis, in der sich der Mensch als mit sich selbst identisch erlebt hat. Dies geschieht in der Ethik. In der reflektierten Durchdringung gelungener sittlicher Praxis erkennt sie, welche Ziele dem Menschen angemessen sind. Auf diese Weise gewinnt sie eigenständig die allgemeinen Grundsätze sittlicher Praxis.

Ihren Erfahrungsbezug kann die Ethik nicht hinter sich lassen, denn „... die Begründungen der moralischen Wissenschaft" gehen hervor „aus dem, was zum menschlichen Leben gehört". Der Jugendliche ist insofern noch kein geeigneter Hörer der Ethik, als er „nicht eigenständig beurteilen" kann, „daß es wahr ist, daß es eine geringere Freiheit ist, Dinge für sich zu behalten, und daß es eine größere Freiheit ist, mit anderen zu teilen".

In ihrer Reflexion sittlicher Praxis entdeckt die Ethik zielgerichtete Strebungen, die gemeinmenschlich sind, die in der Natur des Menschen gründen (*inclinationes naturales*). Diese Zielbestimmungen der gemeinmenschlichen Natur formuliert die *lex naturalis* in ihren *principia communia*: „Das Gute ist das, wonach alle streben.' ...; alles, was die auf das Tun gerichtete Vernunft auf natürliche Weise als menschliches Gut erfaßt, zählt als zu tun oder zu lassen zu den Geboten des Naturgesetzes."

Es stellt sich nun die Frage, wie die Vernunft aus den allgemeinen Grundsätzen sittlicher Praxis konkrete gesetzliche Bestimmungen gewinnt.

#### *4.2 Die lex humana als die bis ins Einzelne gehenden Weisungen der Vernunft*

Die Vernunft des Menschen findet zu einer *lex humana* mit ihren „aufs Einzelne zielenden Weisungen" durch ein — wie Thomas sich ausdrückt — „Hinzukommen (*advenire*)"<sup>123</sup> von Einzelheiten zu den Geboten der *lex naturalis* und durch ein „Hinordnen (*ordinare in*)"<sup>124</sup> der einzelnen Bestimmungen auf das Gemeinwohl. Mit diesen Bezeichnungen soll zum Ausdruck gebracht werden, daß erstens die *lex naturalis* noch keine konkrete Ordnung des Zusam-

---

118) STH q.47, a.13, resp.

119) In Eth. I, 1. n. 3; Übersetzung d. Verf.

<sup>20</sup>) In Eth. I, 1. n. 3; Übersetzung d. Verf.

121) STH I-11, q.94, a.2, resp.

122) STH q.91, a.3, resp.

123) STH q.91, a.3, resp.

124) STH q.90, a.3, resp.

menlebens festlegt und daher ergänzungsbedürftig ist (4.21) und daß zweitens konkrete Bestimmungen in einem umfassenden Ordnungsentwurf aufeinander abgestimmt werden müssen (4.22).

#### 4.21 Die Herleitung konkreter Bestimmungen aus der *lex naturalis*

Die konkreten Handlungsanweisungen, die die *lex humana* aufstellt, werden auf zweifache Weise aus der *lex naturalis* hergeleitet. Entweder werden sie "nach Art von Folgesätzen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturgesetzes (*per modum conclusionum*)" abgeleitet, oder es bedarf „gewisse(r) Verfügungen" des Menschen „nach Art näherer Bestimmungen (*per modum determinationis*)"".

Für eine durch Schlußfolgerung und durch Determination gewonnene gesetzliche Bestimmung wird in der STH jeweils ein Beispiel gegeben. Schlußfolgernd aus den Grundsätzen der *lex naturalis* findet die *lex humana* z. B. zu dem alle verpflichtenden „Verbot: 'Du sollst nicht töten'".

Als Beispiel für eine durch Determination des Naturgesetzes hergeleitete Bestimmung der *lex humana* verweist Thomas auf die Bestrafung von Verbre-

---

125)STH q.95, a.2, resp.

126)STH 1-11, q.95, a.2, resp.

Die STH wählt nicht zufällig als Beispiel für eine durch Schlußfolgerung gewonnene, bis ins einzelne gehende Bestimmung ein Verbot. Für sie können nur Verbote als bis ins Detail festgelegte Anweisungen schlußfolgernd aus dem Naturgesetz gewonnen werden: "Die natürliche Vernunft befiehlt dem Menschen ohne weiteres, niemandem Unrecht zuzufügen. Die Gebote, die untersagen, den anderen zu schädigen, erstrecken sich daher auf alle. Die natürliche Vernunft befiehlt aber nicht ohne weiteres, etwas (Bestimmtes/ aliquid) für einen anderen zu tun, q.100, a.5, ad 4)

Während nun die Anweisungen des Naturgesetzes und ihre Schlußfolgerungen ein gefordertes Tun nicht ins Detail festlegen — z. B. läßt die Pflicht zur Arterhaltung offen, wer wie für Nachkommenschaft zu sorgen hat —, untersagen die aus dem Naturgesetz abgeleiteten Verbote allen eindeutig bestimmte Handlungen. So ist z.B. jeder Mensch verpflichtet, „daß er andere, mit denen er zusammenleben muß, nicht verletze." (HI, q.94, a.2, resp.) Verbote werden in der Weise schlußfolgernd aus den Anweisungen der Naturgesetzes gewonnen, wie sich aus dem Gebot „Alle haben das Gute zu tun (*bonum faciendum*)" q.94, a.2, resp.) ableiten läßt: „Niemand darf Unrecht tun (*nulli esse malum faciendum*)" (1-11, q.95, a.2, resp).

Gibt es aber nicht Handlungsanweisungen, so könnte man gegen Thomas einwenden, die sich schlußfolgernd aus dem Naturgesetz ergeben und die alle verpflichten z.B. die Pflicht zur Nothilfe? Für den Aquinaten hat die Unterlassung der Nothilfe — die Situation, in der Leben oder andere fundamentale Rechtsgüter eines Menschen gänzlich von der Hilfe eines anderen abhängen, der zur Hilfe in der Lage ist — den Charakter einer Unrechtstat. Die Verpflichtungen zur Nothilfe fallen unter die Verbote: „Wer von seinem Gefährten das Unrecht, so er kann, nicht abwendet, ist genauso in die Sünde verstrickt wie der, der es zufügt." (Ambrosius)" q.60, a.6, ad 2)



chern. Daß Verbrecher bestraft werden müssen, fordert die lex naturalis. Welches Strafmaß sie aber erhalten, legt der Mensch in seinem Ermessen fest. Hier ist der Spielraum für menschliche Gestaltung, ohne die keine gesetzliche Ordnung zustande kommt: „Daß ihm (sc. dem Täter; d. Verf.) diese oder jene Strafe zuerkannt wird, das ist nähere Bestimmung zum Naturgesetz.“

Die lex humana ist nicht schon dadurch eine Vernunftordnung, daß sich ihre einzelnen Bestimmungen auf die lex naturalis zurückführen lassen, sondern sie muß in ihrer Gesamtheit einen sinnvollen Ordnungsentwurf für menschliches Zusammenleben abgeben. Welche Bedingungen dabei an einen Ordnungsentwurf gestellt werden, soll nun erläutert werden.

#### 4.22 Die Einbindung konkreter Bestimmungen in eine gesetzliche Ordnung für das Zusammenleben

Die lex humana kann nur dann Maßstab für das sittliche Handeln sein, wenn durch ihre konkreten Bestimmungen ein gemeinschaftliches Zusammenleben ermöglicht wird. Dazu müssen Aufgaben verteilt und koordiniert werden: „Das Gesetz betrifft eigentlich in erster Linie und hauptsächlich die Hinordnung auf das Gemeingut.“<sup>127</sup>

Die Ordnung, die durch die lex humana hergestellt werden soll, ist nicht rein funktional bestimmt. Es geht vielmehr um eine „Ordnung der Gerechtigkeit, die unter den Menschen beobachtet werden muß: nämlich daß niemand erleide, was er nicht verdient, und daß jedem das Geschuldete gegeben werde“. Und es ist die Aufgabe des menschlichen Gesetzes, „Gebote bezüglich der Akte der Gerechtigkeit aufzustellen“.

Indem Thomas die Rechte des einzelnen Menschen zum Maßstab einer gerechten gesetzlichen Ordnung erhebt, schließt er schon im Ansatz seiner theologischen Ethik jedes ideologisierende Friedensverständnis aus, welches erlaubt, den Einzelnen im Dienst einer besseren, friedlicheren Zukunft zu opfern.

Der Entwurf einer gesetzlichen Ordnung ist dann gelungen, wenn er angesichts der Sündhaftigkeit der Menschen der Gerechtigkeit bestmöglich dient. Daher darf ein Gesetz einerseits weniger schwere Unrechtstaten nur dann unterbinden, wenn daraus für die gerechte Ordnung mehr Nutzen erwächst als aus deren Tolerierung. Umgekehrt muß es andererseits alle Unrechtstaten ahnden, die das Fundament der Gemeinschaft zerstören.

---

127) STH q.95, a.2, resp.

128) STH q.90, a.3, resp.

129) STH I-11, q.100, a.8, resp.

<sup>130</sup> STH I-11, q.100, a.2, resp.

Um Gerechtigkeit und Frieden zu dienen, kann das Gesetz weniger schwere Unrechtstaten tolerieren. Würde das menschliche Gesetz alle tugendhaften Akte vorschreiben und erzwingen, würde es sein eigenes Ziel untergraben. "Daher legt es der Vielzahl der Unvollkommenen nicht sofort das auf, was Sache der in der Tugend Vollkommenen ist: daß sie sich nämlich von allem Bösen fernhalten. Sonst würden die Unvollkommenen, die außerstande sind, solche Gebote zu ertragen, nur in noch Schlimmeres ausbrechen."<sup>131</sup>

Daß einige sündhafte Taten vom menschlichen Gesetz nicht bestraft werden, bedeutet keinesfalls, daß diese Taten den Charakter der Sünde verlieren. Sie werden der Bestrafung durch Gott überlassen. „Wie Augustinus sagt, kann das menschliche Gesetz nicht alle Untaten bestrafen oder verhüten; denn die Folge wäre: indem es alles Böse beseitigen wollte, würde auch vieles Gute unterbunden; gehemmt würde auch der Nutzen für das Gemeingut, das zum menschlichen Zusammenleben notwendig ist. Damit also nichts Böses unbehindert und ungeahndet bleibt, mußte ein göttliches Gesetz hinzukommen, das alle Sünden verbietet."<sup>132</sup>

Die Tolerierung von Sünden durch das menschliche Gesetz darf also keinesfalls als Gutheißung interpretiert oder gar als cooperatio in malo verstanden werden. Die thomatische Aufforderung zur Tolerierung von Sünden durch das Gesetz um des Friedens willen wird von R. Bruch als eine „tief empfundene 'Verantwortungsethik'“<sup>133</sup> bezeichnet.

Auch die Notwendigkeit, Unrechtstaten zu ahnden, die das Fundament der Gemeinschaft zerstören, ergibt sich aus der Ausrichtung der lex humana auf die Gerechtigkeit. Jenes Mindestmaß einer gesetzlichen Ordnung, ohne das ein Zusammenleben unmöglich ist, muß gesichert werden. Keinesfalls dürfen Vergehen toleriert werden, „ohne deren Verbot die menschliche Gesellschaft keinen Bestand haben könnte; so werden durch das menschliche Gesetz Mord, Diebstahl und ähnliches untersagt.“<sup>134</sup> Derart fundamentale Rechtsverletzungen richten sich nicht gegen nachgeordnete Güter, sondern gegen das Lebensnotwendige anderer Menschen. Sie können daher niemals zum größeren Nutzen einer gerechten Ordnung, die alle umfaßt, toleriert werden. Die Schäden, die aus der Bestrafung derart schwerer Vergehen entstehen können, sind niemals „die schlimmeren Übel (mala peiora)“<sup>135</sup> im Vergleich zu ihrer Duldung.

<sup>131</sup>) STH 1-11, q.96, a.2, ad 1

<sup>132</sup>) STH 1-11, q.91, a.4, resp.

<sup>133</sup>) R. Bruch, Die Bevorzugung des kleineren Übels in moraltheologischer Beurteilung. Ein problemgeschichtlicher Durchblick, in: *Moralia varia. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen*, historische Abteilung, Bd. 6, Düsseldorf, 1981, 173

<sup>134</sup>) STH 1-11, q.96, a.2, resp.

<sup>135</sup>) STH 11-11, q.10, a.11, resp.

Es gibt nun für die STH einen Grundbestand an gesetzlichen Bestimmungen, die in allen funktionierenden Gemeinwesen Geltung haben müssen. Er besteht aus den Verboten, die sich schlußfolgernd aus dem durch Reflexion auf gelungene Praxis gewonnenen Naturgesetz ergeben. Ihn bezeichnet die Summa als Völkerrecht. „... zum Recht der Völker zählt alles, was sich aus dem Naturgesetz ergibt wie Folgesätze aus den Grundsätzen, z. B. gerechter Kauf und Verkauf und ähnliches mehr, ohne das Menschen nicht zusammenleben könnten.“ Dieses Verständnis ermöglicht der STH, sich der Definition von Cicero anzuschließen, wonach das Völkerrecht die Gesetze umfaßt, die bei allen Völkern in Geltung sind: „Deshalb sagt Gaius: 'Die natürliche Vernunft hat unter allen Menschen festgesetzt, was bei allen Völkern beobachtet wird, und das heißt Völkerrecht.'“

Über diese grundsätzlichen Reflexionen hinaus zeigt der Aquinate nur wenig Interesse an einer inhaltlichen Bestimmung des Völkerrechts. Auch ist ihm der Gedanke fremd, im Völkerrecht eine gemeinsame Rechtsbasis für ein friedliches Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen zu erblicken. Die Entfaltung dieses Gedankens blieb den spanischen Spätscholastikern nach der Entdeckung der Neuen Welt und dem Ende der abendländischen Glaubenseinheit vorbehalten.<sup>1</sup>

Die menschliche Vernunft findet also zu allgemeinen Grundsätzen durch Reflexion über die Erfahrung sittlicher Praxis. Zu konkreten Anweisungen kommt die Vernunft, indem sie sie aus den allgemeinen Grundsätzen herleitet und in einem umfassenden Ordnungsentwurf aufeinander abstimmt. Die Herleitung geschieht durch Schlußfolgerung und Determinationen. Im gesetzlichen Ordnungsentwurf darf den sündigen Menschen kein höheres Maß an

---

136) STH q.95, a.4, resp.

In diesem Zitat zeigt sich, daß Thomas seine mittelalterliche Wirtschaftsordnung offensichtlich für alternativlos hält.

137) STH II-II, q.57, a. 3, resp.

A.F. Utz interpretiert Thomas dahingehend, „daß alles unter ius gentium falle, was mit der menschlichen Vernunft aus dem naturrechtlichen An-sich erschlossen worden ist (Ethik und Politik. Aktuelle Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie, Stuttgart, 1970, 212). Damit identifiziert A.F. Utz das Völkerrecht mit denjenigen Geboten, die das Naturrecht enthält, und den Verboten, die sich durch logische Schlußfolgerungen aus ihm ableiten lassen. Daß das Völkerrecht nur die Verbote enthält, ohne die ein menschliches Zusammenleben nicht möglich ist, wird hier vernachlässigt. Auch Unzucht widerspricht den Vernunftgeboten, dennoch gehört das Verbot der Prostitution nicht zum Völkerrecht. Diese muß vielmehr zum Nutzen der Gemeinschaft toleriert werden. "So sagt ... Augustinus: 'Entferne die Buhlerinnen aus der menschlichen Gesellschaft, und du wirst durch die sinnlichen Leidenschaften alles in Unordnung bringen.'“ (STH q.10, a.11, resp.)

s1000901xe1110002sm26008) Vgl. J. Höffner, a.a.O., 243ff

Sittlichkeit zugemutet werden, als sie zu leisten vermögen, um dem friedlichen Zusammenleben nicht mehr zu schaden als zu nutzen.

Die Theologie beläßt es nun nicht bei der Feststellung, daß der Mensch seine Berufung zur Gottebenbildlichkeit erfüllt, wenn er vernunftgeleitet handelt, sondern sie fragt darüber hinaus, in welcher Weise sittliches Handeln Gott abbildet.

## 5. Kap.: Das Gesetz als Medium gottebenbildlicher Heilsfürsorge

Der Mensch, der sich in seinem Handeln von der Erkenntnis seiner Vernunft leiten läßt und so Gottes Willen erfüllt, nimmt in der theologischen Deutung der Summa an dessen Providenz für die Menschen teil: „Unter den anderen (Geschöpfen) ist nun das vernunftbegabte Geschöpf in einer ausgezeichneteren Weise der göttlichen Vorsehung (providentia) unterstellt, insofern es auch selber an der Vorsehung teilnimmt, da es für sich und andere 'vorsehen' kann.“

Im Begriff „providentia“ als Bezeichnung für Gottes liebende Sorge um den Menschen kommen zwei Aspekte zum Tragen, die sich auch im vernunftgeleiteten Handeln des Menschen finden: Erstens sorgt Gott in seiner providentia nicht nur für das irdische Leben der Menschen, sondern auch für ihr Heil. Zweitens ist Gottes providentia vorausschauend-vorsorgend.

In theologischer Perspektive bekommt die sittliche Praxis mit ihrer Ausrichtung auf das Gemeingut die Qualität der Heilsfürsorge. Während im irdischen Leben Tugendhaftigkeit und Glückserfüllung in einer Spannung zueinander stehen und häufig leidvoll auseinanderfallen, weiß der Mensch im Glauben, daß sittlich-tugendhaftes Leben zur ewigen Glückseligkeit und zum Heil führt. Denn der Mensch erwirbt sich durch seine sittliche Lebensführung ein Verdienst bei Gott.<sup>139</sup> Mit der Verdienstlichkeit sittlichen Handelns erhält auch das Gemeinwesen eine neue Qualität. Es ist nicht mehr nur die Gemeinschaft in der Tugend, sondern darüber hinaus ein Zusammensein in der „(gemeinsamen) Glückseligkeit“. Sittlich-vernunftgeleitetes Handeln, das in gegenseitiger Hilfe zur Tugend besteht, wird in der Perspektive der Theologie zur Sorge für das eigene Heil und das der anderen.

---

139) STH q.91, a.2, resp.

140) Vgl. hierzu W. Kluxen, Glück und Glücksteilhabe, 77ff und O.H. Pesch, Die Lehre vom 'Verdienst' als Problem für Theologie und Verkündigung, in: Verkündigung und Wahrheit, hrsg. L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann, Bd. II, München — Paderborn — Wien, 1967, 1865 —1907

141) STH q.90, a.3, resp.

Vernunftgeleitetes Handeln bedeutet auch vorausschauende Vorsorge. Nur der Mensch handelt vernünftig, der die Folgen seiner Handlungen berücksichtigt: „... etwas betrachten indem man es vergleicht mit dem, was aus ihm folgt, ist Sache der Vernunft.“<sup>142)</sup>

Vorausschauende Sorge für das Heil bedeutet für den Menschen, in seinem Folgenkalkül nicht nur die naturgesetzlich-kausalen Wirkungen seiner Handlungen zu bedenken, sondern auch wie Gott in seiner Heilsökonomie das sittliche Leistungsvermögen der vom eigenen Handeln jeweils Betroffenen zu berücksichtigen. Wenn der Mensch auch normalerweise verpflichtet ist, Geliehenes zurückzugeben, „gibt es den Fall, daß das Hinterlegte nicht zurückgegeben werden darf, damit nicht der Mensch mit seinem bösen Willen es mißbrauche; wie wenn zum Beispiel ein Tobsüchtiger oder ein Staatsfeind seine hinterlegten Waffen zurückfordert“<sup>143)</sup>.

Das menschliche Gesetz kann nun auf zweifache Weise zum Medium gott-ebenbildlich-vernünftiger Akte werden: Im Entwerfen einer gesetzlichen Ordnung (5.1) und im Gehorsam gegenüber dieser Ordnung (5.2).

### *5.1 Das Entwerfen des Gesetzes als Heilsfürsorge*

Konkrete gesetzliche Bestimmungen kommen nicht ohne menschliche Determinationen zustande. Daher bedarf jede gesetzliche Ordnung einer Autorität, die für alle verbindliche Determinationen erläßt. In dieser Überlegung liegt auch der Grund, warum für Thomas das Zusammenleben der Menschen im Paradies einer mit Autorität ausgestatteten Herrschaft bedurfte, obwohl sich die Menschen noch nicht sündhaft gegen eine Ordnung verschlossen. Denn menschliches Zusammenleben ist nicht ohne Determinationen möglich, die durch eine für alle verbindliche Instanz ergehen.<sup>144)</sup>

Eine gesetzliche Ordnung zu konzipieren, ist ein Akt gottebenbildlicher Heilsfürsorge. Denn die *lex humana*, die dem Menschen als Vernunftordnung Gottes Willen vor Augen stellen soll, kann diese Aufgabe nur erfüllen, wenn sie

---

<sup>142)</sup> STH q.57, a.3, resp.

<sup>143)</sup> STH q.57, a.2, ad 1

<sup>144)</sup> STH I, q.96, a.4, resp.

Vgl. zum Unterschied zwischen Thomas und Augustinus in der Begründung 'staatlicher' Gewalt: D. Sternberger, Der alte Streit um den Ursprung der Herrschaft, in: Süddt. Zeitung vom 16./ 17. Juli 1977, 95. Für Augustinus bedarf das menschliche Zusammenleben nur deshalb einer Autorität, da man die Bösen in Schranken halten muß. Das sündenfreie Zusammenleben der Menschen ist ohne eine Autorität für ihn möglich, weil die von Gott vorgegebene Ordnung die menschlichen Handlungen festlegt.

ihrerseits nach den Regeln der Vernunft erstellt wird. „Ein Gesetz" besitzt „soviel an Geltungskraft, als es an der Gerechtigkeit teilhat. In menschlichen Angelegenheiten heißt aber etwas gerecht, wenn es gemäß der Regel der Vernunft gerecht ist.""

Das Konzipieren einer gesetzlichen Ordnung ist sogar eine besondere Form der Gottebenbildlichkeit. Sie ist Stellvertretung Gottes: „... in den Dingen, die der Rechtsgewalt des Menschen überlassen sind, ..., nicht aber in allen Dingen, vertreten die Menschen Gottes Stelle."<sup>1</sup> ▼

Mit dem Begriff der Stellvertretung Gottes wird dreierlei zum Ausdruck gebracht. Das erste ist, daß der Gesetzgeber in einer besonderen Weise „Herr seiner Akte" ist. Denn er folgt nicht einer bis ins Detail vorgegebenen Anweisung, sondern bringt diese durch seine Determinationen erst zustande.

Der zweite Aspekt besteht darin, daß der Gesetzgeber für die Gesamtheit der ihm Unterstellten Verantwortung trägt wie Gott in seiner Regierung für die Welt. „Dessen muß sich also ein König bewußt werden: daß er das Amt auf sich genommen hat, seinem Königreiche das zu sein, was die Seele für den Leib und Gott für die Welt bedeutet. Wenn er dies mit Fleiß bedenkt, wird in ihm wohl Eifer der Gerechtigkeit entbrennen, da er erwägt, daß er nur deshalb auf seinen Platz gestellt ist, um an Gottes Statt in seinem Reiche Urteil zu sprechen.""

Der dritte Aspekt, der mit dem Begriff „Stellvertretung Gottes" bezeichnet wird, ist, daß der Gesetzgeber seine Untertanen im Gewissen verpflichtet, weil in seinen Determinationen Gottes Wille für die Gemeinschaft zum Ausdruck kommt. Er gibt in Stellvertretung Gottes den anderen die Regeln für die Erfüllung ihrer Berufung: „Die vom Menschen erlassenen Gesetze ... haben ... gewissensbindende Kraft vom ewigen Gesetz, von dem sie sich herleiten, nach Spr 8,15: 'Durch mich regieren die Könige und beschließen die Gesetzgeber Gerechtes .'""

Der Gesetzgeber mißbraucht jedoch die ihm übertragene Regierungsgewalt, wenn er sich anmaßt, in allen Dingen Gottes Stellvertreter zu sein. Dem Menschen ist es nämlich nur möglich, hinsichtlich der „äußere(n) Akte", die „Sache der Gerechtigkeit" sind, über Sünde und Schuld anderer zu urteilen:

---

<sup>145)</sup> STH I-11, q.95, a.2, resp.

STH I41, q.100, a.8, ad 3

"" STH IIa pars, prol.

148) De Regimine Principum, 1. Buch, 12. Kapitel; Über die Herrschaft der Fürsten, Übersetzung von F. Schreyvogel, Nachwort von U. Matz (Die Übersetzung wurde von U. Matz revidiert), Stuttgart, 1981 (= De Regimine Principum)

149) STH q.96, a.4, resp.

<sup>150)</sup> STH I41, q.100, a.2, resp.

„Dem Urteil des Menschen unterliegen jedoch nicht die Regungen des Innern, die verborgen bleiben, sondern nur die äußeren Handlungen, die sichtbar in Erscheinung treten.“

Da Gott jedoch ins Innerste schauen kann, vermag er sich ein Urteil zu bilden, welches Geschick dem Menschen zum Heil dient. Daher verhängt er Strafen gegen Unschuldige, um sie zu prüfen. „Weil nun die geistigen Güter die höchsten, die zeitlichen dagegen die niedrigsten sind, wird zuweilen einer schuldlos in zeitlichen Gütern gestraft.“ Eine derartige Strafe darf der Mensch jedoch nicht verhängen, weil er nicht zu beurteilen vermag, welche durch eigene Schuld nicht verdiente Prüfung einem anderen dient oder ihn gar überfordert. Der Mensch ist in seiner Verantwortung und Stellvertretung Gottes an die offenbaren Untaten eines Gesetzesbrechers verwiesen: „Gottes geheime Urteile ..., in denen Er Schuldlose mit zeitlichen Strafen belegt, kann menschliche Rechtsprechung nicht nachahmen. Denn der Mensch vermag die Gründe solcher Urteile nicht zu durchschauen, um so zu wissen, was einem jeden zuträglich ist.“<sup>151</sup>

Wer für ein Gemeinwesen Gesamtverantwortung zu tragen hat, so lassen sich diese Ausführungen zusammenfassen, darf dieses Amt mit dem Bewußtsein einer besonderen Würde, nämlich als Stellvertreter Gottes ausüben. Nun erfüllt jedoch der Mensch nicht nur im Erlassen einer gesetzlichen Ordnung seine Berufung zur Gottebenbildlichkeit, sondern auch der sinngetreue Gehorsam gegenüber dem Gesetz ist ein sittlich-vernünftiger Akt.

## 5.2 Die Befolgung des Gesetzes als Heilsfürsorge

Das menschliche Gesetz kann nur insofern „Regel der Vernunft“ sein, als es auch vernünftig befolgt wird. Gesetze werden in unvernünftiger und unsittlicher Weise befolgt, wenn der Gehorchende ihnen folgt wie das Tier seinen Instinkten.“<sup>152</sup> Die Instinktsteuerung löst bei einem Tier angesichts bestimmter Reize eine unter allen Umständen gleiche Reaktion aus. Wie jede sittlich-vernünftige Handlung kann auch der Gehorsam nur gut sein, wenn der Mensch sich ein Urteil über seine Folgen unter den jeweils gegebenen Bedingungen bildet.

---

151) STH q.91, a.4, resp.

152) STH q.108, a.4, resp.

153) STH q.108, a.4, ad 2

154) STH q.95, a.2, resp.

155) Vgl. STH 11-11, q.57, a.3, resp.

Die Grundforderung vernünftig-sittlichen Handelns, die Folgen abzuwägen, bedeutet für den Gehorsam gegenüber der *lex humana*, Anweisungen sinn- und nicht nur wortgetreu auszuführen. So ist der Sinn eines jeden Gesetzes, daß dem Gemeinwohl gedient wird. Es kann aber der Fall eintreten, daß die wortgetreue Befolgung einer gesetzlichen Anweisung dem Gemeinwesen schadet. „Wenn z. B. in einer belagerten Stadt die Verfügung erlassen wird, daß die Stadttore geschlossen bleiben sollen, so ist das fast immer für das allgemeine Wohl ersprießlich; geschieht es aber, daß der Feind die Bürger verfolgt, von deren Einsatz die Rettung der Stadt abhängt, so wäre es äußerst schädlich, wenn ihnen die Tore nicht geöffnet würden.“<sup>56)</sup> Erst in der verständig-sinngetreuen Befolgung der *lex humana* wird Gehorsam zu einer vernunftgeleiteten Handlung und somit zu einem Akt der Heilsfürsorge.

Faßt man die Ausführungen des ersten Hauptkapitels zusammen, so läßt sich als Ergebnis festhalten: Der Mensch, der seinen Umgang mit kriegerischer Gewalt aus dem Glauben gestalten will, wird von der *Summa Theologiae* an eine von der Vernunft entworfene gesetzliche Ordnung für das menschliche Zusammenleben verwiesen. In dieser Ordnung ist geregelt, wer was und wie zu tun hat, welche weitergehenden Ziele mit den partikulären Handlungen verfolgt werden dürfen und unter welchen Umständen diese Handlungen ihr Genus ändern. Wer der Vernunftordnung entspricht — befehlend oder ausführend —, partizipiert an Gottes Heilsfürsorge an den Menschen.

Es soll nun in den beiden folgenden Hauptkapiteln gezeigt werden, daß die kirchlich autorisierte Ordnung des Mittelalters für Thomas eine von der Vernunft entworfene *lex humana* darstellt, die auch den Umgang mit kriegerischer Gewalt normiert. Im nächstfolgenden Hauptkapitel geht es um die Gebote, die das Naturgesetz für jegliches Kriegführen aufstellt. Es ist die Aufgabe menschlicher Verfügung, diese Bedingungen ins Detail zielend auszugestalten und in einer gesetzlichen Ordnung mit anderen Bestimmungen abzustimmen. Dies geschieht für Thomas — darum geht es im letzten Hauptkapitel — in der ihm vorgegebenen Ordnung der Kirche.

---

<sup>56)</sup> STH 1-11, q.96, a.6, resp.





## Zweiter Hauptteil: Der gerechte Krieg als Akt gottebenbildlicher Heilsfürsorge

Gottebenbildliches „Handeln vollzieht sich im Konkreten“<sup>157</sup>. Daher gehört es für Thomas zur theologischen Reflexion über den Umgang mit kriegerischer Gewalt, sich mit der vorgegebenen Ordnung — für ihn die des Mittelalters — mit ihren Bestimmungen auch für das Führen gerechter Kriege auseinanderzusetzen. Er stellt sich die Aufgabe, zu begründen, warum die kirchlich autorisierte Ordnung seiner Zeit, die er nicht in Frage stellt, zu gottebenbildlicher Heilsfürsorge anleitet (1. Kap.: Theologie und angewandte Ethik: Die kirchlich autorisierte Ordnung als Richtschnur für gottebenbildliches Handeln).

Die Bestimmungen der kirchlich-autorisierten Ordnung für den gerechten Krieg können dann als Anweisung für ein sittliches Handeln gelten, wenn sie „auf das Gemeingut hinordnen“, wenn durch ihre Befolgung dem friedlichen Zusammenleben gedient wird. Um zu zeigen, wie die Summa dies begründet, soll zunächst gefragt werden, was sie unter einem friedlichen Zusammenleben versteht und welche Anforderungen an die *lex humana* gestellt werden, um dem so verstandenen Frieden zu dienen (2. Kap.: Frieden und *lex humana*).

Diese Vorklärungen ermöglichen es, sich den Ausführungen zum gerechten Krieg unmittelbar zuzuwenden. Da die Summa keinen geschlossenen Traktat über den Krieg vorlegt, sondern sich Aussagen zum Krieg in der ganzen STH IIa pars finden, müssen zunächst die Texte zum Krieg gesucht und geordnet werden (3. Kap.: Textbefund zum gerechten Krieg).

Auf diesem Hintergrund kann die Frage gestellt werden, welche allgemeinen Bedingungen jede Anwendung kriegerischer Gewalt für den Aquinaten erfüllen muß, um als gerecht bezeichnet zu werden, und wie durch das Führen eines gerechten Krieges dem heilsorientierten friedlichen Zusammenleben gedient wird. Das Ziel der thomasischen Argumentation ist dann erreicht, wenn sich die konkreten Vorschriften der Kirche für das Führen von Kriegen aus diesen Grundsätzen herleiten lassen (4. Kap.: Die Kriterien für den gerechten Krieg als Anweisung für gottebenbildliche Heilsfürsorge).

---

157) STH I-11, q.6, prol.; Übersetzung d. Verf.

158) STH q.90, a.3, resp.

## 1. Kap.: Theologie und angewandte Ethik: Die kirchlich autorisierte Ordnung als Richtschnur für gottebenbildliches Handeln

Es herrscht in der Thomasforschung Einigkeit darüber, daß der STH das aristotelische Wissenschaftsideal zugrunde liegt.<sup>159</sup> Dies ist der „ordo disciplinae“. Dieser „ordo“ bestimmt die Art der Wissensdarstellung. Er unterscheidet sich vom „ordo cognoscendi“, der Art und Weise der Wissensgewinnung.

Das aristotelische Wissenschaftsideal des „ordo disciplinae“ fordert, die Inhalte einer Wissenschaft in die logische Ordnung eines Beweisverfahrens zu bringen: ausgehend von den Gründen schlußfolgernd zu dem fortzuschreiten, was man beweisen will. Der Stoff einer Wissenschaft soll so in einem durchgehenden Gedankengang entfaltet werden. Sinn und Ziel dieser Stoffanordnung ist es, daß die Ergebnisse der Wissenschaft als ausgewiesen gelten können.

Der „ordo cognoscendi“, die Art und Weise, Begründungszusammenhänge zu suchen, schreitet in umgekehrter Richtung vor. Begründungszusammenhänge werden gefunden, indem man ausgehend von dem Begründeten nach den Gründen forscht. Diese Erforschung findet erst ihr Ende, wenn man das Begründete auf seinen Grund zurückgeführt hat. Am Ende der Suche nach Verstehen steht der „ordo disciplinae“ als die logische Ordnung des Stoffes.

Der „ordo disciplinae“ entspricht dem pädagogischen Grundanliegen der Summa, als Lehrbuch dem Verstehen zu dienen.<sup>160</sup> Denn Begreifen besagt, zu erkennen, wie aus dem Begründenden das Begründete folgt. Dieses aristotelische Wissenschaftsideal kommt jedoch in der Theologie nur in analoger Weise zum Tragen. Es liegt Thomas fern, über Gott und dessen Handeln im Sinne eines notwendigen Kausalzusammenhanges zu denken. Es ist angemessener, in der Theologie von einer Reflexion über das faktische Verhältnis von Grund und Begründetem zu reden. So ist es z. B. eine theologische Aussage, daß für den sündigen Menschen ewiges Heil möglich ist, weil Gottes Liebe zum Menschen auch angesichts seiner Sünde Bestand hat. Diesen Kausalzusammenhang kann die Theologie nur als einen faktisch gegebenen bezeichnen, der ihr zugänglich ist, weil Erlösung geschehen ist. Es wäre eine Verletzung der Freiheit Gottes, zu behaupten, das Erlösungsgeschehen erfolge mit zwingender Notwendigkeit aus dem Wesen Gottes.

---

<sup>159</sup>) Vgl. hierzu O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 381ff und K.-W. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, 29ff

<sup>160</sup>) Vgl. STH, prol.

Der „ordo disciplinae“ liegt nicht nur der Summa als ganzer zugrunde, sondern auch ihren größeren und kleineren Teileinheiten. So steht in der Gesamtanlage der STH die Christologie am Ende. Sinn dieses Aufbaus ist es, das Christusgeschehen, das im „ordo cognoscendi“ am Anfang steht, aus Gottes Heilsfürsorge im Gesamt des Gott-Welt-Verhältnisses zu verstehen. Die Summa Theologiae ist christusfinal strukturiert.<sup>1</sup>

Das aristotelische Wissenschaftsideal mit seiner finalen Struktur bestimmt auch den Aufbau der theologischen Ethik der STH IIa pars. In ihrem ersten Teil, der STH I-II, entwickelt Thomas eine Normbegründungstheorie, mit deren Hilfe er im zweiten Teil, der STH II-II, bis ins Einzelne gehende Bestimmungen für partikuläre Handlungen gewinnt.

Entscheidend für das Verständnis der angewandten Ethik in der STH ist, daß sie das vorgegebene kirchlich-gesellschaftliche Ethos autoritativ voraussetzt. Die vorgegebene Ordnung ist die Richtschnur für gottebenbildliches Handeln: „Maßgebendes Ansehen hat der Brauch (consuetudo) der Kirche. Ihm ist immer und in allem“ — davon ist Thomas fest überzeugt, wie sehr dies auch ein neuzeitliches Denken befremden mag — „nachzueifern. Empfängt doch

---

161) Vgl. hierzu vor allem K.-W. Merks, : „Nach unserer Auffassung wäre es eine unter vorausgesetzter offenbarungsbestimmter christologischer Rahmgebung theo-zentrisch durchgestaltete Darstellung, die ihr Verständnis findet als spezifische Weise wissenschaftlich durchformten Verstehens von den Gründen zu Gegründetem, von Notwendigem zu Kontingentem in der dem theologischen Stoff angemessenen und möglichen Weise: 'ordo secundum naturam' oder 'secundum cognitionem tradendam'." (Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, 70)

162) Mit dem Begriff 'consuetudo' ist die Gesamtheit der vorgegeben-einfordernden Ordnung bezeichnet, innerhalb derer die förmlich erlassenen Gesetze zu interpretieren sind: Die „consuetudo“ hat „Gesetzeskraft, hebt ein Gesetz auf und erklärt den Sinn der Gesetze.“ (STH I-II, q.97, a.3, resp.)

selbst die Lehre der katholischen Lehrer von der Kirche die Autorität.'" Mit der kirchlichen Ordnung, von der Thomas hier spricht, ist die mittelalterliche Gesellschaftsordnung mit ihrer „Gleichsetzung der Kirche mit der Gesamtheit der organisierten Gesellschaft' bezeichnet.

Deutlicher als in der Bejahung einer unhinterfragbaren Autorität des Ethos kann das mittelalterliche ordo-Denken kaum in Erscheinung treten. Es offenbart sich darin die mittelalterliche Ungeschiedenheit von Recht und Moral. Die vorgegebene Ordnung mit ihren Gesetzen ist derart umfassend, daß sie eine sittliche Lebenspraxis nicht nur ermöglicht, sondern auch inhaltlich ausfüllt: „Das Gesetz ist eine Art Regel und Richtmaß der Tätigkeiten, dem zufolge einer zum Handeln angeleitet oder vom Handeln abgehalten wird."

Als vorausgesetzte Autorität steht die mittelalterliche Gesellschaftsordnung am Anfang des ordo cognoscendi der Ethik. Die sittliche Praxis, die dieser Ordnung folgt und die als gelungen erlebt wird, wird in der Ethik auf ihre allgemeinen Strukturen und letzten Begründungen hinterfragt. Die Normbegründungstheorie der STH I-II wird durch die vertiefende Analyse des Ethos gewonnen und nicht umgekehrt. Sie kann daher als „nachträgliche Prinzipienreflexion" bezeichnet werden.

---

163) STH 1111, q.10, a.12, resp.

W. Huber und H.-R. Reuter vertreten die Auffassung, daß Thomas nur das von der weltlichen Autorität erlassene Gesetz als menschliches Gesetz bezeichnen würde, welchem das kirchliche Recht als *ius divinum* gegenüber trete: „... dem scholastischen Schema (sc. bei Thomas, d. Verf.) der Zuordnung von Natur und Übernatur entspricht eine eindeutige Überordnung des kirchlich verstandenen und verwalteten ius divinum über das von weltlichen Gewalten verantwortete ius humanum." (W. Huber, H.-R. Reuter, Friedensethik, Stuttgart — Berlin — Köln, 1990, 63) Die gleiche These findet sich bei U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart (2), 1983, 407f

Bevor im Haupttext weiter unten die Frage nach der Zuordnung weltlicher und geistlicher Autorität behandelt wird, ist an dieser Stelle festzuhalten, daß Thomas auch das von der Kirche erlassene Gesetz als *lex humana* bezeichnet. Der Mensch untersteht für ihn drei Ordnungen: Die erste ist die „Ordnung der ihm eigenen Vernunft; die zweite Ordnung besteht hinsicht der äußeren menschlichen Herrschaft, sei es in geistlicher oder zeitlicher Hinsicht, sei es politisch, sei es in der Hausgemeinschaft. Drittens untersteht der Mensch der universalen Ordnung der göttlichen Regierung. Jede dieser Ordnungen wird durch eine Sünde verletzt, weil der, der sündigt, gegen die Vernunft, gegen die lex humana und gegen die *lex divina* handelt." (STH I-II, q.86, a.2, resp.; Übersetzung und Heraushebung. d. Verf.)

164) R.W. Southern, Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters, Berlin—New York, 1976, 2

165) STH I-11, q.90, a.1, resp.

166) L. Honnefelder, Die ethische Rationalität, 266

Im *ordo disciplinae*, der Entfaltung des Wissens vom Begründenden zum Begründeten stehen die konkreten Anweisungen am Ende. Die sich im Rahmen des Ethos vollziehende Praxis kann nur deshalb als gelungene Sittlichkeit erlebt werden, weil sie Gottes Willen repräsentiert. Bis ins Detail aufzuzeigen, wie sich die Gebote des vorgegebenen Ethos — durch Deduktion oder durch menschliche Verfügung — aus der *lex naturalis* herleiten lassen und wie sie in einer umfassenden Ordnung aufeinander abgestimmt sind, ist die Aufgabe, die sich die *Summa Theologiae* in ihrer theologischen Ethik stellt. Wenn das kirchlich-autorisierte Ethos den Anforderungen an eine *lex humana* entspricht, repräsentiert es den Willen Gottes für menschliches Handeln: „Weil sich Handlungen im je Einmaligen ereignen (*operationes et actus circa singularia sunt*), daher vollendetsich jede Wissenschaft von Handlungen in der partikulären Betrachtung.“<sup>167</sup>

Eine der partikulären Handlungen, die Thomas untersuchen will, ist der gerechte Krieg. Der Einzelne kann sich in seinem Umgang mit kriegerischer Gewalt den kirchlichen Bestimmungen anvertrauen, wenn sie als Teil einer umfassenden *lex humana* im Dienst eines gerechten Friedens stehen. Um die thomasische Begründung dieser These nachzuzeichnen, ist zunächst zu zeigen, welche Vorstellung die STH von einem gerechten Frieden hat und wie eine gesetzliche Ordnung diesem Frieden dient.

---

<sup>167</sup>) STH q.6, prol.; Übersetzung und Heraushebung d. Verf.

Daß sich die STH II-II mit partikulären Handlungen in der spezifisch ethischen Perspektive auseinandersetzt, zeigt deutlich der Prolog zur II-II: „Nach der Betrachtung der Tugenden und Laster im allgemeinen ..., müssen wir nunmehr auf das Besondere eingehen. Denn allgemein gehaltene Worte über das Sittliche sind weniger von Nutzen, weil unser Tun auf das Besondere geht.“ Im Gegensatz zur rein theoretischen Betrachtung der Wirklichkeit will die Ethik nützlich sein. Sie will Wissen finden, daß dem Menschen hilft, seine Identität zu finden. Entgegen der hier dargelegten These vertritt O.H. Pesch in seiner Untersuchung zur Rechtfertigungslehre bei Luther und Thomas (Die Theologie der Rechtfertigung) die Auffassung, die STH IIa pars zielt nicht auf die Begründung konkreter Handlungsanweisungen: „Was soll ich als Christ tun? Was ist mir als Christen zu tun erlaubt? ... Genau das sind aber nicht die leitenden Fragen, denen die *Ha Pars* des heiligen Thomas nachgeht. ... Es geht in der 'Moraltheologie des heiligen Thomas nicht um Wegweisung, wie der Mensch sein Heil wirke, sondern um spekulativ-theologische Reflexion auf die Glaubenstatsache, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist.“ (403f) In dieser Sicht erscheint „die II-II ... inhaltlich, wenn sich das ob ihres Umfanges nicht verbieten würde, als Anhang zum Traktat über die inneren Handlungsprinzipien“ (407) und nicht als „Vollendung“ (vgl. STHq.6, prol.) der allgemeinen Überlegungen der STH

Es scheint nun, daß auch O.H. Pesch in seinen jüngeren Publikationen der STH IIa pars einen genuin theologisch-ethischen Charakter zuspricht: "Man kann nämlich, mit dem schon angedeuteten Risiko eines kleinen Anachronismus, den ersten Teil des zweiten Buches eine 'Grundlegung theologischer Ethik' nennen, niemals aber eine 'natürliche Ethik'." (Frei sein aus Gnade, 95)

## 2. Kap.: Frieden und lex humana in der respublica fidelium

Die Frage nach dem thomasischen theologischen Konzept der politischen Ordnung bei Thomas ist umstritten. In der neueren Thomasforschung besteht ein Dissens darüber, ob und in welchem Umfang Thomas in seiner Theologie der politischen Ordnung einen säkularen, weltanschaulich neutralen Staat gefordert habe. Das weitgesteckte Spektrum sei hier an drei Autoren demonstriert:

Als erster Autor kann L. Honnefelder, Vertreter einer extremen Position, genannt werden. Er unterscheidet zwischen einem Zusammenleben der Menschen in Frieden und einem tugendhaften Leben. Es ist nun ausschließlich die Aufgabe des Staates, so interpretiert Honnefelder Thomas, „Frieden zu wahren“. Es wäre eine Überschreitung seiner Kompetenz, wollte das staatliche Gesetz „das Leben nach der Tugend ... vorschreiben“. So wenig wie der Staat ein tugendhaftes Leben erzwingen dürfe, sei es ihm erlaubt, ein Leben nach dem Glauben vorzuschreiben. Politik und Sozialordnung, die den Frieden in einem Staat zu schützen hätten, „sind für Thomas Bedingungen der Möglichkeit gläubiger Existenz, nicht deren Konkretisierung“.

Wesentlich zurückhaltender formuliert O.H. Pesch als **zweiter** Autor. Wenn sich Thomas auch „einen Staat ohne die Grundlage des Glaubens nicht vorstellen“ könne, sei es dennoch legitim, von einer „unterschwellig Parallelität zwischen den thomasischen und heutigen Aussagen zur politischen Ethik“ zu reden. Denn, indem Thomas dem Staat die Aufgabe der Friedenswahrung zuschreibe, die Voraussetzung eines tugendhaften und gläubigen Lebens sei, werde die „staatliche Ordnung ... zur äußeren Garantie gläubiger Existenz“. Unter neuzeitlich-pluralen Bedingungen, unter denen der Glaube nicht mehr als Fundament des Staates gelten könne, „muß aus der Garantie gläubiger Existenz durch die politische Ordnung die Garantie der Gewissensfreiheit werden“.

Diese „unterschwellige Parallelität“ ist für O. H. Pesch hinreichend Grund für die Behauptung, daß „hier mitten in der christlichen Gesellschaftsordnung des

---

<sup>168)</sup> L. Honnefelder, Die ethische Rationalität, 269

Erstaunlicherweise beruft sich L. Honnefelder in diesem Zusammenhang auf den Gesetzeskommentar von O.H. Pesch: „Überall, wo er (sc. Thomas; d. Verf.) von der Tugend als dem Zweck des Gesetzes spricht, redet er im gleichen Atemzug auch vom Zweck des Friedens und der Bewahrung der Allgemeinheit vor Schädigung durch einzelne böse Menschen.“ (Das Gesetz, 589)

<sup>169)</sup> L. Honnefelder, Die ethische Rationalität, 269

<sup>170)</sup> O.H. Pesch, Das Gesetz, 741

<sup>171)</sup> Ebd.

<sup>172)</sup> Ebd.

<sup>173)</sup> Ebd.

abendländischen Mittelalters ein genuin christlicher Impuls die grundsätzliche Unterscheidung von Glaube und Politik, von Recht und Moral erbringt und damit die Grundlagen für den modernen, weltanschaulich neutralen Staat legt<sup>174</sup>.

Gegen die Position von Honnefelder und Pesch, Thomas sei ein — sich dessen mehr oder weniger bewußter — Antizipator einer Theologie des säkularen Staates und der Gewissensfreiheit, steht die Interpretation von P. Eicher. Für ihn, den **dritten** Autor, auf den hier verwiesen wird, besteht die prinzipielle Grenze der Lehre vom gerechten Krieg bei Augustinus und Thomas darin, daß es ihr an einem „konsensfähige(n) Kriterium ... mangelt<sup>15</sup>. In dieser Lehre werde nicht ein weltanschaulich neutraler Gerechtigkeitsbegriff vorausgesetzt, sondern „was 'gerecht' und was 'Schuld' heißt, wurde ... dem heilsgeschichtlichen Begründungszusammenhang des Christentums entnommen'.

Die vorliegende Untersuchung vertritt in Nähe zu Eicher die Position, daß Thomas ein Vertreter einer theologisch-kirchlich konzipierten Ordnung ist. Frieden besteht für die Summa in der geistlich-politischen Einheit der *respublica fidelium*, die allen Menschen offensteht (2.1). Gerechtigkeit und gesetzliche Ordnung haben die äußeren Voraussetzungen für diesen Frieden und dessen Ungestörtheit zu sichern. In dieser Zuordnung bleibt eine gewisse Zweipoligkeit weltlicher und geistlicher Belange gewahrt (2.2).

## *2.1 Friede als geistlich politische Einheit der für alle offenstehenden respublica fidelium*

Friede ist für die STH eine geistlich-politische Realität; denn er ist die Wirkung der übernatürlichen Gottes- und Nächstenliebe<sup>175</sup>. Damit ist er theologisch sowohl grundgelegt als auch zweckbestimmt (2.11). Der theologisch qualifizierte Friede besteht in der geistlich-politischen Einheit der *respublica fidelium*, der Kirche (2.12).

### 2.11 Die theologische Grundlegung und Zwecksetzung des politischen Friedens

Frieden unter den Menschen kann es für Thomas nur als ein „Werk der Gottes- und Nächstenliebe<sup>176</sup>“ geben. Er ist von Gott gestiftet und auf ihn ausge-

---

<sup>174</sup>) Ebd.

<sup>175</sup>) P. Eicher, „Er ist unser Friede“. Von der Sicherheitsmoral zum Friedenszeugnis, in: Das Evangelium des Friedens. Christen und Aufrüstung, hrsg. ders., München, 1982, 50

<sup>176</sup>) Ebd., 50f

<sup>177</sup>) Vgl. STH q.29, a.3, resp.

<sup>178</sup>) STH 11-II, q.29, a.3, resp.



richtet. Um dies zu verstehen, muß man sich die mittelalterliche Gesellschaftsordnung vor Augen führen: das Lehnswesen mit seiner Feudalordnung.

Prägend für die gesellschaftliche Ordnung des Mittelalters ist das Bedürfnis nach Sicherheit. Die „Begriffe des Schutzes und der Hilfe“ sind „grundlegende Begriffe des mittelalterlichen Verfassungslebens“. Jede mittelalterliche Stadt, jede Siedlung stellte eine eigene Festung dar.<sup>1</sup>

Sicherheit, Schutz und Hilfe werden nun im Mittelalter nicht durch von Beamten getragene staatliche Institutionen garantiert. „Von einem Staat kann man im Mittelalter nicht sprechen. Die moderne rechtliche Teilung des Lebens in eine öffentliche, d.h. dem Staat und seinen Zwecken bestimmte Sphäre und einen privaten Bereich kennt das Mittelalter nicht. In der Forschung wird deshalb von Herrschaft gesprochen, wenn man annähernd ausdrücken will, was man heute mit Staat bezeichnet. Mittelalterliche Herrschaft ist an einzelne Personen und ihre Rechte gebunden.“

Schutz und Sicherheit erfahren die Menschen dieser Epoche aus personalen Freundschafts- und Treuebeziehungen'. „Friede ist der Zustand, der zwischen Freunden besteht. Doch ist der ursprüngliche Sinn des Wortes nicht wie heute wesentlich negativ, Ausschaltung der Feindschaft, sondern er hat eine aktive Bedeutung. Er schließt den Begriff des Schutzes in sich, der Sicherheit, die die Freunde einander gewähren, der Hilfe und des Beistandes, zu denen sie einander verpflichtet sind.“ Man kann somit die mittelalterliche Gesellschaft als eine auf persönlichen Treuebindungen beruhende Verteidigungs- und Beistandsgemeinschaft bezeichnen.

Von welchen Menschen kann aber verlässlich Treue und Freundschaft erwartet werden? Nicht von denen, die aus Furcht vor Strafe, sondern von denen, die aus „Freude und aus eigenem Willensentschluß“ helfen. Daher kann durch

---

<sup>179)</sup> O. Brunner, a.a.O., 21

<sup>180)</sup> Das deutsche Wort 'Bürger' leitet sich bezeichnenderweise von 'Burg' her. Vgl. Art.: Bürger, in: Das Herkunftswörterbuch, Die Etymologie der deutschen Sprache, Duden Bd. 7, Mannheim — Wien — Zürich, 1963

<sup>181)</sup> Zeiten und Menschen, Geschichtliches Unterrichtswerk, Bd.1, Der geschichtliche Weg unserer Welt bis 1776, hrsg. v. R.H. Tenbrock, K. Kluxen, H.E. Stier, u.a., Paderborn 1970, 57

<sup>182)</sup> "Friede, Freundschaft sind Worte, die im Mittelalter wie in der germanischen Frühzeit einen Zustand menschlicher Verbundenheit bezeichnen, der nicht ohne weiteres einer einzigen Kategorie der heutigen Wissenschaften vom Menschen zugerechnet werden kann. Er gehört ebenso der Psychologie wie der Soziologie an, er hat einen sozialen und einen rechtlichen Gehalt." (O. Brunner, a.a.O., 21)

<sup>183)</sup> O. Brunner, a.a.O., 21

<sup>184)</sup> STH q.92, a.2, ad 4

äußeren, gesetzlichen Zwang kein auf Freundschaft beruhendes, friedliches Zusammenleben hergestellt werden. Wirksam zur Tugend anleiten kann nur eine Macht, die den Menschen innerlich zum Guten geneigt macht. Dies bewirkt die Gnade des Neuen Bundes. „Das Neue (Gesetz) tut das durch die Liebe, die durch Christi Gnade unseren Herzen eingegossen wird.“

Die gnadenhaft geschenkte Gottes- und Nächstenliebe bewirkt die innere Haltung der verlässlichen Freundschaft, „daß wir den Nächsten lieben wie uns selbst, woraus sich ergibt, daß wir den Willen des Nächsten zu erfüllen trachten wie unseren eigenen. Deshalb steht unter den Dingen, die zur Freundschaft gehören, auch dies eine, nämlich die Gleichheit der Wahl ...: 'Es ist eine Eigentümlichkeit der Freunde, daß sie dasselbe wollen und nicht wollen.'"

Politischer Friede ist nun theologisch nicht nur grundgelegt, sondern auch zweckbestimmt. Die freundschaftlich-friedliche Fürsorge der Menschen füreinander erweist sich in der theologischen Perspektive der Lehre vom Verdienst — dies wurde im ersten Hauptteil dargelegt — als wechselseitige Heilsfürsorge.

Theologische Ermöglichung und Zwecksetzung des Friedens sind zwei Seiten der einen Medaille: Frieden herrscht dann, wenn „wir Gott von ganzem Herzen lieben, so daß wir schlechthin alles auf ihn beziehen“.

Wenn politischer Friede geistlich-theologisch grundgelegt ist, drängt sich die Frage auf, welche politische Größe ihm korrespondiert, wo der geistlich-politische Frieden herrscht.

## 2.12 Die geistlich-politische Einheit der Kirche als *respublica fidelium*

Frieden herrscht für die Summa dort, wo Menschen durch die übernatürliche Gottes- und Nächstenliebe in Freundschaft miteinander verbunden sind. Die so geschaffene geistlich-politische Gemeinschaft ist die Kirche. Denn die Gottes- und Nächstenliebe „eint durch das geistige Band der Liebe nicht nur eine Person der anderen, sondern die ganze Kirche in der Einheit des Geistes“.

Als Ort des Friedens stellt die Kirche erstens ein umfassendes politisches Gemeinwesen dar. Als Gemeinschaft der zur Heilsfürsorge Berufenen ist sie zweitens menschheitsumspannend angelegt.

---

<sup>185)</sup> STH q.91, a.5, resp.

<sup>186)</sup> STH 1141, q.29, a.3, resp.

<sup>187)</sup> STH q.29, a.2, resp.

<sup>188)</sup> STH q.39, a.1, resp.

Da politischer Frieden für die Summa auf der Gottes- und Nächstenliebe beruht und die ganze Kirche umfaßt, bildet die Kirche nicht nur eine geistliche Gemeinschaft, sondern auch ein geeintes politisches Gemeinwesen, eine „*respublica fidelium*“<sup>189</sup>. Alles, was Menschen in der Kirche trennt oder miteinander verbindet, ist sekundär gegenüber der Einheit in der Gottes- und Nächstenliebe. Die Kirche ist daher „die grundlegende Einheit ...; denn die Teileinheit einzelner untereinander ist auf die Einheit der Kirche hingeordnet, wie die Anordnung der einzelnen Glieder in einem natürlichen Körper auf die Einheit des ganzen Körpers hingeordnet ist“<sup>190</sup>.

Die *respublica fidelium* als das von Gott gestiftete Gemeinwesen von Freunden, die sich untereinander Beistand leisten, kann als umfassende Heeresgemeinschaft mit Gott als ihrem Feldherrn gedeutet werden: „Ziel des menschlichen Lebens und der menschlichen Gemeinschaft ... ist Gott. ... So kommt es auch in einem Heer, das auf den Feldherrn als auf sein Ziel bezogen ist, zuerst darauf an, daß der Soldat dem Feldherrn untergeben ist...; und an zweiter Stelle dagegen kommt es darauf an, daß der Soldat den anderen zugeordnet ist.“<sup>191</sup> Hier zeigt sich, daß für Thomas das mittelalterliche, auf personaler Treue beruhende Lehnswesen nicht nur kirchlich autorisiert, sondern von Gott durch seine Gnade gewirkt ist.

Diese integrale Sicht der politisch-geistlichen Ordnung ist geradezu das *Proprium* des Mittelalters. „Der Grundzug, der das Mittelalter von früheren und späteren Epochen der Geschichte unterscheidet, ist die Gleichsetzung der Kirche mit der Gesamtheit der organisierten Gesellschaft“<sup>192</sup>: „*ecclesiam et imperium esse unum et idem*“, sagt eine deutsche Urkunde aus der Zeit Friedrichs II.<sup>193</sup>

Die *respublica fidelium* ist nun kein Gemeinwesen, daß sich nach außen abgrenzt, sondern sie steht grundsätzlich jedem offen und hat von sich aus eine menschheitsumspannende Finalität. Denn Gott will das Heil aller Menschen. Ihre Berufung zur Teilnahme an Gottes Heilsfürsorge kann die Kirche nur erfüllen, wenn sie sich nicht nur um die Getauften, sondern um alle Menschen kümmert. Insofern steht niemand gänzlich außerhalb der geistlich-politischen Einheit der *respublica fidelium*.

189) STH 11-11, q.40, a.4, resp.

190) STH 11-11, q.39, a.1, resp.

191) STH 1-11, q.100, a.6, resp.; vgl. auch STH q.100, a.5, resp.

192) R.W. Southern, *Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters*, Berlin—New York, 1976, 2

193) J. Leder, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Band 1, Stuttgart, 1965, 137

Nun stellt sich die weitergehende Frage, wie dem friedlichen Zusammenleben in der *respublica fidelium* durch eine gesetzliche Ordnung gedient wird.

## 2.2 Die *lex humana* in der *respublica fidelium*

Das friedliche Zusammenleben ist auch in der *respublica fidelium* nicht ohne Gerechtigkeit möglich. Diese fordert — dies wurde im ersten Hauptteil dargelegt —, „daß niemand erleide, was er nicht verdient, und daß jedem das Geschuldete gegeben werde“. Auf diese Weise räumt „die Gerechtigkeit ... aus dem Weg ..., was ihn (sc. den Frieden; d. Verf.) hindert“ ▾ –

Es wäre ein Verstoß gegen die gottgewollte Gerechtigkeit der *respublica fidelium*, wenn irgendein Mensch unverdienterweise darin behindert würde, ein heilsorientiertes Leben zu führen. Das Recht des Einzelnen auf ein Leben in Frieden umfaßt auch, daß niemandem der Zugang zu den geistlichen und materiellen Gütern verwehrt wird, die für ein heilsorientiertes Leben notwendig sind — geistliche Güter wie z.B. die Zulassung des Reumütigen zur Buße<sup>194</sup> und irdische Güter „wie Sein und Leben und alles, was Bezug hat zum natürlichen Bestand“, ohne die eine verdienstliche Praxis nicht möglich ist.“

Ein an der Gerechtigkeit orientiertes Zusammenleben ist nun auch in der *respublica fidelium* als Gemeinschaft von Menschen nicht ohne eine ordnende *lex humana* möglich, die Unrechtstaten bestmöglich unterbindet. Eine *lex humana* kann der Gerechtigkeit der *respublica christiana* nur dienen, wenn sie erstens ebenfalls menschheitsumspannend ist und wenn sie zweitens nach außen in Erscheinung tretende Sünden bestmöglich unterbindet.

Die *lex humana*, die einem gottgefälligen Zusammenleben dienen soll, muß für alle Mensch gelten. Daher kann die „Kirche, welche die Autorität Gottes ausübt“, in den Fragen, die das heilsorientierte Zusammenleben betreffen, auch für Ungläubige „Recht setzen“. Diese Rechtssetzungskompetenz der Kirche besteht nicht in bezug auf das, was „sich auf das Gemeinwohl in zeitli-

---

194) STH 1-11, q.100, a.8, resp.

195) STH 11-11, q.29, a.3, ad 3

196) Vgl. STH q.11, a.4, resp.

197) STH q.10, a.1, resp.; Übersetzung d. Verf.

198) Gerade indem die irdischen Belange nur in ihrer fundierenden Bedeutung für ein verdienstliches Leben in den Blick genommen werden, wird ihre Eigengesetzlichkeit und Eigenbedeutung respektiert. Nur in der Anerkennung der naturalen Bedingtheiten und innerweltlichen Gesetzmäßigkeiten ist ein heilsorientiertes Leben möglich. Damit ist die Unterschiedenheit innerweltlicher und geistlicher Belange grundsätzlich gewahrt.

199) STH 11-11, q.10, a.10, resp.

chen Dingen"" bezieht, wie z. B. auf Fragen des Fastens zur Gesunderhaltung.

Die lex humana der respublica fidelium muß nach außen in Erscheinung tretende Sünden bestmöglich unterbinden. Das eigentlich Schädliche und Gefährliche an einer Unrechtstat liegt nämlich weniger darin, daß sie einen Menschen in seinen Möglichkeiten, ein heilsorientiertes Leben zu führen, unverdienterweise einschränkt. Vielmehr besteht es darin, daß eine Unrechtstat als Sünde zur Nachahmung verleiten könnte, so daß die von ihr Betroffenen ihr Heil selbst verwirken. Denn die Sünde eines Menschen, die sich im forum externum ausdrückt, gibt anderen ein Ärgernis. D.h. die anderen werden „beim Schreiten auf dem geistlichen Wege durch das Wort oder Werk" des Sünders „in die unmittelbare Gefahr" gebracht, „geistlich zu fallen, insofern einer den anderen durch ... Beispiel zum Sündigen verleitet". Eine Sünde, die andere wahrnehmen können, ist „ein Übel für die anderen ... und vor allem auch ein Schaden für das Gemeinwohl" ▽ –

Obwohl nun die Gerechtigkeit durch jede Sünde verletzt wird, die in einer äußeren Handlung für andere sichtbar wird, darf die lex humana der Kirche einerseits nicht jede Sünde ahnden: Daher „dulden ... im Bereich des menschlichen Regierens die Vorsteher in berechtigter Weise manche Übel (aliqua mala), damit Gutes nicht verhindert werde, oder auch, damit man sich nicht noch schlimmeren Übeln aussetze".

Andererseits muß die gesetzliche Ordnung der Kirche als lex humana die Ungerechtigkeiten unterbinden, die die Grundfesten des gerechten Zusammenlebens erschüttern. Wenn durch eine Unrechtstat irgendeinem Menschen das Leben oder das Lebensnotwendige genommen wird, muß dieses Verbrechen geahndet werden. Zu den Unrechtstaten, die nicht toleriert werden dürfen, gehören auch die Sünden gegen den Glauben und gegen die Einheit der Kirche, weil sie das Fundament des heilsorientierten Lebens gefährden. „Denn es ist weit schwerwiegender, den Glauben zu entstellen, durch den die Seele ihr Leben hat, als Geld zu fälschen, das nur dem irdischen Leben dient".

Frieden — so läßt sich als Ergebnis zusammenfassen — besteht in der geistlich-politischen Einheit der respublica fidelium, die menscheitsumspannend ausgerichtet ist. Als eine Einheit, die auf der übernatürlichen Gottes- und

---

STH q.147, a.3, resp.  
201)STH q.43, a.1, resp.  
202) STH q.33, a.1, resp.  
203)STH q.10, a.11, resp.  
204)STH q.11, a.3, resp.

Nächstenliebe beruht, ist politischer Friede für die STH — die Formulierung von L. Honnefelder aufnehmend — nicht nur „Bedingung gläubiger Existenz“, sondern „deren Konkretisierung“. Die Gerechtigkeit als „Garantie gläubiger Existenz“ — um auf die Interpretation von O.H. Pesch zurückzukommen — wird in der *respublica fidelium* in jeder nach außen in Erscheinung tretenden Sünde verletzt, wozu neben der sündhaften Verletzung irdischer Rechtsgüter auch die Sünden gegen Glaube und Kirche gehören.

Auf diesem Hintergrund wendet sich nun die vorliegende Untersuchung unmittelbar den Kriterien für einen gerechten Krieg zu: Wie wird kriegerische Gewalt durch diese Bestimmungen in den Dienst des Friedens gestellt? — Dies ist die leitende Frage der folgenden Kapitel. Da die Ausführungen zum Krieg über die ganze STH verteilt sind, müssen die entsprechenden Texte zunächst geordnet werden.

### 3. Kap.: Der Textbefund zum gerechten Krieg

Mit Hilfe des *Index Thomisticus* soll möglichst das Gesamt der Ausführungen zum gerechten Krieg in der *Summa* erhoben werden (3.1). Es ist jedoch nicht ganz ausgeschlossen, daß bestimmte Passagen durch das sprachtechnisch gespannte Netz fallen, in denen der gerechte Krieg der Sache nach behandelt wird, ohne daß eines der untersuchten Stichworte verwendet wird. Dementsprechend bedarf es einer inhaltlichen Recherche (3.2). Sie wird zu dem Ergebnis führen, daß sich die STH in unterschiedlichen Traktaten mit dem Krieg als einem ethischen Problem auseinandersetzt. Warum aber verfaßt Thomas keinen geschlossenen Traktat über den Krieg, und wie lassen sich die Texte, die sich in verschiedenen Traktaten der *Summa* finden, zu einer einheitlichen Kriegslehre zusammenfügen (3.3)?

#### *3.1 Eine sprachtechnische Recherche mit Hilfe des Index Thomisticus*

Folgende Lemmata wurden ausgewählt: *bellicus*, *bello*, *bellum*, *miles*, *militaris*, *militia*, *milito* und *exercitus*. Die entsprechende Recherche ergibt folgendes statistisches Bild: *bellum*, *bellicus* und *bello* werden in der *Summa* 185 mal, *miles*, *militaris*, *militia* und *milito* werden 162 mal und *exercitus* wird 46 mal verwendet. Auf die einzelnen Teile der *Summa* verteilt, finden sich die Stichworte: 31 mal STH I, 49 mal STH I-II, 272 mal STH II-II und 41 mal STH III.

---

<sup>205</sup>) L. Honnefelder, *Die ethische Rationalität*, 269

<sup>206</sup>) O.H. Pesch, *Das Gesetz*, 741

Der Überhang in der STH II-II ist durch den Aufbau der STH leicht erklärt, da sich dieser Teil der Summa mit partikulären Handlungen auseinandersetzt. Daß sich die Stichworte über die ganze STH verteilt finden, hat seinen Grund darin, daß Thomas Aussagen zum Krieg in verschiedenen Funktionen und Zusammenhängen verwendet, ohne stets den Krieg als solchen zu behandeln. So demonstriert er beispielsweise die Notwendigkeit der Tauf- und Firmpatenschaft an einem Bild aus der Welt des Krieges: „So werden im irdischen Krieg Führer und Hauptleute aufgestellt, welche die anderen anführen sollen. Darum wird auch der Empfänger dieses Sakramentes von einem anderen gehalten als einer, der durch einen anderen im geistigen Kampf geschult werden muß.“<sup>207</sup>

Hinsichtlich solcher Demonstrationsbeispiele aus der Welt des Krieges fällt auf, daß die STH sie in ihrer allgemeinen Ethik sehr häufig und fast nur solche Beispiele verwendet'. Der Grund dafür ist, daß die vorgegebene, kirchlich autorisierte Ordnung auf die gemeinsame Verteidigung von Frieden und Sicherheit ausgerichtet ist, wie oben gezeigt wurde. Die Akтуierung dieser Ordnung im Krieg stellt das primäre Feld sittlich gelungener Praxis dar, die in der ethischen Reflexion auf ihre Grundstrukturen und letzten Begründungen hinterfragt wird.

Stellt man nun die mit Hilfe des Index Thomisticus gefundenen Texte zusammen, in denen Thomas den Krieg als ein ethisches Problem diskutiert, ergibt sich folgendes Bild:

STH	q.105, a.3	„Wurden in angemessener Weise Rechtssatzungen bezüglich der Fremden gegeben?“
STH	q.10	„Über den Unglauben im allgemeinen“
STH	q.29	„Über den Frieden“
STH	q.40	„Über den Krieg“
STH	q.50, a.4	„Muß die Kriegskunst als Art der Klugheit aufgeführt werden?“
STH	q.64	„Über den Mord“
STH	q.66	„Über Diebstahl und Raub“
STH	q.123	„Über die Tapferkeit“

---

207) STH III, q.72, a.10, resp.

208) So verdeutlicht Thomas z.B., worauf es im Erlassen und Befolgen einer gesetzlichen Bestimmung ankommt, an Kriegsbeispielen: STH I-11, q.94, a.4, resp.; q.96, a.1, ad 1; q.96, a.6, resp.

Auch ihre Analyse sittlicher Handlungen exemplifiziert die STH, indem sie auf den Krieg rekurriert: STH q.18, a.7, resp.; q.1, a.3, ad 3

STH        q.188, a.3 „Kann ein Orden gegründet werden für den Kriegsdienst?“

Über diese Texte hinaus muß die Interpretation die Quästionen und Artikel berücksichtigen, in denen sich die Summa der Sache nach mit dem gerechten Krieg auseinandersetzt, ohne eines der hier verfolgten Stichworte zu verwenden. Für eine Recherche nach diesen Texten stellt sich die Frage, was Thomas unter einem gerechten Krieg versteht.

### *3.2 Eine inhaltliche Recherche: Texte zur Durchsetzung eines richterlichen Urteilsspruchs*

Vom gerechten Krieg heißt es in der STH        q.40, a. 1, daß ihm der Urteilspruch (iudicium) eines Vorgesetzten vorausgehen muß'. Verfolgt man den Inhalt dieses Begriffs, wird deutlich, daß die STH als gerechten Krieg jede mit richterlicher Autorität unternommene gewaltsame Rechtserzwingung bezeichnet.

Ein „iudicium“ ist ein richterlicher Spruch „gleichsam wie ein Sondergesetz für einen besonderen Fall“. Ein Urteil über einen anderen kann nur der fällen, der Träger der richterlichen Autorität ist: Es ist „offenbar, daß keiner einen anderen richten kann, wenn dieser nicht irgendwie ihm untergeben ist, sei es infolge besonderen Auftrages, sei es auf Grund der ordentlichen Amtsge-  
waic<sup>212</sup>.

Träger des richterlichen Amtes „im vollen Umfang“ in einem Gemeinwesen sind die Fürsten. Ihnen ist „die öffentliche Gewalt dafür anvertraut, daß sie Wächter der Gerechtigkeit seien. Deshalb ist ihnen Gewalt oder Zwang anzuwenden nur erlaubt kraft der Gerechtigkeit \_  
442.14

Im Sinne dieser richterlichen Kompetenz, Recht durchzusetzen, ist die Forderung nach der fürstlichen Autorität als erste Voraussetzung eines gerechten Krieges in der STH        q.40, a.1 zu verstehen. Nur aus der Stellung des über-

---

209) In diesem Artikel zitiert die Summa eine Definition des gerechten Krieges, die sich bei Isidor von Sevilla findet: „Isidor ... sagt: 'Ein gerechter Krieg ist der, der durch kaiserliche Verordnung angesagt wird.'“ (obi.4) Dies zeigt, daß R.H.W. Regout mit seiner These zu weit geht, die er in bezug auf die STH 11-11, q.40 formuliert, daß Isidor bei Thomas „nicht erwähnt“, a.a.O., 79, sei.

<sup>210)</sup> STH 11-11, q.40, a.1, resp.

<sup>211)</sup> STH 11-11, q.67, a.1, resp.

<sup>212)</sup> STH 11-11, q.67, a.1, resp.

<sup>213)</sup> STH        q.67, a.4, resp.

<sup>214)</sup> STH 11-11, q.66, a.8, resp.



geordneten Richters kann ein Urteil über Recht und Unrecht einer Sache gefällt werden, und dieses Urteil ist Voraussetzung der erlaubten Anwendung kriegereischer Gewalt: „Erstens“ ist „die Vollmacht des Fürsten“ erforderlich, „auf dessen Befehl hin der Krieg zu führen ist. Denn es ist nicht die Sache der Privatperson, einen Krieg zu veranlassen; weil sie ihr Recht vor dem Urteilspruch (iudicium) des Vorgesetzten verfechten kann“<sup>215</sup>.

Auch die untergeordneten Richter partizipieren an der Kriegsautorität des Fürsten in dem ihnen übertragenen Rechtsbereich: „Es kann einen gerechten Krieg ... geben ..., z. B. wenn ein Richter ... nicht aus Furcht vor dem drohenden Schwert oder irgendeiner Gefahr, sei es auch eine tödliche, von einem gerechten Urteil (iudicium) abgeht.“<sup>216</sup>

Von der hier vertretenen Interpretation des thomasischen Kriegsbegriffs unterscheidet sich die These von P. Contamine und L. Weiland. Sie verweisen auf einen Satz in der STHq.42, a.1: „Krieg“ richtet sich „gegen auswärtige Feinde“. Er ist „ein Kampf von vielen gegen viele (multitudo ad multitudinem)“<sup>217</sup>. Darin erkennen sie die Definition eines Krieges als einer zwischenstaatlichen Auseinandersetzung: „Die Definition des Krieges (sc. in der scholastischen Kriegslehre, d. Verf.) hat vor allem die Absicht, diesen von anderen Formen der Gewalt wie der Schlägerei, des Aufruhrs, der Ausübung der richterlichen Gewalt, wo sich das Problem der Erlaubtheit auf andere Weise stellt, zu unterscheiden. So sagt der hl. Thomas von Aquin: 'Krieg ist im eigentlichen Sinne gegen äußere Feinde gerichtet, eine Menge gegen eine Menge; Schlägerei aber ist (Kampf) eines einzelnen gegen einen einzelnen oder weniger gegen wenige. Aufruhr im eigentlichen Sinne aber vollzieht sich zwischen den unter

---

215) STH 11-11, q.40, a.1, resp.; Übersetzung d. Verf.

Die DThA übersetzt an dieser Stelle „in iudicio“ mit „vor dem Gericht“. Dies legt die Interpretation nahe, es gehe hier um den gewaltlos-gerichtlichen Rechtsstreit, durch den eine Privatperson in einem Gemeinwesen ihr Recht suchen muß, während dem Fürsten im Konflikt mit einem anderen Fürsten bzw. Gemeinwesen die gewaltsame Rechtswahrung durch einen gerechten Krieg erlaubt ist, weil kein übergeordneter Richter vorhanden ist, an den man sich wenden kann.

Diese durch die Übersetzung geschaffene Auslegung verdeckt jedoch, daß die Autorität des Fürsten gerade in seiner Kompetenz besteht, einen richterlichen Spruch fällen und durchsetzen zu dürfen. Die Privatperson hat sich an einen Fürsten zu wenden, damit dieser ihr durch einen gerechten Krieg Recht verschafft. Dies wird im Kapitel über die Autorität des Fürsten eingehend diskutiert werden. Es soll hier zunächst deutlich werden, warum eine von der DThA abweichende Übersetzung vorgezogen wird.

216) STH q.123, a.5, resp.

217) STH q.42, a.1, resp.

sich uneinigen Teilen einer Menge, z. B. wenn ein Teil eines Staates aufgewiegelt wird zur Zusammenrottung gegen einen anderen."<sup>218</sup>

Sachlich geht es Thomas hierbei jedoch um die Abgrenzung des Krieges als sündhafter Anwendung von Gewalt gegen Bürger eines anderen Gemeinwesens vor allem von der Sünde der Schlägerei, der unautorisierten, interessenbehafteten gewaltsamen Verletzung eines Mitbürgers: „Schlägerei“ scheint „eine Art Kleinkrieg zu sein, der zwischen Privatpersonen ausgetragen wird, nicht kraft einer öffentlichen Vollmacht, sondern mehr aus ungeordnetem Willen heraus. Daher bedeutet Schlägerei immer Sünde“.

Was die Schlägerei als Kleinkrieg mit der Sünde des Kriegführens gemein hat, ist der Mangel an einer Autorisierung durch die zuständige öffentliche Gewalt. Was sie unterscheidet, ist, daß eine Schlägerei zwischen Bürgern des gleichen Gemeinwesens ausgetragen wird, während Krieg in einer ohne öffentliche Autorität gewaltsam ausgetragenen Auseinandersetzung zwischen Menschen besteht, die zu verschiedenen Gemeinwesen gehören. Die Sünde des Aufruhrs besteht in der unberechtigten Auflehnung gegen die öffentliche Autorität.<sup>1</sup>

Die von der STH hier verwendeten Begriffe beschreiben kein Geschehen, sondern bewerten eine Handlung. Durch die Begriffe „Schlägerei“, „Krieg“ und „Aufruhr“ wird die sündhafte, unerlaubte Gewaltanwendung unterteilt, während mit dem Begriff „gerechter Krieg“ jede „mit öffentlicher Gewalt“ unternommene Rechtserzwingung bezeichnet wird. Gerechte Kriege können gegen Aufrührer, gegen die, die eine Schlägerei anzetteln, und gegen die, die von außen den Frieden eines Gemeinwesens stören, unternommen werden.

Der wertende Gebrauch der Termini kommt deutlich bei der Gegenüberstellung von rechtem Krieg und Schlägerei zum Ausdruck: „Damit ein Krieg gerecht sei, ist nötig, daß er mit Ermächtigung der öffentlichen Gewalt geschieht (40,1). Schlägerei aber geht zurück auf den Zorn oder Haß einer Privatperson. Wenn nämlich der Beamte des Fürsten oder des Richters in öffent-

---

218)P. Contamine, a.a.O., 447; Übersetzung d. Verf.

„Hat man bemerkt, daß sich der hl. Thomas keineswegs darum bekümmert, den Krieg zu definieren oder verschiedene Arten des Krieges zu unterscheiden. Der Krieg, über den er spricht, ist der Krieg im strengeren Sinne. Der ganz einfache Krieg. D.h. ein bewaffneter Kampf zwischen zwei Staaten (STHq.42, a.1).“ (Weiland, L., St. Thomas d'Aquin et la guerre, in: Documentation Catholique, 34, Paris 1935; Übersetzung d. Verf.)

219)STH q.41, a.1, resp.; Übersetzung d. Verf.

Die DThA übersetzt „rixa“ mit „Zank“. Auf diese Weise kommt nicht zum Ausdruck, daß durch eine „rixa“ der öffentliche Friede eines Gemeinwesens gewalttätig verletzt wird. Der Begriff „Schlägerei“ scheint hier treffender.

220)Vgl. STH q.42, a.1 und a.2

221)STH q.41, a.2, ad 3

licher Vollmacht einige angreift und diese sich verteidigen, so sagt man nicht von jenen, daß sie eine Schlägerei anzetteln, sondern von denen, die der öffentlichen Gewalt widerstehen."<sup>222</sup>

Das thomasische Verständnis eines gerechten Krieges als Durchsetzung eines Richterspruchs kann natürlich nur in einer von der unsrigen gänzlich verschiedenen politischen Ordnung Sinn machen, nämlich der der *res publica fidelium*. Darauf wird im Rahmen der Interpretation der Autorität des Fürsten näher eingegangen. An dieser Stelle kann jedoch schon festgehalten werden, daß die thomasische Begriffsbildung typisch mittelalterlich ist. Innerhalb „der Christenheit, der *res publica christiana* ... kann Gewaltanwendung immer nur Kampf um Recht und Friede, und das heißt Fehde, sein. Tatsächlich läßt sich ein Unterschied zwischen Krieg und Fehde etwa der als eines Kampfes souveräner Staaten in der Völkerrechtsgemeinschaft und der Fehde als innerstaatlicher Auseinandersetzung nicht durchführen, weil es im Mittelalter keinen souveränen Staat im neuzeitlichen Sinne gibt. ... 'Krieg' hat ... bis zum Ausgang des Mittelalters keine spezifische Bedeutung. Es bedeutet Streit, Konflikt, Meinungsverschiedenheit, Gegensätze, die ebenso durch einen Prozeß vor Gericht wie mit Waffen ausgetragen werden."<sup>223</sup>

Prägend für mittelalterliche Begrifflichkeit und mittelalterliches Denken hinsichtlich des Krieges ist der Unterschied zwischen gerechter und ungerechter Gewalt, was sich in der Tötung eines Menschen zuspitzt. „Es geht um die Erlaubtheit der Tötung eines Mitmenschen überhaupt, und daher fließt für dieses Denken das Problem des Krieges mit dem der Strafe in eins zusammen.“<sup>224</sup>

Versteht also die *Summa Theologiae* unter einem gerechten Krieg die gewaltsame Durchsetzung des Urteilsspruchs eines Richters, dann müssen in der Interpretation der Lehre vom gerechten Krieg die Texte berücksichtigt werden, die sich mit den ethischen Problemen der Rechtserzwingung durch einen Richter oder in seinem Auftrag auseinandersetzen. Dazu ergibt sich, abgesehen von den schon genannten Texten, folgendes Bild:

STH	q.11	„Über die Häresie“
STH	q.12	„Über die Apostasie“
STH	q.39	„Über das Schisma“
STH	q.65, a. 1	„Über das Verstümmeln der Glieder“ <sup>225</sup>
STH	q.108	„Über die Ahndung“

222)STH II-11, q.41, a.2, ad 3

223)O. Brunner, a.a.O., 39

224)Ebd., 8

225)STH q.65, prol.

Es ist nun zu begründen, daß sich diese Quästionen der Sache nach mit dem gerechten Krieg, d. h. mit dem ethischen Problem der Rechtserzwingung beschäftigen:

Die Texte, die sich mit der Berechtigung von Gewaltmaßnahmen gegen Häretiker, Apostaten und Schismatiker beschäftigen, gehören zur Textbasis der Lehre vom gerechten Krieg. Denn die Maßnahmen gegen diese Gruppen werden durch den „richterlichen Urteilsspruch (iudicium)“<sup>226</sup> verhängt.

Auch der Artikel über die Verstümmelung gehört zu den Textkomplexen, in denen sich Thomas der Sache nach mit dem gerechten Krieg auseinandersetzt. Denn die Verstümmelung ist im und nur im Auftrag der öffentlichen Autorität erlaubt: „Wie ... durch öffentliche Gewalt einer erlaubterweise wegen größerer Verschuldungen des Lebens beraubt wird, so kann er auch wegen kleiner Verschuldungen eines Gliedes beraubt werden.“

Mit dieser Frage offenbart sich der Autor der Summa Theologiae ganz als ein Kind des Mittelalters, für den die Verstümmelung eines Menschen als nicht unvereinbar mit der Nächstenliebe gegen den Unrechtstäter gilt. „Die diesbezügliche Praxis des Mittelalters ist reichlich bekannt: Verstümmelung der Ohren, der Hände, der Testikel, der Füße war im 13. Jahrhundert nichts Besonderes. 1260 mußte Ludwig der Heilige die im Bezirk von Tours herrschende Sitte tadeln, wonach der Herr dem Diener oder der Magd ein Glied abschlug wegen Stehlens eines Brotes oder eines Huhnes.“

Die Summa unterscheidet die Ahndung, „gemäß dem Urteilsspruch des Fürsten“ von der Gewaltanwendung auf eigene Verantwortung einer Privatperson. Da in der STHq.108 auch die Ahndung als Durchsetzung des fürstlich-richterlichen Urteils behandelt wird, gehört auch diese Quästion zu den Texten, die hier berücksichtigt werden müssen.

Überblickt man nun die Texte, in denen sich die STH mit dem gerechten Krieg als einem ethischen Problem auseinandersetzt, fällt auf, daß sie in unterschiedlichen Traktaten der Summa auftauchen. Auf welche Fragestellung geben sie in den verschiedenen Traktaten eine Antwort?

---

<sup>226)</sup> STH q.11, a.4, resp.

<sup>227)</sup> STH q.65, a.1, resp.

<sup>228)</sup> A.F. Utz, Recht und Gerechtigkeit. Kommentar zu STH q. 57 - 79, DThA, Bd. 18, Heidelberg — München — Graz — Wien — Salzburg, 1953, 487

<sup>229)</sup> „Die Ahndung, die mit öffentlicher Autorität geschieht, gemäß dem Urteilsspruch des Fürsten, gehört zur Kommutativgerechtigkeit, aber die Ahndung, die jemand auf eigenen Antrieb, jedoch nicht gegen das Gesetz unternimmt oder vom Richter fordert, gehört zu der der Gerechtigkeit verbundenen Tugend.“ (STH q.80, a.1, ad 1; Übersetzung d. Verf.)

### 3.3 Die systematische Einbindung der Kriegslehre in die STH

Bis auf zwei Artikel finden sich die Texte zum Krieg im tugendethischen Teil der STH II-II (3.31). Eine dieser Ausnahmen ist Teil der Ausführungen über den Ordensstand (3.32). Die andere gehört zum Gesetzestraktat der STH (3.33).

#### 3.31 Der Krieg als Gegenstand der Tugendethik

Die STH II-II ist in zwei große Kapitel unterteilt. Das erste Kapitel ist der eigentlich normativen Auseinandersetzung mit partikulären Handlungen gewidmet. Es geht dabei um die Erarbeitung von Handlungskriterien, die dem Menschen helfen, konkrete Handlungsprobleme zu bewältigen: „Nach der Betrachtung der Tugenden und Laster im allgemeinen und dessen, was sonst noch zum Bereich des Sittlichen gehört, müssen wir nunmehr auf das Einzelne im besonderen eingehen. Denn allgemein gehaltene Worte über das Sittliche sind weniger von Nutzen, weil unser Tun auf das Besondere geht.“<sup>230</sup>

Der zweite Teil der STH II-II besteht in einer berufs- bzw. standesethischen Analyse einzelner Handlungen, „wenn ich z. B. Vorgesetzte und Untergebene betrachte, Tätige und Beschauliche oder irgendeinen anderen Unterschied bei den Menschen“. In einer solchen Untersuchung wird gefragt, was zu den Pflichten eines bestimmten Standes gehört oder was mit ihm gar unvereinbar ist. So stellt sich z. B. die Frage, ob ein Mönch vor Gericht als Anwalt fungieren darf.<sup>231</sup> Die berufsethische Untersuchung setzt die Beantwortung der grundsätzlichen Fragestellung voraus. Nur erlaubte Handlungen können zu den Pflichten eines Standes gehören.

Die Antwort auf die normative Fragestellung des ersten Teils der STH erblickt Thomas, wie schon dargelegt wurde, in der *lex humana* der *respublica fidelium* mit ihren konkreten Bestimmungen. Um diese Antwort zu entfalten, wählt er das Schema der Tugenden. Dieses Schema ermöglicht ihm, den umfassenden Ordnungsentwurf der *lex humana* der *respublica fidelium* zur Darstellung zu bringen: Es wird nämlich erstens „auf diese Weise ... nichts übergangen“ werden, „was zur Sittenlehre gehört“. Es wird also das ganze Feld möglicher sittlicher Handlungen in den Blick genommen. Dieses Feld wird zweitens durch das Schema der Tugend auch strukturiert, insofern dieses Schema verhindert, „dasselbe so und so oft sagen“<sup>234</sup> zu müssen.

---

230) STH 11-11, prol.

231) STH prol.

232) STH II-11, q.183, a.3, ad 2

233) STH prol.

234) STH 11-II, prol.

Das unendliche Feld möglicher Handlungen ist einer umfassenden Betrachtung zugänglich, indem diese Handlungen auf die endliche Zahl menschlicher Tugenden zurückgeführt werden. Denn „jedes von der freien Vernunft intendierte Ziel betrifft das Gut irgendeiner Tugend oder das Übel irgendeines Lasters“<sup>2</sup>“.

In der Rückführung menschlicher Handlungen auf die sie hervorbringenden Tugenden und Laster bleibt die Nähe zu konkreten Handlungssituationen gewahrt, ohne die ethisches Wissen dem Menschen wenig nützt. Die Tugenden haben nämlich „schon die Individualität einer bestimmten, sehr partikulären Grundrichtung aller unter dieses Gehaben fallenden Akte“.

In diesen Überlegungen setzt der Aquinate voraus, daß es ihm gelingt, die ihm vorliegenden unterschiedlichen Traditionsvorgaben zur Lehre von den Tugenden derart durchgreifend zu systematisieren, daß ein umfassender Kosmos der Tugend entsteht, durch den das ganze Handlungsfeld abgedeckt wird.

Durch das elaborierte Schema der Tugenden wird das unendliche Feld möglichen Handelns strukturiert. Diese Struktur ermöglicht es Thomas, die Einbindung der einzelnen vorgegebenen Bestimmungen in die umfassende, kirchlich autorisierte Ordnung aufzuzeigen. Eine konkrete Bestimmung kann nur dann verbindlich sein — dies wurde im ersten Hauptteil gezeigt —, wenn sie in einen umfassenden Ordnungsentwurf für menschliches Zusammenleben eingebunden ist.

Tugenden unterscheiden sich dadurch, daß sie den Menschen zu unterschiedlichen Zielen befähigen. Das Schema der Tugenden, in dem diese in einer Hierarchie geordnet werden, stellt daher zugleich eine Hierarchie der Handlungsziele her. Die Ordnung, die Thomas durch das Schema der Tugenden herstellt, spiegelt die aufeinander abgestimmten und sich wechselseitig bedingenden Handlungsziele der *lex humana* in der *res publica fidelium*.

Diese Korrelation zwischen dem Schema der Tugenden und der Hierarchie der Handlungsziele läßt sich an der Stellung der *caritas* im Tugendschema verdeutlichen. Die *caritas* richtet den Menschen in beständiger Weise auf das Ziel aus, im gottgewollten Frieden der *res publica fidelium* zu leben: „Die Gottesliebe heißt Ziel der anderen Tugenden, weil sie alle anderen Tugenden auf ihr (der Gottesliebe) eigenes Ziel ausrichtet.“ Sie „wird ... insofern 'Mutter' der

---

<sup>335</sup> W. Kluxen, *Philosophische Ethik*, 219

236) O.H. Pesch, *Das Gesetz*, 578

237) STH 11-II, q.23, a.8, resp.

anderen Tugenden genannt, als sie aus dem Verlangen nach dem letzten Ziel die Akte der anderen Tugenden 'empfängt', insofern sie diese befiehlt ▽ –

Der Grund für die ordnende und beherrschende Stellung der Gottes- und Nächstenliebe ist, daß sie die Menschen zu einem Leben in Frieden und Freundschaft mit Gott und untereinander befähigt. Alle anderen Handlungsziele verpflichten den Menschen nur in der Weise, wie ihre Verwirklichung dem Frieden dient. Wie menschliche Handlungen nur dann tugendhaft sind, wenn sie unter der Leitung der Tugend der *caritas* stehen, ist die Realisierung eines bestimmten Zieles nur dann gut, wenn es auf das friedliche Zusammenleben hingeordnet ist.

In den Texten zum Krieg, die sich im tugendethischen Teil der STH II-II finden, entwickelt Thomas also die Bestimmungen der *respublica christiana*, die die Anwendung kriegерischer Gewalt für ihn erfüllen muß, um mit einer am Evangelium orientierten Praxis vereinbar zu sein. Die Interpretation dieser Bestimmungen ist die vorrangige Aufgabe der vorliegenden Untersuchung. Die Frage nach den Tugenden, die den Menschen zum gerechten Krieg befähigen, ist in diesem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung.

Nun finden sich auch im zweiten Teil der STH II-II, der Berufsethik, Ausführungen zum gerechten Krieg. Welche Fragestellung verfolgt Thomas dort, nachdem er sich schon im ersten Teil der STH II-II mit der Erlaubtheit des Krieges auseinandergesetzt hat?

### 3.32 Der Krieg als Gegenstand der Standesethik

Im dritten Artikel der STH q.188 wirft Thomas die Frage auf, ob man einen Orden mit dem Ziel gründen dürfe, Kriege zu führen. Den Hintergrund dieser Frage bilden die Ritterorden des Kreuzzugsalters.

Die q.188, a.3 steht im Zentrum der Diskussion über die Fragen, ob Thomas neben dem gerechten Krieg einen heiligen Krieg kenne, der von der Kirche befohlen wird und durch den religiöse Ziele verfolgt werden. So beruft sich z.B. Walters für seine in die Richtung des hl. Krieges gehende These auf diesen Text: „In einem Artikel der *Summa Theologiae* spezifiziert er zwei angemessene Ursachen für den Krieg: Unrecht, welches dem Nächsten angetan wurde, und Unrecht, was Gott gegenüber begangen wurde (STH q. 188, a.3, ad 1).“<sup>239</sup>

---

238) STH q.23, a.8, ad 3

239) L.B. Walters, a.a.O., 110

Zum Krieg als Thema einer Standesethik fällt zunächst auf, daß vom Krieg her weder das Fürstenamt noch der Soldatenberuf problematisiert wird. Dies ist nur deswegen nicht der Fall, weil sich der Autor der Summa auf die Behandlung des Standes der Vollkommenheit, d. h. den Ordensstand, beschränkt: „Denn die Betrachtung der Ämter, sofern die anderen (weltlichen) Tätigkeiten in Frage stehen, geht die Gesetzgeber an.“

Was nun den Krieg im Traktat über den Stand der Vollkommenheit betrifft, geht es um die Frage, ob das Ordensleben mit seinen Ziel- und Voraussetzungen mit den Aufgaben und Lebensbedingungen des „*officium militare*“ vereinbar ist. In seiner Antwort setzt Thomas seine Ergebnisse aus dem ersten Teil der STH II-II voraus. Wenn überhaupt kann der Ordensstand nämlich nur mit dem vereinbar sein, was Soldaten sittlich erlaubterweise tun dürfen. So bringt Thomas in der vierten Objection der q.188, a.3 als Einwand gegen einen Ritterorden, daß ein gerechter Krieg nur mit öffentlicher Autorität geführt werden darf und Ordensleute als solche keine derartige Vollmacht besitzen. In seiner Entkräftung dieses Einwandes erkennt er an, daß auch der Kampf der Ordensritter den Kriterien für einen gerechten Krieg unterliegt: „Der Orden wird nicht in der Weise für den Kriegsdienst bestimmt, daß die Ordensleute auf eigene Verantwortung Krieg führen dürfen, sondern nur in der Vollmacht der Fürsten oder der Kirche.“

Diese Zuordnung zwischen der q.188, a.3 und der Kriegslehre aus dem ersten Teil der STH II-II hat weitreichende Konsequenzen für die Frage, ob in diesem Artikel neben dem gerechten Krieg von einem auf andere Weise erlaubten Krieg, wie z. B. einem religiösen oder heiligen Krieg, die Rede ist. Würde Thomas in der q.188, a.3 einen erlaubten Krieg einführen, den er nicht im ersten Teil der STH II-II behandelt hat, bedeutete dies einen gedanklichen Bruch in seiner Gliederung. Die These, in diesem Artikel tauche in der Summa die Legitimierung des heiligen Krieges auf, müßte sich mit diesem Problem auseinandersetzen. Es wird im letzten Kapitel der vorliegenden Studie gezeigt, daß sich auch die Aussagen der q.188, a.3 in das Konzept des gerechten Krieges einfügen.

Nun lassen sich nicht nur in der STH II-II Ausführungen zum Krieg als einem ethischen Problem finden. Auch im Gesetzestraktat ist ein Artikel diesem Themenbereich gewidmet. Welche Fragestellung verfolgt Thomas dort?

---

240)STH      q.184, prol.

241)STH      q.188, a.3, ad 4



### 3.33 Der Krieg im Gesetzstraktat

In ihrem Gesetzstraktat setzt sich die Summa auch mit den Rechtssatzungen des Alten Bundes auseinander. Eine der Fragen, die Thomas hierzu aufwirft, lautet, ob das Alte Gesetz in angemessener Weise Rechtssatzungen für den Umgang mit Fremden aufgestellt hat. Der erste Teil der Antwort setzt sich mit den Anweisungen für den friedlichen Verkehr mit Fremden auseinander, die sich ihrerseits friedliebend benehmen. Der zweite Teil wendet sich dem Vorgehen der Isrealiten zu, wenn sie sich Feindseligkeiten ausgesetzt sehen.

Die einschlägige Sekundärliteratur zum gerechten Krieg bei Thomas zeigt sich etwas ratlos in der Einschätzung dieses Artikels. Es wird nicht recht geklärt, welcher Zusammenhang zwischen diesem Text und den ethischen Ausführungen zum Krieg in der STH II-II besteht. So ist nach Russel „die direkte Bedeutung dieser Passagen für das 13. Jahrhundert ... in der Tat problematisch“. Dennoch scheinen sie ihm „die Billigung von Kriegen für einen geistlichen Zweck durch Aquinas anzuzeigen“. Für Gmür hält Thomas die Kriegsgebote des Alten Testaments „vermutlich auch für die christliche Zeit als maßgebend 44244.

Die Kriegsrechtssatzungen gehören für Thomas zur *lex vetus*, der gesetzlichen Ordnung für Israel, die Gott selbst ihm gegeben hat. Um zu wissen, welche Bedeutung die Kriegsbestimmungen des Alten Bundes für das Führen eines Krieges im Neuen Bund besitzen, ist zunächst die Frage zu beantworten, welche Funktion der *lex vetus* im Heilsplan Gottes und damit auch für die sittliche Praxis der Kirche zukommt.

Der Mensch ist von Gott für die ewige Seligkeit in der Gottesfreundschaft bestimmt. Dieses Ziel nun geht über „das natürliche Kräftemaß des menschlichen Könnens“ hinaus. Daher mußte der Mensch „zusätzlich zum natürlichen und menschlichen Gesetz durch ein von Gott erlassenes Gesetz auf sein Ziel hingelenkt werden.“

Diese Hinführung auf das übernatürliche Ziel geschieht im Alten Bund durch das Alte Gesetz. Es wird „'Gesetz der Furcht' genannt, insofern es zur Beobachtung der Gebote durch Androhung gewisser Strafen führte“. Das Gesetz des Neuen Testaments wird hingegen „das 'Gesetz der Liebe' genannt.“ Es leitet den Menschen nicht „durch irgendeine Strafe oder äußere Belohnung.“

---

242)F.H. Russel, a.a.O., 284

243)Ebd.

244)H. Gmür, a.a.O., 11

245)STH q.91, a.4, resp.

246)STH q.107, a.1, ad 2

Vielmehr besteht es in der „ins Herz eingesenkten Gnade“, so daß der Mensch „zur Ausübung der Tugendwerke durch die Liebe zur Tugend“ geführt wird. Der Unterschied zwischen Altem und Neuem Gesetz bezieht sich also nicht auf die Inhalte des Gebotenen: „Wenn das Alte Gesetz auch die Gebote der Liebe gab, so verlieh es nicht den Heiligen Geist, durch den 'die Liebe in unsere Herzen ausgegossen ist.' (Röm 5<sup>5)6248</sup>“

Das Alte Gesetz besteht aus Sittengeboten, Kultvorschriften und Rechtssatzungen: Die im Alten Gesetz kodifizierten allgemeinen sittlichen Prinzipien, die Sittengebote, sind identisch mit der *lex naturalis*. Denn sie „betreffen“ das, „was zu den guten Sitten gehört, und damit“ ist „das gemeint ..., was mit der Vernunft übereinstimmt.“. Die Sittengebote werden in den Zehn Geboten zusammengefaßt.

Die Sittengebote müssen weiter determiniert werden, um menschliche Handlungen leiten zu können. Dies geschieht in den Kultvorschriften und Rechtssatzungen, welche „geltende Kraft einzig aufgrund von Verfügung“ durch Gott — und nicht wie in der „*lex humana*“ durch den Menschen — haben.

Die Kultvorschriften determinieren die ersten drei Gebote des Dekalogs, in denen es um das Verhältnis des Menschen zu Gott geht. Die Konkretisierung dieser Gebote liegt jenseits der menschlichen Fähigkeit zur Determination. Denn diese besteht nur hinsichtlich der Ziele, auf die er durch seine Natur ausgerichtet ist. Damit der Mensch sich jedoch auch auf sein übernatürliches Ziel ausrichten konnte, bedurfte er eines „von Gott erlassenen Gesetz(es)“<sup>252</sup>.

Die zweite Tafel des Dekalogs bezieht sich auf den Umgang der Menschen untereinander. Diese Gebote werden durch die Rechtssatzungen determiniert.

---

247)STH q.107, a.1, ad 2

248)STH q.107, a.1, ad 2

249)STH q.100, a.11, resp.

<sup>249</sup> Der oberste Grundsatz des mit der Vernunft einsichtigen Sittengebotes besteht in dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, zu dem sich die Zehn Gebote wie Ableitungen aus Prinzipien verhalten. Auch das Gebot der Gottesliebe und seine Entfaltungen in den drei Geboten der ersten Tafel sind der Vernunft einleuchtend, wenn sie durch die Offenbarung zum Glauben gefunden hat: „Diese beiden Gebote (der Gottes- und Nächstenliebe) sind erste und allgemeine Gebote des Naturgesetzes, die der menschlichen Vernunft durch sich selbst bekannt sind, entweder durch die Natur oder den Glauben. Daher sind alle Gebote des Dekalogs auf diese beiden rückbezogen wie Schlußfolgerungen auf die allgemeinen Grundsätze.“ (STH q.100, a.3, ad 1)

251)STH q.100, a.11, resp.

252)STH q.91, a.4, resp.

Da der Verkehr unter Menschen Sache der Gerechtigkeit ist", stellen Rechtssatzungen Determinationen der allgemeinen Gerechtigkeitsforderung dar. Zu derartigen Determinationen ist die menschliche Vernunft grundsätzlich selbst in der Lage: Die Rechtssatzungen besitzen jedoch „nicht aus bloßem Vernunftentscheid, sondern auf Grund einer Verfügung (sc. durch Gott; d. Verf.) bindende Gewalt".

Sowohl die Kultvorschriften als auch die Rechtssatzungen haben als Teil des Alten Bundes mit der Ankunft Christi ihre verpflichtende Kraft verloren.<sup>253</sup> Was bleibt, ist ihre beispielgebende Funktion. In ihnen gibt Gott selbst ein Exempel für die dem Menschen gestellte Aufgabe, eine gesetzliche Ordnung zu entwerfen: „Menschliches Regieren hat seine Quelle im göttlichen Regieren, muß sich also dieses zum Vorbild nehmen."<sup>254</sup>

Diese exemplarische Funktion beinhaltet nicht, in den Rechtssatzungen „eine Art 'göttliches Modell' für ein im Einklang mit Gottes Willen stehendes Zusammenleben der Menschheit" zu erblicken. Der göttliche Entwurf will vielmehr die oben dargelegte Einsicht der menschlichen Vernunft bekräftigen, daß eine gesetzliche Ordnung im Hinblick auf ihre Folgen für den Frieden zu entwerfen ist und daß daher der Gesetzgeber böses Tun, auch wenn es seinen Vorstellungen von einem guten Zusammenleben widerspricht, dann tolerieren muß, wenn seine Bestrafung dem Gemeinwesen mehr schaden würde als seine Duldung: „Gott nun läßt, wiewohl er allmächtig und im höchsten Grade vollkommen ist, dennoch innerhalb des Weltganzen manche Übel, die Er verhindern könnte, zu, damit nicht durch ihre Beseitigung Gutes von höherem Wert unterbunden oder gar schlimmere Übel als Folge eintreten würden."<sup>255</sup>

Stellt die *lex vetus* mit ihren bis ins Einzelne gehenden Anweisungen eine exemplarische gesetzliche Ordnung dar, wird deutlich, welche Aufgabenstellung Thomas in seiner Exegese der Kriegsrechtssatzungen verfolgt. Er hat den Aufweis zu führen, daß sich Gott auch in diesen Satzungen treu geblieben ist,

---

253) STH q.100, a.2, resp.

254) STH q.104, a. 1, resp.

255) STH I-II, q.104, a.3, resp. •

<sup>256)</sup> STH 1141, q.10, a.11, resp.

257) O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 293

258) STH 1141, q.10, a.11, resp.

Aus diesem Grunde erlauben die Rechtssatzungen den Juden, von Fremden Zinsen zu nehmen, obwohl dies unsittlich ist. Denn die Juden galten als derart begierig, daß ein Verbot sie zu noch größerer Sünde gereizt hätte. In diese Deutung geht deutlich neben dem mittelalterlichen Antisemitismus auch die damalige Verurteilung von Geldgeschäften ein: „Von den Fremden Zins zu nehmen, war nicht nach der Absicht des Gesetzgebers, sondern wurde nur geduldet, weil die Juden zur Habsucht neigten und sie damit den Fremden gegenüber, durch welche sie reicher wurden, besser Frieden hielten."(STH 141, q.105, a.3, resp.)

daß sie als Determinationen der *lex naturalis* die Anforderungen der Gerechtigkeit für ein menschliches Zusammenleben erfüllen. Nur wenn sie diese Anforderungen erfüllen, können die Kriegerrechtssatzungen exemplarische Bedeutung für den Umgang der Kirche mit Gewalt haben.

Aufgrund dieser Aufgabenstellung ist die Exegese der Kriegerrechtssatzungen in der q.105, a.3 in dreifacher Hinsicht für die Interpretation der thomasi-schen Kriegerlehre von Bedeutung: Erstens entwickelt Thomas in diesem Zusammenhang naturgesetzliche Grundsätze für den Umgang mit kriegerischer Gewalt, die er im tugendethischen Teil der STH voraussetzen kann. Auch erarbeitet er zweitens ein Grundraster sozialer Relationen, in das er die Kriegerrechtssatzungen einordnet. Beide sind von übergeschichtlicher Bedeutung. Drittens könnten die Rechtssatzungen für den Krieg auch in der Zeit der Kirche gelten.

Da die Grundsätze der *lex naturalis*, die sich auf den Gebrauch von kriegerischer Gewalt beziehen, für Israel und für die Kirche dieselben sind, kann Thomas die in der Lehre vom gerechten Krieg entfalteten Prinzipien in der Begründung der Rechtssatzungen voraussetzen und umgekehrt. Er bleibt hier seiner Methode treu, Wiederholungen möglichst zu vermeiden.<sup>259)</sup> Es besteht in dieser Architektur der Summa eine gewisse Analogie zu modernen Lexika, in denen Artikel durch Querverweise ineinandergreifen.

Das komplementäre Verhältnis zwischen dem Artikel zu den Kriegerrechtssatzungen und den Texten zum Krieg in der Tugendethik läßt sich an einem Beispiel demonstrieren. Im Gesetzestraktat gelten Frauen und Kinder nicht als Vollbürger eines Gemeinwesens — Thomas bleibt hier trotz seiner grundsätzlichen Anerkennung der Würde der Frau dem mittelalterlichen Denken verhaftet<sup>260)</sup> —, und sie sind daher nicht „befugt ..., in den gemeinsamen Belangen maßgeblich mitzuarbeiten“. Entsprechend heißt es in den Kriegerrechtssatzungen: „Frauen und Kinder mußten geschont ... werden“. Der Zusammenhang dieser Aussagen wird erst im Licht der in der STH II-II entfalteten Lehre vom gerechten Krieg deutlich, daß nämlich diejenigen, denen kein Verbrechen vorzuwerfen ist, geschont werden müssen.<sup>261)</sup> Da Frauen und Kinder jedoch nicht für die von einem Gemeinwesen begangenen Verbrechen verantwortlich gemacht werden können, müssen sie als unschuldig gelten und geschont werden.

---

<sup>259)</sup> Vgl. STH, prol.

<sup>260)</sup> Vgl. O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 208ff

<sup>261)</sup> STH q.105, a.3, resp. Das angeführte Zitat bezieht sich auf die Kinder. Zur Stellung der Frau vgl. 105, a.3, ad 4.

<sup>262)</sup> STH q.105, a.3, resp.

<sup>265)</sup> STH q.64, a.2, ad 1

Dieses Ineinandergreifen der Texte aus der Tugendethik und des Artikels zu den Kriegsrechtssatzungen bedeutet für die vorliegende Interpretation, daß sie nur in der Zusammenschau dieser Texte zu den Grundsätzen der *lex naturalis* für den Umgang mit kriegerischer Gewalt findet. Die geschlossene Kette der schlußfolgernden Argumentation von den obersten Grundsätzen, denen jedes Handeln unterliegt, zu den Grundsätzen für die Anwendung kriegerischer Gewalt kann nur auf diese Weise gefunden werden.

Der gemeinsame naturgesetzliche Rahmen, innerhalb dessen sich die gottgegebene und die menschliche Rechtsordnung bewegen, umfaßt nun nicht nur inhaltliche Prinzipien, sondern auch das Grundraster von sozialen Beziehungen, die durch die gesetzlichen Bestimmungen konkret zu gestalten sind. Dieses Grundmuster ist ebenfalls, weil es zur *lex naturalis* gehört, für alle menschlichen Gesellschaften, also für Israel wie für die mittelalterliche Kirche, dasselbe: „Nun kann ... in einem Volk eine vierfache Ordnung aufgewiesen werden: erstens zwischen den Herrschern des Volkes und den Untergebenen; zweitens zwischen den Untergebenen untereinander und drittens zwischen den Volksangehörigen und den Fremden; viertens zwischen den Hausgenossen, wie zwischen Vater und Sohn, zwischen Gattin und Gatte, zwischen Herrn und Knecht. Nach diesen vier Ordnungen können die Rechtssatzungen des Alten Gesetzes unterschieden werden.“<sup>264</sup>

Das Grundmuster sozialer Relationen stellt als Teil der *lex naturalis* auch den Rahmen dar, in den die Prinzipien und Determinationen der Lehre vom gerechten Krieg eingebunden sind. Es wird von Thomas in der Lehre vom gerechten Krieg in der STH II-II nicht nur deswegen nicht rekapituliert, um Doppelungen zu vermeiden, sondern gewiß auch deshalb, weil es ihm als selbstverständlich erscheint (kulturelle Selbstverständlichkeit). Dementsprechend werden die Grundrelationen auch in der Exegese der Rechtssatzungen nicht begründet, sondern sie werden als ein ordnendes Element einfachhin eingeführt.

Die Bedeutung dieses Grundmusters für die Kriegslehre wird deutlich, wenn man bedenkt, daß in diesem Koordinatensystem sozialen Lebens von einer zwischenstaatlichen Relation nicht die Rede ist. Vielmehr regeln die Rechtssatzungen für den Krieg die Auseinandersetzungen einzelner Bürger eines Gemeinwesens mit Fremden, nicht die Beziehungen Israels zu anderen Staaten. Die Privatperson hat sich zur Durchsetzung ihrer Rechte an den zuständigen Richter, letztlich an den Fürsten zu wenden. Der Grund hierfür ist, wie schon angedeutet wurde, daß die mittelalterliche *respublica christiana* keine sou-

---

<sup>264</sup>, STH I-II, q.104, a.4, resp.

veränen Staaten kennt. Dementsprechend stehen für mittelalterliches Denken hinter Kriegen „persönliche Konflikte ..., keinesfalls Interessengegensätze zwischen Staaten oder gar Nationen“. Jede Interpretation der thomasischen Kriegslehre muß somit fehlgehen, die ihre Anweisungen auf der zwischenstaatlichen Ebene ansiedelt.

Die Rechtssatzungen Israels könnten auch in der Zeit der Kirche als sinnvolle Bestimmungen erlassen werden. Eine erste Lektüre des Artikels zu den Kriegssatzungen zeigt, daß für die STH keine von ihnen gegen den eigentlichen Willen des Gesetzgebers mit Rücksicht auf die besondere Sündhaftigkeit der Israeliten formuliert ist. Dies wird im letzten Kapitel der vorliegenden Untersuchung im einzelnen dargelegt.

Es zeigt sich also, daß Thomas in der Tugendethik, in der Standesethik und im Gesetzestraktat Anweisungen für den Umgang mit kriegesischer Gewalt entwickelt. Alle drei Textkomplexe stellen die Basis der vorliegenden Interpretation dar. Sie steht vor der Aufgabe, den von Thomas in diesen Texten entwickelten Argumentationsgang von den allgemeinen Grundsätzen der *lex naturalis* für menschliches Handeln überhaupt bis zu den konkreten Bestimmungen für die Kriege der Kirche gegen Ungläubige und Schismatiker nachzuzeichnen. Dazu sollen nun die Texte daraufhin befragt werden, welche allgemeinen Bedingungen im gerechten Krieg erfüllt sein müssen und wie ein gerechter Krieg dem Frieden dient.

#### 4. Kap.: Die Kriterien für den gerechten Krieg als Anweisung zur gottebenbildlichen Heilsfürsorge

Die konkreten Bestimmungen der kirchlich autorisierten Ordnung für den Krieg können nur dann als Anweisung zu einer sittlichen Handlung betrachtet werden, wenn sie angeben, wer als sittliches Subjekt für einen gerechten Krieg verantwortlich ist (4.1). Der Anspruch dieser Bestimmungen, den Willen Gottes für menschliches Handeln zu manifestieren, kann dann nicht als begründet gelten, wenn sie sich nicht aus den Vorgaben der *lex naturalis* herleiten lassen. Diese Vorgaben gilt es zunächst zu klären, wobei nach allem zu fragen ist, worauf es in einem sittlichen Akt ankommt, nämlich wer was wie im Krieg zu tun hat, damit der Krieg das ihm gesteckte Ziel verwirklichen kann (4.2). Auch ist die *lex naturalis* daraufhin zu befragen, welche Ziele die Soldaten im

---

<sup>265)</sup> M. Howard, Der Krieg in der europäischen Geschichte. Vom Ritterheer zur Atomstreitmacht, München, 1981, 34

gerechten Krieg mittelbar anstreben dürfen (4.3) und unter welchen besonderen Umständen sich das Genus der Handlung 'gerechter Krieg' ändert (4.4).

Es geht im folgenden also um die formale Konstitution der sittlichen Handlung 'gerechter Krieg'. In diesem Grundansatz stimmt diese Untersuchung mit den Arbeiten von L.B. Walters", J. Verstraeten", J. Rief" und auch mit dem Wort der Deutschen Bischofskonferenz" überein.

#### *4.1 Der Fürst als das Subjekt des gerechten Krieges*

Kriege können einer sittlichen Bewertung unterzogen werden, wie oben dargelegt wurde, wenn es Menschen gibt, die durch ihre Befehlsgewalt für sie die Gesamtverantwortung tragen. Dies sind für die Summa die Fürsten: „Erstens ist" für einen gerechten Krieg „die Vollmacht des Fürsten" erforderlich. „Da ... die Sorge für die öffentliche Ordnung den Fürsten anvertraut ist, ist es auch ihre Sache, die öffentliche Ordnung der ihnen unterstehenden Stadt oder des Königreiches oder einer Provinz zu schützen."

Wie jeder sittliche Akt wird der Krieg sündhaft und unerlaubt, wie ebenfalls oben dargelegt wurde, wenn das verantwortliche Subjekt aus unlauteren Motiven handelt, auch wenn alle anderen Bedingungen erfüllt sind. Daher ist es für einen gerechten Krieg notwendig, daß die Fürsten als „die Kriegführenden die rechte Absicht"<sup>271</sup> haben. Diese Interpretation der „intentio bellantium recta"<sup>272</sup> hebt sich allerdings von der üblichen Auslegung dieser Forderung ab.

In der Sekundärliteratur wird die Forderung nach der rechten Intention auf die Willensausrichtung aller bezogen, die am gerechten Krieg teilnehmen. Wenn das zuträfe, ergäben sich allerdings drei erhebliche Schwierigkeiten. Die **erste** besteht darin, daß die „intentio bellantium recta" als Friedensgesinnung ausgelegt wird. Denn Thomas fährt im unmittelbaren Anschluß an die Formulierung dieser Forderung fort: „Deshalb sagt Augustinus: 'Bei den wahren Verehrern Gottes haben auch die Kriege Friedenscharakter bekommen, insofern sie nicht aus Gier oder Grausamkeit, sondern aus Eifer für den Frie-

---

266)L.B. Walters, a.a.O., 68ff

267)J. Verstraeten, a.a.O., 17ff

268),„Die Lehre vom Krieg ist ganz und gar in die Lehre von der sittlichen Handlung eingefügt." (J. Rief, a.a.O., Wien, 1981, 33)

269),„Die Ausführungen über den 'gerechten Krieg' sind ganz und gar in die Lehre von der sittlichen Handlung eingefügt." (Gerechtigkeit schafft Frieden, Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden, 18. April 1983, 25)

270)STH q.40, a.1, resp.

271)STH 11-II, q.40, a.1, resp.

272)STH 11-II, q.40, a.1, resp.

den geführt werden, um die Bösen in Schranken zu weisen und die Guten zu schützen." Die Friedensgesinnung derjenigen, die in einem gerechten Krieg kämpfen, fordert die STH jedoch auch in der dritten Erwiderung des gleichen Artikels: „Auch diejenigen, die einen gerechten Krieg führen, wollen den Frieden." Wenn mit der „*intentio bellantium*" die Intention der Kämpfenden gemeint ist, bleibt unverständlich, warum diese Forderung im gleichen Artikel derart breit zweimal erhoben wird, obwohl sich die Summa ansonsten, wie gesagt, alle Mühe gibt, Wiederholungen zu vermeiden.

Die **zweite** Schwierigkeit ist, daß in der STH q.40 „der Krieg wegen einer verkehrten Absicht unerlaubt wird, obwohl die Vollmacht dessen, der ihn erklärt, rechtmäßig ist und ein gerechter Grund vorliegt". Handelte es sich also bei der geforderten Intention um die der Soldaten, dann würden für q.40 Soldaten nicht nur persönlich sündigen, wenn sie aus unlauteren Motiven handeln, sondern der Krieg als solcher würde gar durch deren schlechte Intentionen sündhaft und unerlaubt.

Die Formulierung „*propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum*" läßt aber offen, ob ein Krieg durch die schlechte Intention schon eines einzigen Soldaten, mehrerer Soldaten, der Mehrzahl der Soldaten oder erst der aller Kämpfenden unerlaubt wird. Diese Frage wird von Thomas nicht beantwortet. Wenn daher mit den „*bellantes*", von denen eine gute Intention gefordert wird, wirklich alle mitkämpfenden Soldaten bezeichnet werden, wäre diese Forderung als Kriterium für einen gerechten Krieg letztlich unbestimmt. Es ist nicht deutlich, wann es erfüllt ist und wann nicht.

Die **dritte** Schwierigkeit hängt mit der zweiten zusammen. Würde für die STH q.40 ein Krieg durch die schlechten Intentionen der Soldaten unerlaubt, dann wäre die Summa Theologiae widersprüchlich. Denn es heißt an anderer Stelle, daß Soldaten, „welche einen gerechten Krieg führen, bei der Wegnahme der Beute durch Begierde sündigen, wenn sie nämlich nicht der Gerechtigkeit wegen, sondern hauptsächlich der Beute wegen kämpfen."<sup>273</sup> In diesem Satz wird vorausgesetzt, daß ein gerechter Krieg durch unlautere Intentionen der Soldaten nicht ungerecht und unerlaubt wird.

Diese Schwierigkeiten stellen sich nicht, wenn man die geforderte Intention als die der kriegführenden Fürsten interpretiert, die durch ihre Befehlsgewalt die sittliche Verantwortung für einen gerechten Krieg tragen. Wenn sie aus unsittlichen Motiven zum Krieg befehlen, wird der Krieg sündhaft und unerlaubt.

---

273) STH 11-II, q.40, a.1, resp.

274) STH 11-11, q.40, a.1, ad 3

275) STH q.40, a.1, resp.

276) STH 11-11, q.66, a.8, ad 1



Der sittliche Akt der Soldaten besteht in ihrem Gehorsam, und nicht — wie im ersten Hauptteil gezeigt wurde — in der Handlung „gerechter Krieg“. Auch ihr Gehorsam im Krieg kann nicht ohne Friedensgesinnung sittlich gut sein. Der Krieg als solcher wird jedoch nicht durch die unlauteren Motive der Soldaten unerlaubt. „Den gleichen Fall haben wir, wenn der Diener eines Menschen in schlechter Absicht den Armen ein Almosen überbringen würde, wozu der Herr in guter Absicht den Auftrag gegeben hat.“

Welches Ziel aber darf der Fürst nun mit Krieg verfolgen? Warum wird diesem Ziel am besten gedient, wenn Kriegführen Sache des Fürsten ist, und durch welche Gewaltmaßnahmen kann es realisiert werden? — Kurzum: Wie wird der Realitätsbezug des gerechten Krieges hergestellt?

## *4.2 Der Realitätsbezug des gerechten Krieges*

Eine Handlung kann nur dann sittlich gut sein, wenn sie geeignet ist, in der vorgegebenen Realität das vom Handelnden intendierte Ziel zu realisieren. Diese Eignung kommt für Thomas, wie im ersten Hauptteil dargelegt wurde, durch ein Entsprechungsverhältnis von Subjekt, Handlungsvollzug und Gegenstand zum Ziel zustande. Um nun zu klären, wodurch der gerechte Krieg realitätsbezogen wird, ist zunächst die Frage zu stellen, welches Ziel durch ihn realisiert werden soll (4.21). Danach wird untersucht, wie die Elemente „Subjekt, Handlungsvollzug und Gegenstand“ aufeinander abgestimmt sein müssen, so daß das Entsprechungsverhältnis gegenüber dem Ziel gegeben ist (4.22).

### 4.21 Der gerechte Krieg: Die Verteidigung des Friedens als Akt der Heilsfürsorge

Es ist Aufgabe der *lex humana*, ein möglichst gerechtes Zusammenleben in der *respublica fidelium* zu ermöglichen. Diese Aufgabe kann für die *Summa* das Gesetz nur erfüllen, wenn es auch gegenüber Übeltätern durchgesetzt wird: „Es gibt ... widerspenstige und zum Laster geneigte Menschen, die sich nur schwer durch Worte bewegen lassen; diese müssen durch Zwang und Furcht vom Bösen abgehalten werden.“

Die Erzwingung der *lex humana*, die Voraussetzung eines verdienstlichen Lebens ist, ist der gerechte Krieg: „Kriege sind dazu bestimmt, den zeitlichen

---

277)STH III, q.64, a.10, ad 3

278)STH q.95, a.1, resp.

Frieden (pax temporalis) des Gemeinwesens (respublica) zu bewahren.'" Aus theologischer Perspektive stellt der gerechte Krieg sowohl einen Akt der Heilsfürsorge als auch der Verteidigung der Ehre Gottes dar.'

Wer die lex humana der respublica fidelium verteidigt und so ein friedliches Zusammenleben ermöglicht, partizipiert an Gottes Heilsfürsorge an den Guten und den Bösen. Denn der heilsorientierte Frieden kann nur verteidigt werden, indem man Sünden verhindert, die anderen ein Ärgernis sind: Der gerechte Krieg zielt darauf, „hinsichtlich jener Übeltaten, die den Zustand des Friedens im Gemeinwesen stören können, die äußeren Handlungen in Schranken" zu halten.

Indem der gerechte Krieg von Sünden abhält, bewirkt er „Sicherheit" für die

---

279)STH 11-11, q.123, a.5, obi.3

280)Der entscheidende Satz lautet im lateinischen Text:

„Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per poenam peccantis, puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius et quietem aliorum, et ad iustitiae conservationem et Dei honorem, potest esse vindictio licita, aliis debitiis circumstantiis servatis." (STHq.108, a.1, resp.)

Die DThA übersetzt:

"Zielt aber die Absicht des Strafenden vor allem auf ein Gut, das durch die Bestrafung des Fehlenden erreicht wird, etwa auf die Besserung des Sünders oder auf dessen Unschädlichmachung und die Sicherheit der anderen, sowie auf die Wahrung der Gerechtigkeit und die Ehre Gottes, dann kann, wenn die anderen notwendigen Umstände berücksichtigt sind, die Ahndung erlaubt sein."

Diese Übersetzung läßt offen, ob das Ziel der „Wahrung der Gerechtigkeit und der Ehre Gottes" zu dem mit „puta" eingeleiteten Satz gehört oder nicht. Der lateinische Text legt jedoch nahe, daß der so begonnene Satz mit „quietem aliorum" endet, so daß sich das folgende „et ad iustitiae ..." auf das „aliquod bonum" bezieht. Denn es ist syntaktisch auffällig, daß sich die Wortstellung verändert. In dem durch „puta" eingeleiteten Satz läßt der Text den Genitiv auf den Akkusativ folgen: „puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius et quietem aliorum,..." Dann jedoch ändert er die Reihenfolge und stellt den Genitiv dem Akkusativ voran: „..., et ad iustitiae conservationem et Dei honorem, ..." Dies stellt ein sprachliches Signal dafür dar, an welcher Stelle die Erläuterung des „aliquod bonum" endet. Folgt man diesen Überlegungen, dann ließe sich der Satz so übersetzen:

„Zielt aber die Absicht des Strafenden vor allem auf ein Gut, das durch die Bestrafung des Fehlenden erreicht wird, etwa auf die Besserung des Sünders oder auf dessen Unschädlichmachung und die Sicherheit der anderen, und zielt der Strafende dabei auf die Erhaltung der Gerechtigkeit und der Ehre Gottes, dann kann, wenn die anderen notwendigen Umstände berücksichtigt sind, die Ahndung erlaubt sein."

Inhaltlich spricht für diese Übersetzung, daß so die Wahrung der Gerechtigkeit und der Ehre Gottes nicht als weitere Erläuterung des „aliquod bonum" erscheinen. Die Wahrung der Gerechtigkeit und der Ehre Gottes stellen nämlich keine eigenständigen Ziele der Ahndung dar, die sich von der Besserung des Sünders und dem Schutz der anderen unterscheiden. Dies ergibt sich aus dem oben darzulegenden thomasischen Gerechtigkeitsverständnis.

<sup>281</sup> STH q.98, a.1, resp.

<sup>282</sup> STH II-11, q.108, a. 1, resp.

*Guten*, die ihr Leben gottverbunden führen wollen. Denn mit der Sünde wird auch das von ihr ausgehende Ärgernis unterbunden, so daß der „Zustand des Friedens in einem Gemeinwesen“ erhalten bleibt.

Wenn durch die Ahndung die *Bösen* oder andere, die zur Sünde neigen, von weiteren Untaten abgeschreckt werden, dient dies auch der „Besserung der Sünder“<sup>284</sup>: Sie „müssen durch Zwang und Furcht vom Bösen abgehalten werden, damit sie wenigstens so ihr böses Treiben aufgeben, das Leben der anderen nicht beunruhigen und schließlich durch derartige Angewöhnung selbst dazu gebracht werden, freiwillig zu tun, was sie vorher nur aus Furcht taten, und so tugendhaft zu werden“.

Diese strafende Erziehung zur Tugendhaftigkeit ist Heilsfürsorge an den Sündern. Denn Straffreiheit könnte im Sünder die Illusion wecken, beständiges Glück und Erfüllung im sündhaften Tun zu finden. „Deshalb sagt Augustinus: '... Wer der Gelegenheit zur Sünde entrissen wird, wird zu seinem Nutzen überwunden, weil es nichts Unglückseligeres gibt als die Glückseligkeit derer, die Sünde tun, durch die die strafwürdige Straflosigkeit genährt und der böse Wille als der innere Feind gestärkt wird.'" Die Sünder werden also auch darum bestraft — die Summa läßt Gregor sprechen — , damit sie nicht „schließlich sich selbst zugrunde richten“.

Indem der gerechte Krieg darauf zielt, Sünden zu verhindern, wird durch ihn auch die Ehre Gottes verteidigt. Die Ehre Gottes wird vom Menschen nämlich nicht in einer besonderen, von anderen unterschiedenen Sünde verletzt, sondern der Beziehung zu Gott ist „jede Sünde entgegengesetzt“<sup>285</sup>. Wer sündigt, vergeht sich in einem gegen sich selbst, gegen die menschliche Gemeinschaft und gegen den Willen Gottes. Denn der Mensch untersteht drei Ordnungen: „Erstens untersteht die menschliche Natur der Ordnung der eigenen Vernunft, zweitens der äußeren Ordnung des regierenden Menschen, sei es in geistlicher oder zeitlicher, sei es in politischer oder ökonomischer Art; drittens untersteht sie der universalen Ordnung des göttlichen Regimentes. Jede dieser Ordnungen wird durch die Sünde verletzt. Denn jener, der sündigt, handelt gegen die eigene Vernunft, gegen das menschliche Gesetz und gegen das göttliche Gesetz.“<sup>289</sup>

---

283)STH 141, q.98, a.1, resp.

284)STH 11-11, q.108, a.1, resp.

<sup>285</sup>) STH 1-11, q.95, a.1, resp.

<sup>286</sup>), STH 11-II, q.40, a.1, ad 2

287)STH 11-II, q.43, a.8, resp.

288)STH 11-11, q.59, a.1, ad 3

289)STH 1-11, q.87, a.1, resp.

Diese Argumentation findet sich in der Ablehnung der Selbsttötung wieder. Wer sich selbst tötet, handelt nicht nur gegen sich, sondern darüber hinaus gegen die Gemeinschaft und vor allem gegen Gott. „Sich selbst zu töten ist ganz und gar unerlaubt. Und zwar aus dreifachem Grunde. Erstens liebt jedes Wesen von Natur aus sich selbst; ... Zweitens, ... Wenn er sich selbst das Leben nimmt, fügt er der Gemeinschaft ein Unrecht zu,... Drittens, das Leben ist ein dem Menschen von Gott gewordenen Geschenk und der Gewalt dessen unterworfen, 'der tötet und lebendig macht' (vgl. Dt 32,39). Wer sich daher selbst das Leben nimmt, sündigt gegen Gott."'

So wie der Mensch in der Sünde die Ehre Gottes verletzt, so verteidigt er sie, indem er sich gegen die Sünde stellt. Er „(eifert) für Gott, sobald er das, was gegen Gottes Ehre und Willen ist, nach bestem Können zu hindern sucht; ... 'In gutem Eifer verzehrt sich, der all das Verkehrte, was er sieht, in Ordnung zu bringen sich müht.'"

Der Mensch kann sich jedoch nur gegen die Sünden stellen, die er als solche erkennt. Die sündhaften „Regungen im Inneren, die verborgen bleiben"', sind seinem Urteil entzogen. Er kann nur die Sünden als Verletzung der Ehre Gottes ahnden, die in „äußeren Handlungen ... sichtbar in Erscheinung treten". Die Ahndung der Sünden zur Wahrung und Wiederherstellung der Ehre Gottes, die sich in äußeren Handlungen manifestieren, zielt auf „die Besserung des Sünders ... und die Sicherheit der anderen"' zugleich. Denn „Ez 18,32 heißt es aus dem Munde Gottes: 'Ich will nicht den Tod des Sünders' —

Der gerechte Krieg als heilsfürsorgende Verteidigung des zeitlichen Friedens führt also zur Bestrafung der Sünden des Unrechtstäters, die das Verhältnis zu Gott — sein eigenes und das anderer — zu untergraben drohen. Die Sünden gegen die Ehre Gottes zu ahnden, fordert die Bestrafung der Verbrechen, durch die der heilsorientierte Friede in einem Gemeinwesen gestört wird. In der Verteidigung von Gerechtigkeit und Frieden wird die Ehre Gottes geschützt und umgekehrt: „Wie wir nun auf Grund der heiligen Liebe (Gottes- und Nächstenliebe) dem Nächsten (...) um Gottes willen zugeneigt sind, so fällt auch der den Mitmenschen geleistete Dienst auf Gott zurück, nach Mt 25,

---

290)STH 11-11, q.64, a.5, resp.; vgl. auch STH 11-II, q.59, a.3, ad 2

291)STH 1-11, q.28, a.4, resp.

292)STH q.91, a.4, resp.

293)STH q.91, a.4, resp.

294)STH q.108, a. I, resp.

295)STH q.10, a.8, obi. 4

40: 'Was ihr dem Geringsten Meiner Brüder getan, das habt ihr Mir getan. ... 296

In diesem Sinne ist auch der Satz zu verstehen, daß ein Mensch das ihm zugefügte Unrecht, insofern es „auch Gott und die Kirche“<sup>297</sup> trifft, ahnden muß. Die Abwehr des Gott und der Kirche zugefügten Unrechts ist identisch mit der Verteidigung der Gerechtigkeit und der Ehre Gottes. Zum gleichen Ergebnis kommt auch J. Höffner in seiner Analyse der „Theorie von der 'Beleidigung Gottes' als Kriegsgrund. ... Die Scholastiker verstanden natürlich unter 'Unrecht und Schuld der Feinde' nur diese Ungerechtigkeiten gegen Menschen.“

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß der gerechte Krieg als Verteidigung der Gerechtigkeit und der Ungestörtheit des geistlich-weltlichen Friedens der *respublica fidelium* in theologischer Deutung als ein Akt der Heilsfürsorge verstanden werden kann. Diese werden durch jede Sünde verletzt, die sich in äußeren Handlungen manifestiert. In der Verteidigung der Rechte der Menschen werden die Rechte Gottes mitverteidigt, wie umgekehrt der kämpferische Einsatz für die Rechte Gottes zur Verteidigung des Gemeinwohles führt. Es soll nun der Frage nachgegangen werden, aus welchen Gründen für die Summa, wie schon gesagt wurde, nur der Fürst und die unter seinem Befehl kämpfenden Soldaten dieses Ziel mit kriegerischer Gewalt verfolgen dürfen.

#### 4.22 Die *auctoritas principis* und die *intentio recta*: Der für Gerechtigkeit eifernde Fürst als Vollstrecker des liebenden Zorngerichtes Gottes

Der gerechte Krieg darf nur auf Befehl eines Fürsten geführt werden. Dies ist der Inhalt der ersten Forderung der STHq.40, a.1: „Zu einem gerechten Krieg“ ist „erstens die Vollmacht des Fürsten“ erforderlich, „auf dessen Befehl hin der Krieg zu führen ist“.

In der Sekundärliteratur wird diese Forderung üblicherweise derart interpretiert, daß der Privatperson die Anwendung von Gewalt verboten wird. Sie

---

296)STH 11-11, q.188, a.2, resp.

liO101iozeigt sich die innere Einheit von Gottes- und Nächstenliebe: „Der Grund ..., den Nächsten zu lieben, ist Gott; denn das müssen wir im Nächsten lieben, daß er in Gott sei. Daher ist es klar, daß der Akt, mit dem wir Gott lieben und mit dem wir den Nächsten lieben, ein und derselben Art ist. Und deshalb erstreckt sich das Gehaben der heiligen Liebe nicht nur auf die Liebe zu Gott, sondern auch auf die Liebe zum Nächsten.“ (STHq.25, a.1, resp.)

297)STH 1141, q.108, a.1, ad 4

298)J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialetik im Goldenen Zeitalter*, Trier (3), 1972, 71

299)STH 11-11, q.40, a.1, resp.

habe „nicht das Recht ..., einen Krieg zu führen, 'weil sie ihr Recht vor dem Gericht des Vorgesetzten verfechten kann.' (STH **q.40, a.1, resp.**)” Da eine überstaatliche Rechtsinstanz jedoch nicht existiere, konzedere Thomas dem Fürsten die gewaltsame Rechtsdurchsetzung. „Den Leitern dieser politischen Gebilde (sc. „Stadt, Königreich oder Provinz“ (STH **q.40, a.1, resp.**); d. Verf.) wird das Recht der Kriegserklärung zugestanden, weil die betreffenden Einheiten, wenn auch abgestuft, die Bewandnis einer natürlichen 'vollkommenen Gemeinschaft' (*societas perfecta*) hatten.”

Es werden in der Literatur aber auch die Probleme benannt, die mit dieser Deutung der Kriegausautorität des Fürsten verbunden sind. So erkennt D. Beaufort, daß die Aussagen über den Fürsten irgendwie in einem Zusammenhang mit der Funktion der Kirche für den Frieden stehen: „Für ihn (Thomas) existiert eine einzige, allumfassende, zentrale und sichtbare Macht. Es ist nicht das Ziel dieser Macht, ihre Unterschrift gemeinsam mit anderen, ihr gleichgestellten, unter ein Protokoll oder einen internationalen Pakt zu setzen, der ein Menschenwerk ist, sondern es ist ihr Ziel, über den Nationen und in ihrem Inneren seine übernatürliche Friedensmission zu erfüllen **Mit dieser** Erklärung ist aber die von Beaufort beobachtete enge Verbindung zwischen dem Amt des Fürsten als weltlicher Gewalt und der Funktion der geistlichen Gewalt für den Frieden nicht erklärt. Beauforts Ausführungen sind zu deutlich geprägt von der Idee des Völkerbundes und der Funktion der Kirche innerhalb der staatlichen Ordnung, die ganz im 19. und 20. Jahrhundert wurzelt.

Die beiden gewichtigsten Einwände formuliert R.H.W. Regout gegen die übliche — auch seine eigene — Deutung der Kriegausautorität des Fürsten, mangels einer übergeordneten richterlichen Autorität im zwischenstaatlichen Bereich Recht gewaltsam erzwingen zu dürfen. Er macht nämlich erstens auf den uner-

---

300) P. Engelhardt, Die Lehre vom 'gerechten Krieg' in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft- Wandlungen- Krise, in: hrsg. R. Steinweg, Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Frankfurt, 1980, 85f; vgl. auch T. Pegues, Saint Thomas d'Aquin et la guerre, Paris, 1916, 7f

301) J. Endres, Die Liebe (2. Teil) — Klugheit, Kommentar zu STH II-II, 34 - 56, Graz — Wien — Köln, 1966, DThA, Bd. 17B, 446  
Nach K.W. Merks bezeichnet Thomas den Staat als „societas perfecta“. Thomas kennt diesen Begriff jedoch nicht, sondern spricht von einer „communitas perfecta“ (vgl. z.B. STH II-11, q.50, a.1, resp.) Diese vollkommene Gemeinschaft ist für Thomas eine geistlich-weltliche Einheit. (Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, 174)

302) D. Beaufort, La guerre comme instrument de secours ou de punition: Aperçu des idées sur le droit des gens et la morale des nations, Spécialment en ce qui concerne la guerre comme instrument de secours ou de punition d'après les auteurs de l'époque patristique et du moyen âge et d'après Grotius, La Haye, 1933, 58; Übersetzung d. Verf.

klärlichen Sachverhalt aufmerksam, daß die Frage, „ob ein Krieg von beiden Seiten gerechtfertigt sein kann“ — wenn nämlich zwei souveräne Fürsten sich im Recht fühlen und gegeneinander Krieg führen —, „von den Schreibern des Mittelalters ignoriert wurde, sich aber seit dem 16. Jahrhundert kontinuierlich stellte“<sup>303</sup> — wofür es einen Grund geben muß.

In seinem zweiten Einwand weist Regout darauf hin, daß für die Summa an anderer Stelle als in der STHq.40 nur ein übergeordneter Richter Recht mit Gewalt durchsetzen und bestrafen darf. Dann aber stellt sich Thomas als widersprüchlich dar. Denn in der üblichen Auslegung ist die Kriegautorität des Fürsten geradezu daran gebunden, daß weder er noch ein anderer, an den er sich wenden könnte, richterliche Kompetenz über den Kriegsgegner besitzt: „Daß das Recht zu strafen, das vom hl. Thomas dem Fürsten, der einen gerechten Krieg führt, zugestanden wird, von einer vorhergehenden, über den schuldigen Gegner aufgrund von Lehnverhältnissen gesprochenen Rechtsprechung herrührt, bedeutet nämlich den Zusammenbruch der gegebenen Erklärung.“

Der zweite Einwand von Regout, daß nur ein übergeordneter Richter Recht sprechen und durchsetzen darf, steht im Einklang mit dem in der vorliegenden Arbeit gefundenen ersten Begriff dessen, was Thomas unter einem gerechten Krieg versteht: Die gewaltsame Durchsetzung eines richterlichen Urteilspruchs. Die Autorität des Fürsten zum Krieg — so die hier vertretene These — ist die richterliche Autorität zur Rechtsdurchsetzung. Die Soldaten sind die Vollstrecker des Urteilsspruchs, wenn sie auf Befehl des Fürsten kämpfen.

Das Amt der Fürsten besteht in der Aufgabe, „daß sie Wächter der Gerechtigkeit seien.“ „Gewalt oder Zwang anzuwenden“ ist ihnen „nur kraft der Gerechtigkeit erlaubt“. Recht und Gerechtigkeit können die Fürsten aber nur gegenüber denen hüten, denen sie als Richter übergeordnet sind: „In den Dingen ..., die in den Bereich der Gerechtigkeit gehören, ist ... das Urteil (*iudicium*) eines Höheren verlangt, 'der beide zurechtweisen und seine Hand auf beide legen darf.' (Job 9,23)“ Als Richter und nur als solche dürfen sie unter Umständen auch einen Menschen töten: „Der Inhaber der öffentlichen Gewalt kann deshalb erlaubterweise einen Menschen töten, weil er ihn richten (*iudicare*) kann.“

---

<sup>303</sup>) R.H.W. Regout, a.a.O., 30

<sup>309</sup> R.H.W. Regout, a.a.O., 88

305)STH q.66, a.8, resp.

306)STH q.60, a.1, ad 3

307)STH q.64, a.5, ad 2

Die Überzeugung, daß der Fürst Krieg führen darf, weil er richterliche Autorität besitzt, ist, wie E.D. Hehl ausführt, seit Gratian Allgemeingut der Dekretisten: „Strafe konnte ... nur gegen die verhängt werden, über die man rechtmäßige Gewalt besaß. Die Beibehaltung der bei Gratian gefundenen Verbindung des Krieges mit einem Straf- und Rechtsverfahren bewirkte, daß die Dekretisten die legitima potestas als eine Grundbedingung für den gerechten Krieg herausstellen.“

Durch die Bindung der erlaubten Rechtsdurchsetzung an die richterlich-fürstliche Autorität soll der Privatperson die gewaltsame Rechtsdurchsetzung verwehrt werden: „In der menschlichen Gesellschaft ... hat keiner (das Recht), Zwang (auszuüben) als durch die öffentliche Gewalt. Wer immer daher mit Gewalt einem anderen etwas wegnimmt, handelt, wenn er als Privatperson nicht die öffentliche Gewalt in Anspruch nimmt, unerlaubt und begeht einen Raub.“<sup>309</sup> Soldaten, die selbst nicht die Amtsautorität des Fürsten besitzen, dürfen nur „auf dessen Befehl“ kämpfen. Wenn sie „vom Fürsten oder Richter ermächtigt sind“, sind sie die Vollstrecker der Gerechtigkeit. In ihnen ist die Gerechtigkeit „als ausführende und dienende Tugend“.

Der Grund für das Gewaltverbot, das gegenüber der Privatperson ausgesprochen wird, ist, daß durch Gewaltanwendung dem Betroffenen ein schweres Übel zugefügt wird. Dies darf niemals aus dem Eigeninteresse einer Privatperson geschehen, sondern nur von dem ausgehen, der als Richter selbstlos über die Gerechtigkeit in einem Gemeinwesen zu wachen hat: „Zum Nutzen der Gemeinschaft etwas tun, was keinem schadet, ist jeder privaten Person erlaubt. Wenn es aber mit dem Schaden eines Dritten verbunden ist, so darf es nur geschehen auf Grund des Urteils dessen, dem es zusteht, zu entscheiden, ob etwas den Teilen zum Heile des Ganzen zu entziehen ist.“

Die politische Zielrichtung der Forderung nach der Autorität des Fürsten liegt in der Ablehnung des Fehdewesens. Das Fehdewesen verlegt die Rechtssiche-

---

<sup>308</sup>) E.-D. Hehl, a.a.O., 197

<sup>309</sup>) STH q.66, a.8, resp.

Die DThA übersetzt „si sit privata persona non utens publica potestate“ mit „wenn er Privatperson ist, die nicht im Besitz der öffentlichen Gewalt steht.“ Diese Übersetzung entspricht nicht dem Wortlaut und verdeckt die Aufforderung an die Privatperson, daß „sie ihr Recht im Urteilsspruch (iudicium) des Vorgesetzten verfechten kann.“ (STHq.40, a. 1, resp.)

<sup>310</sup>) STH q.40, a.1, resp.

<sup>311</sup>) STH q.60, a.1, resp.

<sup>312</sup>) STH q.60, a.1, ad 4

<sup>313</sup>) STH 11-II, q.64, a.4, ad 3



rung in die private Selbsthilfe.' Das läuft letztlich darauf hinaus, daß Gewalt als Instrument der Durchsetzung von Privatinteressen legitimiert wird. Den Kampf gegen das Fehdewesen teilt Thomas mit der Kirche und auch der weltlichen Gewalt seiner Zeit.' Es scheinen in die Forderung nach der Autorität des Fürsten auch persönliche Erfahrungen von Thomas mit einzugehen. Er erlebte die großen Erfolge von Ludwig IX. in Frankreich und von Friedrich II. in Sizilien im Kampf gegen das Fehdewesen, während es in Deutschland um so mehr blühte, wo eine starke Zentralgewalt fehlte: „Auch aus Erfahrung ergibt sich das. Die Provinzen oder Städte, die nicht von einem regiert werden, leiden an inneren Zwistigkeiten. Fern davon, im Frieden zu leben, sind sie in beständiger Unruhe

Das Verständnis des gerechten Krieges als Durchsetzung eines Spruches, den ein übergeordneter Richter gefällt hat, machte nur wenig Sinn in einer Welt souveräner Staaten. Es würde dem Unrecht auf zwischenstaatlicher Ebene Tür und Tor öffnen, weil es ex definitione keine den Staaten übergeordnete richterliche Instanz gibt, die Unrecht ahnden dürfe. Dies ist der Grund, aus dem die Sekundärliteratur die Kriegsautorität des Fürsten in Abgrenzung zu einer richterlich-übergeordneten Instanz interpretiert. Nur so scheint die thomasi-sche Lehre in der Realität Sinn zu machen.

Wenn man sich aber daran erinnert, daß die mittelalterliche geistlich-politische Einheit der Kirche keinen souveränen Staat kennt, erscheint es nicht mehr als zwingend, Thomas entweder mangelnde Konsistenz oder Weltfremdheit vorwerfen zu müssen. Dann drängt sich vielmehr die Frage auf, welches Konzept politischer Autorität mit der Idee dieser gottgegründeten und weltumspannend angelegten *respublica* verbunden ist.

---

314) "Um die eigentliche Bedeutung der Fehdebekämpfung durch den Gottes- und Landfrieden im Mittelalter zu verstehen, muß man sich vor Augen führen, daß die Fehde im Mittelalter kein rechtloses Gewaltverfahren, sondern eine rechtlich anerkannte Selbsthilfe war." H. Conrad, Rechtsordnung und Friedensidee im Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit, in: hrsg. A. Hollerbach und H. Maier, Christlicher Friede und Weltfriede, Geschichtliche Entwicklung und Gegenwartsprobleme, Paderborn, 1971, 17

315) Vgl. hierzu O. Brunner, a.a.O., H. Hoffmann, Gottesfriede und Treuga Dei, Schriften der Monumenta Germaniae historica, Bd.20, Stuttgart, 1964, J. Gernhuber, Die Landfriedensbewegung in Deutschland bis zum Mainzer Reichslandfrieden von 1235, Bonn, 1952, F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter, Münster—Köln (2), 1954, E. Nys, Le Droit de Guerre et les Precurseurs de Grotius, Paris, 1882

316) De Regimine Principum, 1. Buch, 2. Kap.

#### 4.22.1 Die göttliche Autorität der geistlichen und weltlichen Gewalt in der *respublica fidelium*

Es ist ein allgemein verbreitetes Urteil, erst mit dem spanischen Spätscholastiker Franz v. Vitoria würde in der Lehre vom gerechten Krieg die „Berücksichtigung eines übergreifenden Gemeinwohles (Christenheit und Weltgesellschaft)“<sup>317</sup> gefordert. Hier wird hingegen die These vertreten, daß schon Thomas in seinem theologischen Friedens- und Autoritätskonzept über die Christenheit auf die gesamte Menschheit ausgreift: Gott stellvertretende Herrschaft in der *respublica fidelium* ist Heilsfürsorge an der gesamten Menschheit.

Wenn menschliche Herrschaftsautorität, wie im ersten Hauptteil entfaltet, Stellvertretung Gottes bedeutet, kann es erstens nur eine einzige Autorität geben, der kein Autoritätsanspruch gegenübertritt. Sie muß zweitens weltweite Geltung besitzen.

Wenn menschliche Herrschaft mit der Autorität Gottes ausgestattet wird, kann es nur eine einzige Autorität geben. Niemals kann diese Autorität durch einen gleichberechtigten Anspruch begrenzt werden. Denn Gott ist einzig und in sich ohne Zwiespalt. Dies ist der theologische Grund, aus dem es für Thomas zwar eine Relation zwischen „den Herrschern des Volkes und den Untergebenen gibt“, aber keine Beziehung zwischen gleichrangigen Autoritäten als solchen oder gar zwischen souveränen Staaten geben kann.

Daß es in Israel als dem Volk Gottes dennoch zur Herrschaftsteilung gekommen ist, interpretiert die Summa ebenso antisemitisch wie die Erlaubnis an die Juden, von Fremden Zinsen zu nehmen, nämlich durch die besondere Sündhaftigkeit der Israeliten, der sich die mittelalterliche Kirche weit überlegen fühlt: „Die Teilung des Reiches sowie die große Zahl der Könige wurde diesem Volke zugestanden weniger zu seinem Fortschritt als zur Strafe für seine vielen Widersetzlichkeiten.“<sup>318</sup>

Der eine Gott hat nun alle Menschen erschaffen und will einen jeden zum Heil führen. Daher kann Herrschaftsautorität als Stellvertretung Gottes nur weltweit ausgeübt werden. Keinesfalls kann sie ihr Ende an der Grenze der Christenheit finden. Daher kann und muß die „Kirche, welche die Autorität Gottes

---

317) P. Engelhardt, a.a.O., 90, vgl. auch A. Hertz, a.a.O., 437 und T. Hoppe, a.a.O., 33

318) STH 141, q.104, a.4, resp.

319) STH I. II, q.105, a.1, ad 3

ausübt", in allem, was das Heil betrifft, nicht nur für die Christgläubigen, sondern auch für die Ungläubigen „Recht setzen“<sup>320</sup>.

An dieser einen, weltweiten Herrschaft der *respublica fidelium* partizipieren die geistliche und die weltliche Gewalt. Thomas entwickelt hierzu ein Bild konzentrischer Kreise. Von innen nach außen geht die göttliche Autorisierung durch Beauftragung auf den vom göttlichen Mittelpunkt nächstäußeren Autoritätsträger über. Ursprung aller Herrschaftsautorität ist Gott. Die Verantwortung für den Frieden liegt primär bei der geistlichen Gewalt. Denn „die geistliche Gewalt ist größer als die zeitliche und Gott mehr verbunden“<sup>321</sup> (4.22.11). An ihrer Spitze steht der Papst als Weltfriedensherrscher (4.22.12). Die geistliche Gewalt beauftragt die weltliche Autorität mit der Führung gerechter Kriege zur Verteidigung der Gerechtigkeit. Wenn die weltlichen Fürsten diese Aufgabe aus Eifer für Gerechtigkeit erfüllen, vollstrecken sie Gottes liebendes Zorngericht (4.22.13). An dieser göttlichen Autorisierung partizipieren die Soldaten, wenn sie auf Befehl der Fürsten kämpfen. Auch sie werden zu Stellvertretern Gottes (4.22.14).

#### 4.22.11 Die Friedensverantwortung der geistlichen Gewalt

Der geistlichen Gewalt ist die Sorge für das Heil der Menschen anvertraut. Zu den heilsrelevanten Dingen gehört auch der ungestörte Friede der *respublica fidelium*. Die Verantwortung für den Frieden umfaßt auch die „Bestrafung der Sünder“. Als ein „Vollzug der Gerechtigkeit“ gehört sie „in den geistlichen Bereich“. Die Gerechtigkeit nämlich, die jedem ein heilsorientiertes Leben ermöglichen soll, wird durch jede nach außen in Erscheinung tretende Sünde verletzt.

Die Zuständigkeit der geistlichen Gewalt für die „Verteidigung des Friedens bezieht sich nicht nur auf die Sünder, „die die Herde mit geistlichen Mitteln töten“, indem sie z. B. den Glauben entstellen, sondern auch auf die Unrechts-täter, die sie „mit körperlichen (*corporaliter*) Mitteln bedrängen“ und durch ihre Sünden das Heil gefährden, „wie Räuber und Tyrannen“.

---

<sup>320</sup>) STH q.10, a.10, resp.

<sup>321</sup>) STH q.64, a.4, resp.

322) STH q.43, a.7, obi. 1

323) STH 11-11, q.40, a.2, ad 1; Übersetzung d. Verf.

Der lateinische Text stellt „*spiritualiter interficere*“ und „*corporaliter vexare*“ gegenüber. Dies übersetzt die DThA mit „geistig töten“ und „körperlich bedrängen“.

Die beiden Adverbien drücken jedoch nicht die Hinsicht aus, in der die Gläubigen gefährdet werden, sondern die Art und Weise, die Mittel der Gefährdung. In beiden Gefährdungen geht es um das Heil der Menschen. Daher ist Abwehr beider Gefährdungen „einzige Aufgabe der (geistlichen) Oberen“ (STH 11-11, q.33, a.3, resp.).

Ihre Verantwortung für die Verteidigung des Friedens nehmen die Geistlichen dadurch wahr, daß sie erstens gesetzliche Regelungen zur Verteidigung des Friedens treffen. Ferner ergreifen sie zweitens zwar nicht „in eigener Person irdische Waffen“, aber sie gehen drittens mit ihren „geistlichen“ Waffen gegen die Übeltäter vor, und sie unterstützen viertens die „gerecht Kämpfenden mit geistlichen (spiritualiter)

*Die legislative und judikative Kompetenz der geistlichen Gewalt:* Es ist die „Aufgabe kirchlicher Oberer, solche Dinge gesetzlich vorzuschreiben, die sich auf das Gemeinwohl der Gläubigen in geistlichen Dingen beziehen“. Daher gehört es zu den Aufgaben der geistlichen Gewalt, der Kirche eine gesetzliche Ordnung für das friedlich-heilsorientierte Zusammenleben zu geben.

Zur Gesetzgebungskompetenz der Kirche gehört auch, gesetzliche Bestimmungen für den gerechten Krieg zu erlassen, die eine geordnete Verteidigung der *res publica fidelium* möglich machen: „Die irdischen Kriege ... im gläubigen Volke sind auf ihr Ziel, auf das geistige, göttliche Gut auszurichten, für das die Kleriker bestimmt sind. Deshalb steht es den Klerikern zu, andere dazu vorzubereiten und anzuleiten (*inducere*), gerechte Kriege zu führen.“<sup>325</sup>

Entscheidend für das Verständnis des gerechten Krieges als Durchsetzung eines richterlichen Urteilsspruchs ist, daß im mittelalterlichen Verständnis Gesetzgebung und Rechtssprechung eine Einheit darstellen. Zur Gesetzgebungskompetenz der Kirche gehört für die STH auch die Zuständigkeit für die

---

324)STH 11-11, q.40, a.2, ad 1

325)STH 1141, q.40, a.2, ad I

Die DThA übersetzt „*spirituales*“ mit „geistig“. Dies ist jedoch etwas mißverständlich.

326)STH q.40, a.2, ad 2; Übersetzung des Verf.

Im lateinischen Text heißt es, daß die Geistlichen nicht selbst kämpfen dürfen, „*sed ut iuste pugnantes subveniant ...*“ Dies wird von der DThA folgendermaßen übersetzt: „sondern um in der rechten Weise den Kämpfenden ... beizustehen.“

Es scheint jedoch, daß sich das „*iuste*“ auf die Kämpfenden bezieht. Hierfür spricht schon die Wortstellung. Würde man es auf die Art und Weise der Hilfe beziehen, bliebe ungeklärt, wie sich die rechte Art, geistlich zu helfen, von der unrechten unterscheidet, während die Bedingungen für einen gerechten Krieg im vorhergehenden Artikel der Quästion entfaltet wurden. Geistliche dürfen, darum geht es Thomas, nur denen im Kampf beistehen, die einen gerechten Krieg führen.

327)STH q.147, a.3, resp.

328)STH 11-11, q.40, a.3, resp.; Übersetzung d. Verf.

Die DThA übersetzt „*inducere*“ mit „dazu bringen“. Der Begriff „*inducere*“ ist jedoch in der Summa inhaltlich gefüllter. Mit „*inducere*“ bezeichnet Thomas die Funktion des Gesetzes, zum Handeln anzuleiten (STH 1-11, q. 90, a.1, resp.). Die Kleriker sollen also nicht nur zum gerechten Krieg auffordern, sondern auch Gesetze und Anweisungen für den gerechten Krieg erlassen.

Rechtssprechung. Denn „der Rechtsspruch ... ist gleichsam wie ein Sondergesetz für einen besonderen Fall“<sup>329</sup>.

Wenn auch ein weltlicher Fürst im Vergleich mit den „unteren Richtern“ der „höchste Richter“ ist, „dem die öffentliche Gewalt im vollen Umfange übertragen ist“, untersteht er seinerseits in heilsrelevanten Fragen sündhafter Rechtsverletzung der geistlichen Gewalt: „Die weltliche Gewalt ist der geistlichen untergeordnet wie der Leib der Seele. Deshalb ist es kein angemessener Urteilsspruch (iudicium), wenn der geistliche Vorgesetzte sich in weltliche Dinge einmischt in Bezug auf das, worin die weltliche Gewalt ihm untersteht oder was ihm von der weltlichen Gewalt überlassen ist.“ Die weltliche Gewalt ist nur in den Dingen autonom und mit einer eigenständigen legislativen Autorität ausgestattet, die den Bestand der innerweltlichen Wirklichkeiten als solche betrifft, z. B. das Gesundheitswesen: Es ist „die Aufgabe weltlicher Fürsten ..., Gesetzesvorschriften zu erlassen, die ... sich auf das Gemeinwohl in zeitlichen Dingen beziehen“<sup>332</sup>.

Mit seinen Ausführungen über die gesetzgeberische und richterliche Kompetenz der geistlichen Gewalt in Fragen des politischen Friedens gibt Thomas die

---

<sup>329</sup> STH q.67, a.1, resp.

<sup>330</sup> STH q.67, a.4, resp.

<sup>331</sup>) STH 11-11, q.60, a.6, ad 3

Die Formulierung "was ihm von der weltlichen Gewalt überlassen ist" könnte sich auf die weltliche Gewalt der Kirche im Kirchenstaat beziehen. Plausibler ist jedoch, daß hier von der Konstantinischen Schenkung die Rede ist, „die dem Papst die 'imperialis potestas' über den Westen sichern sollte.“ (Arbeitsbuch Geschichte. Mittelalter (3. bis 16. Jahrhundert) Repetitorium, Bearbeitet von Karl Brunner, hrsg. E. Büssem und M. Neher, München — New York — London — Paris (7), 1983, 60)

"Es ist die Konstantinische Schenkung, jenes ausufernde Privileg, mit dem Kaiser Konstantin der Große (337 gestorben) um das Jahr 330, als er seine Residenz von Rom nach Byzanz verlegte, verschiedene zeremonielle, aber auch territoriale und hoheitliche Rechte an Papst Silvester I. (314-335) übertragen haben soll. ... Den meisten Zuspruch findet die Annahme, daß sie in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts von römischen Geistlichen fabriziert worden ist. Das Constitutum Constantini, wie das Dokument in den Quellen meist genannt wird, besteht aus zwei recht verschiedenen Teilen. ... Dem zweiten, weitgehend vorlagelos formulierten Abschnitt wurde später die Überschrift 'Donatio Constantini' gegeben und diese Bezeichnung häufig für das ganze Dokument verwendet. In diesem Schenkungsteil gibt sich Kaiser Konstantin aus Dank für seine Genesung ungemein großzügig. Er schenkt den Lateranpalast und überträgt, indem er sich nach dem nach ihm benannten Konstantinopel zurückzieht, Papst Silvester und dessen Nachfolgern Rom, Italien und die westlichen Provinzen." (H. Fuhrmann, *Einladung ins Mittelalter*, München (3), 1988, 126)

Es scheint, daß Thomas in dem oben zitierten Satz zwei eigenständige Begründungen für die Herrschaftsstellung des Papstes vorlegen will, nämlich eine theologische und eine lehnsrechtliche.

<sup>332</sup>, STH q.147, a.3, resp.

theologische Begründung für den Anspruch der geistlichen Gewalt, auch alle rechtlich-ethischen Fragen in Bezug auf den Krieg autoritativ entscheiden zu können. Der Anspruch, daß die Friedenswahrung in die Zuständigkeit der geistlichen Gewalt gehört, steht hinter den Anweisungen des Kirchenrechts für den gerechten Krieg. Schon bei Gratian versteht sich nach E.-D. Hehl die Kirche „als Herrin über Krieg und Frieden“<sup>333</sup> –

*Die persönliche Gewaltentsagung der Träger der Gewalt:* Es ist „den Klerikern“ als den Trägern der geistlichen Gewalt „unter keinen Umständen erlaubt, Kriege zu führen“. Dafür nennt die STH zwei Gründe. Das erste Argument ist allgemeiner Art. Alles, was große Unruhe mit sich bringt, ziemt sich nicht für die Geistlichen. Dies gilt auch für den Krieg. Da „nämlich kriegerische Unternehmungen große Unruhe mit sich bringen; deshalb hindern sie den Geist sehr stark an der Beschauung der göttlichen Dinge und am Lobe Gottes und am Gebet für das Volk, was alles zur Aufgabe der Kleriker gehört“.

Der zweite Grund für den Gewaltverzicht der Träger des geistlichen Amtes bezieht sich unmittelbar auf den Krieg. Im Krieg wird das Blut des Gegners vergossen. Dies widerspricht aber dem Sakramentendienst der Kleriker. Denn in der Feier der Eucharistie wird das Selbstopfer Jesu Christi dargestellt. „Deshalb kommt es ihnen (den Klerikern) nicht zu, zu töten oder Blut zu vergießen; sondern vielmehr, bereit zu sein, das eigene Blut für Christus zu vergießen, auf daß sie im Werke nachahmen, was sie kraft ihres Amtes vollbringen. Deshalb ist verordnet worden, daß diejenigen, die Blut vergießen, mag es auch ohne Schuld geschehen, irregulär sind.“

Vor allem das zweite Argument zeigt, daß die Gewaltentsagung der Kleriker weniger als sittliche Praxis denn als kultische Reinheit gedeutet wird. Diese geht schon durch eine bestimmte Erkrankung verloren oder dadurch, daß jemand irgendwann in der Vergangenheit ein Todesurteil gefällt hat. Es „kann jemand ... durch menschlichen Urteilsspruch mit einer Einbuße bestraft werden, selbst wenn er schuldlos ist, freilich nicht ohne Ursache. ... Wie etwa jemand wegen Erkrankung am Aussatz vom kirchlichen Dienst entfernt oder wegen zweimaliger Ehe oder eines gefällten Todesurteils am Empfang der hl. Weihen gehindert wird.“

---

<sup>333</sup> E.-D. Hehl, a.a.O., 108

<sup>336</sup> STH 1141, q.40, a.2, resp.

<sup>333</sup> STH 11-11, q.40, a.2, resp.

<sup>336</sup> STH q.40, a.2, resp.

<sup>337</sup> STH 11-11, q.108, a.4, ad 2

Als eine Forderung nach kultischer Reinheit darf der Gewaltverzicht der Geistlichen nicht als ethischer Komparativ verstanden werden. Gewaltentsagung ist für die Summa ethisch nicht höherstehend als das Führen eines gerechten Krieges, der den Unvollkommenen, die mit der hohen Forderung nach ganzlichem Verzicht überfordert sind, erlaubt wird. Gegen die These, die Gewaltentsagung der Kleriker sei die radikalere Praxis der christlichen Liebe, spricht auch die Mitwirkung am gerechten Krieg, was weiter unten entfaltet wird.

*Der Kampf der geistlichen Gewalt gegen die Unrechtstäter:* Der geistlichen Gewalt steht nicht nur das letzte Urteil über Recht, Unrecht und Sünde zu. Sie geht darüber hinaus mit den ihr eigenen geistlichen Mitteln gegen die Unrechtstäter vor. „Und das sind: heilsame Ermahnungen, innige Bitten und die Verhängung der Exkommunikation gegen die Unverbesserlichen.“<sup>338</sup> Der gerechte Krieg stellt also für die Summa ein konzertiertes Vorgehen der geistlichen und weltlichen Gewalt dar.

*Die Mitwirkung der geistlichen Gewalt am gerechten Krieg:* Wenn auch die Geistlichen nicht selbst körperliche Gewalt anwenden, nehmen sie dennoch am gerechten Krieg teil, „um denen, die den gerechten Krieg führen, mit ihrem Zuspruch und ihrer Lossprechung und was dergleichen geistlichen Hilfen mehr sind, bei(zu)stehen“<sup>339</sup>.

Die geistlichen Aufmunterungen und Hilfen der Kleriker haben aber auch das Ziel, die Soldaten in der Tapferkeit zu bestärken.<sup>340</sup> Diese Aufforderung darf

---

338) STH 11-11, q.40, a.2, resp.

339) STH 11-11, q.40, a.2, ad 2

<sup>340</sup> „Über den Akt der Tapferkeit besteht jedoch ein Gebot, das die Heerführer, zum Kampf anfeuernd, im Kriege vorlegen sollen, der für das Gemeingut unternommen wird; das folgt aus Dt. 20, 3, wo dem Priester befohlen wird (zu sagen): 'Fürchtet euch nicht; weicht nicht von der Stelle.'" (STHq.100, a.11, ad 3; Übersetzung d. Verf.)

Die DThA übersetzt: „ut patet Dt. 20, ubi mandatur sacerdoti: 'Nolite metuere, nolite cedere'" mit „das folgt aus Dt 20,3, wo den Priestern befohlen wird: 'Fürchtet euch nicht; weicht nicht von der Stelle.'"

Diese Übersetzung entspricht jedoch nicht dem lateinischen Text. Die Form „sacerdoti“ ist der Dativ im Singular. Es muß wörtlich heißen: „...dem Priester wird befohlen: 'Fürchtet euch nicht, weicht nicht von eurer Stelle.'" Dann wird jedoch unverständlich, warum Thomas vom Singular in den Plural übergeht.

Das Problem löst sich, wenn man dem Bibelverweis nachgeht. „Wenn ihr in den Kampf zieht, soll der Priester vortreten, dem Kriegsvolk eine Ansprache halten und zu ihnen sagen: Höre Israel! ... Fürchtet euch nicht, geratet nicht durcheinander und weicht nicht zurück, wenn sie angreifen.“ (Dt 20, 2f) Es geht also darum, daß den Priestern befohlen wird, anderen zu verkünden.

Dieser Interpretation entspricht auch die Fortsetzung des thomasischen Textes: „Ähnlich wird es der väterlichen Ermahnung aufgetragen, den Akt der Völlerei zu untersagen, ...“ (STH I-II, q.100, a.11, ad 3)

nicht nur als ein Mittel zur Erhöhung der Kampfkraft verstanden werden. Vielmehr sollen die Soldaten auf diese Weise zum Martyrium bereit gemacht werden. Der tapfere Soldat, der in der Verteidigung des Friedens vor Gott stirbt, ist ein Märtyrer. Denn, obwohl „das göttliche Gut“ die „eigentliche Ursache des Martyriums“ ist, „kann jedes menschliche Gut, sofern es auf Gott bezogen ist, Ursache des Martyriums sein“.

Was den historischen Kontext betrifft, kann man die Frage stellen, ob mit den geistlichen Hilfen und Ermunterungen auch die Kreuzzugsablässe gemeint sind. Der terminus technicus für die Ablässe, „indulgentia“, wird in dem eben zitierten Artikel über die Kriegsteilnahme der Kleriker nicht verwendet. In der unmittelbar vorhergehenden Quästion über das Schisma wird jedoch die Jurisdiktionsgewalt der Kirche folgendermaßen erläutert: Sie umfaßt die Vollmacht „loszusprechen“, „zu exkommunizieren“, „Ablässe (indulgentia) zu stiften oder dergleichen“. Da an dieser Stelle der technische Begriff für die Kreuzzugsablässe verwendet wird, kann man davon ausgehen, daß mit der geistlichen Ermunterung für die Kämpfenden auch der Kreuzzugsablaß bezeichnet wird.

Ihre Friedensverantwortung als Stellvertretung Gottes kann die geistliche Gewalt nur wahrnehmen, wenn sie durch eine höchste Autorität in sich geeint ist.

#### 4.22.12 Der Papst als Weltfriedensherrscher in Stellvertretung Gottes

Diejenige Instanz, die mit höchster Autorität ausgestattet ist und so eine Spaltung in der Stellvertretung Gottes ausschließt, ist der Papst. Erst seine quasi souveräne Stellung bildet den tragenden Abschlußstein in den politischen Ordnungsvorstellungen der Summa Theologiae.

Der Papst, der in Stellvertretung Christi das „Haupt der Kirche“ ist, verfügt über die letztinstanzliche Regierungsgewalt<sup>341</sup> in der respublica fidelium: „Und

---

341)STH 11.11, q.124, a.5, ad 3

342)Vgl. H.E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz, 1985 (6), 32

343)STH 11.11, q.39, a.3, resp.

344)STH 11-11, q.39, a.1, resp.

<sup>343</sup>, Die massivste Aussage von Thomas in diese Richtung findet sich im Fürstenspiegel: „Das Amt dieses Königtums ist, damit das Reich des Geistes vom Irdischen geschieden sei, nicht den Königen der Erde, sondern den Priestern überantwortet worden und vor allem dem höchsten Priester, dem Nachfolger Petri, dem irdischen Stellvertreter Christi, dem Papst zu Rom, dem alle Könige des christlichen Volkes untergeben sein müssen wie Jesus Christus, dem Herrn.“ (De Regimine Principum, 1. Buch, 14. Kapitel).



da nun die gesamte Kirche 'ein einziger Leib' ist (vgl. Röm 12, 5; 1, Kor 12, 12ff), muß, wenn diese Einheit bewahrt werden soll, eine Regierungsgewalt im Hinblick auf die Gesamtkirche bestehen, ... Und das ist die Gewalt des Papstes.<sup>346</sup>

Grundsätzlich hält es die Summa zwar für möglich, daß die Regierungsautorität in der *respublica fidelium* kollektiv wahrgenommen wird. Denn „etwas auf das Gemeingut hinordnen ist ... Sache entweder aller oder dessen, der die Stelle aller vertritt“. Es wird dann aber doch der monarchischen Lösung der Vorzug gegeben. Es „liegt die beste Herrschaftsordnung in jenem Gemeinwesen (*civitas*) oder in jenem Reiche vor, in denen einer (ausgezeichnet) durch seine Tugend an der Spitze steht, der allen vorgeordnet ist“.

Durch die Bindung der fürstlichen Kriegausautorität an das höchstgerichtliche Urteil des Papstes ist ausgeschlossen, daß gleichrangige Autoritätsansprüche aufeinanderstoßen können. Er ist der „Höhere“, dessen „Urteilsspruch“ sich die Fürsten zu unterstellen haben. So ist es möglich, den gerechten Krieg als Akt der Stellvertretung Gottes an die Autorität eines übergeordneten Richters zu binden: „... wenn die Bestrafung gemäß der Ordnung des Urteilsspruchs (*iudicium*) geschieht, geschieht sie von Gott, dessen Diensthelferin die strafende Gewalt ist, wie es Röm 13, 4 heißt.“

Mit der Überzeugung, daß der Papst die Letztkompetenz in Fragen des friedlichen Zusammenlebens besitzt, steht Thomas fest auf dem Boden des Mittelalters. „Fehlt dem Mittelalter eine weltliche Gewalt, der man das Prädikat der Souveränität zusprechen könnte, so scheint doch dem Papst in der Christenheit diese Stellung zuzukommen. Auch wenn man die radikaleren Thesen von der '*Potestas directa in temporalibus*' beiseite läßt, so enthält doch auch die '*Potestas indirecta*' eine letzte Entscheidungsbefugnis '*ratione peccati*'. Das '*Subesse Romano pontifici*', das die Bulle '*Unam sanctam*' als heilsnotwendig erklärt, kann nicht anders verstanden werden.“

---

<sup>349</sup> Supplementum, q.40, a.6, resp.

<sup>347</sup>) STH q.90, a.3, resp.

Noch Innozenz III. lud „die Bischöfe (zum Laterankonzil; d. Verf.) mit den Worten ein: er habe entschieden, 'daß wir, weil ja diese Angelegenheiten den gemeinsamen Stand aller Gläubigen betreffen, gemäß der alten Gewohnheit der heiligen Väter ein Generalkonzil zusammenrufen.' Nicht nur die Bischöfe und Äbte waren eingeladen: Innozenz hatte auch die weltlichen Herrscher gebeten, 'weil auf diesem Konzil vieles zu behandeln ist, was den Stand eures Ordo betrifft.' (H. Fuhrmann, a.a.O., 183)

<sup>349</sup> STH q.105, a.1, resp.

<sup>349</sup>) „*iudicium superioris*“ (STH q.40, a.1, resp.)

<sup>342</sup>) STH q.158, a.1, ad 3; Übersetzung d. Verf.

<sup>351</sup>) O. Brunner, a.a.O., 143

Indem auch Thomas den Papst als den Träger der Weltautorität der Kirche hinstellt, zeigt er sich als ein Vertreter der Theorie von der Universalherrschaft des Papstes, wie sie Innozenz IV. im 13. Jahrhundert vertrat. „Ich glaube jedoch', so ... Innozenz ..., 'daß der Papst einen Heiden, der nur dem Naturgesetz untersteht, gerechterweise bestrafen kann, wenn er gegen das Naturgesetz sündigt.' Als Beweis führt er den Untergang Sodoms an. 'Da nämlich die Gerichte Gottes für uns beispielhaft sein müssen, sehe ich nicht ein, warum nicht auch der Papst, der doch Stellvertreter Christi ist, dasselbe tun könnte, sofern ihm die nötigen Mittel zu Gebote stehen.'" Man muß sich bei diesen Ausführungen vor Augen stellen — dies sei antizipierend gesagt -, daß für Thomas die Ablehnung des Glaubens einen Verstoß gegen die *lex naturalis* darstellt.

Wie kann Thomas aber das Führen gerechter Kriege als sittliche Handlung der Fürsten verstehen, für die sie sittliche Verantwortung tragen, wenn er die Zuständigkeit der geistlichen Gewalt mit dem Papst an ihrer Spitze für das friedliche Zusammenleben als derart umfassend deutet?

#### 4.22.13 Die Kriegauctorität des für Gerechtigkeit eifernden Fürsten als Gewalt über das materielle Schwert

Die komplementäre Zuordnung der Friedensverantwortung der geistlichen Gewalt und der weltlichen Auctorität in der einen Stellvertretung Gottes ist ein Anwendungsfall des allgemein formulierten theologischen Theorems, daß sich „Gnade und Tugend ... der Ordnung der Natur" anpassen, „die von der göttlichen Weisheit eingerichtet ist"<sup>353</sup>.

Die Kriegauctorität des weltlichen Fürsten ist in der Naturordnung grundgelegt. Denn jedes Gemeinwesen bedarf einer Zwangsgewalt, die wirksam zur Tugend anleiten kann." Diese Zwangsgewalt ist von einer Amtsperson zu ver-

---

352) J. Höffner, a.a.O., 68 (Apparatus domini Innocentii quarti pontificis maximi et doctoris subtilissimi super quinque libris Decretalium, Super 3. Decret. c. 'Quod super his, de voto', fol. 163b); erstaunlicherweise ist Höffner der Meinung, daß man "bei Thomas von Aquin ... vergebens nach solch seltsamen Meinungen (sc. wie Innozenz' IV.; d. Verf.) suchen" wird. (ebd., 70)

Vgl. zum Selbstverständnis des mittelalterlichen Papsttums ferner H. Hoffmann, Die beiden Schwerter im Mittelalter, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters namens der Monumenta Germaniae Historica, 20. Jg., 1964, A. Weiler, Die Christenheit und die anderen: Die mittelalterliche Lehre vom heiligen und gerechten Krieg, in: Concilium (D), 24, 1988, F.D. Russel, a.a.O., 180ff und O. Hageneder, Weltherrschaft im Mittelalter, in: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Bd. XCIII, 1985

353) STH 11-11, q.31, a.2, resp.

354) Vgl. In Eth. I, 2 n.5

walten, die nicht ihre Partikularinteressen verfolgt, sondern der „die Sorge für die Gemeinschaft obliegt“<sup>35</sup> .

Das in der Naturordnung grundlegende Amt des Fürsten wird in der *respublica fidelium* nicht abgeschafft. Denn die Verteidigung von Frieden und Gerechtigkeit ist einerseits nicht Sache der geistlichen Gewalt, andererseits darf Gewalt auch und erst recht in der Gnadenordnung nicht zum Mittel der privaten Rechts- und Interessenwahrung werden: „Die dem Frieden der Sterblichen angemessene Naturordnung fordert, daß die Vollmacht und der Beschluß, Krieg zu führen, bei den Fürsten liege.“<sup>36</sup>

Das natürliche Amt des Fürsten als die öffentliche Autorität schlechthin bleibt nun in der Ordnung der Kirche so nicht bestehen. Es bildet erst mit der geistlichen Gewalt die eine öffentliche Friedensautorität als Stellvertretung Gottes. Das Fürstenamt wird so zum „weltlichen Arm der Kirche“, zu ihrem „materiellen Schwert“. An der einen Schwertgewalt der Kirche partizipieren die Fürsten, wenn sie die ganze *respublica fidelium* in den ihnen übertragenen Bereichen verteidigen: „Da ... die Sorge für die öffentliche Ordnung (*cura reipublicae*) den Fürsten übertragen ist, ist es auch ihre Sache, die öffentliche Ordnung der ihnen unterstehenden Stadt oder des Königreiches oder einer Provinz zu schützen.“

Mit der Bezeichnung des weltlichen Amtes als „*gladius materialis*“ übernimmt Thomas eine Terminologie aus der mittelalterlichen Zwei-Schwerter-Lehre, in der die Überordnung der geistlichen Gewalt über die weltliche besonders stark betont wird.<sup>37</sup> Dennoch führt für ihn der Fürst nicht in gleicher Weise auf Befehl der geistlichen Gewalt Krieg, wie die Soldaten auf Befehl des Fürsten kämpfen. Denn dann würde die geistliche Gewalt über die Kriegsautorität verfügen, und der Fürst hätte wie die Soldaten nicht den Krieg als solchen, sondern nur seinen Gehorsam zu verantworten.

Die Art der Leitung, die die weltliche Gewalt durch die geistliche erfährt, ist vergleichbar mit den Vorgaben, die der Seefahrer dem Schiffsbauer erteilt: „Die Kunst, die sich auf das Ziel hinstreckt,“ bewegt „durch ihre Anweisung

---

<sup>35</sup>, STH q.64, a.3, ad 1

<sup>35</sup>9 STH q.40, a.1, resp.; Heraushebung d. Verf.

357) STH q.39, a.4, ad 3

358) STH II-11, q.40, a.1, resp.; Übersetzung d. Verf.

Die DThA übersetzt „*gladius materialis*“ mit „Schwert“. Auf diese Weise geht verloren, daß Thomas die Kriegsautorität des Fürsten komplementär zur Friedensherrschaft der geistlichen Gewalt definiert.

359) STH II-11, q.40, a.1, resp.

<sup>36</sup>, Vgl. H. Hoffmann, a.a.O.

die Kunst ..., die sich auf das bezieht, was zum Ziel dient. So weist die Seefahrerkunst den Schiffsbau an"<sup>361</sup>. Auch der weltlichen Gewalt wird wie dem Schiffsbauer eine Aufgabe gestellt, die sie selbständig zu bewältigen hat und bei der sie unter Aufsicht des Auftraggebers steht. Soldaten hingegen führen wie die Gesellen des Schiffsbauers ohne übergreifende, selbständige Verantwortung nur das aus, was ihnen unmittelbar aufgetragen wird.

Die Auffassung, daß der Fürst im Rahmen der ihm übertragenen Aufgabe in selbständiger Verantwortung die Gerechtigkeit der Kirche zu verteidigen hat, teilt die Summa mit der mittelalterlichen Kanonistik. Der Fürst ist auch für sich nicht einfachhin der Befehlsempfänger der geistlichen Gewalt. „Der König sollte sich" vielmehr „bei der Kirche vergewissern, ob der von ihm geplante Krieg Sünde sei oder nicht. Der Kirche kam damit ein Vetorecht gegen einen Krieg zu, sie mußte überprüfen, ob der Kriegsgrund hinreichend sei." Auf diese Weise bleibt die Kriegautorität des Fürsten als sittliche Verantwortung für den Krieg gewahrt.

Indem nun der Fürst seine Schwertgewalt in Einheit mit der geistlichen Gewalt zur Verteidigung der Gerechtigkeit ausübt, partizipiert auch er an der Stellvertretung Gottes in der menschlichen Herrschaft. Der Fürst ist "gewissermaßen von Gott Selbst bevollmächtigt". Die weltliche Gewalt in der Kirche ist — Thomas scheut nicht vor der paulinischen Terminologie zurück — „Vollstrekkerin des Zorngerichtes (sc. Gottes; d. Verf.) für den, der Schlechtes tut"."

Ein Fürst führt nun nicht schon dann mit göttlicher Autorität Krieg, wenn „seine Vollmacht ... rechtmäßig ist und ein gerechter Grund vorliegt". Es ist von ihm darüber hinaus die rechte Intention verlangt. Worin besteht aber die für einen gerechten Krieg geforderte „intentio recta"? Da diese Forderung in der Literatur einige Probleme aufwirft, soll sie zunächst lateinisch wiedergegeben werden:

„Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta: qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur."<sup>367</sup>

Dies wird üblicherweise — so auch von der DThA — folgendermaßen übersetzt:

---

361) STH I-II, q.9, a.1, resp.; Übersetzung d. Verf.

362) E.-D. Hehl, a.a.O., 252

363) STH q.40, a.1, ad 1

364) STH q.40, a.1, resp.

<sup>363</sup> STH q.40, a.1, resp.

366) STH q.40, a.1, resp.

367) STH q.40, a.1, resp.

„Drittens wird verlangt, daß die Kriegführenden die rechte Absicht haben, nämlich das Gute zu mehrn oder das Böse zu meiden.“

Es stellt sich nun ein Interpretationsproblem in bezug auf das „vel — vel“. Wird das „vel — vel“ mit „entweder — oder“ übersetzt, wird nicht recht verständlich, warum Thomas im Kontext des Krieges die in jedem sittlichen Imperativ mitenthaltene Grundforderung eigens als Bedingung aufstellt, nämlich entweder das Gute zu tun oder das Böse zu meiden.<sup>368</sup> Im Kern sind in der Literatur zwei unterschiedliche Lösungsversuche zu finden:

Der erste erblickt in dieser Forderung „einen Verweis auf das oberste und allgemeinste Moralprinzip: 'daß man das Gute fördern, das Schlechte hingegen meiden soll'. Eben die universale Gültigkeit dieses Grundsatzes legt den Schluß nahe, daß Thomas dazu auffordern möchte, sich überhaupt auf den Standpunkt der Moral zu stellen.“

Gegen diese Interpretation spricht, warum Thomas, nachdem er schon zwei sittliche Forderungen an den 'gerechten Krieg' gestellt hat, in der dritten den Standpunkt der Moral überhaupt einklagen sollte. Dieser wird sowohl im Rahmen der STH IIa pars als auch in den ersten Kriterien für den gerechten Krieg vorausgesetzt.

Die **zweite** Interpretation bietet E.J. Nagel an: „... die Intention der Kriegführenden“ muß „selbst gut sein; denn auch die vom Objekt her beste Handlung wird unsittlich, wenn sie aus unsittlicher Motivation geschieht, z. B. wenn man Bedürftigen hilft, um sie zu demütigen. Die Intention kann aber — so explizit Thomas — darin bestehen, daß Gutes gefördert oder Böses verhindert wird. Letzteres wenigstens scheint auch beim Kriegführen nicht ausgeschlossen zu sein. Insofern sind Kriegführen und schlechte Intention nicht durch einen inneren Zusammenhang immer zugleich gegeben.“

In dieser Interpretation wird „malum vitandum“ als „Böses ist zu verhindern“ übersetzt. Das „malum vitandum“ hat aber in der STH an anderer Stelle den Sinn: 'Das Böse ist zu meiden'.<sup>371</sup> Hingegen hat für Thomas die erlaubte Bekämpfung des Bösen die Bewandnis der Förderung des Guten: „Der Zür-

---

368) „Dies ist ... das erste Gebot des Gesetzes: Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden. Auf dieses Gebot gründen sich alle anderen Gebote des Naturgesetzes.“ (STH I-11, q.94, a.2, resp.)

369) Th. Hoppe, Friedenspolitik mit militärischen Mitteln. Eine ethische Analyse strategischer Ansätze, Köln, 1986, 22

370) E.J. Nagel, Friedensförderung, 19

371) „Das Gute aber hat die Bewandnis des Zieles, das Böse hat die Bewandnis des Gegenteils. Alles, wozu der Mensch von Natur aus geneigt ist, erfaßt die Vernunft daher auf natürlichem Wege als gut und folglich als in die Tat umzusetzen.“ (STH I-11, q.94, a.2, resp.)

nende ... erstrebt das Übel dessen, gegen den er Zorn empfindet, nicht sofern es ein Übel ist, sondern sofern es irgendwie die Bewandnis von Gut hat, nämlich sofern er es als Vergeltung für gerecht hält.<sup>372</sup>

Diese Schwierigkeiten lassen sich lösen, wenn man „vel vel“ mit „sei es ... sei es“ übersetzt:

„Drittens wird verlangt, daß die Kriegführenden die rechte Absicht haben, nämlich sei es das Gute zu mehren, sei es das Böse zu meiden.“

Diese Übersetzung ermöglicht es, die Antwort auf die Frage, was die Intention der Fürsten gut macht, in Richtung des Augustinuszitates zu suchen, welches die rechte Intention gegen die Willensverfassungen von Haß und Rachsucht abgrenzt: „Bei den wahren Verehrern Gottes haben auch die Kriege Friedenscharakter bekommen, insofern sie nicht aus Gier oder Grausamkeit, sondern aus Eifer für den Frieden geführt werden, um die Bösen in die Schranken zu weisen und die Guten zu unterstützen. ... 'Die Sucht zu schaden, die Grausamkeit des Rachedurstes, ein unversöhnlicher Geist, die Wildheit des Gegen-schlags, die Gier nach Macht und was es sonst dergleichen geben mag, das alles wird in der Kriegführung mit Recht als Schuld erklärt.'<sup>373</sup>

Die vom Fürsten geforderte Willensverfassung, die sich von Haß, Rache und Grausamkeit unterscheidet, ist die des Zornes. Die Zürnkraft („vis irascibilis“) ist der Willensantrieb des Menschen, „Schädliches ... dadurch“ abzuwehren, daß „er sich gegen ihm drohendes Unrecht verteidigt, oder dadurch, daß er bereits erlittenes Unrecht rächt, nicht zwar in der Absicht zu schaden (intentio nocendi), sondern in der Absicht, Schädliches abzuwehren (intentio removendi)“.

Zorn („ira“) gehört zu den menschlichen Leidenschaften („passiones“). Sie bestimmen die Handlungen des Menschen, insofern sie das Engagement und die Energie des Handelnden ausmachen: „Jeder Akt muß sowohl dem Gegenstand wie dem Handelnden entsprechen; aus dem Gegenstand empfängt er seine Art, aus der Kraft des Handelnden seine Glut; so hat die Bewegung ihre Art (species) aus dem Endpunkt, dem sie zustrebt, die Größe der Schnelligkeit aber aus der Verfassung des Bewegten und der Kraft des Bewegenden.“

Die Beherrschung der Leidenschaften ist eine Voraussetzung dafür, daß der Mensch überhaupt sittlich gut handelt. Die Leidenschaften werden dann recht beherrscht, wenn sie der Vernunft erkennen folgen: „Da ... das sinnliche Strebevermögen der Vernunft gehorchen kann, gehört es zur Vollkommenheit

---

372) STH 1-11, q.46, a.6, resp.

373) STH q.40, a.1, resp.

374) STH q.108, a.2, resp.

375) STH 11-11, q.26, a.7, resp.

des sittlich oder menschlich Guten, daß auch die Leidenschaften der Seele durch die Vernunft gesteuert werden."

Um nun das Spezifische des Zornes zu erfassen, beginnt die Summa mit der Feststellung, die Strebekraft könne sich auf zwei verschiedene Weisen auf ihr Objekt richten!" Die erste bestehe darin, irgendetwas als ungeteilt und einfachhin als ein Gut zu lieben oder als ein Übel zu hassen', „wie wenn es heißt, daß jemand den Wein oder ähnliches der Art liebt oder auch haßt ▽ –

Das Streben kann sich aber auch auf das Objekt als etwas Zusammengesetztes richten.' Dies ist der Fall, wenn man sich oder anderen etwas wünscht. „So tritt es offen zutage bei Liebe und Haß. Denn wir lieben jemand, sofern wir wünschen, daß er etwas Gutes in sich habe. Dagegen hassen wir jemanden, sofern wir wünschen, daß er ein Übel (etwa eine Krankheit) in sich habe.'" In der Liebe richtet sich das Streben sowohl auf den Menschen als auch auf das, was man ihm wünscht, als auf ein Gut. „.... jeder der beiden Gegenstände" ist „ein Gut ...; denn der Liebende wünscht dem anderen ein Gut als dem zu ihm Passenden. Beides aber von dem, worauf der Haß geht, hat die Bewandtnis von Übel; der Hassende will nämlich dem anderen ein Übel als dem, der ihm nicht genehm ist."

Der Zorn richtet sich anders als Liebe und Haß einerseits auf den Feind als auf ein Übel und ein Böses, aber er will diesem andererseits kein Übel zufügen, sondern strebt ein Gut an, nämlich Vergeltung zu üben. „Und so geht die Regung des Zornes auf zwei Dinge: nämlich auf die Vergeltung selbst, die er als ein Gut erstrebt und erhofft, weshalb er auch an ihr seine Lust hat; und auf den, an dem er Vergeltung üben will, wie auf einen Gegner und Schädling, was zur Bewandtnis des Übels gehört.'" „Haß" ist „die Hinzufügung von Übel zu Übel, Zorn dagegen die Hinzufügung von Gut zu Übel ..."<sup>384</sup>.

---

376) STH 1-11, q.24, a.3, resp.

377) Vgl. hierzu STH q.46, a.2, resp.

<sup>378</sup>) „... die Strebekraft" kann sich auf „jede der beiden Weisen auf ein Gut oder auf ein Übel richten. Nach der Art eines Einfachen und Unzusammengesetzten, wenn das Streben schlechthin einem Gut folgt bzw. anhängt oder vor einem Übel flieht. Und solche Bewegungen sind Sehnsucht und Hoffnung, Lust und Trauer und anderes dergleichen." (STH 1-11, q.46, a.2, resp.)

379) STH q.46, a.2, resp.

<sup>380</sup>) „Nach Art eines Zusammengesetzten aber, wie wenn das Streben darauf geht, daß einem anderen wohl oder übel sei oder geschehe, sei es, daß es danach strebt oder davor flieht." (STHq.46, a.2, resp.)

381) STH 1-11, q.46, a.2, resp.

382) STH 1-11, q.46, a.2, resp.

383) STH 1-11, q.46, a.2, resp.

384) STH 1-11, q.46, a.6, resp.

Das Gut, das der Zürnende durch die Vergeltung anstrebt, ist die Wiederherstellung der Gerechtigkeit. Er fügt nur dann einem anderen ein Übel zu, wenn "es irgendwie die Bewandnis von Gut hat, nämlich sofern er es als Vergeltung für gerecht hält. ... Das Übel eines Menschen unter der Bewandnis („ratio“) von 'gerecht' wollen, kann sogar der Tugend der Gerechtigkeit gemäß sein, wenn man dabei dem Vernunftgebot gehorcht."

Zorn als Verfassung eines vernunftgeleiteten Willens erhebt sich nur dann, wenn es eine begründete Hoffnung gibt, das Ziel der Wiederherstellung der Gerechtigkeit erreichen zu können. Wer in begründeter Weise von Zorn erfüllt ist, „... erstrebt nämlich die Vergeltung als ihm möglich“. Die adäquate Willensverfassung angesichts eines Unrechts, welches man nicht vergelten und nur hinnehmen kann, ist Trauer. „Daher folgt nicht Zorn, sondern nur Trauer, wenn die Person, die die Kränkung zugefügt hat, sehr angesehen ist, wie Avicenna sagt.“<sup>387</sup>

Wer sich in seinem Handeln von Haß und Rache leiten läßt und das Ziel verfolgt, anderen zu schaden, sündigt immer: „Geht es ihm (sc. dem, der einem anderen ein Übel zufügt; d. Verf.) um das Übel dessen, an dem er Vergeltung übt, und findet er darin sein Genügen, dann ist die Ahndung durchaus unerlaubt. Denn sich über das Übel eines anderen freuen bedeutet Haß, und der verstößt gegen die übernatürliche Liebe (caritas), mit der wir alle Menschen lieben müssen. Und auch für den gibt es keine Entschuldigung, der dem Böses will, von dem er selbst zu Unrecht Böses erfahren hat, wie es auch keine Entschuldigung gibt, wenn jemand den Haß eines anderen mit Haß vergilt.“<sup>388</sup>

Für den Fürsten ist daher das Erfülltsein vom zornigen Eifer für die Gerechtigkeit und das Freisein von Haß und Rache die Voraussetzung dafür, daß er Krieg führen darf und gemäß Röm 13<sup>389</sup> mit göttlicher Autorität das Schwert führt: „Wer ... als öffentlicher Amtsträger aus Eifer für Gerechtigkeit, gewissermaßen von Gott Selbst bevollmächtigt, das Schwert gebraucht, ergreift nicht selbst das Schwert, sondern gebraucht nur das, was ihm von einem anderen anvertraut wurde.“

Im Licht dieser Ausführungen wird deutlich, warum Thomas die Frage nach den Bedingungen für einen gerechten Krieg im Traktat über die Gottes- und Nächstenliebe behandelt. Der beständige Eifer für Gerechtigkeit, der Voraus-

<sup>385</sup>) STH q.46, a.6, resp.

<sup>386</sup>) STH q.46, a.1, resp.

<sup>387</sup>) STH q.46, a.1, resp.

<sup>388</sup>) STH q.108, a.1, resp.

<sup>389</sup>) STH q.40, a.1, resp.

<sup>390</sup>) STH q.40, a.1, ad 1



setzung für die gottstellvertretende Wahrnehmung des Fürstenamtes ist, gründet in übernatürlicher Gottes- und Nächstenliebe: „Der Eifer ..., soweit er nichts anderes besagt als die Glut der Liebe, gibt die tiefste Wurzel ab, insofern jemand das Gott und dem Nächsten zugefügte Unrecht verfolgt, das er aus Liebe (caritas) wie sein persönliches Unrecht ansieht.“<sup>391</sup>

Wenn also der weltliche Fürst in Einheit mit der geistlichen Gewalt, letztlich mit dem Papst, bestraft und so den Frieden verteidigt, handelt er, so die theologische Deutung der Summa, in Stellvertretung Gottes. Er vollzieht Gottes liebendes Zorngericht zum Heil der Guten und Bösen.

Mit der höchstrichterlichen Stellung des Papstes ist der Grund genannt, warum sich die Autoren der mittelalterlichen *respublica fidelium* nicht eingehend mit dem Problem des „*bellum iustum ex utraque parte*“ beschäftigen. So lange die Stellung des Papstes anerkannt war, stellte sich das Problem nicht. Man kann daher auch kaum sagen, daß diese Autoren es „ignoriert“ hätten. Thomas kommt auf das Problem des von beiden Seiten gerechten Krieges anläßlich der Frage zu sprechen, ob derjenige, der zu Recht zum Tode verurteilt wurde, sich selbst verteidigen dürfe. Wäre dies erlaubt, würde es einen gerechten Krieg von beiden Seiten geben, was unmöglich ist. Es ist aber „dem Richter erlaubt, seinen Widerstand zu brechen. Es ist also von seiner (sc. des Verurteilten; d. Verf.) Seite ein ungerechter Krieg.“

Nachdem geklärt wurde, daß die selbständige Kriegausautorität des Fürsten im Amt der weltlichen Gewalt in Abhängigkeit vom geistlichen Amt begründet ist, stellt sich nun die Frage, in welcher Weise die Soldaten zum Kampf autorisiert werden.

#### 4.22.2 Die Partizipation der Soldaten an der weltlichen Autorität der Fürsten

Die Anwendung kriegerischer Gewalt ist Soldaten nur auf Befehl des Fürsten erlaubt: „Zu einem gerechten Krieg“ ist „die Vollmacht eines Fürsten“ erforderlich, „auf dessen Befehl (mandatum) hin der Krieg zu führen ist.“ Wenn der weltliche Fürst in Stellvertretung Gottes einen gerechten Krieg befiehlt, hat sein mandatum für die Soldaten die Bewandnis eines gottgegebenen Gebotes:

---

391)STH q.108, a.2, ad 2

392)R.H.W. Regout, a.a.O., 30

393)STH II-11, q.69, a.4, resp.

394)STH q.40, a.1, resp.

„mandatum“ wird von Thomas wie „iudicium“ als terminus technicus verwendet. Dies kommt in der Übersetzung am besten dadurch zum Ausdruck, daß man den lateinischen Begriff jeweils dazusetzt.

„Weisung (mandatum)“ wird das genannt, „was Er (sc. Gott; d. Verf.) durch andere anweisen ließ“.

Alles nun, was die Soldaten auf Befehl des Fürsten ausführen, haben nicht sie zu verantworten, sondern der Fürst. „Deshalb haben die, die auf Befehl (ex mandato) des Herrn (dominus) töteten, offenbar dies nicht selbst getan, sondern vielmehr der, in dessen Namen sie es getan haben; so tötet der Soldat den Feind im Namen des Fürsten und der Scharfrichter den Räuber im Namen des Richters.“<sup>395</sup>

Thomas geht so weit — so sehr dies auch heute verwundern mag —, den Befehlsempfänger mit einem willenlosen und keiner Einsicht fähigen Werkzeug zu vergleichen: „Da der Diener quasi das Werkzeug des Herrn ist, ist die Tätigkeit des Dieners die des Herrn, so wie die Tätigkeit eines Werkzeugs die des Handwerkers ist.“ In dieser instrumentellen Deutung von Befehl und Gehorsam werden Soldaten kaum als sittliche Subjekte ernstgenommen. Diese instrumentelle Interpretation wird auch nicht dadurch durchbrochen, daß für

---

395) STH q.99, a.5, resp.; vgl. zum Begriff „mandatum“ bei Thomas J. Rief, a.a.O., 33

A. Hertz führt zur STH q.40, a.1 aus: „Im Unterschied zu den Juristen betont Thomas von Aquin in seiner 'Summa theologiae' wieder stärker die moraltheologische Komponente der Thematik. Krieg ist für ihn primär eine Verletzung des Liebesgebotes, und deshalb wird die Lehre vom gerechten Krieg im Gesamttraktat de Caritate abgehandelt. Unter Berufung auf Augustinus verneint auch Thomas die Forderung, daß kein Christ zu den Waffen greifen dürfe, und nennt diese Forderung in Anlehnung an Augustinus ein consilium (STH q.40, a.1).“ (a.a.O., 435)

Gegen diese Interpretation ist einzuwenden, daß der Begriff 'consilium' in der STH q.40, a.1 nur im 'Hingegen' des Artikels auftaucht. Und zwar steht es hier in einem Augustinuszitat: "Wenn die christliche Ordnung die Kriege grundsätzlich als Schuld erklärte, so würde denen, die das Heil suchen, im Evangelium eher der Rat gegeben, die Waffen abzulegen und jeden Kriegsdienst zu verweigern. Es wurde aber gesagt: 'Verübt gegen niemanden Erpressung; seid zufrieden mit eurem Sold.' (Lk 3,14)"

Die Aufforderung, nicht zu Waffen zu greifen, wird von Thomas aber durchgehend als „praeceptum“ bezeichnet (obi. 2 und ad 2). Von diesem „praeceptum“ heißt es ausdrücklich: "Zuweilen aber muß man anders handeln um des Gemeinwohles willen und auch um des Wohles derer willen, mit denen man kämpft." (STH q.40, a.1, ad 2)

396) STH q.64, a.3, ad 1; Übersetzung d. Verf.

Im lateinischen Text der DThA heißt es: „... ex mandato Domini...“ Dementsprechend heißt es im Deutschen: „... auf Befehl des HERRN ...“ Dies legt das Verständnis nahe, mit dem 'HERRN' sei hier Gott selbst gemeint.

Grundsätzlich wird dieser Interpretation zugestimmt, daß nämlich nur die (absichtliche) Tötung erlaubt ist, die mit göttlicher Autorität geschieht. Dies gibt der thomatische Text an dieser Stelle jedoch nicht her. In der Leonina, deren Text die Frommann-Holzboog-Ausgabe wiedergibt, ist „dominus“ klein geschrieben. Auch allgemein wird derjenige als „dominus“ bezeichnet, dem Befehlsgewalt zukommt.

397) STH q.20, a.6, obi. 3

den Aquinaten Soldaten ihren Gehorsam bzw. die Befehlsverweigerung sittlich verantworten müssen.

Hinsichtlich der sittlichen Bewertung des Handelns auf Befehl stellen sich für die Summa drei Fragen: Wer hat erstens wem zu gehorchen? Welchen Befehlen darf zweitens Gehorsam geleistet werden? Und wie ist drittens ein Befehl auszuführen?

*Die Pflicht zum Gehorsam:* Während die Verteidigung der Gerechtigkeit zu den unabdingbaren Obliegenheiten des Fürstenamtes gehört, ist in bezug auf die Soldaten eine dreifach gestufte Verpflichtung zur Teilnahme am Kriegsdienst zu unterscheiden: die Teilnahme als gesetzliche und als moralische Verpflichtung oder als Werk der Übergebühr.

Wenn der Fürst einem bestimmten Untertan die Teilnahme am Krieg befiehlt, besitzt dieser Befehl die verpflichtende Kraft eines Gesetzes. Denn der Befehl wird per determinationem aus dem naturgesetzlichen Gebot zur Verteidigung des Gemeingutes hergeleitet. Dieses Gebot ist seinerseits schlußfolgernd aus der naturgesetzlichen Ausrichtung des menschlichen Handelns auf die Förderung des Gemeinguts gewonnen: „Die Natur strebt ... zwei Dinge an: erstens, ein jedes Ding in sich selbst zu leiten; zweitens, äußeren Angreifern und Schädlingen zu widerstehen. Und darum gab sie den Lebewesen nicht nur das begehrende Strebevermögen, durch das sie zu dem bewegt werden, was ihrem Wohl entspricht, sondern auch das überwindende Strebevermögen, durch welches das Lebewesen den Angreifern widersteht.“

Keinesfalls aber darf der Fürst alle Bürger mit der Verteidigung beauftragen. Einmal müssen zur Aufrechterhaltung des öffentlichen Lebens auch andere Funktionen wahrgenommen werden. Zum anderen würde die Teilnahme von Feiglingen dem Heer schaden, denn „durch ihre Angst“ könnten „auch die anderen veranlaßt werden, sich zu fürchten und davonzufiehen“. Wen er verpflichtet und wen er freistellt, muß der Fürst wie bei jeder gesetzlichen Anordnung aufgrund einer Folgenabwägung entscheiden.

Wenn auch der Fürst irgendeinen Untertan vom Kampf freistellt, kann er ihn doch durch eine gesetzliche Anordnung verpflichten, auf andere Weise zur Verteidigung des Gemeinwesens beizutragen, z. B. durch eine Abgabe an die Soldaten. So „sagt die natürliche Vernunft“, daß „nämlich vom Volk denjenigen Sold und Nahrung geschuldet wird, die für den gemeinsamen Nutzen Sorge tragen, nämlich: Fürsten und Soldaten und anderen dieser Art“. Dieser

---

398)STH 1141, q.50, a.4, resp.

399)STH 1-11, q.105, a.3, ad 6

400)STH 11-11, q.87, a.1, resp.; Übersetzung d. Verf.

Satz verweist auf das mittelalterliche Lehnssystem. Die aufwendige Ausrüstung der Krieger und die Notwendigkeit der Ausbildung und Übung verlangt eine gesellschaftliche Freistellung der Ritter von anderen Aufgaben.'

In der Pflicht zum Gesetzesgehorsam zeigt sich wiederum, daß die Naturordnung, in der die Stellung des Fürsten mit seiner Befehlsgewalt grundgelegt ist, in der Gnadenordnung Bestand hat. Thomas drückt das so aus: „Die Ordnung der Gerechtigkeit fordert ..., daß die Untergebenen ihren Vorgesetzten gehorchen; sonst könnten die Beziehungen unter den Menschen nicht in ihrem geordneten Bestande erhalten bleiben. Darum werden die Gläubigen durch den Glauben an Christus vom Gehorsam gegen die weltliche Gewalt nicht entbunden. ....“

Der Kriegsbefehl des Fürsten kann nun auch die Kraft einer unabdingbaren moralischen Verpflichtung einnehmen. Es steht jemand in der moralischen Schuld des Fürsten, wenn er von ihm eine ungeschuldete Wohltat empfangen hat.' Es ist nämlich zu unterscheiden zwischen der alle bindenden Pflicht, „niemandem Unrecht zu tun“, und der, anderen zu helfen, die nur aus einer Dankesschuld erwächst. „Die natürliche Vernunft befiehlt nicht ohne weiteres, etwas für einen anderen zu tun, es sei denn, der Mensch schulde ihm etwas.“

Die Verpflichtung zum Dank ist unabdingbar, da ein gemeinschaftliches Zusammenleben nicht möglich ist, wenn persönliche Bindungen nicht tragen. Ohne die Erfüllung einer Dankesschuld kann „die Ordnung der Tugend nicht bestehen“.

Da nun der Frieden in der mittelalterlichen Ordnung durch persönliche Freundschafts- und Treuebeziehungen, durch verlässliche, nicht erzwungene Hilfeleistungen gesichert wird, hat die Dankesschuld im Vergleich zum Gesetzesgehorsam einen „höheren Verpflichtungsgrad“. Wer also, darin dürfte der historische Bezug bestehen, ein Lehen erhalten hat, ist unbedingt zur Hilfeleistung und Heeresfolge gegenüber dem Lehnsggeber verpflichtet, ansonsten stürzt die ganze Ordnung des Zusammenlebens ein.

Die Verpflichtung zur Dankesschuld darf nicht verwechselt werden mit der Pflicht zur Nothilfe. Die Pflicht zur Nothilfe liegt dann vor, wenn angesichts

---

401) Vgl. M. Howard, a.a.O., 9ff

402) STH 11-11, q.104, a.6, resp.

403) Eine „sittliche Schuld“ erwächst „aus dem Empfang einer Einzelwohlthat.“ (STH q.108, a.2, ad 1)

404) STH 1-11, q.100, a.5, ad 4

<sup>405)</sup> STH 1-11, q.99, a.5, resp.

<sup>406)</sup> „Debitum morale ... habet plus de ratione debiti.“ (STH q.80, a.1, resp.)

einer unmittelbar drohenden Gefahr das Leben und lebenswichtige Güter ei Menschen nur durch die Hilfe eines anderen geschützt werden können. Zu ser Hilfe ist der Mensch immer verpflichtet, weil in dieser Situation die Uni lassung der Hilfe den Charakter der aktiven Schädigung annimmt. „Wer seinem Gefährten das Unrecht,“ so läßt die Summa Ambrosius sprechen, „ er kann, nicht abwendet, ist genau so in die Sünde verstrickt wie der, dei zufügt . '

Die sittliche Vernunft stellt dem Menschen nicht nur absolut verpflichte] Anweisungen vor Augen. Es gibt auch Handlungsgebote, deren Befolgung ein Zusammenleben nicht zwingend notwendig ist, durch deren Erfüllung a „die Ordnung der Tugend besser eingehalten wird“. Die Befolgung die Gebote ist „der Weg zum Besseren“, ist ein Werk der Übergebühr.

Wer dem Kriegaufwurf des Fürsten folgt, um anderen in ihrer Bedrängnis 1 zustehen, ohne dazu gesetzlich oder moralisch verpflichtet zu sein, vollzi einen Akt der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe. „Deshalb sagt F ronymus: 'In den Geboten herrscht die Gerechtigkeit, in den Weisungen (m data) waltet die Liebe (caritas).'<sup>6410</sup>

Für denjenigen, der zur Teilnahme an einem gerechten Krieg verpflichtet w oder dazu freiwillig bereit ist, stellt sich dann die Frage, welchen Befehler gehorchen soll.

*Der verpflichtende Befehl:* Der Soldat darf erstens keiner angemaßten Aut tät Folge leisten und zweitens nichts tun, was offensichtlich unsittlich ist: „1 Mensch braucht menschlichen Machthabern nur soweit zu folgen, als es Ordnung der Gerechtigkeit fordert. Wenn sie (...) deswegen keine rechtmäße sondern nur eine angemäße Gewalt besitzen, oder wenn sie Ungerechtes bef len, dann sind die Untertanen nicht verpflichtet, ihnen zu gehorchen ...

Ein Fürst maßt sich Befehlsautoritäten, wenn seine Anweisungen nicht Einklang mit einer übergeordneten Autorität stehen: „Ein Untergeben braucht „nicht in allem zu gehorchen.“ Dies ist der Fall, wenn „das Ge einer höheren Gewalt vorliegt.“

Bei diesen Ausführungen muß man sich daran erinnern, daß für Thomas ungerecht Kämpfende gegen die Kirche kämpft und von ihr mit dem Bi

---

407)STH 11-II, q.60, a.6, ad 2

408)STH 141, q.99, a.5, resp.

409)STH q.99, a.5, resp.

410)STH 1-11, q.99, a.5, resp.

411)STH q.104, a.6, ad 3

412)STH q.104, a.5, resp.

belegt wird. Wer aber im Bann ist, verliert sein öffentliches Amt: „Sobald ... einer durch Urteilsspruch ... für gebannt erklärt ist, sind seine Untertanen ohne weiteres von seiner Herrschaft und von dem Treueid, durch den sie an ihn gebunden waren, entbunden.“<sup>413</sup> Dies bedeutet für den Soldaten, daß er keinem Fürsten gehorchen darf, der durch kirchliches Urteil seines Amtes enthoben ist. Mit diesen Überlegungen will die STH deutlich machen, daß der Soldat nicht in die widersprüchliche Situation geraten kann, entweder seine Gehorsamspflicht zu vernachlässigen oder gegen die Gerechtigkeit kämpfen zu müssen. Eine Gehorsamspflicht besteht nur gegenüber einer legitimen Autorität. Indem nun die geistliche Gewalt bzw. der Papst letztkompetent über Recht und Unrecht in einer Streitsache entscheidet, bestimmt er auch über legitime und illegitime Autorität und damit über den sittlich guten oder schlechten Gehorsam.

Mit seiner Auffassung, daß letztlich die Geistlichkeit über politische Legitimität entscheidet, liegt Thomas wiederum ganz auf der Linie der Dekretistik: „Die Fragen nach der Gehorsamspflicht gegenüber Exkommunizierten, nach der Lösbarkeit der Treueide berührten zentrale Punkte der mittelalterlichen Herrschaftsstruktur, die die Gehorsamspflicht in vielen Bereichen, nicht zuletzt dem militärischen, aus Eiden herleitet. ... Die Kirche hatte so die Möglichkeit, die Herrschaftsrechte eines Fürsten durch Verhängung der Exkommunikation zu suspendieren, bis sich der Gebannte wieder mit ihr aussöhnte.“<sup>414</sup>

Die Bindung des sittlich guten Gehorsams an den Befehl einer rechtmäßigen Autorität bedeutet nicht, daß der Soldat keinerlei Verantwortung für das trägt, was er ausführt. Wenn der Befehl des Vorgesetzten offensichtliches Unrecht enthält, dann darf er nicht ausgeführt werden: „Der Scharfrichter des Richters ..., der einen Unschuldigen verurteilt, darf, wenn das Urteil einen unerträglichen Irrtum enthält, nicht gehorchen.“<sup>415</sup> Der Soldat ist jedoch für Thomas nicht verpflichtet bzw. berechtigt, erst dann zu gehorchen, wenn er die Rechtmäßigkeit des Befohlenen überprüft hat: „Denn es ist nicht seine Sache, den Urteilsspruch (iudicium) des Vorgesetzten zu untersuchen“, von dem die Rechtmäßigkeit des Kriegsbefehls abhängt.

---

<sup>413</sup>) STH 11-11, q.12, a.2, resp.

414) E.-D. Hehl, a.a.O., 212

415) STH WH, q.64, a.6, ad 3

<sup>416</sup>) STH q.64, a.6, ad 3; Übersetzung d. Verf.

Auf den ersten Blick scheint Thomas die sittliche Verantwortung des Soldaten der er sich nicht entziehen darf, erstaunlich modern herauszustellen.' BI genauerem Hinsehen zielt jedoch seine Einschränkung der Gehorsamspflicht darauf, den Einfluß der geistlichen Gewalt auf politische Belange zu stärken

Das offensichtliche Unrecht nämlich, das ein Soldat niemals ausführen darf scheint sich für die Summa auf den Kampf gegen Glaube und Kirche zu beschränken. In diese Richtung weist schon das unmittelbar anschließend Zitat: „Andernfalls wären die Schergen, die die Märtyrer töteten, entschuldigt.“<sup>418</sup> Die Wahrheit des Glaubens oder die Autorität der Kirche anzugehen, ist ein derart offensichtliches Unrecht, daß sich ein jeder dessen enthalten muß. Diese Position wird in den Anweisungen für den Kampf gegen die Ungläubigen und Schismatiker noch deutlicher werden.

Sowohl die Forderung, die Rechtmäßigkeit der befehlenden Autorität zu prüfen, als auch die Verpflichtung, kein offensichtliches Unrecht auszuführen laufen also darauf hinaus, die Autorität der Kirche in Dingen, die das friedliche Zusammenleben betreffen, anzuerkennen.

*Sittlicher Gehorsam als sinnetreue Befehlsausführung:* Der Gehorsam eines Soldaten wird nicht schon dadurch gut, daß er rechtmäßig erteilte Befehle wortwörtlich befolgt, sondern er muß sie darüber hinaus auch klug ausführen. Die Klugheit fordert, Anweisungen sinnetreu und damit zuweilen "gegen den Wortlaut" auszuführen, wenn die wortwörtliche Befolgung nicht dem „allgemeinen Nutzen, den der Gesetzgeber erstrebt“<sup>419</sup>, dienen würde.

Diese Klugheit in Kriegsdingen ist in erster Linie vom Heerführer verlangt, der auf den Befehl des Fürsten hin das Heer anzuleiten hat: „Die Ausführung des Kriegsdienstes gehört zur Tapferkeit; die Leitung aber zur Klugheit, und hauptsächlich insofern sie sich im Heerführer findet.“ Hier zeichnet sich der Krieg als ein eigengesetzlicher Sachbereich ab, den Fachleute in unabhängiger Sachkunde im Rahmen autoritativer Vorgaben zu gestalten haben.

Wenn der Gehorsam des Soldaten den sittlichen Ansprüchen genügt, dann partizipiert er an der göttlich autorisierten Schwertgewalt des Fürsten: „Wenn ... als Privatperson vom Fürsten oder Richter ermächtigt ..., gewissermaßen

---

417) „Handlungen, die in bewußtem Widerspruch zu ihnen (sc. dem natürlichen Völkerrecht) ihren allgemeinen Prinzipien; d. Verf.) stehen, sind Verbrechen; ebenso Befehle, die solche Handlungen anordnen; auch die Berufung auf blinden Gehorsam kann den nicht entschuldigen, der sie ausführt.“ (Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes“, Nr.79, LThK, Bd. 14)

418) STH q.64, a.6, ad 3

419) STH q.96, a.6, resp.

429 STH q.50, a.4, ad 3

von Gott Selbst bevollmächtigt, das Schwert gebraucht, ergreift nicht selbst das Schwert, sondern gebraucht nur das, was ihm von einem anderen anvertraut wurde."<sup>422</sup>

Der gerechte Krieg ist also zusammenfassend ein sittlicher Akt des Fürsten als des weltlichen Armes der Kirche. Wenn die Soldaten seine Befehle, die im Einklang mit der geistlichen Gewalt stehen, sinngetreu ausführen, partizipieren sie an der Stellvertretung Gottes durch die öffentliche Autorität. Die Soldaten scheinen für Thomas nur insofern sittliche Verantwortung im Krieg zu tragen, als sie verpflichtet sind, keinem Befehl zu folgen, der sie zum Kampf gegen Glaube oder Kirche anhalten will.

Nachdem so deutlich ist, wer einen gerechten Krieg zu führen hat, bleibt die Frage zu beantworten, gegen wen Krieg geführt (4.23) und welche Gewalt in ihm angewendet werden darf (4.24).

#### 4.23 Die causa iusta: Die abschreckende Bestrafung der Übeltäter nach Maßgabe des „ordo caritatis“

Kriegerische Gewalt ist nicht schon dadurch sittlich gut, daß sie von der rechtmäßigen Autorität mit der rechten Intention befohlen wird. Die weiteren Beschränkungen, denen sie unterliegt, um dem Frieden der *respublica fidelium* dienen zu können, bringt die Forderung nach dem gerechten Grund zum Ausdruck. Da diese Forderung in der Forschung sehr umstritten ist, soll ihr Text zunächst lateinisch wiedergegeben werden:

„Secundo requiritur causa iusta: ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur.“<sup>422</sup>

Die übliche Übersetzung, wie sie sich auch in der DThA findet, lautet:

„Zweitens ist ein gerechter Grund verlangt. Es müssen nämlich diejenigen, die mit Krieg überzogen werden, dies einer Schuld wegen verdienen.“<sup>423</sup>

Diese Übersetzung ermöglicht unterschiedlichste Interpretationen. Für eine erste Gruppe von Interpreten stellt der Krieg die Bestrafung einer moralischen Schuld dar. Der Gedanke der Abwehr eines objektiven Unrechts tritt ganz in den Hintergrund. So wird die Forderung nach dem gerechten Grund von

---

<sup>422</sup>)STH 11-II, q.40, a.1, resp.

<sup>423</sup>)So die DThA



R.W.H. Regout<sup>424</sup>, L. Peiland<sup>425</sup> und F.M. Stratmann' im Anschluß an Vanderpool verstanden: „Die schwere Schuld ist“, so sagt A. Vanderpool, „das erstrangige und notwendige Element des Grundes, und damit des gerechten Krieges“<sup>427</sup>.

Auch für T. Hoppe ist diese Auslegung der STH q.40, a.1 zumindest möglich. „Man wird fragen dürfen, ob sich die Allgemeinheit, in der Thomas die Thematik des gerechten Kriegsgrundes behandelt, zu einer derart extensiven Auslegung (sc. nicht nur Unrecht gegen Menschen, sondern jegliche Sünde und Schuld vor Gott könne als *causa iusta* betrachtet werden, d. Verf.) nicht geradezu anbot, sobald ein Bedürfnis nach der Legitimation konkreter Kriegsführung bestand.“ W. Lienemann ist ebenfalls der Meinung, daß „die Formel 'propter aliquam culpam' so unbestimmt" erscheint, „daß offenkundige Aggressoren darunter ebenso gefaßt sein können wie Ketzer und Heiden“.

Für D. Beaufort hingegen geht es in der Forderung nach der '*causa iusta*' primär um die Abwehr von objektivem Unrecht. Die Bestrafung des Gegners stehe nur in diesem Dienst. Es „ist die Pflicht, den Unschuldigen beizustehen, und, das Unrecht zu verhindern, der Ausgangspunkt. Und ... die Praxis dieser Pflicht" hat „genau die Bestrafung der Schuldigen zur Folge ...“<sup>66430</sup>.

Ebenso ist für K. Hörmann die subjektive Schuld des Unrechtstäters in der traditionellen Bestimmung des gerechten Kriegsgrundes nebensächlich. Für ihn steht in der gesamten kirchlichen Tradition des „gerechten Krieges" der Gedanke der Kommutativgerechtigkeit im Gegensatz zur Bestrafung der Sünde im Vordergrund: „Zu beachten ist, daß in diesen Überlegungen der Krieg in erster Linie als Versuch angesehen wird, die Verkehrsgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) zwischen Staaten (als moralischen Personen) herzustellen. Der Gedanke, daß durch ihn am schuldig gewordenen Gegner strafende Gerechtigkeit

---

<sup>424</sup>) \* Verfehlung und Strafe stehen hier ganz im Vordergrund ...“ (R.H.W. Regout, a.a.O., 82)

<sup>425</sup>) „Aus diesem Abschnitt geht hervor, daß der gerechte Grund zum Krieg, den der hl. Thomas anvisiert, in einem Verschulden liegt, in einem schuldhaften Akt des Gegners, ... und daß der Krieg von der Seite der kriegführenden Partei, die dazu autorisiert ist, Krieg zu führen, notwendigerweise den Charakter einer Bestrafung hat.“ (L. Peiland, St. Thomas d'Aquin et la guerre, in: *Docum. Cathol.*, 34, 1935, 648; Übersetzung d. Verf.)

<sup>426</sup>) F.M. Stratmann, *Weltkirche und Weltfriede. Katholische Gedanken zum Kriegs- und Friedensproblem*, Augsburg, 1924: „Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß von diesen Autoren (Augustinus, Thomas und Vitoria) eine moralische Schuld als Kriegsgrund gefordert wird.“ (84)

<sup>427</sup>) A. Vanderpool, a.a.O., 251

<sup>428</sup>) T. Hoppe, a.a.O., 21

<sup>429</sup>) W. Lienemann, a.a.O., 132

<sup>430</sup>) D. Beaufort, a.a.O., 62

keit (*iustitia vindicativa*) geübt werden soll, spielt nur eine untergeordnete Rolle.<sup>431</sup>

Zu einer vermittelnden Interpretation findet H. Gmür aufgrund seiner Einsicht in das Bedingungsgefüge der verschiedenen Elemente der Handlung „gerechter Krieg“: „Es ist nun nicht etwa so, daß der Krieg jederSünde wegen unternommen werden dürfte: Der einzige Satz, wie die Obrigkeit erlaubterweise den Staat mit dem weltlichen Schwerte gegen die inneren Ruhestörer wenigstens verteidige, indem sie die Übeltäter bestrafe, so sei es auch ihre Sache, ihn mit dem Kriegsschwerte vor den äußeren Feinden zu schützen, zeigt so deutlich die Erhaltung des Gemeinwohls als die eigentliche Aufgabe jederGewaltanwendung gegen innen wie gegen außen, daß wir daraus allein schließen müssen: die Sünde, die ihm (bzw. seinen Angehörigen) keinen Schaden zufügt, hat den Staat nicht zu kümmern.“

Dieser Überblick über die verschiedenen, geradezu entgegengesetzten Interpretationen zum gerechten Kriegsgrund legt eine eingehendere Untersuchung der „*causa iusta*“ nahe. Auf den ersten Blick fällt auf, daß der lateinische Text auch eine andere als die übliche Übersetzung zuläßt. Er läßt offen, wo der mit „*qui*“ eingeleitete Relativsatz endet. In der üblichen Lesart endet er schon mit dem „*impugnantur*“. Es ist aber grammatikalisch genauso möglich, daß der Relativsatz erst hinter „*propter aliquam culpam*“ aufhört:

„Zweitens ist ein gerechter Grund verlangt. Es müssen nämlich diejenigen, die einer Schuld wegen bekämpft werden (*qui impugnantur propter aliquam culpam*), ihre Bekämpfung verdienen (*impugnationem mereantur*).“

Inhaltlich bedeutet diese Übersetzung, daß einerseits die Schuldhaftigkeit und die Bestrafungswürdigkeit einer Handlung auseinandertreten und daß sie andererseits zugleich zueinander in Beziehung gesetzt werden. Der Sinn und die Begründung dieser Übersetzung wird deutlich, wenn man die inhaltliche Bestimmung der Begriffe „*culpa*“ und „*meritum*“ im Kontext der Summa klärt.

Mit dem Begriff „**Schuld (*culpa*)**“ wird das moralische Vergehen eines Menschen bezeichnet. Schuldig wird, wer sich willentlich zum Bösen entscheidet: „Der Mensch wird ... durch eine ... Sünde schuldig, insofern er Mensch ist und insofern er ein moralisches Wesen ist.“ Diese Bedeutung des Begriffs „Schuld“ zeigt, daß ein rein materiales Unrecht noch keinen Kriegsgrund dar-

---

431) K. Hörmann, Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche, Wien, 1964, 31

432) H. Gmür, a.a.O., 8

433) STH 1-11, q.21, a.2, ad 2, Übersetzung d. Verf.

stellt. „Kriegsgrund kann nicht sein, wenn ein Waldbrand vom Nachbarstaat, für den der Nachbar keine Schuld trägt, auf den eigenen übergreift.“

„**Verdienst (meritum)**“ und „Strafwürdigkeit (demeritum)<sup>435</sup>“ sind keine Kategorien, die sich nur auf das subjektive Schuldigsein des Handelnden beziehen, sondern sie kommen jemandem als Ausgleich für das zu, „was er zum Nutzen und Schaden eines anderen unternommen hat“. Dieser Ausgleich geschieht „nach Maßgabe der Gerechtigkeit“. Hierbei ist zu bedenken, daß der Austausch, den Einzelne miteinander pflegen, immer eine soziale Dimension hat. „Wer auch immer irgendetwas zum Guten oder Übel eines anderen tut, der zu einer Gemeinschaft gehört, — dies geht über auf die ganze Gemeinschaft. So wie, wer die Hand verletzt, folglich auch den ganzen Menschen verletzt.“

Die Forderung, daß diejenigen, die für ihre Sünde bekämpft werden, ihre Strafe verdienen müssen, besagt somit, daß die Bestrafung „ein Akt der ausgleichenden Gerechtigkeit“ ist. Durch die Bestrafung soll die von der Unrechttat verletzte Gerechtigkeit wiederhergestellt werden. Bei der Bemessung des Strafmaßes muß man in Erinnerung behalten, daß der Verbrecher nicht nur seinem unmittelbaren Opfer Unrecht tut, sondern auch dem ganzen Gemeinwesen schadet. So hat ein Dieb „ja nicht nur die Privatperson geschädigt“, sondern auch das Gemeinwesen, „weil er die Sicherheit seines Schutzes bedroht hat“<sup>44</sup>.

Da nun das eigentlich Verbrecherische an einem Vergehen für die Summa darin besteht, daß anderen ein Ärgernis zur Sünde gegeben wird, wird die durch die Sünde verletzte Gerechtigkeit dadurch wiederhergestellt, daß von weiteren Sünden durch die Bestrafung des Verbrechers abgeschreckt wird: „Die Verhängung von Strafe darf nicht um ihrer selbst willen gefordert werden, sondern Strafen werden gleichsam als Heilmittel zur 'Verhütung der Sünden verhängt.'“

Die Zielperspektive des gerechten Krieges, Frieden und Gerechtigkeit wiederherzustellen, kann sogar dazu führen, einen Verbrecher zu begnadigen, obwohl er einer Gemeinschaft schweren Schaden zugefügt hat. So ist zu verfahren, wenn die Begnadigung nachhaltiger von weiteren Sünden abhält, als

---

434) E.J. Nagel, a.a.O., 18

435) Vgl. STH I41, q.21, a.3, resp.

436) STH I-II, q.21, a.3, resp.; Übersetzung d. Verf.

<sup>433</sup>, STH 141, q.21, a.3, resp.; Übersetzung d. Verf.

<sup>438</sup>, STH I-II, q.21, a.3, resp.; Übersetzung d. Verf.

<sup>438</sup>, STH q.108, a.2, ad 1

<sup>449</sup> STH q.61, a.4, resp.

<sup>445</sup> STH q.43, a.7, ad 1

die Strafe es könnte. Eine derartige Begnadigung ist nach der Summa gegenüber denjenigen angebracht, die das erste Mal aus der Häresie — für Thomas selbstverständlich eine schwere Sünde — zur Kirche zurückkehren. Dem umkehrenden Sünder bleibt die Möglichkeit eines nun tugendhaften Lebens, die anderen Sünder werden zur Rückkehr ermutigt und für die, die in Versuchung geraten sind, gewinnt die Kirche gegenüber der Häresie an Attraktivität, weil sie sich als barmherzig zeigt: „Demgemäß ... nimmt die Kirche die von einer Häresie erstmalig Rückkehrenden nicht nur zur Buße wieder auf, sondern erhält sie auch am Leben, ja ausnahmsweise gibt sie ihnen zuweilen die kirchlichen Würden wieder, die sie vorher gehabt haben, falls sie wirklich als bekehrt befunden werden; und man liest, daß dies zum Besten des Friedens häufig geschehen ist.“

Hatte der Begriff „culpa“ gezeigt, daß nur gegen diejenigen Krieg geführt werden darf, die im moralisch vorwerfbaren Sinn Böses getan haben, ist mit dem Begriff „(de)meritum“ ausgesagt, daß Sünder nur mit dem Ziel bekämpft werden dürfen, die Schädlichkeit ihrer Sünde auszugleichen und abzuwehren. Daher werden nur die Sünder, „die für die anderen eine Gefahr sind, beseitigt; diejenigen jedoch, die der Sünde leben, ohne daß sie den anderen schweren Schaden bringen“, läßt man am Leben, damit sie zur Buße und Umkehr finden können.

Im Lichte der hier vorgeschlagenen Interpretation läßt sich die Forderung nach dem gerechten Grund dann so umschreiben:

„Zweitens wird ein gerechter Grund gefordert, daß nämlich die, die einer Schuld wegen bekämpft werden, nach Maßgabe der Strafwürdigkeit ihres Verbrechens bestraft werden. Ein sündhaftes Verbrechen ist in dem Maße zu ahnden, wie durch die Strafe die verletzte Gerechtigkeit wiederhergestellt wird.“

In der „causa iusta“ wird zusammenfassend also nichts anderes gefordert, als daß nur der Krieg gerecht ist, durch den die von einer sündhaften äußeren Handlung verletzte Gerechtigkeit und der von ihr gestörte Frieden wiederhergestellt werden. Dieses Ziel wird im gerechten Krieg durch die abschreckende Bestrafung der Sünder verfolgt, durch die ein abhaltendes Gegengewicht zu der von der Sünde geschaffenen Versuchung zu weiteren Sünden — des Übeltäters selbst und der anderen — geschaffen werden soll: „Wenn zugleich mit der Schuld auch die (daran geknüpfte) Strafe bekannt wird, sei es die Todesstrafe oder sonst eine, vor welcher der Mensch zurückschreckt, dann wird eben

---

442)STH I1-11, q.11, a.4, resp.

443)STH II-11, q.64, a.2, ad 2

dadurch sein Wille von der Sünde weggezogen, weil die Strafe stärker abschreckt, als das sündhafte Beispiel anlockt."<sup>444</sup>

Für das Verständnis der thomasischen Lehre vom gerechten Krieg ist nun entscheidend, daß sie sich nicht nur die **Häresie, die Apostasie und das Schisma**, sondern auch den **Unglauben, der sich dem Glauben verschließt**, nur als sündhafte Handlungen vorstellen kann. Sie sind heilsgefährdend, wenn sie für andere in Erscheinung treten.

Wer der **Apostasie** oder der **Häresie** verfällt, sündigt schwer, weil er sein in der Taufe gegebenes Treueversprechen gegenüber Gott und seiner Wahrheit bricht'. Auch der **Schismatiker** sündigt, wenn auch weniger schwer, weil er seine Verpflichtungen gegenüber der Glaubensgemeinschaft verletzt. „Das Schisma ... und die anderen Sünden gegen den Nächsten sind der Liebe in bezug auf das zweitrangige Gut entgegengesetzt, das geringer ist als der Gegen-

stand des Glaubens, der Gott Selbst ist. Deshalb sind diese Sünden geringer als der Unglaube. —

Auch der **Unglaube, der sich dem Glauben verschließt**, ist für Thomas eine Sünde. Denn Unglaube ist Widerspruch zum Glauben, wenn „nämlich jemand dem Glauben sein Gehör verschließt ... Und in diesem Sinne ist Unglaube Sünde."<sup>445</sup>

Sich dem Glauben zu verschließen ist für die STH nur als Sünde möglich. Denn die Vernunft des Menschen kann nicht anders, als der Wahrheit des Glaubens zuzustimmen, wenn sie ihr begegnet. Als Verstoß gegen die Vernunft ist die Ablehnung des Glaubens eine Verletzung der *lex naturalis*. „Glauben haben liegt nicht in der menschlichen Natur beschlossen; wohl aber liegt es in der menschlichen Natur, daß das Denken des Menschen dem inneren Antrieb und der äußeren Verkündigung der Wahrheit nicht widerstrebe. Insofern also ist Unglaube gegen die Natur."<sup>446</sup>

Findet ein Mensch angesichts der Verkündigung der Wahrheit nicht zum Glauben, kann dies nur in einer vorwerfbaren Fehlleistung der Vernunft oder in der Verstocktheit des Willens seinen Grund haben. Auch wenn die Glaubensverweigerung aufgrund mangelnder Einsicht zustande kommt, ist Unglaube Sünde. Denn Thomas ist „von der Schuldhaftigkeit des Irrtums überzeugt ... Die

---

444)STH q.108, a.3, ad 3

445)Vgl. STH 11-11, q.10, a.8, resp.

446)STH 11-11, q.39, a.2, ad 3

447)STH 11-11, q.10, a.1, resp.

448)STH 1141, q.10, a.2, resp.

Schuld liegt so zwar nicht im Willen, der ausführen muß, was ihm die Vernunft aufträgt, aber in der Vernunft, die um Gottes Gesetz wissen *muß*"".

Die Ungläubigen, die sich weigern, den Glauben anzunehmen, sind die Feinde der Kirche, die ihren Frieden von außen gefährden. Die Getauften hingegen gefährden, wenn sie sündigen, als Übeltäter den Frieden von innen. Gegen beide wendet sich die Schwertgewalt der Fürsten: „Und wie sie diese (sc. die republica; d. Verf.) erlaubterweise mit dem materiellen Schwert gegen die inneren Unruhestifter verteidigen..., so ist es auch ihre Aufgabe, mit dem Schwert des Krieges die öffentliche Ordnung gegen äußere Feinde zu schützen.""

Es ist somit deutlich geworden, daß gerechte Kriege gegen Unrechtstäter geführt werden, die durch ihre in Erscheinung tretende Sünde den heilsorientierten Frieden der Kirche gefährden. Es ist aber weiterhin offen, was der Fürst zur Bestrafung gegenüber den Verbrechern unternehmen darf und in welcher Weise er in der Bestrafung auf die anderen, die Unschuldigen, Rücksicht nehmen muß. Diese Fragen beantwortet Thomas, indem er die genannten Teilziele eines gerechten Krieges — Besserung des Sünders und Schutz der Unschuldigen — in der übergeordneten Perspektive der Gerechtigkeit miteinander vermittelt. Auf diese Weise kommt er zu einschränkenden Regeln für den Gewaltgebrauch gegenüber Übeltätern (4.23.1) und zur Forderung nach Schonung der Unschuldigen (4.23.2).

#### 4.23.1 Die Proportionalitätsforderung als Forderung der caritas

Es ist eine vor allem in der angelsächsischen und deutschen Literatur allgemein vertretene Überzeugung, daß erst mit Franz v. Vitoria die Forderung nach Proportionalität in die Lehre vom gerechten Krieg Eingang gefunden hat. Diese Forderung besagt, daß die Übel, die ein Krieg voraussichtlich bewirken wird, nicht größer sein dürfen als das Übel, das er abwenden soll. Mit der Forderung nach Proportionalität wird die Gerechtigkeit eines Krieges an ein prognostisches Folgenkalkül gebunden. „So weit ich weiß," so heißt es in dem einflußreichen Buch von R. Bainton über christliche Grundpositionen zum Krieg, „wurde dieses Prinzip auf den Krieg nicht vor dem 16. Jahrhundert übertragen, als Vitoria sagte, daß kein Krieg gerecht wäre, welcher der Welt als ganzer und der christlichen Bevölkerung großen Schaden zufügen würde"".

---

449) J. Ratzinger, Kommentar zu Gaudium et Spes, Artikel 16, LThK Bd.14, 331

450) STH q.40, a.1, resp.; Übersetzung d. Verf.

451) R. Bainton, Christian Attitudes Toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation, Abingdon, 1960, 106, Übersetzung d. Verf.

Vgl. auch P. Engelhardt, a.a.O.: „Zu den klassischen drei Bedingungen seines theologischen Gewährsmannes Thomas von Aquin fügt er (sc. F. de Vitorias; d. Verf.) hinzu: Verhältnismäßigkeit der Mittel und Opfer zur Erreichung des Zieles — ..." (90)

Wenn sich die Interpreten auch darin einig sind, daß Thomas die Forderung nach der Proportionalität eines gerechten Krieges noch nicht kennt, wird sein Fehlen doch sehr unterschiedlich bewertet. Für J. Rief besteht die entscheidende Überlegenheit der augustinisch-thomasischen Lehre vom gerechten Krieg gegenüber ihrer neuzeitlichen Gestalt darin, daß sie, „zumal sie mit der Auffassung des Sittlichen als Ganzheit untrennbar verbunden ist, zugleich und zwar ex sese, die Sicherungen bereit hält, die grundsätzlich den Mißbrauch dieser Lehre aufzudecken in der Lage sind“. Hingegen „lassen gegenwärtig üblichen Definitionen den Krieg zunächst als wertneutrale *actio* (nicht als *actus*) erscheinen, die durch den Kriegführenden gewissermaßen Mittel für bestimmte Zwecke eingesetzt werden kann. Es beginnt damit vielmehrweise die Diskussion über die Faktoren, die nun näherhin mit Erlaubtheit des Krieges noch vereinbart werden können. Bei Franz von Vitoria ist diese Fragestellung bereits in erstaunlichem Maße entwickelt. Sie mündet dazu führen, daß die Diskussion über den gerechten Krieg auf die Ebene des positiven Rechts <sup>453</sup>hinaübergespielt wurde, daß Sachzwänge zu Argumenten werden konnten ...“

Der positiven Wertung der thomasischen Kriegslehre durch J. Rief widerspricht T. Hoppe. Für ihn besteht umgekehrt die Gefahr des Mißbrauchs besonders im Hinblick auf die thomasische Lehre, weil ihr Proportionalitätsabwägungen fehlen.<sup>454</sup> „Rief zeigt leider nicht, wieso sich aus dieser allgemeinen Charakterisierung der augustinisch-thomasischen Tradition die angeführten 'Sicherungen' ergeben...“ Ähnlich wie Hoppe urteilt auch A. Hertz. Die Forderung nach Proportionalität, die auch er auf Franz von Vitoria zurückführt, würde die gewaltentschränkende Auffassung zurückdrängen, nämlich den „gerechten Krieg als Strafgericht für die Sünder“, und es werde durch die Proportionalitätsforderung „eine Entwicklung eingeleitet ...“, die sich von seiner These abwenden sollte <sup>455</sup> –

Entgegen dieser allgemein verbreiteten Überzeugung wird hier die These vertreten, daß Thomas sehr wohl die Proportionalitätsforderung für den gerechten Krieg explizit erhebt, wenn er dies auch nicht unter Verwendung der speziellen üblichen Fachtermini tut. Dazu wird erstens gezeigt, daß für ihn jede

---

<sup>452</sup>) J. Rief, a.a.O., 36

<sup>453</sup>, Ebd.

<sup>454</sup>) T. Hoppe, a.a.O., 21

<sup>455</sup>) Ebd. 202

<sup>456</sup>) A. Hertz, a.a.O., 438

Handlung proportional sein muß. Zweitens wird dargelegt, wie er die Proportionalitätsforderung auf den gerechten Krieg anwendet.

*Die Proportionalitätsforderung als allgemeine sittliche Forderung:* Für den Autor der Summa kann jede Handlung nur dann gut sein, wenn sie proportional ist. Die Forderung nach Proportionalität ist identisch mit der oben dargelegten Forderung nach dem Realitätsbezug einer Handlung. Eine Handlung ist dann proportional, wenn sie geeignet ist, in der Realität die vom Handelnden intendierte Wirkung zu erzielen: Es „besteht die Bewandnis ihrer Gutheit in dem der Handlung eigenen Entsprechungsverhältnis (proportio) zur Wirkung“<sup>457</sup>. Vernünftig, proportional und sittlich gut zu handeln bedeutet daher, die Handlung so anzulegen, daß sie, soweit dies vorhersehbar ist, das intendierte Ziel als Folge hervorbringt: „Etwas betrachten, indem man es vergleicht mit dem, was aus ihm folgt, ist Sache der Vernunft.“

Eine Handlung realisiert dann das in ihr intendierte Ziel, wenn in ihr kein geringerer Wert auf Kosten eines höheren Wertes realisiert wird: „Die Gutheit eines jeden Teiles hängt immer ab von seinem Entsprechungsverhältnis (proportio) zu seinem Ganzen. —

Die Hierarchie von Handlungszielen, der *ordo caritatis*, ergibt sich aus der Perspektive der Gottes- und Nächstenliebe. Das höchste Gut, das der Mensch durch seine Handlungen anstreben kann, ist das Heil. Der Wert aller irdischen Güter gründet darin, daß der Mensch ihrer bedarf, um sein Heil anzustreben. Wer sein Heil zugunsten seines irdischen Lebens gefährdet, liebt sich selbst nicht „in gebührender Weise“. Das irdische Leben ist nämlich sittlich nur so wertvoll, wie es dem Menschen dient, sein ewiges Heil zu erlangen. Wer das irdische Leben seinem Heil vorzieht, zerstört den Wert des Lebens selbst. „Wenn jemand darin versagt, diese Dinge in der richtigen Weise zu lieben, so verstößt das gegen die naturhafte Neigung und ist infolgedessen Sünde.“

Sein eigenes Heil wirkt der Einzelne, wenn er in sittlicher Gutheit auch für das Heil der anderen sorgt. Die Verpflichtung zur Heilsfürsorge gegenüber dem Nächsten fordert, die anderen im „(irdischen) Wohl, z. B. (irdisches) Leben,

---

457)STH 1-11, q.18, a.2, ad 3

458)Die Identität der beiden Forderungen, daß nämlich eine sittliche Handlung proportional und vernunftgeleitet sein soll, vertritt auch K.W. Merks, *Zur theologischen Grundlegung der Menschenrechte*, 178

459)STH 11-11, q.57, a.3, resp.

<sup>460</sup>, STH q.92, a.1, ad 3

461)STH 11-11, q.126, a.1, resp.

462)STH q.126, a.1, resp.



(weltlicher) Besitz, (guter) Ruf, kirchliche oder weltliche Würden" zu fördern. Diese Unterstützung ist jedoch nur dann ein Akt der Gottes- und Nächstenliebe, wenn diese Hilfe dem Heil der Nächsten wirklich dient, wenn sie „in Hinordnung auf ihr und anderer ewiges Heil" geschieht.

Es zeigt sich also, daß das thomatische Proportionalitätsverständnis die Forderung umfaßt, daß die negativen Folgen einer Handlung nicht die positiven überwiegen dürfen. Nur müßte man im Sinne der Summa besser formulieren, daß eine Handlung, die einen geringeren Wert einem höheren Wert vorzieht, nur scheinbar positive Folgen zeitigt. In Wirklichkeit bringt sie in der sittlichen Ordnung nur Übel hervor, weil sie den Sinn der von ihr vorgezogenen Güter untergräbt. Die Forderung nach Proportionalität gilt für jede sittliche Handlung. Sie wird in der STH auch explizit auf den gerechten Krieg angewendet.

*Die Forderung nach proportionaler Gewaltanwendung im Krieg:* Die Hinordnung der irdischen Güter auf das Heil gebietet, einem Menschen aus Liebe ein irdisches Gut zu nehmen, wenn so seinem Heil und dem der anderen gedient wird: „Wenn nun ein derartiges Gut, das ein Einzelner besitzt, möglicherweise dem ewigen Heile bei einer Vielheit im Wege ist, so dürfen wir für ihn aus Liebe ein derartiges Gut nicht wollen, wir müssen vielmehr wollen, daß er es nicht habe."<sup>445</sup>

Genau diese Abwägung zwischen irdischen Gütern und dem ewigen Heil liegt der Bestrafung der Sünder zur Verteidigung des Friedens zugrunde. Die Bestrafung, die im Dienst des Friedens steht, nimmt dem Sünder ein irdisches Gut, um ihn zum heilsorientierten Leben zu erziehen und um von anderen die Gefahr des Ärgernisses abzuwenden. Die Zufügung eines Übels ist in dem und nur in dem Maße erlaubt, wie sie diesem Ziel dient. Jede Gewaltanwendung, mit der ein anderes Ziel verfolgt wird, ist unerlaubt. Denn man darf auch einen Verbrecher nur um seiner- und um des Heiles der anderen willen in seinen irdischen Gütern durch Strafen einschränken. „Deshalb haben sie nur soweit die Bewandnis von Gerechtigkeit, als Sünden durch sie verhütet werden."

Der Tugend der Ahndung, die in proportionaler Weise Gewalt anwendet, sind nun „zwei Laster entgegengesetzt". Wer in der Bestrafung des Sünders mehr Gewalt anwendet — dies ist das erste Laster —, als für die Wiederherstellung der Gerechtigkeit notwendig ist, begeht „die Sünde der Grausamkeit oder

---

463)STH q.11, a.4, resp.

464)STH q.11, a.4, resp.

465)STH q.11, a.4, resp.

466)STH q.43, a.7, ad 1

STH 11-11, q.108, a.2, ad 3

Unmenschlichkeit, welche die Grenze im Strafen überschreitet". Aber auch derjenige begeht eine Sünde — damit ist das zweite Laster angesprochen — , der wissentlich-willentlich „im Strafen nachsichtig ist". Denn ist die Strafe zu gering bemessen, erreicht sie nicht ihr Ziel. Sie ist sinnlos und daher unerlaubt. Darum wird vom Fürsten verlangt, daß er „ein allen Umständen entsprechendes Maß im Strafen einhält"<sup>6</sup>.

Die Willensverfassung, die dem Fürsten die notwendige Urteilskraft und das rechte Gleichgewicht zwischen entschlossener Härte und innerer Beherrschung vermittelt, ist wiederum der Zorn: „Der Zorn ... erstrebt das Übel nur unter der Rücksicht der gerechten Vergeltung. Darum empfindet der Zürnende Mitleid, wenn das zugefügte Übel nach seiner Schätzung das Maß der Gerechtigkeit überschreitet. Daher sagt der Philosoph: 'Der Zürnende empfindet Mitleid, wenn (seinem Feind) viel (Schlimmes) widerfährt; der Hassende aber um keinen Preis.'<sup>471</sup>

Mit der Ausrichtung der Gewaltanwendung am *ordo caritatis* ist auch der Grund genannt, warum Kriegführen mit dem Stand der Vollkommenheit vereinbar ist. Es ist kein Widerspruch zu den Idealen des Ordenslebens, daß die Ritterorden darauf „ausgerichtet" sind, „das Blut der Feinde zu vergießen" —

Es läßt sich also festhalten, daß die Summa in ihrer Kriegslehre deutlich zum Ausdruck bringt, daß ein Krieg nur dann mit der Gottes- und Nächstenliebe vereinbar sein kann, wenn er in realitätsbezogener Weise Frieden und Gerechtigkeit der *respublica fidelium* dient. Die Zurückhaltung, mit der Bainton die These aufstellt, erst Vitoria stelle die Proportionalitätsforderung auf, ist berechtigt.' Diese These findet sich nämlich schon bei Thomas. Aus der Zielausrichtung, mit dem gerechten Krieg den durch die Sünde gestörten Frieden und die durch die Sünde verletzte Ehre Gottes zu ahnden, entwickelt er die Forderung nach einer proportionalen Gewaltanwendung.

Aus der Proportionalitätsforderung leitet die Summa weitere Bedingungen ab, denen ein gerechter Krieg zu entsprechen hat: Gewalt als „ultima ratio" (4.23.11), die begründete Aussicht auf Erfolg (4.23.12), die Angemessenheit der Gewaltmaßnahmen (4.23.13), das Verbot der Lüge im Dienst eines Hinterhaltes (4.23.14) und der Gewaltverzicht aufgrund von Verzeihen (4.23.15).

---

468)STH q.108, a.2, ad 3

469)STH q.108, a.2, ad 3

470)STH q.108, a.2, ad 3

471)STH q.46, a.6, ad 1

472)STH q.188, a.6, ad 2

473)R. Bainton, a.a.O., 1960, 106

#### 4.23.11 Gewalt als 'ultima ratio'

J. Took wirft der thomasischen Kriegslehre vor, sie streiche nicht heraus, daß Gewalt „das letzte Mittel zur Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit ist“<sup>474</sup>. Auch kreidet er es Thomas als „ernsthafteste Unterlassung“ an, im Gegensatz zu anderen Zeitgenossen die Frage einer Friedensschlichtung nicht behandelt zu haben: „Aquinas ignorierte ... die wachsenden Anstrengungen der Kirche, Kriege zu verhindern und Grausamkeit zu reduzieren, und die Interventionen des Papstes und anderer und die Friedensschlichtung in Streitsachen.“

Dieser Vorwurf ist unberechtigt. Denn auch für Thomas darf der Fürst erst dann zum gerechten Krieg schreiten, wenn alle friedlichen Mittel versagt haben, den Sünder für ein gemeinschaftsorientiertes Leben zu gewinnen. Würde der Fürst den Schutz der Guten mit möglichst wenig Aufwand betreiben und daher jeden Verbrecher sofort töten, wäre dies eine Verletzung der Gerechtigkeit. Denn dann würde der Fürst das Leben eines Menschen, das Voraussetzung seiner sittlich-heilsorientierten Lebensführung ist, anderen Gütern als der Ungestörtheit des Friedens anderer Menschen opfern. Dies wäre ein fundamentaler Verstoß gegen die Ordnung der Werte, den *ordo caritatis*. Es würde dann die „Unschädlichmachung“ der Sünder und die „Sicherheit der anderen“ eben nicht unter „Erhaltung der Gerechtigkeit und der Ehre Gottes“ angestrebt.

Die Begrenzung der erlaubten Gewaltanwendung als 'ultima ratio' wird von Thomas daher gleich dort festgehalten, wo er die Notwendigkeit der Zwangsgewalt in einem Gemeinwesen einführt: „Es gibt jedoch widerspenstige und zum Laster geneigte Menschen, die sich nur schwer durch Worte bewegen lassen; diese müssen durch Zwang und Furcht vom Bösen abgehalten werden.“

Dies bedeutet nicht nur, daß Gewalt erst dann angewendet werden darf, wenn der Unrechtstäter durch nichts anderes in Schranken gehalten werden kann. Es wird vielmehr positiv darüber hinaus verlangt, daß alles friedlich-gewinnende Bemühen um ihn vergeblich war. Ein Kriegsgrund liegt nicht schon mit einem Verbrechen vor, sondern erst dann, wenn sich der Verbrecher trotz aller Bemühungen um ihn mit seiner Sünde identifiziert und dauerhaft darin beharrt: „Den sündigen Freunden sind, wie der Philosoph sagt, die Wohltaten der Freundschaft nicht zu entziehen, solange noch Hoffnung auf Heilung vorhanden ist; sondern man muß ihnen vielmehr eher zur Wiedererlangung der

---

474)J. Took, a.a.O., 27

475)Ebd.

476)STH 11-11, q.108, a.1, resp.

477)STH 1-11, q.95, a.1, resp.; Heraushebung d. Verf.

Tugend helfen als zur Wiedererlangung des Geldes, wenn sie es verloren hätten, um so viel eher, als die Tugend der Freundschaft mehr verwandt ist als das Geld. Wenn sie aber in äußerste Bosheit geraten und unheilbar werden, dann darf man ihnen die Vertrautheit der Freundschaft nicht mehr schenken."<sup>478</sup> Dann spätestens muß man nämlich an die „Rettung der anderen denken“<sup>479</sup> und den Sünder auch gewaltsam bestrafen.

In diesem Sinn ist auch das Augustinuszitat zu verstehen, das zur Erläuterung der Forderung nach dem gerechten Grund angehängt ist. Es geht in diesem Zitat nicht um die Frage, ob ein Unrecht begangen wurde. Vielmehr wird unter der Voraussetzung, daß ein Unrecht vorliegt, gefordert, erst dann Krieg zu führen, wenn sich gezeigt hat, daß ein Gemeinwesen nicht gewillt ist, die von seinen Bürgern begangenen Verbrechen zu bestrafen, und sich somit mit dem Unrecht identifiziert: „Deshalb sagt Augustinus: 'Unter gerechten Kriegen versteht man solche, durch welche Unrecht geahndet wird; so wenn ein Volk oder eine Stadt zu strafen ist, weil sie entweder versäumt haben, das zu ahnden, was von ihren Bürgern frevelhaft verübt wurde, oder versäumt haben, das zurückzugeben, was ungerechterweise geraubt wurde.'<sup>480</sup>“

Gegenüber Christgläubigen wird die Forderung, Gewalt nur als 'ultima ratio' anzuwenden, dadurch gewahrt, daß die geistliche Gewalt sie „ein erstes und zweites Mal warnt“<sup>481</sup>. Dies geschieht durch „heilsame Ermahnungen“ und „innige Bitten“. Erst wenn alle diese Mittel versagt haben, kommt es zur Exkommunikation und dann zum gerechten Krieg: „Und so wendet die Kirche die Macht des weltlichen Armes an, wenn einige durch die Exkommunikation nicht genügend eingeschüchtert sind. Wenn aber eine Strafe genügt, soll man keine zweite anwenden.“<sup>482</sup>

Im Hintergrund dieser Ausführungen scheinen die kirchlich-päpstlichen Bemühungen zu stehen, als Richter und Schlichter Frieden zu bewahren. Einige der erfolgreichen Unternehmungen dieser Art fallen in die Lebenszeit von Thomas. „Honorius III. (1216 — 1227) brachte als Schlichter einen Friedensvertrag zwischen Pavia und Mailand zustande und verhinderte eine französische Invasion Englands (1216). Gregor IX. (1227 — 1241) bewirkte einen Allianzvertrag zwischen Genua und Venedig (1235) und versuchte wiederholt,

---

478)STH 11-11, q.25, a.6, ad 2

479)STH 11-11, q.11, a.3, resp.

<sup>480</sup>) STH 11-11, q.40, a.1, resp.; Heraushebung d. Verf.

481)STH q.11, a.3, resp.

482)STH 11-11, q.40, a.2, ad 2

483)STH q.39, a.4, ad 3

Frieden zwischen England und Frankreich zu schließen." "Friedensschlichtung wurde nicht nur faktisch ausgeübt, sondern sie ist Ausdruck der päpstlichen Selbstverpflichtung im Mittelalter: "ad papam pertinet pacem facere inter principes christianos." "<sup>485</sup> Sie war „anerkannterweise eine der ersten Pflichten und Privilegien des Papstes“ –

Aber auch gegenüber den Ungläubigen gilt wie gegenüber Christen, daß sie erst dann bestraft werden dürfen, wenn sie in ihrer Feindseligkeit verharren. Denn auch sie werden von der Gottes- und Nächstenliebe umfaßt. Dies wird deutlich aus der thomasischen Exegese der alttestamentlichen Kriegssatzung: „Erstens verfügte“ das Gesetz, „daß ein Krieg in gerechter Weise begonnen würde. Es wird nämlich Dt 20, 10 angeordnet, sie (sc. die zum Volk Gottes gehören; d. Verf.) sollten, bevor sie zum Kampf gegen eine Stadt antraten, dieser zuerst den Frieden anbieten." "Der Grundsatz, Krieg gerecht zu beginnen, verpflichtet als ein commune principium der lex naturalis die Kirche nicht weniger als Israel. Das gleiche gilt für die daraus gezogene Schlußfolgerung, einer feindlichen Stadt zuerst Frieden anzubieten.

Mit der Forderung, daß ein gerechter Krieg nur als 'ultima ratio' erlaubt sein kann, sind noch keinesfalls alle Bedingungen genannt, die die Summa entwickelt, damit ein Krieg sein Ziel erreichen kann.

#### 4.23.12 Die begründete Aussicht auf Erfolg

Es ist ein verbreitetes Urteil, daß es zu den Leistungen der spanischen Spätscholastiker gehört, den gerechten Krieg an die begründete Aussicht auf Erfolg zu binden. Zwar weist Bainton' darauf hin, daß für Thomas die Bekämpfung der Tyrannei verboten ist, wenn „die unterworfenen Menge größeren Schaden aus der folgenden Erschütterung erfährt als aus der Tyrannei“ – Er erkennt jedoch nicht, daß die Bekämpfung des Tyrannen einen Spezialfall des gerechten Krieges als der gewaltsamen Verteidigung des Gemeinwohles darstellt.<sup>49°</sup>

484) R.G. Musto, *The Catholic peace tradition*, Maryknoll, 1986, 100; Übersetzung d. Verf.

485) J. Gaudemet, *Le rôle de la papauté dans le règlement des conflits entre Etats aux XIIIe et XIVe siècles*, Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, XV, La Paix, 2. Bd., Bruxelles, 1961, 87

<sup>486)</sup> R. G. Musto, a.a.O., 97

487) STH I-11, q.105, a.3, resp.

488) R. Bainton, a.a.O., 1960, 106

489) STH II-11, q.42, a.2, ad 3

490) Es wurde schon darauf hingewiesen, daß auch die Bekämpfung des Tyrannen durch die geistliche Gewalt autorisiert wird: STH q.40, a.2, ad 1.

Ein Krieg kann aber schon für die STH nur erlaubt und gerecht sein, wenn es eine begründete Aussicht auf Erfolg gibt. Denn wer ohne Aussicht auf Erfolg zur Gewalt greift, schafft nur neue sinnlose Übel, die durch seinen perspektivlosen Gewaltgebrauch entstehen. Die Forderung an den gerechten Krieg, daß für ihn eine begründete Aussicht auf Erfolg bestehen muß, besteht für die Summa aus zwei Teilforderungen, die aufeinander aufbauen. Es muß erstens die Aussicht bestehen, den Sieg erlangen zu können. Zweitens muß eine begründete Hoffnung bestehen, mit dem Sieg auch dem Frieden zu dienen.

Ein gerechter Krieg ist nur erlaubt, wenn eine begründete Aussicht auf Sieg über die Übeltäter besteht. Nur dann kann man von einem gerechten Zorn des Fürsten sprechen, wenn seine Vernunft dem Willen „Die Vergeltung als ihm möglich“ vor Augen stellt. Ist jedoch nach dem Urteil der Vernunft „die Gefahr so groß, daß sie die Hoffnung auf den Sieg übersteigt, bleibt der Zorn aus“<sup>492</sup>. Die einzig vernünftige Reaktion gegenüber einem übermächtigen Unrecht ist eben nicht „Zorn, sondern nur Trauer“ –

Über die Aussicht auf Sieg hinaus muß eine begründete Hoffnung bestehen, durch den Krieg dem Frieden zu dienen. Der Urteilsspruch des Fürsten, der seinem Kriegsbefehl vorausgeht, ist nämlich „ein Sondergesetz für einen besonderen Fall“. Wer ein Gesetz erläßt, muß dessen Auswirkungen, wie im ersten Hauptteil dargelegt, auf das friedliche Zusammenleben sündhafter Menschen vorausschauend erwägen. Er muß Sünden tolerieren, wenn durch ihr Verbot die Lasterhaften „nur in noch Schlimmeres ausbrechen“ würden. Genauso darf der Fürst nur dann Gesetzesverstöße ahnden, wenn dies nicht „Gutes ... verhindert“ oder „man sich nicht noch schlimmeren Übeln aussetzt(t)“.

In einem Krieg ist nun nicht schon dadurch alles erlaubt, daß der weltliche Fürst zu ihm nur als letztes Mittel Zuflucht nimmt und daß begründete Aussicht auf Erfolg besteht. Auch ein gerechter Krieg darf nur mit angemessenen Mitteln geführt werden.

---

<sup>492</sup>) STH q.46, a.1, resp.; Thomas zitiert „den Philosophen“, womit Aristoteles bezeichnet ist.

492) STH 1-11, q.45, a.4, ad 3

493) STH 1-11, q.46, a.1, resp.

494) STH q.67, a.1, resp.

495) STH 1-11, q.96, a.2, ad 2

<sup>496</sup>) STH 11-11, q.10, a.11, resp.

#### 4.23.13 Das angemessene Strafmittel

Die Maßnahmen, die dem Fürsten bei der Bestrafung der Sünder zur Verfügung stehen, sind: Enteignung', Verstümmelung<sup>498</sup> und Tötung'. Der Fürst soll über diese Strafen so verfügen, wie gute Ärzte „Heilmittel anwenden“. Um einen Menschen am Leben zu erhalten, müssen sie unter Umständen ein Mittel verwenden, das die Gesundheit oder Unversehrtheit des Körpers verletzt.

Welches Mittel angemessen ist, ergibt sich aus „(einem) Vergleich zwischen der aufzuerlegenden Strafe und dem erlittenen Schaden“. Das Strafmittel ist angemessen, durch das das Ziel der Bestrafung, nämlich „die Unschädlichmachung der Sünder und die Sicherheit der anderen unter Wahrung der Gerechtigkeit und der Ehre Gottes“, realisiert wird. Diese Texte scheint J. Took zu übersehen, wenn er Thomas vorwirft, er fordere nicht, „daß das Mittel im Verhältnis zum Ziel stehen müsse“.

Besondere Zurückhaltung ist nach der STH gegenüber der Todesstrafe gefordert. Denn es besteht die Gefahr, daß der Sünder sich im Tod nicht bekehrt, ihm durch die Tötung die Möglichkeit zur Umkehr genommen wird, er für ewig verloren ist, und daher die Strafe für ihn keinen 'Heilcharakter' besitzt: „Darum wird nur über jene Verbrechen die Todesstrafe verhängt, die zu einer großen Verderbnis für die anderen werden.“

Dennoch muß der Strafende die Schwerverbrecher töten, wenn er sich von der unparteiischen Liebe leiten läßt. Denn der Fürst oder Richter darf nicht das Heil der Guten gefährden, um den Übeltäter zu retten. „... der Richter tut das (sc. die Verbrecher zu töten; d. Verf.) nicht, weil er sie haßt, sondern weil er sie mit der Liebe der Gottesminne (caritas) liebt, aufgrund deren das Gemeinwohl dem Leben der Einzelperson vorgezogen wird.“<sup>505</sup>

Für den Richter bleibt zwar die Hoffnung, daß sich der Sünder angesichts des Todes zum Guten bekehrt: „Doch nützt der Tod, der durch den Richter verhängt wird, auch dem Sünder, wenn er sich bekehrt zur Sühne für die

---

497)STH 11-11, q.66, a.8, resp.

498)STH II-11, q.65, a.1, resp.

<sup>495</sup>) STH 11-11, q.64, a.2, resp.

<sup>500</sup>) STH 11-11, q.39, a.4, ad 3

<sup>509</sup>) STH 1-11, q.46, a.4, resp.

502)STH q.108, a.1, resp.

503)J. Took, a.a.O., 27

<sup>509</sup>) STH 1141, q.108, a.3, ad 3

<sup>505</sup>) STH II-11, q.25, a.6, ad 2

Schuld.'" An anderer Stelle macht der Autor der Summa aber unmißverständlich deutlich, daß das Risiko, der Sünder könnte für immer verloren sein, der Heilsgefährdung der Guten vorzuziehen ist: „'Aber anders hätte das Haus Davids nicht Frieden haben können, wenn nicht Absalom, sein Sohn, in dem Kriege, den er gegen seinen Vater führte, vertilgt worden wäre. So heilt auch die Kirche, wenn sie durch die Vernichtung einiger die übrigen zusammenhält, den Schmerz ihres mütterlichen Herzens durch die Befreiung so großer Scharen.'" "

Die Summa setzt sich nun in ihrer Untersuchung angemessener Gewaltmaßnahmen auch mit einer konkreten militärischen Maßnahme auseinander, nämlich dem Legen eines Hinterhaltes.

#### 4.23.14 Das Verbot der Lüge im Dienst eines Hinterhaltes

„Ist es im Krieg erlaubt, sich eines Hinterhaltes zu bedienen?" Mit dieser harmlos wirkenden Frage, die Thomas im dritten Artikel der STH **q. 40** stellt, schneidet er ein Thema an, das zur Zeit der Abfassung der STH IIa pars (1269 — 1272<sup>506</sup>) brisant und aktuell war. 1268 befindet sich Thomas noch am päpstlichen Hof in Viterbo'. Von dort aus erlebt der Grafensohn aus Aquino aus unmittelbarer Nähe den Niedergang des Staufergeschlechts. Das Ende dieser Herrschaft wird von Karl von Anjou herbeigeführt, den der Papst mit Süditalien belehnt hatte. Karl erringt den entscheidenden Sieg, indem er Konradin, dem letzten Stauferherrscher, in der Schlacht bei Tagliacozzo einen Hinterhalt legt — „eine Kriegslist, die" der Franzose „in den Kämpfen im Heiligen Land von den Arabern gelernt hatte und entgegen dem ritterlichen Sittenkodex einsetzte'. Sündigt Karl von Anjou — diese Frage scheint hinter dem thomasischen Artikel zu stehen —, da er Konradin gegen das Ritterethos einen Hinterhalt legt, oder ist es für Karl, weil er einen gerechten Krieg im Auftrag der Kirche führt, erlaubt oder gar geboten, alle ihm zur Verfügung stehenden kriegerischen Mittel einzusetzen, um dem Unrecht keine Chance zu geben?

In ihrer Antwort unterscheidet die Summa zwei Weisen des Hinterhaltes. Die erste besteht darin, daß der Feind belogen wird „oder ein Versprechen nicht gehalten wird. Und das ist immer unerlaubt". Die zweite Möglichkeit, einen

<sup>508</sup>) STH 11-11, q.25, a.6, ad 2

<sup>509</sup>) STH 11-11, q.10, a.8, ad 4; Thomas zitiert Augustinus.

<sup>508</sup>) J. Weisheipl, Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie, Graz — Wien — Köln, 1980, 325

<sup>509</sup>) Ebd., 319

<sup>510</sup>) H. Fuhrmann, a.a.O., 57

<sup>511</sup>) STH 11-11, q.40, a.3, resp.



Hinterhalt zu legen, kommt durch eine geschickte Verheimlichung der eigenen Absichten zustande. Dies ist „im gerechten Krieg erlaubt“<sup>512</sup>.

*Das Verbot eines mit einer Lüge verbundenen Hinterhaltes:* Es ist nicht erlaubt, dem Feind durch eine Lüge oder den Bruch einer Abmachung einen Hinterhalt zu legen. Denn es ist immer verboten, einen Menschen zu belügen. Dieses später bei Kant wiederkehrende Verbot meint Thomas mit Hilfe der Goldenen Regel begründen zu können: „Mt. 7,12 heißt es: 'Was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun.' Und das ist jedem Nächsten gegenüber zu beobachten. ... keiner wünscht, daß man ... ihn betrügt“<sup>513</sup>

Die Goldene Regel verbietet nach der Summa, andere zu belügen. Niemand nämlich, der sich von der Gottes- und Nächstenliebe leiten läßt, kann seine Zustimmung dazu geben, selbst belogen zu werden. Denn dies würde bedeuten, ihm die Möglichkeit zu einem wahrhaftigen und sittlich-heilsorientierten Leben zu nehmen. Es würde seine sittliche Subjekthaftigkeit als solche auflösen.

Aufgrund der mit ihr verbundenen Negierung der Subjekthaftigkeit unterscheidet sich die Lüge grundlegend von allen anderen Maßnahmen, die im gerechten Krieg erlaubt sind. Noch die erlaubte Tötung eines Verbrechers ist mit der Hoffnung verbunden, daß er angesichts des Todes „sich bekehrt zur Sühne für die Schuld“.

Würden nun die Soldaten der Kirche Übeltäter belügen und so deren Subjekthaftigkeit verletzen, um zu siegen, würden sie in Wirklichkeit Frieden und Gerechtigkeit der *respublica fidelium* großen Schaden zufügen. Denn der Sinn und Wert von Frieden und Gerechtigkeit besteht darin, jedem zum Heil berufenen Menschen eine wahrhaftige und sittliche Lebenspraxis zu ermöglichen.

*Die Erlaubnis eines auf Verheimlichung beruhenden Hinterhaltes:* Anders als die Lüge wird die Verheimlichung nicht von der Goldenen Regel verboten. Keiner, der sich von der *caritas* leiten läßt, wird fordern, „es dürfe ihm nichts verheimlicht werden“. Denn niemand wird dadurch in seiner sittlich-verdienstlichen Praxis behindert, daß ihm andere ihre „Vorhaben oder ... Gedanken nicht offenbaren“. Da die Verheimlichung der eigenen Pläne grundsätzlich erlaubt ist, ist sie im gerechten Krieg unter Umständen geboten. Denn

---

512)STH q.40, a.3, resp.

513)STH q.40, a.3, obi.

514)STH 11-11, q.25, a.6, ad 2

515)STH II-11, q.40, a.3, resp.

516)STH 11-11, q.40, a.3, resp.

damit der gerechte Krieg realitätsbezogen sein Ziel erreichen kann, wird gefordert, daß er nach allen Regeln der militärischen Kunst geführt wird: „Unter den Lehren der Kriegskunst (wird) vor allem jene dargestellt, wie die Pläne zu verheimlichen sind, damit diese nicht an den Feind gelangen (Frontinus). Diese Verheimlichung gehört zu der Art von 'Hinterhalt', die im gerechten Krieg erlaubt ist.“

Ist nun die Lüge verboten, aber die Verheimlichung erlaubt, stellt sich die Frage, ob man Falsches behaupten darf, wenn man nur so die Wahrheit verschleiern kann. Die Frage stellt sich, da es möglich ist, daß ein Hinterhalt nur dadurch verheimlicht werden kann, daß gegenüber dem Feind Falsches behauptet wird. Hierauf gibt die STHq.40, a.3 keine Antwort. Die Frage läßt sich aber im Kontext der Summa klären.

Die Verheimlichung der eigenen Pläne ist auch dann erlaubt, wenn dies nur durch eine Falschaussage möglich ist. Eine Lüge liegt nämlich nicht schon dann vor, wenn „das, was ausgesagt wird, falsch ist, und ... der Wille da ist, eine falsche Aussage zu machen“. Zur Lüge muß konstitutiv „die Absicht, zu täuschen“, hinzukommen. Es ist aber möglich, daß jemand willentlich-wissentlich ohne Täuschungsintention Falsches behauptet, nämlich in der Intention, die Wahrheit zu verschleiern. Es liegt dann keine Lüge vor, sondern eine erlaubte Verheimlichung: „Abraham ..., der Sara als seine Schwester ausgab, wollte nach Augustinus die Wahrheit verschleiern, aber keine Unwahrheit sagen.“

In dieser Argumentation kommt zum Tragen, daß eine dem äußeren Geschehen nach gleiche Handlung in der sittlichen Ordnung auf konträre Ziele hingeeordnet sein kann. Es ist für die sittliche Bewertung der Falschaussage, die jemand macht, um seine Pläne nicht zu offenbaren, unwesentlich, daß die gleiche Aussage der Täuschung eines Menschen dienen kann: „Es steht dem nämlich nichts entgegen, daß Akte, die natural-vorliegend betrachtet ein und dieselben sind, verschiedene moralische Bewertungen erfahren und umgekehrt.“

Die Erlaubnis, zur Verheimlichung der Wahrheit unter Umständen Falsches zu behaupten, gründet somit nicht auf der Argumentation, im Dienst eines

---

517) STH q.40, a.3, resp.

518) STH II-11, q.110, a.1, resp.

519) STH q.110, a.3, ad 3

In diesem Zusammenhang ist es sekundär, daß Sara tatsächlich Abrahams Halbschwester war und Abraham daher nicht log, als er sie als seine Schwester ausgab. Entscheidend ist, daß Abraham Falsches sagte, als er sie als seine Frau leugnete.

520) STH I-11, q.1, a.3, ad 3; Übersetzung d. Verf.

guten Zieles sündigen zu dürfen. Dies wäre der Fall, wenn man stehlen dürfte, um Almosen zu geben. Vielmehr kommt bei einer derartigen Verschleierung der Akt der Lüge erst gar nicht zustande.

Selbst wenn nun die Möglichkeit besteht, ein sündhaftes Unrecht mit proportionaler Gewalt zu bekämpfen, ist es nicht unbedingt erforderlich, daß der Krieg auch geführt wird. Es bleibt immer noch die Möglichkeit, daß der vom Unrecht Betroffene dem Verbrecher verzeiht.

#### 4.23.15 Der Verzicht auf Gewalt aufgrund von Verzeihen

Es ist die Amtspflicht des Fürsten, geschehenes Unrecht zu bestrafen, so daß dem Geschädigten Recht verschafft wird und weitere Sünden verhindert werden. Dennoch verlangt keineswegs jede Unrechtstat ihre Bestrafung. Der Fürst muß von der Ahndung eines Verbrechens absehen, wenn drei Bedingungen erfüllt sind:

Die erste Bedingung ist, daß derjenige, dem Unrecht geschehen ist, „das Unrecht vergeben Vergeben bedeutet die Bereitschaft, „die dem eigenen Ich widerfahrenen Beleidigungen geduldig“ zu ertragen und auf Bestrafung und auf Wiedergutmachung zu verzichten. Dazu ist niemand verpflichtet. Auf sein Recht zu verzichten, stellt vielmehr einen übergebührlichen Akt der „Vollkommenheit“ dar.

Die zweite *conditio* für den Verzicht auf die Rechtsverfolgung ist, daß dieser Verzicht nicht „dem öffentlichen Wohle schädlich“ ist. Diese Bedingung ist erfüllt, wenn zum einen die Gefahr des Ärgernisses, welche von der Sünde ausgeht, gering ist. Zum anderen muß die begründete Hoffnung bestehen, daß der Verbrecher seine Tat aufrichtig bereut und nicht durch die Straflosigkeit zu neuem Unrecht animiert wird.

Wenn diese beiden Bedingungen erfüllt sind, liegt kein gerechter Grund für die Bestrafung des Sünders vor. Die Ziele, denen der gerechte Krieg dienen soll, sind schon realisiert. Die Übel, die die Bestrafung dem Unrechtstäter einbringen würde, können nicht als „Strafübel“ zur Verteidigung von Frieden und Gerechtigkeit begründet werden.

Neben diesen beiden sachlichen ist die Begnadigung als **dritte** und letzte Bedingung an die zuständige Autorität gebunden. Sie darf nur von demjenigen

---

521)STH 11-11, q.67, a.4, resp.

522)STH q.188, a.3, ad 1

523)STH 11-11, q.188, a. 3, ad 1

524)STH 114I, q.67, a.4, resp.

525)STH 11-11, q.108, a.1, resp.

gewährt werden, „dem die öffentliche Gewalt im vollen Umfang übertragen ist“<sup>526</sup>. Denn es kann nur derjenige von einem Gesetz und dessen Durchsetzung befreien, der auch die Vollmacht hat, Gesetze zu erlassen. Über diese Vollmacht verfügen nicht untergeordnete Richter, sondern nur der Fürst. Nur er darf die „Schuldigen erlaubterweise (von der Strafe) lösen“ –

Man kann also zusammenfassend festhalten, daß die Forderung nach einem gerechten Kriegsgrund darauf zielt, den „ordo caritatis“ zum Maßstab der im gerechten Krieg erlaubten Gewalt zu erheben. Der „ordo caritatis“ erlaubt und fordert die Bestrafung der Sünder, damit sie selbst und andere von weiteren Untaten abgeschreckt und zu tugendhaft-heilsorientiertem Leben erzogen werden. Das Ziel des gerechten Krieges wird selbst untergraben, wenn man die Lebensmöglichkeiten der Verbrecher aus einem anderen Grund einschränkt, als es für das friedliche Zusammenleben in der *res publica christiana* unbedingt notwendig ist. Daher sind Strafen nur als 'ultima ratio' erlaubt. Den Verbrechern darf kein größeres Übel zugefügt werden, als zur Abschreckung notwendig ist. Ferner muß eine begründete Aussicht auf Erfolg bestehen. Weil der Sünder ein zum Heil berufenes sittliches Subjekt bleibt, hat er ein Recht auf Wahrheit und darf nicht — auch nicht, um durch einen Hinterhalt zu siegen — belogen werden. Wenn der vom Unrecht unmittelbar Betroffene dem Verbrecher in übergebührender Weise verzeiht und auf eine Wiedergutmachung verzichtet, der Übeltäter seine Tat bereut und die Gefahr der Nachahmung nicht gegeben ist, muß der Fürst von dem gerechten Krieg absehen, weil es für ihn kein sinnvolles Ziel mehr gibt.

Nachdem so die erlaubten Gewaltmaßnahmen gegen die Übeltäter geklärt wurden, muß noch genauerhin untersucht werden, in welcher Weise bei der Bestrafung der Sünder Unschuldige in Mitleidenschaft gezogen werden dürfen und ob Thomas bei Verbrechen, die ein ganzes Gemeinwesen begangen haben, alle Bürger in der gleichen Weise für bestrafungswürdig hält.

#### 4.23.2 Die Forderung nach Schonung Unschuldiger als Forderung der caritas

Die von der Gottes- und Nächstenliebe geforderte Bestrafung der Sünder wirft für die Summa weitere Fragen auf: Die erste ist, ob es erlaubt ist, zu dem Zweck eine Strafe an einem Leibeigenen zu vollziehen, seinen Herrn in seinem

---

526)STH q.67, a.4, resp.

527) „Doch gibt es hier einen Unterschied zwischen den unteren Richtern und dem höchsten Richter, nämlich dem Fürsten, dem die öffentliche Gewalt im vollen Umfang übertragen ist. Der untere Richter hat nicht die Macht, gegen die ihm vom Vorgesetzten gegebenen Gesetze den Schuldigen von Strafe zu befreien.“ (STH 11-H, q.67, a.4, resp.)

528)STH 11-11, q.67, a.4, resp.

Besitz zu schädigen (4.23.21). Die zweite Frage lautet, ob die Bestrafung der Verbrecher zu unterlassen ist, wenn sie nicht ohne die Tötung Unschuldiger möglich ist (4.23.22). Eine dritte Frage besteht darin, ob alle, die sich an einem Verbrechen beteiligt haben, in der gleichen Weise zur Verantwortung zu ziehen und zu bestrafen sind (4.23.23).

Indem im folgenden die Lösungen entfaltet werden, die die STH entwickelt, berührt die vorliegende Untersuchung die Diskussion über den historischen Ursprung der Immunitätsforderung von Unschuldigen, die keine Waffen tragen und niemandem einen Schaden zufügen. Zu der Frage, ob und inwiefern sich diese Forderung schon bei Thomas findet, soll in einem eigenen Abschnitt Stellung genommen werden (4.23.24). Es wird sich zeigen, daß sich für ihn die Frage nach der Schonung Unschuldiger in anderer Weise stellt als für uns heute. Aus diesem Grunde werden in der Darstellung spezifische Termini vermieden, obwohl sie vielleicht auf den ersten Blick angeraten erscheinen: „direkte/indirekte Tötung“ und „diskriminatorische/indiskriminatorische Kriegführung“.

#### 4.23.21 Die körperliche Unversehrtheit der Untergebenen

Die mittelalterliche Gesellschaft organisierte sich, wie schon dargelegt wurde, weitgehend über personale Autoritäts- und Herrschaftsbeziehungen.<sup>529</sup> Auf diesem Hintergrund drängte sich die Frage auf, inwieweit man den Herrscher im Untergebenen bestrafen kann und darf. Als Antwort hierauf stellt Thomas den Grundsatz auf, daß ein Mensch für die Sünden eines anderen bestraft werden darf, insofern er ihm gehört und untersteht: „Die Kinder für die Eltern, die Untergebenen für die Herrscher, insofern sie deren Eigentum sind.“<sup>530</sup>

Kein Mensch hat nun ein Besitz- oder Verfügungsrecht über einen anderen, welches die körperliche Unversehrtheit oder die grundlegende Identitätsbestimmung umfaßt: Es „darf der Mensch sich nicht dem Menschen, sondern nur Gott unterwerfen hinsichtlich dessen, was die Natur des Körpers betrifft; denn alle Menschen sind von Natur aus gleich. Dahin gehört z.B. das, was sich auf die Erhaltung des Körpers und die Erzeugung der Nachkommen bezieht. Wo es daher um den Abschluß der Ehe oder die Bewahrung der Jungfräulichkeit oder sonst etwas Ähnliches geht, sind weder die Sklaven ihren Herren noch die Kinder ihren Eltern zu Gehorsam verpflichtet.“<sup>531</sup>

Man darf folglich nicht den Herrn oder Vater strafen, indem man die körperliche Unversehrtheit des Untergebenen oder des Kindes verletzt. Denn in dieser

---

<sup>529</sup>) Vgl. 63ff

<sup>530</sup>) STH q.87, a.8, resp.

<sup>531</sup>) STH q.104, a.5, resp.

Hinsicht liegt gar kein Eigentum und keine Unterordnung vor. "Daher darf durch menschlichen Urteilsspruch niemals über einen Schuldlosen die Strafe der Geißelung verhängt werden, um ihn zu töten, zu verstümmeln oder zu züchtigen." Hier zeigt sich wiederum mittelalterliches Denken. Nicht weil Züchtigung bis hin zur Verstümmelung und Tötung grundsätzlich gegen die Menschenwürde sind — Schuldige dürfen in dieser Weise gestraft werden —, sondern weil die Leibeigenschaft ihre Grenzen hat, darf man derartige Gewaltmaßnahmen nicht gegen Untergebene unternehmen, denen selbst keine Schuld vorzuwerfen ist.

Andererseits darf einem Menschen jenseits von Tötung, Verstümmelung und Züchtigung für die Sünde eines anderen das Eigentum genommen werden, „selbst wenn er schuldlos ist, freilich nicht ohne Grund“. Ein solcher Grund liegt vor, wenn "das Gut des einen vom Gut des anderen abhängt, wie bei Majestätsbeleidigung der Sohn wegen des Vergehens des Vaters sein Erbe verliert". In diesem Fall wird nämlich nicht der Sohn geschädigt, um den Vater zu strafen. Vielmehr hat die strafende Enteignung des Vaters negative Folgewirkungen für den Sohn, ohne die eine Bestrafung des Vaters an dessen Eigentum gar nicht möglich ist.

Der zeitliche Hintergrund der Erlaubnis zur Enteignung besteht in der Häretikerbekämpfung des 13. Jahrhunderts. Häresie galt im kirchlichen Recht, mit dem der Autor der Summa als Dominikaner besonders vertraut war, als Majestätsbeleidigung; diese wurde als ein schweres Verbrechen betrachtet, durch das das auf Treuebeziehungen aufruhende Lehnswesen in seinen Grundfesten gefährdet wurde. Es gab zeitweilig die Anordnung, das Erbe der wegen Häresie Hingerichteten nach ihrem Tod zu konfiszieren.<sup>1</sup>

#### 4.23.22 Die Schonung Unschuldiger

Wenn es im Falle der Enteignung erlaubt ist, einen Schuldigen auch dann zu strafen, wenn dies negative Auswirkungen auf Unschuldige hat, darf man

---

532)STH q.108, a.4, ad 2

533)STH 11-11, q.108, a.4, ad 2; Übersetzung d. Verf.

Die DThA übersetzt an dieser Stelle „causa“ mit „Ursache“. Hier wird das deutsche Wort „Grund“ vorgezogen. Denn mit dem Begriff „Grund“ kommt die Zielausrichtung einer menschlichen Handlung besser zum Ausdruck. Ferner wird so die Einheitlichkeit besser gewahrt. Auch die DThA übersetzt ja „causa justa“ mit „gerechter Grund“.

534)STH 11-11, q.108, a.4, ad 2

535) Vgl. H. Wolter, Der Kampf der Kirche um die Führung im Abendland (1216— 1274), in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. H. Jedin, Bd 111/2, H.G. Beck, K.A. Fink, J. Glazik, E. Iserloh, H. Wolter, Die mittelalterliche Kirche, Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, Freiburg — Basel — Wien, 1985 (2), 263ff

dann vielleicht auch bei der Bekämpfung Schuldiger die Tötung Unschuldiger in Kauf nehmen? Auf diese Frage erteilt der Gerechtigkeitstraktat die bündige Antwort, daß Unschuldige „auf keine Weise“ getötet werden dürfen.

Diese kategorische Formulierung erweckt den Eindruck, es solle jedwede Tötung eines Unschuldigen verboten werden. Dieser Eindruck wird noch durch die Vorzugsregel bestärkt, die aus der Forderung abgeleitet wird, „auf keine Weise“ einen Unschuldigen zu töten: „Der Herr befiehlt, Abstand zu nehmen von der Vernichtung des Unkrautes, damit der Weizen, das sind die guten Menschen, geschont werde. Das trifft aber dann zu, wenn die Bösen nicht getötet werden können, ohne daß auch die Guten getötet werden.“<sup>539</sup> Diese Sätze scheinen den Sinn zu haben, daß die Verteidigung eines Gemeinwesens unterlassen werden soll — auch angesichts schwersten Unrechts —, wenn dies die Tötung Unschuldiger auf irgendeine Weise mit sich bringt.

Betrachtet man jedoch die beiden Anwendungsfälle, auf die sich der Text im unmittelbaren Anschluß bezieht, wird deutlich, daß der Aquinate zwar mit seiner Formulierung grundsätzlich jedwede Tötung Unschuldiger ausschließen will, ihm jedoch im Horizont seiner Zeit nur bestimmte Formen der Tötung Unschuldiger vor Augen stehen: Von der Bestrafung der Verbrecher ist abzu- sehen, „wenn die Bösen nicht getötet werden können, ohne daß auch die Guten getötet werden, sei es, weil sie unter den Guten verborgen leben, oder weil sie eine große Gefolgschaft haben, so daß sie ohne Gefahr für die Guten nicht getötet werden können, wie Augustinus sagt“<sup>537</sup>. Es geht hier um das Verbot zum einen der nicht differenzierenden Hinrichtung von Guten und Bösen und zum anderen darum, Unschuldigen durch die Bestrafung Ärgernis zu geben.

*Das Verbot der nicht differenzierenden Hinrichtung:* Der erste Anwendungsfall des kategorischen Verbotes, Unschuldige auf irgendeine Weise zu töten, besteht darin, daß der strafende Fürst die Unrechtstäter in einer Gruppe von Menschen nicht identifizieren kann, „weil sie unter den Guten verborgen leben“<sup>538</sup>. In dieser Situation steht der Fürst vor der Alternative, entweder alle — Unschuldige und Schuldige — ohne Differenzierung hinzurichten oder die Verbrecher davonkommen zu lassen. Unter diesen Bedingungen muß der Fürst die Verbrecher straffrei lassen.

---

<sup>539</sup> STH 1141, q.64, a.6, resp.

537) STH 1141, q.64, a.2, ad 1

538) STH 11-11, q.64, a.2, ad 1

539) STH 11-11, q.64, a.2, ad 1

Der Sitz im Leben dieser Maßgabe ist in der Bekämpfung der Häretiker zu suchen. Es wird von einem Fall berichtet, in dem von einem kirchlichen Würdenträger die Anweisung erteilt wurde, alle Einwohner einer der Häresie verfallenen Stadt ohne Differenzierung zu töten, denn Gott wisse schon zu unterscheiden. Den Guten würde ihre Tötung nicht schaden, sondern geradezu zum Heil dienen.<sup>541</sup> Diesen Versuch, die Tötung unschuldiger Menschen zu rechtfertigen, weist Thomas zurück. Zwischen der Tötung eines Gerechten und seinem ewigen Heil besteht für ihn keinerlei Wirkzusammenhang. Die Tötung eines Gerechten kann nicht durch ihre vermeintliche Heilswirkung legitimiert werden: „Daß aber der Gerechte durch die Tötung von Gott zur Herrlichkeit geführt wird, ist gegenüber der Tötung nebensächlich.“<sup>542</sup>

Der Gesetzestraktat begründet die Forderung, „auf keine Weise“ Unschuldige zu töten, durch folgende Überlegungen: Friede und Gerechtigkeit der *respublica fidelium* stehen im Dienst des Heiles der Menschen, der „gemeinsamen Glückseligkeit“. Erst das an der Sittlichkeit orientierte Zusammenleben der Guten gibt dem Gemeinwohl seinen Sinn. Ihr Leben „dient zur Erhaltung und Förderung des Gemeinwohls, weil sie der vornehmere Teil der Gemeinschaft sind“. Wäre es nun grundsätzlich erlaubt, einen unschuldigen Menschen, der das Heil der anderen nicht gefährdet, für das Gemeinwohl zu opfern, womit man diesem Menschen die Möglichkeit eines heilsorientierten Lebens nähme, dann würde man die Ordnung der Werte verletzen. Daher ist es für Thomas verboten, Unschuldige auf irgendeine Weise — also auch nicht undifferenziert mit den Übeltätern — zu töten. Die Möglichkeit, ein heils-

---

540) „Während des Kreuzzuges gegen die Häresie der Albingenser belagerten die orthodoxen Christen die Albingenserfestung von Beziers. Kurz vor ihrem erfolgreichen Angriff fragten die orthodoxen Soldaten den päpstlichen Legaten, wie sie zwischen orthodoxen und häretischen Bewohnern unterscheiden könnten. Der Legat antwortete: 'Tötet sie alle. Gott kennt die genau, die zu ihm gehören.' (J.C.L. Simond de Sismondi, *History of the Crusades against the Albigenes in the Thirteenth Century*, trans. from the French (London: Wightman and Cramp, 1826), p. 35).“ L.B. Walters, a.a.O., 174

541) STH 11-11, q.64, a.2, ad 2

542) STH 11-11, q.64, a.6, resp.

543) STH 1-11, q.90, a.2, resp.

544) STH 11-11, q.64, a.2, resp.



orientiertes Leben zu führen, darf einem Menschen nur genommen werden, wenn er das Heil anderer gefährdet.'

Wie der Wert des Gemeinwesens durch eine nicht differenzierende Bestrafung verletzt würde, würde auch der Sinn der Strafe selbst untergraben. Es ist nämlich das Ziel der Strafe, dem Heil eines jeden Einzelnen zu dienen, indem sie die Bösen zur Tugend zurückführt und den Guten einen ungestörten Frieden ermöglicht. Würden nun die Guten mit den Bösen in der Bestrafung getötet, dann bräche der Zusammenhang von Tat und Strafe hinsichtlich der den Menschen anvertrauten Gerechtigkeit auseinander. Die Bösen würden nicht mehr „durch Zwang und Furcht vom Bösen“ abgehalten. Denn sie wären nicht vor Strafe sicher, auch wenn sie das Gute täten. Aus dem gleichen Grund könnten die Guten nicht in Sicherheit leben. Dies aber widerspricht dem Gesetz des Evangeliums, dem Gesetz der Liebe: Es sollen nämlich „jene, die aus Liebe das Gute tun und die eigentlich allein zum Reiche des Evangeliums gehören, nicht durch Strafen in Furcht versetzt werden“.

Die Forderung, Unschuldige zu schonen, impliziert für Thomas nicht nur das Verbot der nicht differenzierenden Tötung. Er will darüber hinaus die Bestrafung von Verbrechern verbieten, die dazu führt, daß aus Unschuldigen Schuldige werden.

*Das Verbot, den Guten Ärgernis zu geben:* Die kategorische Anweisung, die Bestrafung Schuldiger zu unterlassen, wenn dies nicht ohne die Schonung Unschuldiger möglich ist, wird von Thomas noch auf einen zweiten Fall angewendet. Die Bestrafung von Verbrechern ist auch zu unterlassen, wenn diese „eine große Gefolgschaft haben, so daß sie ohne Gefahr für die Guten nicht getötet werden können, wie Augustinus sagt“. Augustinus sagt nämlich, daß die Bösen nur dann bekämpft werden dürfen, wenn nicht die Gefahr besteht, daß sich bis dahin gute Menschen mit ihnen und ihrer Sünde solidarisieren und so zu Sündern werden. „Wenn diese Befürchtung nicht besteht,“ so läßt die

---

<sup>545</sup>, Da die Bestrafung des Sünders bis hin zu seiner Tötung keine unverdiente, willkürliche Verfügung der Gemeinschaft über den Verbrecher bedeutet, kann die STH die Forderungen, niemanden zu töten, und die nach Bestrafung der Verbrecher als komplementäre Herleitungen aus dem naturgesetzlichen Gebot, niemandem ein Leid zuzufügen, nebeneinanderstellen: „Mithin werden gewisse Anweisungen nach Art von Folgesätzen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturgesetzes abgeleitet; so kann z.B. das Verbot: 'Du sollst nicht töten' als Folgesatz hergeleitet werden aus dem Grundsatz: 'Du darfst niemandem ein Leid antun.' Gewisse Verfügungen werden dagegen abgeleitet nach Art näherer Bestimmungen; so verlangt das Naturgesetz, daß der Schuldige bestraft wird, ...“ (STH 141, q.95, a.2, resp.)

<sup>549</sup> STH q.95, a.1, resp.

547) STH HAI, q.108, a.1, ad 3

548) STH 11-11, q.64, a.2, ad 1

STH Augustinus weiter sagen, „d. h. wenn die Schuld eines jeden so bekannt und ihre Verwerflichkeit so allgemein anerkannt ist, daß sie überhaupt keine Verteidiger hat oder nicht solche, durch die es zu einer Spaltung kommen könnte, so soll die Strenge der Zucht nicht schlafen.“

Diese Forderung wird von Thomas — darauf macht H. Gmür aufmerksam<sup>549</sup> — auf die Tyrannenbekämpfung angewendet. Wenn zu befürchten ist, daß sich viele der Gefolgsleute aus falsch verstandenem Gehorsam mit dem Tyrannen solidarisieren, soll man seine Bekämpfung unterlassen. „Kann ihr Vergehen (sc. der Obrigkeit, der das Volk zu gehorchen hat; d. Verf.) nicht ohne Ärgernis der Gemeinschaft bestraft werden, dann muß es geduldig hingenommen werden.“<sup>550</sup>

Diese These zur Tyrannenbekämpfung hat wiederum einen zeitgeschichtlichen Hintergrund. Schon der Begriff „Gefolgschaft“ (obsequium) verweist auf das mittelalterliche Lehnswesen.<sup>551</sup> Sie hat darüber hinaus einen konkreten Sitz im Familienleben der Grafen von Aquin. Infolge der auch kriegierisch geführten Auseinandersetzungen zwischen dem Papsttum und Friedrich II. kam es in dieser Familie zu einer Spaltung in eine papst- und eine kaisertreue Partei. Für Thomas ist Friedrich II. zweifellos im Unrecht, und er hält ihn für einen Tyrannen, eben weil er der Kirche untreu ist und das ihm anvertraute Gemeinwesen spaltete, indem er seine Untertanen in einen Loyalitätskonflikt, nämlich zwischen ihm als der weltlichen Autorität und dem Papst als der höchsten geistlichen Autorität, brachte. Die Forderung, daß ein Krieg erst dann gerecht ist und dem Frieden dient, wenn er nicht gute Menschen dazu verführt, aus falsch verstandener Treue zu Sündern zu werden, ist aus unmittelbarer leidvoller Erfahrung heraus formuliert.<sup>552</sup>

Die Forderung, eher auf die Bestrafung zu verzichten als Ärgernis zu geben, gründet in der Zielausrichtung des gerechten Krieges. Es ist widersinnig, wenn man Gerechtigkeit und Frieden in einer Weise verteidigt, die ihrerseits neue Sünden provoziert. Denn „wenn ... durch die Verhängung der Strafen offenbar mehr und größere Sünden die Folge sind, hat die Verhängung von Strafe mit Gerechtigkeit nichts mehr zu tun. Und für diesen Fall gilt, was Augustinus gesagt hat, wenn nämlich durch die Exkommunikation einiger die Gefahr des

---

<sup>549</sup>) STH q.10, a.8, ad 1

<sup>550</sup>) H. Gmür, a.a.O., 18f

<sup>551</sup>) STH 11-11, q.108, a.1, ad 5

<sup>552</sup>) Vgl. F. L. Ganshof, a.a.O., passim

<sup>553</sup>) Vgl. J. Weisheipl, a.a.O., 11ff

Schismas droht. Dann nämlich würde die Verhängung der Exkommunikation nicht die Sache wahrer Gerechtigkeit sein."<sup>554)</sup>

Zusammengefaßt läßt sich festhalten, daß die Bestrafung der Verbrecher für die Summa ihr eigenes Ziel untergräbt, wenn sie undifferenziert die Guten und Bösen hinrichtet, um der Bösen habhaft zu werden. Denn der Sinn von Gerechtigkeit besteht darin, einem jeden Menschen ein heilsorientiertes Leben zu ermöglichen. Die Bestrafung ist auch zu unterlassen, wenn sie für viele Menschen eine Versuchung zur Sünde mit sich bringt. Denn das Ziel des friedlichen, an der Sittlichkeit orientierten Zusammenlebens wird wiederum untergraben, wenn die Bestrafung mehr und schwerere Sünden provoziert, als durch sie verhindert werden. Ist die Bestrafung eines Verbrechers ohne die Schonung der Unschuldigen unmöglich, „dann muß es (sc. das Unrecht; d. Verf.) geduldig hingenommen werden“.

Nachdem Thomas gezeigt hat, daß die Bestrafung nur an Schuldigen vollzogen werden darf, geht er der Frage nach, ob es dem Ziel des gerechten Krieges dient, wenn alle, die an einem Unrecht mitgewirkt haben, bestraft werden.

#### 4.23.23 Die der gestuften Verantwortung entsprechende Bestrafung

Was soll man tun, wenn ein ganzes Gemeinwesen gesündigt und damit den Frieden und die Gerechtigkeit der *respublica fidelium* verletzt hat? Diese Frage stellt sich Thomas angesichts der Entwicklung in Südfrankreich, wo sich ganze Gegenden der Häresie angeschlossen hatten. Das gleiche Problem besteht im Hinblick auf das schismatische Byzanz und das islamische Reich. Denn Häresie, Schisma und auch Unglauben, der sich gegen den Glauben verschließt, stellen für Thomas, wie gesagt, sündhafte Friedensverletzungen dar.

Grundsätzlich gilt für Thomas, daß nicht nur der Einzelne für von ihm allein begangene Sünden bestraft werden soll, sondern auch eine Vielzahl von Menschen für eine Sünde zur Rechenschaft gezogen werden kann, die sie gemeinschaftlich begangen hat. Dies geschieht z. B. mit einer Räuberbande: „Wie nämlich ein einzelner Mensch wegen einer von ihm begangenen Sünde bestraft wird, damit andere, die das sehen, Angst bekommen und zu sündigen aufhören, so kann wegen einer Sünde auch ein Volk oder eine Stadt bestraft werden, damit andere sich ähnlicher Sünde enthalten.“<sup>555)</sup>

---

554)STH q.43, a.7, ad 1

555)STH II-11, q.108, a.1, ad 5

556)Vgl. 141f

557)STH q.105, a.3, ad I

Ausgenommen von der Bestrafung einer ganzen Stadt sind Frauen und Kinder, die, wie dargelegt<sup>558</sup>, keine politische Verantwortung tragen durften und denen auch das gemeinschaftlich begangene Unrecht nicht zum Vorwurf gemacht werden kann. Denn es darf „durch menschlichen Urteilspruch (iudicium) niemals über einen Schuldlosen die Strafe der Geißelung verhängt werden, um ihn zu töten, zu verstümmeln oder zu züchtigen“.

Die grundsätzlich positive Einstellung gegenüber der Bestrafung aller Schuldigen wird von der Überlegung ergänzt, daß auch bei einem gemeinschaftlich begangenen Vergehen nicht alle Beteiligten in der gleichen Weise verantwortlich sind. Dieser Gedanke wird von der Summa in einem etwas verklausuliert wirkenden Text formuliert:

„Wenn eine ganze Gemeinschaft sich verfehlt, ist an ihr Vergeltung zu üben, und zwar entweder an der ganzen Gemeinschaft, wie das nach Ex 14,22ff an den Ägyptern geschah, die bei der Verfolgung der Kinder Israels im Roten Meer ertranken, und wie die Bewohner Sodoms alle umgekommen sind (Gn 19,25); oder aber an einem großen Teil der Gemeinschaft, wie es bekanntlich bei der Bestrafung jener war, die das Kalb angebetet haben (Ex 32, 27f). Wenn dagegen eine Besserung der Gemeinschaft erhofft werden darf, kann die strenge Vergeltung zuweilen einige wenige führende Persönlichkeiten treffen, durch deren Bestrafung die anderen abgeschreckt werden sollen. So befahl der Herr, die Führer des Volkes für die Sünde des Volkes zu erhängen (Nm 25,4).“<sup>559</sup>

Die Hintergründigkeit dieses Textes wird deutlich, wenn man den biblischen Hinweisen folgt. Man muß sich hierbei vor Augen halten, daß im Mittelalter die Studenten dazu nicht die Bibel aufschlagen mußten. Aufgrund der damaligen Studienordnung beherrschte jeder Student die Bibel so gut wie auswendig.“

Geht man nun den biblischen Verweisen nach, läßt sich folgender Aufbau in diesem Text erkennen. Die Mitglieder einer Gemeinschaft sollen je nach dem Grad ihrer Schuldverstrickung bestraft werden. Thomas führt hierzu drei Unterscheidungen ein: Wenn eine ganze Gemeinschaft gesündigt hat und sich trotz allem guten Zureden als verstockt zeigt“, ist zu unterscheiden, ob er-

---

558) Vgl. 88f

559)STH II-11, q.108, a.4, ad 2

560)STH II-11, q.108, a.1, ad 5

561) Vgl. J. Weisheipl, a.a.O., 57ff

562) Diese Unterscheidung wird zwar nur an einer Seite expressis verbis formuliert. Dennoch ist die Gegenüberstellung ganz deutlich: „Wenn dagegen eine Besserung der Gemeinschaft erhofft werden darf, ...“ (STH II-11, q.108, a.1, ad 5; Heraushebung d. Verf.)

stens diese Verstocktheit auf wirkliche Bosheit zurückzuführen ist (4.23.23.1) oder ob zweitens nicht doch entschuldigende Ursachen für das Verhalten dieser Menschen vorliegen (4.23.23.2). Wiederum anders liegen drittens die Dinge, wenn sich eine Gemeinschaft nicht mit ihrem Vergehen identifiziert, sondern bereut (4.23.23.3).

#### 4.23.23.1 Die Bestrafung der Verbrecherbande

Wenn und nur wenn bei einem gemeinschaftlich begangenen Verbrechen sich jeder im Vollsinn persönlich schuldig gemacht hat, ist an allen Ahndung zu üben. Dies wird deutlich durch den Verweis auf den Tod der Ägypter im Roten Meer (Ex 14,22ff). Denn alle, die dort ertrunken sind, haben in vorwerfbarer Weise „sich verfehlt“. Sie haben sich nämlich am Kampf gegen das Volk Gottes beteiligt, was für die Summa nicht ohne persönliche Schuld möglich ist. Daher ist „Vergeltung zu üben ... an der ganzen Gemeinschaft, wie das nach Ex. 14, 22ff. an den Ägyptern geschah.“

Wenn nun aber der strafende Fürst bzw. der Soldat im Krieg Frauen und Kinder tötet, obwohl sie unschuldig sind, mißbraucht er seine Stellung als Gottes Stellvertreter“. Darum geht es Thomas in seiner Anspielung auf die gänzliche Vernichtung Sodoms. Nicht durch menschlichen Urteilsspruch, sondern nur „nach Gottes Entscheidung“ darf auch Unschuldigen das Leben im Dienst ihres Heiles genommen werden. Dies erläutert Thomas an anderer als der oben zitierten Stelle mit ausdrücklichem Verweis auf die Vernichtung der Kinder Sodoms'. Mit anderen Worten: Wer heute über eine ganze Stadt, sei sie häretisch, schismatisch oder ungläubig, die Todesstrafe verhängt, maßt sich an, was Gottes ist.

Hier wird verständlich, warum der Autor der Summa seine Gedanken derart verschlüsselt vorträgt. Er will Kritik üben an Praktiken, die zu seiner Zeit, wenn auch nicht von der geistlichen Gewalt gebilligt, so doch geduldet wurden. Das Vorgehen gegen die Häretiker in Südfrankreich hatte nämlich die

---

563)STH q.108, a.1, ad 5

564)STH 11-II, q.108, a.1, ad 5

565)Vgl. 52f

566)STH 11-II, q.108, a.4, ad 3

567)STH 11-II, q.108, a.4, obi. 3

Züge eines Vernichtungskrieges angenommen.' Daß Thomas in dem hier untersuchten Text massive Kritik an den kirchlichen Verhältnissen seiner Zeit übt, wird noch deutlicher, wenn man erkennt, daß er auch der geistlichen Gewalt Pflichtversäumnis vorwirft.

#### 4.23.23.2 Die Bestrafung der geistlichen Führer

Nicht in jedem Fall ist es für den Aquinaten richtig, die ganze sündige Gemeinschaft zu vernichten, auch wenn alle gesündigt haben. Dies gilt auch dann, wenn keine Hoffnung besteht, daß sich die Gemeinschaft, so wie sie ist, bessert. Es kann gute Gründe geben, die Ahndung nur „an einem großen Teil der Gemeinschaft“ zu üben, „wie es bekanntlich bei der Bestrafung jener war, die das Kalb angebetet haben (Ex 32, 27f.).“<sup>569</sup>

Zum Verständnis des hier Gemeinten ist wiederum die alttestamentliche Verweisstelle zu konsultieren. Es geht dort um die Bestrafung derjenigen, die für die Anbetung des Goldenen Kalbes die Verantwortung tragen. Der Vorwurf trifft die Priester, insbesondere Aaron: „Moses sah, wie verwildert das Volk war. Denn Aaron hatte es verwildern lassen, zur Schadenfreude ihrer Widersacher.“<sup>570</sup> Die Bestrafung besteht darin, daß Moses den Leviten, die sich nicht am Götzendienst beteiligt haben, die Tötung derer aus ihrem Stamm befiehlt, die als Priester bei der Anbetung des Kalbes mitgewirkt haben: „Und in diesem Sinne heißt es von den Leviten, sie hätten ihre Blutsverwandten nicht gekannt: denn auf Geheiß des Herrn haben sie die Götzendiener nicht geschont (Ex 32, 26ff).“<sup>571</sup>

Wenn also die geistliche Gewalt — dies will Thomas sagen — der Häresie entgegenzutreten will, soll sie nicht die Schwachen, die der Versuchung erlegen sind, bestrafen, sondern sich selbst reformieren und dort, wo Pflichtversäumnis oder gar Mitwirkung bei der Häresie vorliegt, auch hart durchgreifen. Denn wenn auch alle gesündigt haben, ist nach Thomas doch zwischen 'Schafen' und 'Hirten' zu unterscheiden und danach zu fragen, ob die Empfänglichkeit

---

568) Arbeitsbuch Geschichte, Mittelalter Repetitorium, a.a.O., 183ff

Auch die Kreuzfahrer hielten sich nicht immer an die Grundgebote der Sittlichkeit. Es soll hier nur auf die erste Eroberung Jerusalems 1099 durch die Kreuzfahrer hingewiesen werden. „Der Rausch des Sieges, der religiöse Fanatismus der Kreuzfahrer und die aufgestaute Erinnerung an die durchstandene Mühsal von drei Jahren entlud sich in einem entsetzlichen Blutbad, dem unabhängig von Religion und Rasse jedweder zum Opfer fiel, der den metzelnden Kreuzfahrern vor die Klinge geriet.“ H.E. Mayer, a.a.O., 57

569) STH q.I08, a.1, ad 5

<sup>570</sup> Ex 32, 25

<sup>571</sup>) STH II-II, 104, a.1, resp.

der Menschen' für die Sünde nicht darin gründet, daß die Priester ihre Aufgabe, sie im Glauben und in der Tugend zu festigen, vernachlässigt haben. Erst recht sind die Priester schonungslos zur Verantwortung zu ziehen, die selbst an der Sünde mitgewirkthaben: „Die Gefahr, die aus der Unterlassung der Predigt folgt, fällt einzig denen zur Last, denen das Predigtamt aufgetragen ist. Darum ist Ez 3,17 vorausgeschickt: 'Dich habe ich zum Wächter über die Söhne Israels bestellt.'"

In diesen Ausführungen schlägt das dominikanische Ethos durch. Dominikus gründete ja seinen Orden zur Seelsorge an den südfranzösischen Häretikern, nachdem er ihre geistliche Verwahrlosung erfahren hatte.' Dieses Ethos ist getragen von der Hoffnung, daß für die Sünde empfängliche Menschen eben nicht aufgegeben werden müssen, wenn sie von den falschen 'Hirten' befreit werden und die rechten Seelsorger erhalten. Dann entsteht eine neue, andere Gemeinschaft.

Indem die Summa das dominikanische Ethos herausstellt, übt sie zugleich Kritik an den konkurrierenden Versuchen, der Häresie durch drakonische Strafen bis hin zur Auslöschung Herr zu werden: Schaut doch in die Hl. Schrift — so scheint Thomas sagen zu wollen —, wie gütig Gott selbst mit seinem Volk verfährt, das sich von ihm abgewendet hat! Gerade die verschlüsselte Anspielung spricht für diese Interpretation. Es scheint sich hier um einen massiven, versteckt-hintergründigen Vorwurf des Dominikaners gegen die Kirchenleitung seiner Zeit zu handeln. Die Absolutsetzung der kirchlichen Vorgaben" hat für Thomas doch ihre Grenzen, auch wenn er dies nur flüsternd äußert.

#### 4.23.23.3 Die Bestrafung der weltlichen Führer

Wenn Hoffnung auf „eine Besserung des Gemeinwesens" besteht, „muß (debet) die Strenge der Vergeltung zuweilen einige wenige führende Persönlichkeiten treffen, durch deren Bestrafung die anderen abgeschreckt werden sollen. So befahl der Herr, die Führer des Volkes zu erhängen (Num 25,4)"<sup>576</sup>.

Der Grund für die Unterscheidung zwischen den Fürsten und dem übrigen Volk besteht darin, daß die Fürsten die Befehlsgewalt in ihrem Gemeinwesen

---

572)Vgl. zur Unterscheidung zwischen Schwachen und Starken STH 11-11, q.10, a.9

573)STH 11-11, q.10, a.12, ad 5

574)A. Hertz, Dominikus und die Dominikaner, Freiburg — Basel — Wien, 1981, 25ff

575)STH 11-11, q.10, 12, resp.

<sup>556</sup>) STH 11-11, q.108, a.1, ad 5; Übersetzung d. Verf.

Die DThA übersetzt „debet" mit „kann". Dies erweckt den Eindruck, der Strafende dürfe auch zu Recht anders verfahren. Der Text besagt aber, daß er so zu handeln hat.

haben. Sie sind einerseits in besonderer Weise für das gemeinschaftlich unternommene Unrecht verantwortlich. Andererseits ist es ihnen besonders anzulasten, „wenn ein Volk oder eine Stadt zu strafen ist, weil sie entweder versäumt haben, das zu ahnden, was von ihren Bürgern frevelhaft verübt wurde, oder versäumt haben, das zurückzugeben, was ungerechterweise geraubt wurde.“<sup>44577</sup>

Die Summa zeigt sich also sehr skeptisch gegen jede Form der Massenbestrafung. Den Gedanken einer Kollektivbestrafung lehnt sie gänzlich ab. Unter Kollektivbestrafung wird ein Vorgehen gegen einen jeden verstanden, der einer verbrecherischen Gemeinschaft angehört, unabhängig davon, ob er auch persönlich für das Unrecht mitverantwortlich ist. Auch kann der große Dominikaner nicht glauben, daß ein ganzes Gemeinwesen mit einer Verbrecherbande identifiziert werden kann und von der Kirche aufgegeben werden muß.

Es bleibt die Hoffnung, daß auch eine häretische Stadt zu einem neuen Anfang findet, wenn sie nur die richtigen Vorgesetzten bekommt. Sie, denen die weltliche und geistliche Verantwortung übertragen ist, sind die wirklichen Verbrecher, die es zu bestrafen gilt: die Geistlichen, die ihre Seelsorge an den Menschen vernachlässigt haben, und die weltlichen Fürsten, die ihre Befehlsgewalt mißbraucht haben. Es sollen nicht mehr Menschen mit Gewaltmaßnahmen überzogen werden, als es zur Verteidigung von Frieden und Gerechtigkeit unbedingt erforderlich ist.

Mit diesen Ausführungen ist das Problemfeld abgesteckt, das die Summa mit der Frage verbindet, wer mit Krieg überzogen werden darf. Eine andere Frage ist es, in welcher Weise sich die Texte als Antworten oder Beiträge zu modernen Problemen lesen lassen. Hinsichtlich der Passagen zur Schonung Unschuldiger wird in der Literatur die Frage verfolgt, ob die Summa schon Vorformen des späteren Diskriminationsprinzips kennt.

#### 4.23.24 Das Diskriminationsprinzip in der Summa Theologiae?

Die neuzeitliche kirchliche Friedenslehre enthält das sogenannte Diskriminationsprinzip. „Dies Prinzip verbietet die Absicht, Nicht-Kombattanten ... direkt anzugreifen.“<sup>578</sup> In diesem Prinzip kommen zwei Unterscheidungen zum Tragen, nämlich zwischen Kombattanten und Nicht-Kombattanten und zwi-

---

<sup>577</sup>)STH q.40, a.1, resp.

<sup>578</sup>)Die Herausforderung des Friedens — Gottes Verheißung und unsere Antwort, a.a.O., 51.  
Vgl. auch Gaudium et Spes, Nr. 80 und Gerechtigkeit schafft Frieden, a.a.O., 51



schen einer direkt gewollten und einer indirekt gewollten Tötung. Die Forderung nach Diskrimination verlangt vom Kriegführenden, zwischen denjenigen zu unterscheiden, von denen Gewalt ausgeht, den Kombattanten, und denjenigen, von denen keine Gewalt zu erwarten ist, den Nicht-Kombattanten. Gegen Nicht-Kombattanten darf kein Krieg geführt werden. Es kann aber erlaubt sein, sie im Krieg gegen Kombattanten indirekt zu töten.

Die Tötung von Nicht-Kombattanten wird als indirekt bezeichnet, wenn erstens ihr Tod als eine vom Kriegführenden nicht beabsichtigte Nebenfolge aus der Bekämpfung der Kombattanten hervorgeht und wenn zweitens der unbeabsichtigte Tod des Nicht-Kombattanten kein Mittel im Dienst des intendierten Zieles darstellt, sondern mit diesem gleichursprünglich aus der Handlung hervorgeht.

Es soll im folgenden der Frage nachgegangen werden, ob die Summa die Forderung nach Immunität von Nicht-Kombattanten gegenüber Kriegshandlungen kennt und, falls ja, ob sie die indirekte Tötung der Nicht-Kombattanten im Krieg erlaubt.

### — Die Immunität von Nicht-Kombattanten

Die eingehendste Untersuchung zur geschichtlichen Genese des Immunitätsprinzips hat R.S. Hartigan<sup>579</sup> vorgelegt, dem auch die spätere Diskussion weitgehend gefolgt ist. Hartigan unterscheidet zwei Traditionsstränge. Der eine sei die augustinisch-thomastische Tradition, der andere das ritterliche Ethos.

In der augustinisch-thomastischen Tradition werde die direkt intentionale Tötung Unschuldiger (innocens) verboten. Der Begriff 'unschuldig' werde jedoch von der subjektiven Schuld her bestimmt. Schuldig sein bedeute, „daß der Feind ungerecht oder voller Sünde ist, weil seine subjektive Intention auf die Verletzung von Gottes Gesetz ginge". Die objektive Rechtsverletzung komme nur als „Manifestation des inneren Unrechts" in Erscheinung. Die Schwierigkeit dieser ethischen Forderung bestehe darin, daß es keinen Maß-

---

<sup>579</sup>) Vgl. als Hintergrundliteratur B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf (2), 1980, 'direkte/ indirekte Tötung', passim und R. McCormick, Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung, in: Concilium, 1976, 662 — 670

<sup>580</sup>) R.S. Hartigan, Noncombatant Immunity: An Analysis of Its Philosophical and Historical Origins, Washington, Georgetown University, 1964, ders., Noncombatant Immunity: Reflections on Its Origins and Present Status, in: The Review of Politics 29, Notre Dame, Indiana, 1967, 204 — 220

<sup>581</sup>) R.S. Hartigan, a.a.O., 211; Übersetzung d. Verf.

<sup>582</sup>) Ebd., 211

stab gäbe, von außen zu erkennen, ob jemand in seinem Tun subjektiv schuldig wird. Dies wäre der Grund dafür, daß in den „frühen Phasen der Entwicklung des Gedankens der Immunität von Zivilisten der ethische Imperativ, der die intentionale Tötung von Unschuldigen verbietet, nicht in eine Norm über das Verhalten beim Kriegführen umgesetzt wurde“.

Von der augustinisch-thomasischen Tradition sei das Ritterethos zu unterscheiden. Hier lägen die Wurzeln der konkreten Norm der Immunität von Nonkombattanten. Ihre Wurzeln bestünden in einer „simplen humanitären Reaktion auf ein erbarmungsloses Blutvergießen und auf soziale Unsicherheit, welche Europa nach der Auflösung des Römerreiches charakterisieren“. Dieses Ethos hätte sich die Kirche in der Pax-Dei-Bewegung im Mittelalter zu eigen gemacht. Hartigan unterstreicht, „daß weder der Gottesfriede noch sein Ursprung sich der Unterstützung einer ausgearbeiteten, druckreifen theologischen Lehre erfreute noch verdankt sich sein Ursprung einer solchen“.

Die beiden eigenständigen Traditionen, nämlich moralisch Unschuldige nicht zu töten und die Immunität von Nichtkämpfenden zu wahren, seien erst von F. v. Vitoria miteinander verknüpft worden. Er identifiziere die Unschuldigen mit den Nichtkämpfenden. „Vitorias bedeutsame Synthese aus Moralphilosophie und Gewohnheitsrecht diene als die Basis, auf welcher die nachfolgenden Autoren aufbauten.“

Die Konklusion, die Hartigan aus seiner historischen Untersuchung zieht, verwundert dann nicht: Was nicht ursprünglich zusammengehört, kann auch wieder getrennt werden. Damit wäre der Immunitätsstatus der Nichtkämpfenden nur eine nachgeordnete Norm. „Anstatt diese relative und zweckmäßige Norm in einer Absolutheit zu verklären, die sie nicht besitzt und die auch nicht intendiert war, sollte sie als das erkannt werden, was sie ist: eine juristische Bestimmung, die ihre Wurzeln in einer gewohnheitsrechtlichen Entwicklung ... hat und die in einem vergangenen Zeitalter leicht mit einer anerkannten sittlichen Norm identifizierbar wurde.“ Er formuliert abschließend die systematische Aufgabe, die er aber offen läßt, wie heute die Unschuldigen zu bestimmen sind.

---

583) Ebd., 212

584) Ebd., 212

585) Ebd., 213

586) Ebd., 216

587) Ebd., 219

„Instead of enshrining this relative and expedient norm with an absoluteness that it does not and never intended to possess, it may be recognized for what it is: a juridical determination that has its roots in customary development and expression and that in a past age was easily identifiable with an accepted ethical norm.“

Abgesehen von seinen Aussagen zum Immunitätsprinzip bei Augustinus und Thomas kann man Hartigan fragen, ob die Wurzeln der Idee der Immunität der Nichtkämpfenden wirklich während der Zeit des Niederganges des karolingischen Reiches in einer humanitären Reaktion auf das Elend dieser Menschen liegen. Nach E. Ewig gehört die Idee der Immunität der Waffenlosen zur Reichsidee der Pax christiana Karls d. Gr.<sup>588</sup> Bei Karl d. Gr. steht die Forderung nach Immunität der Waffenlosen in Bindung an eine durchsetzungsfähige Zentralmacht.

Was nun die Aussagen von Hartigan zur Forderung nach Immunität für Unschuldige betrifft, muß man entgegenen, daß es erstens für Thomas und das Mittelalter nicht denkbar ist, ein Mensch könne ohne Schuld im objektiven Unrecht beharren, daß zweitens alle Soldaten, die auf seiten der Unrechtspar- tei kämpfen, subjektiv schuldig sind und daß drittens nicht nur diejenigen als schuldig zu betrachten sind, von denen Waffengewalt ausgeht.

*Die Überprüfbarkeit der causa iusta:* Die Bedingung der causa iusta für einen gerechten Krieg fordert, einen Menschen für das von ihm sündhaft angerich- te Unrecht zu bestrafen. Daß nun irgend jemand etwas tut, das objektiv sünd- haft ist, ohne subjektiv zu sündigen, kann sich Thomas nur nach Art eines Unfalls vorstellen. Ob ein Mensch unfreiwillig die Rechte anderer verletzt, erkennt man daran, daß der Täter zur Wiedergutmachung bereit ist. Daher liegt für Thomas ein gerechter Kriegsgrund erst dann vor, wenn der Unrechts- täter sich weigert, „das zurückzugeben, was ungerechterweise geraubt wur- de“.

Daß ein Mensch willentlich-wissentlich Unrecht tut und darin beharrt, ohne sich seines Unrechts bewußt zu werden, ist im thomasischen Konzept der poli- tischen Ordnung undenkbar. Denn es geht dem ierechten Krieg das richterli- che Urteil voraus, über das die geistliche Gewalt wacht. Niemand aber kann

---

388) Vgl. E. Ewig, Die Entfaltung der karolingischen Theokratie, der Friede mit Konstantinopel und der Tod Karls, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. H. Jedin, Bd. III/1, F. Kempf, H.G. Beck, E. Ewig, J.A. Jungmann, Die mittelalterliche Kirche: Vom Frühmittelal- ter bis zur gregorianischen Reform, Freiburg — Basel — Wien (2), 112

389)STH q.40, a.1, resp.; Thomas zitiert hier Augustinus.

sich ohne Schuld, davon sind Thomas und die mittelalterliche Kirche fest überzeugt, gegen den Glauben und die Kirche stellen.'

Das typisch neuzeitliche Problem stellt sich in der mittelalterlichen Ordnung nicht, daß nämlich keineswegs entschieden ist, wer im Recht oder Unrecht ist, weil es keinen übergeordneten Richter mehr gibt. Es kann zumindest in der politischen Theorie der Summa ausgeschlossen werden, daß jemand objektiv einen ungerechten Krieg führt, aber subjektiv schuldlos *ist*.

*Die subjektive Schuld der Unrechtstäter:* Weil sich ein ungerechter Krieg immer gegen Glaube und Kirche richtet, ist jeder einzelne Soldat, der auf der Seite der Unrechtspartei kämpft, subjektiv schuldig, auch wenn er auf Befehl seines Fürsten kämpft. Es ist zwar nicht die Aufgabe der Soldaten, „die Entscheidung der Vorgesetzten zu untersuchen“. Es ist aber jedem unmittelbar einsichtig, daß der Kriegsbefehl gegen Glauben und Kirche eine „offenbare Ungerechtigkeit“ enthält. Da sich die geistliche Gewalt am Kampf beteiligt und der ungerecht kämpfende Fürst exkommuniziert wird, weiß jeder christliche Soldat, ob er für oder gegen die Kirche kämpft.' Auch der ungläubige Soldat muß sich dessen bewußt sein, daß er sündigt, wenn er gegen den Glauben kämpft.'

Es zeigt sich hier eine gewisse Parallelität zur modernen Ineinssetzung von „schuldig sein“ mit dem Kombattantenstatus. Diese Parallele wird jedoch dadurch relativiert, daß die moderne Fassung des „*ius in bello*“ von der

---

<sup>590)</sup> Aufgrund dieser Überlegungen ist die These von F.H. Russel zurückzuweisen, Thomas habe seine Aussagen über die Schonung Unschuldiger "nicht ausdrücklich auf den Krieg angewendet. Es ist daher schwierig, wenn nicht unmöglich, Thomas eine klare Lehre von der Immunität der Nonkombattanten zuzusprechen." (a.a.O., 275)

Im ähnlichen Sinn heißt es bei J.T. Johnson: „Für eine klare Äußerung der Idee der Immunität der Nicht-Kombattanten im Hohen Mittelalter muß man woanders hinschauen als zu Gratian und zu Thomas.“ (a.a.O., 43)

J.G. Helm vertritt in seiner Untersuchung zur Immunitätsforderung bei Thomas die Ansicht, daß jede Forderung, durch deren "Einhaltung unter Umständen der Sieg der gerecht Kriegführenden verhindert" wird, mit dem Gedanken des gerechten Krieges unvereinbar ist. (Die Rechtsstellung der Zivilbevölkerung im Kriege in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt, 1957, 65)

Da für Thomas die willentliche Tötung eines Menschen nur im Auftrag der öffentlichen Autorität, d.h. im gerechten Krieg, erlaubt sein kann (STHq.64, a.2), stellt sich die Frage nicht, ob er die Forderung nach Schonung Unschuldiger auf den Krieg angewendet hat. Vielmehr stellt die erlaubte bzw. verbotene Tötung ein Teilproblem der übergreifenden Frage nach der durch öffentliche Autorität erlaubten Gewaltanwendung schlechthin dar.

591) STH q.64, a.6, ad 3

<sup>592)</sup> STH q.64, a.6, ad 3

<sup>593)</sup> STH q.40, a.2, ad 1 und ad 2

594) Vgl. 133

Gerechtigkeit der Kriegsparteien abstrahiert. In dieser Sicht gilt jemand als „nocens“, wenn er Waffen trägt. Gegen ihn darf im Krieg Gewalt angewendet werden. Für die Summa hingegen gelten auch die gerecht Kämpfenden als „innocentes“. Gegen die von der gerechten Partei ausgehende Gewalt kann man sich nur unberechtigtweise verteidigen.'

*Die Strafwürdigkeit der Unrechtstäter, die keine Waffen tragen:* Da für die STH das eigentlich Schädliche eines Verbrechens darin besteht, daß anderen Ärgernis zur Sünde gegeben wird, fordert sie die Bestrafung aller, die durch ihre Sünden das Heil anderer gefährden. Damit richtet sich der gerechte Krieg nicht nur und nicht primär gegen diejenigen, von denen eine Schädigung an materiellen Rechtsgütern zu erwarten ist, nämlich den Waffentragenden. Vielmehr wird er gegen alle geführt, die durch ihre Sünde ihr eigenes Heil und das anderer gefährden, wenn auf diese Weise dem Frieden gedient wird. Eine weitere gewisse Gemeinsamkeit zwischen der STH und dem modernen Verständnis der „Schuld“ der Kombattanten besteht hier jedoch darin, daß nur diejenigen bestraft werden dürfen, die anderen schaden. Ein Mensch darf nicht schon deswegen bekämpft werden, weil er sich moralisch verfehlt.

Diese Überlegungen zeigen die Eigenart der thomasischen Definition des gerechten Kriegsgrundes: Im Rahmen seiner politischen Ordnungsvorstellungen manifestiert sich die Schuldhaftigkeit einer Unrechtstat letztlich in der Weigerung, die richterliche Autorität der geistlichen Gewalt anzuerkennen. Spätestens in dieser Weigerung fallen subjektive Schuld und objektives Unrecht für Thomas zusammen. Die Leistung, die Thomas in seiner Definition der *causa iusta* erbringt, wird deutlich, wenn man sie im Licht ihrer historischen Vorgaben betrachtet.

Dem dinglichen germanischen Rechtsdenken war'es fremd, zwischen einer beabsichtigten und einer unfreiwilligen Rechtsverletzung zu unterscheiden. Diesem Bewußtsein paßte sich zunächst auch die Kirche an und betrachtete jegliche Tötung, auch die in einem gerechten Krieg, als sündhaft. „Es herrschte das Prinzip der Erfolgshaftung. Jeder, der im Krieg einen Menschen getötet hatte, mußte dafür eine Buße auf sich nehmen. ... Jeder Totschlag erforderte seine Buße. Weder die innere Einstellung des Soldaten noch der Grund des Krieges und Befehl des Herrschers vermochten ihn zu entschuldigen.“'

Auf diese Verdinglichung reagierte die Frühscholastik mit geschärftem Bewußtsein, indem sie Intention und Willen als Konstituenten einer sittlichen Handlung zur Geltung brachte. „Das Prinzip der Erfolgshaftung wurde abge-

---

<sup>595</sup> STH 11-11, q.41, a.1, ad 3

<sup>596</sup> E.-D. Hehl, a.a.O., 2

schwächt, die intention des Täters zu dem wichtigsten Kriterium. Urban II. erklärte, das Maß der Buße solle nach der intention des Täters festgesetzt werden.<sup>597</sup> Am radikalsten wurde die Betonung der Intention von Abälard betrieben, der die objektive Rechtsverletzung ganz hinter die „voluntas“ zurückstellte.<sup>598</sup>

Auf der Linie dieser Bewegung liegt die Anknüpfung an die Lehre vom gerechten Krieg bei Augustinus und die Entwicklung weiterer Kriterien im Kirchenrecht, durch die die dinglichen Bestimmungen der Gottesfriedensbewegung überwunden wurden.<sup>599</sup> Diese Bewegung ist auch in der STH q.40 zu beobachten, insofern Thomas erst die Kriterien für einen gerechten Krieg entwickelt und von daher die Forderung, an heiligen Tagen keinen Krieg zu führen, relativiert.<sup>600</sup>

Die Leistung bei der Formulierung der *causa iusta* besteht gerade darin, den Sinngehalt der traditionellen, an dingliche Vorstellungen gebundenen Vorgaben der Gottesfriedensbewegung in einen neuen Bezugsrahmen hinüberzusetzen, nämlich in das geschärfte Bewußtsein von der Bedeutung der Intention für einen moralischen Akt.<sup>601</sup>

Vergleicht man die Forderung der Summa nach Schonung der Unschuldigen mit der modernen nach Immunität der Nichtkämpfenden, ergibt sich:

Die Forderung der Summa nach Schonung der Unschuldigen soll wie die nach der Immunität der Nichtkämpfenden als ethisches Prinzip für den Krieg verstanden werden. Beiden Forderungen ist gemeinsam, daß Gewalt nur gegen diejenigen angewendet werden darf, von denen ein Schaden für andere ausgeht.

Während es nun in einer Welt souveräner Staaten, die keinen Richter über sich anerkennen, möglich ist, daß ein Krieg zumindest subjektiv auf beiden Seiten gerecht ist, können im Selbstverständnis des Mittelalters alle, die sich an einem ungerechten Krieg beteiligen, als persönlich schuldig gelten, weil man sich nicht ohne Schuld gegen Glaube und Kirche stellen kann.

Da die Frage nach der subjektiven Schuld in der Neuzeit so schwer zu beantworten ist, abstrahiert das moderne „*ius in bello*“ von der Frage, welche Seite

597) E.-D. Hehl, a.a.O., 4

598) Vgl. Th. Belmans, Der objektive Sinn des menschlichen Handelns. Zur Ehemoral des hl. Thomas, Valendar — Schönstatt, 1984, Kap. 2, Die Lehre Abälards, 25ff

599) H. Hoffmann, a.a.O., Gottesfrieden passim

600) Vgl. STH q.40, a.1 und a.4

<sup>601</sup> Es zeigt sich hier, daß nicht erst die Kirche der Neuzeit vor der Aufgabe steht, traditionelle ethische Vorgaben, die man nicht unmittelbar übernehmen kann, in einen neuen Referenzrahmen transformieren zu müssen.

im Recht ist. Im Kriegszustand ist es den Soldaten beider Parteien erlaubt, Gewalt gegen und nur gegen Soldaten des Gegners anzuwenden. Den für einen mittelalterlichen Menschen hingegen immer auch subjektiv schuldigen Unrechttätern kann es nicht erlaubt sein, sich gegen die gerecht Kämpfenden zu verteidigen.

Schließlich hält die moderne Forderung nach Immunität der Nichtkämpfenden diejenigen, die keine Waffen tragen, für unschuldig, weil sie Leben und materielle Güter anderer nicht gefährden. Die moralische Schuld oder Schuldlosigkeit ist hier nicht von Bedeutung. Hingegen besteht für die Summa das eigentlich Schädliche einer Handlung darin, daß sie anderen ein Ärgernis gibt. Daher geht eine Gefährdung für andere in den Augen der Summa nicht nur von denen aus, die Waffen tragen. Alle, die durch ihre Sünden ihr Heil und das anderer gefährden, dürfen bekämpft werden, wenn so dem Frieden gedient wird.

Während die neuzeitliche Forderung nach Immunität der Waffenlosen vor Kriegshandlungen die direkte Kriegführung gegen Nichtkämpfende verbietet, erlaubt sie doch, diese indirekt zu töten. Es soll nun die Frage verfolgt werden, ob auch die Summa ihre Forderung nach Schonung der Unschuldigen durch die Erlaubnis zur indirekten Tötung einschränkt.

#### — Die indirekte Tötung von Nicht-Kombattanten

Es scheint, daß der Aquinate jegliche Tötung Unschuldiger und damit auch ihre indirekte Tötung verbietet. Es darf kein Krieg geführt werden, "wenn die Bösen nicht getötet werden können, ohne daß auch die Guten getötet werden".

Betrachtet man aber die Schlußfolgerungen — wie bs in diesem Kapitel geschehen ist —, die die STH aus diesem Verbot zieht, wird deutlich, daß ihr ein Verbot der indirekten Tötung gar nicht vor Augen stand. Sie verbietet vielmehr nur, Schuldige und Unschuldige ohne Differenzierung gemeinsam zu töten. Damit wendet sie sich nur gegen die direkte Tötung. Denn im Falle der nicht differenzierenden Hinrichtung geht der Tod der Unschuldigen nicht als gleichursprüngliche Nebenfolge aus der Tötung Schuldiger hervor.

Wie ist es aber zu erklären, daß sich Thomas nicht zur indirekten Tötung Unschuldiger in einem gerechten Krieg äußert? Vermutlich deshalb, weil sich dieses Problem nicht stellte. Mittelalterliche Kriege waren entweder offene Feldschlachten oder langwierige Belagerungen.<sup>1</sup> In der offenen Feldschlacht

---

602)STH 11-11, q.64, a.2, ad 1

603) L.B. Walters, a.a.O., 23

der Ritterheere stellte sich das Problem der Gefährdung Unschuldiger nicht. Die Belagerungen führten dazu, daß sie entweder erfolglos abgebrochen wurden, oder daß sich die Belagerten ergaben. Die Frage nach der erlaubten Tötung Unschuldiger stellt sich im Falle der Belagerung in der Weise, wie Thomas sie formuliert: Darf man alle, Schuldige und Unschuldige, hinrichten, weil man die schuldigen Verantwortungsträger nicht identifizieren kann? Die Frage nach der indirekten Tötung Unschuldiger im Krieg stellt sich erst dann, wenn der Einsatz militärischer Mittel gegen den als solchen identifizierten Kriegsgegner bzw. militärische Ziele nicht derart zielgenau möglich ist, daß keine ungewollten Kollateralschäden entstehen. Im Rahmen des mittelalterlichen Kriegswesens stellte sich dieses Problem offensichtlich noch nicht.

Gegen die hier vertretene These, daß die Summa die indirekte Tötung Unschuldiger im Krieg nicht kennt, sprechen auch nicht die Ausführungen über die erlaubte Selbstverteidigung. Dort heißt es: Eine Handlung kann „zwei Wirkungen“ haben, „von denen nur die eine beabsichtigt ist, während die andere außerhalb der (eigentlichen Absicht) liegt“. Dies gilt auch für die Selbstverteidigung. „So kann auch aus der Handlung dessen, der sich selbst verteidigt, eine doppelte Wirkung folgen: die eine ist die Rettung des eigenen Lebens; die andere ist die Tötung des Angreifers.“

Für die hier verfolgte Fragestellung nach der erlaubten Tötung Unschuldiger im gerechten Krieg genügt der Hinweis, daß sich diese Ausführungen über die zwei Wirkungen der Selbstverteidigung ausdrücklich auf die private Notwehr gegen einen ungerechten Angreifer beziehen. Von dem Soldaten, der das Gemeinwesen mit öffentlicher Autorität verteidigt, heißt es in Abgrenzung zur erlaubten Notwehr der Privatperson, daß es ihm erlaubt ist, „die Tötung eines Menschen (zu beabsichtigen)“. Die Ausführungen über die zwei Wirkungen einer Handlung können daher nicht für die These herhalten, die Summa erlaube die indirekte Tötung Unschuldiger im gerechten Krieg. Im letzten Kapitel wird gezeigt werden, daß auch die in der privaten Selbstverteidigung erlaubte Tötung nicht als indirekte Tötung verstanden werden darf.

Abschließend zeigt sich also, daß die Summa in der STH q.40, a.1 mit der Entfaltung der drei Kriterien das dynamische Zusammenwirken von Subjekt, Gegenstand und Handlungsvollzug aufzeigt, durch das der gerechte Krieg das ihm gesteckte Ziel realisieren kann. Frieden und Gerechtigkeit der *respublica christiana* werden verteidigt, wenn ihre weltliche Gewalt — in Einheit mit der geistlichen — Übeltäter und Feinde, von denen die Gefahr des

---

<sup>604</sup> STH q.64, a.7, resp.  
<sup>605</sup> STH q.64, a.7, resp.  
<sup>606</sup> STH 11-11, q.64, a.7, resp.



Ärgernisses ausgeht, gewaltsam bestraft: „Den Fürsten ... ist die öffentliche Gewalt dafür anvertraut, daß sie Wächter der Gerechtigkeit seien. Deshalb ist ihnen Gewalt oder Zwang anzuwenden nur erlaubt nach Maßgabe der Gerechtigkeit, und zwar entweder im Kampf gegen die Feinde oder in der Bestrafung von verbrecherischen Bürgern.“

Es ist nun nach den Zielen zu fragen, die die Handelnden mittelbar intendieren dürfen, und den Umständen, die gewahrt werden müssen. Denn nur wenn alle konstitutiven Elemente gut sind, kann Kriegführen eine sittlich gute Handlung darstellen.

### *4.3 Die mittelbar intendierten Ziele und die Umstände*

Auch hinsichtlich der Ziele, die mit Krieg mittelbar verfolgt werden dürfen (4.31), und der Umstände, unter denen der gerechte Krieg sein Genus ändert (4.32), fragt die STH nach den allgemeinen Vorgaben der *lex naturalis*, aus denen sich konkrete Bestimmungen herleiten lassen müssen.

#### 4.31 Das Streben nach Beute

Wer die sittliche Handlung eines Menschen bewerten will, muß auch fragen, welche Ziele, die über das unmittelbar in der Handlung intendierte Ziel hinausgehen, mit ihr verfolgt werden. Eine vom Realitätsbezug her gute Handlung wird böse, wenn der Handelnde sie nur deswegen vollzieht, um unsittliche Ziele zu realisieren, z. B. wenn jemand nur deswegen zur Erholung fährt, um Gelegenheit zum Ehebruch zu finden.

Es ist nun schlicht eine Erfahrungstatsache, daß Krieg häufig mit dem Streben nach Beute verbunden ist. Das war auch im 13. Jahrhundert nicht anders. Diese Frage bekommt für den Lehrer der Theologie im Hochmittelalter eine besondere Brisanz angesichts der Kreuzzugsbewegung, die sich als ein geistliches, gottgefälliges Unternehmen verstand. Denn auch die Kreuzzüge haben nicht auf materielle Anreize für die Soldaten bis hin zum Anwerben von pro-

---

<sup>607</sup>, STH q.66, a.8, resp.; Übersetzung d. Verf.

Die hier vorgezogene Übersetzung weicht an zwei Stellen von der DThA ab. Diese übersetzt zum einem „secundum iustitiae tenorem“ mit „kraft der Gerechtigkeit“. Damit wird der ausgedrückte Sinn der Ziel- und Maßbestimmung durch die Gerechtigkeit nicht unmittelbar deutlich. Zum anderen übersetzt die DThA „contra malefactores cives puniendo“ mit „in der Bestrafung von Verbrechern.“ In der wörtlichen Übersetzung kommt der Sinn der Gegenüberstellung der von außen kommenden Feinde mit den verbrecherischen Bürgern deutlicher heraus.

fessionellen Söldnertruppen verzichtet.' Für viele eröffnete erst die Kreuzzugsbewegung und der durch sie erhoffte Landerwerb die Möglichkeit, ein eigenständiges Leben zu führen und irdisches Glück zu realisieren.'

Wie verträgt sich nun das Streben nach Beute mit dem Ziel des gerechten Krieges, Frieden und Gerechtigkeit zu verteidigen? Stehen diese Ziele im Widerspruch zueinander, oder lassen sie sich miteinander harmonisieren? Erlaubt ist das Streben nach Beute für die STH, wenn es im Rahmen der Zielsetzung des gerechten Krieges bleibt. Wenn der Fürst und die Soldaten das unter sich als Beute aufteilen, was dem Verbrecher gerechterweise als Strafe fortgenommen wird, hat dies „nicht die Bewandnis des Raubes, da es nicht gegen die Gerechtigkeit ist“<sup>610</sup>.

Die Erlaubnis, Beute zu nehmen, ist noch an zwei weitere Bedingungen gebunden. Beute darf einmal nicht das Hauptmotiv darstellen, aus dem Krieg geführt wird bzw. aus dem man am Kampf teilnimmt: Es „können auch die, welche einen gerechten Krieg führen, bei der Wegnahme der Beute durch Begierde aus falscher Absicht (*intentio prava*) sündigen, wenn sie nämlich nicht der Gerechtigkeit wegen, sondern hauptsächlich der Beute wegen kämpfen; denn Augustinus sagt: 'Um der Beute willen kämpfen, ist Sünde.'"

Für das Streben nach Beute gilt sodann aus theologischer Perspektive, was für jedes Streben nach irdischen Gütern gilt. Der Mensch darf sie nicht als sein „Endziel“ anstreben, sondern nur „in Hinordnung auf Gott“. Wenn er also die irdischen Güter als Gaben Gottes betrachtet, ist das Streben nach ihnen „ein Weg, der die Unvollkommenen zur Liebe Gottes hinführt, gemäß dem Psalm<sub>67</sub> wort: 'Er wird dich loben, da du ihm Gutes erwiesen hast' (Ps 49 (48), 19)."

---

608) „Die orthodoxen Streitkräfte vertrauten im Albingenser — Kreuzzug zunehmend auf die professionellen (permanent) Anführer und die Söldnertruppen. In ihrem Kreuzzug gegen die kaiserliche Linie rekrutierten die Päpste Söldnerheere aus Frankreich, Norditalien und ihrem eigenen päpstlichen Staat. Karl von Anjou kämpfte seinen Kreuzzug gegen die Hohenstaufen mit einer Kombination aus eigenen professionellen Truppen und einer Söldnerarmee, die er in Frankreich und in den Niederlanden rekrutiert hatte.“ (L.B. Walters, a.a.O., 25)

609) „Die Aufrechterhaltung des wirtschaftlichen und sozialen Status der Familie, ..., legte also dem einzelnen beträchtliche Opfer auf. Die strenge Wahrung der Familienautorität mußte unabhängigen Gemütern zuwider sein; nicht alle waren bereit, sich den harten Anforderungen des Kollektivs zu beugen, auf die Heirat zu verzichten usw. Den einen Weg aus der Gemeinschaft bot die Kirche, aber er führte von einem Kollektiv ins andere. Der Kreuzzug dagegen, ein anderes großes Ventil im 12. Jh., bot eine wirkliche Möglichkeit der Loslösung aus der Vormundschaft der Frereche, eine Möglichkeit zur Verselbständigung des einzelnen.“ (H.E. Mayer, a.a.O., 27)

610) STH q.66, a.8, resp.

611) STH 1141, q.66, a.8, ad 1

612) STH q.99, a.6, ad 1

Wer aber an einem gerechten Krieg ausschließlich aus Gottes- und Nächstenliebe zur Verteidigung des Gemeinwohles und der Ehre Gottes teilnimmt, der vollzieht einen Akt der Vollkommenheit. „Die Vollkommenheit des Menschen besteht darin, daß er das Zeitliche hintansetzt und den geistlichen (Gütern) fest anhangt.“<sup>613</sup>

Die thomasischen Ausführungen stellen den theoretischen Hintergrund der kirchlichen Kreuzzugsaufrufe dar, die der gewinnsüchtigen Instrumentalisierung entgegenzuwirken trachteten. „Durch den Siedlungsgedanken wurden materielle Anreize für die Teilnahme am Kreuzzug geschaffen. Daß der Kreuzzugsaufruf Urbans II. nach Bologna und der Kreuzzugskanon des Konzils von Clermont diese materiellen Anreize in den Hintergrund stellen, läßt sich aus den Theorien des gerechten Krieges erklären. Die Siedlung war die Folge der Rückeroberung des ehemals christlichen Landes, somit Konsequenz der *iusta causae* des Krieges. Die Versprechungen geistlicher Vorteile in Clermont an die, die pro sola devotione, non pro honoris vel pecunie adeptione,... zur Befreiung der orientalischen Kirche nach Jerusalem marschierten, machten hingegen die *intentio rectae* des einzelnen zu dem geplanten Kriegszug zur Voraussetzung für die Gewährung geistlicher Vorteile; er sollte nicht von materieller Gewinn-sucht getrieben sein.“<sup>614</sup>

Das Streben nach Beute ist also sittlich erlaubt, wenn dem Bestraften nicht mehr fortgenommen wird, als es die Gerechtigkeit verlangt und erlaubt, wenn nicht das Beutestreben, sondern das Streben nach Frieden und Gerechtigkeit das Hauptmotiv für den Krieg bzw. zur Teilnahme an ihm ist. Ferner darf sich der Mensch auch nicht an die Beute als an ein irdisches Gut verlieren. Es entspricht vielmehr der wenn auch nicht vollkommenen Grundhaltung der *caritas*, irdische Güter nur in Hinordnung auf Gott zu lieben. Es bleibt nun noch das letzte Element zu untersuchen, aus dem eine sittliche Handlung konstituiert wird, nämlich ihre Umstände.

#### 4.32 Die Umstände

In der sittlichen Ordnung können, wie im ersten Hauptteil gezeigt wurde, die Umstände einer Handlung zu ihrer hauptsächlichen Bestimmung werden und so ihr Genus verändern. So wird die Sünde der Unzucht zum Ehebruch, wenn einer der Beteiligten verheiratet ist. Es soll nun im folgenden zum einen gezeigt werden, daß Thomas keinen Umstand des gerechten Krieges angibt, durch den dieser zu einer anderen Handlung wird. Zum anderen setzt sich die vorliegende

---

613) STH q.99, a.6, resp.

614) E.-D. Hehl, a.a.O., 18

Untersuchung mit der Interpretation von L.B. Walters und J. Verstraeten kritisch auseinander, die ihrerseits nach der Bedeutung der Umstände für den gerechten Krieg in der STH fragen.

*Der gerechte Krieg an heiligen Tagen:* Nur an einer Stelle setzt sich der Aquinate mit einer konkreten Umstandsbestimmung des gerechten Krieges auseinander, nämlich der der Zeit: „Ist es an Feiertagen erlaubt, Krieg zu führen?“<sup>615</sup> Es ist, so lautet die Antwort, an kirchlichen Feiertagen erlaubt, einen gerechten Krieg zu führen, „wenn es not tut“. Wenn es also möglich ist, die Gefahr an einem anderen Tag abzuwenden, darf nicht an Festtagen gekämpft werden.

Gerechte Kriege sollen nach Möglichkeit nicht an Feiertagen unternommen werden. Denn „Feiertage sind dazu da, um für das Göttliche frei zu sein“<sup>617</sup>. Sie stehen wie der gerechte Krieg im Dienst des menschlichen Heiles. Die Ungestörtheit des feiertäglichen Friedens vor Gott darf und muß erst dann durch Krieg gestört werden, wenn nur so eine größere Gefahr für das Heil der Menschen abgewendet werden kann, als sie die Störung der Feiertagsruhe bedeutet. Die thomatische Argumentation zum Krieg an Feiertagen stellt eine Anwendung der Proportionalitätsforderung dar, die für jede Handlung gilt: Die Handlung muß unter den jeweils gegebenen Bedingungen so angelegt werden, daß sie ihr eigenes Ziel nicht untergräbt. Der gerechte Krieg darf nur so geführt werden, daß er die Menschen nicht mehr von der Besinnung auf Gott abhält, als sie sonst an der Besinnung auf Gott gehindert würden. Nur so dient er seinem Ziel, nämlich dem Heil der Menschen. In keiner Weise wird also der gerechte Krieg durch den zeitlichen Umstand des Festtages zu einer anderen Handlung.

*Die Substanz der Handlung „gerechter Krieg“:* Auch L.B. Walters' und J. Verstraeten' fragen nach der Bedeutung konkreter Umstände für die Bewertung des gerechten Krieges. Sie beziehen sich beide auf den klassischen Merkmalsausdruck aus Fragewörtern, mit denen nach den Umständen der Handlung gefragt wird und den auch die STH repetiert: „Wer? Was? Wo? Mit welchen Mitteln? Warum? Auf welche Art? Wann?“ Da zu den Fragen nach den Umständen auch die „Wer“-Frage gerechnet wird, betrachten Walters und Verstraeten die Forderung nach dem Fürsten als dem adäquaten Subjekt des gerechten Krieges als Umstandsbestimmung.

---

615) STH 11-11, q.40, a.4

616) STH 11-11, q.40, a.4, resp.

617) STH 11-11, q.40, a.4, obi.

618) L.B. Walters, a.a.O., 108f

619) J. Verstraeten, a.a.O., 20 und 30ff

620) STH 11-11, q.7. a.3, resp.

Gegen diese Deutung ist jedoch einzuwenden, daß zwischen der Substanz einer Handlung und deren Umständen zu unterscheiden ist. Die Antworten auf die genannten Fragen stellen nur dann Umstandsbestimmungen dar, wenn sie nicht die Substanz der Handlung betreffen. Denn nur die „Bedingungen, die nicht zur Substanz des Aktes gehören, den menschlichen Akt jedoch in irgendeiner Weise betreffen, werden Umstände genannt“. Der Fürst als Subjekt der Handlung gehört zur Substanz des gerechten Krieges. Ohne seine Autorität und seinen Befehl kommt gar kein gerechter Krieg zustande. Daß der Fürst im Krieg befiehlt, ist für den gerechten Krieg so konstitutiv wie für den Diebstahl, daß der Dieb nicht Eigentümer des Fortgenommenen ist.

Mit diesen Überlegungen zu den Umständen der Handlung gerechter Krieg ist die Frage nach den Grundsätzen abgeschlossen, die jede Anwendung kriegerischer Gewalt befolgen muß. Entscheidend für die Frage, in welcher Weise die Lehre vom gerechten Krieg der STH an das Mittelalter gebunden ist, ist die Überzeugung des Aquinaten, daß die gesamte Lehre vom gerechten Krieg mit dem sie tragenden Konzept der theologischen Ordnung für ein vernünftiges Denken alternativlos ist. Diese Lehre ist für ihn Bestandteil der naturgesetzlichen Grundordnung zwischenmenschlicher Bezüge. Der Raum möglicher Gestaltungsfreiheit liegt „unterhalb“ der argumentativen Ebene der Lehre vom gerechten Krieg in der Determination konkreter Handlungsanweisungen.

Politischer Frieden ist nämlich für Thomas eine theologisch grundgelegte und zweckbestimmte Wirklichkeit. Diesem Frieden kann sich der Mensch nur sündhaft verschließen. Im Rahmen dieses theologischen Konzepts muß die Kirche die Grundgröße der politischen Ordnung sein. Ferner muß die manifeste Sünde als Ärgernisgeben die Grundkategorie des Rechtsbruchs darstellen. Schließlich kann es nur eine einzige, in sich geeinte Herrschaft über die ganze Welt geben, an deren Spitze eine höchste geistliche Autorität steht.

Ist dies das Konzept der politischen Ordnung, dann kann die Verteidigung des Friedens als Heilsfürsorge an den Guten und Bösen gedeutet werden. Es muß dann die weltliche Gewalt aus der Stellung des übergeordneten Richters für die gewaltsame Sicherung dieser Ordnung gegen jede nach außen in Erscheinung tretende Sünde zuständig sein. Auch wird deutlich, daß der Fürst in der Verteidigung des Friedens nur proportionale Gewalt anwenden darf. Ebenso müssen die Unschuldigen, die das Heil der anderen in keiner Weise gefährden, geschont werden.

Die thomasische Lehre vom gerechten Krieg ist zweifellos überaus beeindruckend aufgrund ihrer Stringenz und ihrer theologischen Tiefe. Mit dieser Größe

---

<sup>621)</sup> STH      q.7, a.1, resp.

wird aber auch deutlich ihre Grenze sichtbar. Eine Welt, die sich kein theologisch qualifiziertes Fundament des Zusammenlebens gibt, in der Recht und Moral auseinandertreten und in der dem Einzelnen ein Recht auf Subjektivität, ein Freiraum der individuellen Glaubens- und Wahrheitsfindung eingeräumt wird, liegt außerhalb der Vorstellungsmöglichkeiten des großen Kirchenlehrers des Mittelalters.

Die Summa hat ihr Ziel erreicht, wenn ihr der Nachweis gelingt, daß sich die konkreten Bestimmungen der vorgegebenen Ordnung aus den Grundsätzen für den Umgang mit kriegerischer Gewalt herleiten lassen und daß diese Bestimmungen in eine umfassende gesetzliche Ordnung eingebunden sind. Dieser Nachweis ist das Thema des nächsten Hauptkapitels.

# Dritter Hauptteil: Die gerechten Kriege der *respublica fidelium* und Israels in Abgrenzung zur Notwehr und dem Töten auf unmittelbaren Befehl Gottes

Die Lebenszeit des heiligen Thomas, das 13. Jahrhundert, ist gekennzeichnet durch kriegerische Auseinandersetzungen der Kirche mit häretischen Bewegungen vor allem in Südfrankreich, mit dem als Apostaten verurteilten Friedrich II., mit der Ostkirche, der man schismatisches Verhalten vorwarf, und durch die Kreuzzüge. Wer sich an der Verteidigung der Kirche in diesen Kämpfen beteiligt — darauf zielt die thomasische Argumentation —, nimmt an einem gerechten Krieg teil. Denn die Kriege gegen Schismatiker und Ungläubige, wozu die STH neben Heiden und Juden auch Häretiker und Apostaten zählt, erfüllen die Bedingungen, die an einen gerechten Krieg gestellt werden: Sie werden von der legitimen, für Gerechtigkeit eifernden Autorität aus gerechtem Grund geführt (1. Kap.: Der gerechte Krieg gegen Ungläubige und Schismatiker).

Da die Anwendung jeglicher kriegerischer Gewalt auch im Dienst der *respublica fidelium* nur unter den Bedingungen eines gerechten Krieges sittlich erlaubt ist, dürfen sich für Thomas auch die Ritterorden, die zum Kriegführen gegründet sind, nur an gerechten Kriegen beteiligen bzw. selbst solche führen (2. Kap.: Der gerechte Krieg der Ritterorden).

Für die Summa führt nun nicht nur die Kirche gerechte Kriege. Auch Israel wurde in den gottgegebenen Rechtssatzungen die Verteidigung seines Friedens gegen Unrechtstaten aufgetragen. Dies nachzuweisen ist das Ziel der thomasischen Exegese der alttestamentlichen Kriegerrechtssatzungen (3. Kap.: Der gerechte Krieg Israels gegen seine Feinde).

Neben den Kriegen, die zur Verteidigung des Volkes Gottes geführt werden, behandelt die Summa auch die Selbstverteidigung und das Töten auf unmittelbaren Befehl Gottes. Es stellt sich hier die Frage, ob auch diese Formen erlaubter Gewaltanwendung als gerechter Krieg bezeichnet werden können, und falls nicht, warum sie dennoch sittlich erlaubt sind. Mit dieser Fragestel-

---

<sup>622</sup>, Vgl. 22

lung geht es im folgenden Hauptteil — antizipierend gesagt — also auch um eine Typologie der verschiedenen Formen erlaubter Gewalt in der Summa, womit der strikte Rahmen der thomasischen Kriegslehre in gewisser Weise überschritten wird (4. Kap.: Die Notwehr und die Tötung auf unmittelbaren Befehl Gottes in Abgrenzung vom gerechten Krieg).

## 1. Kap: Der gerechte Krieg gegen Ungläubige und Schismatiker

Wie ein roter Faden zieht sich durch die Literatur die Frage, ob Thomas von Aquin oder die christliche Tradition als ganze neben dem gerechten Krieg eine andere Form erlaubter Kriegsführung kennen. Hinter dieser Frage steht das Problem, ob und in welcher Weise spezifisch religiöse Gründe einen Kriegsgrund darstellen und ob die geistliche Gewalt als religiöse Autorität dementsprechend eine vom weltlichen Fürsten unterschiedene Kriegsautorität besitzt. Zu der Frage nach einer spezifisch religiösen Kriegslegitimierung und -autorität in der geschichtlichen Entwicklung der kirchlichen Friedensethik zeichnen sich in der Literatur drei Gruppen von Antworten ab.

In der **ersten Gruppe** von Autoren, die sich mit der Geschichte der theologischen Reflexionen über Krieg und Frieden auseinandersetzen, werden der gerechte Krieg und der heilige Krieg als verschiedene Paradigmen der Kriegserlaubnis unterschieden. Im Paradigma 'gerechter Krieg' stelle, sagt diese Gruppe, jegliche Gewaltanwendung ein schwerwiegendes Übel dar. Die Anwendung von Gewalt sei nur im Dienst der ausschließlich an der Vernunft orientierten innerweltlichen Gerechtigkeit erlaubt. Demgegenüber unterstehe im heiligen Krieg die Gewaltanwendung dieser einschränkenden Orientierung nicht mehr. Der Kreuzzug sei der heilige Krieg schlechthin.

Diese Unterscheidungen gehen auf R. Bainton zurück. Er unterscheidet in der Geschichte der christlichen Ethik „drei Grundhaltungen gegenüber Krieg und Frieden: Pazifismus, gerechter Krieg und Kreuzzugs<sup>623</sup>“. Pazifismus, die erste Grundfigur christlicher Friedensethik, sei, sagt Bainton, durch den Verzicht auf Weltgestaltung gekennzeichnet. „Der Pazifismus löst sich<sup>40624</sup> entweder aus der Gesellschaft als ganzer oder vom politischen Leben —

Gerechter Krieg, das zweite Grundmuster christlicher Haltungen gegenüber Krieg und Frieden, wolle Krieg in den Dienst der staatlich-rational, nicht kirchlich-religiös geprägten Ordnung stellen. Diesem Grundmuster gehe es

---

623) R. Bainton, a.a.O., 14

624) Ebd., 15



darum, „Gerechtigkeit zu ahnden und Frieden wiederherzustellen“. Der so gerechtfertigte Krieg „wird unter der Leitung der staatlichen Autorität geführt, und in ihm muß ein Kodex des guten Glaubens und der Menschlichkeit befolgt werden“.

Der heilige Krieg als drittes Paradigma der christlichen Friedensethik wolle, so Bainton, den Krieg in den Dienst religiöser Ziele stellen. Er steht unter „der Aufsicht (auspices) der Kirche oder eines inspirierten religiösen Führers“ und ist mit der Überzeugung verbunden, „daß die Kirche sogar, obwohl in der Minderheit, ihren Willen einer sich widersetzenden Welt aufzwingen sollte“<sup>627</sup>. Der heilige Krieg kenne im Gegensatz zum gerechten keinen gewaltbeschränkenden Kodex: „Da die Feinde außerhalb des Schoßes der Kirche waren, neigte der Kodex (sc. des gerechten Krieges; d. Verf.) dazu zusammenzubrechen.“

---

625) Ebd., 14

626) Ebd., 14

627) Ebd., 15

628) Ebd., 14

Die Position von Bainton hat vielfach Anklang gefunden.' Bei den Interpreten, die die Unterscheidungen von Bainton übernehmen, gilt Thomas als Exponent des Paradigmas 'gerechter Krieg'. In dieser Einordnung wirkt sich allerdings aus, daß die thomasischen Ausführungen über die Legitimität der

---

629) Beispielsweise:

F.H. Russel: „In der Christenheit wurden zwei Typen von Krieg als erlaubt angesehen, der heilige Krieg und der gerechte Krieg. Der heilige Krieg wird gekämpft für die Ideale des Glaubens und wird von einer göttlichen Autorität oder auf die Autorität eines religiösen Führers hin unternommen. Wenn der letztere eine kirchliche Amtsperson ist, dann wird der heilige Krieg zum Kreuzzug. Das Kreuzzugsideal ist historisch an eine theokratische Gesellschaftssicht gebunden, während der gerechte Krieg gewöhnlich von der öffentlichen Autorität für mehr weltliche Ziele wie die Verteidigung des Territoriums, einer Person und von Rechten geführt wird.“ (a.a.O., 2)

Erstaunlicherweise weist er im unmittelbar darauf folgenden Abschnitt darauf hin, daß es „im Mittelalter schwierig ist, in der Theorie die Unterscheidung zwischen gerechtem Krieg und heiligem Krieg zu ziehen, ... Der heilige Krieg und der Kreuzzug werden hier nur als ein Teil der allgemeinen mittelalterlichen Debatten über das Recht zum Krieg denn als ein unabhängiges Phänomen betrachtet.“ (ebd.)

— Ferner auch E.J. Nagel: „Roland H. Bainton hat glaubhaft dargestellt, daß die christliche Tradition idealtypisch drei Positionen zum Krieg bereithält: ...“ (Methodisches zur Friedensethik, in: hrsg. N. Glatzel und E.J. Nagel, *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, Freiburg — Basel — Wien, 1981, 236)

— In die gleiche Richtung zielt die „idealtypische“ Unterscheidung von P. Engelhardt, „die des 'heiligen Krieges' und die der Bedingungen des 'gerechten Krieges'“. (a.a.O. 72)

Auch P. Engelhardt weist darauf hin, daß die strikte Trennung zwischen den Idealtypen bei den Theologen des 13. Jahrhunderts Schwierigkeiten bereitet. „In ihren eigenständigen Überlegungen betonen sie stärker als die Kanonisten den Zusammenhang von Krieg und Sünde, bemühen sich aber auch um eine Deutung der Absichten Gottes mit dem Krieg und gelangen dadurch in die Gefahr ideologischer Rechtfertigung.“ (Ebd. 85)

— In etwas abgeschwächter Weise findet sich die Entgegensetzung bei W. Janssens. Die Dimension der ungehemmten Gewaltentgrenzung wird für das Mittelalter auf die Ketzerkriege beschränkt. „Was das Mittelalter nur in der exzeptionellen und extremen Form des Ketzerkrieges gekannt hatte, wurde für den konfessionellen Bürgerkrieg allgemein charakteristisch: die rücksichtslose Entfesselung der Gewalt, die Verachtung des Feindes als 'outlaw', die Tendenz zu seiner Vernichtung.“ (W. Janssen, Art.: Krieg, in: *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd.3, Stuttgart, 1982, 576)

630) Vgl. beispielsweise P. Engelhardt, a.a.O., 85

Kreuzzüge in der älteren Literatur weitgehend unberücksichtigt geblieben

Auch in der **zweiten Gruppe** von Untersuchungen zur thomasischen Kriegslehre werden religiöse und weltliche Kriegsgründe und -autoritäten in der thomasischen Kriegslehre unterschieden, jedoch nicht entgegengesetzt. Die Hauptvertreter dieser Gruppe sind **L.B. Walters** und **J. Verstraeten**.

L.B. Walters unterscheidet zwischen dem gerechten Grund für einen politischen<sup>632</sup> und dem angemessenen Grund für einen religiösen Krieg<sup>633</sup>. Er entwickelt folgende Gegenüberstellung: „Gerechter Grund: Der Nutzen für das Gemeinwohl, Verbrechen gegenüber anderen Personen, Verteidigung des Gemeinwohles gegen äußere Feinde./ Angemessener Grund: Der Nutzen der Kirche, Verbrechen gegen Gott, Verteidigung des Gemeinwohles der Gläubigen.“ Für ihn besitzt die Definition des gerechten Kriegsgrundes in der **STH q.40, a.1** eine derartige „Elastizität“, daß nicht auszuschließen ist, „daß Thomas den angemessenen Grund für den religiösen Krieg für eine Subkategorie der mehr umfassenden Kategorie hält: der gerechte Grund für einen gerechten Krieg“.

Auch J. Verstraeten unterscheidet in seiner Interpretation zwischen politisch-weltlichen und kirchlich-heilsorientierten Kriegsgründen: „Wann immer Thomas einen Krieg für die Verteidigung des Gemeinwohles für gerechtfertigt hält, hat er dabei nicht nur strikt politische Motive im Auge, sondern auch ... Gründe, die die Ehre Gottes betreffen oder die notwendig oder die nützlich

---

631) Die scharfe Entgegensetzung von heiligem und gerechtem Krieg in der Theorie von Bainton zielt zweifellos darauf ab, alle Gewaltlegitimierungen, die sich als heiliger Krieg bezeichnen lassen, als obsolet zu erweisen. Es soll jede Ideologisierung der Gewalt abgewiesen werden.

Es kann an dieser Stelle schon daran erinnert werden, daß das Ideologische an der scholastischen Kriegslehre nicht in der Gegenüberstellung von vernunftbegründet und gewaltminimierend einerseits und ideologisch und gewaltentschränkend andererseits zu fassen ist. Die scholastische Doktrin war äußerst rational, in sich schlüssig und betrachtete Gewaltanwendung als ein Übel, welches nur aus einem schwerwiegenden Grund realisiert werden durfte. Das eigentlich Problematische an der mittelalterlichen Lehre liegt vielmehr in ihrer Intoleranz hinsichtlich dessen, von dem sie glaubte, daß es jedem Menschen guten Willens einsichtig sein müsse. Sich selbst absolut zu setzen scheint gerade die Gefahr jedes Ansatzes, der sich für vernunftbegründet hält.

632) L.B. Walters, a.a.O., 111f

633) Ebd., 119f

634) Ebd., 126

635) Ebd., 126

636) Ebd., 127

für die Kirche sind.'" Auch J. Verstraeten stellt eine Liste politischer und kirchlicher Kriegstitel gegenüber.'

Es wird hier darauf verzichtet, die Interpretationsnuancen zwischen J. Verstraeten und L.B. Walters im einzelnen zu analysieren. Entscheidend für die hier verfolgte Klassifizierung ist die beiden gemeinsame Voraussetzung: Sowohl J. Verstraeten als auch L.B. Walters gehen davon aus, daß für Thomas Kirche und Staat Entitäten darstellen, die voneinander unterschieden sind. Hierzu kommen sie durch sprachliche Unterschiede in der Beschreibung der Kriegsgründe. So spräche Thomas, so sagen sie, beispielsweise einerseits von der Verteidigung der 'respublica' durch den weltlichen Fürsten' und andererseits von der Verteidigung der Ehre Gottes' oder von der Kriegsautorität der Kirche.'

Die **dritte Gruppe** von Autoren, die sich mit der mittelalterlichen Lehre vom gerechten Krieg auseinandersetzen, macht auf die Ungeschiedenheit der religiös-kirchlichen und weltlich-politischen Kriegsgründe einerseits und die Einheit von Kirche und Staat andererseits in der STH und im Mittelalter überhaupt aufmerksam. Dementsprechend haben „die Dekretisten“, so E.-D. Hehl in seiner Untersuchung zum Kriebsrecht der Kirche im 12. Jahrhundert, „die Kämpfe für kirchliche Belange — sei es der Heidenkrieg, die Bekämpfung der

---

637) „Wanneer Thomas een oorlog rechtvaardig noemt omwille van de verdediging van het algemeen welzijn, heeft hij daarmee niet alleen strict politieke motieven op het oog, maar ook redenen die de eer van God betreffen of noodzakelijk of nuttig zijn voor de kerk.“ (J. Verstraeten, a.a.O., 53)

638) Ebd., 53

639) STH II-11, q.40, a.1, resp.

STH 11-11, q.108, a.1, ad 4

640) STH q.188, a.3, ad 4

Häretiker oder die Kriege des Königs zum Schutz der Kirche seines Reiches — den Gesetzen des gerechten Krieges unterworfen".

Der dritten Gruppe rechnet sich auch die vorliegende Untersuchung zu. Für den Aquinaten stellt die *respublica fidelium* eine geistlich-politische Einheit dar. Die verschiedenen politischen Gemeinwesen sind Teile der Kirche, der Fürst ist Träger des materiellen Schwertes der Kirche', der politische Friede ist theologisch qualifiziert. Im gerechten Krieg geht es immer um die Verteidigung dieses geistlich-weltlichen Friedens gegen diejenigen, die das Heil der anderen in Gefahr bringen. In dieser Verteidigung gegen die Sünder wird auch die Ehre Gottes geschützt.

Zu den Sünden, die den Frieden der Kirche gefährden, wenn sie für andere erfahrbar in Erscheinung treten, gehören für den Aquinaten die Sünde des

---

<sup>642</sup>, E.-D. Hehl, a.a.O., 249

Diese These ist keinesfalls singulär:

So schrieb schon C. Erdmann in seinem Werk über die Entstehung des hl. Krieges: „Als wesentlich hervorzuheben ist aber aus allen Äußerungen Urbans (sc. der zum ersten Kreuzzug aufrief; d. Verf.) ein Punkt: die durchgängige defensive Formulierung des Kriegsziels. Der Papst bleibt hier korrekt im Rahmen der hergebrachten Doktrin. Die christlichen Brüder oder die Kirchen sollten von der Tyrannei und Bedrückung durch die Heiden befreit werden, so hieß es bei ihm immer wieder. ... Die ethisch-religiöse Berechtigung des Kreuzzugs lag für ihn im Vorhandensein altchristlicher Gemeinden im Orient, die unter der türkischen Herrschaft zu leiden hatten, während der Gedanke, die Muslime etwa durch Kriege zu bekehren, ihm fernlag." (a.a.O., 321) Die Aussagen Erdmanns beziehen sich nur auf die Zeit bis zum ersten Kreuzzug einschließlich. Hier endet seine Untersuchung.

— J. Le Goff scheint den Kreuzzug schlechthin als eine Form des 'gerechten Krieges' zu betrachten. Er schreibt über das Rittertum des 13. Jahrhunderts: „Aber Rittertugend und Herrenbrauch gelten noch immer, vor allem in gerechten Kriegen wie den Kreuzzügen." (Das Hochmittelalter, Frankfurt, 1965, 205)

— Auch bei H.E. Mayer heißt es: „Die Idee des Verteidigungskrieges mußte vor allem im 9. und 10. Jh. an Bedeutung gewinnen, als das ganze christliche Europa sich unablässig Invasionen heidnischer Völker ausgesetzt sah. ... Für die Ausbildung des Kreuzzugsgedankens ist es wichtig, daß die Invasoren ausnahmslos heidnisch waren, ... So verband sich die Idee des bellum iustum ganz speziell mit dem Begriff des Heidenkrieges." (a.a.O., 20)

— F.H. Russel macht darauf aufmerksam, daß Johannes a Deo den Krieg gegen die Sarazenen als „bellum iustissimum" (a.a.O., 199) bezeichnet. Vgl. auch P. Contamine, a.a.O., 445

J. Höffner verweist darauf, daß Heinrich von Segusia den „Krieg gegen die Ungläubigen ... ohne weiteres für gerecht" erklärte (a.a.O., 63)

J. Rief: „Das ihn (den Fürsten) bindende Gebot ist die mit der *salus reipublicae* innigst verbundene naturgesetzliche Forderung, die Sorge für das Gemeinwesen so anzulegen, daß dadurch, also auch durch die irdischen Kriege, das *bonum spirituale divinum* als Ziel ins Blickfeld treten kann ... Für Thomas erlangt der gerechte Krieg die Züge des heiligen Krieges." (a.a.O., 33)

<sup>643</sup>, STH II.11, q.40, a.1, resp.

Unglaubens und des Schismas. Auch gegen diese Sünden wird der Friede der *respublica fidelium* durch gerechte Kriege verteidigt. Diese These wird begründet, indem gezeigt wird, daß die konkreten Bestimmungen der Kirche die weltlichen Fürsten auffordern, Ungläubige und Schismatiker zu bekämpfen, wenn die Bedingung der *causa iusta* erfüllt ist. Dies geschieht in drei Schritten. Im ersten Schritt geht es um die Bekämpfung der Heiden und Juden, die den Glauben nie angenommen hatten (1.1), im zweiten um den Krieg gegen Häretiker und Apostaten, die vom Glauben abgefallen sind (1.2). Schließlich werden im dritten Schritt die Gewaltmaßnahmen gegen die untersucht, die sich für Thomas der Sünde des Schismas schuldig gemacht haben (1.3).

Bevor diese drei Schritte entfaltet werden, ist eine Interpretationsschwierigkeit anzusprechen, die die Texte zur Bekämpfung sowohl des Unglaubens als auch des Schismas betrifft. Diese Texte stehen in der Summa vor den allgemeinen Aussagen zum gerechten Krieg. Dies ist jedoch kein Einwand gegen die Behauptung, daß es sich bei den Anweisungen zur Bekämpfung des Unglaubens und des Schismas um Konkretisierung der Lehre vom gerechten Krieg handelt. Thomas durchbricht mit dieser Abfolge den „*ordo disciplinae*“, d.h. das Fortschreiten von dem Begründenden zum Begründeten, um Wiederholungen zu vermeiden.<sup>644</sup> Wollte er nämlich die Bestrafung der Sünder im Rahmen der Texte zum gerechten Krieg behandeln, müßte er dort das Wesen der verschiedenen Sünden rekapitulieren, die angemessen bestraft werden sollen. Es zeigt sich, daß unter der Fülle der Aspekte, die in der STH in eine Einheit gebracht werden, zwischen den Aufgabenstellungen der Knappheit und der Klarheit ein Konkurrenzverhältnis entsteht, das sich nicht ganz auflösen läßt.

### *1.1 Der gerechte Krieg gegen Heiden und Juden*

Mit diesen heute Befremden erweckenden Themen begibt sich Thomas mitten hinein in die Alltagswelt seiner Zeit: die Kreuzzugsbewegung und ihre Auswirkung auf die Juden im Abendland.

Zu Thomas' Lebenszeit fanden drei Kreuzzüge statt: Der 5. Kreuzzug 1228 — 1229, der 6. Kreuzzug 1248 — 1254 und der 7. Kreuzzug 1270. Der 6. und 7. Kreuzzug standen unter der Leitung von Ludwig IX. von Frankreich, zu dem Thomas persönliche Beziehungen besaß. Albertus Magnus, der Lehrer von Thomas, gehörte zu den Kreuzzugspredigern. Überhaupt hatte sich der Dominikanerorden sehr für Kreuzzugsaufrufe engagiert. Daß gerade die Kreuzzugs-

---

<sup>644</sup>) Vgl. w.o., 88

bewegung Thomas herausforderte, konkrete Lebensprobleme zu lösen, zeigen vor allem die schon oben erwähnten Quodlibetales.'

Die in der Kreuzzugsbewegung entfachten Aggressionen richteten sich im Mittelalter häufig auch gegen die Juden. „1096 und 1099 kam es zu furchtbaren Judenverfolgungen in Nordfrankreich, im Reich und in Jerusalem.“ Zu besonderen Exzessen kam es im Deutschen Reich, als die Kreuzfahrer von Nordfrankreich aus den Rhein hinab nach Südosten zogen. „Man sah in den Juden 'Feinde Christi', die man im eigenen Lande beseitigen müsse, ehe man das Heilige Land befreien könne.“

Die offizielle Kirche stellte sich jedoch gegen diese Pogrome. „Bischöfe und Kaiser nahmen sich des Judenschutzes an und stellten ihnen zur Zeit der Verfolgung ihre Burgen und festen Plätze zur Verfügung. Mit Strafen gingen sie gegen die Ausschreitungen vor. Der Mainzer Landfrieden von 1103 stellte jede Verletzung von Leben und Vermögen der Juden unter öffentliche Strafandrohung.“<sup>TM8</sup>

In der Summa werden die Gewaltmaßnahmen gegen Heiden und Juden in vier Artikeln der Quästion 10 der STH behandelt.' Für Thomas erfüllt das von der Kirche vorgeschriebene gewaltsame Vorgehen gegen Heiden und Juden die Bedingungen eines gerechten Krieges. Denn Gewalt darf gegen Heiden und Juden nur mit Autorität der für Gerechtigkeit eifernden Fürsten angewendet werden (1.11) und wenn ein gerechter Grund besteht (1.12).

### 1.11 Die Autorität des für Gerechtigkeit eifernden weltlichen Fürsten

Zu der Frage, auf wessen Autorität — der geistlichen oder weltlichen Gewalt der *respublica fidelium* — hin Krieg gegen Heiden und Juden geführt wird, finden sich in den vier Artikeln der STHq.10, die sich unmittelbar mit Gewaltmaßnahmen gegen Heiden und Juden befassen, keine Äußerungen. Es wird

---

<sup>645)</sup> Vgl. 6f

<sup>646)</sup> Arbeitsbuch Geschichte, Mittelalter Repetitorium, a.a.O, 126

<sup>647)</sup> K.A. Fink, Die Juden in der Christenheit des Mittelalters, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. H. Jedin, Bd. 111/2 H.G. Beck, K. A. Fink, J. Glazik, E. Iserloh, H. Wolter, Die mittelalterliche Kirche: Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, Freiburg — Basel — Wien (2), 1985, 720

<sup>648)</sup> Ebd.

<sup>649)</sup> STH II-11, q.10,

a.8: „Soll man Ungläubige zum Glauben zwingen?“

a.9: „Können Ungläubige eine obrigkeitliche Stellung oder Herrschaftsgewalt über Gläubige besitzen?“

a.11: „Darf man die gottesdienstlichen Gebräuche der Ungläubigen dulden?“

a.12: „Darf man die Kinder von Juden oder anderen Ungläubigen gegen den Willen ihrer Eltern taufen?“

selbstverständlich vorausgesetzt, daß jegliches Kriegführen Sache der weltlichen Gewalt ist. Dies wird deutlich aus einer Nebenbemerkung zu den Ritterorden, die die weltliche Gewalt in ihrer Verteidigung gegen die Ungläubigen unterstützen sollen: „So war es ja auch notwendig, Orden zu gründen für den Kriegsdienst, weil die weltlichen Fürsten nicht stark genug waren, um den Ungläubigen in bestimmten Ländern Widerstand zu leisten.“

Die Zuständigkeit der weltlichen Gewalt für die Verteidigung des heilsorientierten Friedens gegenüber Heiden und Juden wird von Thomas in seiner Abhandlung über die Bestrafung des Unglaubens nicht thematisiert, weil sie schon mit der ersten Forderung für einen gerechten Krieg geregelt ist. Die Verteidigung des Friedens gegenüber jedweder für andere erfahrbaren Sünde ist Sache derjenigen, denen die geistliche Gewalt die Verantwortung für die Gerechtigkeit der *respublica fidelium* in der „ihnen unterstehenden Stadt oder des Königreiches oder einer Provinz“ anvertraut hat.

Auch die Forderung nach der „*intentio recta*“ der kriegführenden Fürsten braucht die STH nicht eigens zu wiederholen. Der Eifer für Gerechtigkeit ist konstitutiver Bestandteil der sittlich guten Amtsführung eines weltlichen Fürsten. Handelt der Fürst aus einer „verkehrten Absicht“, wird seine Amtsführung sündhaft und „unerlaubt“.

Die Auffassung, daß die Verteidigung des Friedens nach außen gegen Heiden genauso wie die nach innen gegen Unrechtstäter zu der einen Aufgabe der weltlichen Gewalt gehört, teilt Thomas mit den Dekretisten seiner Zeit. „Das Nebeneinander von Aufrechterhaltung der inneren Ordnung und Abwehr äußerer Feinde wird deutlich“, so E.-D. Hehl, „wenn man sich die Zielsetzung des Krieges vor Augen hält. ... Huguccio lehrte, der propter mala puniendageführte Krieg sei erlaubt. In diesen Formulierungen wirkt die biblische Vorstellung, Aufgabe der weltlichen Gewalt sei es vor allem, die Guten vor den Bösen zu schützen und ihnen ein friedliches und gottgefälliges Leben zu ermöglichen.“

Die weltlichen Fürsten dürfen nur dann gegen Heiden und Juden Krieg führen, wenn eine *causa iusta* vorliegt.

## 1.12 Der gerechte Grund

Die vier Artikel der q.10, die der Gewalt gegen Heiden und Juden gewidmet sind, lassen sich folgendermaßen gliedern: Im ersten Artikel entwickelt Tho-

---

650)STH q.188, a.4, ad 5

651)STH 11-11, q.40, a.1, resp.

652)STH 11-11, q.40, a.1, resp.

653)E.-D. Hehl, a.a.O., 199



mas ein allgemeines Prinzip für die Anwendung kriegesischer Gewalt gegen Heiden und Juden, indem er die Forderung nach der *causa iusta* auf die Bedrohung des Friedens durch die Sünde der Glaubensverweigerung anwendet". Ungläubige dürfen nicht schon deswegen bekämpft werden, weil sie gegen Gott gesündigt haben. Die Christen führen dann erlaubterweise Krieg gegen die Ungläubigen, wenn die Aussicht besteht, daß die vom Unglauben ausgehende Gefahr für das Heil der Gläubigen und der Ungläubigen selbst gewaltsam abgewendet werden kann. In den folgenden drei Artikeln fragt Thomas, unter welchen Bedingungen Unglaube für den Glauben gefährlich werden kann und ob und wie diesen Gefahren durch Krieg begegnet werden kann.

*Gefahr für den Glauben als gerechter Grund:* Die Summa lehnt es grundsätzlich ab, Heiden und Juden, die den Glauben niemals angenommen haben, mit Gewalt zum Glauben zu zwingen, „damit sie aus sich glauben". Der Grund für diese Zurückhaltung ist, daß ein noch so gut gemeintes gewaltsames Anraten zum Glauben eine vergebliche Liebesmüh ist, weil es sein Ziel nicht erreichen kann. „Denn Glauben ist Sache des freien Willens." Daher wird es in der Behandlung moslemischer Kriegsgefangener „ihrer Freiheit überlassen, ob sie glauben wollen" ▽ –

In dieser Klarstellung schwingt vernehmlich das Bewußtsein von der Überlegenheit des christlichen Glaubens mit, der Zwang nicht nötig hat. Mohammed hingegen, so Thomas, „sagt, daß er mit der Macht der Waffen gesandt ist, die als Kennzeichen auch den Räubern und Tyrannen nicht fehlen. Auch hat ihm am Anfang kein weiser Mensch, der in göttlichen Dingen erfahren war, geglaubt, sondern mit einer derartigen Menge von bestialischen Menschen, die in der Wüste umherziehen und die von der göttlichen Lehre überhaupt nichts verstehen, hat er andere mit der Gewalt der Waffen unter sein Gesetz gezwungen." Das Abendland wurde zur Zeit des Thomas auch aufgeschreckt durch Berichte von Zwangsbekehrungen der Moslems an christlichen Kriegsgefangenen.

---

654) Vgl. weiter oben 142f

655) STH q.10, a.8, resp.

656) STH 11-11, q.10, a.8, resp.

657) STH 11-11, q.10, a.8, resp.

658) SG 1, 6, n. 7; Übersetzung d. Verf.

659) „Applying swords to their necks, the Moslems constrained them to apostasize from the Catholic faith and to proclaim the law of the most vicious Mohammed.' Letter of Louis IX, 'De captione et liberatione sua', in *Historiae Francorum scriptores*, ed. by Andre Duchesne (5 vols.; Paris: S. Cramoisy, 1636 — 1649), V, 431 (author's translation and italics)." (L.B. Walters, a.a.O., 170f)

Ob sich allerdings die Christen in der Praxis derart zurückhaltend gegen Kriegsgefangene verhalten haben, wie es die Summa Theologiae als ein Faktum hinstellt, kann wohl bezweifelt werden.' „Im Jahre 1227 fiel eine Armee von etwa 20 000 Mann unter der Führung des Bischofs Albert von Riga auf der Ostseeinsel Ösel ein und belagerte ihre Hauptstadt. Bald, so sagt der Chronist, spürten die Einwohner, wie in ihnen die Furcht vor Gott aufstieg, und baten um Frieden und um die Taufe."

Nachdem sie eine Zwangsbekehrung abgelehnt hat, nennt die Summa dann doch noch Gründe, aus denen erlaubterweise Krieg gegen Heiden und Juden geführt werden darf. Der zentrale Satz lautet:

Sunt („gentiles et Judaei") tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediunt vel blasphemias, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, ..."

Die DThA übersetzt folgendermaßen:

„Doch müssen sie von den Gläubigen, wenn die Möglichkeit besteht, genötigt werden, dem Glauben nichts in den Weg zu legen, sei es durch Lästerungen oder bössartiges Zureden oder gar durch offene Verfolgungen. Und aus diesem Grunde führen die Christgläubigen häufig Krieg gegen die Ungläubigen, ..."

Dieser Text wird üblicherweise so interpretiert, daß die Christen die Heiden zu bekämpfen haben, wenn dies in den Kräften der Christen steht und weil die Heiden den Glauben bedrängen. So schreibt L.B. Walters: „Thomas nennt präzise, welche Aktionen von seiten der Ungläubigen eine derartige Behinderung konstituieren. ... Derartige Aktionen stellen einen angemessenen Grund für einen religiösen Krieg dar." Im Sinne dieser Interpretation heißt es ebenso bei J. Verstraeten: „Krieg gegen Ungläubige ist also einzig gerechtfertigt."

---

<sup>660</sup>) Vgl. L.B. Walters, a.a.O., 170ff

661) J. Leder, a.a.O., 141

662) STH 1141, q.10, a.8, resp.

663) L.B. Walters, a.a.O., 122

Die Auseinandersetzung mit L.B. Walters über die Unterscheidung zwischen einem gerechten und einem religiösen Krieg bei Thomas blenden wir an dieser Stelle aus.

tigt, wenn diese die Christen aktiv behindern." Auch F.H. Russel" und J. Höffner' argumentieren in die gleiche Richtung.

Im lateinischen Text jedoch wird mit dem mit „ut“ eingeleiteten Nebensatz nur das Ziel angegeben, das ein Krieg gegen Ungläubige verfolgen soll. Eine andere Frage ist es, aus welchem Grund Krieg gegen Heiden und Juden zu führen ist. Im Gegensatz zur üblichen Auslegung wird in der vorliegenden Untersuchung die These vertreten, Thomas fordere, der Gefahr der Glaubensbehinderung präventiv zuvorzukommen und nicht erst konsekutiv, nachdem der Glauben behindert worden ist, Krieg zu führen. Für diese These sprechen zwei Gründe.'

In ihren allgemeinen Überlegungen zum gerechten Krieg, das ist der erste Grund, macht die Summa folgendes deutlich: Sünden müssen nicht erst dann bekämpft werden, wenn durch sie anderen ein Schaden zugefügt wird. Es reicht vielmehr schon aus, daß sie „den Zustand des Friedens in einem Gemeinwesen stören können“. Die Bestrafung des Sünders zielt „auf die Sicherheit der anderen“.

Für die Summa kann ein gerechter Kriegsgrund also schon dann vorliegen, wenn ein Mensch in seinen äußeren Handlungen sündigt, so daß die Gefahr

---

664) „Oorlog tegen ongelovigen is dus enkel geoorloofd als zij de christenen *actief behindern*.“ (J. Verstraeten, a.a.O., 54)

665) „In der Summa Theologiae ... billigt“ Thomas „gerechte Kriege, die gegen sie (sc. die Ungläubigen; d. Verf.) geführt werden, wenn sie die Christgläubigen durch Blasphemie, böses Zureden und regelrechte Verfolgung verletzt haben.“ (F.H. Russel, a.a.O., 284)

666) „Es ist (sc. für Thomas; d. Verf.) lediglich gestattet, sie (sc. Heiden und Juden; d. Verf.) für Gewalttaten gegen die Christen und für Lästerungen der christlichen Religion durch „Kreuzzüge“ zu bestrafen.“ (J. Höffner, a.a.O., 50)

667) Über diese beiden Gründe hinaus kann man fragen, ob nicht mit dem „si adsit facultas“ der Grund für die Bekämpfung der Ungläubigen genannt ist. Es ist nämlich durchaus offen, worauf sich dieser Einschub bezieht. Die oben zitierte DThA und noch deutlicher die englische Thomasausgabe betrachten die „facultas“ als das Vermögen der Christen, erfolgreich gegen Heiden und Juden vorzugehen:

„(Unbelievers) are to be compelled by the faithful — if the capacity to do so exists — not to hinder the faith, either by blasphemies, or by evil persuasions, or even by open persecutions.“ (Zitiert nach L.B. Walters, a.a.O., 122)

Betrachtet man jedoch den lateinischen Text, ist es durchaus offen, ob sich das „si adsit facultas“ auf die „fideles“ oder „infideles“ bezieht. Stellt man den Bezug zu den infideles her, bekommt der Satz den Sinn, daß die Christen gegen die Ungläubigen vorzugehen haben, wenn die Ungläubigen über die Möglichkeit verfügen, den Glauben zu behindern.

„Doch müssen die Heiden von den Gläubigen bedrängt werden, damit sie dem Glauben nichts in den Weg legen, sei es durch Lästerungen oder bösartiges Zureden oder gar durch offene Verfolgungen, wenn die Heiden dazu in der Lage sind. Und aus diesem Grunde führen die Christgläubigen häufig Krieg gegen die Ungläubigen, ...“

668) STH 1-11, q.98, a.1, resp.; Heraushebung d. Verf.

669) STH 11-11, q.108, a.1, resp.

des Ärgernisses besteht. Der Realisierung dieser Gefahr ist präventiv zu begegnen. Dies gilt auch für die Sünde der Glaubensverweigerung. Wenn nur die Möglichkeit gegeben ist, daß von dieser Sünde eine Gefahr für die *respublica fidelium* ausgeht, muß dem gewaltsam begegnet werden. Ein gerechter Grund liegt nicht erst dann vor, wenn der Glaube eine Behinderung erfahren hat, der konsektiv zu begegnen ist.

Der zweite Grund ergibt sich aus den nachfolgenden Artikeln, in denen die grundsätzliche Maßgabe für die Gewalt gegen Heiden und Juden auf verschiedene Problemfelder angewendet wird: erstens Herrschaft Ungläubiger über Gläubige, zweitens Kultfreiheit für den Unglauben und drittens die Vorenthaltung der Kindertaufe. In jedem dieser Artikel wird die Frage gestellt, ob man die Stellung bzw. Freiheit der Ungläubigen einschränken soll, nicht, um erst auf eine geschehene Behinderung des Glaubens zu reagieren, sondern um schon der Möglichkeit aktiv zu begegnen.

*Herrschaft Ungläubiger über Christgläubige als gerechter Grund?* Die Untersuchung über das Recht der Ungläubigen, Herrschaft über Gläubige auszuüben, leitet die Summa mit einer differenzierten Fragestellung ein: „Können Ungläubige eine obrigkeitliche Stellung (*praelatio*) oder Herrschaftsstellung (*dominium*) über Gläubige besitzen?“ Mit der Unterscheidung zwischen „*praelatio*“ und „*dominium*“ werden verschiedene soziale Relationen der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung bezeichnet. „*Praelatio*“ bezeichnet „das Amt ..., freie Menschen zu leiten und zu führen“. „*Dominus*“ nennt man hingegen jemanden, „dem ein anderer als Sklave unterworfen ist“<sup>672</sup>. Es geht somit um die Frage, ob man es zulassen dürfe, daß Heiden und Juden politische Herrschaft über Christen haben oder sie als Leibeigene besitzen bzw. beherrschen dürfen.

In ihrer Antwort stellt die Summa heraus, daß die Herrschaft Ungläubiger über Christen als solche keine Behinderung des Glaubens darstellt. Denn die Akte des Glaubens und des Herrschens sind voneinander unabhängig. Herrschen setzt den Glauben nicht voraus, denn die Stellung des Fürsten gründet in der Naturordnung, die in der Ordnung der Gnade bestehen bleibt. Unglaube hebt daher, „an sich betrachtet, die Herrschaftsstellung und Überordnung von Ungläubigen gegenüber Gläubigen nicht auf“.

Wenn auch die Herrschaft eines Ungläubigen als solche keine Bedrohung darstellt, bedeutet die Überordnung eines Ungläubigen über einen Gläubigen in

---

670) STH 11-11, q.10, a.10

671) STH I, q.96, a.4, resp.

672) STH I, q.96, a.4, resp.

673) STH 11-11, q.10, a.10, resp.

den Augen der STH dennoch eine Gefahr für das Heil der Christen und das der Ungläubigen selbst. Die Gefahr für das Heil der Christen hängt mit der Abhängigkeit der Untergebenen von ihren Herrschern zusammen. Aus Angst vor Nachteilen oder in der Hoffnung, bevorzugt zu werden, könnten die Untertanen „von ihren Vorgesetzten umgestimmt werden, so daß sie ihrem Geheiß folgten“<sup>674</sup>. Wenn dann die christlichen Untertanen um irdischer Vorteile willen vom Glauben abfallen, „verachten die Ungläubigen den Glauben“.

Wenn auch mit der Herrschaft Ungläubiger eine Gefährdung für den Glauben gegeben ist, liegt ein gerechter Grund für eine gewaltsame Bekämpfung einer solchen Herrschaft erst dann vor, wenn die begründete Aussicht besteht, durch eine gewaltsame Abschaffung dieser Herrschaft Glaube und Frieden zu fördern. Nicht jede sündhafte Verletzung des Friedens darf nämlich bekämpft werden, „damit Gutes nicht verhindert werde, oder auch, damit man sich nicht noch schlimmeren Übeln aussetze“.

In der Abwägung, ob eine Herrschaftsstellung Ungläubiger zum Wohl des Friedens beibehalten oder abgeschafft werden soll, unterscheidet die STH zwischen der Herrschaft, „die bereits besteht“ und der, „die neu eingeführt werden soll“<sup>675</sup>.

Darf eine schon bestehende Herrschaft fortbestehen, wenn der Untertan zum Glauben findet? In seiner Antwort differenziert Thomas nochmals zwischen der Herrschaft von Heiden, die außerhalb des christlichen Herrschaftsbereiches leben, und von Juden, die innerhalb der christianitas wohnen.

Wenn die Herrschaft von **Heiden** über Christen schon vor deren Bekehrung existierte, gibt es guten Grund, diese bestehen lassen. Denn dieses Herrschaftsverhältnis ist nicht durch eine sündhafte Handlung zustande gekommen. Eine Enteignung könnte vom Betroffenen nicht gänzlich unbegründeterweise als ungerechte Strafe empfunden werden. Daher verzichtet die Kirche darauf, „bei jenen Ungläubigen ..., welche der irdischen Gewalt der Kirche oder ihrer Glieder nicht unterliegen“ — d. h. außerhalb des christlichen Herrschaftsbereichs leben —, die heidnische Herrschaft abzuschaffen, „obwohl sie es von Rechts wegen könnte“. Sie verzichtet darauf, „um Anstoß zu vermei-

---

674) STH 11-11, q.10, a.10, resp.

675) STH 1141, q.10, a.10, resp.

676) STH q.10, a.11, resp.

677) STH q.10, a.10, resp.

678) STH 11-11, q.10, a.10, resp.

679) STH 11-11, q.10, a.10, resp.

den". Die Abschaffung einer solchen Herrschaft könnte nämlich das Gut der Bekehrung der Ungläubigen gefährden.

Für Thomas gibt es somit keinen gerechten Grund, einen Krieg zu führen, um die schon bestehende Herrschaft eines Heiden abzuschaffen. Denn es ist zu befürchten, daß auf diese Weise dem weltweit angelegten Frieden der *respublica fidelium* mehr geschadet als genutzt wird. In dieser Argumentation wird besonders deutlich, daß die thomasische Lehre vom gerechten Krieg in ihrer theologischen Heilsperspektive nicht nur die Christenheit, sondern auch die ganze Menschheit berücksichtigt.

Im Licht dieser Interpretation wird die Auslegung von P. Tischleder zurückgewiesen. In seiner Sicht vertritt Thomas „grundsätzlich den Fortbestand des historisch feststehenden Herrschaftsrechts wegen seiner Verwurzelung im Naturrecht ... und" gesteht „nur in dem Fall der Kirche das Recht zu ..., dieses Herrschaftsrecht auf Grund schuldhaften hartnäckigen Unglaubens und nach weiser Ermessung der Umstände den bisherigen Inhabern zu nehmen, wenn diese der Kirche rein bürgerlich unterworfen sind ..."<sup>681</sup>. Für die Summa kann vielmehr jeder, „der durch<sup>682</sup> Unglauben sündigt, durch Urteilsspruch sein Herrschaftsrecht verlieren ... Die Herrschaft wird aufgrund einer Folgenabwägung aber nicht jedem Ungläubigen genommen.

Diese Ausführungen zur Tolerierung der heidnischen Herrschaft außerhalb der Christenheit stehen vor dem Hintergrund der im 13. Jahrhundert anhebenden "Überlegungen darüber, daß die kriegerischen Kontakte mit der Welt des Islams ... das Abendland nicht von der Verantwortung befreien konnten, christliche Verkündigung auch im Raum des Islams zu versuchen ... Gegen Ende des Jahrhunderts wurde das Problem der Islammission von dem Franziskanertertiar Raimundus Lullus (+ 1316) grundsätzlich angepackt. ... Er errichtete ... ein Missionskolleg ... Selbst Kenner des Arabischen, warb er für die Errichtung von Lehrstühlen für Griechisch, Arabisch, Hebräisch und Syrisch an den Universitäten."

Thomas selbst hat seine erste Summa, die Summa contra Gentiles, „auf Bitten seines Ordensbruders und einstigen Ordensgenerals Raimund von Pennafort, 'ein Werk gegen die Irrtümer der Heiden' zu schreiben, begonnen ..., das

---

<sup>689</sup> STH 11-11, q.10, a.10, resp.

<sup>681</sup>) P. Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule, Mönchengladbach, 1923, 46

<sup>682</sup>) STH 11-11, q.12, a.2, resp.

<sup>683</sup>) H. Wolter, a.a.O., 282

heißt zur Orientierung für die dominikanischen Missionare, die gegen Moslems, Juden und häretische Christen in Spanien und Nordafrika predigten".

Vielleicht stellen die thomasischen Ausführungen zur Tolerierung ungläubiger Herrscher auch eine Apologie der Kirchen- und Missionsgeschichte dar, wie sie der Aquinate auch sonst unternimmt. 'Das christianisierte römische Reich führte keine Kriege, um die sich ausbreitende Mission außerhalb des Reiches bzw. den Glauben der Neugetauften unter politischen Schutz zu nehmen.

Anders als die Heiden, die außerhalb des Herrschaftsbereiches der irdischen Regierung der Kirche leben, werden die **Juden** behandelt, die innerhalb der Christenheit leben, obwohl auch ihre Herrschaftsstellung nicht durch eine Ungerechtigkeit zustande gekommen ist. Die Gefahr der ungläubigen Herrschaft kann durch die Enteignung der Juden ohne schweren Schaden für den Frieden der *respublica fidelium* abgewendet werden. Mit der Sklavenbefreiung tut „die Kirche“ den Juden nämlich „kein Unrecht“, an dem sie aus gutem Grund Ärgernis nehmen könnten. Denn — Thomas erweist sich wiederum ganz als mittelalterlicher Mensch —, „da die Juden ihrerseits Sklaven der Kirche sind, kann sie über ihr Eigentum verfügen ...“<sup>687</sup>

Besteht ein guter Grund, den in der Christenheit lebenden Juden die christlichen Sklaven zu nehmen, muß durch menschliche Festsetzung ins Einzelne gehend bestimmt werden, wie dies zu geschehen hat. Dementsprechend "hat die Kirche dies als Recht gesetzt, daß ein Sklave von Juden, wenn er Christ geworden ist, sofort von der Sklaverei frei wird, ohne Entgelt, falls er von Haus aus Sklave, d.h. in der Sklaverei geboren ist; desgleichen, wenn er als Ungläubiger zum Sklavendienst gekauft worden ist. Ist er aber zum Weiterverkauf erworben, so besteht die Pflicht, ihn innerhalb von drei Monaten zum Verkauf anzubieten."''''

Die Lehre von der 'Knechtschaft der Juden', an die Thomas in seiner Begründung der Freilassung christlicher Sklaven anknüpft, geht auf die Kirchenväter

---

<sup>681)</sup> O.H. Pesch, Thomas von Aquin, a.a.O., 102

<sup>685)</sup> Dazu zwei Beispiele: „... Es war von Vorteil, daß einige Gläubige ihren Platz im Gesinde des Kaisers behielten, um andere Gläubige in Schutz zu nehmen, wie der hl. Sebastian die Christen, die er auf der Folter schwach werden sah, bestärkte und noch weiterhin in der Leibwache Diokletians unter dem Soldatenmantel unerkannt lebte.“ (STH II-11, q.10, a.10, ad 2) Und: „Zu jener Zeit besaß die noch neue Kirche noch nicht die weltliche Gewalt, weltliche Fürsten zurechtzuweisen. Daher duldete sie es, daß die Gläubigen Julian dem Abtrünnigen in solchem, was nicht gegen Glauben war, gehorchten, um größere Gefahr für den Glauben abzuwenden.“ (STH 11-II, q.12, a.2, ad 1)

<sup>686)</sup> STH 11-11, q.10, a.10, resp.

<sup>687)</sup> STH 11-11, q.10, a.10, resp.

<sup>688)</sup> STH 11-11, q.10, a.10, resp.

zurück. „Nach Augustinus, der hier Tertullian und Justin folgt, soll der Ältere (Esau) dem Jüngeren (Jakob) dienen (Gn 25,23), ist das Volk der Juden, das sein Kindesrecht verwirkt hat, zum Knecht des jüngeren Volkes der Christen geworden ... Diese 'Knechtschaft der Juden' galt zunächst nur im geistlichen und nicht im rechtlichen Sinn.“ Aus dieser geistlichen Lehre wurde im Mittelalter jedoch ein rechtlicher Anspruch, der die Rechtsstellung der Juden erheblich schwächte. Sie wurden „als 'kaiserliche Kammerknechte' unter Sonderrecht gestellt. ... Als Kammerknechte waren die Juden und ihr Eigentum Besitz des Kaisers, ihm abgabepflichtig und gleichzeitig unter seinen Schutz gestellt.“

Thomas entscheidet also die Frage, ob die bestehende Herrschaft Ungläubiger über Christen abgeschafft werden soll, indem er das Kriterium des gerechten Kriegsgrundes anwendet. Die Herrschaft von Ungläubigen über Gläubige gehört nicht zu den Verstößen, die nach dem Völkerrecht immer geahndet werden müssen, da derartige Verstöße das Fundament des Zusammenlebens zerstören. Der dennoch durch die Herrschaftsstellung Ungläubiger hervorgerufenen Gefahr für den Glauben darf hinsichtlich der außerhalb der Christenheit lebenden Ungläubigen nicht durch Krieg begegnet werden, um deren Weg zum Glauben nicht zu behindern. Hingegen liegt ein gerechter Grund vor, den Juden, die für Thomas Eigentum der Kirche sind, die christlichen Sklaven zu nehmen. Die ins Detail gehenden Bestimmungen der Kirche zur Freilassung der jüdischen Sklaven werden durch menschliche Festsetzung aus der naturgesetzlichen Verpflichtung zur Verteidigung des Friedens hergeleitet.

Während eine schon bestehende Herrschaft über Gläubige legitimerweise zustande gekommen ist, ist es immer ein Unrecht, wenn Ungläubige eine Herrschaft über Gläubige neu errichten. Wenn Ungläubige Herrschaft über Christen anstreben, begehen die Ungläubigen für die STH nicht nur ein objektives Unrecht, insofern sie, wie gesagt, damit den Glauben gefährden. Das Streben nach solcher Herrschaft ist wie der Unglaube selbst ein sündhaftes Vergehen gegen die jedem einsichtige Wahrheit des Glaubens.

Stellt die neue Errichtung der heidnischen Herrschaft eine Gefahr für den Glauben dar und sündigen die Heiden, wenn sie Herrschaft über Christen errichten, dann besteht für die Summa eine *causa iusta* für einen gerechten Krieg, durch den die Heiden von weiteren Sünden abgehalten und der ungestörte Frieden der Christen vor Gott verteidigt werden sollen. Daher „gestattet die Kirche in keiner Weise, daß Ungläubige Herrschaftsgewalt über Gläubige

---

689) K.A. Fink, a.a.O., 718

690) Ebd. 721



erwerben oder wie auch immer ihnen in irgendeinem Amt vorgesetzt werdens<sup>691</sup> '.

In diesen Sätzen übernimmt die Summa die Begründung der Kreuzzugsbewegung und der spanischen Reconquista durch die Kirche. Die Kreuzzüge wurden als Befreiungsaktion für die Christen legitimiert, die durch ungerechte Eroberungen unter heidnische Herrschaft geraten waren. So schreibt C. Erdmann über die Kreuzzugspredigt Urbans II. in Clermont: „Die christlichen Brüder oder die Kirchen sollten von der Tyrannei und Bedrückung durch die Heiden befreit werden, so hieß es bei ihm immer wieder. Darin liegt, wie schon bemerkt, nichts anderes als die Idee einer gemeinsamen Front des Christentums gegen die Heiden. ... Die ethisch-religiöse Berechtigung des Kreuzzugs lag für ihn im Vorhandensein altchristlicher<sup>692</sup> Gemeinden im Orient, die unter der türkischen Herrschaft zu leiden hatten ...

Um den Anspruch auf die ehemals christlichen Gebiete zu begründen, wurde in der Kreuzzugsbewegung üblicherweise das Augustinuszitat herangezogen<sup>693</sup>, welches auch in der STHq.40, a.1 bei der Formulierung des gerechten Kriegsgrundes verwendet wird: „Unter gerechten Kriegen versteht man solche, durch welche Unrecht geahndet wird; so wenn ein Volk oder eine Stadt zu strafen ist, weil sie entweder versäumt haben, das zu ahnden, was von ihren Bürgern frevelhaft verübt wurde, oder versäumt haben, das zurückzugeben, was ungerechterweise geraubt wurde.“<sup>694</sup>

Mit diesem Zitat soll nicht der Anspruch abgestützt werden, ein in fernster Vergangenheit begangenes Unrecht in der Gegenwart durch Krieg ahnden zu dürfen — welcher Krieg wäre dann nicht gerecht? Die über Christen errichtete Herrschaft der Ungläubigen stellt vielmehr zum einen ein sich immer wieder neu ereignendes Unrecht dar. Sie bedeutet eine tagtäglich neue sündhafte Glaubensgefährdung. Zum anderen verwendet Thomas das Augustinuszitat, um zum Ausdruck zu bringen, daß die Ungläubigen „versäumt haben“, sich von ihrer Sünde zu distanzieren. Da sie sich beharrlich mit dieser Sünde identifizieren, bleibt nur die ultima ratio des Krieges.

*Die öffentliche Kultausübung Ungläubiger als gerechter Grund?* Wenn Ungläubige ihren Kult öffentlich ausüben, wird die Sünde des Unglaubens allen sichtbar und somit zu einer Störung des Friedens. Dieses Ärgernis darf nach den Bestimmungen für einen gerechten Krieg nur dann geduldet werden,

---

691) STH q.10, a.10, resp.

692) C. Erdmann, a.a.O., 321

693) Vgl. H.E. Mayer, a.a.O., 20

694) STH q.40, a.1, resp.

wenn durch das Verbot ein großes Gut verhindert oder noch größerer Schaden entstehen würde. Unter dieser Rücksicht gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen dem Kult von Juden und Heiden.

Der jüdische Kult soll toleriert werden, da die Ausübung des jüdischen Gottesdienstes für den christlichen Glauben durchaus förderlich sein kann: „Daraus ..., daß die Juden ihre Religionsbräuche hüten, in denen einst die Wahrheit des von uns festgehaltenen Glaubens vorgebildet war, erwächst dieses Gute, daß wir von seiten unserer Feinde ein Zeugnis für unsern Glauben haben und daß uns gleichsam im Bilde vor Augen steht, was wir glauben. Eben deshalb werden sie in ihren Gebräuchen geduldet.“

In dieser Auffassung stimmt die Summa mit dem hl. Bernhard, der sich ansonsten vehement für den Kreuzzug einsetzte, überein: „Dem Zisterziensermönch Radulf, der die religiös Begeisterten und wirtschaftlich Unzufriedenen zum Mord an den 'Feinden der christlichen Religion' aufrief, trat in Mainz der hl. Bernhard von Clairvaux entgegen. Nach ihm darf man die Juden weder verfolgen noch vertreiben; denn sie sind lebendige Zeugen unserer Erlösung, die uns des Herrn Leiden vor Augen stellen.“

Im Gegensatz zum jüdischen Kult darf man den Kult von Heiden nicht dulden, da dieser Kult „keinerlei Wahrheit oder Nutzen an die Hand“ gibt. Der Aquinate stellt in diesem Zusammenhang einen ausdrücklichen Bezug zu seiner Völkerrechtslehre her. Die Ausübung des Unglaubens als Bekenntnis der Unwahrheit gehört zu den Sünden, die „nicht geduldet, sondern nach dem Gesetze bestraft“ werden, „wie z. B. Ehebruch, Diebstahl und anderes Derartiges“. Jede gerechte Ordnung, davon ist Thomas überzeugt, muß den Kult der Heiden verbieten.

Die heidnische Kultausübung ist immer zu ahnden, außer es besteht keine Aussicht auf Erfolg. „Aus diesem Grunde nämlich hat die Kirche zuzeiten auch die Religionsbräuche von Häretikern und Heiden geduldet, wenn die Zahl der Ungläubigen sehr groß war.“ Auch dann ist von einer Bestrafung abzusehen, wenn sie nicht ohne Schonung Unschuldiger möglich ist. D.h. wenn zu befürchten steht, daß sich Unschuldige mit der Sünde solidarisieren und so aus der Bestrafung „Zwietracht ... erwachsen könnte“ –

---

695)STH 11-11, q.10, a.11, resp.

696)K.A. Fink, a.a.O., 720

697)STH 11-11, q.10, a.11, resp.

698)STH 11-11, q.10, a.11, obi. 3

699)STH q.10, a.11, resp.

700)STH 11-11, q.10, a.11, resp.

Die Frage nach der Kultfreiheit für Heiden stellte sich besonders in den Kreuzfahrerstaaten. Sie war aber auch ein Zankapfel zwischen den Päpsten und Friedrich II. Letzterer hatte nämlich seinen Sarazenen in ihrer Kolonie ihren Kult erlaubt. „Sie errichteten Moscheen und Minarette, lehrten und lernten in eigenen Koranschulen... Eine Insel des Unglaubens im Christenland, nicht weit von der Grenze des päpstlichen Patrimoniums entfernt — das allerdings weckte Ärgernis. Papst Honorius protestierte energisch; und solche Proteste gegen Friedrich, den man spöttisch 'Sultan von Lucera' nannte, wiederholten sich bis in die letzten Jahre, fanden sogar Aufnahme in das Absetzungsdekret des Konzils von Lyon.“ Die Summa des Thomas von Aquin liegt mit ihrer Auffassung auf der Linie der päpstlichen Kritik an Friedrich II.

Betrachtet man die Diskussion der STH über Möglichkeiten und Grenzen, den Kult anderer Religionen zu tolerieren, zeigt sich, daß Thomas wiederum das Kriterium des gerechten Kriegsgrundes anwendet. Der jüdische Kult wird geduldet, um nicht seine glaubensfördernde Wirkung zu verhindern. Heidnischer Kult darf nicht geduldet werden, da aus dessen Tolerierung kein Nutzen für den Glauben erwächst. Voraussetzung einer gewaltsamen Unterbindung des heidnischen Kultes ist allerdings — auch dies gehört zum Kriterium des gerechten Grundes —, daß Aussicht auf Sieg besteht und Unschuldige geschont werden können. Die dritte „*facultas*“, über die Juden und Heiden verfügen, um den Glauben zu behindern, ist ihre Stellung als Erzieher ihrer Kinder. Damit stellt sich die Frage, ob die Kirche hier mit Gewalt einschreiten müsse.

*Das Vorenthalten der Kindertaufe als gerechter Grund?* Während die Summa in grundsätzlicher Weise nach der Notwendigkeit und Legitimität der Zwangstaufe heidnischer und jüdischer Kinder fragt, ist in ihrer Antwort nur noch von den Juden die Rede. Die Zwangstaufe jüdischer Kinder ist das klassische Problem innerhalb der *christianitas*.

Die STH verbietet die Zwangstaufe jüdischer Kinder. Sie gesteht zwar ein, daß von seiten der jüdischen Eltern ein vorwerfbares Unrecht vorliegt. Die Bestrafung dieser Sünde muß jedoch allein Gott überlassen werden, der sie zur Rechenschaft ziehen wird, „wenn ihre Kinder wegen Vorenthaltung der Sakramente hinsichtlich ihres Heiles Schaden erleiden“ ♣ –

Eine Zwangstaufe unmündiger Kinder kommt für den Aquinaten deswegen nicht in Betracht, weil sie ihr Ziel, das Heil der Kinder, nicht erreicht. Das Heil der Kinder würde vielmehr gefährdet, weil die natürlichen Fürsorgeverhältnisse verletzt würden. „Ehe das Kind ... seiner Vernunft mächtig ist, ist es der

---

701) E. Horst, Friedrich der Staufer. Eine Biographie, Düsseldorf, 1985, 94

702) STH II-11, q.10, a.12, ad 5

natürlichen Ordnung nach auf Gott hingeordnet vermittelt der Vernunft der Eltern, deren Obhut es natürlicherweise untersteht. Und nach ihren Anordnungen sind die religiösen Verhältnisse zu behandeln."<sup>703</sup>

Die Frage nach der Zwangstaufe unmündiger Kinder drängte sich Thomas unmittelbar auf, da die Kirche zu seiner Zeit in ihrem Machtbereich hierzu in der Lage war. Wie befremdend dies auch heute erscheinen mag, sind sogar Erwachsene zwangsgetauft worden. „Der Chronist Ekkehard von Aura, der 1101 selbst am Kreuzzug teilnahm, berichtet: 'Die Überreste der ruchlosen Juden, dieser inneren Feinde der Kirche, haben sie in allen Städten, durch die sie kamen, entweder ganz ausgetilgt oder zur Taufe gezwungen. Von diesen sind aber sehr viele zu ihrem alten Glauben zurückgekehrt, wie der Hund zu dem, was er ausgebrochen.'<sup>704</sup>“

Man merkt auch dem Artikel in der STH geradezu die Brisanz des Themas an. Wer ihn liest, dem wird zunächst sein Umfang auffallen. Darüber hinaus sticht ins Auge, daß vor den Sachargumenten zunächst Autoritätsargumente angeführt werden. Der Aquinate scheint zu äußerster Vorsicht aufrufen zu wollen. Auch wer meint, seiner Argumentation nicht folgen zu müssen, soll in die Pflicht genommen werden: „Maßgebendes Ansehen hat der Brauch der Kirche. Ihm ist immer und in allem nachzueifern ... Nun ist es niemals Übung der Kirche gewesen, daß die Kinder der Juden gegen den Willen der Eltern getauft wurden ... So scheint es denn gefährlich, ganz neu die Behauptung aufzustellen, gegen die bisher in der Kirche beobachtete Gewohnheit seien die Judenkinder gegen den Willen ihrer Eltern zu taufen."<sup>705</sup>

Blickt man nun auf die gesamten Ausführungen zur Bekämpfung von Heiden und Juden zurück, zeigt sich, daß sie sich ganz und gar in den Rahmen der Lehre vom gerechten Krieg einordnen. Thomas geht der Frage nach, ob ein gerechter Grund zum Krieg gegen diese Gruppen vorliegt. Da von ihnen verschiedene Gefahren für Frieden und Glauben ausgehen, prüft er, ob diese Gefahren durch einen Krieg präventiv abgewehrt werden können. Wenn dies möglich ist, ist die Bedingung der *causa iusta* für einen gerechten Krieg erfüllt. Keinesfalls geht es um die Bestrafung des Unglaubens als Sünde unabhängig vom Nutzen der Strafe für das Heil der Sünder und das der anderen. Es soll nun die Frage verfolgt werden, wie die STH die Gewaltmaßnahmen gegen Häretiker und Apostaten legitimiert.

---

703)STH q.10, a.12, ad 4

704)K.A. Fink, a.a.O., 720

705)STH 11-11, q.10, a.12, resp.

## *1.2 Der gerechte Krieg gegen Häretiker und Apostaten*

Zu den großen kriegerischen Konflikten, die Thomas miterlebte, gehörte neben dem Kreuzzug auch die Bekämpfung der Häretiker. Im 11. und 12. Jahrhundert kamen die Bewegungen der Katharer, Albigenser und Waldenser auf, die von der Kirche als Häresien bekämpft wurden. Zwanzig Jahre währte der Albigenserkrieg in Südfrankreich, der auf Geheiß Innozenz' III. als Kreuzzug geführt wurde'. Erst 1244 wird die letzte Zitadelle Montsegur genommen''.

Ein weiterer Konflikt, der die Christenheit im 13. Jahrhundert erschütterte und in dem Thomas in besonderer Weise involviert war, ist die Auseinandersetzung zwischen dem Papsttum und Friederich II. Dieser Konflikt eskalierte schließlich bis zur Absetzung des Kaisers auf dem Konzil von Lyon. „Der letzte Akt des Konzils war die Verlesung der Absetzungsbulle und ihre Bestätigung durch die Versammlung. Wegen der vier Vergehen des Meineids, des Friedensbruchs, des Sakrilegs durch Gefangennahme der Prälaten sowie des Verdachtes der Häresie wird Friedrich II. als römischer Kaiser, deutscher König und König im Regnum abgesetzt, aller Ehren und Würden entkleidet, die Untertanen ihres Treueides entbunden, die Kurfürsten aufgefordert, zur Neuwahl zu schreiten.''' Von diesem äußerst verbittert geführten Konflikt war Thomas in seiner engsten Familie betroffen. Rinaldo, einer seiner Brüder, der sich an einer Verschwörung gegen Friedrich beteiligte, wurde 1246 hingerichtet.'

Beide, Häretiker und Apostaten, bezeichnet Thomas als Ungläubige (infideles<sup>710</sup>). Denn sie sündigen gegen den Glauben, indem sie sich vom rechten Glauben wieder abwenden, den sie „einmal ... angenommeni<sup>711</sup> hatten. Es soll nun im folgenden gezeigt werden, daß für die Summa auch die Bestrafung der Häretiker (1.21) und der Apostaten (1.22) die Bedingungen eines gerechten Krieges erfüllen. Eine andere Form erlaubter kriegerischer Gewalt gegen diese Ungläubigen kennt die STH nicht.

---

706) Vgl. Arbeitsbuch Geschichte, a.a.O., 185

707) Vgl. Le Goff, a.a.O., 247

708) H. Wolter, a.a.O., 250

709) J. Weisheipl, a.a.O., I 1ff

710) Vgl. STH q.10, a.8, resp.

711) STH q.10, a.8, resp.

## 1.21 Der gerechte Krieg gegen Häretiker

Es ist die Aufgabe der weltlichen Autorität (1.21.1), Häretiker zu bekämpfen, wenn die Forderung der *causa iusta* erfüllt ist (1.21.2). Sie ist erfüllt, wenn durch und nur durch Krieg die von der Häresie ausgehende Gefahr für das Heil der Sünder und der Guten abgewendet werden kann.

### 1.21.1 Die Autorität des für Gerechtigkeit eifernden weltlichen Fürsten

Die gewaltsame Bestrafung der Häretiker ist Sache der „weltlichen Fürsten“. Häresie ist eine friedensverletzende Sünde, die vor dem „weltlichen Gericht (*iudicium saeculare*)<sup>712</sup> abgeurteilt wird. Die Zuständigkeit der weltlichen Autorität für den Krieg gegen Häretiker wird von Thomas nicht eigentlich begründet, sondern eher lapidar bemerkt. Wie in der Bekämpfung der Heiden und Juden ist deren Zuständigkeit schon durch die erste Bedingung für einen gerechten Krieg geklärt.<sup>713</sup> Daß eigentliche Thema der hier zitierten Texte ist die Strafwürdigkeit der Häresie.

### 1.21.2 Der gerechte Grund

Für J. Leder hält Thomas Häresie schon deswegen für ein bestrafungswürdiges Verbrechen, weil es sich gegen Gott richtet. Er stützt seine Behauptung auf einen Satz aus dem Sentenzenkommentar: „Der hl. Thomas von Aquin zögert ebensowenig: 'Die weltliche Obrigkeit hat das Recht, die Häretiker hinzurichten, selbst wenn sie nicht die anderen gefährden, denn sie sind Lasterer gegen Gott (blasphemi in Deum), weil sie einem falschen Glauben folgen.'<sup>714</sup> E.-W. Böckenförde folgt ihm hier.<sup>715</sup> Das angeführte Zitat verliert jedoch seine Eindeutigkeit, wenn man den Kontext in Augenschein nimmt:

„Die Häresie ist ein Laster mit Ansteckungsgefahr (*infectivum vitium*). Daher schließt sie die Kirche aus der Gemeinschaft der Gläubigen aus; besonders jene, die andere korrumpieren; damit die einfachen Menschen, die leicht korrumpiert werden können, von ihnen abgesondert sind; nicht nur im Geiste, sondern auch in körperlicher Hinsicht. Daher kerkert die Kirche sie ein und vertreibt sie. Auch wenn sie andere nicht korrumpieren würden, könnten sie gefangengehalten werden. Aber jene, die fest im Glauben sind, können mit

---

<sup>712</sup>)STH q.11, a.3, resp.

<sup>713</sup>) Vgl. w.o., 203

<sup>719</sup> J. Leder, a.a.O., 154

<sup>715</sup>) E.-W. Böckenförde, Einleitung: 'Erklärung über die Religionsfreiheit', in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, hrsg. H. Lutz, Darmstadt, 1977, 402

ihnen in körperlicher Hinsicht Verkehr pflegen, um sie (sc. die Häretiker; d.Verf.) zu bekehren; nicht jedoch in göttlichen Dingen, denn sie sind exkommuniziert. Der weltliche Richter nun kann sie erlaubterweise töten und ihres Eigentums berauben, auch wenn sie andere nicht korrumpieren würden. Denn sie sind Gotteslästerer und beobachten einen falschen Glauben. Daher können sie umso mehr bestraft werden als jene, die eine Majestätsbeleidigung begangen haben, und als die, die Geld gefälscht haben."<sup>716</sup>

Dieser Text läßt sich folgendermaßen paraphrasieren: Häresie ist eine ansteckungsgefährliche Sünde. Diese Gefahr geht jedoch nicht von allen Häretikern in der gleichen Weise aus. Sehr gefährlich und daher besonders (*praecipue*) strafwürdig sind diejenigen, die andere aktiv zur Häresie verführen. Weniger groß ist die Ansteckungsgefahr bei denen, die nur nach ihrem häretischen Bekenntnis leben. Aber auch die von den letzteren ausgehende Infektionsgefahr ist derart groß, daß alle Häretiker von der Kirche und der weltlichen Gewalt mit den je eigenen Mitteln bestraft werden.

Der Vergleich der Häresie als Sünde der Blasphemie mit den Sünden der Geldfälscherei und der Majestätsbeleidigung unterstreicht noch, daß alle Häretiker, ob sie nun für ihr Bekenntnis missionieren oder nicht, wegen der großen Gefahr für das heilsorientierte friedliche Zusammenleben bestraft werden müssen: „Auf seiten“ der Häretiker „liegt eine Sünde vor“ — so die *Summa Theologiae* —, „durch die sie verdient haben, nicht nur von der Kirche durch den Bann ausgeschieden, sondern auch durch den Tod von der Welt ausgeschlossen zu werden. Denn es ist weit schwerwiegender, den Glauben zu entstellen, durch den die Seele ihr Leben hat, als Geld zu fälschen, das nur dem irdischen Leben dient.“

Die Todesstrafe für Häretiker, von der die STI4 berichtet, wurde in der Geschichte der Häresiebekämpfung erst relativ spät eingeführt, und zwar erst, nachdem Innozenz III. „die Schuld der Häresie als Majestätsbeleidigung

---

<sup>716</sup>, Respondeo dicendum, quod haerisis est infectivum vitium; unde 2 timoth. 2,16, dicitur, quod multum proficiunt ad impietatem, et sermo eorum ut cancer serpit; et ideo ecclesia eos a consortio fidelium excludit, et praecipue illos corrumpunt; ut simplices, qui de facili corrumpi possunt, ab eis sint segregati non solum mente, sed etiam corporaliter; unde per ecclesiam carcerantur et expelluntur, si autem alios non corrumpant, possent etiam celari, sed illi qui sunt firmi in fide, possunt cum eis corpore conversari, ut eos convertant; non tarnen in divinis, quia excommunicati sunt, sed iudicio saeculari possunt licite occidi, et bonis suis spoliari, etsi alios non corrumpant; quia sunt blasphemi in deum, et fidem falsam observant; unde magis possunt puniri isti quam illi qui sunt rei criminis laesae maiestatis, et illi qui falsam monetam cudunt." (In IV Sentent., d 13, q.2, a.3, solutio; Übersetzung d.Verf.)

<sup>717</sup>, STH II-11, q.11, a.3, resp.

erklärt und die dort vorgesehenen Strafen (angeordnet)"<sup>718</sup> hat. Die absolute Intoleranz des Mittelalters gegenüber Häretikern, die sich in den harten Strafen ausdrückt, läßt sich nur dadurch erklären, daß die mittelalterliche Kirche die „zerstörenden Auswirkungen“ der Häresie „auf den Glauben“ erkannte, „auf dem damals letztlich die ganze Gesellschaftsordnung begründet war“. Für die Summa greift Häresie das Fundament und die Sinnbestimmung auch des politischen Friedens an, die Freundschaft mit Gott.

Daß Häretiker bestraft werden, da und insofern eine *causa iusta* vorliegt, und nicht nur, um eine Beleidigung Gottes als solche unabhängig von der Heilsgesährlichkeit der Häresie zu ahnden, wird noch durch folgendes unterstrichen: Die Bestrafung der Häretiker ist erstens nur als *ultima ratio* erlaubt. Die, die das erste Mal aus der Häresie zur Orthodoxie zurückkehren, werden zweitens um des Friedens der *respublica christiana* willen begnadigt. Drittens werden diejenigen, die sich zum wiederholten Mal von der Häresie abwenden, trotz der Ernsthaftigkeit ihrer Reue und obwohl man ihnen verzeiht, zum Schutz der anderen getötet.

*Die Bekämpfung der Häretiker als ultima ratio:* Die *respublica fidelium* führt nur als *ultima ratio* Krieg gegen die Häresie. Erst wenn der Häretiker trotz aller Bekehrungsversuche „noch immer hartnäckig erfunden wird und die Kirche auf seine Bekehrung keine Hoffnung mehr haben kann, denkt sie an die Rettung der andern ... und ... überläßt ihn dem weltlichen Gericht, damit er durch den Tod von der Welt getilgt werde.“

Zu den „(heilsamen) Ermahnungen und (innigen) Bitten“, mit denen die geistliche Gewalt die Häretiker zurückzugewinnen versucht, gehören für Thomas auch körperliche Zwangsmaßnahmen: Häretiker sind „auch mit körperlichen Mitteln zu nötigen, zu erfüllen, was sie versprochen, und festzuhalten, was sie ein für allemal angenommen haben“<sup>722</sup>.

Den theoretischen Hintergrund dieser Forderung erkennt man, wenn man sich daran erinnert, daß der Aquinate das Verhältnis zwischen Gott und seinen Gläubigen in Analogie zu dem mittelalterlichen Verhältnis zwischen Lehnsher-

---

718) H. Wolter, a.a.O., 268

719) J. Leder, *Geschichte der Religionsfreiheit*, a.a.O., 161

720) STH 11-11, q.11, a.3, resp.

721) STH 11-11, q.40, a.2, ad 1

<sup>722</sup>) STH 11-11, q.10, a.8, resp.

<sup>723</sup>, Vgl. w.o., 67



ren und Vasallen deutet.' Ein Vasallenverhältnis wurde durch den Treueid „rechtlich als von beiden Parteien freiwillig geschlossen betrachtet. ... War jedoch der Vertrag einmal geschlossen, so konnte er nicht einseitig aufgekündigt werden, vor allem dann nicht, wenn er schon teilweise erfüllt worden war“<sup>725</sup>.

An diese Vorstellung knüpft die Summa an, wenn sie die Häretiker und Apostaten als „infideles“ bezeichnet. Als „infidelis“ galten diejenigen, die „treulos“ ihre Verpflichtungen als Vasallen nicht einhielten. Durch ihren Unglauben haben die treulosen Häretiker ihre Vertragsverpflichtungen, die durch die Annahme des Glaubens zustande gekommen sind, nicht erfüllt.' Um diesen rechtlichen Charakter der Glaubensannahme herauszustreichen, rechnet der Sentenzenkommentar Glauben nicht nur zu den theologischen Tugenden, sondern bezeichnet ihn auch als einen „Teil der Gerechtigkeit“ –

In dieser rechtlichen Sicht des Taufversprechens werden die Gewaltmaßnahmen zur Erzwingung der Rechtgläubigkeit zu einem Akt der „Barmherzigkeit gegenüber dem Irrenden“. Um sie vor der ewigen Verdammnis als Folge ihrer Untreue zu bewahren, wird ihnen körperliche Gewalt angetan.' Da diese gewaltsamen Aufforderungen die Tötung des Sünders ausschließen, gehören sie noch zu den Waffen, die zu führen mit dem geistlichen Amt vereinbar ist.'

Mit diesem Verständnis der Glaubensannahme als eines einklagbaren Vertrages steht Thomas in der Geschichte der Kirche keinesfalls allein da. Nach

---

724) „Dem Herrscher der Gemeinschaft schuldet der Mensch ein dreifaches: erstens Treue, zweitens Ehrfurcht und drittens Dienst.“ (STH q.100, a.5, resp.) Vgl. auch STH 11-11, q.100, a.6, resp.

Daran knüpft Thomas in der 11-11, q.12, a.1 über die Apostasie an: „Erstens nämlich ist der Mensch mit Gott durch den Glauben verbunden; zweitens durch die geschuldete, unterwürfige Willensbereitschaft, seinen Geboten zu gehorchen; drittens durch einiges Besondere, das zur Überpflichtigkeit gehört, wie der Ordensstand und der Klerikerstand oder die hl. Weihe.“ (STH 11-11, q.12, a.1, resp.)

725) L.F. Ganshof, a.a.O., 31

726) STH II-11, q.10, a.8, resp.

727) „Dienst gebührt dem Herrn (sc. Gott; d. Verf.) als Entgelt für die Wohltaten, welche die Untergebenen von ihm empfangen.“ (STH 1-11, q.100, a.5, resp.)

726) „... fides non accipitur hic, prout est virtus theologica, sed prout est pars iustitiae, secundum quod fides dicitur ex hoc, quod fiunt dicta in observatione promissorum.“ (IV Sent, 31, 1, 2, ad 2, Übersetzung durch den Verf.)

729) STH 11-11, q.11, a.3, resp.

730) Auf eine derartige Sichtweise der Inquisition weist A. Erler hin: „Es geht um die Frage, ob die Kirche das Recht oder sogar die Pflicht hat, den irrenden Bruder um seiner Seligkeit und des Bestandes der hl. Kirche willen notfalls mit Gewalt zu überzeugen... Fordert die Liebe zu dem irrenden Mitchristen Tolerierung oder Züchtigung?“ A. Erler, Art.: Inquisition, in: RGG (1959), Bd. 3, 771

731) STH 11-11, q.40, a.2, ad 1

E.-W. Böckenförde gehört die Sicht, „daß der Glaube ein rechtsartiges Treueverhältnis begründe, dessen Verletzung als 'Rechtsbruch' zu ahnden sei“, zu den nachhaltigsten Hemmschuhen, die die Kirche von einer positiven Wertung der Religionsfreiheit bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil abhielten.

Den historischen Hintergrund der Ausführungen über die Zwangsmaßnahmen gegen Ungläubige, die vom Glauben abgefallen sind, bildet die mittelalterliche Inquisition, „deren Anfänge ins 12. Jh. reichen, die aber erst im zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts ihre Verfassung erhielt“. Die Folterungen der Inquisition hatten den primären Sinn, dem Betroffenen das rechte Bekenntnis abzurufen: „animadversio debita“<sup>734</sup> wurde die Bestrafung betitelt. A. Borst zitiert als Grundsatz der Inquisitionsjustiz: „... Si credit, recipiatur si vero credere recusat, condemnatur.“<sup>735</sup> Nachdem die Kirche die Unverbesserlichen exkommuniziert hatte, sollte „der weltliche Richter sie dann gebührend bestrafen“<sup>736</sup>.

Die Kooperation von geistlicher und weltlicher Gewalt in der Bekämpfung der Häretiker, die die Summa einklagt, hat auch historisch stattgefunden. Die erste gesamtkirchliche Regelung für das Vorgehen gegen Ketzer dekretierte Papst Lucius III. 1184 in der Bulle 'Ad abolendam'. Auf die dort vorgesehenen Maßnahmen hatte sich der Papst mit Kaiser Friedrich I. Babarossa geeinigt. Friedrich II. verordnete ab 1224 für die ihm unterstehenden Territorien die Todesstrafe für Häretiker“. Innozenz IV. unterwarf 1252 „die katholische Welt den Verordnungen Friedrichs II.““ Dies offenbart wiederum: Geistlicher und weltlicher Rechtsbereich gehen ineinander über, stellen eine Einheit dar. Dementsprechend zählten auch die Dekretisten „den Kampf gegen die Häretiker zu der königlichen Aufgabe, die Kirche zu schützen“.

*Die Begnadigung derjenigen, die sich zum ersten Mal von der Häresie abwenden:* Die ehemaligen Häretiker, die das erste Mal aus der Häresie zurückkehren, läßt die Kirche "am Leben, ja ausnahmsweise gibt sie ihnen zuweilen die

---

732) E.-W. Böckenförde, a.a.O., 402

733) Hb. Kirchengeschichte, Bd. 111/2, a.a.O., 267

734) Ebd., 268

735) A. Borst, Die Katharer, Stuttgart, 1953, Schriften der Monumenta Germaniae historica (Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters), Bd. 12, 133. A. Borst zitiert seinerseits A. Dondaine, Le Manuel de l'Inquisiteur (1230 — 1330), in: Archivum Fratrum Praedicatorum 17 (1947), 85-194, 93

736) E.-D. Hehl, a.a.O., 246

737) Vgl. J. Leder, a.a.O., 150

738) Ebd. 150

739) E.-D. Hehl, a.a.O., 247

kirchlichen Würden wieder, die sie vorher gehabt haben'. In dieser Weise ist die Kirche häufig verfahren, um, wie Thomas erfahren hat, dem Frieden zu dienen.' — Hier wird noch einmal sehr deutlich, daß die Bestrafung der Häretiker, wie es das Kriterium des gerechten Grundes bestimmt, nur dann erlaubt ist, wenn sie dem Frieden dient.

Welche positiven Erwartungen mag Thomas und die mittelalterliche Kirche mit der Begnadigung der Ersttäter verbinden? Vielleicht steht hinter diesen Äußerungen die Erfahrung, daß die Begnadigten um so schonungsloser gegen ihre ehemaligen Glaubensbrüder kämpften. Es ist nämlich bekannt, daß unter den grausamsten Inquisitoren ehemalige Häretiker zu finden sind. Einer der bekanntesten unter ihnen ist der Dominikaner Robert le Bourge. Er wirkte „zwischen 1233 und 1240 in Flandern, Burgund und der Champagne mit besonderer Grausamkeit“.

*Die Tötung derjenigen, die sich zum wiederholten Mal von der Häresie abwenden:* Mit größerer Strenge müssen diejenigen bestraft werden, die sich zum wiederholten Mal bekehren. Aus Gottes- und Nächstenliebe werden sie zwar zur Buße zugelassen, „durch die ihnen der Weg des Heiles geöffnet wird“. Wenn aber auch eine weitere Bestrafung für das Heil des reumütigen Sünders überflüssig wäre, darf man sie dennoch nicht am Leben lassen. Denn „dies könnte für das Heil der andern zum Schaden ausschlagen“ —

Diese Gefahr besteht, da sie durch ihren wiederholten leichtfertigen Abfall die Hemmschwelle zur Häresie gesenkt haben, und so steht zu fürchten, daß sie „durch ihren Rückfall die anderen ansteckten“. Würde man sie nun am Leben lassen, würde diese Gefahr nur noch gesteigert, „weil die anderen sorgloser in Häresie verfielen, wenn jene ohne Strafe ausgingen'. Es besteht somit eine *causa iusta*, sie zu bestrafen. Zur Abschreckung für andere dürfen

---

740)STH q.11, a.4, resp.

741) „Man liest, daß dies für das Gut des Friedens häufig geschehen ist.“ (STH q.11, a.4, resp.; Übersetzung d. Verf.)

Die DThA übersetzt „Et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum“ mit „Und man liest, daß dies zum Besten des Friedens häufig geschehen ist.“ Diese Übersetzung erweckt den Eindruck, Thomas berichte einen durch Empirie gedeckten Zusammenhang zwischen der Begnadigung und der Förderung des Friedens. Thomas spricht jedoch nur von dem Versuch, Häretiker zum Nutzen des Frieden zu begnadigen.

742)Le Goff, a.a.O., 248

743)STH q.11, a.4, resp.

744)STH q.11, a.4, resp.

745)STH q.11, a.4, resp.

746)STH q.11, a.4, resp.

die Wiederholungstäter „von der Verurteilung zum Tode“ nicht „befreit werden“<sup>747</sup>.

Häretiker werden also von der weltlichen Gewalt dann und nur dann bestraft, wenn nur auf diese Weise der Friede der *respublica christiana* geschützt werden kann. Nur unter diesen Bedingungen darf auch Krieg gegen Apostaten geführt werden.

## 1.22 Der gerechte Krieg gegen Apostaten

Im Gegensatz zur Häresie als einer Massenbewegung beschränkt sich die Bedrohung der Kirche durch Apostasie im 13. Jahrhundert auf einen einzigen Fall: Kaiser Friedrich II. Am Ende der langen Zwistigkeiten zwischen dem Staufer und dem Papsttum wurde er als Apostat exkommuniziert, weil er in den Augen der Kirche sein Kreuzzugsgelübde nicht erfüllt hatte. „Seine Entschuldigungen wurden von Gregor nicht angenommen, vielmehr erklärte der Papst die Strafe des Bannes, wie der Vertrag von San Germano sie ausgesprochen hatte, für vollstreckt“<sup>748</sup>.

Dieses Verständnis von Apostasie als Bruch eines Gelübdes findet sich auch in der STH. Der Apostat entfernt sich von Gott, weil er den Ordens- oder Weihestand verläßt oder „durch Widerspenstigkeit des Geistes gegen göttliche Gebote (mandatum)“ sündigt, die Gott „durch andere anweisen ließ“.

Friedrich II. sündigt und wird — so ist die STH wohl zu verstehen — zu recht als Apostat verurteilt, weil er seine Pflicht, die Kirche gegen die Heiden zu schützen, nicht einhält, obwohl sie ihm mit der Kaiserkrönung aufgetragen wurde. Diese Pflicht ist genauso unabdingbar wie ein Ordensgelübde. In diesem Vergleich des Ordensgelübdes mit der Kreuzzugsverpflichtung nimmt Thomas das Vollkommenheits- und Heiligkeitsideal auf, das die mittelalterliche Kirche für die Laienwelt entworfen hat, eine Heiligkeit, die die Laien „im Krieg gegen die Häretiker, Tataren oder Sarazenen“ zu beweisen hatten.

Um sich nun gegen die von der Sünde Friederichs II. ausgehende Heilsgefahr zu schützen, führt die *respublica fidelium* gegen ihn einen gerechten Krieg.

---

747) STH q. 11, a. 4, resp.

748) H. Wolter, a.a.O., 242

749) STH q. 12, a. 1, resp.

750) STH q. 99, a. 5, resp.

751) M. Goodich, *Vita perfecta: The ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 25, Stuttgart, 1982, 209; Übersetzung d. Verf.

### 1.22.1 Die Autorität des für Gerechtigkeit eifernden weltlichen Fürsten

Die Verteidigung des Friedens auch gegen einen apostatischen Herrscher fällt sub ratione peccati in die Verantwortung der geistlichen Gewalt, was im zweiten Hauptteil dargelegt wurde.<sup>752</sup> Diese Verantwortung nimmt sie durch „die Verhängung der Exkommunikation“ wahr. Mit der Exkommunikation verliert ein Fürst seine Herrschaft, wodurch „seine Untertanen ohne weiteres von seiner Herrschaft und von dem Treueid, durch den sie an ihn gebunden waren, entbunden“ sind. Diese Herrschaft überträgt die Kirche einem anderen, der dann mit der Autorität eines weltlichen Fürsten den Apostaten zu bestrafen hat: Es darf jemand einen anderen richten, „wenn dieser ... ihm irgendwie untergeben ist, sei es infolge besonderen Auftrages, sei es auf Grund der ordentlichen Amtsgewalt.“<sup>753</sup> Mit seinen Darlegungen legitimiert der Aquinate die päpstliche Politik gegenüber den Staufern, nämlich die Absetzung Friedrichs II. und die Belehnung Karls von Anjou mit Süditalien.<sup>754</sup>

### 1.22.2 Der gerechte Grund

Der Kaiser Friedrich II. wird nicht nur als Apostat, sondern auch als Tyrann aus rechtem Grund bekämpft. Er wird als Apostat bekämpft, weil von der Apostasie wie von jeder anderen Sünde, die sich in einer äußeren Handlung manifestiert, die Gefahr der Nachahmung ausgeht. Friedrich II. wird zum Tyrannen, weil er den geistlichen Urteilsspruch über seine Herrschaft nicht anerkennt. Auf diese Weise sät er „Streitereien ..., indem er andere vom Glauben loszureißen sucht, wie er sich selbst von ihm losgesagt hat“<sup>757</sup>. Er stürzt nämlich seine Untertanen in einen Loyalitätskonflikt zwischen der weltlichen Herrschaft und der geistlichen Autorität. Er stiftet so „in dem ihm unterworfenen Volke Zwietracht und Aufruhr“.

Mit der hier vertretenen Auslegung der Apostatenbekämpfung wird der Interpretation von W. Lienemann widersprochen, für den die Tyrannenbekämpfung bei Thomas in zwei verschiedenen Zusammenhängen auftaucht. „Einmal muß geklärt werden, ob der Christ sich auch einer ungläubigen Obrigkeit

---

<sup>752</sup>) Vgl. 102ff

<sup>753</sup>) STH q.40, a.2, ad 1

<sup>754</sup>) STH II-11, q.12, a.2, resp.

<sup>755</sup>) STH q.67, a.1, resp.

<sup>736</sup>, Vgl. Arbeitsbuch Geschichte, Mittelalter Repetitorium, a.a.O., 192

<sup>757</sup>, STH q.12, a.1, ad 2

<sup>738</sup>, STH q.40, a.2, resp.

fügen muß, und zum anderen geht es um Verhaltensregeln für den Fall einer entarteten Herrschaft."<sup>759</sup>

Der Zusammenhang zwischen einer entarteten und einer apostatischen Herrschaft besteht in der Bindung jeglicher weltlicher Herrschaft an die geistliche Gewalt. Wenn ein weltlicher Herrscher nicht die gesetzgeberisch-richterliche Überordnung der geistlichen Gewalt anerkennt, also sein Amt nicht in dem von der geistlichen Gewalt vorgegebenen Sinne verwaltet, und ihren Urteilspruch über seine Herrschaft nicht anerkennt, ist er ein Apostat und ein entarteter Tyrann.

Das eigentliche ethische Problem jedoch, das die Bekämpfung des apostatischen Tyrannen Friedrich II. für den Grafensohn aus Aquin aufzuwerfen scheint, besteht nicht in den Fragen, auf wessen Befehl gekämpft wird und ob ein gerechter Grund vorliegt, sondern hängt mit der Zwietracht zusammen, die der Kampf der Kirche in die elementarsten Lebensgemeinschaften hineinträgt. Tyrannis als 'Aufruhr von oben' ist „der zeitlichen oder weltlichen Einheit der Menge, nämlich der Einheit des Staates („civitas“) oder des Reiches“<sup>760</sup> entgegengesetzt.

Dementsprechend zieht sich das Problem des Krieges zwischen einander Vertrautesten denn auch wie ein roter Faden durch die Lehre der Summa vom gerechten Krieg. Dazu nur ein Beispiel: „Deshalb haben die, die auf Befehl des Herrn ihre Nächsten und Freunde töten, offenbar dies nicht selbst getan, sondern vielmehr der, in dessen Namen sie es getan haben.“<sup>761</sup> Der Summa geht es darum, den enormen Gewissensdruck derjenigen zu erleichtern, die im Dienst der gerechten Sache gegen Angehörige der eigenen Familie Krieg führen. Die Verantwortung für das, was sie tun, trägt letztlich Gott, den sie in ihrem gehorsamen Kampf vertreten.

Auch die Bekämpfung der Apostasie stellt also einen gerechten Krieg dar. Der apostatische Herrscher wird als Tyrann bestraft, weil er sündhaft seine Verpflichtungen nicht erfüllt und weil er in das ihm untergeordnete Gemeinwesen eine Spaltung hineinträgt. Er wird von der geistlichen Gewalt exkommuniziert, verliert seine Herrschaft und wird von demjenigen bestraft, den die Kirche hierfür mit dem weltlichen Amt beauftragt.

Neben der Häresie und der Apostasie ist es das Schisma, welches die Einheit und den Frieden der Kirche von innen gefährdet. Daher muß Thomas auch hinsichtlich der Schismatiker über eine adäquate Strafe nachdenken.

---

<sup>759</sup>) W. Lienemann, a.a.O., 128

<sup>760</sup>) STH 11-II, q.42, a.1, resp.

<sup>761</sup>) STH q.64, a.3, ad 1; vgl. auch STH 11-II, q.26, a.8, ad 3 und STH II-11, q.64, a.2, ad 1

### 1.3 Der gerechte Krieg gegen Schismatiker

Zu den großen Konflikten des Mittelalters gehört die Auseinandersetzung der westlichen Christenheit mit der Ostkirche. Die Byzantiner waren seit 1054 exkommuniziert. Auch dieser Konflikt innerhalb der Christenheit wurde gewaltsam ausgetragen. „Der 4. Kreuzzug brachte die bedeutendsten Teile des byzantinischen Reiches, die Hauptstadt Konstantinopel eingeschlossen, in die Hand der 'Lateiner'." 1262 erlebte Thomas die Rückeroberung Konstantinopels durch den griechischen Kaiser.' In einer Formulierung der Summa zeigt sich, daß diese Kämpfe für ihren Autor Vergangenheit sind. „Und weil sie sich durch die geistliche Gewalt der Kirche nicht maßregeln lassen wollen, ist es deshalb gerecht, daß sie durch die zeitliche Gewalt gemäßregelt werden." Es heißt an dieser Stelle bezeichnenderweise nicht: „wenn sie sich weigern, ..."

In diese Auseinandersetzung zwischen den Kirchen war auch Thomas als theologischer Gutachter im Auftrag des Papstes verwickelt. „Anfang 1263 bat Urban IV. um Thomas' Meinung als Fachmann über einen Libellus de processione Spiritus Sancti et de fide trinitatis contra errores Graecorum, der durch Nikolaus von Durazzo, dem Bischof von Cotrone in Kalabrien, zusammengetragen wurde." Als Antwort verfaßte Thomas das Werk „Contra errores Graecorum, ad Urban IV Pontificem Maximum", eine Sammlung von Argumenten gegen die griechische Kirche.

#### 1.31 Die Autorität des für Gerechtigkeit eifernden weltlichen Fürsten

Die gewaltsame Bestrafung der Schismatiker ist für die STH Sache der „zeitlichen Gewalt", dem „weltlichen Arm" der Kirche. Diese Zuständigkeit wird in dem Artikel über die Bestrafung der Häretiker nicht weiter begründet. Es gilt hier das gleiche, was für die Zuständigkeit des weltlichen Fürsten für die Bestrafung der Ungläubigen gesagt wurde.' Sie ist mit der ersten Forderung für einen gerechten Krieg, der *auctoritas principis*, geregelt.

---

762) H.-G. Beck, Die byzantinische Kirche im Zeitalter der Kreuzzüge, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. H. Jedin, Bd. 111/2, H.-G. Beck, K. A. Fink, J. Glazik, E. Iserloh, H. Wolter, Die mittelalterliche Kirche: Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, Freiburg — Basel — Wien (2), 1985, 150

763) Ebd., 155

764) STH q.39, a.4, resp.

765) J. Weisheipl, a.a.O., 340

766) STH II-11, q.39, a.4, resp.

767) Vgl. 203

### 1.32 Der gerechte Grund

Die Sünde des Schisma richtet sich nun für die STH nicht wie der Unglaube gegen den Glauben als dem Fundament des Friedens, sondern unmittelbar gegen die „Einheit der Kirche“. Diese besteht in der Gemeinschaft ihrer Glieder und in der Unterordnung unter den Papst. Der Schismatiker „sündigt“ daher „in zwei Dingen: Einmal, weil er sich von der Gemeinschaft der Glieder der Kirche trennt. ... Zum anderen sündigt er, weil er sich weigert, „sich dem Haupt der Kirche zu unterwerfen“<sup>769</sup>.

Der Gefährdung des Friedens der *respublica fidelium* durch das Schisma begegnet die geistliche Gewalt zunächst durch die Exkommunikation. Erst wenn auch dies keine Umkehr bewirkt, „wendet die Kirche“ als letztes Mittel „die Macht des weltlichen Armes an, ... Wenn aber eine Strafe genügt, soll man keine zweite anwenden“.

Der Kampf gegen Schismatiker erfüllt also ebenfalls die Forderungen, die an einen gerechten Krieg gestellt werden. Einen anderen Grund als die Verteidigung des Friedens der *respublica fidelium* gibt die STH für ein gewaltsames Vorgehen gegen Schismatiker nicht an.

Die hier vertretene Interpretation, nach der kriegerische Gewalt für die Summa nur unter Bedingungen des gerechten Krieges erlaubt ist, findet eine weitere Bestätigung darin, daß die STH auch den Kriegsdienst der Ritterorden den Kriterien für einen gerechten Krieg unterwirft.

## 2. Kap.: Der gerechte Krieg der Ritterorden

Im Rahmen ihrer Untersuchung, welche Handlungen mit dem Ordensleben vereinbar sind, wirft die Summa die Frage auf, ob ein Orden für den Kriegsdienst gegründet werden kann.“ In der Antwort fallen zwei Äußerungen auf, die den Eindruck erwecken, daß die Ritterorden zu einem anderen Kampf als dem gerechten Krieg bestimmt sind. Erstens kämpfen die Ritterorden im „Dienste Gottes“ und nicht, um „etwas Weltliches zu behaupten“. Zweitens entsteht der Eindruck, die geistliche Gewalt würde neben der weltlichen eine eigene Kriegsautorität besitzen, da die Ordensleute „in der Vollmacht der Für-

---

768)STH q.39, a.1, resp.

769)STH q.39, a.4, resp.

770)STH q.39, a.4, ad 3

771) Vgl. STH 1111, q.188, a.3

772)STH q.188, a.3, resp.



sten oder der Kirche" kämpfen. Beide Beobachtungen lassen sich jedoch ohne weiteres im Rahmen der Lehre vom gerechten Krieg interpretieren.

*Der Soldatendienst als ein „obsequium Dei“:* Die Gegenüberstellung des Kriegsdienstes als „obsequium Dei“ und des Kampfes um Weltliches bezieht sich nicht auf den Kriegsgrund, sondern auf die mittelbar intendierten Ziele der Soldaten. Es werden zwei Arten von Militärdienst voneinander unterschieden, die jedoch nur in einem gerechten Krieg ausgeübt werden dürfen.

Der Militärdienst als Streben nach Weltlichem wird von den Soldaten geleistet, denen es im gerechten Krieg auf die rechte Weise um Beute geht, wovon schon die Rede war<sup>773</sup>: „Die noch nicht vollkommenen Menschen pflegen zeitliche Güter zu begehren, freilich in Hinordnung auf Gott.“

Der Ordensstand als Stand der Vollkommenheit stellt hingegen immer ein selbstloses „obsequium Dei“ dar. Denn darin besteht die Vollkommenheit des Ordensstandes, „daß er das Zeitliche hintansetzt und den geistlichen (Gütern) fest anhangt“<sup>774</sup>. Für die Orden des aktiven Lebens bedeutet dies, daß sie mit ihren Werken „für die Hilfe des Nächsten da sind, nicht aber, soweit sie etwas Weltliches zu behaupten suchen“. Wenn der Mensch aus dieser selbstlosen Haltung heraus lebt, „fällt ... der den Menschen geleistete Dienst auf Gott zurück“<sup>775</sup>.

Militärdienst als „obsequium Dei“ bedeutet, in keiner Weise um der Beute willen, sondern ausschließlich „für die Hilfe der Mitmenschen“ zu kämpfen. Ein derart selbstloser Kriegsdienst „kann einem sogar zur Buße auferlegt werden; wie das offenbar geschieht bei denen, die den Auftrag erhalten, zum Schutz des Heiligen Landes in den Krieg zu ziehen“. — Mit dieser Bemerkung spricht die Summa die mittelalterlichen Kreuzzugsablässe an?

Selbstlose Nächstenliebe besteht nicht nur im Schutz Einzelner, sondern führt „auch zur Verteidigung des ganzen Gemeinwesens“, wozu auch das Eintreten für die Freiheit des christlichen Kultes in der *respublica fidelium* gehört. Da somit die Verteidigung des Friedens der Kirche als Akt der christlichen

---

<sup>773</sup>) STH 11-11, q.188, a.3, ad 4

<sup>774</sup>) Vgl. 187ff

<sup>775</sup>) STH q.99, a.6, resp.

<sup>776</sup>) STH 1-11, q.99, a.6, resp.

<sup>777</sup>) STH 11-II, q.188, a.3, resp.

<sup>778</sup>) STH 1141, q.188, a.2, resp.

<sup>779</sup>) STH 11-II, q.188, a.3, resp.

<sup>780</sup>) STH 11-11, q.188, a.3, ad 3

<sup>781</sup>) Vgl. H.E. Mayer, a.a.O., 35ff

<sup>782</sup>) STH q.188, a.3, resp.

Gottes- und Nächstenliebe möglich ist, ist es auch „sinnvoll, einen Orden zu gründen für den Kriegsdienst, zwar nicht um einer weltlichen Sache willen, sondern um der Verteidigung des Gottesdienstes und des öffentlichen Heiles willen oder auch zum Heile der Armen und Unterdrückten“.

*Die „auctoritas Ecclesiae“ für den Krieg:* Die Aussage, daß die Ordensleute, die sich dem Militärdienst widmen, „in der Vollmacht der Fürsten oder der Kirche“ kämpfen, bezieht sich auf folgenden Einwand gegen die Gründung von Ritterorden: Ordensleute sind Privatleute und als solche noch nicht Träger einer öffentlichen Autorität. Es ist daher verboten, einen Orden zu gründen, der für das Kriegführen bestimmt ist, denn — die Summa zitiert Isidor — „ein gerechter Krieg ist der, der durch kaiserliche Verordnung angesagt

Entscheidend für das rechte Verständnis ist, daß die STH die Forderung anerkennt, die Kriegsführung der Ordensleute den Bedingungen für einen gerechten Krieg zu unterwerfen. Daraus folgt, daß die Rede von der Kriegsautorität der Kirche mit den Ausführungen über die Funktion der weltlichen und geistlichen Gewalt hinsichtlich des gerechten Krieges kompatibel sein muß. Thomas spricht denn auch keinesfalls von der Kriegsautorität der geistlichen Gewalt, sondern von der der Fürsten und der der Kirche. Für diese Formulierung sind zwei Erklärungsmöglichkeiten denkbar.

Die Summa könnte, darin besteht die **erste** Möglichkeit, an die Übertragung weltlicher Aufgaben an den Deutschen Orden in Preußen durch Kaiser und Papst denken. „Friedrichs II. Goldbulle von Rimini (1226) ermächtigte den Orden zur Herrschaft in dem zu erobernden Gebiet, der Hochmeister wurde zum Reichsfürsten. Das Ordensland wurde von Gregor IX. (1234) als 'Recht und Eigen St. Peters' dem Orden zu ewigem freien Besitz überantwortet.“ Diese Gründung des Ordensstaates taucht bei Thomas in einer Nebenbemerkung auf: Die Ritterorden wurden gegründet, „weil die weltlichen Fürsten

---

783)STH II-H, q.188, a.3, resp.

784)STH q.188, a.3, ad 4

785)STH 11-11, q.188, a.3, obi. 4

In diesem Zitat wird deutlich, daß für Isidor nur der Kaiser die Autorität zum Krieg besaß. In der Zeit des Thomas wurde hingegen den Fürsten in den ihnen anvertrauten Bereichen ein gegenüber dem Kaiser eigenständiges Kriegerrecht zuerkannt. Vgl. hierzu w.o. 13, Anmerkung 11 und W. Janssen, Krieg und Frieden in der Geschichte des europäischen Denkens, in: Kirche zwischen Krieg und Frieden, Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus, hrsg. W. Huber und J. Schwerdtfeger, Stuttgart, 1976, 74

786)H. Wolter, a.a.O., 280

nicht stark genug waren, um den Ungläubigen in bestimmten Ländern Widerstand zu leisten"<sup>787</sup>.

Die zweite Möglichkeit, die thomasische Formulierung von der Kriegsautorität zu erklären, besteht in einer bei den Dekretisten begegnenden Vorstellung, nach der der Kreuzzugsaufruf der Kirche die Funktion eines fürstlichen Kriegsbefehls wahrnehmen konnte. „Wandte sie (sc. die Kirche; d. Verf.) sich“, so E.-D. Hehl über die Kriegslehre der Dekretistik, „wie bei den Kreuzzugsaufrufen an alle Ritter, so legitimierte ihre aucloritas den Kampf und das Töten im Krieg, denn ohne Autorisierung durch einen princeps war ein gerechter Krieg nicht möglich“<sup>788</sup>. „Doch hinter diesem Recht der Kirche, den Krieg anzukündigen, steht keine konkrete Befehlsgewalt, vielmehr setzte die Kirche ihre Gegner damit der kriegerischen Verfolgung durch staatliche Gewalten aus, ohne selbst ... Kriegsherr zu sein.“

Auch der Artikel zur Berechtigung der Ritterorden gibt im Ergebnis keinen Anlaß für die These, die Summa Theologiae kenne eine auf andere Weise als durch die Prinzipien des gerechten Krieges erlaubte Kriegsführung. Ordensleute können sich dem officium militare widmen, weil der Kampf der an einem gerechten Krieg beteiligten Soldaten eine sittlich gute Handlung ist und zum Akt der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe werden kann.

Ist der gerechte Krieg die einzige sittlich erlaubte Form kriegerischer Gewaltanwendung, dann muß für Thomas auch Israel gerechte Kriege geführt haben. Es undenkbar, daß Gott seinem Volk unsittliche Handlungen befohlen haben könnte.

### 3. Kap.: Der gerechte Krieg Israels gegen Seine Feinde

In der Behandlung der alttestamentlichen Rechtssatzungen kommt die Summa auch auf die Anweisung für den gerechten Krieg zu sprechen. Es wurde schon früher dargelegt, daß die Rechtssatzungen der lex vetus gottgegebene Determinationen der lex naturalis darstellen. Sie haben mit der Ankunft Christi ihre unmittelbare Verbindlichkeit verloren, sind jedoch weiterhin vorbildlich, insofern sich in ihnen die ratio, die innere Logik der göttlichen Regierung offenbart, der menschliche Regierung auch unter veränderten Bedingungen zu

---

<sup>787</sup>)STH H-11, q.188, a.4, ad 5

<sup>788</sup>)E.-D. Hehl, a.a.O., 251

<sup>789</sup>)Ebd., 249

folgen hat. Dieser Ansatz stellt die Interpretation der Kriegsrechtssatzungen vor die Aufgabe, auch in den Anweisungen, die nach Haß und Feindschaft klingen", den Willen des alle Menschen liebenden Gottes zu erkennen, dessen Regierung der Mensch in seiner Herrschaft nachahmen soll. Die so qualifizierte Fragestellung behandelt die Summa in bezug auf vier konkrete Bestimmungen des Alten Testaments.<sup>791</sup>

Die erste Rechtssatzung für „die feindseligen Auseinandersetzungen mit Fremden“ sagt, daß die Israeliten, „bevor sie zum Kampf gegen eine Stadt antraten, dieser zuerst Frieden anbieten“ sollten. Sie stellt eine Determination der allgemeinen Forderung dar, „daß ein Krieg in gerechter Weise begonnen“ werden muß.

Mit dieser Interpretation knüpft die Summa in zweifacher Weise an ihre Lehre vom gerechten Krieg an. Einmal darf nach dieser Lehre Gewalt nur gegen den angewendet werden, der sich feindselig und verbrecherisch verhalten hat. Denn die Gerechtigkeit fordert, „daß niemand erleide, was er nicht verdient.“ Der zweite Bezugspunkt besteht in der Forderung, daß ein gerechter Krieg nur als ultima ratio geführt werden darf. Erst wenn Menschen sich mit dem von ihnen begangenen Unrecht identifiziert haben, wenn sie „in äußerste Bosheit geraten und unheilbar werden“, darf man mit Gewalt zum Schutz des Gemeinwohles gegen sie vorgehen.

Die **zweite** Kriegssatzung für die Israeliten, vor die sich die Summa gestellt sieht, besagt, „daß der Priester sie unmittelbar vor dem Gefecht ermutigte, indem er die Hilfe Gottes versprach“. Diese Bestimmung wird auf die allge-

---

<sup>799</sup> „Ex 17, 16: ‚Der Kampf des Herrn wird gegen Amalek sein von Geschlecht gegen Geschlecht.‘“ (STH q.105, a.3, resp.)

<sup>791</sup> Die Satzung, die vom ewigen Kampf gegen Amalek spricht, entschärft die Summa dadurch, indem sie sie als eine restriktive Maßgabe für die Aufnahme der Amalekiter ins Volk Israel interpretiert: „Andere ... wie die Ammoniter und Moabiter, sollten niemals der Volksgemeinschaft angehören können, weil sie sich feindselig zu ihnen verhalten hatten; die Amalekiter indes, die noch heftigere Gegner gewesen waren und mit ihnen (sc. den Israeliten; d. Verf.) keinerlei verwandtschaftliche Beziehungen hatten, sollten als ewige Feinde angesehen werden, denn es heißt Ex 17, 16: ...“ (STH q.105, a.3, resp.) Dies ist jedoch keinesfalls das letzte Wort. „Auf Grund besonderer Bewährung konnte jedoch eine Ausnahme gewährt und jemand in den Volksverband aufgenommen werden.“ (STH 1-11, q.105, a.3, ad 1)

<sup>792</sup> STH q.105, a.3, resp.

<sup>793</sup> STH q.105, a.3, resp.

<sup>794</sup> STH q.105, a.3, resp.

<sup>795</sup> STH q.100, a.8, resp.

<sup>796</sup> STH q.25, a.6, ad 2

<sup>797</sup> STH 11-11, q.105, a.3, resp.

meinere Forderung zurückgeführt, daß die Israeliten „im Vertrauen zu Gott den unternommenen Krieg tapfer durchhalten“ sollten.

Wie im gerechten Krieg handelt es sich also auch in den Kriegen Israels um eine konzertierte Aktion von geistlicher und weltlicher Gewalt: „... die Kleriker können auf Veranlassung ihres Oberen am Kriege teilnehmen“, heißt es in STHq.40 über die Mitwirkung der Geistlichen am gerechten Krieg, „um den gerecht Kämpfenden mit ihrem Zuspruch und ihrer Lossprechung und was dergleichen mehr sind, beizustehen; wie auch im Alten Gesetz Jos 6,4 ... geboten war, daß die Priester heilige Posaunen erschallen lassen sollten“ –

Die **dritte** Weisung berührt das Problem, wer aus einem Volk am Kampf teilnehmen soll: Das Gesetz schrieb vor, „daß Behinderungen des Kampfes beseitigt würden; dazu mußten jene nach Hause entlassen werden, die beim Kampf hindern konnten“. Dieses allgemeine Prinzip konkretisiert der Artikel in zweifacher Hinsicht in seinen Erwiderungen. Zum einen soll derjenige nach Hause entlassen werden, der „sich soeben ein Haus gebaut oder einen Weinberg gepflanzt oder einem Weibe anverlobt hatte“. Denn es stand zu erwarten, daß solche Menschen „stärkere Furcht vor dem Tode hatten und somit im Kampf weniger tapfer waren“. Auch damit „das Volk ... sich nicht entsetzte, wurden solche Menschen aus der Todesgefahr herausgenommen“. Zum anderen wurden die „Ängstlichen ... nach Hause geschickt ..., damit das Volk durch ihre Gegenwart keinen Schaden litte“.

Auch diese dritte Weisung und ihre weiteren Konkretisierungen, die Gott für den Krieg erläßt, bewegt sich im Rahmen der Lehre vom gerechten Krieg. Denn auch der weltliche Fürst, der die Autorität zum gerechten Krieg besitzt, muß die Verteidigung des Gemeinwesens mit Hilfe seiner abwägenden Vernunft so organisieren, daß sie dem Frieden dient. Daher stellt sein mandatum zum Krieg kein Gesetz dar, unter das alle Bürger fallen. „Von dieser Verpflichtung könnten diese und jene wegen größeren Nutzens entbunden werden.“ Eine solche Entpflichtung liegt in der Freistellung der Kleriker vom Kriegsdienst vor.

---

<sup>98)</sup> STH II-11, q.105, a.3, resp.

<sup>799)</sup> STH 1141, q.40, a.2, ad 2

<sup>809)</sup> STH I-11, q.105, a.3, resp.

801) STH I-11, q.105, a.3, ad 5

802) STH 1141, q.105, a.3, ad 5

803) STH q.105, a.3, ad 5

804) STH I-11, q.105, a.3, ad 6

805) STH I-11, q.100, a.8, resp.

Die vierte und letzte Satzung für den Krieg verlangt: „Frauen und Kinder mußten geschont, in der eroberten Gegend durften die Bäume mit eßbaren Früchten nicht geschlagen werden.“ Sie stellt eine Konkretisierung der allgemeinen Regel dar, „den Sieg mit Maßhaltung auszunutzen“.

Da Frauen, wie oben dargelegt wurde<sup>806</sup>, für die STH keine politische Verantwortung tragen, müssen sie hinsichtlich der vom Gemeinwesen unternommenen Untaten als unschuldig gelten. Unschuldige dürfen, so die Lehre vom gerechten Krieg, „in keiner Weise“<sup>807</sup> getötet werden, damit der Krieg dem Frieden dient und dieses Ziel nicht durch ungerechte Gewalt untergraben wird. Das Ziel würde auch dann unmöglich gemacht, wenn die Bäume in dem besiegten Gemeinwesen abgeschlagen würden. Denn ihre Früchte liefern die materielle Grundlage für ein friedlich-gedeihliches Zusammenleben. Darum nämlich wird ein gerechter Krieg geführt, damit „'diejenigen, die du bekämpfst, durch den Sieg zur Wohltat des Friedens'“ geführt werden.

Die Summa betrachtet also die Kriegerrechtssatzungen der *lex vetus* als sinnvolle Determinationen der allgemeinen Grundsätze für den gerechten Krieg. In diesen Darlegungen zeigt sich noch einmal das geschlossene *ordo*-Denken des Mittelalters. Die Weisungen für Israel müssen als Weisungen Gottes verstehbar sein. D.h. für den heiligen Thomas, daß sie in Israel aus den gleichen Gründen, aus der gleichen inneren Logik gegolten haben müssen, aus der sie auch in seiner Zeit Geltung haben könnten. Die Rechtssatzungen können nur deswegen nicht unmittelbar übernommen werden, weil die Christen für die STH nicht die gleiche Sündhaftigkeit aufweisen wie die Israeliten.<sup>808</sup>

Unter diesen Prämissen ist die Erkenntnis grundlegender Differenzen zwischen den Kulturen Israels und des Mittelalters systematisch ausgeblendet. Verschiedene Kulturen als ethisch gleichberechtigte Entwürfe des *Humanum* liegen außerhalb der Vorstellungswelt des heiligen Thomas, trotz seiner Betonung der Rolle der menschlichen Verfügung in der Normfindung.

Es stellt sich jedoch noch ein schweres Interpretationsproblem: Wie verträgt sich die generelle Forderung, Kinder und Frauen zu schonen, mit der ganz konkreten, auf einen einzigen Fad bezogenen göttlichen Anweisung an die Israeliten, daß „in den benachbarten Städten ... alle“ — also auch Frauen und

---

806)STH q.105, a.3, resp.

807)STH 1-11, q.105, a.3, resp.

<sup>808)</sup> Vgl. 88f

809)STH q.64, a.6, resp.

STH II-11, q.40, a.1, ad 3

<sup>811)</sup> Vgl. w.o., 87

Kinder — „getötet werden“ mußten? Dies weist darauf hin, daß für Thomas der gerechte Krieg nicht die einzige Form erlaubter Gewaltanwendung darstellt.

#### 4. Kap: Die Notwehr und die Tötung auf unmittelbaren Befehl Gottes in Abgrenzung vom gerechten Krieg

Neben dem gerechten Krieg kennt Thomas zwei weitere Handlungstypen sittlich erlaubter Gewaltanwendung. Nachdem in den vorhergehenden Kapiteln untersucht worden ist, was den gerechten Krieg konstituiert und welche Gewaltanwendungen gerechte Kriege darstellen, soll nun gefragt werden, wie der Aquinate die beiden anderen Formen erlaubter Gewalt gegen den gerechten Krieg abgrenzt. Dazu wird zunächst die Notwehr (4.1) und danach die Tötung auf unmittelbaren Befehl Gottes analysiert (4.2).

##### 4.1 Die Notwehr

Das Subjekt der Notwehr ist eine Privatperson, d. h. eine Person, die nicht öffentlich autorisiert ist. Dabei kann sich die Privatperson selbst oder eine andere Privatperson verteidigen. Dementsprechend soll zunächst die Notwehr als Selbstverteidigung (4.11) und dann als Nothilfe für den Nächsten (4.12) analysiert werden.

##### 4.11 Die Selbstverteidigung

In der STH q.64, a.7 stellt Thomas die Frage: „Ist es einem in der Selbstverteidigung erlaubt, einen anderen zu töten?“ In seiner Antwort unterscheidet er zwischen der privaten Selbstverteidigung und dem Selbstschutz des Soldaten, der im Auftrag des Fürsten kämpft. Da dieser Text in der Interpretation äußerst strittig ist, wird er im folgenden im ganzen Umfang zitiert:

„Es steht nichts im Wege, daß ein und dieselbe Handlung zwei Wirkungen (*duos effectus*) hat, von denen nur die eine beabsichtigt (*in intentione*) ist, während die andere außerhalb der eigentlichen Absicht (*praeter intentionem*) liegt. Die sittlichen Handlungen aber empfangen ihre Eigenart von dem, was beabsichtigt ist (*quod intenditur*), nicht aber von dem, was außerhalb der

---

<sup>812</sup>, STH 1-11, q.105, a.3, ad 4

Absicht (*praeter intentionem*) liegt, da es zufällig (*per accidens*) ist, wie aus dem oben Gesagten hervorgeht". So kann auch aus der Handlung dessen, der sich selbst verteidigt, eine doppelte Wirkung folgen: die eine ist die Rettung des eigenen Lebens; die andere ist die Tötung des Angreifers. Eine solche Handlung hat auf Grund der Absicht, die auf die Rettung des eigenen Lebens geht, nichts Unerlaubtes; denn das ist jedem Wesen naturhaft, daß es sich, soweit es nur irgend kann, im Sein erhält. Es kann aber eine Handlung, die aus einer guten Absicht hervorgeht, unerlaubt werden, wenn sie dem Ziel nicht angemessen (*proportionatus fini*) ist. Wenn daher jemand zur Verteidigung des eigenen Lebens größere Gewalt anwendet, als es sich gebührt', so ist das unerlaubt. So er sich aber im Widerstand gegen die Gewalt mäßigt, ist die Verteidigung erlaubt; denn nach dem Recht 'ist es erlaubt, Gewalt mit Gewalt zurückzuweisen, allerdings mit abgewogener, schuldfreier Schutzmaßnahme.' Auch ist es zum Heile nicht notwendig, daß der Mensch auf den Akt des maßvollen Schutzes verzichtet, um die Tötung des anderen zu vermeiden; denn der Mensch ist mehr gehalten, sein eigenes Leben in heilsorientierter Weise zu führen, als für die heilsorientierte Lebensführung eines Fremden zu sorgen.

Weil es aber nur der öffentlichen Gewalt um des Gemeinwohles willen erlaubt ist, einen Menschen zu töten, wie aus dem oben Gesagten hervorgeht', ist es nicht erlaubt, daß der Mensch die Tötung eines Menschen beabsichtigt, um sich selbst zu verteidigen, außer er sei Inhaber der öffentlichen Gewalt, der bei der Absicht, einen Menschen zur eigenen Verteidigung zu töten, das auf das

---

813) Die DThA übersetzt nicht den Zusatz „ut ex supra dictis patet“, sondern fügt stattdessen folgenden Hinweis in Paranthese ein: (43, 3: Bd. 17; 1-11, 72, 1: Bd. 12). Es wird zu diskutieren sein, ob die DThA wirklich die entscheidenden Stellen aus der STH benennt.

814) Die DThA übersetzt „oportet“ mit „notwendig ist“. Damit wird dem thomasischen Text der Sinn gegeben, daß die Tötung des Angreifers für die Privatperson dann erlaubt ist, wenn sie die richtige Intention besitzt und sie nur so ihr Leben erhalten kann. Genau diese Interpretation ist fraglich. Es soll gezeigt werden, daß das Maß der in der Selbstverteidigung angewendeten Gewalt nicht schon dadurch gebühlich wird, daß der Verteidiger nur sein Leben erhalten will und es nicht anders kann als durch die Tötung des Angreifers.

815) Der lateinische Text lautet: „quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae.“ Dies übersetzt die DThA so: „denn der Mensch ist mehr gehalten, für das eigene Leben als für das fremde zu sorgen.“

Mit dem Begriff „providere“ bezeichnet Thomas die Partizipation des Menschen an Gottes Heilsfürsorge für sich und andere (vgl. w.o., 49ff). Der zitierte Satz besagt also nicht, der Mensch sei verpflichtet, mehr für die Erhaltung des eigenen irdischen Lebens zu tun als für das anderer, und im Konflikt das eigene Leben dem anderer vorzuziehen. Der Satz besagt nur eine Zuständigkeit hinsichtlich der Heilsfürsorge. Jedem ist zunächst die Sorge für sein eigenes Heil aufgetragen. Keiner darf sein eigenes Heil verwirken, um das eines anderen zu retten. Auf diese Übersetzung und ihre Interpretation wird w.u. näher eingegangen.

816) Die DThA verweist an dieser Stelle auf den Art. 3 der q.64.



öffentliche Wohl hinordnet, wie das offenbar ist bei dem Soldaten, der gegen den Feind kämpft, und bei dem Gerichtsdienner, der gegen die Räuber kämpft. Wenngleich auch diese sündigen würden, falls sie sich dabei von persönlicher Leidenschaft leiten ließen."

Die Interpretation dieses Artikels wirft erhebliche Probleme auf: Der Privatperson ist die Tötung des Angreifers erlaubt, wenn sie nur ihre Lebenserhaltung intendiert und sich nur mit der Gewalt verteidigt, die diesem Ziel angemessen ist. Der Fürst und diejenigen, die auf seinen Befehl hin das Gemeinwohl verteidigen, dürfen die Tötung des Angreifers beabsichtigen. Wie erklärt sich nun der Unterschied hinsichtlich der in diesen Handlungen jeweils geforderten Intention? Warum verbietet Thomas nicht auch den Soldaten den Tod eines Angreifers anders denn „*praeter intentionem*" im Hinblick auf das Gemeinwohl zu intendieren? Auf diese Fragen finden sich in der Literatur unterschiedliche Antworten.

So vertritt J.T. Mangan die These, Thomas habe in seiner Begründung der Selbstverteidigung einer Privatperson als erster das Prinzip von der Doppelwirkung einer Handlung formuliert': „Falls Thomas, wie wir behaupten, das Wort intendere auch auf die Mittel zum letzten Ziel bezieht, dann stellt er eindeutig in diesem Text das Prinzip von der Doppelwirkung dar. Denn Thomas würde in dieser Hypothese behaupten, daß der Verteidiger nicht in legitimer Weise den Tod des Angreifers wollen kann, sei es als Mittel zum letzten Ziel der Handlung, sei es als letztes Ziel selbst. Der Verteidiger kann legitimerweise

---

817) STH 11-11, q.64, a.7, resp.; Übersetzung d. Verf.

818) „Wir haben festgestellt, daß es vor der Zeit des hl. Thomas von Aquin keinen Hinweis für eine definitive Formulierung des Prinzips vom doppelten Effekt gibt." (J.T. Mangan, *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*, in: *Theological Studies*, Vol. 10, Nr. 1, 1949, 43; Übersetzung d. Verf.)

nur seine Verteidigung intendieren; wenn der Tod des ungerechten Angreifers folgt, ist das nicht intendiert."

Auf andere Weise begründe Thomas, so Mangan, die Selbstverteidigung des Soldaten. Dieser dürfe den Tod des Angreifers als ein Mittel zum Schutz des Gemeinwohles wollen. „Dort (in den Artikeln 2, 3 und 7 der STH **q. 64**; sc. d. Verf.) sagt Thomas nur, daß die öffentliche Autorität einen Kriminellen töten kann, 'um das Gemeinwohl zu schützen', 'insoweit die Tötung auf den Schutz des Gemeinwohles hingeordnet ist', 'für das Gemeinwohl' und schließlich, 'wenn der Töter (killer) diesen Akt auf das Gemeinwohl bezieht' .... Daher, gemäß dem thomasischen Wortgebrauch im 7. Artikel, bedeutet 'intendieren' auch intendieren als ein Mittel zum Ziel. Daher limitiert Thomas die Erlaubtheit (lawfulness) der Tötung durch die öffentliche Autorität auf die Tötung als ein Mittel oder als ein intermediäres Ziel oder als nächstliegendes Ziel hin zu dem Ziel des Gemeinguts."

In der Interpretation von Mangan wird nicht befriedigend erklärt, warum Thomas die erlaubte Selbstverteidigung der Privatperson und der Amtsperson derart unterscheidet: Die Privatperson dürfe nur ihr Überleben intendieren, nicht den Tod des Angreifers. Sie dürfe diesen töten, wenn sie nur so überleben könne. Der Soldat dürfe den Tod des Angreifers als ein Mittel zur Erhaltung des Staates wollen und herbeiführen. Besteht hier überhaupt ein Unterschied? Sowohl der Soldat als auch die Privatperson dürfen in dieser Interpretation den Angreifer dann und nur dann töten, wenn sie nur so das Gemeinwohl oder das eigene Leben schützen können. Es bleibt unverständlich, warum Thomas im Falle der Privatperson von einer nicht intendierten und im Falle der Amtsperson von einer intendierten Tötung spricht.

<sup>819</sup>, J.T. Mangan, a.a.O., 45

L.I. Ugorji, *The Principle of Double Effect, A Critical Appraisal of its Traditional Understanding and its Modern Reinterpretation*, Frankfurt — Bern — New York, 1985, scheint J.T. Mangan nicht ganz korrekt wiederzugeben: „Er (sc. Mangan; d. Verf.) behauptet, daß Thomas dem Angreifer nicht erlaubt, den Tod des Aggressors zu intendieren, ob als Mittel oder als Ziel. Ferner stellt er heraus, daß die Bedingung des Prinzips, welche fordert, daß der gute Effekt wenigstens gleich unmittelbar („equally immediate“) wie der schlechte Effekt ist, in Thomas' Abhandlung über die Tötung des Angreifers in der Selbstverteidigung zu finden ist.“ (41; Übersetzung d. Verf.)

J.T. Mangan behauptet jedoch nur, daß sich Thomas gegen eine Zweck-Mittel-Relation wendet. Von einer Gleichursprünglichkeit der Wirkungen spricht er in dem angegebenen Zusammenhang nicht: „Da Thomas sagt, daß 'es verboten ist, jemanden als Mittel zur Selbstverteidigung zu töten', kann Thomas begründet derart interpretiert werden, daß er der Meinung ist, daß es verboten („wrong“) ist, wenn jemand den Tod eines anderen will als Teil des Objektes seines moralischen Aktes oder als intermediäres Ziel zum letzten Ziel oder als nächstliegendes Ziel auf das entfernte Ziel der Selbstverteidigung.“ (J.T. Mangan, a.a.O., 48)

<sup>82</sup> J.T. Mangan, a.a.O., 48f

In anderer Weise interpretiert L. Janssens<sup>821</sup> diesen Artikel. In seiner Sicht vertritt Thomas die Ansicht, die Privatperson dürfe den Angreifer töten, wenn diese Tötung als Mittel in der debita proportio zum Ziel der Lebenserhaltung stehe. Der Verteidiger dürfe jedoch den Tod des Angreifers nicht wollen: „Das Ziel des inneren Willensaktes sollte niemals der Tod einer anderen Person sein, denn dadurch würde dieser Akt per se ein Akt des Mordes.“

Die debita proportio sei in jeder sittlichen Handlung gefordert. Sie würde dann vorliegen, sagt Janssens, wenn zwischen der Handlung und ihrem gutem Ziel kein Vernunftwiderspruch bestehen würde. „Die Mittel des äußeren Aktes partizipieren an dieser moralischen Gutheit (sc. des Zieles; d. Verf.), wenn sie nicht nur dem Zweck dienen, die Wirkung herbeizuführen, sondern darüber hinaus, wenn sie in der korrekten Entsprechung gemäß der Vernunft sind.“ Ein Widerspruch zwischen der äußeren Handlung und dem intendierten Ziel läge z.B. dann vor, wenn jemand einem Armen durch Diebstahl zu Eigentum verhelfen wollte.“

Diese debita proportio ist in der Selbstverteidigung der Privatperson dann gewahrt, wenn nicht mehr Gewalt angewendet wird, als zur Erhaltung des Lebens notwendig ist. „In anderen Worten, der Gebrauch von Gewalt muß in den Grenzen der Maßnahmen bleiben, welche Mittel zur Erhaltung des eigenen Lebens (Ziel) sind.“ Wenn die Tötung des Angreifers das einzige Mittel ist, welches dem Verteidiger bleibt, „dann kann diese defensive Gewalt als ein notwendiges Mittel gerechtfertigt werden (iustificable)“.

Anders als die Privatperson dürfe der Fürst bzw. der Soldat den Tod des Angreifers intendieren, da „in diesem Fall die Tötung ein intermediäres Ziel (finis medius) ist, welches einem höheren Ziel dient, nämlich dem Schutz des Gemeingutes (finis principalis)“.<sup>822</sup> Die debita proportio ist in der Verteidigung von „Recht und <sup>823</sup>Sicherheit“, die „wesentliche Elemente des Gemeinwohles sind ... fraglos“<sup>824</sup> gegeben. Der Soldat würde aber sündigen, wenn er „mit einer schlechten Intention, z. B. Beute zu rauben“, kämpfen würde.“

---

821) L. Janssens, a.a.O.

822) Ebd., 132

823) Ebd., 128

824) Vgl., ebd., 129

<sup>825</sup>) Ebd., 131

826) Ebd., 131

827) Ebd., 132f

828) Ebd., 133

829) Ebd.

<sup>830</sup> J. Verstraeten, a.a.O., 25 — 29, schließt sich L. Janssens an, wobei er sich vor allem an folgendem Artikel orientiert: Saint Thomas and the Question of Proportionality, in: Louvain Studies, 9, 1982, 26 — 46

Die Interpretation von Janssens wirft nun in analoger Weise die gleichen Fragen auf, die an Mangan gestellt wurden. Die Privatperson und der Soldat dürfen auch in der Auslegung von Janssens dann den Angreifer töten, wenn sie nur auf diese Weise ihr Leben bzw. das Gemeinwohl verteidigen können. Warum aber wird nur die Privatperson zum Mörder, wenn sie den Tod des Angreifers intendiert?

Die gleiche Schwierigkeit ist mit der Interpretation durch T. Belmans verbunden. Die Summa spreche dem Einzelnen ein „unbestreitbares Recht“ zu, sein Leben zu schützen. Der Verteidiger darf jedoch den Tod des Angreifers weder als Ziel noch als Mittel zu einem guten Ziel anstreben.<sup>831</sup> Hingegen würde dem Vertreter der öffentlichen Gewalt um des Gemeinwohles willen erlaubt, den Tod des Angreifers anzustreben. „Der Einzige, der die Absicht, einen Angreifer zu töten, nähren kann (puisse), ist der Repräsentant der öffentlichen Macht, und auch der nur dann, solange es das Gemeinwohl erfordert.“<sup>832</sup>

Dieser Interpretationsschwierigkeit scheint D.F. Montaldi<sup>833</sup> mit seiner Deutung zu entgehen. Auch er geht davon aus, daß Thomas die Selbstverteidigung der Privatperson in den Kategorien des Prinzips von der Doppelwirkung legitimiert. Indem der Privatperson verboten wird, den Tod des Angreifers zu intendieren, werde verhindert, daß sie aus Rachsucht oder anderen schlechten Intentionen handelt. Die Amtsperson dürfe im Gegensatz zur Privatperson den Tod des Angreifers anstreben, denn dieser Akt sei von der Intention getragen, die Amtspflicht zu erfüllen: „Das Prinzip der Doppelwirkung findet keine Anwendung (does not bind) in bezug auf Amtspersonen, die Verbrecher töten, und solche Personen, denen sie die Ausführung der Bestrafung auftragen, weil diese Personen töten (oder es wird von ihnen verlangt zu töten), nur um das Gemeinwohl zu schützen und nur wenn dies absolut notwendig ist für dieses Ziel. Das Gemeinwohl zu schützen fordert manchmal eine derartige Bestrafung, und Gott beauftragt nur eine begrenzte (select) Zahl von Personen, (durch ihre soziale Stellung, nicht durch direkte Intervention) in dieser Weise für das Gemeinwohl zu handeln. Diese Beauftragung vermittelt (grants) diesen Personen die moralische Autorität, in einer Weise (absichtlich) für das

---

831) T. Belmans, *Autour Du Probleme De La Defense Legitime Chez Saint Thomas*, in: *Studi Tomistici* 15, *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale VI, Morale e Diritto nella prospettiva tomistica*, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Città del Vaticano, 1982, 163; Übersetzung d. Verf.

832) „La mort de l'autre doit rester 'accidentelle'; elle ne peut etre visee ni comme fin ni comme moyen pour arriver a un but suppose parfaitement louable.“ (ebd.)

833) Ebd.

834) D.F. Montaldi, *A Defense of ST. Thomas and the Principle of Double Effect*, in: *The Journal of Religious Ethics*, Vol.14, Nr.2 (1986), 296-332

Gemeinwohl zu handeln, wie es der einfachen (privaten) Person verboten ist. Die Tatsache, autorisiert zu sein, setzt die Autorisierten in den Stand, die Tötung nur in der Absicht zu wählen, ihren Auftrag zu erfüllen."<sup>835</sup>

Auch diese Interpretation löst die Probleme nur scheinbar. Denn auch in der Auslegung durch Montaldi dürfen sowohl die Privatperson als auch die Amtsperson die Tötung des Angreifers nicht als Selbstzweck anstreben. Der Angreifer darf getötet werden, wenn nur so das eigene Leben bzw. das Gemeinwesen geschützt werden können und es dem Handelnden nur um diesen Schutz geht. Die individuelle Notwehr und die Tötung der Amtsperson haben zwar verschiedene Ziele. In beiden Aktionen jedoch ist der Tod des Bekämpften nur im Dienst des jeweiligen Zieles erlaubt. Damit bleibt auch die Grundschwierigkeit ungelöst, warum einerseits die Privatperson die Tötung des Angreifers nur indirekt, die Amtsperson andererseits direkt intendieren darf.

Auch P. Ramsey vertritt die Ansicht, im ersten Teil des Korpus der STH q.64, a.7 werde die Tötung in Selbstverteidigung im Rahmen der Lehre vom Doppelten Effekt legitimiert: „Der Aquinate fordert nicht, wie Augustinus es tut, daß das Individuum, welches ungerecht angegriffen wird, den Akt der privaten Selbstverteidigung unterläßt; aber er fordert ihn auf, sogar davon abzu-sehen, seine Intention gegen einen ungerechten Mann zu richten. Diese 'Verdoppelung' der Willensintention um der Liebe willen bringt ... die erste Formulierung der Regel vom 'Doppelten Effekt' hervor."<sup>837</sup> Die direkte Tötungserlaubnis für den Vertreter der öffentlichen Gewalt stellt sich für P. Ramsey „klar als eine Ausnahme von der Grundregel (welche weiterhin in Kraft bleibt)" dar, „daß kein Christ die Tötung irgendeines Menschen intendieren soll". Seine Kritik an dieser direkten Tötungserlaubnis verwundert dann nicht: „Sollen wir in diesem Fall sagen, daß es richtig ist, etwas Böses zu tun, damit Gutes zustande kommen kann?"<sup>838</sup>

Gegen diese Interpretation spricht, daß der Aquinate keinesfalls von einem generellen Verbot für Christen spricht, die Tötung irgendeines Menschen zu intendieren. Die im ersten Teil des Artikels formulierte Einschränkung gilt für denjenigen, der „die Erhaltung seines eigenen Lebens intendiert". An anderer Stelle der Summa macht der Autor aber deutlich, daß es sogar mit dem

---

<sup>835</sup>) Ebd., 318

<sup>838</sup>, P. Ramsey, War and the Christian Conscience. How shall modern war be conducted justly? Durham, N.C., 1961, 40

<sup>837</sup>) Ebd., 41; Übersetzung d. Verf.

<sup>838</sup>) Ebd., 41

<sup>839</sup>) STH 11-II, q.64, a.7, resp.

Stand der Vollkommenheit vereinbar ist, den Tod eines Menschen direkt anzustreben, falls dieser seine Tötung zum Schutz des Gemeinwesens verdient': „Jene Orden, die für den Kriegsdienst bestimmt sind, sind unmittelbarer darauf ausgerichtet (*directius ordinatur*), das Blut der Feinde zu vergießen als das eigene ...“ Die Erlaubnis zur direkten Tötung stellt für die STH keinesfalls eine Dispens vom christlichen Grundgebot der Liebe dar. Somit bleiben auch in P. Ramseys Interpretation die unterschiedlichen Begründungen zur Verteidigung des eigenen Lebens und des Gemeinwohles ungeklärt.

Einen weiteren Lösungsversuch unternimmt A.F. Utz<sup>842</sup>. Auch in seiner Interpretation unterliegt die private Notwehrtötung der Begrenzung durch das Prinzip der Doppelwirkung. D.h. sie darf nicht intendiert sein und muß das letzte Mittel darstellen. Das Töten der Soldaten würde, so Utz, keinerlei Beschränkung unterliegen.

Der Vorteil dieser Interpretation besteht darin, daß Utz im Gegensatz zu J.T. Mangan, L. Janssens, D.F. Montaldi, T. Belmans und P. Ramsey nicht vor dem Problem steht, Thomas würde die *ultima-ratio*-Tötung eines Angreifers mit nahezu entgegengesetzten Begründungen legitimieren. Einen ersten Einwand gegen seine Interpretation formuliert Utz jedoch selbst. Es sei kaum glaublich, daß Thomas für Amtspersonen eine unbeschränkte Tötungserlaubnis ausspreche: „Der Polizei erlaubt Thomas eigentümlicherweise die direkte Tötung des Verbrechers. Eigentümlich klingt es auch, wenn Thomas dem Soldaten die völlige Vernichtung des Feindes ohne weitere Einschränkung zubilligt.“ Die Interpretation von Utz steht denn auch im Gegensatz zu der in der vorliegenden Untersuchung vertretenen Auslegung der thomasischen Lehre vom gerechten Krieg. Für Thomas dürfen der Fürst und seine Soldaten nur in

---

<sup>842</sup> „Die Tötung eines Menschen wird im Dekalog insofern verboten, als sie die Bewandnis des Unverdienten hat. ... Wenn ... Übeltäter oder Feinde des Staates getötet werden, ist das nichts Unverdientes.“ (STHq. 100, a.8, ad 2)

„.) STH q.188, a.6, ad 2

842)A.F. Utz, *Recht und Gerechtigkeit. Kommentar*, DThA Bd.18, Heidelberg — München — Graz — Wien — Salzburg, 1953, 484ff

843)Ebd., 485

dem Maße Gewalt anwenden, wie sie „als Heilmittel zur Verhütung der Sünden“ und somit dem Frieden dient.'

Es scheint daher, daß Thomas Hoppe mit seiner Kritik an der Summa Theologiae im Recht ist: Entweder müsse Thomas, um konsistent zu argumentieren, der Privatperson und der Amtsperson erlauben, die Tötung des Angreifers zu intendieren, oder er müsse es beiden verbieten. Es wäre also „konsequent, auch bei der Begründung des staatlichen Rechts auf Gewaltanwendung auf die Intention des Schutzes für die Allgemeinheit zu rekurrieren — oder in beiden Fällen anders zu argumentieren.“

Alle hier wiedergegebenen Interpretationen gehen davon aus, daß Thomas der Privatperson die Tötung des Angreifers erlaubt, wenn sie nur ihre Lebenserhaltung intendiert und ihr kein anderes Mittel mehr bleibt. Unter dieser Voraussetzung wird dann in der Tat der zweite Teil des Korpus, nämlich die Ausführungen über die Selbstverteidigung des Soldaten, völlig unverständlich. Genau dieses Verständnis der erlaubten privaten Selbstverteidigung wird hier in Frage gestellt. Die Privatperson darf — so die hier vertretene These — nur die Maßnahmen ergreifen, die nach menschlichem Ermessen nicht zur Tötung des Angreifers führen. Dazu werden im Licht der Ausführungen über den gerechten Krieg zuerst die Aussagen über die erlaubte Selbstverteidigung des Fürsten bzw. Soldaten interpretiert, um dann die Argumentation zur erlaubten Selbstverteidigung der Privatperson zu analysieren.

*Die 'Selbstverteidigung' des Fürsten und des auf seinen Befehl kämpfenden Soldaten:* Die Ausführungen über die Tötungserlaubnis für Soldaten, die in Lebensgefahr geraten sind, bewegen sich ganz im Rahmen der Lehre vom gerechten Krieg. Wenn ein Soldat, der auf Befehl seines Fürsten am gerechten Krieg teilnimmt, in Lebensgefahr gerät, darf er den Angreifer mit Absicht töten. Denn wenn er sein Leben aufgeben würde, würde er das Gemeinwesen schutzlos dem Verbrecher preisgeben. Wenn der Soldat auf diese Weise sein

---

<sup>844</sup>, STh q.43, a.7, ad 1

<sup>848</sup>, Selbst wenn man einmal die Ausführungen über die Verteidigung des öffentlichen Amtsträgers außer acht läßt und wenn man darüber hinaus voraussetzt, es würde der Privatperson die Tötung des Angreifers als letztes Mittel zur Selbstverteidigung durch den Scholastiker erlaubt, spricht einiges gegen die These, in der SThq.64, a.7 läge eine frühe Formulierung des Prinzips der Doppelwirkung vor. Denn das Prinzip der Doppelwirkung erlaubt die indirekte Tötung Unschuldiger. Die erlaubte Selbstverteidigung richtet sich hingegen gegen einen Aggressor iniustus. Sie stellt daher keinen Anwendungsfall des Prinzips der Doppelwirkung dar. J.T. Mangan, D.F. Montaldi, T. Belmans, P. Ramsey und A.F. Utz unterscheiden nicht hinreichend zwischen dem Prinzip der Doppelwirkung und dem der Proportionalität. Ihre Interpretation ist im Kern mit der von L. Janssens identisch.

<sup>846</sup>, Th. Hoppe, a.a.O., 26

Leben erhält, vollzieht er einen Akt der Verteidigung des Friedens und nicht der Selbstverteidigung. Für die sittliche Bewertung der Verteidigung des Friedens ist es unwesentlich, daß dieser Akt auch das Leben des Soldaten schützt: „Das einer menschlichen Person zugefügte Unrecht trifft zuweilen auch Gott und die Kirche. In einem solchen Fall muß einer das ihm angetane Unrecht ahnden.“

*Die Verteidigung des eigenen Lebens durch eine Privatperson:* Für die STH ist keineswegs jede Selbstverteidigung erlaubt, sondern nur die, die „gemäß der Ordnung der Vernunft“ geschieht. Wenn nun ein Mensch zu Unrecht zum Tode verurteilt wurde, darf er sich dagegen verteidigen. Dies gilt jedoch nicht für den „Fall, wo ein Ärgernis zu meiden“ ist, „da daraus schwere Verwirrung zu befürchten wäre“. Denn ein Ärgernis, aus dem Gefahr für das Heil von Menschen entsteht, stellt in der Ordnung der Werte ein größeres Übel dar als der Tod eines Menschen. Daher ist jeder sittlich verpflichtet, sein Leben eher der ungerechten Verurteilung zu überlassen, als den Frieden der *res publica fidelium* zu verletzen.

Sich selbst zu verteidigen ist auch dann als ein Verstoß gegen die Ordnung der Werte verboten, wenn dies nur durch die Tötung des in seinem Heil gefährdeten Angreifers möglich ist. Der Privatperson ist es aber erlaubt, alles zur Rettung ihres Lebens zu unternehmen, was nach menschlichem Ermessen nicht zum Tod des Angreifers führt. Der Schlüssel zu dieser Interpretation der STH q.64, a.7 liegt in den Begriffen „*praeter intentionem*“ und „*per accidens intendere*“. Von ihnen heißt es, daß sie sich „aus dem oben Gesagten ergeben“.

Folgt man diesem Hinweis, so zeigt sich, daß Thomas jene Folgen einer Handlung als *per accidens* und *praeter intentionem* bezeichnet, die der Handelnde nicht vorhersehen konnte. „Wenn daher jemand etwas Ungerechtes tut, ohne daß er etwas Ungerechtes tun will, zum Beispiel wenn er es aus Unwissenheit tut, ohne einzuschätzen (*existimans*), daß er etwas Ungerechtes tut, dann tut er das Ungerechte nicht an sich (*per se*) und formell, sondern nur zufällig (*per accidens*).“<sup>851</sup> Wer also *praeter intentionem* „Unrecht tut“, ist „doch kein Ungerechter“.

---

847) STH q.108, a.1, ad 5

848) STH q.69, a.4, ad 1

849) STH II-II, q.69, a.4, resp.

<sup>850</sup> STH q.64, a.7, resp.

<sup>851</sup> STH II-II, q.59, a.2, resp.; Übersetzung d. Verf.

Die DThA übersetzt „*existimans*“ mit „ohne eine Ahnung zu haben“. Dies geht jedoch zu weit. Thomas kann hier durchaus auf der Linie der Abschätzung der Wahrscheinlichkeit einer Folge interpretiert werden.

<sup>852</sup> STH q.59, a.2, resp.



Als unbeabsichtigt gelten nun nicht nur die Folgen einer Handlung, mit denen der Handelnde in keiner Weise rechnen konnte, sondern auch die, die erfahrungsgemäß „in den wenigsten Fällen“ eintreten. Für das, was nur unwahrscheinlicherweise aus einer Handlung folgt, gilt das gleiche wie für die gänzlich unvorhersehbaren Folgen: „Es fügt der Gutheit oder Schlechtheit eines Aktes nichts hinzu.“

Liest man nun die STH q.64, a.7 im Licht dieser Begriffsklärung, ergibt sich folgendes Bild: Ein Angreifer wird dann „*praeter intentionem*“ und „*per accidens*“ getötet, wenn der Verteidiger die Rettung seines Lebens mit Maßnahmen verfolgt, die den Tod des Angreifers nach menschlichem Ermessen nur unwahrscheinlicherweise bewirken.

Für die STH ist nur die „*per accidens*“-Tötung des Angreifers erlaubt, weil nur sie „*proportionatus fini*“<sup>855</sup> ist. Sie steht im rechten Entsprechungsverhältnis zum letzten Ziel des Lebens, einer am *ordo caritatis* orientierten Lebenspraxis. Dieser *ordo* fordert nämlich von allen, auch von dem, der sich selbst verteidigt, „den Nächsten, soweit das Heil seiner Seele in Frage steht, mehr (zu) lieben als den eigenen Leib“<sup>856</sup>.

Es wäre ein Verstoß gegen diese Forderung, würde der Verteidiger zu seinem Schutz Maßnahmen ergreifen, die nach menschlichem Ermessen den Tod des Angreifers mit sich bringen. In diesem Fall würde der Handelnde sein Leben dem Heil des Angreifers überordnen. Denn wenn der schuldige Aggressor in seiner Sünde stirbt, ist sein Heil für immer verloren.

Wenn auch die Ordnung der Liebe verbietet, sein Leben dem Leben des Sünders vorzuziehen, „gehört es nicht notwendig zur Liebe, daß der Mensch sein eigenes Leben aussetzt (*exponat*) für das Heil des Nächsten“<sup>857</sup>. Ein Mensch, der sein Handeln an der *caritas* ausrichtet, ist nicht zur untätigen Selbstpreisgabe verpflichtet. Denn die Gottes- und Nächstenliebe ordnet nicht nur Werte hierarchisch, sondern sie regelt auch Zuständigkeiten.

Der *ordo caritatis* verlangt nun vom Einzelnen, „sich selbst mehr zu lieben als den Nächsten.“ Diese Vorzugsregel gründet nicht darin, daß ein Mensch sein eigenes Heil als wertvoller erachten soll als das anderer. Der Vorzug beruht

---

853) STH I-11, q.20, a.5, resp.

854) STH q.20, a.5, resp.

855) STH q.64, a.7, resp.

856) STH q.26, a.5, resp.

857) STH q.26, a.6, ad 3; Übersetzung d. Verf.

Die DThA übersetzt „*exponat*“ mit „einsetzen“. Thomas formuliert hier passivischer.

858) STH II-11, q.26, a.4, resp.

vielmehr auf einer Zuständigkeitsüberlegung, die einem jeden aufträgt, mehr sein eigenes Heil als das anderer zu suchen: „Der Mensch ist mehr gehalten, sein Leben in heilsorientierter Weise zu führen, als für die heilsorientierte Lebensführung eines Fremden zu sorgen.“ Daher darf der Mensch „in den geistigen Gütern ... keinen Schaden auf sich nehmen, indem er Sünde tut, um den Nächsten von der Sünde zu befreien“.

Ist der Mensch verpflichtet, sein eigenes Heil anzustreben, dann ist er auch verpflichtet, seinen Leib zu lieben, ohne den eine heilsorientierte Praxis nicht möglich ist.<sup>859</sup> Daher ist es dem Menschen erlaubt, der „jedem Wesen naturhaft“ gegebenen Neigung zu folgen, „sich, soweit es nur irgend kann, im Sein“ zu erhalten.

Die Neigung zur Selbsterhaltung ist, soweit sie den Menschen betrifft, auf seine Vernunftnatur zu beziehen.<sup>860</sup> Eine der Vernunftnatur gemäße Lebenserhaltung verbietet es, das Leben mit unvernünftig-unsittlichen Mitteln zu erhalten; mit Mitteln also, die den Sinn des irdischen Lebens, das ewige Heil, nicht untergraben: „Es ist jedem von Natur aus eingegeben, daß eigene Leben zu lieben und das, was darauf hingeordnet ist, jedoch in gebührender Weise; dies alles nämlich soll nicht so geliebt werden, als würde das Ziel in es hineinverlegt, sondern sofern sie zu gebrauchen sind, um des letzten Zieles willen“.

Zu den sittlich erlaubten Handlungen, mit denen sich nun ein Mensch gegen einen ungerechten Angriff schützen darf, gehören alle Maßnahmen, in denen der Mensch sein irdisches Leben nicht dem Leben des in seinem Heil gefährdeten Sünders überordnet. Dazu gehört alles, was nach menschlichem Ermessen nicht zum Tod des Angreifers führt: Es ist nämlich „zum Heile nicht notwendig, daß der Mensch auf den Akt des maßvollen Schutzes verzichtet, um die Tötung eines anderen zu vermeiden.“ „Eine solche Handlung hat auf Grund der Absicht, die auf die Rettung des eigenen Lebens geht, nichts Unerlaubtes.“<sup>861</sup>

---

859) STH II-11, q.64, a.7, resp.

860) STH II-11, q.26, a.4, ad 2

861) Vgl. STH 1141, q.25, a.5, resp.

862) STH q.64, a.7, resp.

863) Vgl. STH q.91, a.2, resp.

864) STH q.126, a.1, resp.

Insofern ist auch die vorsichtig formulierte Kritik von B. Schüller an Thomas zurückzuziehen, daß der Mensch in der Konfliktsituation sein eigenes Leben dem des Angreifers vorzuziehen habe: „Sollte Thomas die Tötung in Notwehr als indirekte Tötung verstehen, so kann er sie nur sittlich rechtfertigen, indem er (fälschlicherweise) urteilt, jeder habe zuerst für sein eigenes Leben zu sorgen.“ (B. Schüller, a.a.0, 250)

865) STH II-11, q.64, a.7, resp.

866) STH q.64, a.7, resp.

Durch die geforderte Liebe zum eigenen Leib wird der erlaubte Selbstschutz nun keineswegs zur sittlichen Pflicht. Die Liebe zum eigenen Leib wird dann nicht verletzt, wenn der Leib einem höheren Wert geopfert wird. Ein solches Opfer liegt vor, wenn jemand gänzlich auf Selbstverteidigung verzichtet, um jegliche Gefahr für den Angreifer auszuschließen. Ein solches Selbstopfer für das Heil des Nächsten „gehört zur Vollkommenheit der Gottesliebe“<sup>867</sup>.

Selbstverteidigung gegen einen ungerechten Angreifer ist also erlaubt, wenn der Verteidiger seine Selbsterhaltung nicht der Lebenserhaltung des Angreifers überordnet. Kommt der Angreifer unvorhersehbarerweise zu Tode, sündigt der Mensch nicht. Die Privatperson ist hingegen verpflichtet, auf die Lebenserhaltung zu verzichten, wenn dies nur auf Kosten des Gemeinwohles oder des Lebens des Sünders möglich ist. Dies sind die Fälle, in denen die biblischen Forderungen nach Gewaltverzicht unmittelbar verpflichten: „Solche Gebote (sc. auf Gegenwehr zu verzichten; d. Verf.) (Mt 5, 39; Röm 12,19) sind nach Augustinus immer zu beobachten, so nämlich, daß der Mensch immer bereit ist, auf Widerstand zu verzichten, wenn es not tut.“<sup>868</sup>

Im Licht dieser Ausführungen erscheint die Interpretation von Regout als problematisch, daß „die Erlaubtheit des Krieges ... für Thomas ganz natürlich aus der allgemein genommenen Richtlinie“ hervorgeht: „Man kann auf Gewalt mit Gewalt antworten.“ Selbstverteidigung zur Erhaltung des eigenen irdischen Lebens — für sie gilt der Rechtsgrundsatz „*vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae*“<sup>870</sup> — stellt einen anderen Handlungstyp dar als der gerechte Krieg zur Verteidigung des ungestörten Friedens vor Gott.

Für neuzeitliches Denken wirkt die grundsätzliche Unterscheidung zwischen der Selbstverteidigung der Privatperson und der Amtsperson befremdlich. Wird die Privatperson nicht durch die Situation des Angriffs zur Amtsperson?

---

867) Es gehört „nicht notwendig zur Liebe, daß der Mensch den eigenen Leib aussetzt für das Heil des Nächsten.... Daß aber einer aus freien Stücken sich dazu anbietet, das gehört zur Vollkommenheit der Gottesliebe.“ (STH 11-11, q.26, a.5, resp.)

868) STH 1141, q.40, a.1, ad 2

<sup>868</sup>, R.H.W. Regout, a.a.O., 81; auch J. Verstraeten, a.a.O., 25ff und From Just War to Proportionate Defense: A Critical Reassessment of a Significant Tradition, in: hrsg. J.A. Selling, *Personalist Morals* (FS L. Janssens), Leuven, 1988, 302, erblickt in den Ausführungen zur Selbstverteidigung die Legitimation des Verteidigungskrieges.

<sup>870</sup>) STH q.64, a.7, resp.

Verteidigt sie nicht ebenfalls in ihrer Person das Gemeinwesen, indem sie den Angreifer unschädlich macht?"

Thomas denkt hier als mittelalterlicher Mensch mit guten Gründen anders." Die Regel, durch die die Privatperson durch die Situation der Notwehr zur Amtsperson wird, ist nur dann sinnvoll, wenn auf diese Weise dem Gemeinwohl gedient wird. Dies ist jedoch nicht der Fall, wenn die Folge einer derartigen Regelung die Untergrabung des Aufbaus einer Staatsgewalt darstellen würde, die für die Rechtsdurchsetzung primär zuständig ist.

Die Absage an das Fehderecht" und seine Bekämpfung durchzieht auch das mittelalterliche Kirchenrecht. Huguccio, der am Ende des 12. Jahrhundert lebte, erblickt sogar in jeder Gewaltanwendung zur Selbstverteidigung eine Sünde. Er „nahm die paulinische Vorschrift 'Rächt euch nicht selbst, Geliebte, sondern laßt Raum für den Zorn Gottes' (Röm 12, 19) wörtlich und lehnte jede Gewaltanwendung gegen einen Angreifer ab, hielt sie für Sünde. ... Der im adeligen Fehdewesen wirksamen Auffassung, die Fehde sei ein in gewalttätiger Selbsthilfe wahrgenommenes Mittel der Rechtswahrung, setzt Huguccio entgegen, daß eine gewaltsame Rechtswahrung nur auctoritate iudicis erfolgen dürfe, wolle man keine Todsünde begehen".

Letztlich schlägt in der thomasischen Argumentation auch das typisch mittelalterliche, die Ein- und Unterordnung des Einzelnen in das Gesamt fordernde Denken nieder, was eine entsprechende Opferhaltung verlangt. Dies ist dem neuzeitlichen Denken mit seiner Betonung der Bedeutung des Einzelnen fremd.

---

871) So argumentiert z.B. P. Knauer: "Es ist ja denkbar, daß jemand nicht nur von einem einzelnen Gegner angegriffen würde, sondern von einer ganzen Rotte. Zur Rettung des eigenen Lebens müßte er auf alle Gegner schießen, so daß es auf den ersten Blick scheinen könnte, es würden zur Rettung des eigenen Lebens viele Leben vernichtet. Das wäre nur deshalb zu rechtfertigen, weil die Handlungsweise der Gegner auf die Dauer und im ganzen gesehen nicht nur ein Leben, sondern das Leben beliebig vieler bedrohen würde." (Fundamentalethik: Teleologie als deontologische Normenbegründung, Zeitschrift für Theologie und Philosophie, 55.Jg. Heft 3, 1980, 329)

872) „Von drei Komplexen legitimer Gewaltausübung (individuelle Notwehr, gerechter Krieg, staatliche Strafgewalt) werden in der Neuzeit individuelle Notwehr und gerechter Krieg als zusammengehörig empfunden. Im Mittelalter ist es genau umgekehrt. ... Es geschieht eine scharfe Unterscheidung von individueller Notwehr und Krieg, die einen eminent wichtigen zeitgeschichtlichen Hintergrund hat: Der Kampf gegen Fehde und Selbsthilfe und die Stärkung einer Staatsgewalt, die Recht und Ordnung garantieren kann und an die man sich zu wenden hat, wenn man glaubt, daß einem Unrecht geschieht." (K. Schatz, Friedenseinsatz und Kriegsethik im Laufe der Kirchengeschichte, Vorlesung, gehalten im WS 1985/86, geschrieben von R. Jäckel, durchgesehen und autorisiert vom Autor, 77)

873) Vgl. w.u., 105

s") E.D. Hehl, a.a.O., 195

Von der Verteidigung der eigenen Person ist die des Nächsten zu unterscheiden. Welche Gewalt darf eine Privatperson anwenden, wenn sie von anderen Gefahr abwenden will?

#### 4.12 Die Nothilfe

Neben der Selbstverteidigung kennt Thomas noch die sittlich erlaubte Gewaltanwendung einer Privatperson, durch die der Nächste gegen einen Angriff geschützt wird:

"Die Ahndung, die durch die Autorität der öffentlichen Gewalt geschieht, gemäß dem Urteilsspruch des Richters, ist Sache der kommutativen Gerechtigkeit; aber die Ahndung, die aus eigenem Antrieb geschieht, jedoch nicht gegen das Gesetz verstößt, ist Sache der Tugend, die der Gerechtigkeit verbunden

Diese knappe Formel beleuchtet das Verhältnis der Nothilfe zum gerechten Krieg in dreifacher Hinsicht: Der gerechte Krieg wird erstens der ausgleichenden Gerechtigkeit zugeordnet, die private Verteidigung des Nächsten einer eigenen Tugend der Vergeltung, die mit der Gerechtigkeit verbunden ist. Die private Verteidigung geschieht zweitens nicht auf Befehl, sondern aus eigenem Antrieb. Drittens darf sie nicht gegen das Gesetz verstoßen. Dieses fordert nämlich, der öffentlichen Gewalt den gewaltsamen Rechtsschutz zu überlassen. „Kommt die Gefahr hingegen derart überraschend, daß sie überhaupt keine Zeit läßt, die Obrigkeit anzufragen, dann bringt die Notwendigkeit zu handeln selbst die (sc. von der Obrigkeit; d. Verf.) gewährte Ausnahme mit sich; denn die Not unterliegt nicht dem Gesetz.“

Die Aussage, die richterliche Bestrafung zu fordern, stelle einen Akt der Ahndung dar, spiegelt das mittelalterliche Rechtswesen. Bis ins 13. Jahrhundert gab es im wesentlichen nur den Akkusationsprozeß. Die Gerichte wurden nur tätig, wenn Anklage erhoben wurde. „Auch in den einzelnen Rechtsbereichen brachte das 13. Jh. bedeutsame Veränderungen, vor allem im Straf- und Strafverfahrensrecht: 'Wo kein Kläger, ist auch kein Richter.'“ Erst langsam setzte sich der Inquisitionsprozeß durch. Dieser „Prozeß muß von Amts wegen geführt werden, das Gericht die rechtserheblichen Tatsachen erfragen = inquire“<sup>878</sup>.

---

<sup>878</sup>, STH 11-11, q.80, a.1, ad 1; Übersetzung d. Verf.

<sup>876</sup>) STH 1-11, q.96, a.6, resp.

<sup>877</sup>) J. Leuschner, H. Boockmann, Europa im Mittelalter, Studienbuch Geschichte, Darstellung und Quellen, Stuttgart, 1982, 57

<sup>878</sup>) Arbeitsbuch Geschichte, a.a.O., 186

Das Ziel der Nothilfe durch die Privatperson ist wie bei ihrer Selbstverteidigung nicht der Schutz des Friedens in der *respublica*, sondern "die Unantastbarkeit einer Einzelperson ..., die vor Unbill zu schützen ist"<sup>887</sup>. Auch in der privaten Verteidigung des Nächsten ist die Gefahr für das Seelenheil des Sünders mit der Lebensbedrohung des Angegriffenen abzuwägen. Aus diesem Grund unterliegt die Gewaltmaßnahme im Dienst der Verteidigung des Nächsten der gleichen Einschränkung wie in der Selbstverteidigung. Die Nothilfe, die Moses seinem Stammesgenossen gegen den Sklaventreiber leistete, war sittlich gut, da und insofern „er den, der Unrecht litt, mit abgewogener Schutzmaßnahme verteidigte.“<sup>888</sup>

Der Unterschied zwischen der Notwehr als Selbstverteidigung und als Verteidigung des Nächsten ergibt sich nun wiederum aus dem *ordo caritatis*, durch den Werte geordnet und Zuständigkeiten geregelt werden. Auf den erlaubten Schutz des eigenen Leben zu verzichten, um jegliche Gefahr für das Leben des Angreifers auszuschließen, ist ein Akt der Vollkommenheit. Wer hingegen den gebührenden Schutz des Nächsten unterläßt, bringt sich selbst außer Gefahr und setzt nicht sein Leben, sondern das eines anderen für das Heil des Angreifers ein. Dies ist entweder „ein Zeichen der Unvollkommenheit oder gar sündhaft, wenn man dem Beleidiger entsprechenden Widerstand leisten kann“<sup>889</sup>.

Nicht zu helfen ist nicht immer sündhaft, wenn es auch ein Zeichen mangelnder Vollkommenheit ist. Sie ist dann gegeben, wenn jemand von der fernliegenden Not der anderen weiß, aber kein besonderes Amt innehat oder in keinem besonderen Verpflichtungsverhältnis steht. „Die natürliche Vernunft befiehlt dem Menschen ohne weiteres, niemandem Unrecht zuzufügen. ... Die natürliche Vernunft befiehlt aber nicht ohne weiteres, etwas für einen anderen zu tun, es sei denn, der Mensch schulde ihm etwas.“<sup>890</sup>

Sündhaft ist es, den Nächsten nicht zu verteidigen, wenn dies eine unterlassene Hilfeleistung darstellt, wovon schon die Rede war<sup>891</sup>. Sie liegt dann vor, wenn jemand die Not eines anderen unmittelbar erlebt, ohne zu helfen, obwohl er es könnte. Wer diese Hilfe unterläßt, trägt auch Schuld für das Unrecht, das der Angegriffene ertragen muß. "Deshalb sagt Ambrosius: 'Wer von seinem Gefährten das Unrecht, so er kann, nicht abwendet, ist genau so in die Sünde verstrickt, wie der, der es zufügt.'"<sup>892</sup>

<sup>887</sup>) STH II-11, q. 108, a.2, ad 2

<sup>888</sup>) STH 11-11, q.60, a.6, ad 1

<sup>889</sup>) STH 11-11, q.188, a.3, ad 1

<sup>890</sup>) STH I-11, q.100, a.5, ad 4

<sup>891</sup>) Vgl. w.o., 130f

<sup>892</sup>) STH q.60, a.6, ad 1

Wenn jemand jedoch anderen in der Bedrängnis eines Angriffs hilft, ohne dazu verpflichtet zu sein, ist dies ein Akt der Vollkommenheit. Dies ist der schon genannte Grund, aus dem der Stand der Vollkommenheit mit dem Kriegführen vereinbar ist und folglich ein Orden zum Kriegführen gegründet werden kann. „Der Ordensstand ist ausgerichtet auf die Vollkommenheit der Liebe, die sich ausweitet zur Gottes- und Nächstenliebe (187,2). ... auf die Nächstenliebe erstreckt sich das tätige Leben, das sich den Nöten der Mitmenschen widmet.“

Die ungeschuldete Hilfe als eine vollkommene Handlung untersteht der Leitung der weltlichen Gewalt. Denn in diesem Fall ist die zu überwindende Gefahr nicht „derart überraschend, daß sie überhaupt keine Zeit läßt, die Obrigkeit angehen zu können“<sup>886</sup>. Daher wird der Kriegsorden „nicht in der Weise für den Kriegsdienst bestimmt, daß die Ordensleute auf eigene Verantwortung Krieg führen dürften, sondern nur in der Vollmacht der Fürsten oder der Kirche.“

Als Ergebnis läßt sich sagen, daß es in der Notwehr um die Erhaltung des irdischen Lebens geht. Das irdische Leben des Verteidigers ist ein geringeres Gut als die Ungestörtheit des Friedens und als das Leben des in seinem Seelenheil gefährdeten Angreifers. Eine Privatperson darf daher ihr irdisches Leben oder das eines anderen nicht auf Kosten des Gemeinwohles oder des Lebens eines angreifenden Sünders retten. Wie ist es aber nun möglich, daß Gott, dessen Willen der Mensch im gerechten Krieg und in der Notwehr befolgt, Abraham befahl, seinen unschuldigen Sohn zu töten?

#### *4.2 Die Tötung auf unmittelbaren Befehl Gottes*

Die vierte Gestalt sündfreier Gewaltanwendung besteht im Handeln auf unmittelbaren Befehl Gottes. Die sittliche Problematik dieses Handelns spitzt darauf zu, daß Gott befiehlt, unschuldige Menschen zu töten:

„Gott hat Herrschaft über Tod und Leben; nach seiner Anordnung sterben sowohl die Sünder wie die Gerechten. Wer also auf Befehl Gottes einen Unschuldigen tötet, sündigt nicht, wie auch Gott nicht sündigt, dessen Vollstrecker er ist.“

Für Thomas handelt Gott aus zwei Gründen keineswegs willkürlich, wenn er einen Unschuldigen sterben läßt, oder befiehlt, ihn zu töten. Der **erste Grund**

---

885)STH 11-11, q.188, a.2, resp.

886)STH 1-11, q.96, a.6, resp.

887)STH 11-11, q.188, a.3, ad 4

888)STH 11-11, q.64, a.6, ad 1

ist, daß alle Menschen den Tod in Folge der Erbsünde verdienen. „Als Abraham einwilligte, seinen Sohn zu töten, willigte er nicht in einen Mord ein; denn laut Befehl Gottes, des Herrn über Leben und Tod, gebührte ihm der Tod. Gott nämlich ist es, der wegen der Sünde der Stammeltern den Tod verhängt hat über alle Menschen, gerechte wie ungerechte; wenn nun der Mensch in göttlicher Vollmacht dieses Urteil vollstreckt, ist er kein Mörder, wie auch Gott nicht.“

Der Tod jedes Menschen hat für Thomas insofern Strafcharakter, als auch die Übernahme der Erbsünde die Bewandtnis der Freiwilligkeit trägt. „Weil nun jede, auch die Erbsünde, freiwillig ist (I-II, q.81, 1; Bd.12), ergibt sich, daß niemand auf diese Weise bestraft wird, außer für das, was freiwilllich geschehen ist.“

Der **zweite** Grund ist, daß Gott Unschuldige an irdischen Gütern straft, um sie im Dienst ihres ewigen Heiles zu prüfen: „Weil ... die geistigen Güter die höchsten, die zeitlichen dagegen die niedrigsten sind, wird zuweilen einer schuldlos in zeitlichen Gütern gestraft. Solcher Art sind viele Strafen dieses Lebens, die Gott zur Verdemütigung oder Prüfung verhängt. Aber in geistigen Gütern wird keiner weder in diesem noch im zukünftigen Leben gestraft, ohne daß er schuldig wäre.“

Den Tötungsbefehl Gottes hat jeder auszuführen, an den er ergeht. Denn Gott ist der Herr aller Menschen. Kein Mensch darf sich weigern, Unschuldige auf Gottes Befehl hin zu töten, wozu er gegenüber menschlichen Autoritätsträgern verpflichtet wäre. Kein Mensch kann beurteilen, ob Gottes Befehle eine „offenbare Ungerechtigkeit“ enthalten. Denn niemand kann ins Innere eines anderen Menschen schauen, „um zu wissen, was einem jedem zuträglich ist“. Im Gehorsam gegenüber jedweden Befehlen, die Gott erteilt, zeigt sich wahres Gottvertrauen: „Die Furcht des Herrn aber wird dadurch unter Beweis gestellt, daß man Seinen Geboten gehorcht.“

Der heilige Thomas integriert also auch die grausam, ungerecht und lieblos wirkenden Befehle Gottes im Alten Testament in sein Bild von Gott, der das Heil aller Menschen aus ungeschuldeter Liebe will. Zugleich schließt er derartiges Handeln aus dem eigenverantwortlichen Tun des Menschen aus. die sitt-

---

<sup>889</sup>, STH I-11, q.100, a.8, ad 3

<sup>890</sup>, STH II-11, q.108, a.4, resp.

891)STH q.108, a.4, resp.

892)STH 11-11, q.64, a.6, ad 3

893)STH 11-11, q.108, a.4, ad 2

894)STH 11-11, q.64, a.6, ad 1



lich von Menschen selbst verantwortbare Gewaltanwendung bleibt in den Grenzen der erlaubten Notwehr und des gerechten Krieges.

Tötung auf unmittelbaren Befehl Gottes, Notwehr und gerechter Krieg — drei unterschiedliche Typen von Handlungen also, in denen die Anwendung von Gewalt für die STH erlaubt ist. Diese drei werden von der STH in der Antwort auf die Frage, mit welcher Berechtigung Moses den Ägypter getötet habe: könnte (Ex 2,11ff), noch einmal listenartig zusammenstellt und voneinander abgegrenzt. Ein weiteres Handlungsgenus erlaubter Gewaltanwendung kennt die STH nicht:

So hat Moses dann nicht gesündigt, wenn er einen Befehl Gottes ausführte „Moses scheint den Ägypter getötet zu haben, nachdem er gleichsam aus einer göttlichen Eingebung heraus die Befugnis dazu empfangen hatte, wie da angedeutet zu sein scheint Apg 7, 25: 'Nachdem er den Ägypter erschlagen hatte, war Moses der Meinung, seine Brüder würden (jetzt) verstehen, daß Gott Israel durch seine Hand Rettung bringen wolle.'"

Moses hat auch dann sittlich gut gehandelt, wenn er den Ägypter in Nothilfe erschlug: „Oder man kann sagen, Moses habe den Ägypter getötet, indem er den, der Unrecht litt, mit abgewogener, schuldfreier Schutzmaßnahme verteidigte.""

Es ist schließlich denkbar, daß Moses einen gerechten Krieg zur Verteidigung seines Volkes führte: „Oder kann man sagen, wie Augustinus sagt: 'Wie die Erde vor der Aufnahme nützlicher Samen wegen der Fruchtbarkeit unnütze Kräuter gelobt wird, so war jene Tat des Moses zwar in sich fehlerhaft, aber sie barg das Zeichen großer Fruchtbarkeit', insofern sie nämlich das Zeichen seiner Kraft war, mit der er das Volk befreien sollte.'" D.h. Moses sündigt zwar, weil er noch nicht die fürstliche Autorität zum Krieg besaß. Er greift aber schon auf sein späteres Amt vor.

### *Zusammenfassung: Gottebenbildliche Heilsfürsorge im gerechten Krieg*

Darf ein Mensch, der sein Leben am Evangelium ausrichten will, jemals Kriege führen oder sich an einem Krieg beteiligen? Heißt Nächstenliebe nicht, den Nächsten Gutes zu tun? Und bedeutet Gewalt nicht immer, dem Nächsten ei-

---

<sup>895</sup>) STH II-11, q.60, a.6, ad 2

<sup>896</sup>) STH q.60, a.6, ad 2

<sup>897</sup>) STH q.60, a.6, ad 2

Übel zuzufügen? Ein Spannungsfeld, das bis auf den heutigen Tag nichts an Zündstoff und Sprengkraft verloren hat.

Die Anwendung von Gewalt stellt zweifellos, so könnte man mit Thomas sprechen, ein sittlich bedeutsames Übel dar. Unter bestimmten Bedingungen ist jedoch die Liebe verpflichtet, Gewalt anzuwenden und ein Übel zuzufügen, weil sie nur so das höhere Gut realisieren kann, dem sie zu dienen hat. Was ist das höhere Gut, für das die Liebe ein geringeres Gut verletzen darf? Wann muß sie zur Gewalt greifen? Und welche Kriterien muß die Gewalt erfüllen, damit sie nicht grundlos Schaden anrichtet?

Diese Fragen sind, davon ist der heilige Thomas fest überzeugt, durch die kirchlichen Bestimmungen für gerechte Kriege beantwortet. Der Anspruch der Kirche, den Umgang mit kriegerischer Gewalt in sittlich guter, gottgefälliger Weise zu normieren, ist begründet — dies zu beweisen, ist das Ziel der Lehre vom gerechten Krieg in der Summa Theologiae.

Die thomasische Argumentation geschieht in drei Schritten: Eine vom Menschen erlassene gesetzliche Ordnung muß — darum geht es im **ersten** Schritt der thomasischen Argumentation — sich aus den ethischen Grundsätzen, der *lex naturalis*, herleiten lassen. Ferner muß die Vorschrift in eine umfassende gesetzliche Ordnung, eine *lex humana*, eingebunden sein. Worin besteht nun die *lex naturalis*? Wie werden konkrete Anweisungen aus ihr hergeleitet? Wann ist eine konkrete Bestimmung in eine *lex humana* eingebunden?

Das höchste Ziel sittlichen Handelns besteht — Thomas denkt hier ganz aristotelisch — in einem freundschaftlichen Zusammenleben eines sich selbst genügenden Gemeinwesens. Die lex naturalis besteht in den Grundsätzen menschlichen Handelns, ohne deren Befolgung kein Zusammenleben in einem Gemeinwesen möglich ist. So fordert z. B. das Naturgesetz, die natürlichen Voraussetzungen eines sittlichen Lebens zu sichern. Die *lex naturalis* läßt offen, von wem und in welcher Weise ihre Forderungen erfüllt werden müssen, beispielsweise wer und wie für Nahrung zu sorgen hat.

Konkrete Vorschriften werden auf zweifache Weise aus der *lex naturalis* hergeleitet. Die erste besteht in einer schlußfolgernden Ableitung. So kann durch Konklusion aus der Forderung „Du sollst niemandem ein Leid antun“ das Gebot hergeleitet werden „Du sollst nicht töten“. Die zweite Weise, konkrete Bestimmungen aus der *lex naturalis* herzuleiten, besteht in der menschlichen Festlegung. So wird z. B. durch menschliche Verfügung geregelt, welches Strafmaß für ein bestimmtes Verbrechen verhängt wird.

Konkrete Gesetzesvorschriften müssen nicht nur aus der *lex naturalis* hergeleitet sein, sondern sie müssen darüber hinaus in einer lex humana aufeinander

abgestimmt werden. Eine von Menschen entworfene Ordnung kann als *lex humana* bezeichnet werden, wenn sie jedem Menschen sein Recht auf eine sittliche Lebensführung in der Gemeinschaft sichert.

In ihrer theologischen Reflexion beläßt es die Summa nicht dabei, zu klären, wann ein menschliches Gesetz zum sittlichen Handeln anleitet. Sie will darüber hinaus den Sinn und den bleibenden Wert sittlichen Handelns vor Gott ermes-  
sen. **Im** guten, von der menschlichen Vernunft einsicht gelenkten Handeln realisiert der Mensch seine Berufung zur Gottebenbildlichkeit. Der sittlich gut handelnde Mensch ist ähnlich Gott selbst Herr seiner Akte, indem er aus freiem Willen und eigener Einsicht das Gute tut. Im gottebenbildlichen Handeln partizipiert der Mensch — Thomas wagt es, so weit zu gehen — an Gottes Heilsfürsorge. Nach der Lehre vom Verdienst belohnt Gott ein tugendhaftes Leben mit dem ewigen Heil. Wer andere durch seine sittlichen Handlungen in ihrer verdienstlichen Praxis fördert, dient ihrem Heil.

In besonderer Weise nimmt derjenige an Gottes Heilsfürsorge teil, der mit öffentlicher Autorität eine gesetzliche Ordnung konzipiert. Da erst durch den Ordnungsentwurf einer menschlichen Autorität ein Zusammenleben möglich wird, ist der Autoritätsträger in theologischer Perspektive Stellvertreter Gottes. Er trägt Verantwortung für das Heil aller, die im Gemeinwesen leben.

Im **zweiten** Schritt fragt Thomas nach ethischen Grundsätzen, die für jeden Umgang mit kriegsgerichteter Gewalt gelten. Dazu gehören die entsprechenden Gebote der *lex naturalis*, die alternativlos immer gelten, und konveniente Zuständigkeitsregelungen, für die die besseren, aber nicht zwingende Gründe sprechen.

Diese Frage beantwortet der Aquinate auf dem Hintergrund seines Verständnisses von Frieden als einer geistlich-politischen Einheit. Frieden besteht für Thomas in der von Gottes Gnade ermöglichten und auf Gott ausgerichteten geistlich-politischen Einheit der Kirche als *respublica fidelium*. Als eine Gemeinschaft von Freunden, die sich wechselseitig in einem tugendhaft-heilsorientierten Leben fördern, ist die *respublica fidelium* weltweit angelegt. Auch diese *respublica* bedarf einer *lex humana*. Deren Aufgabe ist es, das Zusammenleben so zu ordnen, daß alle Menschen ein Leben vor Gott führen können. Denn Gott will das Heil aller Menschen.

Die Aufgabe, allen Menschen ein verdienstliches Leben zu ermöglichen, kann die *lex humana* nur erfüllen, wenn ihre Durchsetzung gegenüber Rechtsbrechern erzwungen wird. Die gewaltsame Erzwingung der gesetzlichen Ordnung für ein friedliches Zusammenleben in der *respublica fidelium* ist der gerechte Krieg.

Die Anwendung von Gewalt kann nur dann als gerechter Krieg dem Frieden dienen, wenn sie drei Bedingungen erfüllt: Der Krieg muß erstens unter der

Leitung der weltlichen Gewalt stehen. Es muß zweitens ein gerechter Grund vorliegen. Drittens müssen die Fürsten als Träger der weltlichen Gewalt mit Eifer für Gerechtigkeit erfüllt sein.

*Die auctoritas principis:* Die gewaltsame Rechtserzwingung ist nicht Sache der privaten Selbsthilfe, sondern muß im Auftrag des zuständigen Richters erfolgen. Der weltliche Fürst ist der höchste Richter in dem ihm übertragenen Bereich. Er untersteht seinerseits der höchststrichterlichen Autorität des Papstes.

Dem Papst kommt eine quasi souveräne Stellung in der weltweit angelegten *respublica fidelium* zu. Er steht an der Spitze der geistlichen Gewalt, die in allen Dingen, die das Heil betreffen, — und damit auch in bezug auf den heilsorientierten Frieden — der weltlichen Gewalt übergeordnet ist. Durch die Stellung des Papstes als Weltherrscher ist gesichert, daß in der Stellvertretung Gottes gleichberechtigte Autoritätsansprüche nicht aufeinanderstoßen. Einen *bellum iustum ex utraque parte* kann es für die Summa nicht geben.

Daß öffentliche Autorität in monarchischer Form verwaltet wird, gilt für Thomas auch auf dem Hintergrund der positiven Erfahrung vor allem mit der Friedensherrschaft des hl. Ludwig als gut begründet. Grundsätzlich könnte für ihn öffentliche Autorität auch aristokratisch oder demokratisch wahrgenommen werden.

*Die causa iusta:* Mit dem Kriterium des gerechten Grundes wird gefordert, daß kriegerische Gewalt nur zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit angewendet werden darf. Die Gerechtigkeit der *respublica christiana* wird durch jede nach außen in Erscheinung tretende Sünde verletzt. Das eigentlich Verbrecherische einer Unrechtstat liegt nämlich weniger in der Verletzung materieller Rechte als in dem Ärgernis zur Sünde, das anderen gegeben wird. Ein solches Ärgernis geht auch von den Sünden gegen den Glauben aus. Wenn sich diese Sünden in einer äußeren Handlung manifestieren, stellen sie für die Summa einen Rechtsbruch dar, da von ihnen Gefahr für das Heil der Menschen ausgeht.

Wiederhergestellt wird die Gerechtigkeit durch die Bestrafung des Sünders. Die Strafe stellt ein abschreckendes Gegengewicht zur Verführungskraft der Sünde her. Die Strafe soll den Unrechtstäter selbst zu einem tugendhaften Leben erziehen und die Schwachen von der Sünde abhalten.

Die Bestrafung des Sünders ist nur dann gerecht, wenn sie als *ultima ratio* erfolgt und wenn nur so viel Gewalt angewendet wird, wie es zur Wiederherstellung des ungestörten friedlichen Zusammenlebens notwendig ist. Denn auch der Übeltäter darf nur aus dem einen Grund in seinen Möglichkeiten, ein heilsorientiertes Leben zu führen, eingeschränkt werden, daß die von ihm aus-

gehende Gefahr für sein eigenes Heil und das anderer abgewendet werden muß. Kann diese Gefahr anders denn mit Gewalt abgewendet werden, ist ihre Anwendung unerlaubt.

Auch darf Krieg nur geführt werden, wenn die begründete Aussicht besteht, die Unrechtstäter zu besiegen. Anderenfalls würde das von der Sünde ausgehende Unheil nur um die von der erfolglosen Gewaltanwendung bewirkten Übel vermehrt. Aber selbst wenn der Fürst die Sünde siegreich bekämpfen könnte, darf er dann keinen Krieg führen, wenn durch die Unterdrückung einer weniger schweren Sünde Menschen, die zum Laster neigen, sittlich überfordert werden, so daß sie nur noch schwerer sündigen werden. Nur wenn die begründete Aussicht besteht, daß durch Gewalt das friedliche Zusammenleben auf die Dauer gefördert wird, kann ein Krieg gerecht sein.

Ferner besteht nur dann ein gerechter Grund zum Krieg, wenn keine Unschuldigen bei der Bekämpfung der Unrechtstäter getötet werden. Der Sinn der Gerechtigkeit besteht nämlich darin, jedem Menschen ein heilsorientiertes Leben zu ermöglichen. Es wäre ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit, würde man irgendeinen Menschen, der niemanden in seinem Heil gefährdet, dem Nutzen des Gemeinwesens opfern. Aus diesem Grund ist es auch verboten, Gute und Böse undifferenziert zu vernichten, wenn man die Bösen nicht identifizieren kann. Ein weiterer Grund für dieses Verbot besteht darin, daß durch eine undifferenzierte Hinrichtung der Zusammenhang von Schuld und Strafe zerstört würde, ohne den eine von Menschen verhängte Strafe nicht zur Tugend erziehen kann.

Von der Bestrafung der Sünder muß man auch dann absehen, wenn zu befürchten steht, daß sich bisher Unbescholtene aus falsch verstandener Loyalität mit dem Unrechtstäter und seiner Sünde solidarisieren. Die Bestrafung würde dann nicht vom Bösen abschrecken, sondern sie würde selbst eine Versuchung zur Sünde herbeiführen.

Erlaubt Thomas — eine in der Literatur diskutierte Frage — mit Hilfe des Prinzips vom Doppelten Effekt die Tötung Unschuldiger? Thomas kannte, so die hier vertretene Interpretation, das später so bezeichnete Prinzip vom *duplex effectus* noch nicht. Im mittelalterlichen Kriegswesen scheint sich das ethische Problem des auf ein militärisches Ziel ausgerichteten Waffeneinsatzes, der nicht ohne Kollateralschäden an der Zivilbevölkerung möglich ist, noch nicht zu stellen.

*Die intentio recta:* Der Krieg ist nicht schon dadurch sittlich gut, daß er von der legitimen Autorität aus gerechtem Grund geführt wird. Wie jede sittliche Handlung, wird auch der Krieg sündhaft und unerlaubt, wenn das verantwortliche Subjekt aus schlechten Intentionen handelt.

Das für gerechte Kriege verantwortliche Subjekt sind die weltlichen Fürsten, denen die weltliche Gewalt in der *respublica christiana* anvertraut ist. Nur wenn sie aus Eifer für Gerechtigkeit und nicht aus Haß oder Rache zum Krieg aufrufen, kann Krieg gerecht sein.

Diesen drei Forderungen muß jede sittlich erlaubte Anwendung von kriegerischer Gewalt entsprechen. Die konkreten Vorschriften der Kirche für das Führen von Kriegen können also, darum geht es im dritten Schritt, dann als Gebote einer *lex humana* gelten, wenn sie erstens das Kriegführen der weltlichen Autorität übertragen, wenn sie zweitens Krieg nur zur Wiederherstellung des durch die Sünde verletzten Friedens erlauben und wenn sie vom kriegführenden Fürsten Eifer für Gerechtigkeit fordern.

*Die Autorität der für Gerechtigkeit eifernden Fürsten für den Krieg gegen Ungläubige und Schismatiker:* Es ist die Aufgabe des weltlichen Fürsten, den Frieden der *respublica fidelium* gegen jede friedensverletzende Sünde zu verteidigen. Daher übertragen die konkreten Bestimmungen der Kirche den weltlichen Fürsten die Aufgabe, den Frieden auch gegen die Verweigerung des Glaubens durch Heiden und Juden, gegen die Abkehr der Häretiker und Apostaten vom Glauben und gegen die Schismatiker, die die Einheit der Gläubigen verletzen, zu schützen. Diese Aufgabe können sie nur in sittlich guter Weise erfüllen, wenn sie aus Eifer für Gerechtigkeit und nicht aus niederen Motiven handeln.

*Die causa iusta für den Krieg gegen Ungläubige und Schismatiker:* Wenn sündhafter Unglaube für andere in Erscheinung tritt, stellt er eine gefährliche Friedensverletzung dar. Die kirchlichen Bestimmungen fordern die Bestrafung von Ungläubigen, wenn auf diese Weise ihrem Heil und dem der Gläubigen gedient wird, wenn also ein gerechter Grund vorliegt. Auch schismatisches Verhalten als Verletzung der kirchlichen Einheit stellt für die STH immer eine Sünde dar. Daher sind die Schismatiker wie die Ungläubigen zu bekämpfen, wenn dies dem heilsorientierten Frieden dient.

Mit diesen Überlegungen hat die Argumentation für Thomas ihr Ziel erreicht: Die Kriege, die die *respublica fidelium* zu ihrer Verteidigung führt, sind gerecht. Wer sich an diesen Kriegen beteiligt, handelt in gottebenbildlicher Heilsfürsorge.

Vom gerechten Krieg sind für die Summa andere Handlungstypen erlaubter Gewaltanwendung zu unterscheiden, und zwar die Selbstverteidigung und die Tötung auf unmittelbaren Befehl Gottes. In Selbstverteidigung darf die Privatperson alle Maßnahmen ergreifen, die nach menschlichem Ermessen nicht zum Tod des in seinem Heil gefährdeten ungerechten Angreifers führen.

Auf unmittelbaren Befehl Gottes Unschuldige zu töten — davon liest Thomas im Alten Testament — stellt keinen unsittlichen Gehorsam dar. Denn Gott und nur Gott schaut ins Innere der Menschen. Die Prüfungen, die er Unschuldigen schickt, stellen keine willkürlichen Verfügungen über menschliches Leben dar, sondern stehen im Dienst ihres Heils.

Für die Frage nach der Bindung der thomasischen Lehre vom gerechten Krieg an das Mittelalter ist entscheidend, daß die Kriterien für einen gerechten Krieg bis auf die monarchische Stellung der Autoritätsträger für Thomas naturgesetzliche Forderungen darstellen. Der große mittelalterliche Theologe scheint nicht zu erkennen, daß die Schlußfolgerungen, die er für zwingend und alternativlos erachtet, an seinen mittelalterlichen, keineswegs notwendigen Bezugsrahmen gebunden sind. Daß sich Menschen in ihrem politischen Zusammenleben ein säkulares Friedensfundament suchen, daß private und öffentliche Sphäre, Recht und Moral, persönliche Beziehungen und institutionelle Kontakte auseinander treten und daß die übergreifende *respublica fidelium* durch eine Pluralität souveräner Staaten abgelöst wird, liegt außerhalb seiner Vorstellung.

Betrachtet man die thomasischen Kriterien für einen gerechten Krieg rein formal, haben sie überzeitliche Bedeutung. Die Anwendung von kriegerischer Gewalt muß Sache der öffentlichen Autorität sein. Sie ist kein Instrument der Wahrung partikulärer Eigeninteressen. Gewalt darf nur angewendet werden, wenn alle anderen Mittel zur Wiederherstellung von Frieden und Gerechtigkeit versagt haben. Es dürfen nur die Maßnahmen ergriffen werden, die notwendig sind, um dieses Ziel zu erreichen. Unrecht ist zu erdulden, wenn es nicht mit begründeter Aussicht auf Erfolg durch Gewalt abgewendet werden kann. Unschuldige dürfen auch nicht zur Verteidigung des Friedens mit kriegerischer Gewalt überzogen werden.

Bedenkt man nun aber, was die *Summa* unter öffentlicher Autorität, Recht und Gerechtigkeit, Verletzung des Friedens und unter dem Begriff „Unschuldige“ versteht, drängt sich die Frage auf, ob die thomasische Lehre vom gerechten Krieg mit dem Ende des Mittelalters obsolet geworden ist. Es kann nicht die Aufgabe dieser Untersuchung sein, diese Frage zu beantworten. Die hier vertretene Interpretation kann jedoch manche eilfertige Übertragung von Ergebnissen ausschließen.

In seiner gesamten Lehre vom gerechten Krieg geht es dem heiligen Thomas um die Berufung des Menschen zum Ebenbild Gottes. Diese Berufung verlangt von ihm, alles zu tun, auch und gerade unter Lebensgefahr zu kämpfen, wenn dies dem Frieden und dem Heil der Menschen dient:

„Frieden zu stiften aber — sei es in sich selbst, sei es in anderen — offenbart den Menschen als Nachahmer Gottes, der ein Gott der Einheit und des Frie-

denn ist. Und deshalb wird ihm als Lohn die Herrlichkeit der Gotteskind-  
schaft, welche sich vollzieht in der vollkommenen Einheit mit Gott, durch die  
vollkommene Weisheit zuteil."

---

<sup>898</sup>, STH 1-11, q.69, a.4, resp.



### *Verwendete Thomasausgaben:*

Editio Leonina (Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura studio Fratrum Praedicatorum), Rom, 1882ff

Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia ut sunt in Indice Thomistico, hrsg. Roberto Busa, Rom — Stuttgart — Bad Cannstadt, 1980

Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Herausgegeben von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg bei Köln, Heidelberg — Graz — Wien — Köln (inzwischen Graz — Wien — Köln), 1933ff (= DThA)

St. Thomas Aquinas, Summa Theologiae. Latin text and English translation, Introductions, Notes, Appendices and Glossaries, hrsg. Th. Gilby, T.C. O'Brien, 60 Bde., London — New York, 1964 — 1979

Thomas von Aquin, Über die Herrschaft der Fürsten, Übersetzung von F. Schreyvogel, Nachwort von U. Matz (Die Übersetzung wurde von U. Matz revidiert), Stuttgart, 1981 (= De Regimine Principum)

Thomas von Aquino, Summe der Theologie. Zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von J. Bernhart, Stuttgart (3), 1985

### *Hilfsmittel:*

Bibliographie Theologie und Frieden,

Bd. 1.1: Monographien I,

Bd. 1.2: Thesaurus und Register,

hrsg. Institut für Theologie und Frieden, Köln, 1984

Bulletin Thomiste, Le Saulchoir-Paris, 1924ff

R. J. Defarriri, M. I. Barry, A complete Index of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas, Baltimore, 1956

Indices auctoritatum omniumque rerum notabilium occurrentium in Summa Theologiae et in Summa contra Gentiles et in annexis commentariis Thomae de Vio Caietani et Francisci de Sylvestris Ferrariensis item in praefationibus, notulis atque appendicibus editorum id est indices in integros Tomos IV — XV cura et studio Fratrum Praedicatorum, ed. Leoninae, Bd. XVI, Rom, 1948

Index Thomisticus Sancti Thomae Aquinatis Operum Omnium indices et concordantiae in quibus verborum omnium et singulorum formae et lemmata cum suis frequentis et contextibus variis modis referuntur quaeque auspice PAULO VI Summo Pontifice consociata plurium opera atque electronico IBM automato usus digessit Roberto Busa SI in Gallaratensi Facultate Philosophica Aloisiani Collegii Professor, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974 — 1976  
( = Index Thomisticus)

Petrus a Bergamo, In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index Seu Tabula Aurea Eximii Doctoris, Rom, 1960

L. Schütz, Thomas-Lexikon, Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche, Paderborn (2), 1895

### *Literaturverzeichnis:*

Adeney, B.T.,

A Critical Assessment of Just War Theory and Political Realism as Methods for Evaluating Modern War, Berkeley, 1982

Affeldt, W.

Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese, Göttingen, 1969

Alfonso, W.

Explication del Derecho de Defense segun St. Thomas de Aquin,  
in: Sociologia y Filosofia social, I, Buenos Aires, 1938,

Arbeitsbuch Geschichte. Mittelalter Repititorium (3. bis 16. Jahrhundert),  
hrsg. E. Büsser und M. Neher, München — New York — London — Paris  
(7), 1983

Aquinas and Problems of his Time, hrsg. G. Verbeke und D. Verhelst, Leuven, 1976

Aubert, J.M.

Le droit romain dans l'oeuvre de S. Thomas, Bibliotheque thomiste, Bd. XXX, Paris, 1955

Auer, A.

Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin,  
in: Christlich glauben und handeln, Fragen einer fundamentalen Moraltheologie, hrsg. K. Demmer, B. Schüller, Düsseldorf, 1977, 31 — 54

- Authority and Power, Studies in Mediaeval Law and Government, FS W. Ullmann, hrsg. B. Tierney und P. Linehan, London — New York — New Rochelle — Melbourne — Sydney, 1980
- Bähr, H.  
Bellum iustum, Heidelberg, 1948
- Bainton, R.H.  
Christian Attitudes toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation, Abingdon, 1960
- Basler, X.  
Thomas von Aquin und die Begründung der Todesstrafe,  
in: Divus Thomas, (Freiburg) IX, 1931
- Batiffol, W.  
L'Eglise et le Droit de Guerre, Paris, 1920
- Beaufort, D.  
La guerre comme instrument de secours ou de punition: Aperçu des idées sur le droit des gens et la morale des Nations, spécialement en ce qui concerne la guerre comme instrument de secours ou de punition d'après les auteurs de l'époque patristique et du moyen âge et d'après Grotius, La Haye, 1933
- Beck, H.G.  
Die byzantinische Kirche im Zeitalter der Kreuzzüge,  
in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. H. Jedin, Bd. 111/2, H.-G. Beck, K.A. Fink, J. Glazik, E. Iserloh, H. Wolter, Die mittelalterliche Kirche: Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, Freiburg — Basel — Wien (2), 1985, 144 — 167
- Belmans, Th.G.  
— Autour du problème de la défense légitime chez Saint Thomas,  
in: Studi Tomistici 15, Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale VI, Morale e Diritto nella Prospettiva tomistica Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Libreria Editrice Vaticano, 1982, 162 — 170  
— Der objektive Sinn menschlichen Handelns, Die Ehemoral des hl. Thomas von Aquin, Vallendar — Schönstatt, 1984
- Benezet, B.  
— Moralaufonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare, Paderborn, 1979  
— Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin, Paderborn, 1984

Benkert, G.F.

The Thomistic Conception of an International Society, Washington, 1942

Berges, W.

Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Stuttgart, 1952

Böckenförde, E.-W.

Einleitung zur Textausgabe 'Erklärung über die Religionsfreiheit',  
in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, hrsg. H. Lutz,  
Darmstadt, 1977, 401 — 421

Böckle, F.

—Fundamentalmoral, München, 1977

—Theonome Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas  
von Aquin und Gabriel Vasquez,  
in: L'Agire moral, Atti del Congresso internazionale, Roma — Napoli  
17 — 24 Aprile 1974, hrsg. M. Zamba, Thommaso nel suo settimo cente-  
nario, Vol V, 1974, 213 — 227

Borst, A.

Die Katharer, Schriften zur Monumenta Germaniae historica, Bd. 12, Stutt-  
gart, 1953

Bosl, K.

—Europa im Aufbruch: Herrschaft — Gesellschaft — Kultur, München,  
1980

—Europa im Mittelalter: Weltgeschichte eines Jahrtausends, Bayreuth (2),  
1978

Bourke, V.

Aquinas and recent theories of right,  
in: Proc. Amer. cathol. philos. Assoc. 48, 1974, 187 — 197

Bruch, R.

—Die Bevorzugung des kleineren Übels in moraltheologischer Beurteilung.  
Ein problemgeschichtlicher Durchblick,  
in: ders., Moralia varia, Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moral-  
theologischen Fragen, Moraltheologische Studien, historische Abtei-  
lung, Bd. 6, Düsseldorf, 1981, 166— 186

—Grundsätzliches zur Thomasinterpretation,  
in: ders., Moralia varia. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moral-  
theologischen Fragen, Moraltheologische Studien, historische Abtei-  
lung, hrsg. von J.G. Ziegler, Bd. 6, Düsseldorf, 1981, 102— 104

—Das sittliche Naturgesetz bei Thomas von Aquin,  
in: Zeitschrift für katholische Theologie, 109. Bd., 1987, Heft 3

Brunner, O.

Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, Darmstadt (5), 1984

Buisson, L.

Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter, Wien — Köln (2), 1982

Carlyle, R. W. und A. J.

A History of Mediaeval Political Theory in the West, Edinburgh — London, 1971

Casella, P.

La pace in S. Tommaso, Rome, 1978

Cathrein, V.

Das „ius gentium“ im römischen Recht und beim hl. Thomas von Aquin, in: Phil. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, II, 1889, 373 — 388

Chenon, E.

Saint Thomas d'Aquin et la guerre, in: L'Eglise et la guerre, Bd. IV, Paris, 1913, 1 — 9

Chenu, M.-D.

- L'évolution de la théologie de la guerre, in: Lumière et Vie, Vol.38, 76 — 97
- Die Originalität der Moral des heiligen Thomas. Moral und Evangelium, in: Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre, Herausgegeben von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen, Bd.2, Moraltheologie, Freiburg, 1960, 1 - 4
- Thomas von Aquin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg (2), 1981
- Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Graz — Wien — Köln (2), 1982

Christensen, W.N. und King-Farlow, J., Aquinas and the Justification of War: Establishmentarian Misconstructions, in: Thomist 35, 1971, 94 — 112

Christmann, H.M.

Die Liebe (1. Teil), Kommentar zu STH q.23 — 33, DThA, Bd. 17A, Heidelberg — Graz — Wien — Köln, 1959

Conrad, H.

Rechtsordnung und Friedensidee im Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit,

in: Christlicher Friede und Weltfriede, hrsg. A. Hollerbach, H. Maier, Paderborn, 1971, 9 — 34

Contamine, Ph.

La Guerre au Moyen Age, Paris, 1980

Cram, K.G.

Iudicium Belli. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter, Münster — Köln, 1955

Crofts, R. A.

The Common Good in the Political Theory of Thomas Aquinas, in: The Thomist, Jg.37, 1973, 155 — 173

Dander, D.F.

Der Friede als Frucht der Liebe nach dem Hl. Thomas von Aquin, in: Zeitschrift für Askese und Mystik, Jg.3, 1923, 151 — 154

Delbrück, H.

Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte, 3 Bde., Berlin, 1907

Dempf, A.

— Ethik des Mittelalters, ND Berlin, 1978  
— Sacrum Imperium, München — Berlin, 1929

Dickmann, F.

Der Krieg als ethisches Problem in Antike und Mittelalter, in: ders., Friedensrecht und Friedenssicherung. Studien zum Friedensproblem in der neuen Geschichte, Göttingen, 1971, 79 — 90

Duchrow, U.

Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart, 1970

Eckert, W.P.

Das Selbstverständnis des Thomas als Mendikant und als Magister in: Beiträge zum Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Menschen, hrsg. P. Wilpert, Miscellanae mediaevalia, Bd. 3, Berlin, 1964, 105 — 134

Eicher, P.

„Er ist unser Friede“, Von der Sicherheitsmoral zum Friedenszeugnis, in: Das Evangelium des Friedens, Christen und Abrüstung, hrsg. ders., München, 1982, 42 — 102

Eickelschulte, D.

Beatitudo als Prozeß. Zur Frage nach dem Ort der theologischen Ethik bei Thomas von Aquin,

in: Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, hrsg. P. Engelhardt, Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Philosophische Reihe, Bd.1, Mainz, 1963, 158-185

Elbe, J.v.,

The Evolution of the Concept of the Just War in International Law,  
in: American Journal of International Law, XXXIII, 1939, 665 — 688

Endres, J.

Die Liebe (2. Teil) — Klugheit, Kommentar zu STh q.34 — 56,  
DThA, Bd.17B, Heidelberg — Graz — Wien — Köln, 1966

Engelhardt, P.

Die Lehre vom 'gerechten Krieg' in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft — Wandlungen — Krise,  
in: Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, hrsg. Hessische Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung, Frankfurt, 1980, 72 — 124  
— Was kann die Ethik des hl. Thomas zur kritischen Klärung und zur Begründung der Menschenrechte beitragen?  
in: Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte, Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte, hrsg. J. Schwartländer, Entwicklung und Frieden — Wissenschaftliche Reihe, Bd. 24, München — Mainz, 1981, 138 — 164

Eppstein, J.

The catholic Tradition of the Law of Nations, Washington, 1935

Erben, W.

Kriegsgeschichte des Mittelalters, München — Berlin, 1929

Erbstösser, M.

Ketzer im Mittelalter, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz, 1984

Erler, A.

Art.: Inquisition,  
in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. H. Frhr. v. Campenhausen u.a., Tübingen, 1959 (= RGG)

Erdmann, C.

Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart, 1935

Eschmann, I.T.

— Der Begriff der „civitas“ bei Thomas von Aquin,  
in: Catholica III, Paderborn, 1934, 83 — 103

- Bonum Commune melius est quarr bonum unius. Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin,  
in: Mediaeval Studies, Vol. VI, 1944, 62— 120
- A Catalog of St. Thomas Works,  
in: Gilson, E., The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, New York, 1959, 381 — 430
- St. Thomas Aquinas on the Two Powers  
in: Mediaeval Studies, Vol. XX, 1958, 177 — 205
- A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good,  
in: Mediaeval Studies, Vol. V, 1943, 123 — 165

Ewig, E.

- Die Entfaltung der karolingischen Theokratie, der Friede mit Konstantinopel und der Tod Karls,  
in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. H. Jedin, Bd. III/1, F. Kempf, H.-G. Beck, E. Ewig, J.A. Jungmann, Die mittelalterliche Kirche: Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform, Freiburg — Basel — Wien (2), 1985, 110 — 118

Faller, W.

- Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz, 1953

Finance, J. de

- Ethica Generalis, Rom (3), 1966
- Grundlegung der Ethik, Freiburg, 1968

Fink, K.A.

- Die Juden in der Christenheit des Mittelalters,  
in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. H. Jedin, Bd. 111/2, H.-G. Beck, K.A. Fink, J. Glazik, E. Iserloh, H. Wolter, Die mittelalterliche Kirche: Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, Freiburg — Basel — Wien (2), 1985, 717 — 727

Finke, H.

- Das Problem des gerechten Krieges in der mittelalterlichen theologischen Literatur,  
in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters, FS M. Grabmann, hrsg. A. Langer, J. Lechner, M. Schmaus, Bd.I, Münster, 1935, 1426— 1434

Fisher, D.

- Morality and the bomb. An ethical essessment of nuclear deterrence, New York, 1985



Fodor, H.

Die Gesellschaft beim hl. Thomas von Aquino (Bonum commune et de Regimine Principum),

in: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso internazionale (Roma, Napoli, 17 — 24 aprile 1974), Vol. VIII; L'uomo, 1-2, Neapel, 1978, 98 — 108

Fuhrmann, H.

Einladung ins Mittelalter, München (3), 1988

Galati, V.

La Guerra „praticamente" impossibile. Une lettura di Tommaso D'Aquino, Palermo, 1984

Galea, P.

Il concetto bellico nel pensiero di S. Tommaso,

in: Scientia, Malta, 5, 1939, 319 — 322

Ganshof, F.L.

— La „Paix" au tres haut moyen äge

in: Recueils de la Societe Jean Bodin, Vol. 14: „La Paix", 1. Teil, Brüssel, 1961, 397 — 413

— Was ist das Lehnswesen?, Darmstadt (6), 1983

Garrido, A.

Licitud de la guerra segun S. Tomas,

in: Ciudad Dios 140, 1925, 482 — 491

Gaudement, J.

Le rôle de la Papauté dans le Reglement des conflits entre etats aux XIIIe et XIVe siecles,

in: Receuils de la Societe Jean Bodin, Vol. 15: „La Paix", 2. Teil, Brüssel, 1961, 79 — 106

Geffroy, V.

Les idees de St. Thomas sur l'usage de la violence, Paris, 1911

Gerechtigkeit schafft Frieden, Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden,

hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1983

Gernhuber, J.

Die Landfriedensbewegung in Deutschland bis zum Reichslandfrieden von 1235, Bonn, 1952

Gilby, Th.

The Political Thought of Thomas Aquinas, Chicago, 1973

- Gillet, W.  
 St. Thomas et la paix,  
 in: *Angelicum* 16, 1939, 129 — 134
- Gilson, E.  
 Saint Thomas moraliste. *Bibliothèque d'histoire de la philosophie*, Paris (2), 1974
- Gmür, H.  
 Thomas von Aquin und der Krieg, *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, Bd. 51, ND Hildesheim, 1971
- Goertz, H.  
 Staat und Widerstandsrecht bei Thomas von Aquin,  
 in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (Fribourg/Schweiz), Jg. 21, 1974, 308 — 343
- Goodich, M.  
 Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century, *Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, Bd. 25, Stuttgart, 1982
- Goni, B.  
 El „Pacto Kellogg“ a la luz del Angelico,  
 in: *La ciencia Tomista*, Salamanca, XXXVIII, 1928, 187 — 207
- Grabmann, M.  
 — Einführung in die *Summa Theologiae* des hl. Thomas von Aquin, Freiburg, 1919  
 — Die Kulturphilosophie des Hl. Thomas von Aquin, Augsburg, 1925  
 — Die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg, 1903  
 — Die mittelalterliche Geisteswelt. *Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3. Bde., ND Hildesheim — Zürich — New York, 1984  
 Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Staat und Kirche, München, 1934  
 — Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und seine Gedankenwelt, München (8), 1949
- Gründel, J.  
 Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band XXXIX, Heft 5, Aschendorf, 1963
- Grundmann, H.  
 Ketzergeschichte des Mittelalters, Göttingen, 1967

Hadrossek, P.

Art.: Vitoria, Francisco de,  
in: LThK, Bd.10,

Hageneder, O.

- Weltherrschaft im Mittelalter,  
in: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung,  
Bd. XCIII, Wien — Köln — Graz, 1985, 257 — 278
- Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts,  
in: The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th — 12th C.). Proceedings of the International Conference Louvain May 13 — 16, Mediaevalia Lovaniensia Series I, Studia IV, 1973, Leuven, Louvain, 1976, 42 — 103

Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. H. Jedin,

- Bd. III/1, F. Kempf, H.-G. Beck, E. Ewig, J.A. Jungmann, Die mittelalterliche Kirche: Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform, Freiburg — Basel — Wien (2), 1985
- Bd. 111/2, H.-G. Beck, K.A. Fink, J. Glazik, E. Iserloh, H. Wolter, Die mittelalterliche Kirche: Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, Freiburg — Basel — Wien (2), 1985

Hartigan, R.S.

- Noncombatant Immunity: An Analysis of Its Philosophical and Historical Origins, Washington, 1964
- Noncombatant Immunity: Reflections on its Origins and Present Status,  
in: The Review of Politics, Vol. 29, 1976, 204 — 220

Hedwig, K.

Circa particularia, Kontingenz, Klugheit und Notwendigkeit im Aufbau des ethischen Aktes bei Thomas von Aquin,  
in: The Ethics of St. Thomas Aquinas, Proceedings of the Third Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy, hrsg. L.J. Elders und K. Hedwig, Studi Tomistici, Bd. 25, Citta del Vaticano, 1984, 161 — 187

Hehl, E.-D.

Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 19, Stuttgart, 1980

Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters,

hrsg. H. Beumann, Wege der Forschung, Bd. 7, Darmstadt, 1963

Helm, J.G.

- Die Rechtsstellung der Zivilbevölkerung im Kriege in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts, Hanau, 1957
- Der Schutz der Zivilbevölkerung im abendländischen Kriegs- und Fehderecht bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert,  
in: Zeitschrift für das gesamte Familienrecht, Bielefeld, Bd.6, 1959, 234 — 240

Henry, A.-M., A. Liege und Th. Camelot,

Die Wissenschaft vom Glauben: Die Theologie, in: Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre, Herausgegeben von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen, Bd.1; Die Quellen der Theologie, Gott und seine Schöpfung, Freiburg, 1960

Die Herausforderung des Friedens — Gottes Verheißung und unsere Antwort, Pastoralbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden,

in: Stimme der Weltkirche, Bd.19, Bischöfe zum Frieden, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn (2), 1983

Das Herkunftswörterbuch. Die Etymologie der deutschen Sprache. Geschichte der deutschen Wörter und der Fremdwörter von ihrem Ursprung bis zur Gegenwart. Bedeutung und Herkunft vieler Redensarten.

Bearbeitet von G. Drosdowski, P. Grebe und weiteren Mitarbeitern der Dudenreaktion, Duden, Bd. 7, Mannheim, 1963

Hertling, G.v.

Augustinuszitate bei Thomas von Aquin,

in: Sitzungsbericht der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der K.B. Akademie der Wissenschaften zu München, 1905, 535 — 602

Hertz, A.

— Die Lehre vom „gerechten Krieg“ als ethischer Kompromiß,

in: Handbuch der christlichen Ethik, hrsg. ders., W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling, Bd. 3, Wege ethischer Praxis, Freiburg — Basel — Wien, 1982, 425 — 448

— Dominikus und die Dominikaner, Freiburg — Basel — Wien, 1981

His, R.

Gelobter und gebotener Friede im deutschen Mittelalter,

in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, German. Abteilung, Jg. 33, 1912, 139 — 223

Hödl, L.

Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fr. Thomae,  
in: Thomas von Aquin, Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen,  
Miscellanea Mediaevalia, Bd.19, Berlin — New York, 1988, 23 — 42

Höffner, J.

Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier (3), 1972

Hörmann, K.

- Das Objekt als Quelle der Sittlichkeit,  
in: The Ethics of St. Thomas Aquinas, Proceedings of the Third Symposium an St. Thomas Aquinas' Philosophy, hrsg. L.J. Elders und K. Hedwig, Studi Tomistici, Bd. 25, Citta del Vaticano, 1984, 118 — 132
- Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche, Wien, 1964
- Die Bedeutung der konkreten Wirklichkeit für das sittliche Tun nach Thomas von Aquin  
in: Theologisch-Praktische Quartalschrift, 123, 1975, 125-128

Höver, G.

Sittlich handeln im Medium der Zeit. Ansätze zur handlungstheoretischen Neuorientierung der Moralthologie, Würzburg, 1988

Hoffmann, H.

- Die beiden Schwerter im Mittelalter,  
in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, Jg.20, 1964, 78 — 114
- Gottesfriede und Treuga, Schriften der Monumenta Germaniae historica, Bd. 20, Stuttgart, 1964

Honnefelder, L.

- Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts. Max Webers und Ernst Troeltschs Deutung des mittelalterlichen Naturrechts und die Lehre vom natürlichen Gesetz bei Thomas von Aquin,  
in: Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, hrsg. W. Schluchter, Frankfurt, 1988, 254 — 275 (= Die ethische Rationalität)
- Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik,  
in: Wahrheit in Einheit und Vielheit, hrsg. E. Coreth, Düsseldorf, 1987, 147 — 169 (= Wahrheit und Sittlichkeit)

Hoppe, T.

Friedenspolitik mit militärischen Mitteln. Eine ethische Analyse strategischer Ansätze, Köln, 1986

Horst, E.

Friedrich der Staufer. Eine Biographie, Düsseldorf, 1975

Horst, U.

- Das Wesen der „auctoritas“ nach Thomas von Aquin,  
in: Münchener Theologische Zeitschrift 13, 1962, 306 — 319
- Das Wesen der „Potestas Clavium“ nach Thomas von Aquin,  
in: Theologisches Jahrbuch, 1962, 155 — 172

Howard, M.

Der Krieg in der europäischen Geschichte. Vom Ritterheer zur Atomstreitmacht, München, 1981

Huber, H., Reuter, H.-R.

Friedensethik, Stuttgart — Berlin — Köln, 1990

Hubrecht, G.

- La ‚juste guerre‘ dans la doctrine chretienne, des origines au milieu du XIVe siecle,  
in: Recueils de la Societe Jean Bodin, Vol. 15: „La Paix“, 2. Teil, Brüssel, 1961, 107 — 125
- La ‚juste guerre‘ dans le Decret de Gratien,  
in: Studia Gratiana 3, 1955, 159 — 177

Illien, A.

Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin, Freiburg, 1974

Imbach, R.

Wiederentdeckung politischer Philosophie im Mittelalter,  
in: Orientierung, 31. Jg., 1987, 162 — 165

Janssen, W.

- Art.: Friede,  
in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd.2: E-G, Stuttgart, 1982
- Art.: Krieg,  
in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd.3: H-Me, Stuttgart, 1982
- Krieg und Frieden in der Geschichte des europäischen Denkens,  
in: Kirche zwischen Krieg und Frieden, Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus, hrsg. W. Huber und J. Schwardtfeger, Stuttgart, 1976, 67 — 129

Janssen, L.

- St. Thomas Aquinas, Question of Proportionality,  
in: Louvain Studies, 9, 1982, 26 — 46
- Ontic Evil and Moral Evil,  
in: Louvain Studies, 4, 1972, 115 — 156

Johnson, J.T.

- Just War Tradition and the Restraint of war. A Moral and Historical Inquiry, Princeton, 1981
- Ideology, Reason, and the Limitation of War. Religious and Secular Concepts 1200 — 1740, Princeton, 1975
- The meaning of non-combatant immunity in the just war tradition,  
in: Journal of the American Academy of Religion, 39, 1971, 151 — 170

Kantorowicz, E.H.

- The king's two bodies. A study in medieval political theology, Princeton, 1981
- Pro patria mori in Medieval Political Thoughts,  
in: American Historical Review, Vol. LVI, 1951, 472 — 492

Kelly, M.

- Power in Aquinas,  
in: The Thomist, 43, 1979, 474 — 479

Keen, M.H.

- The Laws of War in the Late Middle Ages, London — Toronto, 1965

Kimminich, O.

- Einführung in das Völkerrecht, München — New York — London — Paris, 1984

Kipp, H.

- Völkerordnung und Völkerrecht im Mittelalter, Köln, 1950

Kluxen, W.,

- Art.: Analogie,  
in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. J. Ritter, Darmstadt, Bd. 1, 1972
- Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin,  
in: Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption, Studien und Texte, hrsg. W. P. Eckert, Walberberger Studien, Bd.5, Mainz, 1974, 96— 116
- Ethik und Ethos,  
in: Philosophisches Jahrbuch, 73. Jg., München 1965/6, 339 — 355

Glück und Glücksteilhabe. Zur aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin,

in: Die Frage nach dem Glück, hrsg. G. Bien, Stuttgart, 1978, 73 — 91 (= Glück und Glücksteilhabe)

— Menschliche Natur und Ethos,

in: Münchener Theologische Zeitschrift 23, 1972, 1 — 17

— Metaphysik und praktische Vernunft. Über ihre Zuordnung bei Thomas von Aquin,

in: Thomas von Aquin 1274/ 1974, hrsg. L. Oeing-Hanhoff, München, 1974, 73 — 96

Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg (2), 1980 (= Philosophische Ethik)

— Thomas von Aquin. Das Seiende und seine Prinzipien,

in: Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie des Altertums und des Mittelalters, hrsg. J. Speck, Göttingen (3), 1983, 177 — 220 (= Das Seiende und seine Prinzipien)

— Thomas von Aquin. Zum Gutsein des Handelns,

in: Philosophisches Jahrbuch, 87. Jg., 1980, 328 — 339

Knauer, P.

Fundamentalethik: Teleologie als deontologische Normenbegründung,

in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie, 55. Jg., Heft 3, 1980, 321— 360

Korff, W.

— Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz, 1973

— Natur oder Vernunft als Kriterium?

in: Concilium, 17. Jg. (1981), 831 — 836

— Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomasischen Lehre vom natürlichen Gesetz,

in: Philosophisches Jahrbuch, 1987, 285 — 296

Kühn, U.

Via caritatis, Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen, 1965

Kumici, G.

La moralita delle Guerra secundo San Tomaso,

in: Sapienza, 13, 1960, 501— 527

Kunz, J.

Bellum iustum and bellum legale,

in: American Journal of International Law, 45, 1951, 528 — 534



- Kurz, E.  
Individuum und Gemeinschaft beim Hl. Thomas von Aquin, München, 1932
- Kuttner, St.  
Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalien Gregors IX. Systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt, Citta del Vaticano, 1935
- LaBriere, Y. de  
Les trois conditions thomistes de la juste guerre et le droit des gens d'aujourd'hui,  
in: Revue Thomiste, 43, 1937, 276 — 300
- Ladner, G.B.  
The Concept of „Ecclesia" and „Christianitas" and their Relation of the Idea of Papal „Plenitudo Potestas" from Gregory VII to Boniface VIII,  
in: Miscellanea Historiae Pontificiae, Rom, 1954, 49 — 77
- Langan, J.  
Morality, egoism and punishment in Thomas Aquinas,  
in: Heythrop, 22, 1981, 378 — 393
- Lange, W.  
Glücklichkeitsstreben und uneigennützige Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin. Untersuchung zum Problem der inneren Einheit seines ethischen Systems, Freiburg, 1969
- Langhen-Wendels, P.  
La paix selon la conception chretienne,  
in: Revue Thomiste, 44, 1938, 40 — 86
- Le Goff, J.  
Das Hochmittelalter, Fischer Weltgeschichte, Bd.11, Frankfurt, 1965
- Lecler, J.  
Geschichte der Religionsfreiheit, Bd.1: Im Zeitalter der Reformation, Stuttgart, 1965
- Leuschner, J., Boockmann, H.  
Europa im Hoch- und Spätmittelalter. Studienbuch zur Geschichte. Darstellung und Quellen, Heft 4, Stuttgart, 1982
- Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr. M. Buchberger, Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage unter dem Protektorat von Erzbischof Dr.

M. Buchberger, Regensburg, und Erzbischof Dr. E. Seiterich, Freiburg/Breisgau,  
hrsg. J. Höfer, Rom, und K. Rahner, Innsbruck, 14 Bde., Freiburg (Sonderausgabe), 1986 (= LThK)

Lienemann, W.

Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt, München, 1982

Lot, F.

L'Art Militaire et les Armees du Moyen Age, 2 Bde., Paris, 1946

Lottin, O.

— Le Droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses predecesseurs, Bruges, 1931

— Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siecles, 6 Bde., Louvain — Gernbloux, 1942ff

Mangan, J.T.

An Historical Analysis of the Principle of Double Effect,  
in: Theological Studies, Vol 10, 1949, 41 — 46

Mausbach, J.

Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre, München, 1925

Mayer, H.E.

Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz (6), 1985

McCormick, R.

Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung,  
in: Concilium, 1976, 662 — 670

McMahon, F.E.

A thomistic Analysis of peace,  
in: The Thomist, 1, 1939, 169— 192

McInery, R.

Ethica thomistica. The moral philosophy of Thomas Aquinas, Washington, D.C., 1982

Meier, A.M.

Das peccatum mortale ex toto genere suo. Entstehung und Interpretation des Begriffs. Eine moralgeschichtliche Studie unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd.14, Regensburg, 1966

Melichar, S.

Aquinoi Szent Tamas A Haborurol,  
in: *Katholicus Szemle*, Budapest, 1932, 98 — 108

Merks, K.W.

—Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, Strukturmomente eines 'autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin, *Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung*, Bd. 5, Düsseldorf, 1978 (= Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie)

—Zur theologischen Grundlegung der Menschenrechte in der Perspektive des Thomas von Aquin,  
in: *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte*, hrsg. J. Schwartländer, *Entwicklung und Frieden — Wissenschaftliche Reihe*, Bd. 24, München — Mainz, 1981, 165 — 187 (= Zur theologischen Grundlegung der Menschenrechte)

Michel, M.A.

Questions de la guerre d'apres Saint Thomas d'Aquin, *Questions theologiques du temps present*, Bd. 1, Paris, 1918

Mikat, P.

Art.: Inquisition,  
in: *LThK*, Bd. 5

Mitteis, H.

—Lehnsrecht und Staatsgewalt, ND Darmstadt, 1974

—Der Staat im hohen Mittelalter, Weimar, 1933

Montaldi, D.F.

A Defense of St. Thomas and the Principle of Double Effect,  
in: *Religious Ethics*, Vol. 14, Number 2, Fall 1986, 296 — 331

Moreau, L.J.

El problem de la paz segun la doctrina de Santo Tomas,  
in: *Testimonio*, 7, 1954, 45 — 53

Morisi, A.

La guerra nel pensiero cristiano dalle originialle crociate, Firenze, 1963

Müller, W.

Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin, *Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 19. Bd., Heft 1, Münster, 1916

Muñoz, H.

El problema moral de la guerra. Santo Tomas y la Escuela clasica espanola,  
in: Contemporanea, 1934 (5), 145 — 157, 542 — 547; 1934 (6), 267 — 272,  
531 — 544; 1935 (8), 368 — 376; 1935 (9), 126 — 134, 301 — 307

Musto, R.G.

The Catholic Peace tradition, Maryknoll, 1986

Nagel, E.J.

- Friedensförderung im Gesamtkontext der kirchlichen Friedenslehre. Zur Anlage des Symposiums,  
in: Dem Krieg zuvorkommen, Christliche Friedensethik und Politik, hrsg. ders., Freiburg 1984, 7 — 35
- Art.: Krieg, IV. Krieg in theologischer Sicht,  
in: Staatslexikon, hrsg. Görres-Gesellschaft, Freiburg — Basel — Wien, Bd.3/1987
- Methodisches zur Friedensethik,  
in: Frieden in Sicherheit, Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik, FS M. Gritz, hrsg. N. Glatzel, E. J. Nagel, Freiburg — Basel — Wien, 1982, 229 — 258
- Theologische Voraussetzungen und politische Aktionskonzepte in der gegenwärtigen kirchlichen Friedensdiskussion,  
in: Frieden und Glaube, Zu den religiösen, ethischen und anthropologischen Voraussetzungen Frieden sichernder Politik im Zeitalter global wirksamer Massenvernichtungswaffen und weltanschaulich organisierter Machtblöcke, hrsg. W.F. Kasch, Paderborn — München — Wien — Zürich, 1983, 133 — 147

Nys, E.

Le Droit de Guerre et les Precurseurs de Grotius, Paris, 1882

Oeing-Hanhoff, L.

- Mensch und Recht nach Thomas von Aquin. Historischer Überblick und geschichtliche Perspektiven,  
in: Philosophisches Jahrbuch, 1975, 10 — 30
- Zur thomasischen Freiheitslehre,  
in: Scholastik, 31. Jg., 1956, 161 — 182
- Thomas von Aquin 1274/1974, hrsg. ders., München, 1974

Ohm, T.

Thomas von Aquin und die Heiden- und Mohammedanermission,  
in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters, FS für Martin Grabmann, hrsg. A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, Münster, 1935, 735 — 748

- Oman, C.W.C.  
 —A History of the Art of War in the Middle Ages, 2 Vols., London, 1924  
 —The Art of War in the Middle Ages, New York, 1968
- Ordinamenti militari in occidente nell'alto medioevo, hrsg. Centro italiano di studi sull' alto medioevo, 2 Bde., Spoleto, 1968,
- Palacio, J.M.  
 La pena de muerte ante el derecho natural,  
 in: La ciencia tomista, VLII, 1930
- Pangle, Th.  
 A note on the theoretical foundation of the just war doctrine,  
 in: The Thomist (Baltimore), 1979 (43), 464 — 473
- Paoli, G.  
 Tommaso d'Aquino e il diritto internazionale,  
 in: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, atti del congresso internazionale, Roma — Napoli, 17 — 24 Aprile 1974, Vol VIII, L'uomo, Neapel, 1978, 328 — 340
- Pegue, Th.  
 St. Thomas d'Aquin et la guerre, Paris, 1916
- Peiland, L.  
 St. Thomas d'Aquin et la guerre,  
 in: Docum. Cathol., 34, 1935, S 634 — 660
- Pelaez, A.G.  
 —La Pace social segun St. Tomas,  
 in: Ciencia Tomistica, XXI, 1925, 171 — 391 ,  
 —Doctrina tomista sobre la tirannia politica,  
 in: Ciencia Tomistica, XXX, 1939, 313 — 331  
 —El patriotismo y la moral segun S. Tomas,  
 in: Ciencia Tomistica, IV, 1932, 171 — 185
- Perez, B.  
 En pos de la paz. Normas ethicos-juridicas segun S. Tomas de Aquin y sus principales comentadores deben regular la duracion, ejercicio y terminacion de la guerra, Lima, 1928
- Pesch, O.H.  
 —Die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugendlehre. Eine theologiegeschichtliche Meditation,  
 in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Fribourg/Schweiz), Jg. 21, 1974, 359 — 391

- Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg — Basel — Wien, 1983 (= Frei sein aus Gnade)
- Das Gesetz, Kommentar zu STh **I-II** 90 — 105, DThA Bd. 13, Heidelberg — Graz, 1977 (= Das Gesetz)
- Die Lehre vom 'Verdienst' als Problem für Theologie und Verkündigung,  
in: Wahrheit und Verkündigung, FS M. Schmaus, 2. Bd., hrsg. L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann, Paderborn, 1967, 1865 — 1907
- Philosophie und Theologie der Freiheit bei Thomas von Aquin in quaest. disp. 6 De malo,  
in: Münchner Theologische Zeitschrift, Jg.13, 1962, 1 — 25
- Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theologische Reihe, Bd. 4, Mainz (2), 1985 (= Theologie der Rechtfertigung)
- Theologie der Tugenden und die theologischen Tugenden,  
in: Concilium (D) 23, 1987, 233 — 245
- Thomas von Aquin, Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz, 1988 (= Thomas von Aquin)
- Art.: Thomismus,  
in: LThK, Bd.10,  
Sittengebote, Kultvorschriften, Rechtssatzungen,  
in: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, hrsg. W.P. Eckert, Walberberger Studien, Philosophisch-Theologische Hochschule der Dominikaner (Albertus-Magnus-Akademie), Philosophische Reihe, Bd. 5, Mainz, 1974, 488 — 518

Pieper, J.

- Traktat über die Klugheit, München, 1960
- Über Thomas von Aquin, Olten, 1951
- Das Viergespann, München, 1964
- Vom Sinn der Tapferkeit, München (8), 1963

Pinckaers, S.

- Le rôle de la fin dans l'action morale selon Saint Thomas,  
in: Revue des sciences philosophiques et theologiques, 45, 1961, 391 — 421
- Les sources de la morale chretienne, Sa methode, son contenu, son histoire, Studien zur theologischen Ethik, Bd. 14, Paris, 1985

Pirenne, H.

Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter, München — New York — London — Paris (6), 1986

Pissard, H.

La guerre sainte en pays chretienne: essay sur l'origine et le developpement des theories canoniques, Paris, 1912

Platzeck, E. W.

Art.: Raimundus Lullus,  
in: LThK, Bd. 8

Prutz, H.

Die Friedensidee im Mittelalter,  
in: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, Jg. 1, 1915, 1 1 ff

Przybylski, B.

Le probleme de la guerre juste selon St. Thomas et Wlodkowic,  
in: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, hrsg. W.P. Eckert, Walberberger Studien, Philosophisch-Theologische Hochschule der Dominikaner (Albertus-Magnus-Akademie), Philosophische Reihe, Bd. 5, Mainz, 1974, 823 — 836

Purcell, M.

Changing Views of Crusade in the Thirteenth Century,  
in: Journal of Religious History, 7, 1972, 3 — 19

Ramsey, P.

War and the Christian Conscience. How shall modern war be conducted justly, Durham, 1961

Ratzinger, J.

Kommentar zum I. Kapitel der Pastoralkonstitution des II. Vat. „Gaudium et Spes“,  
in: LThK, Bd. 14

Reibstein, E.

Völkerrecht: Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis, 2 Bde., München, 1957

Regout, R.H.W.

La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours. D'apres les Theologiens et les canonistes catholiques, ND Aalen, 1974

Rief, J.

Die bellum-iustum-Theorie historisch,  
in: Frieden in Sicherheit, Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedens-

ethik, FS M. Gritz, hrsg. N. Glatzel, E.J. Nagel, Freiburg — Basel — Wien, 1982, 15 — 40

Riesenhuber, K.

Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin, Pullacher Philosophische Forschungen, Bd. VIII, München, 1971

Rock, M.

— Friedensforschung und Theologie. Motive der modernen Friedensforschung bei Thomas von Aquin,

in: Trierer Theologische Zeitschrift, 81, 1972, 102— 111

— Aggression einmal anders. Zum Stellenwert der aggressio bei Thomas von Aquin,

in: Trierer Theologische Zeitschrift, 82, 1973, 367 — 373

Rohnheimer, M.

Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Innsbruck — Wien, 1987

Roland-Gosselin, B.

La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin, Paris, 1928

Rowan, J.P.

St. Thomas' Doctrine of Peace, Toronto, 1947

Russel, F.H.

The Just War in the Middle Ages, Cambridge, 1977

Sabra, G.

Thomas Aquinas' Vision of the Church, Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology, Mainz, 1987

Salvioli, J.

Le concept de la guerre juste d'après les écrivains antérieurs à Grotius, Paris, 1918

Schatz, K.

Friedenseinsatz und Kriegsethik im Laufe der Kirchengeschichte, Vorlesung, gehalten im Wintersemester 1985/86 (Theologisch-Philosophische Hochschule St. Georgen, Frankfurt), Geschrieben von R. Jäckel, durchgesehen und autorisiert vom Autor

Scherer, G.

Was ist Friede?



in: Der Friede und die Botschaft des Evangeliums. Eine Arbeitshilfe für Pastoral und Bildung, hrsg. Bistum Essen, Essen, 1983, 7 — 9

Schilling, O.

- Politik und Moral nach Thomas von Aquin,  
in: Theologische Quartalschrift, Tübingen, 99. Jg., 1917/1918, 79 — 98
- Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin, München, 1930
- Das Völkerrecht nach Thomas von Aquin, Freiburg, 1919

Schmölz, F.M.

- Zweimal christlicher Friede,  
in: Christlicher Friedensbegriff und europäische Friedensordnung, hrsg. ders., Entwicklung und Frieden — Wissenschaftliche Reihe, Bd. 12, München, 1977, 15 — 32
- Wann wird es Frieden geben? Zur Theologie des Friedens bei Thomas von Aquin,  
in: Heuresis, FS A. Rohrbacher, hrsg. T. Michels, Salzburg, 1969, 190 — 203

Schnürer, G.

Kirche und Kultur im Mittelalter, 2 Bde., Paderborn (2), 1929

Schockenhoff, E.

Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Tübinger theologische Studien, Bd.28, Mainz, 1987

Schüller, B.

- Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf (2), 1980
- Die Quellen der Moralität. Zur systematischen Ortung eines alten Lehrstücks der Moraltheologie,  
in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie, Jg.59, 1984, 535 — 559

Schwinges, R.C.

Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd.15, Stuttgart, 1977

Sertillanges, A.D.

- Der Heilige Thomas von Aquin, Köln — Olten (2), 1956
- La philosophie morale de saint Thomas von Aquin, Nouv. ed. rev. et augm., Paris, 1942

Sicard, G.

Paix et guerre dans la droit canonique du XIIe siecle,

in: Cahier de Franjeau 4: Paix de dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII siecle, Toulouse, 1969, 72 — 90

Siebert, H.J.

Freude und Trauer bei Thomas von Aquin, Ihr Wesen und ihre Einordnung in eine philosophische Ethik, Bonn, 1973

Skinner, Q.

The Foundations of modern political Thought, Vol.1: The Renaissance, London — New York — Melbourne, 1978

Solages, B. de

— La genese et l'orientation de la theologie de la guerre juste, Bulletin de litterature ecclesiastique, Tome XLI, Toulouse, 1940

— La Theologie de la guerre juste, Genese et Orientation, Toulouse, 1946

Soziale Ordnung im Selbstverständnis des Mittelalters,

hrsg. A. Zimmermann, Miscellanea Mediaevalia, Bd. 12, Berlin — New York, 1979

Southern, R.W.

— Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters, Stuttgart (2), 1980

— Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters, Berlin — New York, 1976

Stanke, G.

Die Lehre von den 'Quellen der Moralität'. Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze, Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 26, Regensburg 1984

Sternberger, D.

Der alte Streit um den Ursprung der Herrschaft,

in: Süddt. Zeit. Nr. 161, vom 16/17 Juli 1977, 94 — 96

Stickler, A.

Die Schwertgewalt bei Huguccio,

in: Ephemerides Iuris Canonici, 3, 1947, 201 — 242

Stratmann, F.M.

Weltkirche und Weltfriede, Augsburg, 1924

Struve, T.

Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd.16, Stuttgart, 1978

- Tanquerey, A.  
 Synthese de la doctrine theologique sur le droit de guerre,  
 in: L'Eglise et le Droit de Guerre, hrsg. P. Batiffol u. a., Paris, 1920 (2),  
 203 — 247
- Tischleder, P.  
 Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des heiligen Thomas  
 und seiner Schule, Mönchengladbach, 1923
- Thomas von Aquin,  
 hrsg. J. Bernhart, Wege der Forschung, Bd. CLXXXVIII, Darmstadt, 1978
- Tonneau, J.  
 An der Schwelle der „Secunda pars“. Moral und Theologie,  
 in: Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre, Freiburg 1960,  
 Herausgegeben von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen, Bd.2, Mo-  
 raltheologie, Freiburg, 1960, 8 — 29
- Took, J.  
 Just war in Aquinas and Grotius, London, 1965
- Torres Lopez, M.  
 La doctrina de Santo Tomas sobre la guerra justa y sus influencias en de  
 Francisco,  
 in: Anales de la Facultad de Filosofia y letras de la Universidad de Granada,  
 1929, 7 — 28
- Truini, F.  
 Attualita delle riflessioni di S. Tommas d'Aquino sulla pace,  
 in: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso  
 internazionale, (Roma — Napoli 1974), Neapel, 1978
- Ugorij, L.I.  
 The Principle of double effect. A critical Appraisal of its traditional under-  
 standing and its Modern Reinterpretation, European University Studies,  
 Series XIII, Vol. 245, Frankfurt, 1985
- Ullmann, W.  
 — Individual and Society in the Middle Ages, Baltimore, 1966  
 — The Medieval Papal Court as an International Tribunal,  
 in: Virginia Journal of International Law 11, 1971, 356 — 371  
 — Principles of Government and Politics in the Middle Ages, London (4),  
 1978  
 — The development of the Medieval Idea of Sovereignty,  
 in: The English Historical Review, 64, 1949, 1 — 33

Utz, F.A.

- Ethik und Politik. Aktuelle Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie, Bd. III, Veröffentlichungen des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e.V., Stuttgart, 1970
- Recht und Gerechtigkeit, Kommentar zu STh q.57 — 79, DThA, Bd. 18, Heidelberg — München — Graz — Wien — Salzburg, 1953
- Thomas von Aquin. Recht und Gerechtigkeit, Theologische Summe II-II, Fragen 57 — 79, Nachfolgefassung von Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe, Neue Übersetzung von J.F. Groner, Bonn, 1987

Vanderpol, A.

- Le droit de guerre d'apres les theologiens et les canonistes du moyen äge, Paris, 1911
- La doctrine scolastique du droit de guerre, Paris, 1925

Vereno, M.

- Thomas von Aquin, De regimine principum im Zusammenhang der geistigen und gesellschaftlichen Situation seiner Zeit, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie XIX, 1974, Gedanken zu Ehren des Hl. Thomas von Aquin, hrsg. Z. Bucher, 321 — 329

Verpaalen, A.P.

- Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz, 1953

Verstraeten, J.

- Thomas van Aquino en de Rechtvaardige oorlog, Leuven, 1984
- From Just War to Proportionate Defense: A Critical Reasessment of a Significant Tradition, in: Personalist Morals, FS L. Janssens, hrsg. J.A. Selling u. a., Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Bd. 83, Leuven, 1988, 301— 317

Veyssset, P.

- Situation de la politique dans la pensee de St. Thomas d'Aquin, Paris, 1981

Walters, L.B.

- Five Classic Just-war Theories. A study in the Thought of Aquinas, Vito-da, Suarez, Gentili, and Grotius, Yale Univ., 1971

Weigand, R.

- Die Vorläufer der thomistischen Naturrechtslehre bei Legisten und Dekretisten des 12. und 13. Jahrhunderts, in: S. Tommaso e la filosofia dell diritto, oggi Saggi, Studi tomistici, Roma, 1974, 269 — 297

- Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus, Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, Bd.16, München, 19

Weiler, A.

- Die Christenheit und die anderen: Die mittelalterliche Lehre vom heil und gerechten Krieg,  
in: Concilium, Jg. 24, 1988, 500 — 506

Weisheipl, J.

- Thomas von Aquin, Sein Leben und seine Theologie, Graz — Wien — K 1980

Wiesenthal, F.

- Die Wandlung des Friedensbegriffs von Augustinus zu Thomas, München 1948

Wittmann, M.

- Die Ethik des hl. Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau gestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht, ND Frankfurt, 1962

Wolter, H.

- Der Kampf der Kurie um die Führung im Abendland (1216 bis 1274; in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. H. Jedin, Bd. 111/2, H. Beck, K.A. Fink, J. Glazik, E. Iserloh, H. Wolter, Die mittelalterliche Kirche: Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, 2. Aufl. — Basel — Wien (2), 1985, 237 — 296

Zeiten und Menschen. Geschichtliches Unterrichtswerk. Der geschichtliche Weg unserer Welt bis 1776,

- hrsg. R.H. Tenbrock, K. Kluxen, H.E. Stier, Paderborn, 1970

Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Pastorale Konstitution über die Kirche der Welt von heute,

- in: LThK, Bd. 14

