

Erden ist das nicht zu verwirklichen. Doch zeigt sich der Jerusalem-Frieden auf Erden schon darin, daß die Gläubigen einander nicht nur nicht schaden, sondern sich gegenseitig fördern wollen.

Literatur

Oexle, Otto Gerhard

Pax und pactum : Rufinus von Sorrent und sein Traktat über den Frieden, in: Italia et Germania : liber amicorum Arnold Esch / hrsg. von Hagen Keller ... – Tübingen : Niemeyer, 2001. – S. 539-555

Rufinus bringt den Frieden in Verbindung mit foedus und pactum, den Grundlagen einer Gemeindebildung durch „Verschwörung“ (vgl. Oexles Aufsatz 1996 oben S. 197). Das gilt nicht nur für den menschlichen Babylon-Frieden der als Rechtsgemeinschaft, gegenseitige Unterstützung, Arbeitsteilung definiert ist. Auch den Jerusalem-Frieden gründet Rufinus nicht auf Gehorsam und Unterordnung, sondern auf Bund/Vertrag. Selbst der Ägypten-Frieden (Ägypten steht für Unterdrückung) wird durch Vertrag gegründet (Oexle meint das sei eine Abrechnung mit der Kommunenbewegung des 11./12. Jahrhunderts). Harald Fuchs hat Rufinus in die Tradition des Augustinus gestellt, aber Augustinus denkt kosmologisch, Rufinus in Begriffen von Politik und Gesellschaft.

5.3.2 Thomas von Aquin

ca. 1225-1274, aus einer süditalienischen Feudalherrenfamilie. Dominikaner. Dozent in Paris, am Papsthof, wieder in Paris, in Neapel. 1323 heilig gesprochen. Maßgeblicher Theologe der Dominikaner. Erneute Wirkung auch außerhalb seines Ordens in der spanischen Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts. 1879 vom Papst den katholischen Theologen zum Studium empfohlen. Im 20. Jahrhundert einflußreich in der katholischen Moralphilosophie.

Vergleiche zur Biographie:

Jean-Pierre Torrell, Magister Thomas : Leben und Werk des Thomas von Aquin. – Freiburg 1995 (französ. Original 1993)

Vergleiche zur Einführung:

M.-D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin. – Heidelberg 1960 (französ. Original 1950)

Brian Davies, The Thought of Thomas Aquinas. – Oxford 1992

Albert Zimmermann, Thomas lesen. – Stuttgart 2000

Rolf Schönberger, Thomas von Aquin zur Einführung. – Hamburg 2002

Timothy McDermott, How to Read Aquinas. – London 2007.

Im Zentrum von Thomas Theologie steht die Gottesebenbildlichkeit. Jedes Geschöpf strebt nach seiner eigenen Vollkommenheit und damit zu Gott, in dem alle Vollkommenheiten realisiert sind. Alle Dinge kommen von Gott, alle Dinge kehren zu Gott zurück. Das Ziel ist, alle Vollkommenheit so auszudrücken, wie Gott sie in der Schöpfung gemeint hat. Das ist die Glückseligkeit, die Ziel allen Handelns ist. Die Liebe ist die Form aller Tugenden, die Tugend, die alle anderen Tugenden zu diesem Ziel hinrichtet. Die Liebe ist die Freundschaft zu Gott (und sekundär die Freundschaft zu sich selber und zu den Menschen). Die Liebe ist eine Tugend, die von Gott gegeben wird; der Mensch kann sich vorbereiten, sie üben kann er erst, wenn er sie empfangen hat. Der Frieden ist eine Frucht dieser Liebe.

Vergleiche zum Zusammenhang von Gott, Schöpfung und Moral:

Ludwig Hödl, Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fr. Thomae, in: Thomas von Aquin : Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen / hrsg. von Albert Zimmermann. – Berlin 1988. – S. 23-42

Wilhelm Metz, Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin : zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens. – Hamburg 1998

The Ethics of Aquinas / ed. by Stephen J. Pope. – Washington, DC 2002

Stefan Gradl, Deus beatitudo hominis : eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin. – Leuven 2004.

Gegenüber Augustinus, bei dem „Frieden“ das Wort für das höchste Streben aller Kreaturen war, ist bei Thomas der Frieden deutlich herabgestuft. Bei Thomas ist „Frieden“ nicht mehr die Grundausrichtung der Menschen zu Gott und damit nur im Jenseits wirklich erreichbar (das heißt bei Thomas Glückseligkeit, beatitudo, nicht aber Frieden). Der Frieden ist bei Thomas deutlich irdischer als Einvernehmen, als Übereinstimmung ohne Zwang bestimmt. Entscheidend ist aber weiterhin, daß diese Übereinstimmung von Menschen auch ein Einvernehmen mit Gott ist. Die schiere Eintracht ist kein Ziel – das kennen wir von Augustinus und noch deutlicher bei seinem mittelalterlichen Epigonen Rufinus. Der Frieden ist klar eine Frucht der Liebe und diese Liebe ist eine geordnete, auf Gott bezogene Liebe. Frieden ist eine durch Gottes- und Nächstenliebe verbundene Gemeinschaft. Eine solche Gemeinschaft kann nur die Kirche sein, nicht der Staat. Auch die Kirche ist ein politisches Gemeinwesen, *respublica fidelium*, grundsätzlich offen für die gesamte Menschheit. Die Kirche ist auch eine rechtliche Gemeinschaft und bereit, ihr Recht gegen Heiden durchzusetzen, aber sie ist klar kein Staat, kein *regnum*. Die Staaten sind ihr unterstellt, aber nur in geistlicher Hinsicht. Für eine Herrschaft des Papstes fehlt jeder Hinweis bei Thomas.

Frieden ist aber auch eine Aufgabe der Staaten. Thomas hat keine systematische Politische Philosophie hinterlassen. In der *Summa Theologica* gibt es einschlägige Passagen, die Recht, Gerechtigkeit, Strafgewalt diskutieren, aber die Systematik ist von anderen Fragestellungen bestimmt. Der Traktat *Über die Herrschaft der Fürsten* ist Fragment, aber einige Grundsätze der Politischen Theorie werden deutlich. Das menschliche Ziel ist jenseitig, die wichtigste Aufgabe für den einzelnen Menschen

genauso wie für die Staaten ist es, auf dieses Ziel der übernatürlichen Vollkommenheit vorzubereiten. Die Aufgaben, die der weltliche Herrscher hat, werden gerade im Kapitel über den Frieden besprochen. Frieden ist das geordnete Zusammenleben im Staat (dieser Friedensbegriff weist schon stark auf Marsilius von Padua hin), darüber hinaus aber die Basis für das gute Leben (der Ausgangspunkt für Dantes Beschäftigung mit dem Frieden). Der einzelne wird nicht gut leben, wenn er nicht Frieden erwarten kann. Die Aufgabe des Fürsten ist deshalb, durch Recht/Gerechtigkeit im innern und durch Wehr nach außen den Frieden zu bewahren. Die Staaten bieten nicht die Liebe, sondern eine Hilfe für die Liebe: Gerechtigkeit. In der *Summa Theologica* diskutiert Thomas, ob der Frieden zugleich eine Frucht der Liebe und der Gerechtigkeit sein kann. Klar hat er diese Frage nicht beantwortet und ein großer Teil der Literatur zum Frieden bei Thomas lebt von dieser Unklarheit, wobei verschiedene Begriffe von Gerechtigkeit die Unklarheit verstärken. Gerechtigkeit ist bei Thomas nicht Brüderlichkeit, nicht egalitäre Verteilungsgerechtigkeit. Sie ist deutlich von der Liebe unterschieden. So wie der Frieden wenig erhaben ist, so ist die Gerechtigkeit wenig erhaben. Die Kapitel über die Gerechtigkeit in der *Summa Theologica* handeln vom Prozeßrecht, vom Strafrecht, vom Handels- und Kreditrecht. Gerechtigkeit ist eine ordentliche Regierung und Rechtsprechung, das Gegenteil von Tyrannei. Vergleiche zur Politischen Theorie:

Thomas Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas*. – Chicago 1958, britische Parallelausgabe u.d.T.: *Principality and Polity : Aquinas and the Rise of State Theory in the West*. – London 1958

Gerhard Beestermöller, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg : Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae*. – Köln 1990. – S. 62-69 Frieden und *lex humana* in der *respublica fidelium*

John Finnis, *Aquinas : Moral, Political, and Legal Theory*. – Oxford 1998

Jürgen Miethke, *De potestate papae : die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. – Tübingen 2000. – S. 25-45.

Thomas ist ein Lehrer des Friedens. Er ist ebenso ein Lehrer des Konfliktes. Zwiebrucht zu verursachen, die schlechte Eintracht aufhebt, ist gut. Genau genommen streitet nur, wer gegen das Gute streitet. Häretiker streiten; Katholiken, die sie verfolgen, streiten nicht. Die Argumentation beim Krieg ist nicht anders als beim Zank: mit Gott richtig, gegen Gott falsch. Thomas hat eine zentrale Rolle in der Tradition des Gerechten Krieges. Originell ist er nicht (die entsprechenden Abschnitte in der *Summa Theologica* zeigen deutlich, wie sehr er nur wiederholen will, was bei Augustinus steht). Aber die Klarheit seiner Auflistung der Kriterien eines Gerechten Krieges hat ihn zur wichtigsten Autorität gemacht. In einer Kernthese greift er aber gegen Augustinus auf Ambrosius zurück: auch in einem Gerechten Krieg kommt es nicht nur auf die Gerechtigkeit des Grundes an. Bestimmte Kriegsrechte sind auch unter Feinden zu achten. Wenn Thomas lange Zeit vor allem als Kasuist gewirkt hat, so gilt das für die Lehre vom Gerechten Krieg in besonderem Maße. Die Lehre vom Gerechten Krieg ist dann auch völlig abgetrennt von seiner Moralthologie im 20.

Jahrhundert wieder aufgenommen worden. Immer wieder werden bestimmte Kriege quasijuristisch nach Regeln des Gerechten Krieges beurteilt. Die Theoriesgeschichte hat uns aber immer erneut erläutert, daß in der *Summa Theologica* nicht nur der Frieden im Abschnitt der Liebe steht, sondern auch der Gerechte Krieg, und nicht im Abschnitt Gerechtigkeit.

Texte

Summa Theologica : vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. – Heidelberg (u.a.) begonnen 1933, noch nicht abgeschlossen

Zur Annäherung: die *Summa Theologica* zerfällt in drei Teile: I (Theologie als Wissenschaft, Gotteserkenntnis, der Mensch als Geschöpf), II (Moraltheologie), III (Christus und die Sakramente); der zweite Teil zerfällt dabei wiederum in zwei Teile: I-II über allgemeine Fragen der Moraltheologie, den Endzweck des Menschen, Glückseligkeit, Willen, Leidenschaft, Tugend, Gnade, Sünde, Gesetz; II-II über einzelne Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe, Klugheit, Gerechtigkeit, Mut, Mäßigung, dazu das besondere Leben der religiösen Personen. Die Abhandlung über die Liebe (= caritas, die von Christus gebotene Liebe zu Gott und zum Nächsten) II-II q. 23-44 umfaßt Abschnitte über die Wirkungen der Liebe (außer dem Frieden sind das die auswählende Liebe (= dilectio), die Freude, die Barmherzigkeit, die Wohltätigkeit, die brüderliche Zurechtweisung), über die Gegenteile der Liebe (außer dem Krieg sind das der Haß, der Trübsinn, das Schisma, der Neid, die Zwiethracht, der Zank, der Streit, der Aufruhr, das Ärgernis) und über Gottesliebe und Nächstenliebe).

II-II q. 29 Über den Frieden

Einerseits wird Frieden mit Eintracht gleichgesetzt, andererseits haben auch die Gottlosen Eintracht. Der Frieden ist deshalb mehr als Eintracht. Es gibt nur deshalb ein Gebot Frieden zu halten, weil Frieden eine Wirkung der heiligen Liebe ist.

Alle streben nach Frieden, aber das wird rein formal erläutert: Im Begriff des Strebens ist der Wunsch nach ungestörtem Besitz enthalten. Jesus sagt, er sei nicht gekommen, Frieden zu bringen. Der Frieden der Schlechten ist ein Scheinfrieden.

Ohne Liebe gibt es keinen Frieden. Die Liebe ist die einigende Kraft, die das Streben auf Einheit lenkt, die Neigungen zur Einheit bringt und die Vereinigung des Strebens mit dem Streben anderer schafft. Aber mittelbar ist der Frieden doch auch ein Werk der Gerechtigkeit, die aus dem Weg räumt, was den Frieden behindert.

II-II q. 40 Über den Krieg

Thomas stellt die Frage, ob Krieg immer eine Sünde sei, und kommt ohne Vorbereitung zu einer Auflistung der drei Kriterien des Gerechten Krieges: Autorität des Fürsten (Privatleute führen keinen Krieg, sondern gehen vor einen Richter), gerechter Grund (nur wegen einer Schuld), richtige Absicht (niemanden schaden wollen).

Eine Auflistung weiterer Texte über Krieg in der *Summa Theologica* findet sich bei Gerhard Beester Möller, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. – Opladen 1990. – S. 70-71.

De regno ad regem Cypri / ed. Hyacinthe Francois Dondaine, in: Sancti Thomae opera omniae (Editio Leonina), Bd. 42. – Roma : Ed. di San Tommaso, 1979

Auch bekannt unter dem Titel: De regimine principum

deutsch: Über die Herrschaft der Fürsten / übersetzt von Friedrich Schreyvogel. Nachwort von Ulrich Matz. – Stuttgart : Reclam, 1971 (diese Übersetzung erstmals in: Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre des Thomas von Aquin. – Jena 1923)

II, 4 (in älteren Ausgaben I, 15) Das erste Ziel des Staates ist die Einheit des Friedens; das zweite Ziel ist, die durch das Band des Friedens verbundene Gesellschaft zu einem guten Leben zu führen. Eine menschliche Gesellschaft, die mit sich selbst im Streit lebt, wird es nicht schaffen, ein gutes Leben zu führen. Wenn die Gebote der Gerechtigkeit übertreten werden, ist der Frieden gefährdet. Dazu ist der Frieden durch Einfall von äußeren Feinden gefährdet.

5.3.2.1 Friedensbegriff

Dander, Fr. X.

Der Friede als Frucht der Liebe nach dem hl. Thomas von Aquin, in: Zeitschrift für Ascese und Mystik 3 (1928) 151-154

Eine Erläuterung von *Summa Theologica* II-IIa q. 29. Frieden ist mehr als Eintracht, ist Beilegung des inneren Kampfes, des Streben nach unvereinbaren Gütern. Eintracht eint unser Streben mit dem Streben anderer Menschen, Frieden fordert darüber hinaus die Vereinheitlichung des Strebens beim einzelnen. Aber nicht jede Harmonie von Gütern kann als Frieden gelten, es muß das Streben nach dem schlechthin Guten sein. Frieden stiften ist ein Ordnen. Frieden ist nur durch den Willen Gottes und die Schöpfung gegeben. Der Frieden ist nicht identisch mit der Glückseligkeit, da er schon auf Erden erreichbar ist. Aber der irdische Frieden kann nicht vollkommen sein, weil die endgültige Ruhe fehlt. Den Frieden streben alle an, auch die, die streiten. Aber die Quelle des Friedens ist letztlich die Liebe. Nur durch die Liebe zu Gott können alle Wünsche in Übereinstimmung gebracht werden. Der Frieden kommt deshalb aus der Gnade, weil die Liebe aus der Gnade kommt.

McMahon, Francis

A Thomistic Analysis of Peace, in: The Thomist 1 (1939) 169-192

Der Frieden kommt aus der Ordnung, wobei es auf die Einheit der geordneten Dinge ankommt. Den Frieden Gottes können wir nur in Analogien fassen: Stille, Ruhe, Unbewegtheit, vor allem aber ist Gott Einheit. Einen hegelianischen Kampf um des Kampfes willen kann sich Thomas von Aquin nicht vorstellen, sondern immer nur

Änderung eines Zustandes für einen als besser angesehenen Zustand. Deshalb kann es Frieden nur geben, wenn sich die rationalen Antriebe gegen die niedrigeren durchsetzen. Das Streben nach Einheit ist der ganzen Natur eigen, letztlich ist der Begriff des vollkommenen Friedens die Benennung des Endzweckes der Schöpfung. Gerechtigkeit ist die Voraussetzung des Friedens, Liebe und Weisheit sind die Wege zum Frieden, weil Liebe Vereinigung ist (der Frieden kann deshalb nicht einfach der innere Frieden sein) und Weisheit Ordnung ist (nur wer das Ganze kennt, kann ordnen).

Comblin, Joseph

Théologie de la paix. – Paris : Ed. Universitaires, t. II (1963) S. 253-273 : La théologie de la paix de saint Thomas d'Aquin

Die Theologie des Friedens bei Thomas von Aquin ist eine systematische Darstellung der Theologie des Friedens bei Augustinus. In der *Summa Theologica* ist die Lehre vom Frieden Teil der Lehre von der Liebe, nicht der Lehre von der Gerechtigkeit (das ist auch bei Thomas nicht selbstverständlich; so folgt er im *Jesaja-Kommentar* dem Propheten in der Verbindung von Gerechtigkeit und Frieden). Die wichtigste Folge der Verlagerung ist, daß der Frieden eine Sache der Gnade wird, nicht des natürlichen Lebens. Der Frieden ist nicht einfach Sache der Eintracht, es muß innerer Frieden vorhanden sein. Genaueres über den Bezug erfahren wir nicht, aber die Folge ist, daß ein unvollkommener Frieden von einem vollkommenen Frieden unterschieden werden muß.

Der Frieden ist ein Akt des einzelnen Menschen, abhängig vom Willen. (Die Vorstellung einer Friedensordnung ist dagegen eine Frucht pazifistischer Häresien, die die europäische Geschichte und die aktuellen internationalen Beziehungen so stark prägen. Den christlichen Frieden von den Friedensversprechungen der Mächte im Atomzeitalter zu scheiden, ist das Thema von Comblins Buch, in dem das Kapitel über Thomas von Aquin die einzige Auseinandersetzung mit der Theoriegeschichte der Theologie des Friedens ist.)

Schmölz, Franz-Maria

Wann wird es Frieden geben? : zur Theologie des Friedens bei Thomas von Aquin, in: Heuresis : Festschrift für Andreas Rohracher, 25 Jahre Erzbischof von Salzburg / hrsg. von Thomas Michels. – Salzburg : Müller, 1969. – S. 190-203

„Pax est tranquillitas ordinis“ und „opus iustitiae pax“ müssen eng zusammengesehen werden, denn die Gerechtigkeit ist nichts anderes als die von Gott gefaßte Ordnung. Wenn alle Menschen von sich aus nach dieser Ordnung leben würden, wäre Frieden und es wäre kein Gesetz nötig. Die Ordnung und das Gesetz sind von Gott gegeben, aber auch das Ziel des gesamten Daseins ist außerweltlich. Pax ist bei Thomas nur der Frieden mit Gott und der Frieden mit sich selbst. Der Frieden mit anderen Menschen ist concordia. Frieden und Eintracht können nicht dasselbe sein, weil es eine Eintracht mehrerer Gottloser im Bösen geben kann, aber den Frieden haben die Gottlosen nicht. Eine unordentliche oder eine erzwungene Eintracht sind nicht Frie-

den. Der Grund für Zwietracht und Krieg ist nicht, daß die einen Frieden und die anderen Krieg wollen, sondern daß die einen Frieden auf Grundlage der Naturordnung wollen, die anderen Frieden nach Vorstellung von Menschen. Zwietracht, durch die eine schlechte Eintracht aufgehoben wird, ist gut. Jeder, der die Göttliche Ordnung nicht anerkennt und eine andere Ordnung will, ist ein Friedensstörer, und jeder, der gegen einen Friedensstörer kämpft, ist ein Friedenskämpfer. Deshalb das Lob des Todesurteils für Ketzer und die Rechtfertigung des Gerechten Krieges.

Was bleibt davon? Für den Christen bleibt, daß es nur eine Ordnung von Gott geben kann. Aber das Eingeständnis der Kirche, daß das Christentum die Welt nicht mehr prägt, hat die Kirche davon lösen können, Krieg zu empfehlen.

Rock, Martin

Friedensforschung und Theologie : Motive der modernen Friedensforschung bei Thomas von Aquin, in: Trierer Theologische Zeitschrift 81 (1972) 102-111

Frieden bei Thomas von Aquin ist innerer Frieden; was die neue Friedensforschung untersucht, heißt bei Thomas Eintracht, die bei Thomas nicht als Übereinstimmung der Meinungen, sondern als Übereinstimmung der Willen bestimmt wird. Rock versucht Ansätze der zeitgenössischen psychologischen Friedensforschung in Parallele zu Thomas von Aquin zu setzen (die Parallelen zur modernen Friedensforschung sind hier häufig gezwungen und Herbert Marcuse gewiß nicht repräsentativ für Friedensforschung). Die moderne Forschung ist zu stark an psychischer Technik und taktischer Pragmatik interessiert und kommt über die Eintracht nicht hinaus; sie muß durch ein Ethos des Friedens ergänzt werden.

Casella, Pietro

La pace in San Tommaso : *Summa Theologiae* II-II, Q.29 ; interiorizzazione e attualità di un concetto. – Roma 1978. – 127 S. (Pontifica Universitas Lateranensis : Theses ad doctoratum in S. Theologia)

Trotz der Erwähnung von *Summa Theologica* II-IIa, q 29 im Titel ist diese umfangreichste Abhandlung über den Frieden bei Thomas von Aquin wichtig eher für die zahlreichen Zitate aus seinen anderen Werken, vor allem den exegetischen Werken (Jesaja-Kommentar, Kommentare zu Evangelien und zu apostolischen Briefen). Da ist Frieden nicht mit Gerechtigkeit verbunden, sondern Ruhe und Freude durch die Versöhnung durch Jesus Christus. Aber der Frieden ist auch hier das Werk der Menschen, vor allem Frucht der Liebe. Erst dadurch kommt die Forderung nach Gerechtigkeit, aber genauso die Forderung nach Mitleid.

Die systematische Darstellung des Friedens in *Summa Theologica* II-IIa, q 29 folgt Augustinus, wenn der Frieden geordnete Eintracht ist, nicht aber jede Ruhe. Aber Augustinus bewegte sich ganz im Bereich der Gerechtigkeit, Thomas im Bereich der Liebe. Der Frieden bei Thomas umfaßt so alles, was Augustinus zum Frieden gesagt hat, verlangt aber mehr. Der wahre Frieden muß auch den Frieden mit sich selber umfassen. Im *Sentenzenkommentar* identifiziert Thomas den Frieden mit der himmlischen Seeligkeit, nimmt das aber dann doch zurück. Der Frieden ist nicht das

höchste Ziel, sondern ein Mittel zur Erreichung dieses höchsten Zieles: *pacem omnia desiderant, non sicut finem, sed sicut ad sine quo finis haberi non potest.*

Der letzte Teil über die Aktualität der Lehre Thomas' vom Frieden ist vor allem eine Zusammenstellung von Sätzen aus neueren Enzykliken; ohne Thomas wäre der Frieden nie so stark ein Thema der Theologie geworden.

Chae Yi-Byung

Die Lehre des Thomas von Aquin über den Frieden. – 2001. – 120 S.

Diss., Univ. Köln

Die jüngste ausführliche Darstellung des Friedens bei Thomas von Aquin ist brauchbar als deutschsprachiger Führer zu Literatur und Quellen. Es werden auch andere Schriften herangezogen, aber vor allem ist es ein Referat von Frieden und Streit in der *Summa Theologica*. Chae betont, daß der Frieden Ruhe ist, damit eine Voraussetzung der Glückseligkeit. Die Wege zum Frieden sind Liebe (Gottesliebe wie Nächstenliebe), Gerechtigkeit, Weisheit. Der Frieden ist mit der Freude, der anderen Wirkung der Liebe, nahe verwandt. Eine eigenständige, gesondert anstreb-bare Tugend ist der Frieden dagegen nicht.

5.3.2.2 Gerechter Krieg

Die ältere Literatur ist bei Beestermöller referiert und von Beestermöller überholt.

Galati, Vincenzo

La guerra „praticamente“ impossibile : una lettura di Tommaso D'Aquino ; con appendice sul pacifismo di Voltaire. – Palermo : Ed. Augustinus, 1984. – 124 S. (Εἰρήνη ; 1)

Galati handelt nicht über *Summa Theologica* II-IIa 40, sondern darüber, ob Thomas Lehre vom Krieg zu seinen Lehren über Handlung, Willen, Intellekt, letztes Ziel und untergeordnete Ziele paßt. Das Vaterland ist ein relativ untergeordnetes Ziel, die wichtigste Einheit ist die *solidarietà humana*, die *ecumene „cattolica“*. Der Krieg ist unvereinbar mit Thomas Darstellung der Person, unvereinbar mit seinem nicht organ-izistischen Gesellschaftsbegriff, unvereinbar mit seiner Lehre von Mitteln und Zielen moralischer Handlungen. Galati diskutiert nicht, warum Thomas den Krieg in der Lehre von der Liebe behandelt, sondern kann nur einen Widerspruch zum sonstigen Denken Thomas' feststellen: Der Krieg ist das Leben ohne Liebe (die Glaube und Hoffnung voraussetzt).

Beestermöller, Gerhard

Thomas von Aquin und der gerechte Krieg : Friedensethik im theologischen Kontext der *Summa Theologiae*. – Köln : Bachem, 1990. – 260 S. (Theologie und Frieden ; 4)

Textgrundlage ist nicht nur (wie meist) *Summa Theologica* II-II, q 40 sondern die gesamte *Summa Theologica* (aber nichts als die *Summa Theologica*, weil die als

reifste und systematischste Darstellung alle anderen Darstellungen ersetzt). Die Ethik der *Summa Theologica* ist die Realisierung der Gottesebenbildlichkeit und auch der Gerechte Krieg soll deshalb nicht pseudojuridisch sondern theologisch als Akt gottesebenbildlicher Heilsfürsorge gesehen werden. Frieden ist eine durch Gottes- und Nächstenliebe verbundene Gemeinschaft, d.h. die Kirche. Aber auch in der Kirche auf Erden ist neben Liebe Gerechtigkeit nötig.

Nicht alle Forscher haben bei Thomas die drei klassischen Momente der Lehre vom Gerechten Krieg (*autoritas principis, causa iusta, intentio recta*) gefunden und sie kommen bei Thomas nicht in einer systematischen Aufzählung vor. Beestermöller zeigt, auf welche Weise sie doch vorkommen: Der Krieg wird konsequent als Folge eines Urteils gesehen, deshalb die Beschränkung auf Fürsten; bei der rechten Gesinnung geht es allein um die Gesinnung des kriegführenden Fürsten (nur den Kampf gegen die Kirche müssen Soldaten aus eigenem Gewissen verweigern). Die Verhältnismäßigkeit der Mittel und die Verpflichtung zur Schlichtung hat man bei Thomas vermisst. Beestermöller versucht sie deshalb in philologischer Kleinarbeit zu zeigen. Bei der Frage des Krieges gegen Heiden, Häretiker, Schismatiker bestätigt Beestermöller für Thomas die Ergebnisse, die Hehl für das 12. Jahrhundert gewonnen hat: der Kampf gegen Ungläubige ist nicht unbedingt, sondern wird den Regeln für einen Gerechten Krieg unterworfen.

Vanderpol (oben S. 198) hat bemerkt, daß im Mittelalter ein Thema nicht behandelt wird, das seit dem 16. Jahrhundert eine umso bedeutendere Rolle in der Theorie des Gerechten Krieges spielt: daß sich beide Seiten im Recht glauben. Hartigan (oben S. 200) hat bemerkt, daß es bei Thomas keine klare Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nicht-Kombattanten gibt. Im Zentrum von Beestermöllers Arbeit steht eine Erläuterung dieses Befundes: Zwar geht Thomas davon aus, daß der Fürst in eigener Sache urteilt, aber letztlich kann es keine Unklarheit über die Gerechtigkeit eines Krieges geben, weil doch selbstverständlich eine Weltgesellschaft angenommen wird, deren Urteil von der Kirche artikuliert wird; der Papst besitzt „Letztkompetenz in Fragen des friedlichen Zusammenlebens“. Die moderne Trennung von Kombattanten und Nicht-Kombattanten kommt erst aus der Unklarheit der *iusta causa*. Der Soldat der Neuzeit darf Gewalt gegen Soldaten gebrauchen, ohne über die *causa* Bescheid wissen zu müssen, darf dafür aber keine Gewalt gegen Nicht-Kombattanten gebrauchen. Bei Thomas erfordert die Gerechtigkeit aber, daß notfalls alle Schuldigen, bewaffnet und unbewaffnet, verfolgt werden müssen.

Cole, Darrell

Thomas Aquinas on Virtuous Warfare, in: *Journal of Religious Ethics* 27 (1999) 57-80

Der Krieg steht im Kapitel der Liebe, das Kriegerrecht interessiert Thomas nicht. Krieg ist zwar ein Gegensatz zum Frieden, aber nicht immer schlecht, weil nicht jeder Frieden wert ist, erhalten zu werden. Die modernen Theorien des Gerechten Krieges lassen die ganze Problematik eines Gerechten Krieges erst durch grundsätzliche Neigung gegen Gewalt entstehen. Eine solche grundsätzliche Neigung gegen Gewalt gibt es bei Thomas nicht. Der tugendhafte Krieg ist für Thomas völlig un-

problematisch; problematisch ist, daß nicht alle fähig sind, tugendhaft Krieg zu führen. Daß Thomas sich nicht auf allgemeine Regeln der Kriegsführung einläßt, liegt schon daran, daß er generell mißtrauisch gegen allgemeine Regeln ist und Regeln vom Brauch abhängig sieht. Entscheidend ist deshalb die Erziehung zur Tugend. Die Rede vom Gerechten Krieg kann vollkommen nur für Christen Sinn machen: die Liebe führt die Christen dazu, gerechte Kriege zu führen und Kriege gerecht zu führen. Nicht-Christen können sich dieselben Fragen nach Gerechtigkeit stellen, aber nur unvollkommen Gerechtigkeit erreichen, weil die Gnade und die Liebe fehlen.

Miller, Richard B.

Aquinas and the Presumption against Killing and War, in: Journal of Religion 82 (2002) 173-204

In der amerikanischen Diskussion ist umstritten, ob Thomas mit *prima facie*-Argumenten arbeitet, d.h. mit generellen Verboten, die durch besondere Umstände relativiert werden können, aber doch nicht aufhören Verbot zu sein. Die ganze Anlage von *Summa Theologica* II-II qu 40 zeigt, daß es Thomas nicht nur um paradigmatische Fälle ging, sondern um ein generelles Verbot des Tötens. Töten im Krieg ist nicht eine Spezifizierung der Gerechtigkeit, sondern Abwägen der Gerechtigkeit gegen andere Werte. Der Krieg hat immer mit moralisch bedenklichen Situationen zu tun, er ist Folge einer Sünde gegen die Liebe und auch für den Gerechten eine Verführung zur Sünde. Die Regeln des Gerechten Krieges sind ein Versuch, dieser Verführung entgegenzusteuern. Gewaltfreies Erreichen der Gerechtigkeit hat Vorrang vor dem Krieg; die Gewalt muß immer bedauert werden. Fragen des Gerechten Krieges müssen im Kontext von Liebe und Sünde bedacht werden.

Pirola, Giuseppe

La teologia della guerra di Tommaso d'Aquino, in: Figure della guerra : la riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna / a cura di Merio Scattola. – Milano : Angeli, 2003. – S. 43-62

Betont die Spannung zwischen dem betont theologischen Konzept des Friedens und der klaren biblischen Verurteilung des Krieges, die Thomas referiert, einerseits und dem Konzept des Gerechten Krieges andererseits, das völlig aus weltlichen, ethischen Traditionen kommt.

Eine Anmerkung verdient Thomas' Haltung zum Weltstaat: Er hat über den Weltstaat nicht geschrieben. Dantes Reichstheorie kann als ein Versuch verstanden werden nachzuholen, was Thomas versäumte. Der amerikanische Internationalist Robert M. Hutchins, damals Vorsitzender des Committee to Frame a World Constitution, argumentierte, daß Thomas' Definition des perfekten Staates als eines selbstgenügenden Staates im Zeitalter der Atombombe und der Weltwirtschaft nicht mehr ein regnum meinen kann, sondern nur noch den *Weltstaat*. Nach Thomas' Kriterien muß

es ein Weltstaat sein, weil einer bloßen Gesellschaft von Staaten, Frieden und Ordnung fehlen (*St. Thomas and the World State*. – Milwaukee 1949).

Der bekannte thomistische Philosoph Jacques Maritain hat den kritischen Teil dieses Arguments akzeptiert, daß dem Staat keine Selbstgenügsamkeit mehr zugesprochen werden kann, aber abgelehnt, einem Weltstaat Selbstgenügsamkeit zuzusprechen (*Man and the State*. – Chicago 1951).

5.4 Spätmittelalter

Die Erforschung anderer als der gelehrten Friedensbegriffe, die Ermittlung von Friedensbegriffen in Dichtung und Historie, lateinisch und volkssprachlich, ist noch nicht recht über die Phase der explorierenden Sammelbände hinausgekommen:

Sonka Kerth, *Der Landsfrid ist zerbrochen : das Bild des Krieges in den politischen Ereignisdichtungen des 13. bis 16. Jahrhunderts*. – Wiesbaden 1997 (*Imagines Medii Aevi* ; 1)

Der Krieg im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit : Gründe, Begründungen, Bilder, Bräuche, Recht / hrsg. von Horst Brunner. – Wiesbaden 1999 (*Imagines Medii Aevi* ; 3)

Die Wahrnehmung und Darstellung von Kriegen in Mittelalter und in der Frühen Neuzeit / hrsg. von Horst Brunner. – Wiesbaden 2000 (*Imagines Medii Aevi* ; 6)

Dulce bellum inexpertis : Bilder des Krieges in der deutschen Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts / Horst Brunner... – Wiesbaden 2002 (*Imagines Medii Aevi* ; 11).

Hagenlocher, Albrecht

Der guote vride : idealer Friede in deutscher Literatur bis ins frühe 14. Jahrhundert. – Berlin (u.a.) : de Gruyter, 1992. – 355 S. (**Historische Wortforschung** ; 2)

Hagenlocher wertet höfische Literatur, volkssprachliche geistliche Texte, Spruchdichtung, politische Sprüche und Chroniken aus. Während für das moderne Denken die Frage von Krieg oder Frieden eine Frage von Gewalt oder Gewaltlosigkeit ist, ist es in dieser Literatur eine Frage von Recht oder Unrecht, eine Frage der Stabilität der Rechtsordnung. Der Frieden wird immer begrüßt, aber es gibt keine grundsätzliche Verdammung des Krieges.

Hohmann, Stefan

Friedenskonzepte : die Thematik des Friedens in der deutschsprachigen politischen Lyrik des Mittelalters. – Köln (u.a.) : Böhlau, 1992. – 498 S. (**Ordo** ; 3)

Beginnend mit den Reichssprüchen Walthers von der Vogelweide im 13. Jahrhundert werden politische Stellungnahmen, Friedensutopien, Kreuzzugsdichtungen und politische Dichtungen des 15. Jahrhunderts besprochen. Klar ist die enge Verbindung von Frieden und Herrschaft, Frieden braucht immer eine herrschaftliche Gewalt, die das Recht erhält. Seit Ende des 14. Jahrhunderts versuchen die Fürsten, die