

Der christliche Friedensgedanke und der Staatenfriede der Neuzeit

Von Hans Maier*

Der Christ lebt in einer Welt, die beherrscht ist vom Gesetz der Macht: Krieg und Unfrieden gehören zu seinen täglichen Erfahrungen. In sich selbst aber trägt er das Gesetz einer neuen Ordnung, die mit dem Erlösungstod Christi angebrochen ist und deren Kennwort Friede heißt: »Seht, ich sende euch wie Lämmer unter Wölfe« (Mt 10,16). »Widerstehet nicht dem Bösen . . . tut Gutes denen, die euch hassen« (Mt 5,39.44). »Dies habe ich zu euch gesprochen, auf daß ihr Frieden in mir habet. In der Welt werdet ihr Bedrängnis haben; aber vertrauet, ich habe die Welt überwunden« (Joh 16,33).

Wie hat sich beides – die Erfahrung der Welt und die Ordnung der Liebe – in der Geschichte der christlichen Völker Europas niedergeschlagen? In welchem Zusammenhang steht der christliche Friedensgedanke mit dem Staatenfrieden und den politischen Friedensbewegungen der Neuzeit? Das ist die Frage, die wir im folgenden untersuchen wollen. Sie hat besondere Aktualität. Denn am Vorwurf der geringen Friedenswirksamkeit entzündeten sich heute die heftigsten Kontroversen über die historische Rolle des Christentums, und die verschiedenen atheistischen Humanismen unserer Zeit leben alle aus dem Anspruch, den Friedensgedanken, den das Christentum nur verkündet, aber nicht realisiert habe, in barer politischer Münze einzulösen. Grund genug also, nach jenem Zusammenhang von Gedanke und Realität des Friedens zu fragen – oder doch einige Vorüberlegungen anzustellen, die es uns erlauben, ein Urteil in der Sache zu gewinnen.

I

Die Friedensbotschaft des Neuen Testaments scheint sich in ihren radikalsten und kompromißlosesten Äußerungen so weit über der kompakten Realität von Staat und Gesellschaft zu bewegen, daß sich die Frage einer Umsetzung in die politische Realität für die Christen der ersten Jahrhunderte gar nicht stellte. Angesichts der Minderheits- und Diasporasituation der Christen und der vorherrschenden Endzeiterwartung beschränkte sich die junge Kirche darauf, in ihrer inneren Ordnung ein Bild der künftigen Gesellschaft der Gerechtigkeit und des Friedens zu antizipieren; im übrigen aber überließ man

* Der hier folgende Aufsatz ist abgedruckt in: ders.: Schriften zur Kirche und Gesellschaft III: Religion und moderne Gesellschaft. Freiburg 1985.

diesen Äon auch im Politischen seinem Gesetz. Dies gilt selbst für Augustin, der im 19. Buch von *De civitate Dei* als erster den christlichen Friedensgedanken in einer großartigen, die ganze irdische Ordnung umspannenden Vision entwarf: Obwohl er schon im nachkonstantinischen Zeitalter zunehmender Verflechtung von Kirche und Gesellschaft lebte, blieben irdischer und eschatologischer Friede für ihn getrennt. Von der *pax Romana*, die die Hoftheologen und Hofdichter Konstantins zu Unrecht mit dem christlichen Frieden identifiziert hatten, führte für ihn kein Weg zur *pax aeterna*, dem höchsten Gut der Angehörigen des Gottesstaates; und der Weltstaat besaß für ihn allenfalls *nonnulla pax*, ein klein wenig Frieden. Die Christen waren abgesondert von der Welt, und wenn einige Kaiser Christen geworden waren, so bedeutete das noch keineswegs, daß die Welt christlich geworden war; wahrer Friede als *tranquillitas ordinis*, Ruhe, die aus der Ordnung kommt, blieb daher notwendig auf die kleinen Gemeinschaften derer beschränkt, die dem Gesetz des Weltstaats entsagt und exemplarisch die neue Ordnung der Selbstpreisgabe und der Liebe zum Nächsten realisiert hatten.

Diese Situation änderte sich grundlegend mit dem Augenblick, in dem sich eine christliche Gesellschaft zu bilden begann, die den ganzen Bereich der weltlichen Gesellschaft durchdrang und umfaßte. In den christlichen Gemeinwesen des Mittelalters trat an die Stelle christlicher Diaspora in der Welt eine religiös-politische Einheitskultur. Dementsprechend konnten die zentralen Weisungen des Neuen Testaments nicht mehr, wie in der Welt der heidnischen Antike, eingeschlossen bleiben in der inselhaften Intimität kleiner Gemeinden: das Innere wurde jetzt zum Äußeren, die christlichen Postulate drängten zur Verwirklichung in der Breite der sozialen Wirklichkeit. Der Inhalt der großen Kämpfe und Revolutionen des Mittelalters, vom Investiturstreit bis zum Konziliarismus und zur Reformation, ist im Grunde immer der gleiche: es geht um die christliche Ordnung *dieser* Welt, um die Einförmung der christlichen Botschaft in die diesseitige politische und soziale Realität. So mußte sich auch das Friedensproblem in einem neuen und völlig anderen Sinne stellen als in der von der *pax Romana* durchwalteten und zuletzt von ihr gefesselten antiken Welt: nicht die alles überherrschende Macht des Stärksten konnte das Vorbild der neuen Ordnung sein, sondern das von unten in die Breite wirkende Friedensstreben kleiner Gemeinschaften, die sich in dem Maße, in dem sie die christliche Botschaft innerlich ergriffen und sich zu eigen machten, auch politisch homogenisierten und von der nichtchristlichen Außenwelt, dem Heidentum, zu scheiden begannen.

Es würde zu weit führen, diesen Vorgang der Homogenisierung, der am Anfang der europäischen Staatenbildung steht, im einzelnen zu schildern und vor allem seine Vorstufen kenntlich zu machen: von den Gebetsverbrüderungen frühmittelalterlicher Klöster (denen bekanntlich nicht nur religiöse, sondern auch politische und strategische Bedeutung zukam) über die »leise

integrierende Wirkung« (Tellenbach) gemeinsamer Gebete und gemeinsamer Liturgien bis zu sozialen Institutionen wie dem aus den Kreuzzügen hervorgehenden Rittertum und dem durch Gottunmittelbarkeit und wechselseitige Ebenbürtigkeit ausgezeichneten europäischen Königtum des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Drei Dinge seien aber beispielhaft als Momente in diesem Prozeß hervorgehoben: die Bewegung des Gottesfriedens seit dem 16. Jahrhundert; der Gedanke einer auf Schiedsgerichte gegründeten Friedensordnung der christlichen Staaten; endlich die Entstehung eines diese Staaten umschließenden Völkerrechts.

Die Bewegung des Gottesfriedens ergriff, von Südfrankreich kommend, im späten 10. und 11. Jahrhundert das ganze christliche Europa. Sie richtete sich gegen ein wesentliches Strukturelement der mittelalterlichen Ordnung, die Fehde, und wirkte insofern revolutionär. Der Ausübung »rechter Gewalt« durch autogene Herrschaftsinhaber, vor allem den Adel, wurde von der Kirche eine zeitliche und räumliche Grenze gesetzt: gewisse Personen (Geistliche, Kaufleute, Bauern), Orte und Sachen (Kirchen, Kirchhöfe, Ackergeräte) wurden unter den Schutz des Gottesfriedens (*Pax Dei*) gestellt. Daneben wurden in der *Treuga Dei*, der Waffenruhe Gottes, Gewalttaten und Fehdehandlungen zu bestimmten Tagen und Zeiten verboten. Der Gottesfriede wurde beschworen, seine Verletzung mit kirchlichen und weltlichen Strafen bedroht (H. Conrad). An diese Bewegung des Gottesfriedens knüpfte die von der weltlichen Autorität ausgehende Landfriedensbewegung nach Form und Inhalt an, jene Bewegung also, die überall in Europa die autogenen Herrschaftsgewalten entmächtigte, die Fehde durch Gericht und Polizei ersetzte, die Ausübung »rechter Gewalt« beim Staat monopolisierte und damit schließlich den – uns heute ganz selbstverständlich gewordenen – innerstaatlichen Friedensraum schuf. Friede wird vom modernen Staat vermittelt kraft politischen Zusammenschlusses und herrschaftlicher Organisation der Gesellschaft; Friede wird zugeteilt in räumlichen und zeitlichen Quanten, die sich schließlich auf das ganze Staatsgebiet ausbreiten, den ganzen Untertanenverband einschließen. Der »Ewige Landfriede« ist die erste *realpolitische* Form des Ewigen Friedens, die Verdrängung des Kriegs aus Privatrecht und Staatsrecht ist ein Vorgang, der in *Pax Dei* und *Treuga Dei* erstmals exemplarisch vorweggenommen wird.

Das zweite Beispiel sind die vor allem im späteren Mittelalter entwickelten Pläne einer durch Schiedsgerichtsbarkeit gesicherten dauernden Friedensordnung der europäischen Völker. Obwohl die Grenzen zwischen Staats- und Völkerrecht im Mittelalter fließend sind, dürfen wir hier von einem ersten Übergreifen der Friedensbewegung in den zwischenstaatlichen Bereich sprechen. Gewiß bleibt das meiste noch im Bereich politischer Theorie: Die Pläne von Dubois, Podiebrad, Erasmus und später ihrer modernen Nachfolger Crucé und Sully bis hin zum Abbé de St. Pierre haben erst im 19. und 20.

Jahrhundert, mit der Heiligen Allianz, den Haager Konferenzen und dem Völkerbund, realpolitische Farbe gewonnen. Dennoch sind sie für die moderne Staatengesellschaft und die in ihr entwickelten Methoden der Friedenssicherung von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen; denn in ihnen wird zum erstenmal die Möglichkeit sichtbar, den innerstaatlichen Friedensraum ins Internationale auszuweiten. Übrigens ist es charakteristisch, daß die frühesten unter diesen Autoren gegen die kaiserliche Universalmonarchie schreiben und mit dem heraufkommenden pluralistischen und nationalstaatlichen Europa verbündet sind. Das gibt ihren Äußerungen ein besonderes Gewicht. Wir sind hier bereits in der europäischen Staatengesellschaft der neueren Jahrhunderte, in einer Welt der Balancen, des vorsichtigen Kalküls, des durch Staatsräson gemäßigten nationalen Egoismus – in einer Welt freilich, die nicht einfach simplifizierend gegen ein präsumptives mittelalterliches Einheitsbewußtsein gestellt werden kann, da sie vielfach das Problem des übernationalen Friedens viel schärfer und brennender empfunden hat als das Mittelalter.

Endlich der letzte, gewichtigste Beitrag christlicher Friedensreflexion und Friedenspolitik zur Entstehung des modernen Staatenfriedens: das klassische Völkerrecht. Es verdankt der christlichen Tradition die Hauptanstöße: den Gedanken der *res publica christiana*; den Gedanken der Ebenbürtigkeit der Monarchen und Staaten als Voraussetzung für Staatengleichheit und Souveränität, endlich den Gedanken einer internationalen Schiedsgerichtsbarkeit und eines Bundes der christlichen Völker. Und es entwickelt diese Tradition vom 16. zum 18. Jahrhundert, in einer Bewegung allmählicher Säkularisierung, zu einem »internationalen Recht der zivilisierten Staaten« weiter. Als Zwischen-Staaten-Recht ist das moderne Völkerrecht frei vom utopischen Ausgriff in die unsichere Zukunft der Völkereinheit und des Ewigen Friedens, aber es schafft reale Fortschritte, auf die wir heute mit einem Gefühl der Sehnsucht zurückschauen: die strikte Begrenzung des Krieges auf den Staatenkrieg, die Beschränkung der Kriegführung auf die Kombattanten, die Schonung der Kriegsgefangenen, endlich die nicht geringzuschätzende rechtliche Formalisierung des Krieges durch Kriegserklärung und Friedensschluß. Je mehr der Krieg zum Staatenkrieg wird, desto mehr kann sich im Inneren der nationalen Einheiten der Privatfriede des Bürgers ausdehnen mit allen Vorteilen der Sicherheit für Leib und Leben und persönliches Eigentum. »Der Bürger soll nicht einmal merken, wenn der König eine Bataille schlägt«, dieses Wort Friedrichs des Großen bezeichnet wohl am deutlichsten jene Tendenz zur Scheidung von Staatskrieg und Privatfrieden, die mit der Entwicklung der europäischen Staatengesellschaft in der Neuzeit und ihrem internationalen Recht Hand in Hand geht.

Versucht man Bilanz zu ziehen, so wird man sagen können, daß es den christlichen Völkern Europas vom 11. zum 18. Jahrhundert in einer Kette

immer neu ansetzender Bemühungen gelungen ist, den Krieg als Mittel der Politik aus dem privaten und aus dem innerstaatlichen Bereich allmählich zu verbannen. Diese konsequente innerstaatliche Befriedung ist eine bedeutende und singuläre Leistung des christlich-europäischen Staatenkreises. Nicht gelungen ist freilich die Verbannung des Krieges aus dem zwischenstaatlichen Bereich: Hier bleiben die Bemühungen bei der Beschränkung des Krieges auf den Staatenkrieg und bei der Humanisierung der Kriegführung stehen – ganz abgesehen von jener Gewalt, die nach wie vor gegenüber der außereuropäischen, nichtchristlichen Welt geübt wird. Denn *beyond the line* gelten ja die Gesetze der Gewalt, trotz aller Bemühungen um eine Kolonialethik, bis in die Zeit des Imperialismus fort; jenseits des Äquators ist der Europäer, nach dem Wort Raynals, ein gezähmter Tiger, der in den Wald zurückkehrt. So kommt der christliche Friedensgedanke in der europäischen Gesellschaft zwar zu Geltung und politischer Realisierung – es wäre unhistorisch, ihm tatsächliche Wirkung abzusprechen –, jedoch nur im Rahmen des europäischen Völkerrechts und innerhalb der Grenzen einer christlichen Binnenethik. Um den Krieg zwischen den Staaten endgültig abzuschaffen, fehlte und fehlt es an der entscheidenden Voraussetzung: Am Vorhandensein wirksamer Sanktionen gegen den Friedensbrecher. Es ist daher kein Wunder, daß die Kritiker der europäischen Staatengesellschaft seit dem 18. Jahrhundert immer wieder an diesem Punkt ansetzen und auf den Widerspruch von Theorie und Praxis hinweisen – zuallererst Kant, als er nach 1790 den Gedanken und die realpolitischen Möglichkeiten eines »Ewigen Friedens« zu erörtern begann. Mit ihm treten wir aus dem Bereich des christlichen Friedensgedankens im engeren Sinne in den weiteren Kreis des modernen Internationalismus und Pazifismus ein; in ein Feld entschiedener, aufs Ganze gehender Friedenspolitik, die nicht mehr auf Eingrenzung, Hegung, Humanisierung des Krieges abzielt, sondern auf seine Abschaffung schlechthin.

II

Schon im *Gemeinspruch* (1793) hatte Kant in vorsichtigen Wendungen einem dauernden Frieden auf Grund eines »allgemeinen Völkerstaates« das Wort geredet: »Die menschliche Natur erscheint nirgends weniger liebenswürdig, als im Verhältnis ganzer Völker gegeneinander. Kein Staat ist gegen den andern wegen seiner Selbständigkeit oder seines Eigentums einen Augenblick gesichert. Der Wille, einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu schmälern, ist jederzeit da, und die Rüstung zur Verteidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerstörender macht als den Krieg, darf nie nachlassen. Nun ist hiergegen kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Gesetze, denen sich jeder Staat unterwerfen müßte, gegründetes Völkerrecht – nach Analogie eines bürgerli-

chen oder Staatsrechtes einzelner Menschen – möglich; denn ein dauernder allgemeiner Friede, durch die sogenannte Balance der Mächte in Europa ist, wie Swifts Haus, welches von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbaut war, daß, als sich ein Sperling daraufsetzte, es sofort einfiel, ein bloßes Hirngespinnst. – Aber solchen Zwangsgeetzen, wird man sagen, werden sich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorschlag zu einem allgemeinen Völkerstaat, unter dessen Gewalt sich alle einzelnen Staaten freiwillig bequemen sollen, um seinen Gesetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von St. Pierre oder eines Rousseau noch so artig klingen, so gilt er doch nicht für die Praxis, wie er denn auch von großen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern, als eine pedantisch-kindische, aus der Schule hervorgetretene Idee jederzeit ist verlacht worden. Ich meinerseits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprinzip ausgeht, wie das Verhältnis unter Menschen und Staaten aussehen *soll*, und die den Erdengöttern die *Maxime* anpreist, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, daß ein solcher allgemeiner Völkerstaat dadurch eingeleitet werde, und ihn also als möglich – in praxi –, und daß er sein *kann*, anzunehmen; zugleich aber auch – in subsidium – auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will – *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Bei dieser letzteren wird dann auch die menschliche Natur mit in Anschlag gebracht, welche, da in ihr immer noch Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, ich nicht für so versunken im Bösen halten kann oder will, daß nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen und sie auch als liebenswürdig darstellen sollte. So bleibt es also auch in kosmopolitischer Rücksicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftsgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.«

Wie kommt Kant zu der eigentümlichen Denkfigur einer die Friedenstheorie durch Errichtung eines »Völkerstaates« rechtfertigenden Staatenpraxis? Sein Ausgangspunkt ist das moderne Völkerrecht. Dieses war nach Grotius immer stärker auf ein bloßes Zwischen-Staaten-Recht reduziert worden, die Elemente eines überpositiven *Ius commune gentium* waren ausgeronnen. Gleichzeitig hatte die aufklärerische Rechtstheorie – in Deutschland vertreten durch Thomasius und Wolff –, indem sie Recht mit Erzwingbarkeit gleichsetzte, die Grundlagenproblematik des Völkerrechts scharf beleuchtet; denn eben jene Erzwingbarkeit fehlte ja dem Zwischen-Staaten-Recht, das auf guten Willen und vertragliche Positivierung durch die jeweiligen Partner angewiesen war. Da sich jedoch der menschliche Wunsch nach Frieden auf die Dauer nicht unterdrücken ließ, wandte sich das politische Denken von der unbefriedigenden Rechtspraxis immer stärker auf absolut gesetzte Sollensprinzipien hin: der Phaetonsflug der Friedensutopien erhob sich in die Lüfte. Kants Bestreben ist es, die (nach seiner Meinung) vernunftlos gewordene

Praxis wieder der Theorie (von ihm mit dem Sein-sollenden gleichgesetzt) anzunähern; seine Absicht zielt gleichermaßen gegen die Staatensouveränität als Hemmschuh dauerhafter internationaler Vereinbarungen wie gegen die »leere Formalität« eines auf bloße ethische Postulate reduzierten Staatenrechts. Daher ist die Schaffung einer politischen Basis die wichtigste Voraussetzung für seinen Friedensplan, wie er in der Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) auseinandersetzt.

»Die Bedingung der Möglichkeit eines Völkerrechts überhaupt ist: daß zuvörderst ein *rechtlicher Zustand* existiere. Denn ohne diesen gibt's kein öffentliches Recht, sondern alles Recht, was man außer demselben denken mag – im Naturzustand –, ist bloß Privatrecht. Nun haben wir oben gesehen: daß ein föderativer Zustand der Staaten, welcher bloß die Entfernung des Krieges zur Absicht hat, der einzige mit der Freiheit derselben vereinbare *rechtliche* Zustand sei. Also ist die Zusammenstimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Verein – der also nach Rechtsprinzipien a priori gegeben und notwendig ist – möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Basis die Stiftung des ersteren in ihrem größtmöglichen Umfange, ohne welchen Zweck alle ihre Klügelei Unweisheit und verschleierte Unge rechtigkeit ist.«

Nun hat sich Kant keine Illusionen gemacht über die praktischen Aussichten seines Planes. Dies zeigt schon der Anfang seiner Schrift, wo er von einem holländischen Wirtshaus »Zum ewigen Frieden« spricht, dessen Schild einen Kirchhof zeigt, und daran die Frage knüpft, »ob diese satirische Überschrift . . . für die Menschen überhaupt oder besonders für die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie satt werden können, oder wohl gar nur die Philosophen gelte, die jenen süßen Traum träumen«. Ein Ton der Skepsis, ja der Gebrochenheit und Unentschiedenheit (J. Pieper) ist unüberhörbar – immer wieder scheint sich Kant selbst ins Wort zu fallen, die Gegenstimmen werden deutlich; aber zuletzt siegt doch, in einer Art von verzweifelter Selbstermunterung, der Glaube an die eingeborene, freilich verschüttete Rechtlichkeit des Menschen:

»Bei aller Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältnis der Völker unverhohlen blicken läßt – indessen, daß sie im bürgerlich gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sich sehr verschleiert –, ist es doch sehr zu verwundern, daß das Wort *Recht* aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können und sich noch kein Staat erküht hat, sich für die letztere Meinung öffentlich zu erklären; denn noch werden Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel u. a. m. – lauter leidige Tröster –, obgleich ihr Kodex, philosophisch oder diplomatisch abgefaßt, nicht die mindeste gesetzliche Kraft hat –, weil Staaten als solche nicht unter einem gemeinschaftlichen äußeren Zwange stehen, immer treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt, ohne daß es ein Beispiel gibt,

daß jemals ein Staat durch mit Zeugnissen so wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von seinem Vorhaben abzustehen. Diese Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe – wenigstens den Worten nach – leistet, beweist doch, daß eine größere, obzwar zurzeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Prinzip in ihm – was er nicht ableugnen kann – doch einmal Meister zu werden, und dies auch von andern zu hoffen, denn sonst würde das Wort *Recht* den Staaten, die sich einander befehlen wollen, nie in den Mund kommen, es sein denn, bloß um seinen Spott damit zu treiben . . .«

Soweit Kant. Freilich, nicht der (wie bei Voltaire) von Skepsis angeätzte Optimismus des Königsberger Philosophen hat dem Zeitalter der völkerrechtlichen Kodifikationen vorangeleuchtet, sondern der selbstgewisse, naive, flache Rationalismus eines Jeremias Bentham. Dessen zukunftssträchtige Anregungen – Abrüstung, offene Diplomatie, kollektive Sicherheit, Verzicht auf Kolonien, Liberalisierung des Handels – sind zum Programm der folgenden Zeit geworden. Hinter ihnen wird eine neue Sozialmoral sichtbar, die von Kants Pflichtdenken tief geschieden ist, aber mit charakteristischen Bedürfnissen des sich ankündigenden industriellen Zeitalters in Einklang steht: die Neigung, Reibungen zu vermeiden, den Glückszustand zu steigern und auf möglichst viele auszudehnen, die Ablehnung des Schmerzes, das optimistische Wegreden der Abgründe der menschlichen Natur.

III

Die von Kant und Bentham ausgehende Bewegung, die auf ein Kriegsverbot zielte, auf ein mit Sanktionen gegen Friedensbrecher ausgestattetes Völkerrecht, ist bekanntlich im 19. Jahrhundert nicht zu voller Wirksamkeit gekommen. Noch die Haager Konferenzen, nimmt man ihr Ergebnis und nicht ihre weiterreichende Intention, halten sich weit eher im Rahmen der klassischen Linie einer Einschränkung und Humanisierung des Krieges – was an ihnen in die Zukunft weist, ist allenfalls der erste Schritt zur Vorbereitung einer obligatorischen Schiedsgerichtsbarkeit. Der Ewige Friede bleibt selbst im relativ friedlichen 19. Jahrhundert eine Zukunftsutopie ohne greifbare Realität; der Fortschritt der Wissenschaft und Bildung hat es, entgegen den Erwartungen vieler erlauchter Geister, nicht vermocht, daß den Völkern »die Waffen aus den Händen fielen« (Victor Hugo). Im Gegenteil: die Technisierung schuf größere Möglichkeiten der Massenvernichtung, rückte den Krieg vom Menschen weg, machte ihn zu einer Sache perfekter Planung und ließ ihn damit im wörtlichen Sinn un-menschlich werden. Gegenüber den technisch totalisierten Kriegen des 20. Jahrhunderts, die immer mehr den Charakter globaler, ent-humanisierter Schädlingsbekämpfungsaktionen annehmen, erscheint gerade das Archaische des alten Krieges wieder als das Moralische:

die Ritterlichkeit, der Kampf Mann gegen Mann, die personalisierte Duell-situation.

Aber nicht die Technisierung des Krieges ist der entscheidende Vorgang im 19. und 20. Jahrhundert, sondern seine Demokratisierung. Mit ihr verändert sich das klassische Verhältnis von Individuum, innerstaatlichem Friedensraum, zwischenstaatlichem begrenztem Krieg, wie es dem europäischen Völkerrecht vom 16. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg zugrunde lag. Wir erinnern uns: der wichtigste Schritt zur Institutionalisierung des Staatenfriedens war die Konzentration des Rechts zum Krieg in der Hand des Staates, die rechtliche Eingrenzung der Kampfhandlungen zwischen formelle Kriegserklärung und formellen Friedensschluß, die Beschränkung der Kriegführung auf die Kombattanten und vor allem: die Ausschließung des Krieges aus dem innerstaatlichen Raum. Fehde als rechte Gewalt, als Gewaltübung von einzelnen und Gruppen ist im modernen Staat prinzipiell unmöglich geworden – daher ist Landfriedensbruch bis heute als schweres Verbrechen pönalisiert, da es an die Fundamente der staatlichen Ordnung rührt. Und auch im zwischenstaatlichen Raum versucht das klassische Völkerrecht selbst im Krieg einen Friedensraum für die private Existenz auszusparen; der riesige Troß, die Fouragen der Heere der absoluten Monarchien im 18. Jahrhundert erklären sich daraus, daß Verpflegung aus dem mit Krieg überzogenen Land verpönt war – und noch im Ersten Weltkrieg erhob sich in der zivilisierten Welt ein Schrei der Empörung, als England als erster Staat seine Hand auf die feindlichen Privatvermögen legte.

Man muß jedoch nur einmal Goethes *Kampagne in Frankreich* nachlesen, um die hilflose Unterlegenheit jener Armeen des *ancien régime* gegenüber dem modernen revolutionären Volkskrieg, der aus dem Land lebt und auf das Land zurückgreift, zu spüren. Hier fällt nicht nur die – immer etwas künstliche – Trennung zwischen Staatskrieg und Privatfrieden dahin, hier wird auch der einzelne, ganz anders als der friderizianische Privatmann, unmittelbar an den Handlungen seines Staates beteiligt und völkerrechtlich in Pflicht genommen. »Es ist kein Krieg, von dem die Kronen wissen, es ist ein Kreuzzug, s'ist ein heilger Krieg« (Theodor Körner).

Versuchen wir auch hier Bilanz zu ziehen, so erscheint das Ergebnis so vieler und leidenschaftlicher Mühen sehr gering. Das große Ziel, die Abschaffung des Krieges, hat auch die moderne Friedensbewegung nicht erreichen können. Was sie an dauerhaften Leistungen schuf, gehört – wie die Haager Landkriegsordnung – noch viel eher in den Zusammenhang der »Hegung des Krieges«; in der Humanisierung hat sie wirkliche Erfolge erzielt. Wo sie aber mit der Parole »Nie wieder Krieg!« aufs Ganze ging, hat sie paradoxerweise den modernen Krieg nicht gemildert, sondern ihn verschärfen geholfen, indem sie Kriege in Kreuzzüge verwandelte und aus dem Friedensschluß ein Strafgericht über den Besiegten machte.

Max Weber hat jene absolute Ethik des Friedens in seinem Münchener Vortrag *Politik als Beruf* bereits 1919, im Angesicht des Versailler Vertrags, als politische Gefahr gekennzeichnet und hat vor dem »Weibergeschäft« der Suche nach dem Schuldigen gewarnt: »Der Politiker wird sagen: das einzig sichere Mittel, den Krieg für alle absehbare Zeit zu diskreditieren, wäre ein status-quo-Friede gewesen. Dann hätten sich die Völker gefragt: wozu war der Krieg? Er wäre ad absurdum geführt gewesen – was jetzt nicht möglich ist. Denn für die Sieger . . . wird er sich politisch rentiert haben. Und dafür ist jenes Verhalten verantwortlich, das uns jeden Widerstand unmöglich machte. Nun wird – wenn die Ermattungsepoche vorbei sein wird – der Frieden diskreditiert sein, nicht der Krieg: eine Folge der absoluten Ethik.«

Wie wenig man Webers Mahnungen beherzigt hat, zeigt im Zweiten Weltkrieg die Forderung nach der bedingungslosen Kapitulation (1943). Und an Nürnberg – sosehr der Schuldspruch über unsagbare Verbrechen dem gequälten Schrei des Weltgewissens entsprach – ist doch das eine problematisch, daß die zürnende und rächende Menschheit in Gestalt des militärischen Siegers, nicht eines neutralen Weltgerichts jenseits der Kriegsparteien auftrat. Da es seither innerhalb der UN ebensowenig gelungen ist, Angriff und Angreifer zu definieren, wie innerhalb des Völkerbundes, hat die Feststellung Montgomerys etwas Wahres, es sei nach Nürnberg zwar nicht der Krieg unter Strafe gestellt worden, wohl aber der Verlust des Krieges. Die grobe Redlichkeit dieses keineswegs zynisch gemeinten Soldatenspruchs wird durch den Verlauf der Nachkriegsgeschichte eindrücklich illustriert – vor allem durch die erschreckende und von den Zeitgenossen keineswegs genügend gewürdigte Tatsache, daß es nach dem Zweiten Weltkrieg zwar noch genügend Kriege, aber kaum mehr Kriegserklärungen gibt und daß die Kriege die Tendenz zeigen, sich in Gestalt von Guerillakämpfen und Polizeiaktionen allen Schranken der Humanität und jeder völkerrechtlichen Regel zu entziehen.

IV

Der politischen Ordnungsbemühung des Menschen ist es weder gelungen, die Kriegführung dauerhaft zu humanisieren, noch ist ihr der größere Schritt zur Abschaffung des Krieges überhaupt geglückt. Ja der Versuch, den zweiten Schritt vor dem ersten zu tun, hat in neue, vorher nicht geahnte Aporien hineingeführt. Statt des Krieges verschwand nur die Kriegserklärung. Offenbar läßt sich der Krieg nicht einfach wegdekretieren und wegdiplomatisieren; offenbar kehrt er, nach einigen halbgeglückten Anläufen zu seiner Abschaffung, immer wieder und oft in grauenvollerer Gestalt zurück. Bedeutet das, daß er immer ein Teil der Politik sein wird, daß also der Gedanke des Ewigen

Friedens, gemäß den Worten jenes preußischen Generals, ein Traum ist, »und nicht einmal ein schöner«?

Die Frage einfach zu bejahen wäre zynisch: den Hoffnungen auf eine langsame Überwindung ständiger Rückfälle in tierische Aggressionslust, tierischen Todestrieb, den Hoffnungen auf die »schlummernde moralische Anlage der Menschen«, wie Kant sie nannte, wäre damit schlechthin der Boden entzogen. Ihr aber ein rein moralisches oder ideologisches Nein entgegenzusetzen, wäre ebenso simpel, solange die Ursachen nicht untersucht sind, die zu jenen Regressionen in das *bellum omnium contra omnes* führen. Sie liegen gewiß, anthropologisch betrachtet, in der animalischen Natur des Menschen, jenem Teil, den der Mensch mit dem Tier teilt; das Schlagwort der Aggression ist ja in aller Munde. Aber sie liegen *nicht nur* in ihr. Kriege entstehen nicht nur aus Aggressionstrieb, sie sind nicht nur ein atavistisches Relikt unserer animalischen Herkunft – sie entstehen zugleich in der moralischen Sphäre des Menschen: als Reaktion gegen verletztes Recht; als ein Sich-Aufbäumen gegen Unterdrückung; als Verzweiflungstat derer, denen auf andere Weise keine Gerechtigkeit werden will; als *ultima ratio* nicht nur äußerer, sondern moralischer Selbsterhaltung. »Alles verloren außer der Ehre« – wem dieser Ausspruch des französischen Königs auf dem Schlachtfeld von Pavia nur Eitelkeit monarchischer Selbstliebe bedeutet und nicht Beispiel für die geschichtliche Ambivalenz des Krieges, der ebenso mutwilliger Angriff wie ehrenhafte Verteidigung, ebenso Rechtskrieg wie Machtkrieg sein kann und der in seiner konkreten Form oft beides in ununterscheidbarem Knäuel ist – der wird sich nur in abstrakt-moralischer Betrachtung bewegen, in einer polizeilichen Verengung und Verfälschung des Politischen, die am Ende alle Ritterlichkeit vernichtet und entweder bei Schädlingsbekämpfungen im Weltmaßstab endet oder alles Individualrecht von Völkern und Gruppen in einem Frieden um jeden Preis zerstört. Wer hätte 1956 mit den Ungarn rechten wollen, als sie sich erhoben, obwohl sie zweifellos den *status quo* gefährdeten und den Weltfrieden bedrohten? Wer würde es heute mit den rings umklammerten Israelis tun oder mit anderen Völkern, in Konflikten, in denen Recht gegen Recht steht, so sehr, daß man an Lösungen im Weg friedlicher Schlichtung fast verzweifeln muß?

Hier erinnern wir uns, daß die Abschaffung der Fehde im Übergang zur Neuzeit nur möglich war auf Grund der Tatsache, daß der moderne Staat die Selbsthilfe durch eine lückenlose Gerichtsorganisation ersetzte. Ich brauche heute, wenn mein Bruder oder mein Vater getötet wird, nicht mehr selbst den Verbrecher zu suchen und Blutrache zu üben, um mein Recht wiederherzustellen. Die Gerichte nehmen es mir ab. Der Ächtung des Krieges aber – das ist der entscheidende Punkt – ist ein solches System wirksamer Rechtsvorkehrungen, die die bisherige Funktion des Krieges gewissermaßen übernommen und ersetzt hätten, nicht gefolgt, wie jeder weiß, der die Entwürfe der

Weltfriedensorganisation von San Francisco mit der heutigen Existenz und Wirksamkeit der UN vergleicht. Solange aber die Sanktionen nicht funktionieren, ist der verletzte Staat heute – soziologisch gesprochen – noch immer in der Lage eines Bluträchers und Fehdeführers. Hierin, und nicht in einer fortdauernden Lust am Krieg (die sich unter der Wirkung moderner Massenvernichtungsmittel bei Freund und Feind längst abgekühlt hat), liegt der Grund für das Fortdauern der Kriege in einem Zeitalter, in dem der Nationalstaat seine Gültigkeit als Muster des Zusammenlebens verliert, die kommende Weltstaatengemeinschaft aber noch nicht sichtbar ist oder doch nur technische, nicht politische und moralische Formen angenommen hat.

Aber selbst wenn wir eine solche wirksame Sanktion gegen den Friedensbrecher im Weltmaßstab besäßen und damit über die alte Blockpolitik und die in unaufhörlicher Verschiebung befindlichen Stabilitätsinteressen der Großmächte, über die *pax americana* und *sovietica*, hinauskämen – gegen den Übergriff des Menschen auf den Menschen wären wir erst dann gefeit, wenn hinter solchen Institutionen gemeinsame Prinzipien eines Weltrechts, gemeinsame Ordnungsvorstellungen der internationalen Politik sichtbar würden. Daß sie fehlen, ist wohl der eigentliche Grund für das Versagen unserer Gegenwart im Bereich einer dauerhaften Friedensordnung. Die europäischen Friedensschlüsse des 14. bis 18. Jahrhunderts bis zum Wiener Frieden von 1815 sind *in nomine sanctae et individuae trinitatis* geschlossen worden. Die Einigungsformel, auf die sich die Streitenden verpflichteten, lag jenseits der Dinge, um die der Streit gegangen war. Es ist uns nicht gelungen, diese Formel durch die *Vier Freiheiten* oder das Bekenntnis zu Wohlfahrt und Sicherheit zu ersetzen, und es ist kein Zufall, daß dies nicht gelang: denn Freiheit, Wohlfahrt und Sicherheit gibt es auf dieser Erde nicht unbeschränkt; sie gehören ja eben zu den Dingen, mit Augustin zu sprechen, um die die Menschen des Weltstaats ringen und streiten und sie im Streiten stetig vermindern.

V

Was bleibt für den Christen? Zuerst und vor allem das Bekenntnis, daß er in Dingen des Friedens heute nicht klüger ist als seine nichtchristlichen Zeitgenossen, daß er sich, wie sie, um eine redliche Analyse der sozialen und politischen Tendenzen der Gegenwart bemühen muß; daß er die wirkliche Geschichte annehmen muß und nicht voreilig in ein *Utopia* des Gedankens, trage dies selbst biblische Züge, auswandern darf.

Die historische Analyse läßt erkennen, daß der christliche Friedensgedanke in der modernen Staatenwelt nicht unwirksam gewesen ist. Der mühsam gewonnene Staatenfriede innerhalb des europäischen *Ius Publicum* – heute als Prinzip weltweit anerkannt und ausstrahlend – darf an seinem

Ursprungsort nicht preisgegeben werden. Es wäre verhängnisvoll, wenn heute insbesondere der innerstaatliche Friedensraum entgrenzt und suspendiert würde, wie es die Verfechter der permanenten Revolution fordern. Eine solche Entgrenzung würde weder zu einer neuen Friedensordnung im Inneren noch zur Ausbreitung des zwischenstaatlichen Friedensbereiches führen: alle historischen Revolutionen, die bestehende Ordnungen mit Gewalt abtrugen, haben nicht Frieden hinterlassen, sondern Krieg erzeugt. Der Weg zum Weltfrieden führt nur über die Konversion staatlicher Egoismen und den langsamen Aufbau der Elemente eines gemeinsamen Weltrechts. Der Rest ist Romantik und unpolitisches Wunschenken.

Wer die großen Mühen und die geringen Erfolge der Menschheit um den Frieden in den letzten Jahrhunderten ansieht, der wird gewiß nicht skeptisch und müde werden, er wird aber über die Erreichbarkeit dieses Zieles nicht allzu leichtfertig und optimistisch urteilen. Zweifellos war der einzelne in primitiven Verhältnissen mehr vom Krieg und vom Tod bedroht als wir; dafür aber verteilte sich das Risiko, da die Todesdrohung jeweils nur punktuell war, nur einen kleinen Kreis erfaßte. Mit dem modernen Staat wird ein weit größerer Kreis von Menschen einerseits in seiner Sicherheit nach innen geschützt, zugleich aber auch in Staatenkriegen in die kollektive Todesdrohung einbezogen; und heute, im Zeitalter weltweiter technischer Einheit, ist die Wolke möglicher Selbstauslöschung über die ganze Menschheit gewachsen. Mit dem Fortschritt zur Einheit der Menschheit wächst auch die Allgegenwart des Todes, der der ständige Begleiter des Menschen ist von Anfang an. Diesem Tod werden wir nur entgehen, wenn wir in uns selbst die Versuchung zur Kainstat am Nächsten überwinden und dem Willen zur kollektiven Vernichtung in geduldiger Arbeit Räume des Friedens abringen – dauerhafte Räume, in denen der Mensch zu wohnen vermag.