

Ewiger Friede und zeitliche Ordnung

Autor(en): **Helbling, Hanno**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **48 (1968-1969)**

Heft 2

PDF erstellt am: **07.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-162113>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ewiger Friede und zeitliche Ordnung

HANNO HELBLING

Es leuchtet ein, daß die Friedensidee immer in einem bestimmten Verhältnis zu Ordnungsgedanken hat stehen müssen. Und man erkennt ohne Mühe, daß dieses Verhältnis sich oftmals gewandelt hat. Die Frage ist aber, ob solche Wandlungen uns auf den Wandel des Menschen in der Geschichte hinführen — oder eigentlich, ob das Verhältnis zwischen Friedensidee und Ordnungsgedanken uns einen Blick in die menschliche Existenz tun läßt. Wir stellen uns eine historische Frage, die etwa so lautet: Zeigt sich die menschliche Verfassung jeweils unter anderem auch im gesuchten, gefundenen oder vermißten Zusammenhang zwischen zeitlicher Ordnung und ewigem Frieden? Sofern uns aber die Zeugnisse diese Auskunft geben, werden sie nicht allein von den wechselnden Formen jenes Zusammenhangs, sondern zugleich von seiner dauernden Bedeutung sprechen.

In der verhältnismäßig frühen Schrift *De libero arbitrio* stellt *Augustinus* die Menschen, die ihren Sinn auf das Unvergängliche richten, den anderen gegenüber, welche ihr Leben von zeitlichen Werten bestimmt sein lassen. Jene unterstehen dem ewigen Gesetz, das sie sich selbst zur sichersten Wegleitung ihrer Tugend gewählt haben; diese haben sich aus freien Stücken dem zeitlichen Gesetz unterstellt, doch in all ihrer irdisch-sündhaften Verstrickung (welche allein das zeitliche Gesetz notwendig macht) bleiben sie auch dem ewigen unterworfen, von dem sie sich abgewandt haben¹. Unterschieden wird also zuvor schon menschliches von göttlichem Gesetz. Jenes kann zulassen, was dieses doch strafen wird; zum Beispiel die Tötung eines Angreifers. Das Gesetz, das die menschliche Gemeinschaft sich schafft, sorgt für die zeitliche Friedensordnung; nicht darüber hinaus. Es kann darum auch nach den Zeitumständen geändert werden; denn die Friedensordnung kann einmal auf diese, einmal auf jene Weise zu möglicher Perfektion gebracht werden. *Daß* sie aber vollkommen sei, wird vom göttlichen Gesetz immerzu gefordert — das eben deshalb ewig und unveränderlich ist. «Denn keine Macht», sagt *Augustinus*, «kein Zufall und keine Vergänglichkeit des Irdischen kann je umstoßen, daß die Gerechtigkeit in der vollkommenen Ordnung der Dinge besteht².»

In diesen einfachen Gegenüberstellungen findet man den vielschichtigen Aufbau der Lehre vom Gottesstaat vorgebildet. Das Spätwerk, die *Civitas*

Dei, läßt die himmlische und die irdisch-weltliche Gesetzlichkeit tiefer und geschichtlich-dynamischer ineinandergreifen; nirgend so nachhaltig und so folgenreich wie im neunzehnten Buch, das Augustinus dem Thema des Friedens widmet. Daß er dabei eine Summe antiker Friedensgedanken in seine Betrachtung hereinnimmt, steigert für uns nur den Wert dieses Textes als eines ersten geistesgeschichtlichen Orientierungspunktes³. Der Friede entfaltet sich hier zunächst in seinen Bezügen zur Körper- und Seelenwelt — der Friede «eines Körpers besteht in dem geordneten Verhältnis seiner Teile, der Friede einer vernunftlosen Seele in der geordneten Ruhelage der Triebe, der Friede einer vernünftigen Seele in der geordneten Übereinstimmung von Denken und Handeln, der Friede zwischen Leib und Seele in dem geordneten Leben und Wohlbefinden des beseelten Wesens, der Friede zwischen dem sterblichen Menschen und Gott in dem geordneten gläubigen Gehorsam gegen das ewige Gesetz, der Friede unter Menschen in der geordneten Eintracht, der Friede des Hauses in der geordneten Eintracht der Hausbewohner im Befehlen und Gehorchen, der Friede des Staates in der geordneten Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen, der Friede des himmlischen Staates in der bestgeordneten, einträchtigsten Gemeinschaft des Gottesgenusses und des gegenseitigen Genusses in Gott, der Friede aller Dinge in der Ruhe der Ordnung»⁴. Das Crescendo dieser Aufzählung läßt immerhin spüren, wie aus den Kategorien der griechischen Vorbilder eine Hauptunterscheidung sich löst, ein Zielstreben hervorbricht. «So muß denn aller Friede», sagt Augustinus, «der Friede des Leibes und der Seele sowie der zwischen Leib und Seele, gerichtet sein auf jenen Frieden, der den sterblichen Menschen mit dem unsterblichen Gott verbindet; dann besitzt er den im Glauben geordneten Gehorsam gegen das göttliche Gesetz»⁵.

Der ewige Friede ist das Ziel des Gottesstaates, der sich fremd, doch niemals isoliert durch die Welt bewegt und mit dem irdischen Staat zusammen im Menschengeschlecht den Wandel der Zeiten herbeiführt⁶. Im weitesten Sinne zeigt sich ihm zugeordnet das allgemeine natürliche Friedensstreben, über das in antikem und frühchristlichem Denken weithin Übereinstimmung herrscht und für das Augustinus das extreme Beispiel des Cacus aufnimmt: der verbrecherische «Halbmensch», der mit aller Welt zerfallen ist, sucht wenigstens noch mit dem eigenen Körper in Frieden zu leben⁷. *Homónoia*, Eintracht, herrscht auch unter Räubern und erhält sich im Befehlen und Gehorchen, bei freilich geringer Gerechtigkeit. Führt nun die Stufenfolge zu höherer irdischer Ordnung auch näher an den ewigen Frieden heran oder nur eben in den vervollkommneten Bau des Menschengesetzes? In der eben zitierten Liste von Formen des Friedens hat Augustinus zwischen die Eintracht von Leib und Seele und jene von Menschen untereinander den «Frieden zwischen dem sterblichen Menschen und Gott in dem geordneten gläubigen Gehorsam gegen das ewige Gesetz» eingefügt, womit er anscheinend

die ihm überlieferte Aufzählung unterbrach und erweiterte⁸, offenbar aber auch kundtun wollte, daß die im Gottesverhältnis gestiftete Eintracht mitten hineinwirkt in die Bezüge der Welt, daß der ewige Friede sich einsenkt in die zeitliche Ordnung vermöge des Glaubens.

Hinter diesem Gedanken zeichnet sich eine weitläufige Begriffsentwicklung ab⁹. Die politische, zwischenmenschliche Eintracht, *Homónoia*, die Augustinus als *Concordia* würdigt, ist schon früh, in sophistischer Tradition, auf den psychischen Zustand des einzelnen übertragen, im Sinn der inneren Ausgeglichenheit und des Seelenfriedens verstanden worden. Andererseits hat ihr das neuplatonische Denken die Dimension des All-Einen erschlossen und sie zur Bedeutung der Weltharmonie gesteigert; der natürliche Drang nach Sicherheit, Ruhe und Frieden ist so zum Streben ins Eine und Ganze, christlich dann in die Seligkeit Gottes geworden. *Pax* aber, das Augustinus geläufige Wort, hat schon in vorchristlicher Zeit neben der politischen Sinngebung, die in der *Pax Romana* eine besondere Höhe und Fülle erreicht, auch die Totenruhe, den Frieden nach dem Kampf des Lebens gemeint.

Solcher Reichtum an auseinanderstrebenden und doch selbstverständlich aufeinander bezogenen Konzeptionen dringt auf das Geschichtsbild ein, das Augustinus in der *Civitas Dei* entwickelt. Der Gesichtspunkt der Lebensphilosophie macht sich geltend, solange gezeigt wird, wie sich der Mensch den «Frieden» zwischen Seele und Körper bewahrt und damit den Tod von sich fernhält. Dann aber steht solch irdischer Ausgleich doch nur im Dienst des himmlischen Friedens, der allein so zu heißen verdient — wo er ist, «gibt es kein sterbliches Leben mehr, sondern nur das ganz und gar und immerfort lebendige»¹⁰ kraft der Fülle des Seins, die einzig in Gott ist. Dieses Zieles muß jeder einzelne sich in der Glaubensentscheidung versichern, durch sie tritt er ein in den Frieden mit Gott, den der Römerbrief nennt (5,1), durch sie aber auch in die Gemeinschaft des Gottesstaates, der «während seiner Erdenpilgerschaft den irdischen Frieden benutzt, sichert und fördert»¹¹.

So erfährt der Mensch die Geschichte, die sich im zeitlichen Vollzug von Gottes- und Weltstaat zugleich verwirklicht, als einen von mehrfacher Spannung erfüllten Raum. Sein persönliches Heil knüpft sich, hinaus- und vorgehend über die irdische Ordnung, an das ewige Leben; diese Verknüpfung macht ihn zum Bürger eines unsichtbaren Reiches, das in die Strukturen des Diesseits teilnehmend hineingreift; als Glied zweier Gemeinschaften hilft er den Frieden im Gleichgewicht des Denkens und Handelns, des Befehlens und Gehorchens tragen und trägt er gleichzeitig den Frieden in der Ordnung des Glaubensgehorsams. Der Glaube ist gleichsam das Gelenkstück seiner Doppexistenz zwischen zeitlicher Ordnung und ewigem Frieden, dank ihm kann er sich mit den anderen in die Gültigkeit menschlicher Satzungen finden und mit anderen auch die Geltung des unwandelbaren göttlichen Ge-

setzes bezeugen. Dieser Glaube richtet sich aber auf Realisierung: auf das Erstehen des himmlischen Jerusalem, auf das Reich Gottes, auf den «Frieden aller Dinge in der Ruhe der Ordnung». Im Leben bleibt der Friede teils trügerisch-unbeständiges Stückwerk, *Pax Babylonica*, teils verborgener innerer Besitz, für den Glaube ist er Gewißheit.

Zu dem Glaubensgehorsam, in dessen Ordnung sich irdische Eintracht und himmlischer Friede begegnen, gehört sein heilsnotwendiges, weiterhin heilsgeschichtliches, eschatologisches Ziel. Zu der personalen Erwartung ewiger Seligkeit gehört das Harren der Gemeinde, die durch den irdischen Staat hindurch auf das Ende der Zeiten hinlebt: Wiederum gehört zu dem eschatologischen Horizont der *Civitas Dei* ganz wesentlich auch der geschichtliche Umkreis der *civitas terrena*. Denn im Begriff der «Civitas» Gottes verbirgt sich, wie immer man die Momente seiner Entstehung miteinander verrechnen will¹², eine Gleichnisrede. Polis, als Staat und als Stadt, als Bürgergemeinschaft, bleibt sozusagen die Buchstabenseite der Analogie, die ins geistige Werden und Sichvollenden der Kirche Christi hinüberweist. Und endlich gehört nun, gehört immer mehr zu der jenseitig-zukünftigen Gottes-Polis ihr Wirken, ihr Stand in der Gegenwart und in der Welt, die geschichtlich-konkrete Gestalt der Ecclesia.

Was sie umschloß, von den ersten Keimen bis eben in die Zeit der *Civitas Dei*, hieß Rom: ein Name für Stadt und Staat, für eine wachsende, zuletzt allumfassende Bürgerschaft; für ein Weltreich, das *Imperium Romanum*, und für dessen Ordnung — *Pax Romana*. Ein Zeitgenosse des Augustinus, einer der Verfasser der *Historia Augusta*, teilte den bekannten Ausspruch des Kaisers Probus mit — bald werde man keine Soldaten mehr brauchen — und fragt dann: «Was heißt das anderes als: es wird keinen römischen Soldaten mehr geben, in Sicherheit wird der Staat überall herrschen, alles besitzen, der Erdkreis wird keine Waffen hervorbringen, keine Abgaben darbringen; die Ochsen werden am Pfluge gehalten, das Pferd wird zu friedlicher Arbeit geboren; keine Kriege wird es geben, keine Gefangenschaft; überall wird Friede, überall werden die römischen Gesetze sein, überall unsere Richter¹³.» In diesen weitesten, ehrgeizigsten Geltungsanspruch des weltlichen Gemeinwesens mischt sich nun freilich, zumal in so düsterer Zeit, der Wunschtraum des Goldenen Zeitalters, eines Idealzustandes jenseits aller irdischen Erfahrung. Doch zugleich ist mit ihm auch das Muster gegeben, das aus der Ordnung der Polis im Laufe der Zeit übertragen wird in die Ecclesia. Die Mahnung des Epheserbriefs (4,3) «Und seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens» formt sich und steigert sich zu den Satzungen der *Pax Ecclesiastica*, die in manchem ein Abbild der *Pax Romana* wird: im Drang nach Universalität, im Zwang zur Einheit, in der Annäherung des Glaubensgehorsams an jene «Eintracht im Befehlen und Gehorchen», die den Frieden des Staates ausmacht¹⁴. Der eschatologi-

sche Horizont weicht zurück, und je weiter der Weg zum ewigen Frieden sich darstellt, desto getreuer folgt er der Spur der zeitlichen Ordnung.

So aber wird der Friede, der Friede auf Erden, erst eigentlich zum Problem. So entsteht das Bedürfnis nach den konkreten Formen dessen, was Augustinus als einen nicht weiter erörterten Grundbegriff stehen läßt: der Ordnung; und nach einer faßbaren Ausgliederung der Gerechtigkeit in Sätze des Rechts. Gleichzeitig aber und unabhängig davon, ja bisweilen im Gegensatz dazu, setzt sich ein zweites Bedürfnis durch, jenes nach einer geschichtlichen Sinnggebung, die dem Menschenleben im Lauf der Welt zwischen Erschaffung und Vollendung einen Ort zuweist, den es annehmen, an dem es sich selber annehmen kann. Da wird den Situationen und Stimmungen der Jahrhunderte immer wieder die uralte Lehre von den Zeitaltern angepaßt, immer wieder erscheint der eigene Lebenstag dem Augenblick nahegerückt, den die Stimme des siebenten Engels der Apokalypse bezeichnen wird als den Anfang des letzten, endgültigen Friedens¹⁵. In all ihrer Breite und faszinierenden Variationenfülle sind diese Systemversuche doch nicht so unmittelbar folgenreich und gestaltungskräftig geworden wie jene Gesetzentwürfe, welche den Frieden als diesseitige, menschliche Möglichkeit in die Weltordnung einbauen sollten.

Von der bloßen *Concordia* unterscheidet auch *Thomas von Aquin*, im Anschluß an Augustinus, den wahren Frieden¹⁶. Die Eintracht, sagt er in der *Summa Theologiae*, besteht in der Übereinstimmung verschiedener Subjekte, aber damit diese Übereinstimmung wahrhaft tragend und nicht etwa nur ein Zweckbündnis sei, bedarf sie dazu noch der Übereinstimmung jedes Subjekts mit sich selber¹⁷. Die Ruhe der Ordnung, durch die Augustinus den Frieden bestimme, verwirkliche sich in eben der Weise, daß alle Strebungen in einem Menschen miteinander zur Ruhe kämen. Und auch darin folgt Thomas dem großen Vorgänger und dessen Anregern, daß er den Drang nach Frieden bei allen Geschöpfen, auch und gerade bei den kämpfenden, wirken sieht. Nur wird nach seiner Auffassung anderes unter andern Umständen erreicht. Nämlich nicht allein der zeitliche Notbehelf des Menschengesetzes, über das der Glaubensgehorsam die Bürgerschaft Gottes hinausweist — sondern Friede. Und zwar freilich ein unvollkommener Friede, aber nicht darum, weil mehr als *Concordia*, Eintracht, auf Erden erfüllt bleiben müßte, sondern allein wegen der innern und äußeren Widerstände, die auf der Welt den Frieden noch stören¹⁸.

Wie eng sich auch Thomas in seiner Friedensbetrachtung an die *Civitas Dei* anschließt, sein Standpunkt fällt doch nicht mit dem des Augustinus zusammen. Das Handeln, das Schicksal des Menschen bestimmt sich bei ihm nicht allein aus Existenzlage und Entscheidungsmöglichkeit zwischen irdischem und himmlischem Reich, sondern zugleich aus den inneren Kräften und Gegenkräften, welche er aus der aristotelischen Seelenlehre in das

christliche Tugendsystem übernimmt. So wird der Friede zum Ausfluß der *Caritas*, der vornehmsten theologischen Tugend, die sich kundgibt in der Gottes- und in der Nächstenliebe. Wo sich die Menschen auf Gott hin richten, endet auch der Streit unter ihnen; wo sie in Sünde von Gott abfallen, kann nur noch falscher, scheinbarer Friede zwischen ihnen bestehen. Daß aber die Zuordnung ihrer Seelenkräfte zu Gott den Frieden auf Erden hervorbringt, ist im weiteren auch ein Verdienst der Gerechtigkeit; denn durch sie wird von der Gemeinschaft ferngehalten, was diese Ruhelage der Strebungen stören könnte. Und so wird der Friede wesentlich realisiert durch die Rechtssicherheit, durch die staatlich geordnete Einheit des Sozialgebildes — «Einheit der Menge» hat Thomas den Frieden in dem Traktat *De regimine principum* ausdrücklich genannt¹⁹. So aber ist nun die Rede von der zeitlichen Ordnung als der realen Form, nicht des ewigen Friedens, der den im Glauben Gerechtfertigten durch die Gnade Gottes am Ende der Zeiten zuteil wird — eines Friedens aber, dem die Menschen auf Erden kraft der ihnen verliehenen Tugend — der *Caritas* — Dauer verleihen können.

Dauer — nicht Ewigkeit. Damit zeigt sich das Denken über den Frieden entscheidend umgeprägt, in wesentlichen Bezug gebracht zur Gesellschafts- und Staatstheorie, zum Naturrecht und zu einer Geschichtsbetrachtung, die über dem diesseitigen Gang der Dinge das transzendente Endziel wohl außer acht lassen mochte. Ein neues Gewicht kam aber in ihr der Realität des Krieges zu. Denn ein Friede, der nun doch mehr als babylonischer Schein, der wahr und gefestigt sein sollte, erhob auch Anspruch auf schärfere Unterscheidung von seinem Gegenpol im Begriff der Welt und in der Praxis auf besseren Schutz vor der immerfort drohenden Störung. Wie weit war dabei dem natürlichen Friedenswunsch, den durch ihn sanktionierten Motiven von Kampfparteien Rechnung zu tragen? Darauf gab die überlieferte Lehre vom *bellum iustum*, die Thomas in seiner *Summa* wieder darlegte und mit seinem Friedenskonzept auch in Einklang brachte, die Antwort²⁰. Unter drei Voraussetzungen können Menschen einen «gerechten Krieg» führen: Sie müssen im Auftrag der Staatsgewalt handeln, das heißt, sie dürfen keine Privatfehden ausfechten; sie müssen aus gerechter Ursache kämpfen, das heißt, der Feind muß sich schuldig gemacht haben; und sie müssen von rechter Absicht geleitet sein, das heißt, dem Guten zum Sieg verhelfen und das Böse vereiteln wollen. Diese letzte Voraussetzung ist die wichtigste; die beiden andern genügen nicht ohne sie.

Wenn man aber davon ausging, daß der Friede sich als die Frucht höchster menschlicher Tugend auf Erden verwirklichen lasse, galt es dann nicht, seinen Schutz bedingungslos zu fordern, war Krieg dann nicht Sünde schlechthin und in jedem Fall zu verdammen? Diese Konsequenz ergab sich für Thomas nicht. Denn Friede als Übereinstimmung zwischen Subjekten und wesentlich auch als Übereinstimmung jedes Subjekts mit sich selber

blieb an die Bedingung geknüpft, daß die Subjekte sich gerecht verhielten; sonst zerfielen sie mit sich selbst, gaben die Ausrichtung auf Gott preis, die sie mit den andern verbunden hatte, und so war ihr Friede kein echter Friede mehr, noch ehe ein Krieg ihn auch äußerlich stören, dadurch aber einen gerechten und wahren Frieden wieder herbeiführen mochte. Was hinter dieser Auffassung steht, ist trotz der rein theoretischen Explikation ein sehr konkretes Verständnis des Friedens, wie es dem Mittelalter überhaupt eigen war. Durch die Ableitung aus dem Wirken der Seelenkräfte gewinnt der Friede eine ganze Skala verschiedener Werte, der Haltbarkeit und der Qualität. Und im vielfach gegliederten Bau der Feudalordnung gibt es ohnedies nicht den Frieden schlechthin, vielmehr setzen sich gültige Formen des Ausgleichs — die dann wohl «ewig» genannt werden — bald auf dieser, bald auf jener Ebene durch, im engeren und im weiteren Rahmen, in genauem Bezug auf Stand und Lage der Partner.

Solche Differenzierung — solche Lokalisierung, wie wir es nennen würden, des Friedens wie auch des Krieges — war ihrerseits von begrenzter Dauer und mit ihr das fraglose Vertrauen in die Lehre vom *bellum iustum*. «Kaum ein Friede», liest man in einer bekannten Schrift, «ist so ungerecht, als daß er nicht dem scheinbar gerechtesten Kriege vorzuziehen wäre.» Wie würde man diesen Satz einordnen? Zweifellos ist er in bewußtem Kontrast zur geltenden katholischen Theorie vom gerechten Krieg formuliert. Daß es nicht «kein Friede», sondern nur «kaum ein Friede» heißt, verrät eine letzte Reserve zu ihren Gunsten. Erfahrung wird ausgedrückt, offenbar nicht eines einzelnen Friedensbruchs, sondern verbreiteter, ja allgemeiner Friedlosigkeit, beobachtet von einem Standort, der Überblick bot, überparteilich-humaner Gesinnung Raum gab... *Erasmus* hat ihn geschrieben, in der *Querela Pacis*, die in breiter Beschreibung den Abfall der christlichen Welt von der Friedensbotschaft ihres Stifters vor Augen führte²¹. «Der Engländer ist des Franzosen Feind», sagt Erasmus, «nur weil er Franzose ist. Der Brite ist dem Schotten feindlich gesinnt, allein darum, weil er ein Schotte ist. Der Deutsche ist mit dem Franzosen uneinig, der Spanier mit beiden²².» Fürsten und Völker stehen einander im großen europäischen Zusammenhang gegenüber; von den Türken gemeinsam bedroht, vergessen die Christen, was sie nun doppelt verbinden müßte. Nicht nur von dieser Gesamtsituation spricht Erasmus. Der Friede, der durch ihn Klage führt, hat in Städten, an Höfen, in Kirchen und Klöstern vergeblich ein Unterkommen gesucht; die Gemeinschaft der Ehegatten ist ihm verschlossen geblieben wie zuletzt noch das Herz des einzelnen, «denn der Mensch liegt mit sich selbst im Kampf». Da wird die augustinische Tradition wieder sichtbar — die Liste der Eintrachtformen im menschlichen Ordnungsbereich: ohne Vertrauen in den Gang der Welt wird sie abgesucht.

Doch die *Querela Pacis* steigert sich auf die politischen Themen hin. Die

biblischen wie die antiken Quellen liefern ihr Argumente und rhetorisches Material zur Verurteilung irdischen Machtstrebens. «Jenes einst so wilde und kriegslustige Rom sah dennoch seinen Janustempel mehr als einmal geschlossen», sagt Erasmus. «Wie dürft ihr dann Christus, den Urheber des Friedens, mit dem Munde preisen, die ihr selbst in ständigem Streit miteinander liegt²³?» Die *Pax Romana* zeigt sich noch immer als Vorbild, von neuem als Wunschbild der bedrohten, zerrissenen Völkergemeinschaft. Wie läßt sie sich wieder heraufführen? «Die Fürsten sollten sich einmal darüber einigen, welches Land ein jeder regieren und beherrschen will.» Das ist das Programm. Die Voraussetzungen liegen im rechten Verhalten der Herrscher. «Ein König», liest man, «soll sich dann als groß ansehen, wenn er die Seinen glücklich gemacht hat; dann als erhaben, wenn er vollkommen freien Untertanen gebietet; dann als reich, wenn er auch ein reiches Volk hat; dann als angesehen, wenn er Gemeinden besitzt, die in ewigem Frieden blühen.» Oder: «Ein Fürst soll seine Regierung so führen, daß er sich bewußt ist, als Mensch über Menschen, als Freier über Freie, endlich als Christ über Christen zu herrschen²⁴.» Worte der Aufklärung — aus demselben Jahre wie Luthers Thesen. Aber im folgenden Jahr, 1518, in seinem Brief an den Abt Paul Volz, der das *Enchiridion militis Christiani* begleitet, anerkennt Erasmus doch auch die Fürsten, «deren Waffen ... auf ihre Weise Christus dienen», wenn sie «in gerechtem Kriege den Feind schlagen und die öffentliche Ruhe schützen», es sei denn, sie führten Krieg «nicht für den Staat, sondern für ihr eigenes Gelüsten»²⁵: da erhält sich die Lehre vom *bellum iustum* ganz unversehrt neben einer sehr weitgehenden Ächtung des Krieges. Denn selbst die Verteidigung gegen die Türken möchte Erasmus auf kampflose Weise geführt sehen: nicht möglichst viele zu töten, sondern möglichst viele zu retten, sei Christenpflicht, so erklärt er; sonst würden die Glaubensstreiter zu Türken werden, nicht die Türken zu Gläubigen. «Die wirksamste Weise, die Türken zu bekämpfen, würde es sein, daß sie bei uns leuchten sähen, was Christus gelehrt und gesprochen hat; daß sie spürten, wie wir ... einzig ihr Heil und Christi Ruhm suchten²⁶.»

Um aber einen weiteren Typus des Friedensdenkens nicht außer acht zu lassen, so erschien im selben Jahr 1518, mit einer Vorrede Luthers, die erste vollständige Ausgabe der *Theologia deutsch*, deren zwölftes Kapitel davon handelt, «was rechter wahrer innerlicher Friede sei, den Christus seinen Jüngern zum Abschied gelassen hat»²⁷. Auf Erden lebt niemand, so wird hier gesagt, der immerfort Ruhe und Friede hätte: «es muß je hier gelitten sein, man kehre es wie man wolle... Darum so ergib dich willig darein und suche allein den wahren Frieden des Herzens, den niemand dir nehmen mag, damit du alle Anfechtung überwindest. ... Wer nun mit Liebe allen seinen Fleiß und Ernst darzu täte, der würde gar bald erkennen den wahren ewigen Frieden, der Gott selber ist, nach Möglichkeit der Kreatur, also daß ihm süß

würde das ihm vorher sauer war, und daß sein Herz unbewegt stünde allzeit in allen Dingen und daß er nach diesem Leben käme zu dem ewigen Frieden.»

Es ist leicht zu sehen, wie durch die breite Varietät solcher Aussagen hin die alten christlich-antiken Motive noch immer die Weise bestimmen, in der die geschichtliche Welt auf den Menschen, der Mensch auf Weg und Ziel der Geschichte bezogen wird. Der Aspekt der *Pax Babylonica* tritt dabei schärfer zutage, da der Blick sich auf lange Fronten, unaufhebbare Spannungen in einer größern politischen Einheit hin öffnet. Die *Pax Romana*, als idealisierter Vergangenheitszustand, nimmt Züge des Goldenen Zeitalters an, die dem Humanismus neu gegenwärtig werden; Züge, die sich zur selben Zeit utopischen Zukunftsmodellen mitteilen. Die *Pax Ecclesiastica* wird zur fernen, vergeblich beschworenen Ordnung, da nun der Glaubensgehorsam die geistig verstandene, weltlich geordnete Eintracht im Befehlen und Gehorchen aufkündigt und die abendländische Kirche ins Zeichen der Zwietracht tritt. Und in der Ratlosigkeit des Erasmus vor einem Krieg, der sich nicht mehr nach verschiedenen gerechten Einzelaktionen zu differenzieren, sondern nur noch als *eine* weltweite, apokalyptische Plage zu manifestieren scheint, versagt das scholastische Staatsdenken, das in der Forderung nach Übereinkunft von einzelnen Kräften her an griechische Lehren anknüpfte. Zugleich ist die heilsgeschichtliche Sicherheit aus der Vorstellungswelt der Gemeinschaft gewichen, der ewige Friede zum Ziel des persönlichen Heilswegs geworden; der augustinische Pessimismus klingt an in dem Gedanken, daß wir Kampf und Not allein im je eigenen Glaubensentscheid überwinden, auf Erden nicht enden können.

Die weitere Entwicklung hat diese alten Motive doch in neue Tendenzen umgeschmolzen. Über die Meinung, daß wahrer Friede einzig als transzendentes Prinzip zu begreifen sei, ist sie freilich hinweg-, oder noch eher ist sie an ihr vorbeigegangen; denn widerlegen ließ sie sich nicht, aber auch nicht verwerten. Dagegen hat sich die Forderung, daß durchaus nicht Krieg, sondern immerfort Friede sei, im Gespräch über zeitliche Ordnung bis heute erhalten — ohne daß darum die Lehre vom *bellum iustum* je völlig verdrängt worden wäre; sie nämlich erwies sich umgekehrt als verwertbar, so anfechtbar sie auch bleiben mochte. Als Moment der Verwandlung aber wurde im Lauf der Jahrhunderte die Idee der Staatsraison wirksam: durch sie ist die Theorie des gerechten Krieges in die politische Schultradition des begrenzten Krieges hinübergeführt worden, die noch immer den Wunsch, einen unechten Friedenszustand durch wirkliches friedliches Gleichgewicht zu ersetzen, erfüllen will. Die Problematik solchen Bestrebens liegt nun nicht in ihm selbst. Sie liegt dort, wo schon Thomas und seine Vorläufer und Erasmus unter dem Eindruck des Zeitgeschehens sie sahen: im Begriff eines höheren Interesses; in der Annahme, in der Notwendigkeit einer übergeordneten

Autorität und Instanz. Das politische Denken der Neuzeit beschäftigt sich unausgesetzt mit der Suche und Forderung nach einer gesamteuropäischen, dann überhaupt einer gesamthaften Ordnung. Und stets ist der Friede das Ziel — Friede nicht in der Dimension der Ewigkeit Gottes, sondern nach den Maßen menschlicher Dauer.

Auch diesem politischen Denken geht ein Geschichtsdenken parallel, das die Folge der Zeitalter zu begreifen strebt, das Ursprung und Ziel, Richtung und Sinn der historischen Vorgänge fassen will; von solchem Bemühen zeigt die politische Theorie sich vielfach berührt: «die Philosophie könne auch ihren *Chiliasmus* haben», sagt Kant dazu; «aber einen solchen», so fährt er fort, «zu dessen Herbeiführung ihre Idee... selbst beförderlich werden kann...»²⁸; und damit deutet er auf die Weise voraus, in der er sich mit der Idee des ewigen Friedens befassen wird. Was aber zunächst die Entwürfe zur europäischen, zur allgemeinen Ordnung betrifft — sollten sie wiederum davon ausgehen, daß ein natürliches Friedensbedürfnis den Menschen eingepflanzt sei, oder sich an die Lehrmeinung halten, der Krieg sei der Vater aller Dinge? Für *Thomas Hobbes* ergab sich die Zwietracht, der Kampf aller gegen alle in der Tat mit Naturnotwendigkeit aus dem menschlichen Zusammenleben als solchem, das sich im Zeichen des Wettstrebens, des Argwohns und der Ruhmsucht abspielt. «Und hieraus folgt», sagt Hobbes im *Leviathan*, «daß Krieg herrscht, solange die Menschen miteinander leben ohne eine oberste Gewalt, die in der Lage ist, die Ordnung zu bewahren²⁹.» In diesem natürlichen Kriegszustand ist das Gesetz schon angelegt, nach welchem die Menschen ihre Verteidigungsrechte in eine wechselseitige Übereinkunft aufgehen lassen und sich gemeinsam einer Ordnungsinstanz unterstellen sollen.

Der Satz, daß die Menschen sich zur Gesellschaft zusammenschließen, um dem Kriegszustand zu entgehen, kehrt bei *John Locke* wieder; wobei als besonders mißliche Eigenschaft des Kriegszustands angeführt wird, daß man in ihm «nur an den Himmel appellieren kann»³⁰. Locke unterscheidet aber in seinem *Zweiten Traktat über die Regierung* den Kriegs- vom Naturzustand. Dieser konstituiert sich zunächst als naturgesetzlich geregeltes freies Nebeneinanderbestehen der Menschen. Wenn Locke nun den Nachweis führt, «daß im Naturzustand jeder die vollziehende Gewalt des Gesetzes der Natur innehat»³¹, so gleichen die Beispiele, die er wählt, weder absichtlich noch zufällig jenem Fall von Tötung aus Notwehr, den Augustinus nennt, um zu zeigen, wie nach menschlichem Gesetz zuläßig sein könne, was vom göttlichen dennoch verworfen werde. Die beträchtliche Unvollkommenheit des Naturzustandes besteht nach Locke aber darin, daß er infolge einer über das Maß und das Ziel des Naturgesetzes hinausführenden Macht- und Gewaltanwendung in Kriegszustand übergehen und bei dem Fehlen einer schlichtenden Autorität nur schwer zu sich selbst und seinem stets unsicheren

Frieden zurückfinden kann. So wird der Kriegszustand erst auf der dritten Stufe des Vertrags überwunden: in der politischen Gesellschaft, deren Mitglieder auf ihre natürliche Gewalt verzichten. Die Friedensordnung hängt nun an einer Berufungsinstanz, die über allen Parteien und Interessen steht. Wo sie nicht waltet, tritt der Naturzustand wieder ein; also auch, erklärt Locke, in der absoluten Monarchie: denn in ihr herrscht menschliche Willkür, nicht bürgerliche Regierung.

Eine frei von persönlichen Strebungen wirkende Staatsordnung und der Zusammenschluß aller Staaten zu einem Bund, der erst recht nur das allgemeine Wohl zum Ziele hat: daraufhin sind die Friedenspläne des 17. und des 18. Jahrhunderts angelegt; dabei ist es dann auch der Substanz nach geblieben. «Aber dazu ist unerläßlich», sagt *Rousseau* in seinem *Extrait aus Saint-Pierre*, «daß der Bund so allumfassend ist, daß sich keine größere Macht von ihm ausschließt; daß er einen obersten Gerichtshof besitzt, der Gesetze und Weisungen gibt, die für alle Teile verbindlich sind; daß er eine starke und zwingende Kraft besitzt, um jeden Staat dahin zu bringen, sich den gemeinsamen Beschlüssen zu fügen, sei es zur Mitwirkung, sei es zur Enthaltung; endlich, daß er so fest und dauerhaft ist, verhindern zu können, daß sich die Mitglieder nach Wunsch von ihm lossagen, sobald sie glauben, daß ihr Sonderinteresse im Gegensatz zum allgemeinen steht.» Aus seiner Skepsis hinsichtlich der Durchführbarkeit dieses Projekts hat *Rousseau* ein leicht zu lüftendes Geheimnis gemacht³². Indessen sieht man so das Friedensdenken zu seinem festen, wenngleich im einzelnen vielfach variierten Muster gelangen. Wie *Locke* nimmt auch *Kant* den Schritt vom Naturzustand zur bürgerlichen Gesellschaft als Hauptmoment einer «allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» an; er knüpft daran die «Idee des Völkerbundes»; und der «Chiliasmus» seiner Philosophie fordert zuletzt den «allgemeinen weltbürgerlichen Zustand», in dem eine künftige vollkommene Friedensordnung sich gründet. Und in der Schrift *Zum ewigen Frieden* vollzieht sich ihm die Annäherung an solchen Zustand durch die Übergänge zur republikanischen Staatsform, zum Föderalismus freier Staaten und zum Weltbürgerrecht³³.

Nun klingt die antike Tradition, die *Augustinus* übernahm und *Thomas von Aquin* wieder aufgriff, auch bei *Kant* wieder an, wenn er sagt, die Natur biete selber die Garantie für den ewigen Frieden mit dem «Mechanism der menschlichen Neigungen», indem sie «durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen» lasse³⁴. Doch damit wird vollends deutlich, daß er im Sinne der Unterscheidung, von der wir ausgingen, nicht vom ewigen Frieden, sondern von zeitlicher Ordnung spricht. Denn welcher transzendente Wille hier auch als Natur den Gang der Dinge lenke, er führt jedenfalls nicht weiter als zur Perfektion des menschlichen Gesetzes. So wie irdische Rechtsprechung sich immer mehr mit dem Amt der

göttlichen Gerechtigkeit hat belasten müssen, um die subjektiven Momente nicht dem «Appell an den Himmel» anzuvertrauen, so hat die politische Theorie ihre Suche nach Frieden ganz in die zeitlichen Dimensionen verlegt, in ihnen aber das Streben nach höchster, nach dauernder Ordnung voll behauptet. Mit letzter Folgerichtigkeit hat *Friedrich Gentz* diese Entwicklung bezeichnet in dem Satz: «Das Ideal des *ewigen Friedens* fällt mit dem Ideal des *vollkommenen Staates* zusammen: Ihr gemeinschaftliches Fundament ist die unumschränkte Herrschaft des Rechtes; erhebt die Menschheit zu dieser, und alle ihre vernünftigen Zwecke sind erfüllt^{35!}»

¹ Augustinus, *De libero arbitrio* I, 15. — ² Ebd. I, 5f. — ³ Vgl. zum folgenden Harald Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke*. Neue philologische Untersuchungen 3, Berlin 1926. — ⁴ *Civitas Dei* XIX, 13. — ⁵ XIX, 14. — ⁶ XVIII, 1. — ⁷ XIX, 12. — ⁸ Fuchs, S. 38, S. 78. — ⁹ Ebd., S. 167 ff. — ¹⁰ XIX, 17. — ¹¹ Ebd. — ¹² Vgl. Joseph Ratzinger, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*, in: *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Wege der Forschung* 21, Darmstadt 1961. — ¹³ *Vita Probi* 20, 5. Zit. bei Fuchs, S. 195. — ¹⁴ Vgl. Fuchs, S. 220 ff. — ¹⁵ Vgl. z.B. Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron* III, IV, 18—20. — ¹⁶ Vgl. Fritz Wiesenthal, *Die Wandlung des Friedensbegriffes von Augustinus zu Thomas von Aquino*, Diss. München 1948 (ungedr.). — ¹⁷ *Summa Theologiae* II, II, q. 29, a. 1. — ¹⁸ q. 29, a. 2. — ¹⁹ *De regimine principum* I, 15. — ²⁰ q. 40, a. 1. Vgl. Augustinus,

Civitas Dei XIX, 7, XV, 4. — ²¹ Friedrich Raumer, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*. *Orbis Academicus*, Freiburg/München 1953, S. 234. Über die Quellen der Querela s. Roland H. Bainton, *The «Complaint of Peace» of Erasmus*. *Classical and Christian Sources*, in: *Early and Medieval Christianity*, Boston 1962, S. 217 ff. — ²² S. 239. — ²³ S. 245. — ²⁴ S. 235. — ²⁵ *Ausgew. Schriften*, hg. v. Werner Welzig, Bd. 1, Darmstadt 1968, S. 22. — ²⁶ Ebd. S. 10. — ²⁷ *Theologia deutsch*, hg. v. Franz Pfeiffer, 4. Aufl., Gütersloh 1900, S. 44 ff. — ²⁸ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Achter Satz. *Werke*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 6, Frankfurt 1964, S. 45. — ²⁹ I, 13. — ³⁰ Kap. 3, Par. 21. — ³¹ Kap. 2, Par. 13. — ³² Raumer, S. 353 f. — ³³ a.a.O. S. 204 ff. — ³⁴ S. 217. — ³⁵ Über den ewigen Frieden. Raumer, S. 490.