

Ethik für alle Menschen guten Willens Zur Friedensethik zwischen theologischem Anspruch und philosophischem Argument

Bernhard Koch

Das Papsttum hat im Laufe seiner zweitausendjährigen Geschichte bedeutende Wandlungen erfahren.¹ Die Nachfolger des heiligen Petrus als Bischöfe von Rom waren zeitweilig Verfolgte und Märtyrer, und zu anderen Zeiten waren sie selbst Herrschende und Verfolger. Der Verlust des Kirchenstaates in der nationalstaatlichen italienischen Einigungsbewegung hat eine wichtige Zäsur mit sich gebracht, die das Papsttum bis in die Gegenwart prägt: Die weltliche Macht ist auf den kleinen Staat der Vatikanstadt und das immer noch vorhandene diplomatische Potential des Heiligen Stuhls zusammengeschrumpft, aber die moralische Autorität ist bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts eher gewachsen. Sie ist natürlich nicht nur eine Sache des Amtes, sondern auch eine Sache der Persönlichkeit, die das Amt bekleidet. Die beiden heiliggesprochenen Päpste Johannes XXIII. und Johannes Paul II. stehen hier sicherlich besonders hervor. Letzterer war seit Jahrhunderten der erste Nicht-Italiener auf dem Stuhl Petri – noch dazu aus einem Land des kommunistischen Ostblocks, in dem die katholische Kirche von staatlicher Seite unter starker Verfolgung litt –, der erstere wurde 1958 im für damalige Verhältnisse hohen Alter von fast 77 Jahren in dieses Amt gewählt und hat dennoch mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die größte Reform des Katholizismus in kirchengeschichtlich jüngerer Zeit angestoßen.

Nun haben die Päpste seit dem 18. Jahrhundert versucht, ihre Autorität vor allem durch das Medium der sogenannten ‚Enzyklika‘, dem Rundschreiben, in Geltung zu bringen, und wenn es sich um Texte mit ethischem oder sozialetischem Inhalt handelt, geht es dabei dezidiert um ihre *moralische* Autorität – dogmatische Unfehlbarkeit wird für den Inhalt einer Enzyklika nicht beansprucht. Unter den vielen Enzykliken des 20. Jahrhunderts sind berühmte (wie das auf Deutsch abgefasste Schreiben ‚Mit brennender Sorge‘ von Pius XI. aus dem Jahr 1937) und auch ‚berühmte‘ (wie die umstrittene

¹ Einen leicht zugänglichen Einstieg in die Geschichte des Papsttums bietet: G. Denzler, *Das Papsttum*, München 2009; vgl. auch: V. Reinhardt, *Pontifex. Die Geschichte der Päpste. Von Petrus bis Franziskus*, München ²2018.

Enzyklika ‚*Humanae Vitae*‘²). Diese Enzykliken nennen zunächst den Adressatenkreis, und das sind – wie bei ‚*Mit brennender Sorge*‘ – zumeist die Erzbischöfe und Bischöfe, manchmal auch alle Gläubigen. ‚*Humanae Vitae*‘ aber nimmt eine Formulierung in der Anrede auf, die schon von Johannes XXIII. in dessen Enzyklika ‚*Pacem in terris*‘ 1963 zum ersten Mal gewählt worden ist: Gerichtet ist das Schreiben an „alle Menschen guten Willens“ (vgl. Wfb 2003). Das Thema des Friedens geht alle Menschen an. Jene ganz gezielt diesem Thema gewidmete Enzyklika ist nicht zuletzt deshalb so bedeutend geworden, weil sie in einer besonderen historischen Konstellation geschrieben wurde, in der das Schicksal der Menschheit tatsächlich auf dem Spiel zu stehen schien, als sich die gegnerischen Machtblöcke der Vereinigten Staaten von Amerika und der Sowjetunion mit äußerstem nuklearen Vernichtungspotential gegenüberstanden. Die gerade noch einigermaßen gelöste Kubakrise lag erst ein halbes Jahr zurück. Da er wenige Monate nach der Veröffentlichung dieses Rundschreibens verstorben ist, wurde ‚*Pacem in terris*‘ als das Vermächtnis von Johannes XXIII. aufgenommen. ‚*Pacem in terris*‘ ist dadurch zu einem zentralen Dokument christlicher Friedensethik geworden, das für sich beansprucht, über konfessionelle und religiöse Grenzen hinaus wichtige Argumente und Gesichtspunkte liefern zu können, die „alle Menschen guten Willens“ aufnehmen und erwägen sollten. Mit dieser Öffnung über den Raum des Katholischen, ja des Christlichen hinaus ist eine starke Verbindungslinie von der Theologie in die Philosophie gezogen,³ und diese Verbindungslinie kennzeichnet dann auch die bei Paul VI. aufgenommene Reihe von Botschaften zum Weltfriedenstag.⁴ Deshalb ist es angebracht, in einer solchen Sammlung der päpstlichen Weltfriedensbotschaften einige Anmerkungen zur philosophischen Seite der Friedensethik zu machen. Diese Anmerkungen sind hoffentlich auch deshalb hilfreich, weil

² Zu ‚*Humanae Vitae*‘ und ihren Nachwirkungen vgl. E. Schockenhoff, Die Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik, Freiburg i. Br. 2021, 200–234.

³ Selbstverständlich liegt in einer derartigen ‚Öffnung‘ auch eine Ambivalenz: Wer nicht in der Esoterik befangen bleiben will, muss solche Möglichkeiten des Anschlusses offenhalten und die Rückwirkungen, die sich daraus ergeben, aushalten. Andererseits besteht sicher die Gefahr, dass die Öffnung zur Verwischung des Eigenen – und im äußersten Fall auch zur Destruktion desselben – beiträgt. Joseph Ratzinger (Benedikt XVI.) sieht beispielsweise eine „von Gott gänzlich losgelöste[...] Vernunft“ als „Pathologie“ an (J. Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg i. Br. 2005, 131) und begreift gerade einen solchen Vernunftbegriff als friedensgefährdend.

⁴ Der Weltfriedenstag in der römisch-katholischen Kirche wird jeweils am 1. Januar begangen. Er ist nicht identisch mit dem Internationalen Tag des Friedens der Vereinten Nationen, der jährlich für den 21. September ausgerufen wird. Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) ruft für letzteren in besonderer Weise zum Friedensgebet auf („International Day of Prayer for Peace“).

gerade im katholischen Raum des Christentums immer eine starke Wechselbeziehung zwischen dem philosophischen Argument und der theologischen Erwägung bestanden hat und besteht.

Der heilige Thomas von Aquin beispielsweise hat in der ihm eigenen Pointierung die Beziehung von Philosophie und Theologie in Bezug auf den Frieden in der ‚Summa Theologiae‘ (IIa IIae, q. 29, a. 1) zum Ausdruck gebracht: Ausgangspunkt ist eine Lehre vom Menschen, die von Aristoteles herkommend auf die unterschiedlichen Strebevermögen zurückgreift, und den Frieden (*pax*) – im Gegensatz zur ‚bloßen‘ Eintracht (*concordia*; „Einigung des Strebens der Verschiedenen, in denen das Streben wohnt“) – in der „Einigung der verschiedenen Strebekräfte in ein und demselben Strebenden“ sieht; gleichzeitig wird bei Thomas aber auch der spezifische theologische Gehalt deutlich herausgestellt: Es gibt den „wahren Frieden“ (*vera pax*) und den „Scheinfrieden“ (*pax apparens*). Ersterer richtet sich auf die wahren Güter, letzterer auf scheinbare Güter. „Weil es nun ein doppeltes wahres Gut gibt, ein vollkommenes und ein unvollkommenes, so gibt es auch einen doppelten wahren Frieden: einen, der vollkommen ist und der in dem vollkommenen Genuss des höchsten Gutes liegt, durch das alles Streben, in einem Einigen geeint, zur Ruhe kommt. Und das ist das letzte Ziel der vernünftigen Schöpfung.“ Diesen vollkommenen Frieden schenkt Gott nicht in dieser Welt, in der wir nur den anderen, den unvollkommenen Frieden haben (S. Th. IIa IIae, q. 29, a. 2).⁵ Beim vollkommenen Frieden denkt Thomas selbstverständlich an das ewige Leben, aber auch in die säkulare Diskussion lässt sich der Gedanke übertragen, dass ein vollkommener Frieden eben eine ‚Utopie‘ darstellt. Die Utopie beschreibt keinen physischen Ort (sondern einen ‚Nicht-Ort‘), aber sie ist nicht bloße Fiktion, sondern wirkt als Ideal zurück auf die Gestaltungsvorstellungen in der Wirklichkeit. Frieden ist, so hat es der Philosoph Max Müller ausgedrückt, „etwas, was in dieser wirklichen Gesellschaft nicht nur ein unendliches ‚Inzitant‘, ein immerwährender Stachel ist, ein Etwas, was nur den Horizont einer Hoffnung bildet, ein anfeuerndes Postulat [...], sondern etwas, das ein wirkliches ‚Gebot‘ darstellt.“⁶

Die Theologie des Thomas von Aquin ist bekanntermaßen ohne seine philosophischen Anleihen und Ausführungen gar nicht vorstellbar. Aber die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie ist keine Einbahnstraße, sondern eine wechselseitige: Das von der Philosophie angeregte theologische Denken wirkt auf philosophisches Überlegen zurück. Man kann an Augusti-

⁵ Die Übersetzungen folgen hier der Deutschen Thomas-Ausgabe, Band 17A, ‚Die Liebe‘, Heidelberg und Graz 1959, 209–216.

⁶ M. Müller, Der Friede als philosophisches Problem, in: D. Senghaas (Hrsg.), Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem, Frankfurt a. M. 1995, 21–38, 30.

nus' Erörterung der Selbstverteidigung in ‚De libero arbitrio‘ denken. Der große Kirchenvater stellt dort – aus dem Mund der Figur des Evadius – den Gedanken in den Raum, dass die Verteidigung des Leibes auf Kosten des Todes eines Angreifers moralisch falsch sein könnte, weil sie das falsche Gut rettet. „Wenn der Seele das Leben genommen werden kann, dann ist es gering zu schätzen; wenn es aber nicht genommen werden kann, dann haben wir nichts zu befürchten.“⁷ Dieser hier vom theologischen Autor vorgebrachte Gedanke geht zurück auf die Stoiker, wirkt aber seinerseits wieder zurück in den philosophischen Pazifismus,⁸ in Diskussionen um eine ‚bloodless invasion‘⁹ und sogar bis hin zu Autorinnen und Autoren des Poststrukturalismus. Bei Judith Butler beispielsweise ist das ‚Selbst‘ der Selbstverteidigung als solches in Frage gestellt, da sich jedes Selbst nur in Beziehung zu anderen als solches konstituieren kann. Tötung in Selbstverteidigung tötet insofern also auch einen Teil des Selbst.¹⁰

1. Friedensethik im wissenschaftlichen Kontext

Auch wenn die Alltagssprache häufig zwischen ‚ethisch‘ und ‚moralisch‘ keinen Unterschied macht, kann man in einem spezifischeren Sprachgebrauch die beiden Ausdrücke unterschiedlich akzentuieren. In der Philosophie hat es sich durchgesetzt, von Ethik als einer Reflexionswissenschaft, die sich auf die Moral bezieht, zu sprechen.¹¹ Hierbei wird angenommen, dass Moral im Sinne von gelebter Normativität in jeder menschlichen Gesellschaft vorliegt

⁷ A. Augustinus, *De libero arbitrio – Der freie Wille*, übers. u. hrsg. v. Johannes Brachtendorf, Paderborn u. a. (Ferdinand Schöningh), 2006, 37, 88/89.

⁸ Vgl. B. Bleisch/J.-D. Strub (Hrsg.), *Pazifismus. Ideengeschichte, Theorie und Praxis*, Bern u. a. 2006.

⁹ Von einer ‚bloodless invasion‘ spricht man dort, wo ein Aggressor (insbesondere ein staatlicher) androht, eine andere politische Gemeinschaft militärisch zu attackieren, wenn sie sich nicht von vorneherein ergibt. Die unterdrückte Gemeinschaft würde zwar ihre Selbstbestimmung verlieren, aber nicht die lebenswichtigen Güter. Einige Denker argumentieren, dass es in einem solchen Fall nicht gerechtfertigt ist, zu kämpfen, weil das Gut der Menschenleben, die im Kampf verloren gingen, um so viel höher zu bewerten ist als das Gut der verlorengegangenen Selbstbestimmung. Vgl. zur Diskussion: S. Barzagan-Forward, *Dignity, Self-Respect, and Bloodless Invasion*, in: B. Jay Strawser/R. Jenkins/M. Robillard (Hrsg.), *Who Should Die? The Ethics of Killing in War*, Oxford (Oxford University Press) 2018, 142–162.

¹⁰ J. Butler, *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*, Berlin 2020, 71ff.

¹¹ Vgl. nur pars pro toto F. Ricken, *Allgemeine Ethik (Grundkurs Philosophie Bd. 4)*, Stuttgart 2013, 16–18, und A. Merkl/K. Schlögl-Flierl, *Moraltheologie kompakt. Ein theologisch-ethisches Lehrbuch für Schule, Studium und Praxis*, Münster 2017, 9.

und nie von Grund auf erst konstruiert oder eingesetzt werden müsste. Insofern liegt der Gegenstand der Reflexion dieser selbst voraus. Aber jede moralische Norm kann auf ihre Berechtigung hin ihrerseits wieder normativ befragt werden, und diese Befragung nennen wir Ethik. Auch im Begriff der Friedensethik sind diese beiden Elemente greifbar: Die Normativität und die Reflexivität. In diesem Sinne sind päpstliche Stellungnahmen nicht einfachhin ethische Texte, denn in ihnen ist neben dem normativen Anspruch auch viel Deskriptives zu finden, was schon darin begründet liegt, dass es für Gläubige und auch Nicht-Gläubige trostreich sein kann, wenn ein Papst zu erkennen gibt, dass er um eine bestimmte, z. B. bedrückende, Situation weiß. Dabei kann weder ein Papst noch das Lehramt der Bischöfe den Anspruch erheben, bessere deskriptive Analysen zu erstellen, wie die dafür einschlägigen (Sozial-)Wissenschaften. Zurecht bleiben daher die Päpste hier in ihren Botschaften zurückhaltend. Auch die Reflexivität ist bei päpstlichen Stellungnahmen notwendigerweise begrenzt. Vom Heiligen Vater erwartet man nicht eine infinite Infragestellung und Problematisierung, sondern vor allen Dingen Führung und Leitung. In diesem Sinne sind also die Botschaften der Päpste nicht selbst schon Friedensethik, sondern der Gegenstand von Friedensethik. Die akademische Ethik bezieht sich in ihrer Reflexionsarbeit hermeneutisch auf diese Texte, die Gehalte christlicher Moral für die Gegenwart auslegen.

Aus fachdisziplinärer Sicht ist der Ausdruck ‚Friedensethik‘ als solcher strukturell ungewöhnlich. Das weite Feld der Ethik wird oft in vertikaler Hinsicht unterteilt in: 1. deskriptive Ethik, die im eigentlichen Sinne eine Form der Sozialwissenschaft darstellt, weil sie empirisch prüft, welche Normen vorliegen und befolgt werden, 2. Metaethik, die die Moralsprache auf die in ihr enthaltenen normativen Geltungsansprüche hin befragt, 3. normative Ethik, die die grundlegenden Prinzipien herausarbeitet (z. B. das Nutzenprinzip im Utilitarismus) und 4. die ‚angewandte Ethik‘ oder die ‚Bereichsethiken‘, in denen die Prinzipien auf konkrete Felder übertragen werden. Die angewandte Ethik versucht bei der Lösung eines konkreten praktischen Problems Anleitung zu geben, also z. B. bei der Frage, ob moderne Streitkräfte bewaffnete Drohnen einsetzen sollten oder nicht.¹² Entsprechend der Felder oder Bereiche werden dann auch Bezeichnungen für diese „Sub-Ethiken“ gefunden. Eingeführt sind z. B. ‚Medizinethik‘, ‚Technikethik‘, ‚politische Ethik‘, ‚Militäretik‘, ‚Bioethik‘ und ‚Informationsethik‘. Die ‚Friedensethik‘ tanzt da schon semantisch aus der Reihe, denn ‚Frieden‘ bezeichnet ja nicht

¹² Vgl. zu dieser Frage u. a.: B. Koch, Die Technik der Befriedung? Normative Grundfragen beim Einsatz von bewaffneten Drohnen und „autonomen“ Waffensystemen in den Kriegen der Gegenwart, in: Philosophisches Jahrbuch 126 (2019) 298–319.

einen sozialen Bereich wie ‚Medizin‘ oder ‚Militär‘, sondern ein ‚Woraufhin‘ des ethischen Reflektierens. Insofern Ethik aber ein (reflektierender) Selbstvollzug des Menschen ist, der nicht seinerseits wiederum für anderes instrumentalisiert werden darf, kann auch die Friedensethik nicht einfachhin im Dienst eines außer-ethischen (oder außermoralischen) Ziels stehen – und sei es der Frieden, dessen Begriff ja als allererstes zu klären ist. Es geht in der Friedensethik um die Realisierungsbedingungen von Frieden, aber auch hier ist wieder Vorsicht angesagt: Ethik im eigentlichen Sinne ist keine deskriptive Wissenschaft. Daher wäre es problematisch, Friedensethik mit sozialwissenschaftlichen Studien zu verwechseln, die in der Tat auf empirischen Untersuchungen stützend die Bedingungen für Frieden zu ermitteln suchen. Aber was macht Friedensethik dann?

„Friedensethik wird gemeinhin als ein Zweig der politischen oder Sozialethik, weniger der Individualethik verstanden.“¹³ Friedensethik reflektiert vorrangig auf die Fragen, die mit der Legitimation von Gewalt, und dadurch eben auch mit den notwendigen Grenzen von legitimierbarer Gewalt zu tun haben, und stellt eine Perspektive in Aussicht, in der die Rolle von Gewalt im sozialen und politischen Zusammenleben möglichst minimiert werden soll. Der Begriff der ‚Gewalt‘ führt dabei insofern etwas in die Irre, als er uns Gewalt wie einen Sachverhalt, auf den der Begriff referenziert, vorstellen lässt. Gewalt ist aber wohl eher eine Eigenschaft eines Sachverhalts, nämlich von sozialen Interaktionen.¹⁴ Insofern in jeder zwischenmenschlichen (‚intersubjektiven‘) Begegnung ein Potential für Gewalt vorhanden ist, betrifft Friedensethik das ganze Feld des menschlichen Miteinanders. Manche würden sogar sagen, dass die Konstitution des Subjekts, das anderen Subjekten intersubjektiv begegnen soll, selber ein gewaltsamer Prozess ist.¹⁵ Aber in einer so starken Erweiterung würde der Begriff der Friedensethik mit dem der Sozialethik oder der Ethik überhaupt fast gänzlich deckungsgleich – ja vielleicht sogar noch weiter als dieser – was ihm seinen eigenen Gehalt nehmen müsste. Daher werden in der Friedensethik, wie sie faktisch und akademisch be-

¹³ B. Koch, Friedensethik, in: H.-J. Gießmann/B. Rinke (Hrsg.), Handbuch Frieden, zweite, überarbeitete Auflage, Wiesbaden 2019, 147–162, 149. – Mit „weniger der Individualethik“ ist allerdings nicht gemeint, dass Friedensethik in der Individualethik keine Rolle spielen würde, wie ja gerade wichtige friedensethische Arbeiten von Moralthnologinnen und -theologen zeigen (vgl. auch unten Abschnitt 3, bes. zu Johannes Paul II.).

¹⁴ Vgl. B. Koch, Die kirchliche Friedensdebatte. Beobachtungen aus philosophischer Sicht, in: Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik 2021/2; <https://ethik-und-gesellschaft.de/ojs/public/journals/5/dm/EuG-2-2021/EuG-2-2021-art-3.pdf> [Zugriff: 11. Januar 2022].

¹⁵ Vgl. J. Butler, Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt a. M. 2010, 154f.

trieben wird, vorrangig politische Fragen, und auch hier zumeist ‚außenpolitische‘ Fragen, adressiert. Allerdings vermischen sich in einer globalisierten Welt die außen- und innenpolitischen Probleme – gerade auch bei Gewaltfragen – immer mehr. Hinzu kommen Fragen globaler Gerechtigkeit, und nach wie vor heiß diskutiert werden die Folgen europäischer Kolonialherrschaft und welche Ansprüche sich daraus ableiten lassen oder nicht.

Eine strenge Begrenzung der Friedensethik auf lediglich politische Vorgänge ist aber schon deshalb unangemessen, weil die christliche Soziallehre die einzelne Person stets als Dreh- und Ankerpunkt des Sozialen ansieht. Auch die ‚Urszene‘ der Gewalt, der Mord Kains an Abel (Gen 4), spielt sich als Gewalt zwischen zwei Menschen ab. Als Freiheitswesen geht niemand nur in sozialen Rollen oder funktionalen Zusammenhängen auf, sondern ist stets selbst letzter Urheber seiner Handlungen. Das bedeutet natürlich nicht, dass psychologische Regelmäßigkeiten oder die materiellen (auch institutionellen) Bedingungen für die Entscheidungen, die eine Person trifft, irrelevant wären; aber es bedeutet doch, dass die materiellen Bedingungen oder psychologische (oder evtl. neurobiologische) Umstände das menschliche Handeln – insofern es eben Handeln ist – nicht determinieren. Wenn beispielsweise gesagt wird, dass es in der globalen Entwicklungspolitik ethisch darauf ankomme, ‚Fluchtursachen zu bekämpfen‘, so ist eine solche Wendung mindestens missverständlich, aber in einem eigentlichen Sinne sogar falsch. Denn die ‚Ursache‘ einer Entscheidung dafür, sein Land und seine Heimat zu verlassen, ist jede Person als Person selbst. Allerdings kommt es in der Tat darauf an, mitzuwirken, dass in jeder Weltregion Bedingungen herrschen, die ein würdiges Leben ermöglichen, so dass möglichst wenige Menschen sich durch die Umstände motiviert fühlen (müssen), ihre Heimat zu verlassen. Diejenigen, die aber ihre Heimat verlassen müssen, sollen in den Ländern, in die sie fliehen müssen, respektvoll und barmherzig aufgenommen werden.

Frieden hängt nach christlicher Auffassung nicht nur von institutionellen Arrangements ab, so dass er durch ‚Recht‘ oder andere Institutionen gewissermaßen technoform erzeugt werden könnte.¹⁶ Wie Papst Franziskus in seiner Botschaft vom 1. Januar 2022 herausstellt, erfordert der Dialog der Generationen – wie jeder „ehrliche Dialog“ (Wfb 2022) – „ein Grundvertrauen zwischen den Gesprächspartnern“. Aber gerade solches Vertrauen lässt sich nicht

¹⁶ „Die Vorstellung jedoch, dass Konflikte eher durch das Recht als durch Gewalt beigelegt werden sollten, setzt voraus, dass das Recht nicht seine eigene Gewalt ausübt und nicht die Gewalt des Verbrechens verdoppelt. Wir können nicht einfach davon ausgehen, dass Gewalt zu überwinden ist, indem wir vom außerrechtlichen gewaltsamen Konflikt zur Herrschaft des Rechts übergehen.“ (J. Butler, s. Anm. 10, 155) – Allenfalls könnte man sagen, dass in einem christlichen Sinne Frieden „durch Liebe“ entsteht.

technisch generieren. Auch die gewaltsam ausgetragenen Konflikte zu Beginn dieses 21. Jahrhunderts haben gezeigt, wie wichtig das Gewinnen von ‚Herzen und Köpfen‘ (hearts and minds) für den Erfolg militärischer Interventionsmaßnahmen ist – und wie wenig militärische oder physische Gewalt überhaupt zu diesem Ziel beitragen kann.¹⁷ Es scheint keinen Königsweg des ‚Peacebuilding‘ zu geben, der uns zeigen könnte, wie man die Herzen und Köpfe befriedet.¹⁸ Letztendlich ist es auch eine Sache jeder einzelnen Person (auch der Soldatin oder des Soldaten¹⁹), Tugenden der Friedfertigkeit zu erwerben und zu kultivieren. Insofern sollte man tatsächlich davon sprechen, dass wer Frieden will, zur Tugend erziehen soll: „Si vis pacem, para virtutes.“²⁰ Papst Franziskus hat in ‚Laudato si‘ (222–227) herausgestellt, wie wichtig für den sozialen Frieden und das Gemeinwohl der „innere Friede der Menschen“ (225) und die Tugenden, die ihn befördern – nämlich Genügsamkeit, Demut und Dankbarkeit – sind. In seinem Apostolischen Schreiben zum 700. Todestags von Dante Alighieri *Candor Lucis Aeternae* greift er das Friedensanliegen von Paul VI. auf, der den inneren und den äußeren Frieden gefährdet sah, weil „Frömmigkeit und Gerechtigkeit verletzt“ sind und es zur Wiederherstellung eben beider menschlichen Vermögen, Vernunft und Glauben – in Dantes Sprache ausgedrückt: Vergil und Beatrice – bedarf.²¹

2. Negativer und positiver Frieden

Dieses eben eingebrachte Motto ‚Wenn Du Frieden willst, pflanze Deine Tugenden‘ wandelt ein geläufigeres Bonmot aus dem antiken Rom ab: ‚Si vis pacem, para bellum.‘ Wer Frieden haben will, solle, so die ‚realpolitische‘

¹⁷ In diesem Sinne sagt Mahatma Gandhi, dass sich „die Menschheit ... ausschließlich durch Gewaltfreiheit von der Gewalt befreien“ muss. (*M. Gandhi, Gewaltfreiheit. Auszüge aus Reden und Schriften*, hrsg. v. G. Dharampal-Frick, Stuttgart 2014, 79.) So haben z. B. zwanzig Jahre militärischer Präsenz westlicher Nationen offenkundig den Kollaps der afghanischen Regierung nach dem schnellen Rückzug des Westens im Sommer 2021 nicht verhindern können.

¹⁸ Zum Peacebuilding vgl: *R. J. Schreiter/R. S. Appleby/G. F. Powers, Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, New York 2010.

¹⁹ So schon Augustinus zum Offizier Bonifatius: „Sei also auch im Kriege friedfertig, so dass du durch deinen Sieg den Besiegten den Vorteil des Friedens verschaffest.“ (*Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Briefe*, übers. v. A. Hoffmann, II. Band, Kempfen/München 1917, 182.)

²⁰ Vgl. *A. Merkl*, „Si vis pacem, para virtutes.“ Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit (Studien zur Friedensethik 54), Münster 2015.

²¹ Franziskus, Apostolisches Schreiben *Candor Lucis Aeternae*, 25. März 2021, deutsche Version verfügbar unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20210325_centenario-dante.html [Zugriff: 6. Januar 2022].

Auffassung, den anderen signalisieren, dass er zum Kampf ausgerüstet und bereit ist. Nur auf diese Weise, so lautet hier die Annahme, könne man sich vor Angriffen anderer einigermaßen sicher sein. Wie bei Thomas Hobbes besagt die dieser ‚Ethik‘ unterliegende Anthropologie, dass ein Mensch stets von anderen Menschen bedroht und durch sie gefährdet ist. ‚Homo homini lupus‘ – Der Mensch sei wie ein Wolf ständig zum Angriff bereit. Für Thomas Hobbes, der in einer Zeit fürchterlicher Gewaltkonflikte gelebt hat, ist Frieden das zentrale politische Anliegen. Der Mensch muss seiner – auch durch die Ursünde – verdunkelten Natur entkommen; dazu nützt ihm ein gewissermaßen technisches Instrument: Durch wechselseitige Beistandsabkommen kann sich ein Mensch vor anderen schützen, denn eine größere Zahl von (vereinten) Menschen kann auch einem sehr starken einzelnen Mann oder wenigen Männern beikommen. Frieden ist in dieser Sicht also eine Sache von Übereinkunft, von ‚Recht‘. Die zeitgenössische Friedenswissenschaft nennt einen solchen Frieden, der sich auf Abkommen und den auf diesen Abkommen beruhenden Sanktionsdrohung stützt, einen ‚negativen Frieden‘.²² Baruch de Spinoza hat diesen Friedensbegriff jedoch als unzureichend zurückgewiesen:

„Von einem Gemeinwesen, dessen Untertanen nicht zu den Waffen greifen, weil sie von Furcht eingeschüchtert sind, lässt sich eher sagen, dass es ohne Krieg ist (quod sine bello sit), als dass es sich in einem Zustand des Friedens befindet.“²³
Frieden sei gerade „nicht die Abwesenheit von Krieg, sondern eine Tugend, die einer Stärke des Charakters entspringt.“²⁴

Auch das kirchliche Lehramt hat einen bloß negativen Friedensbegriff stets zurückgewiesen, so z. B. Johannes Paul II. in seiner päpstlichen Weltfriedensbotschaft für 1993 oder Papst Franziskus in seiner letzten Enzyklika ‚Fratelli tutti‘, in der er aus einer eigenen Botschaft an die Vereinten Nationen zitiert:

²² Die Unterscheidung von ‚positivem‘ und ‚negativem‘ Frieden wird meistens auf Johan Galtung zurückgeführt. Vgl. z. B. J. Galtung, Peace, Positive and Negative, in: D. J. Christie (Hrsg.), *The Encyclopedia of Peace Psychology*, Band 2, Eq-Po. Malden, Mass (Wiley-Blackwell) 2012, 758–762; vgl. auch E. Schockenhoff: Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt? Freiburg i. Br. 2018, 503–509. – In ähnlicher Weise ließe sich auch beim Begriff der „Versöhnung“ differenzieren; vgl. z. B. B. Koch, Guilt – Forgiveness – Reconciliation – and Recognition in Armed Conflict, in: *Russian Journal of Philosophical Sciences* 64 (2021) (im Erscheinen).

²³ B. de Spinoza, *Politischer Traktat. Tractatus politicus*. Übers. u. hrsg. v. W. Bartuschat, lat.-dt., Hamburg 2010, 64–65.

²⁴ Ebd.

„Wir müssen uns auch die Frage stellen, wie nachhaltig eine auf Angst gegründete Stabilität sein kann, insofern sie die Angst noch vergrößert und vertrauensvolle Beziehungen zwischen den Völkern untergräbt. Internationaler Frieden und internationale Stabilität dürfen nicht auf ein falsches Gefühl der Sicherheit gegründet sein, auf die Androhung gegenseitiger Zerstörung oder totaler Auslöschung oder indem man bloß ein Kräftegleichgewicht aufrechterhält.“ (FT 262; vgl. CA 18)

Die Grundidee des negativen Friedens hatte der reformierte Theologe Hobbes den Texten von Aurelius Augustinus übernommen, aber bei diesem ist der Begriff des Friedens abgestuft; je nach den friedensbeteiligten Entitäten müssen wir zwischen verschiedenen Formen differenzieren:

„So besteht denn der Friede eines Körpers 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 und 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 gegenseitigen Genusses in Gott, der Friede aller Dinge in der Ruhe der Ordnung. Ordnung aber ist die Verteilung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem den gebührenden Platz zuweist.“²⁵

In unserer pluralistischen Wirklichkeit sind wir uns bewusst, dass bei Augustinus und auch bei Thomas von Aquin selbst in Bezug auf den irdischen Frieden ein Anspruch zum Ausdruck gebracht ist, dem die Wirklichkeit sicherlich nicht so schnell entsprechen wird und es vielleicht gar nicht kann. Daher birgt diese Friedensidee (mindestens) zwei Seiten: Vom Anspruch des Friedens kann einerseits eine beständige Friedensgefährdung in der Realität der Menschen ausgehen – nämlich dort, wo eben unterschiedliche (materiale) Friedensvorstellungen kollidieren und die verschiedenen Träger dieser Vorstellungen sich aufgefordert sehen, ihrer jeweiligen Friedensvorstellung zum Durchbruch oder ‚Sieg‘ zu verhelfen. Die Versuchung, Gewalt einzusetzen, um – letztmalig – den vollkommenen Frieden herbeizuführen, ist groß. Der ‚Krieg, der alle Kriege beenden soll‘, würde ein totaler Krieg sein. Andererseits liegt aber auch im Anspruch etwas ethisch Wertvolles: Moralische Ideale haben orientierende und motivierende Funktion. Friedensethik muss sich auch mit dieser Ambivalenz des Friedensbegriffs und seinen Auswirkungen

²⁵ A. Augustinus, Vom Gottesstaat. Band II, eingel. u. übers. v. W. Thimme, Zürich 1955, 19. Buch, 13. Abschnitt, 556.

auseinandersetzen: Um des Friedens willen sind fürchterliche Gewalttaten begangen worden, aber der Frieden bleibt dennoch beständiger Auftrag, auch wenn Christen wissen, dass sie nicht selbst die ‚Herren‘ über die Geschichte sind, sondern im Glauben darauf vertrauen dürfen, dass Gott die Zerrissenheit der Welt zusammenführt.²⁶ Der Frieden Gottes „übersteigt“ „alles Verstehen“ (*nous*), wie es im Brief des Paulus an die Gemeinde von Philippi heißt (Phil 4,7). Christus hat ihn „gestiftet [...] am Kreuz durch sein Blut“ (Kol 1,20).

3. Die Frage nach der legitimen Gewalt als Problem der Friedensethik

„Die politische Ethik kennt ein weites Spektrum von Positionen zur Gewalt, die von radikalem Pazifismus bis hin zum Bellizismus (der Position, dass Kriege immer wieder auch ethisch erforderlich sind) reichen können.“²⁷ Zwischen Pazifismus und einem politischen Realismus (der im Grunde besagt, dass die politische Realität ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten besitzt, deren ethische Befragung aussichtslos ist) liegt die These, dass Gewalt zwar grundsätzlich zu vermeiden ist, dass es aber Situationen gibt, in denen der Einsatz von Gewalt gerechtfertigt werden kann. Auf politische Gewalt bezogen kann man diese Position als die These, dass bestimmte Kriege ethisch gerechtfertigt werden können, bezeichnen. In weiten Teilen der internationalen akademischen Welt bezieht man sich mit dem Ausdruck ‚Theorie des gerechten Krieges‘ (‚Just War Theory‘) auf dieses Fragefeld, das eine Vielzahl von Ansätzen umfasst, so dass der Ausdruck ‚Theorie‘ (oder auch ‚Lehre‘) bereits etwas irreführend ist. Was zur Ablehnung dieses ‚Lehrstücks‘ vor allem im deutschsprachigen Raum beigetragen hat, ist vor allem die Verwendung des Wortes ‚gerecht‘ in der ‚Theorie des gerechten Krieges‘: Kriegerische Gewalt trifft so viele unschuldige Menschen mittel- und unmittelbar, so dass es zynisch anmutet, hier ‚gerechte Gewalt‘ am Werk sehen zu können. Diese sprachlichen Einwände sind nur allzu verständlich. Dennoch muss man zur Kenntnis nehmen, dass sich die Frage, ob in bestimmten Situationen Gewaltmittel verwendet werden dürfen, immer wieder stellt. Schon der Ausdruck ‚Gewalt‘ ist ja nicht eindeutig; in gewisser Weise ist er noch umstrittener als der Begriff des Friedens. Nicht nur physische Gewalt, sondern auch psychische Gewalt ist zu bedenken. Hinzu kommt aber auch die Frage nach der

²⁶ Vgl. R. Spaemann, Der Hass des Sarastro, in: R. Spaemann, Grenzen, Stuttgart 2001, 181–193.

²⁷ B. Koch, Friedensethik, in: H.-J. Gießmann/B. Rinke (Hrsg.), Handbuch Frieden, zweite, überarbeitete Auflage, Wiesbaden 2019, 147–162, 158.

sogenannten ‚strukturellen Gewalt‘: Sind Hierarchien bereits ein Ausdruck von Gewalt? Ist vielleicht die Sprache selbst gewaltsam? Vermeidet ‚gendergerechte Sprache‘ Gewalt, die der Umgangssprache bislang inhärent war, oder zieht gerade durch die Umstellung neue Gewaltsamkeit ein? Wie steht es um die Erziehung: Bedarf nicht auch Pädagogik immer eines bestimmten Anteils von Gewalt, wenn Schülerinnen und Schüler beispielsweise durch Druck veranlasst werden, ihre Hausaufgaben zu erledigen?

Es geht also nicht nur um die Frage, ob Gewalt gerechtfertigt werden kann, sondern auch um die sehr weitreichende und komplexe Frage, welche Art von Gewalt rechtfertigungsfähig ist. Das Nachdenken über den gerechten Krieg hat sein Augenmerk auf das gelenkt, was Soziologen heute ‚Makrogewalt‘ nennen, also Gewalt, die unter Zuhilfenahme von militärischen Kampfmitteln erfolgt.²⁸ Maßgebliche Denker dieser Tradition der ethischen Reflexion entstammen aus der christlichen Theologie (vgl. den Beitrag von Alexander Merkl in diesem Band). An dieser Stelle soll zunächst nur ein zentraler Fragepunkt genannt werden, der in der Tradition unterschiedliche Antworten gefunden hat:²⁹ Nimmt die Reflexion auf den gerechten Krieg ihren Ausgangspunkt beim einzelnen Individuum und fasst politische Gemeinschaften gewissermaßen als Agglomeration von Individuen auf oder haben Gemeinschaften als solche einen ‚ontologischen‘ Status, der über die Summe der Individuen hinausgeht? Im ersten Fall sind die Mitglieder der streitenden Parteien selbst diejenigen, die den Krieg tragen. Das betrifft dann insbesondere die Frage, ob Soldatinnen und Soldaten prüfen müssen, ob sie in einem Einsatz tätig sind, der gerechtfertigt werden kann. Im zweiten Fall sind Soldatinnen und Soldaten nur als Repräsentanten ihrer Gemeinschaft kämpfend in Aktion. Sie prüfen nicht selbst das Urteil der Gemeinschaft oder ihres Anführers (z. B. eines Fürsten), denn sie können sich nicht über das Urteil der Gemeinschaft erheben und sind nicht ihr Richter. Im ersten Fall tragen sie moralische (Mit-)Verantwortung für den Waffengang, im zweiten Fall trägt die Gemeinschaft oder der Fürst diese Verantwortung. Wenn die Soldatinnen und Soldaten selbst keine Verantwortung für den Krieg als solchen haben, dann stehen sie sich auf beiden Seiten des militärischen Konflikts als moralisch gleichberechtigt und gleichverpflichtet gegenüber. Sie müssen zwar den Kampf nach den vereinbarten Regeln des Krieges führen und sind für die Einhaltung dieser Regeln (‚ius in bello‘) zuständig, aber warum sie im Krieg sind (‚ius ad bellum‘) ist nicht ihre Angelegenheit, sondern die ihrer Gemeinschaft bzw. der Führung dieser

²⁸ Vgl. zur neueren soziologischen Debatte: T. Hoebel/W. Knöbl, *Gewalt erklären! Plädoyer für eine entdeckende Prozesssoziologie*, Hamburg 2019.

²⁹ Vgl. G. M. Reichberg/H. Syse/E. Begby (Hrsg.), *The Ethics of War. Classic and Contemporary Readings*, Malden, Mass., 93–97.

Gemeinschaft. Krieg und militärischer Konflikt sind also in dieser Sicht eher wie ein regelgeleiteter Wettkampf aufzufassen. Im ersten Fall jedoch, wenn die Soldatinnen und Soldaten selbst für den Waffenkampf mit ihrem moralischen Selbststand einzustehen haben, haben wir es mit einer ähnlichen Situation wie im Bereich individueller Selbstverteidigung zu tun: Allenfalls eine Konfliktpartei kann mit gerechten Gründen und auf der Basis legitimer Autorität kämpfen. Die Soldatinnen und Soldaten der anderen Konfliktpartei dürfen im Grunde gar nicht kämpfen. Zwischen den nicht-gerechtfertigten Angreifern und den (möglicherweise) gerechtfertigten Verteidigern klafft eine moralische Asymmetrie. Beide Fälle kommen aber darin überein, dass das kriegerische Handeln keinen Selbstzweck darstellen darf. Ziel des Krieges muss der Frieden sein, und die Handlungen im Krieg dürfen nicht von der Art sein, dass sie eine Aussöhnung der Konfliktparteien unmöglich machen, wie insbesondere Immanuel Kant betont hat:

„Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen.“³⁰

Für die Konflikte der Gegenwart werden wir diesen Imperativ auch auf nicht-staatliche Konfliktparteien ausweiten müssen.

Vom Nachdenken über den gerechten Krieg muss man die Vorstellung eines ‚Heiligen Krieges‘ unterscheiden. ‚Gerechter Krieg‘, der eine Vorstellung von Gerechtigkeit und Recht verteidigen soll, und ‚Heiliger Krieg‘, der das Heilige schützen soll und in Anspruch nimmt, sind nicht identisch. Während ersterer mit rational ausweisbaren Kriterien begründet werden soll, reicht für den zweiten ein Befehl Gottes. Die christliche Tradition kennt den heiligen Krieg vor allem aus dem Alten Testament, auch wenn die Befunde dazu wissenschaftlich durchaus umstritten sind.³¹ Augustinus, der zwar einerseits als der Begründer der vermeintlichen ‚Lehre vom gerechten Krieg‘ angesehen wird, der aber andererseits in seinen Schriften ein großes Leiden an der Gewaltsamkeit der Menschen erkennen lässt und auf eine Haltung der Friedfertigkeit besonderen Wert legt, hat den Krieg auf Befehl Gottes für die Zeit nach der Zeitenwende, in der das Evangelium geoffenbart worden ist, ausgeschlossen.

Besonderes Interesse verdienen die *Pax-Dei*- und *Treuga-Dei*-Bewegungen des Mittelalters, und dies nicht nur aus historischer Perspektive. Ihnen

³⁰ I. Kant, Zum ewigen Frieden, 6. Präliminarartikel (div. Ausgaben). – Kant spricht bewusst von den Staaten, weil nur Staaten gewissermaßen eine moralische Natur gewinnen, nicht aber jedwede Gruppe von Menschen.

³¹ Vgl. H.-G. Stobbe, Religion, Gewalt und Krieg. Eine Einführung, Stuttgart 2010, 87–175.

zugrunde lagen Beschlüsse und Anordnungen, die gewaltsame Auseinandersetzungen räumlich, temporär und personell begrenzten. So sollten z. B. Geistliche, Arme, Bauern und Frauen bei Kampfhandlungen verschont bleiben, was die moderne Unterscheidung von Kombattanten und Zivilisten mitbegründet haben dürfte. Bestimmte, z. B. heilige, Orte, sind von Kampfhandlungen ausgeschlossen, und Kämpfe sind auch an bestimmten Tagen (z. B. dem Sonntag als Tag des Herrn) verboten. Diese sehr äußerlich wirkenden Begrenzungen der Gewalt sind unabhängig von der Rechtfertigungsfrage der Gewalt. Selbst bei gerechten Kriegsgründen müssen am Sonntag die Kämpfe unterbleiben, was ja die Verfolgung der gerechten Ziele durchaus beeinträchtigen kann. Aber die Begrenzung der Gewalt ist das vorrangige Ziel. Die Logik der Gerechtigkeit wird hier also durchbrochen – und damit auch vor einer Totalisierung geschützt. In der Unterscheidung von Kombattanten und Zivilisten im Humanitären Völkerrecht finden wir auch in der Gegenwart noch einen Widerschein dieser mittelalterlichen Gewaltbegrenzungsstrategie.

4. Friedensethik und Anthropologie

Ethik kann wohl ganz grundsätzlich nicht von einer Vorstellung vom Menschen absehen. Versuche, Ethik anthropologie- und damit ontologiefrei zu begründen, sind nicht besonders aussichtsreich und münden allenfalls in einen irrationalen Rationalismus, der die Anbindung an die Lebenswelt und Lebenswirklichkeit der Subjekte der Ethik verloren hat. Für die Friedensethik ist die anthropologische Bindung vermutlich sogar noch entscheidender. Nach wie vor kann man das (vermeintlich) schlichte platonische Modell von Logos, Eros und Thymos als Grundlage heranziehen. Cicero hat in seinem stoisch inspirierten Werk „De officiis“ (off. 1,34) sicherlich recht, wenn er betont, dass dem Menschen zum Austragen von Differenzen und Konflikten der gemeinsame Logos, also die Rede und die Vernunft, zur Verfügung steht und er deshalb nicht wie die Tiere auf physische Gewalt zurückgreifen muss. In der Tat ist der Dialog das vorzugswürdige Mittel der Konfliktbearbeitung. Dass im Dialog häufig Einsichten erlangt werden können, die ohne diesen Austausch so nicht möglich gewesen wären,³² zeigt auch, dass der Konflikt als solcher dem Frieden nicht entgegenstehen muss, sondern es auf

³² Dass im Widerstreit auch mit falschen Behauptungen Erkenntnisgewinne („nämlich die deutlichere Wahrnehmung und den lebhafteren Eindruck des Richtigen“) erzielt werden können, führt John Stuart Mill als Argument für die Rede- und Meinungsfreiheit an (*J. S. Mill, On Liberty/Über die Freiheit*, übers. v. B. Lemke, Stuttgart 2009, 55).

die Weise des Konfliktaustrags und seine formale Rahmung ankommt.³³ Auf dieser Einsicht baut auch das politische Modell einer deliberativen Demokratie auf. Allerdings wissen wir auch um das Misslingen von Dialog. Das kann viele Gründe haben, die auch mit unterschiedlichen Sprachen und Wortbedeutungen und mit schwer aufklärbaren Missverständnissen zu tun haben. Der Logos ist im Leben der Menschen wohl weniger einheitlich als sich das der stoische Rationalismus gedacht haben mag. Aber häufig hat das Scheitern konstruktiver Konfliktbearbeitung durch Gespräche auch mit den anderen Strebekräften der Seele zu tun, die ebenfalls für ein wirkliches Übereinkommen gewonnen werden müssen. Es reicht meistens aus, dass eine Konfliktpartei gar nicht an einer dialogorientierten Lösung des Konflikts interessiert ist (sondern beispielsweise eine gewisse Überlegenheit oder Macht behalten will), um die Möglichkeit einer dialogischen Lösung auch für die andere Konfliktpartei zu verbauen. Auch hier zeigt sich die oben bereits angesprochene Bedeutung der Tugenden für die Friedensethik: Wenn Konflikte dialogisch und nicht mit Gewalt gelöst werden sollen, setzt dies voraus, dass gegenüber dem Logos (und der Person, der ihn äußert) eine befürwortende und aufgeschlossene Haltung, gegenüber der Gewalt aber eine grundsätzlich abweisende Haltung eingenommen werden muss.

Man kann diese Überlegungen mit der oben schon erwähnten klassischen dreiteiligen Seelenlehre (Logos – Eros – Thymos) weiterführen: Wenn sich das ‚erotische‘, also gewissermaßen ‚vereinnahmende‘, Streben von verschiedenen Menschen auf die gleichen Güter richtet, ist distributive Gerechtigkeit nötig, um diese Güter auf die verschiedenen Menschen zu verteilen. Hier geht also Frieden nur über den Weg der Gerechtigkeit. Aber es reicht nicht aus, Güter nur gerecht zu verteilen, wenn thymotischen Anerkennungsbedürfnissen nicht ebenfalls Rechnung getragen wird. Auch in den Wohlstandsgesellschaften des Westens, in denen eine Überfülle von Gütern herrscht, ist es in den vergangenen Jahren immer wieder zu Ausbrüchen des Zorns³⁴ gekommen, weil sich bei vielen Personen der Eindruck der Nichtanerkennung oder der Entmündigung verfestigt hat. Ganz unabhängig davon, ob dieser Eindruck der Wirklichkeit entspricht – als Friedensbedrohung

³³ Vgl. *F.-J. Overbeck*, Konstruktive Konfliktkultur. Friedensethische Standortbestimmung des Katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr, Freiburg i. Br. 2019 und *F.-J. Overbeck/A. Merkl*, Konstruktive Konfliktkultur, in: *IKaZ Communio* 49 (2020) 450–459.

³⁴ Zorn ist hier verstanden in einem weiten Sinne als Aufbegehren nach empfundener Nichtanerkennung. Unter den ‚politischen Emotionen‘ kommt dem Zorn sicherlich eine ganz besondere – auch friedensethische – Rolle zu, wie auch neuere Arbeiten zum Thema zeigen; vgl. z. B. *M. Nussbaum*, Zorn und Vergebung. Plädoyer für eine Kultur der Gelassenheit, Darmstadt 2017; *P. Sloterdijk*, Zorn und Zeit, Berlin 2008.

muss er wahrgenommen und auch politisch bearbeitet werden. Da Menschen dazu neigen, sich mit ihren eigenen Leistungen und dem, was sie sich über Leistungen selbst verdienen konnten, mehr zu identifizieren als mit Gütern, die ihnen nur von außen zufallen (sei es durch Zufall, sei es als Geschenk und dergleichen) ist es wohl auch für eine Friedensethik notwendig, Menschen immer wieder Perspektiven zu geben, wie sie sich in einer erfüllten Tätigkeit selber stützen und ‚verwirklichen‘ können.

Als ein liberaler philosophischer Ansatz, der hier hilfreich sein kann, soll nur äußerst knapp auf Martha Nussbaums und Amartya Sens ‚Capability Approach‘ hingewiesen werden: Er setzt nicht auf die gleiche Güterverteilung unter den verschiedenen Menschen, sondern auf die Verwirklichungschancen von Fähigkeiten, die eine politische Ethik bieten soll.³⁵ Gegenüber einem Utilitarismus, der davon ausgeht, dass man Güterverteilungen auf ein einziges Ziel hin beziehen kann, bezieht der Fähigkeitenansatz viele Dimensionen des menschlichen Lebens mit ein, die schlussendlich nicht mehr klar gegeneinander verrechnet werden können. Es ist also darauf zu achten, dass alle Dimensionen ausreichend Berücksichtigung finden.

5. Frieden braucht Inhalt

Jedenfalls zeigt sich, dass allein aufgrund der menschlichen Natur als aktives und schöpferisches Wesen Frieden nicht statisch gedacht werden kann. Frieden wird also nicht ein für alle Mal erlangt, so dass er dann endlos weiterbestehen könnte, sondern er muss immer wieder neu errungen und erstritten werden. Da sich der Mensch in sozialer und technologischer Hinsicht weiterentwickelt, ist es unabdingbar, dass auch immer wieder neu auf den Menschen geblickt wird – nicht nur mit einem ontologischen, sondern auch mit einem empirischen Auge. Friedensethik darf also den jeweiligen Stand der Humanwissenschaften nicht unberücksichtigt lassen. Frieden ist *in concreto* ja nicht nur eine formale Größe. Die Päpste haben sich in ihren Weltfriedensbotschaften daher zurecht immer wieder der politischen und sozialen Wirklichkeit, so wie sie vorgefunden werden kann, zugewandt und Probleme identifiziert, die sich auch als Gefahren für den Frieden herausstellen können. Da jedoch eine große Fülle von sozialetischen Fragestellungen, ja wohl die allermeisten, Auswirkungen auf den Frieden haben können, bilden die Botschaften zum Weltfriedenstag fast so etwas wie ein kleines Kompen-

³⁵ M. Nussbaum, Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität, Freiburg i. Br. 2019; vgl. F. Ricken, Sozialethik (Grundkurs Philosophie 13), Stuttgart 2014, 232–247.

dium der katholischen Soziallehre, das laufend fortgeschrieben wird. Papst Paul VI. hat zum Beispiel in seiner Botschaft für das Jahr 1977 das Ziel des Friedens mit dem Schutz des Lebens verknüpft – ein Anliegen auch für die nachfolgenden Päpste. Papst Benedikt XVI. (für das Jahr 2010) und der derzeitige Papst Franziskus (für das Jahr 2020) haben sich beide den ökologischen Herausforderungen gewidmet und so Umweltethik und Friedensethik verbunden. Aus philosophischer Sicht werden die päpstlichen Aussagen natürlich immer auch wieder für Kritik sorgen, und selbst theologisch sind sie häufig ein Stein des Anstoßes. Entscheidend ist hier aber ein anderer Gedanke: Friedensethik kann dort, wo sie material-normativ reflektiert und Imperative setzt, nicht völlig für sich alleine stehen, sondern ist immer auf Aspekte der sozialen Wirklichkeit bezogen. Das betrifft nicht nur das politische Leben, denn Frieden ist eine Anforderung für jeden einzelnen, in den Familien, am Arbeitsplatz und in lokalen und temporären Gemeinschaften. Da – wie oben angesprochen – faktisch Friedensethik häufig nur als ein Bereich der politischen Ethik verstanden wird, können gerade die päpstlichen Botschaften zum Weltfriedenstag hier auch dem akademischen Leben helfen, Verengungen in der eigenen Begriffsbildung und blinde Flecken aufzuspüren. Damit kann der Gefahr, dass Friedensethik selbst Konflikte und sogar Gewaltkonflikte heraufbeschwört, etwas entgegengetreten werden.

6. Friedenserziehung und Friedensgebet

Das soziale Leben der Menschen ist ein vielschichtiges Phänomen: Zwischen Menschen herrscht leider häufig auch Gewalt und damit das Gegenteil von Frieden, und auch der Vorwurf von Gewalttätigkeit kann, wenn er zum Beispiel nicht in der Wirklichkeit begründet ist, gewaltsam sein. Es kann aufrichtiges Streben nach Frieden geben; es kann aber auch den Vorwand des Friedens für Gewalt geben. Es ist häufig ähnlich wie in Joni Mitchells Lied ‚Both Sides now‘ von 1967, in dem sie schildert, wie sie Wolken, die Liebe und das Leben von zwei verschiedenen Seiten kennenlernt und feststellen muss, dass sie weder Wolken, die Liebe noch das Leben wirklich kennt: „It’s life’s illusions I recall, I really don’t know life at all.“ Ähnlich könnten wir sagen: „It’s peace’s illusions we recall, we really don’t know peace at all.“ Aber auch das hat zwei Seiten: Religiöse Menschen sind sich in der Tat bewusst, dass sie hier auf Erden den Frieden, wie er in einem eigentlicheren Sinne Bestand haben könnte, nicht kennen. Christen beten deshalb für den Frieden, um den sie Gott auch als Gabe bitten. Er ist nicht einfachhin ‚machbar‘ (im Sinne des Herstellens), auch wenn wir ihm viele Hindernisse aus dem Weg räumen können. Vollkommener Friede kann nur Geschenk sein.

„Diesen Frieden, den der göttliche Erlöser uns gebracht hat, müssen wir von ihm in eindringlichem Gebet erbitten“ (PT 91). Das Gebet ist sogar selbst ein Element des Friedens, weil es „das Band [ist], das uns am wirksamsten verbindet“ (Wfb 1992). Andererseits haben wir bereits eine bestimmte Friedenserfahrung, um dieser Vorstellung eines vollkommenen Friedens überhaupt einen gewissen Anspruch beimessen zu können, z. B. Erfahrungen gelingender Zweisamkeit oder Harmonie in einer Familie. Um für die Erfahrung des Friedens und den Wert des Friedens offen zu sein, müssen wir auch bereit sein. Diese Bereitschaft ist nicht zuletzt Sache von Friedenserziehung, weil in ihr die Haltungen zum Frieden eingeübt werden können (vgl. Wfb von 1979 und 2004). Solche friedensförderlichen Haltungen können aber auch durch Kunst, insbesondere Musik und Lyrik, befördert werden – und auch durch Gottesdienst.

Frieden ist nicht nur – ja nicht einmal vorrangig – eine Sache der Theorie. Frieden ist eine Sache des Lebens.³⁶ Genau darauf zielen auch die päpstlichen Weltfriedenstagbotschaften der Päpste: dass sie Hilfestellung zum Leben geben. Dass sie jährlich mit großem Interesse erwartet und aufgenommen werden, zeigt, dass ihnen dies offenkundig gut gelingt.

³⁶ Vgl. die Bemerkung des Aristoteles zur Aufgabe der Ethik in EN II 1103b.