

Hegel und Kant, Augustinus und Thomas von Aquin über Krieg und Frieden

Wenn der Philosoph gefragt wird, was er unter Frieden verstehe und wie Frieden zu stiften sei, kommt er in Verlegenheit. Er kann nicht einfach eine empirische Antwort geben: Wie es zum Krieg komme, welches die politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und psychologischen Gründe und Hintergründe eines Krieges seien, und was man gegen diese tun und wie man Kriege vermeiden könne¹. Der Philosoph ist vielmehr aufgefordert, sich Gedanken zu machen über das Wesen von Krieg und Frieden und damit über die grundsätzliche Vermeidbarkeit oder Unvermeidlichkeit des Krieges.

Gerade da kommt der Philosoph in Verlegenheit. In der Philosophie machen sich zwei grundsätzliche Auffassungen über Krieg und Frieden den Platz streitig und folglich auch zwei verschiedene Anweisungen für die Friedensarbeit. Die eine Auffassung, die im neuzeitlichen Denken überwiegt und die wir die pessimistische nennen können, sieht im Krieg einen Normalzustand der Menschheit und im Frieden eine zwar wünschenswerte, doch nur selten und schwer zu erreichende Ausnahme. Im patristischen und mittelalterlichen Denken herrschte dagegen eine andere Auffassung vor, die man als optimistisch oder idealistisch bezeichnen könnte. Sie sah das Streben nach Frieden in der menschlichen Natur verankert; deshalb sei der Friede als Normalzustand und der Krieg als Ausnahme zu betrachten. Den beiden Auffassungen entsprechend wird auch der Friede verschieden definiert: als Situation ohne Krieg oder als zu bewahrendes Gut. Auf den ersten Blick scheinen beide Auffassungen je auf ihre Weise recht zu haben; die neuzeitliche, weil sie den tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnissen und den Lehren der Geschichte

¹ Das philosophische Symposium, für das der nachstehende Beitrag (in englischer Sprache) ausgearbeitet wurde, trug den Thomas HOBBS entnommenen Titel „The Causes of Quarrell“.

Rechnung trägt, die mittelalterliche, weil sie einer tief verankerten Sehnsucht der Menschen entspricht. Gemäss der neuzeitlichen Auffassung müsste sich die Friedensarbeit darauf beschränken, Kriege zu verhindern, während nach der älteren Auffassung der Friede positiv gefördert werden kann.

Wie sind die beiden Auffassungen philosophisch zu beurteilen? Zur Beantwortung dieser Frage sollen hier beide Auffassungen in einigen ihrer Hauptvertreter dargestellt und dann gegeneinander abgewogen werden.

1. Hegel: Eine politische Theologie des Krieges

Für HEGEL ist die Geschichte, wie sie sich tatsächlich ereignet hat, ein bevorzugter Gegenstand philosophischen Denkens. „Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefasst“². In dieser Sicht entwickelte HEGEL eine Philosophie des Krieges, die wir heute, nach den Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts als erschreckend bezeichnen müssen. Der Krieg hat für HEGEL, in einem oft zitierten Text, „die höhere Bedeutung, dass durch ihn ... die sittliche Gesundheit der Völker ... erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie die dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ewiger Friede versetzen würde“³. Das mag zunächst vor allem als ein Lob der Bürgertugenden zu verstehen sein, die der Krieg mit sich bringe – sei es im Sinne NIETZSCHES: „Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr, als den langen ... Der Krieg und der Mut haben mehr grosse Dinge getan als die Nächstenliebe“⁴, sei es, näher liegend, im Sinne KANTS: „Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und

² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), Vorrede (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 19).

³ Ebd. § 324 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 418), ein Eigenzitat aus seiner frühen Schrift „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ (1802/03) (Werke, Bd. 1 [Berlin 1832] 373). Im Zusatz zu diesem Paragraphen bezeichnet HEGEL den Frieden als ein „Versumpfen der Menschen“ (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 419).

⁴ Friedrich NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra (1883), I. Vom Krieg und vom Kriegsvolk (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio COLLI /azzino MONTINARI, Bd. 4 [Berlin / New York 1980] 58f).

Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich mutig darunter hat behaupten können: da hingegen ein langer Frieden den blossen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt“⁵.

Es wäre leicht, eine Geschichte der Missverständnisse des Wortes HERAKLITS, der Krieg sei der Vater von allem⁶, im Sinne einer Verherrlichung des Krieges und der Kriegstugenden zu schreiben. Auch heute noch beten die verschiedenen Faschismen die Verherrlichung des Krieges nach. Doch nicht darum ging es HEGEL, sondern um den Nachweis, dass der Krieg, entgegen allem äusseren Anschein, seinem Wesen nach grundsätzlich vernünftig sei. Die menschliche Gesellschaft weist nach HEGEL drei Organisationsformen auf: die Familie, die „bürgerliche Gesellschaft“ und den Staat. Erst in der Neuzeit habe sich die „bürgerliche Gesellschaft“, das auf Bedürfnissen, Interessen und Austausch beruhende Wirtschaftssystem, als eigenständiges Strukturelement herausgebildet, und erst jetzt zeige sich der Staat in seiner ganzen Vernünftigkeit. Der moderne Staat kann nicht mehr einfach als Zusammenschluss von Familien oder gar von Einzelindividuen verstanden werden; er greift ordnend und gesetzgebend in das anarchische Chaos der von Privatinteressen bestimmten „bürgerlichen Gesellschaft“ ein, „wo alle Einzelheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks sich frei machen, wo alle Wellen der Leidenschaft ausströmen, die nur durch die hineinscheinende Vernunft [des Staates] regiert werden“⁷.

Als derart in die Wirtschaftswelt „hineinscheinende Vernunft“ ist HEGELS Staat die Negation jener Negativität, welche die bürgerliche Gesellschaft darstellt, und für diese seine (positiv zu wertende) Negationsfunktion kommt dem Staat der Krieg zu Hilfe. Mit seinem gewohnten Sarkasmus gegenüber der pietistischen Erbaulichkeit bemerkt HEGEL:

⁵ Immanuel KANT, Kritik der Urteilskraft (1790) § 28 (A 107) (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 5 [Berlin 1908] 263).

⁶ „*Pólemos pánton men patér esti*“; HERAKLIT, Fragment 53 (DIELS / KRANZ).

⁷ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 182, Zusatz (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 247).

„Allerdings kommt durch den Krieg Unsicherheit ins Eigentum, aber diese *reale* Unsicherheit ist nichts als die Bewegung, die notwendig ist. Man hört so viel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstätigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die Alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen“⁸.

Die Tapferkeit, die der Krieg herausfordert, wird erst dann zur Tugend, wenn sie etwas Vernünftiges, Allgemeingültiges zum Ziele hat. Im Fall des (modernen) Krieges ist das zu verteidigende Vernünftige die „Souverainität des Staates“⁹. Als allgemeingültiges ist dieses vernünftige Ziel jedoch nicht so sehr Gegenstand persönlicher Tapferkeit; es muss vielmehr mit „abstrakteren“ allgemeinen Mitteln verteidigt werden. Damit begründet HEGEL die grundsätzliche Vernünftigkeit der modernen Waffensysteme: „Das Prinzip der modernen Welt, der *Gedanke* und das *Allgemeine*, hat der Tapferkeit die höhere Gestalt gegeben, dass ihre Äusserung mechanischer zu sein scheint und nicht als Tun dieser *besonderen* Person, sondern nur als *Glieder* eines Ganzen, – ebenso dass sie als nicht gegen einzelne Personen, sondern gegen ein feindseliges Ganzes überhaupt gekehrt, somit der persönliche Mut als ein nicht persönlicher erscheint. Jenes Prinzip hat darum das *Feuergewehr* erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieser Waffe [wie Francis Bacon meinte] hat die bloss persönliche Gestalt der Tapferkeit in die abstraktere verwandelt“¹⁰.

Die hier aufgezeigte Vernünftigkeit gilt jedoch nur für den Krieg als solchen. Die konkreten, historischen Kriege dagegen entspringen ganz anderen als vernünftigen Motiven, nämlich den Einzelinteressen der beteiligten Staaten und den daraus sich ergebenden Streitigkeiten. Da es „keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten“ gibt (und auch diese nur durch freie, nicht erzwingbare Übereinkunft zwischen den Streitenden), kann der Streit zwischen Staaten, „in-

⁸ Ebd. § 324, Zusatz (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 420).

⁹ Ebd. § 324 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 420).

¹⁰ Ebd. § 328 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 423).

sofern die besonderen Willen keine Übereinkunft finden, nur durch *Krieg* entschieden werden“¹¹. Was im einzelnen als hinreichender Kriegsgrund betrachtet wird, bleibt dabei der Willkür der beteiligten Staaten überlassen. Damit wendet sich HEGEL ausdrücklich gegen die „*Kantische* Vorstellung eines *ewigen Friedens* durch einen Staatenbund, welcher jeden Streit schlichtete“¹², und lässt als unabdingbaren Rest von Vernünftigkeit in jeder konkreten Kriegssituation nur „die völkerrechtliche Bestimmung“ gelten, „dass in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten, somit z. B. die Gesandten respektiert, und überhaupt, dass er nicht ... gegen die Privat-Personen geführt werde“¹³. Im übrigen aber gilt: „In das Verhältnis der Staaten gegeneinander ... fällt das höchst bewegte Spiel der innern Besonderheit der Leidenschaften, Interessen, Zwecke, der Talente und Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und des Lasters, wie der äussern Zufälligkeit, in den grössten Dimensionen der Erscheinung – ein Spiel, worin das sittliche Ganze selbst, die Selbständigkeit des Staates, der Zufälligkeit ausgesetzt wird“¹⁴.

In dieses Summum der Zufälligkeit und Widervernünftigkeit soll nun „der allgemeine Geist, der Geist der Welt“, welcher die „Weltgeschichte“ zum „Weltgericht“ macht¹⁵, eine höchste Vernünftigkeit einbringen, welche dann auch die grundsätzliche Vernünftigkeit des Krieges einbeschliesst. HEGELS Philosophie von Krieg und Frieden kann somit nur im Rahmen einer Theodizee der Weltgeschichte begriffen werden¹⁶, und diese wiederum ist nur aufgrund massiv theologischer Vorannahmen

¹¹ Ebd. § 333f (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 427).

¹² Ebd. § 333 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 427).

¹³ Ebd. § 338 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 429).

¹⁴ Ebd. § 340 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 430).

¹⁵ Ebd. § 340 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 430); vgl. schon ebd. § 339, Zusatz: „Das Verhältnis von Staaten zu Staaten ist schwankend: es ist kein Prätor vorhanden, der da schlichtet: der höhere Prätor ist allein der allgemeine an und für sich seiende Geist, der Weltgeist“.

¹⁶ Am unverblümtesten ist dies ausgesprochen im Zusatz zu § 209 der grossen „Enzyklopädie“ (Werke, Bd. 6 [Berlin 1839] 382): „Die Vernunft ist ebenso listig als mächtig ... Man kann in diesem Sinne sagen, dass die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Prozess gegenüber, sich als die absolute List verhält. Gott lässt die Menschen mit ihren besonderen Interessen und Leidenschaften gewähren, und was dadurch zu Stande kommt, das ist die Vollführung *seiner* Absichten, welche ein Anderes sind, als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu tun war“.

einsichtig. Darin besteht das Neue des hegelschen Denkens gegenüber dem seiner Vorgänger, nicht zuletzt in der Lehre von Krieg und Frieden. Ein kurzer Überblick über diese Lehre bei HEGELS Vorgängern macht dies deutlich.

2. Kant: Friede als Pflicht

Gemeinsame Grundannahme aller neuzeitlichen Lehren über Krieg und Frieden ist die Verderbtheit der menschlichen Natur, die von sich aus zum Bösen neigt – eine Annahme, die auch den ökonomischen Theorien der Neuzeit zugrunde liegt. Alle Autoren halten jedoch auch daran fest, dass sich diese Verderbtheit durch die menschliche Vernunft korrigieren lässt. MACCHIAVELLI sah die Vernunft im Fürsten konzentriert, der durch seine „virtù“, seine aufrechte Tüchtigkeit und durch Gewalt und List seine Untertanen zur Vernunft bringen soll, um so das verderbte, darniederliegende Staatswesen wiederherzustellen. Für Thomas HOBBS überzeugt die Vernunft die miteinander in Fehde liegenden Individuen, sie sollen durch einen Gesellschaftsvertrag ein Gemeinwesen bilden, das die üblen Folgen des allgemeinen Kriegszustands zu überwinden vermöge. Für ROUSSEAU ist dieser Gesellschaftsvertrag geradezu die geschichtliche Erscheinungsform der menschlichen Vernunft; er bringe nach all den Übeln, die aus der Vergesellschaftung der Menschen folgen, die ursprüngliche Güte der vernünftigen Menschennatur wieder zum Vorschein. Denn in der einen, vernünftigen „volonté générale“ überwinde der Gesellschaftsvertrag die in der „volonté de tous“ sich widersprechenden und bekämpfenden Einzelinteressen.

Von ROUSSEAU angeregt hat KANT in einigen seiner kleineren Schriften diese Sicht philosophisch vertieft und zu einer Philosophie der Weltgeschichte ausgebaut. Seine Religionsphilosophie, „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (1793), gründet KANT bekanntlich auf die anthropologische Einsicht eines „radikal Bösen“ in der menschlichen Natur, das nur durch die Religion bzw. eine „unsichtbare Kirche“ überwunden werden könne. Diese Einsicht hatte er schon seiner geschichtsphilosophischen „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784) zugrundegelegt. Dort hatte er aufgezeigt, dass die Natur den Menschen nicht nur anleite, in einem Staat und unter einer staatlichen Autorität zu leben, sondern dass sie auch die Staa-

ten selbst dazu führen werde, sich in einem Staatenbund zusammenzuschliessen. Das werde geschehen, um die Kriege zu vermeiden, die bei wachsender wirtschaftlicher Verflechtung der Staaten nicht mehr tragbar seien: „Endlich: wird selbst der Krieg allmählich nicht allein ein so künstliches, im Ausgange von beiden Seiten so unsicheres, sondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachsenden Schuldenlast (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabsehlich wird, ein so bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluss, den jede Staatserschütterung in unserem durch seine Gewerbe so sehr verketteten Weltteil auf alle anderen Staaten tut, so merklich, dass sich diese, durch ihre eigene Gefahr gedrunken, obgleich ohne gesetzliches Ansehen, zu Schiedsrichtern anbieten und so alles von weitem zu einem künftigen grossen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat“¹⁷.

Zehn Jahre später wird KANT in der von HEGEL abgelehnten Schrift „Zum ewigen Frieden“ (1794) die fundamentalen Artikel einer internationalen, dem Frieden dienenden Gesetzgebung entwerfen, und noch 1798, mitten in der Französischen Revolution, in der neuen republikanischen Verfassung ein sicheres Mittel sehen, künftig alle Kriege zu vermeiden: „Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Konstitution ... ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäss organisierte bürgerliche Gesellschaft ... kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im grossen einmal errungen worden, qualifiziert sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten; mithin ist es Pflicht in eine solche einzutreten ...“¹⁸.

Die Geschichte verlief jedoch anders als KANT das vorausgesehen und erhofft hatte. Die in ihrer Verfassung auf Vernunft gegründete Französische Revolution endete in einer Schreckensherrschaft und in den

¹⁷ Immanuel KANT, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), Achter Satz (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 8 [Berlin 1912] 28).

¹⁸ Immanuel KANT, Der Streit der Facultäten, Zweiter Abschnitt, Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? (1798), Nr. 8 (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 7 [Berlin 1907] 90f).

napoleonischen Kriegen. HEGEL, der diese Wende miterlebte, sah sich gezwungen, dem tatsächlichen Geschichtsverlauf Rechnung zu tragen, und die Vernunft in der Geschichte erst in dem das Tagesgeschehen transzendierenden und es durchformenden *Ganzen* der Geschichte zu suchen – eine Aufgabe, die nur in einer theologischen Perspektive zu bewältigen war.

KANT hatte auf drei Ebenen argumentiert. Auf der Ebene der (reinen) Vernunft ist eine republikanische Verfassung eine notwendige Idee, die als solche nicht in der Erfahrungswelt zu finden ist. In seiner ersten geschichtsphilosophischen Schrift spricht er von einem „Naturzweck“, den wir weder erkennen noch als gegeben behaupten können, den wir jedoch voraussetzen müssen und der unser Verhalten bestimmt. Folglich erklärt er das Erstreben einer solchen Verfassung auf einer zweiten Ebene nicht nur als möglich, sondern als Pflicht¹⁹. Die Erfüllung dieser Pflicht wird, drittens, auf der Ebene der Erfahrung empirisch feststellbare Ergebnisse zeitigen: „Allmählich wird die Gewalttätigkeit von seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohltätigkeit, weniger Zank in Prozessen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten u.s.w. teils aus wohlverstandenen eigenem Vorteil im gemeinen Wesen entspringen und sich endlich dies auch auf die Völker im äusseren Verhältnis gegen einander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken ...“²⁰. Diese guten Auswirkungen bleiben für KANT ausschliesslich empirisch, als bessere äussere Verhaltensweisen; sie bedeuten keine echte moralische Verbesserung: „Nicht ein immer wachsendes Quantum der *Moralität* in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Produkte ihrer *Legalität* in pflichtmässigen Handlungen ...“²¹. Auch hier argumentiert KANT immer noch von seiner Grundvoraussetzung aus, dem „radikalen Bösen“ in der menschlichen Natur, und er versteht folglich den Frieden als Fehlen von Krieg. Des-

¹⁹ Ebd. Nr. 9, Anmerkung (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 7 [Berlin 1907] 92): „Ein Staatsprodukt, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sei, vollendet zu hoffen, ist ein süsser Traum; aber sich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, soweit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhauptes“.

²⁰ Ebd. Nr. 9 (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 7 [Berlin 1907] 91f).

²¹ Ebd. Nr. 9 (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 7 [Berlin 1907] 91).

halb entwirft er ein geschichtsphilosophisches Modell der Annäherung an die Kriegslosigkeit.

HEGEL widersprach den Überlegungen KANTS auf allen drei Ebenen. Den geschichtlichen Fortschritt, an den auch er glaubte, definierte er als ein wachsendes „Bewusstsein der Freiheit“ – noch über die französische Verfassung hinaus. Gegen die kantische Auffassung der Pflicht, die ein Auseinanderklaffen von Legalität und Moralität in Kauf nahm, betrachtete HEGEL die „Sittlichkeit“ im wirklichen Staat als übergreifende Synthese von Moral und Legalität. Grundlegend für diese beiden Auffassungen HEGELS ist, drittens, sein neues Verständnis der Vernunft in der Geschichte. Er lehnte KANTS Ausflucht in eine rein ideale Vernünftigkeit ab, die mit dem realen Verlauf der Geschichte nichts mehr zu tun habe. Gegen diesen falschen Platonismus stellte HEGEL sein berühmterichtiges aristotelisch-platonisches Prinzip auf: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“²². Statt ein unerreichbar zukünftiges Ideal zu entwerfen, muss die Philosophie die Vernunft in der tatsächlich verlaufenden Geschichte erkennen. Zu dieser Überzeugung war HEGEL nicht zuletzt durch die Geschichte des Christentums gekommen, wo der scheinbar sinnwidrige Untergang der Antike zur höheren Sinnhaftigkeit des Christentums geführt hatte. Das scheinbar unlösbare Problem des Unvernünftigen in der Geschichte muss durch den Rekurs auf die Grundwahrheit des Christentums, die Verknüpfung von Tod und Auferstehung Christi gelöst werden, aus der sich, wie andernorts gezeigt²³, die unabdingbare Notwendigkeit der Negation und des Negativen ableitet.

Somit rechnet auch HEGEL, weniger ausdrücklich als ROUSSEAU und KANT, mit einer grundlegenden Schlechtigkeit des Menschen, wie sie sich beispielsweise in der „bürgerlichen Gesellschaft“ und im Konflikt zwischen den Staaten zeigt. Aus diesem Schlechten soll sich jedoch das Gute und Vernünftige nicht allererst ergeben müssen; das Schlechte selbst entspricht schon der Vernunft als deren notwendiges negatives Moment und muss nur noch als solches erkannt werden, „als die Rose im

²² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 17).

²³ In den Aufsätzen „Hegel und die Theologie“ und „Der Tod Gottes beim jungen Hegel“ oben in diesem Band.

Kreuze der Gegenwart“²⁴. „Diese vernünftige Einsicht“ sei das Beste, was eine christlich geprägte Geschichtsphilosophie zu bieten habe, eine „*Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Aufforderung ergangen ist, zu *begreifen*, und in dem, was substantiell ist, ... nicht in einem Besonderen und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen“²⁵. Eine Hoffnung auf „ewigen Frieden“ kann und will HEGEL nicht geben.

3. Augustinus: Eine theologisch geprägte Anthropologie des Friedens

Das Problem des Friedens trägt, wie schon KANTS Titel „Zum ewigen Frieden“ andeutet, eschatologische Züge. Ein allgemeiner Friede wurde von den Denkern der Neuzeit als ein erst in Zukunft, ja erst endzeitlich, und bei HEGEL sogar als ein überhaupt nicht erreichbares Ziel betrachtet. Im gegenwärtigen Zustand der gefallenen Menschheit betrachten alle neuzeitlichen Denker den Krieg als unvermeidlich und unabwendbar. Das Beste, was sie für die Gegenwart zu bieten hatten, war bei KANT die moralische Pflicht, nach Frieden zu streben, und bei HEGEL eine philosophische Aussöhnung mit der unerfreulichen Wirklichkeit.

Um über diese pessimistische Sicht hinaus zu kommen, müsste deren Grundvoraussetzung in Frage gestellt werden, die radikale Verbundenheit der menschlichen Natur, die einen Zustand voller Vernünftigkeit wenn überhaupt, dann erst eschatologisch erreichbar macht. Die vorreformatorische christliche Theologie bietet nun eine Alternative zu diesen Voraussetzungen an. Das Eschaton ist für sie zumindest anfänglich schon verwirklicht, und die menschliche Natur wurde durch die Erbsünde zwar beschädigt, sie ist aber nicht radikal böse geworden. Philosophisch kann dieses „Jetzt schon“ des Eschatons mit dem aristotelischen Begriff der „*Entelechia*“ gefasst werden: Das wirkliche (nicht nur vorgestellte oder erhoffte) Ziel bestimmt den Prozess des Werdens und regt ihn an. Das Werdende ist als solches von seinem Ziel her bestimmt und ist von ihm

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 19).

²⁵ Ebd.

her zu definieren, besitzt jedoch noch nicht die volle Wirklichkeit des Ziels. Die Finalursache ist, so gesehen, die erste und wichtigste aller Ursachen, und die Naturgesetze sind folglich teleologisch und nicht mechanistisch zu verstehen. Im Blick auf das menschliche Streben ist das Ziel nicht nur ein der Vernunft und dem freien Willensentscheid vorgelegtes Ideal oder Gegenstand einer Pflicht; es löst vielmehr das Streben allererst aus und beeinflusst es fortwährend.

Diese teleologische Sichtweise führt so zu einer Anthropologie eigener Prägung. Während der Mensch für KANT und für die meisten neuzeitlichen Denker ein Gemisch aus guter Vernunft und schlechtem Streben ist, nahm die christlich-mittelalterliche Anthropologie in erster Linie ein gutes Streben im Menschen an. Sie betrachtete die Vernunft nicht nur als ein (letztlich neutrales) Urteilsvermögen, sondern als ein geistiges Streben nach Wahrheit und folglich auch zum Guten hin. Das Gute beeinflusst, ja bestimmt in dieser teleologischen Sicht alle Entscheidungen und das Verhalten des Menschen in aktiver Weise, und die urteilende Vernunft hat nur zu entscheiden, was in einer konkreten Situation das wahre Gute ist. Der Mensch muss deshalb nicht erst durch die üblen Folgen des Bösen zum Guten gezwungen werden; das Gute selbst lockt ihn an – noch über all seine bösen Bestrebungen hinaus.

Im Rahmen dieser metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen ist die wohl einflussreichste christliche Friedenslehre entstanden, die AUGUSTINUS in „De civitate Dei“ vorgelegt hat²⁶. Der andere massgebliche christliche Denker, THOMAS VON AQUIN, hat sie übernommen und sie in einigen Punkten ergänzt. Fassen wir diese Lehre kurz zusammen.

Der Friede ist auch für AUGUSTINUS ein eschatologisches Gut, ja *das* entscheidende eschatologische Gut. „Hier auf Erden ... werden wir uns bereits glücklich nennen, wenn wir den Frieden in jenem geringen Masse haben, wie er hier bei einem guten Leben möglich ist; aber dieses Glück, verglichen mit jenem, das wir die Endglückseligkeit nennen, wird sich geradezu als Elend herausstellen“; denn in jenem Endzustand wird

²⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, De civitate Dei 19,10–14 (AURELIUS AUGUSTINUS, Der Gottesstaat. In deutscher Sprache von Carl Johann PERL, Bd. 3 [Salzburg 1953] 281–294).

„uns der Friede zuteil werden ... , so gut und so gross, wie es keinen besseren und grösseren geben kann“²⁷.

AUGUSTINUS erklärt dann das allgemeine Streben nach Frieden in einer Art Phänomenologie, indem er zunächst einige Grenzfälle betrachtet, wo man auf den ersten Blick kein Friedensstreben entdeckt. Der erste und naheliegendste Fall ist wiederum der Krieg, genauer gesagt jene Menschen, „die Kriege wollen“. Doch auch diese wollen „nichts anderes als siegen; sie begehren also durch Krieg zu ruhmreichem Frieden zu gelangen. Was ist ein Sieg anderes als Unterwerfung der Widersacher? Ist sie erreicht, gibt es Frieden. Auch von denen, die bloss Kriegstüchtigkeit mit Befehlen und Kämpfen üben wollen, werden Kriege nur in der Absicht auf Frieden geführt. Daher steht es fest, dass der Friede das erwünschte Ziel des Krieges ist, und jeder Mensch sucht durch Krieg den Frieden, niemand durch Frieden den Krieg“. Als Probe aufs Exempel lassen auch jene, „die den Frieden, den sie haben, gestört sehen wollen, nicht den Frieden ... , sondern wünschen ihn nur nach ihrem Ermessen abgeändert. Sie wollen nicht, dass kein Friede sei, sondern dass er so sei, wie sie ihn wollen“²⁸.

Als gleichsam vorweggenommene Antwort auf HOBBS' Vorstellung einer von der Räuberei bestimmten Naturgesellschaft²⁹ fährt AUGUSTINUS fort: „Selbst der Räuber will den Frieden mit seinen Genossen, damit er um so wirksamer und gefahrloser den Frieden der anderen gefährden kann ... In seinem Hause möchte er wenigstens mit Weib und Kindern, und wen er sonst noch dort hat, in Frieden leben; denn ohne Zweifel freut er sich, wenn sie ihm auf den Wink gehorchen“³⁰.

²⁷ Ebd. 19,10 (PERL [Anm. 26] 282).

²⁸ Ebd. 19,12 (PERL [Anm. 26] 284).

²⁹ Thomas HOBBS, *Leviathan* (1651), Teil 2, Kap. 17 (The English Works of Thomas HOBBS, hrsg. von William MOLESWORTH, Bd. 3 [London 1840] 154): „And in all places where men have lived by small families, to rob and spoil one another, has been a trade, and so far from being reputed against the law of nature, that the greater spoils they gained, the greater was their honour“ (Thomas HOBBS, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, hrsg. und eingeleitet von Iring FETSCHER [= *Politeia* 22] [Neuwied / Berlin 1966] 131: „Und überall dort, wo die Menschen in kleinen Familien zusammenlebten, war gegenseitiges Rauben und Plündern ein Gewerbe und weit davon entfernt, als naturrechtswidrig angesehen zu werden, je grösser die Beute, die sie machten, desto grösser die Ehre“).

³⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 19,12 (PERL [Anm. 26] 284f).

Als äussersten Grenzfall möglicher Verneinung des Friedensstrebens bezieht sich AUGUSTINUS sodann auf ein Wesen aus der griechischen und römischen Mythologie, das man „seiner Ungeselligkeit und Wildheit wegen ... lieber einen Halbmenschen als einen Menschen nennen“ sollte: Cacus, den Bösen (*kakós*). Auch er „wütete vielleicht gar nicht aus dem Verlangen, Unheil zu stiften, sondern nur aus Lebenszwang“; denn „in seiner einsamen Höhle, in der, wie es heisst, der Boden immerfort von frischem Blut dampfte, wollte er trotzdem nichts anderes als Frieden, und keiner durfte ihm dort lästig sein, keine Gewalt, kein Schrecken hätte ihre Ruhe stören dürfen. Ebenso wünschte er mit seinem Leibe Frieden zu halten, und nur wenn er ihn hatte, war ihm wohl, denn dann war er der Herr seiner ihm gehorsamen Glieder“³¹. Die Meditation über dieses literarische und in der Literatur als Gegenbild zu Herakles übersteigerte Beispiel führt AUGUSTINUS weiter zur Betrachtung der Tierwelt: „Selbst die wildesten Raubtiere ... bewahren ihre eigene Art durch einen gewissen Frieden; sie begatten, zeugen und gebären, hüten und ernähren ihre Jungen ...“³².

Gegen den naheliegenden Einwurf, „dass der Friede der Ungerechten in Vergleich mit dem der Gerechten gar nicht Friede genannt werden sollte“, bemerkt AUGUSTINUS: „Auch das Verkehrte muss in einem Teil, aus einem Teil und mit einem Teil der Dinge, in denen es sich befindet oder aus denen es besteht, in Frieden leben; anders wäre es überhaupt nichts“. Er beruft sich dafür auf das eher ausgefallene Beispiel eines mit dem Kopf nach unten gehenkten Menschen: „Alles was von Natur aus oben sein soll, ist nach unten, und was die Natur unten haben will, ist nach oben gekommen. Diese Verkehrtheit stört den leiblichen Frieden und schafft dadurch Beschweris. Trotzdem ist die Seele mit ihrem Leib noch im Frieden und um sein Wohlsein sehr bemüht; deshalb leidet der Leib ...“³³. Selbst nach dem Tod dieses Menschen, werde sein Leib „nicht ohne einen gewissen Frieden der Teile untereinander sein und wird immer noch einen Hängenden darstellen“³⁴. Mehr noch, dieser Leib verlange, gemäss der aristotelischen Lehre vom „locus naturalis“, „nach

³¹ Ebd. (PERL [Anm. 26] 285f).

³² Ebd. (PERL [Anm. 26] 288).

³³ Ebd. (PERL [Anm. 26] 287).

³⁴ Ebd. (PERL [Anm. 26] 288).

dem Ort... , wo er ruhen möchte“; er lasse „vom Frieden seiner natürlichen Ordnung nicht ab, indem er ihn entweder festhält oder sich zu ihm hinstürzt“³⁵.

Fast unbemerkt ist AUGUSTINUS so vom Frieden als einer gesellschaftlichen bzw. anthropologischen Grösse zum Frieden als Naturgesetz hinübergelitten und hat damit seine eigentliche Fragestellung erreicht. Schon ganz am Anfang seiner Betrachtung über den Frieden hatte er die These aufgestellt, die Vergesellschaftung des Menschen und sein Friedensstreben seien in der Menschennatur selbst verankert: „Um wieviel mehr [als die Tiere] wird der Mensch, gewissermassen angeleitet durch die Gesetze seiner Natur, Geselligkeit suchen, wird sich bemühen, soviel an ihm selbst liegt, Frieden mit allen Menschen aufrecht zu erhalten ...?“³⁶ Als Fazit seiner phänomenologischen Erörterungen kann er diese These mit einer Definition des Friedens untermauern. In all den betrachteten Situationen wurde nach einer geordneten Harmonie oder einem geordneten Gleichgewicht verschiedener Teile oder Bestrebungen gesucht, aus dem sich dann der Friede ergab. Folglich sei „der Friede für alle Dinge die Ruhe der Ordnung (*tranquillitas ordinis*)“, „Ordnung“ aber bedeute „die Verteilung der gleichen und ungleichen Dinge, die jedem seinen Platz zuweist“³⁷.

Aus dieser Definition leitet AUGUSTINUS zwei apriorische Argumente ab, die den Frieden als eine allgemeingültige Grundgegebenheit aufzeigen sollen. Beide Beweise könnte man als transzendental bezeichnen, weil sie den Frieden als Möglichkeitsbedingung für die Erfahrung einer anderen, empirisch gegebenen Wirklichkeit aufzeigen. Beide argumentieren im Rahmen einer Logik der Privation (*stéresis*), d. h. eines Fehlens, das auf eine Wirklichkeit hinweist, welche es überhaupt erst als ein Fehlen erfahren lässt.

Der erste Beweisgang beruht wieder auf einer Gegenüberstellung von Krieg und Frieden: „So wie es ... ein gewisses Leben ohne Leid gibt, aber kein Leid ohne Leben möglich ist, so gibt es auch eine Art Frieden ohne Krieg, aber Krieg ohne irgend einen Frieden kann es nicht geben. Das ergibt sich nicht aus dem Wesen des Krieges, sondern aus der

³⁵ Ebd. (PERL [Anm. 26] 288).

³⁶ Ebd. (PERL [Anm. 26] 287).

³⁷ Ebd. 19,13 (PERL [Anm. 26] 289).

Tatsache, dass er von oder in Naturen geführt wird, die keine Naturen wären, würden sie ihren Bestand nicht auf irgendeinen Frieden gründen³⁸. Man wird einwerfen, hier werde Ungleiches miteinander verglichen: Während das Leben tatsächlich die innerlich notwendige Voraussetzung dafür ist, dass es überhaupt Leiden geben kann, scheint zwischen den kriegführenden Personen (den „Naturen“ des AUGUSTINUS) und dem Krieg, den sie führen, kein notwendiger, sondern nur ein rein tatsächlicher Zusammenhang zu bestehen. Das Argument springt hier von einer Art der Verknüpfung auf eine andere über; was in einem noch undifferenzierten Wirklichkeitsverständnis vielleicht gar nicht bemerkt wurde.

Überzeugender ist deshalb das zweite Argument, zu dem AUGUSTINUS bezeichnenderweise, wie schon zum ersten, von einer theologischen Überlegung geführt wird. War der erste Beweis der Schlusspunkt einer Meditation darüber, dass sich auch noch die Verdammten in einer Friedensordnung befinden, so meditiert AUGUSTINUS jetzt wieder über einen Grenzfall, den Teufel im Gegensatz zu Gott: „Deshalb gibt es eine Natur, in der kein Übel ist oder auch kein Übel sein kann; eine Natur aber, in der kein Gut ist, kann es nicht geben. Daher ist nicht einmal die Natur des Teufels, soweit sie Natur ist, schlecht, sondern erst Verkehrtheit hat sie schlecht gemacht“³⁹. Ausdrücklicher könnte man die anthropologische Gegenposition zu jener der neuzeitlichen Denker wohl kaum formulieren. Nun beginnt AUGUSTINUS zu argumentieren: „Das Gute von Gott, das in seiner [des Teufels] Natur liegt, entzieht ihn nicht der Gerechtigkeit Gottes, durch die er in die Strafe eingeordnet wird, und mit ihr verfolgt Gott nicht das Gute, das er geschaffen hat, sondern das Böse, das jener beging. Gott hebt nämlich nicht das Ganze auf, das er der Natur gegeben hat, sondern nimmt etwas und lässt etwas zurück, damit ein Rest bleibe, der um das Weggenommene trauern kann. So ist gerade der Schmerz [dieser Trauer] das Zeugnis für das weggenommene und zurückgebliebene Gut. Wäre kein Gut zurückgeblieben, könnte das weggenommene Gut nicht betrauert werden“⁴⁰. So kommt AUGUSTINUS schliesslich zu dem Schluss, auf den er von Anfang an zielt: „Wer Schmerz empfindet über den verlorenen Frieden seiner Natur, leidet ihn

³⁸ Ebd. (PERL [Anm. 26] 290).

³⁹ Ebd. (PERL [Anm. 26] 290).

⁴⁰ Ebd. (PERL [Anm. 26] 290).

aus irgendwelchen Resten des in ihm zurückgebliebenen Friedens, durch die bewirkt wird, dass ihm seine Natur immer noch Freundin ist⁴¹. Anders gewendet: Ein Verlust der Frieden gewährenden Ordnung kann nur auf Grund des immer noch verbleibenden Restes dieser Ordnung erfahren werden.

Wir mussten die Beweisführung des AUGUSTINUS hier etwas ausführlicher referieren; denn sie ist uns nicht nur ungewohnt, sie wirft auch Licht auf den Naturbegriff des AUGUSTINUS, der letztlich theologisch begründet ist. Er macht deutlich, in welchem weitem, „ontologischen“ Sinn AUGUSTINUS den Frieden versteht. Das zeigt schon seine Friedensdefinition als „*tranquillitas ordinis*“. Der politisch-militärische Friede erscheint schliesslich nur noch als ein Sonderfall einer weit umfassenderen Wirklichkeit.

4. Thomas von Aquin: Eine philosophische Weiterführung der augustinischen Sicht

AUGUSTINUS' Definition des Friedens als „*tranquillitas ordinis*“ hat durch ihre Übernahme durch THOMAS VON AQUIN weite Verbreitung gefunden und ist zu einem philosophischen Grundbegriff geworden. In gewohnter Weise klärt der Aquinate auch, was bei AUGUSTINUS unausgesprochen blieb. Der Friede besteht nicht nur in der geordneten Übereinstimmung zwischen Personen; er setzt auch ein Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Strebungen der einzelnen Person voraus. „Wenn nämlich ein Mensch mit dem anderen nicht aus eigenem Willensantrieb übereinstimmt, sondern nur durch die Furcht vor einem drohenden Übel dazu gezwungen wird, hat solche Eintracht nichts mit Frieden zu tun, weil die Ordnung jedes der beiden, die in Übereinstimmung sind, nicht gewahrt, sondern von einem, der Furcht einflösst, gestört ist. Deshalb schickt er [AUGUSTINUS] voraus, dass ‚der Friede die Ruhe der Ordnung (*tranquillitas ordinis*) ist‘. Diese Ruhe liegt darin, dass alle Regungen des Strebevermögens im Menschen zur Ruhe gekommen sind“⁴².

⁴¹ Ebd. (PERL [Anm. 26] 291).

⁴² THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* II/II, q. 29, art. 1, ad 1 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17A [Heidelberg / Graz / Wien / Köln 1959] 211f).

Aus dieser Klarstellung ergibt sich ein weiteres apriorisches Argument dafür, dass alles nach Frieden strebt. Jeder Mensch, aber auch jedes Tier „strebt auch danach, das Angestrebte zu erreichen, und in der Folge nach der Beseitigung dessen, was die Erreichung hindern kann. Die Erreichung des ersehnten Gutes aber kann gehindert werden durch das entgegengesetzte Streben, sei es das eigene oder das eines anderen; und beides wird durch den Frieden aufgehoben (Art. 1). Deshalb strebt jedes Strebende notwendig nach Frieden ...“⁴³. Daraus folgt dann unmittelbar die praktische Anwendung: „Auch jene, die auf Kriege und Streitigkeiten aus sind, ersehnen nur den Frieden, den sie nicht zu haben wähen. Wie nämlich (Art. 1, ad 1) gesagt, ist das noch kein Friede, wenn einer mit dem andern übereinstimmt gegen das, was er eigentlich möchte. Und so versuchen die Menschen, diese [Schein-]Eintracht durch Kriege zu zerstören, da sie doch des Friedens ermangeln, damit sie zum wirklichen Frieden kommen, in dem dann nichts mehr ihrem Willen entgegen ist“⁴⁴.

Hier fällt auf, dass THOMAS die Auffassung des AUGUSTINUS vom Frieden als einem letzten Ziel relativiert. Der Friede wird für ihn nur so weit angestrebt, als er für die Erreichung des wirklich letzten Ziels notwendig ist. Das thomistische Friedensverständnis erscheint somit weniger eschatologisch, aber realistischer als jenes des AUGUSTINUS, der den Frieden theologisch als das höchste Gut betrachtet hatte – eine Sichtweise, die all seinen philosophischen Argumenten zugrunde lag. Beide Autoren weisen jedoch übereinstimmend zur Förderung des Friedens vor allem auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe hin. Denn „zur Bewandnis des Friedens gehört eine doppelte Einigung: Die eine liegt in der Ausrichtung der eigenen Bestrebungen auf Eines; die andere ist die Einigung des eigenen Strebens mit dem der anderen. Beide Arten der Einigung bewirkt die Gottesliebe. Und zwar die erste Einigung dadurch, dass wir Gott von ganzem Herzen lieben, so dass wir schlechthin alles auf Ihn beziehen. Und damit gehen alle unsere Bestrebungen auf Eines. Die andere Einigung aber besteht dadurch, dass wir den Nächsten lieben wie uns selbst, woraus sich ergibt, dass wir den Willen des Nächsten zu

⁴³ Ebd., art. 2 c (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17A [Anm. 42] 213).

⁴⁴ Ebd. art. 2, ad 2 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17A [Anm. 42] 214).

erfüllen trachten“⁴⁵. AUGUSTINUS hat erklärend hinzugefügt, dieses zweite Gebot beinhalte zweierlei, „erstens keinem zu schaden, und zweitens sogar jedem womöglich zu nützen“⁴⁶. Das aber heisst, auf die Friedensarbeit angewendet, dass diese weit mehr beinhalten muss, als nur die Verhinderung von Streitigkeit und Krieg.

5. Zwei verschiedene Denkformen

Auf Grund dieser Vorgaben können wir nun das christlich-mittelalterliche Friedensverständnis mit dem neuzeitlichen vergleichen. AUGUSTINUS' Auffassung vom Frieden als Naturgesetz scheint sich zunächst kaum von Thomas HOBBS' „natürlichem Gesetz“ zu unterscheiden: „Also ist folgendes eine Vorschrift oder allgemeine Regel der Vernunft: Suche Frieden, solange nur Hoffnung darauf besteht ... (that every man ought to endeavour peace as far as he has hope of obtaining it ...)“⁴⁷. Der Unterschied zwischen den beiden Auffassungen liegt in dem einen Wort „Vorschrift“ bzw. „ought“. Für die christlich-mittelalterlichen Denker legt das Naturgesetz eine Seinsordnung vor, die immer schon gegeben ist. Es beschreibt somit, wonach alle Wesen immer und unvermeidlich streben, auch wenn dieses Streben nicht immer zum Ziele führt oder sogar oft kaum wahrnehmbar ist. Jedes Naturgesetz ist folglich uneingeschränkt und unbedingt gültig, während HOBBS' Vorschrift oder Pflicht („ought“) nur unter der Klausel „solange als ...“ gilt, die unmittelbar danach noch einmal eingeschränkt wird: „Verschwindet diese [Hoffnung auf Frieden], so schaffe dir von allen Seiten Hilfe [im Krieg] und nutze sie; dies steht dir frei“⁴⁸. Die christlich-mittelalterliche Friedensauffassung und jene der neuzeitlichen Denker unterscheiden sich somit nicht nur durch eine positive („tranquillitas ordinis“) oder negative (Fehlen von Streit und Krieg) Definition des Friedens; die Christen betrachten

⁴⁵ Ebd. art. 3 c (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd.17A [Anm. 42] 217).

⁴⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 19,14 (PERL [Anm. 26] 293).

⁴⁷ Thomas HOBBS, *Leviathan*, Teil 1, Kap. 14 (MOLESWORTH, Bd. 3 [Anm. 29] 119; FETCHER [Anm. 29] 99).

⁴⁸ Ebd. (MOLESWORTH, Bd. 3 [Anm. 29] 119: „and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps and advantages of war“; FETCHER [Anm. 29] 99).

darüber hinaus den Frieden als ein absolutes, uneingeschränktes Gut, während er im neuzeitlichen Denken nur ein bedingtes, eingeschränktes Gut ist.

Folglich besteht, nach christlicher Auffassung, grössere Hoffnung, den Frieden wirklich zu erreichen, als im modernen Verständnis. Das zur Natur des Menschen gehörende Friedensstreben kann nie vollständig fehlen oder ausgeschaltet werden, während das blosse „Sollen“ der Modernen immer gefährdet bleibt – ganz ausdrücklich auch und gerade in KANTS Auffassung vom friedensfördernden Staatenbund als einem „verborgenen Plan der Natur“⁴⁹. Den beiden Auffassungen liegen, wie wir gesehen haben, zwei verschiedene theologische Lehrmeinungen über die menschliche Natur zugrunde. Für AUGUSTINUS und die mittelalterlichen Denker ist diese durch die Ursünde zwar beschädigt worden; in ihrem Grunde bleibt sie jedoch gut, und aus dieser guten Wurzel kann und wird Gutes hervorgehen, namentlich nach ihrer Heilung durch die göttliche Gnade. Für die Denker der Neuzeit ist dagegen radikale Bosheit das Kennzeichen der gefallenen Menschennatur; sie ist und bleibt zutiefst verdorben, selbst dann, wenn Gott sie in Gnaden annimmt. Das Gute ist für sie immer nur ein durch freie Entscheidung anzustrebendes Ziel.

So weit, so gut. Doch ist die christlich-mittelalterliche Auffassung nicht völlig utopisch? Und führt eine derartige Utopie im öffentlichen, politischen Leben nicht fast unweigerlich zu Fanatismus und Gewalt? Mehr noch, ist die mittelalterliche Auffassung überhaupt auf das öffentlich-politische Leben anwendbar? Betrifft sie nicht einzig die einzelnen Personen, ohne irgendwelches Licht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zu werfen? Allerdings: Im Licht dieser christlichen Auffassung hat THOMAS MORUS seine „Utopia“ geschrieben, die wahrscheinlich als Gegenschrift zu MACCHIAVELLIS „Principe“ gedacht war. Eine utopische Sichtweise führt erst dann zu Fanatismus und Gewalt, wenn sie als ein Sollen verstanden wird, als ein Ziel, das mit menschlichen Mitteln unbedingt verwirklicht werden soll. Für die christlich-mittelalterlichen Denker ist der Friede jedoch eher ein Gut, das erhofft wird, als ein zu

⁴⁹ Immanuel KANT, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Achter und Neunter Satz (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 8 [Berlin 1912] 27–30); DERS., Zum ewigen Frieden, Zweiter Abschnitt, Erster Zusatz (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 8 [Berlin 1912] 360–368).

verwirklichendes Ziel. In dieser eschatologischen Sicht ist der Friede, das sei zugegeben, mehr eine Erfüllung des individuellen Strebens als ein Strukturprinzip für politisches, namentlich zwischenstaatliches Handeln. Die gleichen Denker haben sich jedoch auch mit der Frage des (gerechten) Krieges befasst, während andererseits die neuzeitlichen Autoren (mit Ausnahme von HEGEL) ihre politische Theorie ebenfalls auf anthropologische Überlegungen über die menschliche Natur abstützen.

Wie kommt es dann, dass uns die christlich-mittelalterlichen Friedenstheorien trotz allem so fremd und eigenartig erscheinen? Es ist sicher keine Frage des zeitlichen Abstands; denn zwischen THOMAS und uns liegen nicht mehr Jahrhunderte als zwischen THOMAS und AUGUSTINUS. Was uns befremdet, ist ihre Denkform und ihre Weltsicht, die wir kaum mehr teilen können. Wir sind gewohnt, zunächst auf die Gegebenheiten der Erfahrung zu achten und diese dann zu deuten – wenn immer möglich, in einer Art Mechanik. Thomas HOBBS ist da ein geradezu wegweisendes Beispiel für dieses Weltverständnis, auch wenn sich sein Denken vielleicht weniger ausschliesslich auf Erfahrung abstützt, als dies auf den ersten Blick scheinen mag. Die christlich-mittelalterlichen Denker dagegen bemühten sich im Gefolge der antiken Philosophie vor allem um die Ergründung des nicht unmittelbar erfahrbaren Wesens der Dinge, und das hiess für sie um den tieferen Sinn und die Zielausrichtung des Gegebenen.

Diese beiden Sichtweisen, so verschieden sie sein mögen, schliessen sich jedoch nicht aus, sondern können sich gegenseitig ergänzen. Es wäre sinnvoll, die neuzeitlichen empirischen Theorien über Krieg und Frieden im Sinne der metaphysischen Sichtweise der früheren Denker zu vertiefen. Das könnte verstehen lassen, weshalb die Menschen den Friedensbemühungen so hohe Priorität zuerkennen und den Verlust des Friedens in jeder Hinsicht als höchst bedauernswert betrachten. Die christlich-mittelalterliche Sichtweise vermag darüber hinaus auch die Hoffnung zu stärken, dass ein so allgemeines, in der menschlichen Natur verwurzeltes Streben letztlich nicht vergeblich sein kann, sondern irgendwann und irgendwie seine gewisse Erfüllung finden muss. Das könnte des weiteren zu einer positiveren Würdigung der pazifistischen Bestrebungen führen und gleichzeitig deren Einseitigkeiten korrigieren. Der Pazifismus ergibt sich aus dem der menschlichen Natur eingeschriebenen Verlangen nach Frieden; er wird jedoch einseitig, wenn er seine Überzeugungskraft vor allem aus der Angst vor

einem Atomkrieg bezieht, und wenn er sich in erster Linie für Abrüstung und Entmilitarisierung einsetzt. Es gibt tiefere und menschlichere Beweggründe, sich für den Frieden einzusetzen, und echte Friedensarbeit hat in erster Linie das Verständnis zwischen den Personen, den Nationen und den Ideologien zu fördern. Ein erneutes Nachdenken über die christliche, mittelalterliche Philosophie des Friedens könnte dazu Hilfe bieten.