

Francisco Suárez, *De pace – De bello/Über den Frieden – Über den Krieg (= Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, Abteilung I: Texte – PPR I,2), lateinisch/deutsch, hg. u. eingel. v. M. Kremer, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2013, LXIV + 267 S., ISBN 978-3-7728-2505-7.*

Das Herzstück der vorliegenden Suárez-Edition ist die Disputation *De Bello*, womit Suárez (1548–1617; im Folgenden S.) sein erst posthum (1621) erschienenes, aber auf eine frühe Vorlesung zurückgehendes Werk über die christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe (*De fide, spe et caritate*) abschloss. Dass ausgerechnet eine Kriegsabhandlung somit das letzte Wort in der Behandlung der Gottesliebe ausmacht, dürfte die meisten Leser überraschen. In seiner hoch fundierten Einleitung legt Markus Kremer entsprechend viel Wert auf den moraltheologischen Kontext der Kriegsabhandlung, der auch durch die sonstige Textauswahl belegt wird. Die Disputation *De bello* erschien dabei erstmals 1965 in deutscher Übersetzung, damals aber eben nicht im moraltheologischen, sondern im explizit völkerrechtlichen Kontext. Zwar hob Josef Soder in seiner Einleitung zu den von Josef de Vries übersetzten Texten des S. zum Völkerrecht den moraltheologischen Charakter von S.'s Kriegslehre hervor („Er spricht als Moraltheologe, und von diesem Standpunkt aus muss seine Kriegslehre gewertet werden“),<sup>1</sup> ging aber nicht näher darauf ein. Kremer stellt deutlich heraus, was der moraltheologische Kontext der Kriegslehre inhaltlich zu bedeuten hat: In *De bello* wird „das Handeln von Personen, nicht von Staaten, moralisch evaluiert“ (XXII).

Es geht also S. um die einzelnen, im Krieg beteiligten Akteure, und zwar in erster Linie um die souveränen Fürsten. Denn nach einem ersten Kriterium dafür, dass ein Krieg als gerecht gelten kann, muss dieser von einem souveränen Fürsten erklärt werden, der keinen Gerichtshof über sich hat und deswegen – päpstliche Neutralität in einem eventuellen Krieg zwischen christlichen Fürsten vorausgesetzt – befugt ist, gleichzeitig als Ankläger und Richter aufzutreten (100–102). Der Fürst ist dabei dem Gemeinwohl gegenüber verpflichtet und kann im Ernstfall legitimer Weise vom Volk abgesetzt werden. Auch ist der Fürst, soll der von ihm erklärte Krieg als gerecht gelten können, vom dem zweiten Kriterium eines solchen Krieges gebunden, wonach der Kriegsgrund selbst gerecht sein muss, was nur der Fall ist, wenn „ein erlittenes schweres Unrecht, das anders als durch einen Krieg nicht geahndet oder wiedergutmacht werden kann“, vorliegt (95). Bekämpfung von Andersgläubigkeit und christlicher Hegemonialanspruch in

der Weltpolitik scheiden damit als Kriegsgründe aus. Nur der Schutz von Unschuldigen mag einen speziell für christliche Fürsten relevanten gerechten Kriegsgrund darstellen. Denn darunter gehört der Fall, dass eine christliche Bevölkerung von einem nicht-christlichen Herrscher unterdrückt wird, oder dass christliche Missionierung, die in vermeintlich rückständigen Kulturen dem Gemeinwohl doch zugutekommen müsste, gewaltsam verhindert wird (116–118). Was zunächst nach einem Richtung Kulturrelativismus tendierenden Ansatz anmutet, kann also keineswegs für einen solchen gehalten werden, höchstens für einen wichtigen Schritt in diese Richtung. In seinem Kommentar stellt Kremer (kritisch) fest: „Hier zeigt sich, dass Suárez, anders als die Aufklärung, noch ganz der Vorstellung vom Primat der christlichen Wahrheit geprägt ist.“ (241) Der kriegführende Fürst ist schließlich auch durch ein drittes und letztes Kriterium eines gerechten Krieges gebunden: Der Krieg ist nach gerechten Spielregeln zu führen. Dieser ist der am ausführlichsten behandelte Punkt der ganzen Kriegsdisputation, was mit der Vielschichtigkeit des in der Tat alle am Krieg teilnehmende Akteure sowie seine Opfer berührenden Themas zu tun hat. Zur gerechten Kriegsführung gehört S. zufolge beispielsweise, dass ein den Krieg erübrigendes Angebot von Genugtuung immer anzunehmen ist, oder dass Unschuldige zwar zu Not für Kriegsreparationen aufkommen können, aber keineswegs getötet werden dürfen (158 heißt es folglich (im fast banalen Ton): „Non possunt ergo indifferenter occidi omnes“). Krieg ist für S. nicht *per se* moralisch verwerflich, stellt aber, wie er mehrmals betont, ein schwerwiegendes Unternehmen dar, das (oft) viele Unannehmlichkeiten für das Gemeinwohl mit sich führen, und deswegen nicht nur möglichst eingeschränkt werden sollte, sondern eben auch bestimmte Kriterien erfüllen muss, um als gerecht gelten zu können; auch sei entsprechende Beratung zur Klärung der Gerechtigkeit des Kriegsgrundes einzuholen (72, 120, 142, 210). Ferner betont S. mehrmals, dass das Ziel von Kriegsführung die Etablierung eines künftigen Friedens darstellt (142, 164). Besonders interessant sind seine epistemologischen Bemerkungen zur „moralischen“ oder „praktischen“ Gewissheit, die die einzelnen Akteure in ihrer Entscheidung für oder gegen eine Kriegserklärung bzw. –beteiligung

leitet. Es handelt sich dabei um eine auf Wahrscheinlichkeit beruhende Gewissheit, da die menschlichen Verhältnisse so eingerichtet sind, dass hier oft keine letzte Gewissheit möglich ist. Eben deswegen sollten die Fürsten sich gut beraten lassen; schließlich ist nicht anzunehmen, dass der Schöpfer gewollt hat, dass alle Streitigkeiten nur durch Krieg geregelt werden können, denn das wäre unklug und „gegen das Wohl des Menschengeschlechts“ (124, die Bedeutung der Stelle wird auch in der Einleitung hervorgehoben, vgl. XXXIV). Die einzelnen Soldaten mögen unter Umständen Gründe haben, die Gerechtigkeit des Kriegsunterfangens zu bezweifeln; im Allgemeinen führt aber die Autorität des Fürsten und des Staates eine „große Wahrscheinlichkeit“ mit sich, so dass doch getrost mitmarschiert werden kann (134).

Wie bereits erwähnt, wird S.' Kriegsdisputation in dieser Textauswahl in einen moraltheologischen Kontext gestellt. Kremer beabsichtigt damit, die „Binnenperspektive des Autors“ zu belegen (XLIX). Unter der Überschrift *De pace* – die keiner Einzelschrift des S. entspricht – werden Passagen aus verschiedenen Werken zusammengestellt, die alle den Frieden zum Thema haben. Hier geht es wiederum nicht primär um Frieden als eine zwischenstaatliche Angelegenheit, sondern um Frieden als jene Seelenruhe, wodurch der Mensch – in diesem Leben – Gottähnlichkeit erreichen kann (2 und 16). In einer Passage aus *De caritate* erfolgt S.' Erklärung, warum das Kriegsthema im Zusammenhang mit der Gottesliebe behandelt werden muss: Da der Friede eine Wirkung der Liebe darstellt, sei im gleichen Kontext auch auf das Gegenteil des Friedens einzugehen, obwohl das Thema eigentlich genauso viel mit der Gerechtigkeit zu tun habe (6). Interessanterweise wird das (aus Aristoteles, *Met.* IV 1004a 9 bekannte) Prinzip, dass eine wissenschaftliche Betrachtung nicht nur seinen Gegenstand, sondern auch dessen Gegenteil berücksichtigen sollte, auch in den *Disputationes metaphysicae* vielfach von Suárez eingesetzt;<sup>2</sup> vor diesem Hintergrund erscheint die Aufnahme der Kriegsbetrachtung in die Friedenslehre als völlig normal. Aus dem im Rahmen der *Opuscula theologica* (1599) erschienenen Traktat *De iustitia Dei* hat Kremer einen Text über Strafgerechtigkeit ausgewählt (*De iustitia vindicativa*), der vor allem die Kopplung von Gerechtigkeit und Gemeinwohl in der Kriegsdisputation beleuchtet: Wie im menschlichen Bereich Bestrafung durch die am Gemeinwohl orientierte Gesetzserechtigkeit erfolgt, so ist die Strafe Gottes als eine Wirkung seiner allgemeinen, auf das Gemeinwohl abzielenden Vor-

sehungsgerechtigkeit zu verstehen (34–36, vgl. auch 50).

Die Textauswahl wird mit einem für das Kriegsthema hochrelevanten Text über den Totschlag (*De homicidio*) aus S.' Werk über die Kirchenstrafen (*De censuris*) von 1603 abgeschlossen. Insbesondere geht es da um die Frage, ob Kleriker durch Teilnahme (und durch welche Art von Teilnahme) an verschiedenen Kriegssituationen von einer kirchlichen Karriere durch Ablehnung des Weiheempfangs ausgeschlossen werden können. Dieses Thema, das auch in *De bello* von großer Bedeutung ist – und viel über das ursprüngliche Publikum dieser Werke verrät –, wird vermutlich die wenigsten heutigen Philosophen sonderlich aufregen. Doch in beiden Texten geht S. auch auf eine weitere Gruppe von Kriegsakteuren, die Waffenlieferanten, ein. Seine Bemerkungen zu diesem Thema dürften zum Nachdenken provozieren. S. stellt fest, dass eben die Waffenlieferanten, obwohl sie nicht unmittelbar an Kampfhandlungen beteiligt sind, „noch mehr Schaden anrichten“ können als die Soldaten und Söldner; moralisch sind die Waffenlieferanten deswegen ähnlich zu beurteilen wie diese. Dabei ist ein Waffenlieferant wie jeder andere Kaufmann nicht verpflichtet, seine „Geschäfte im Einzelnen zu prüfen“, solange er nicht positiven Grund hat, den gerechten Zweck des Geschäfts zu bezweifeln (134–135). An anderer Stelle erklärt Suárez, dass Waffenlieferung und -herstellung in Friedenszeiten eine rechtmäßige und (moralisch) indifferente Handlung darstellt, während sie in Kriegszeiten auf Tötung abzielt und deswegen verwerflich ist (216–217). Treten Kleriker (offenbar in einer Kriegssituation) als Waffenlieferanten auf und beabsichtigen dabei den Einsatz der Waffen in Kampfhandlungen, muss dies nicht die oben genannte Strafe mit sich führen, da die reine Absicht an sich nichts bewirkt (224–225). Soweit aus den zitierten Stellen ersichtlich, ist Waffenlieferung für S. mit keinen besonderen Auflagen verbunden. Dass S. aber überhaupt auf die Problematik der Waffenlieferung eingeht und dabei das Verhältnis von Ethik und Wirtschaftsinteressen zumindest andeutungsweise anspricht, macht seine Texte relevant auch für Diskussionen dieses in unseren Tagen hochaktuellen Aspekts der Friedens-, oder wollen wir sagen: Wirtschaftsethik. Der Band hat außerdem – durch die Textauswahl und ihre insgesamt vorzügliche Präsentation – den Vorzug, Ausflüge in verschiedene Ecken von S.' umfassendem, nicht leicht zu überblickendem theologischen Oeuvre zu ermöglichen.

*Anmerkungen*

<sup>1</sup> J. Soder (1965), „Einleitung“, 16, in: F. Suárez, *Ausgewählte Texte zum Völkerrecht*, hg. v. J. de Vries, Tübingen.

<sup>2</sup> F. Suárez (1866), *Disputationes metaphysicae*, Nachdruck Hildesheim 1965 [Erstausgabe 1597]; vgl. insbes. disp. 7, prooem., 250 (Begründung der Behandlung von Verschiedenheit im Anschluss an die Betrachtung der Einheit), disp. 9, prooem, 312 (Begründung der Behandlung des Falschen im An-

schluss an die Betrachtung des Wahren), disp. 11, prooem., 355 (Begründung der Behandlung des Schlechten im Anschluss an die Betrachtung des Guten); obwohl unmittelbar anders begründet, zeugt auch die Aufnahme einer Betrachtung des *ens rationis* in die Metaphysik als Wissenschaft vom *ens reale* vom Einsatz des genannten Dispositionsprinzips, vgl. disp. 54, sect. 1, n. 1, 1014–1015.

Claus A. Andersen (Mannheim)  
[claus.andersen@phil.uni-mannheim.de](mailto:claus.andersen@phil.uni-mannheim.de)