

»Er muss also gestiftet werden...«¹

Frieden als ein denkerisches Projekt und eine praktische Aufgabe

Alois Halbmayr

In seiner berühmten Streitschrift *Zum ewigen Frieden* von 1795 versuchte Immanuel Kant die allgemeinen moralphilosophischen Prinzipien, wie er sie insbesondere in der *Kritik der Praktischen Vernunft* (1788) und in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) vorgelegt hatte, auf eine auch damals brennende Frage anzuwenden: Wie und unter welchen Bedingungen ist ein dauerhafter, »ewiger« Frieden zwischen den Staaten möglich?² Nicht zufällig bezeichnete er seine kleine Schrift im Untertitel als einen *philosophischen Entwurf*, insofern er eine normative Perspektive einspielte: Welches sind die Prinzipien und Handlungsmaximen, die das Ziel eines ewigen Friedens ermöglichen können? Mit dieser Schrift, die kurz nach ihrem Erscheinen mehrfach nachgedruckt werden musste und bis heute viel gelesen wird, knüpfte Kant an eine große Tradition philosophischer, völkerrechtlicher und ethischer Reflexionen an, denn die Frage wie auch die Suche nach einem umfassenden und dauerhaften (»ewigen«) Frieden auf dieser unserer Welt ist so alt wie die Menschheit selbst. So kann es nicht verwundern, dass bereits die ältesten uns bekannten Texte, die mythologischen Erzählungen und religiösen Überlieferungen der altorientalischen Kulturen, sich umfassend dieser Problemstellung widmen.³ In nahezu allen großen Religionen ist Friede ein zentraler Wert, was sich unter anderem an den basalen Grußformeln zeigt: das hebräische *Shalom*, das muslimische

1 Kant, *Zum ewigen Frieden*, 15.

2 Ebd.

3 Vgl. dazu: Koppe, *Der vergessene Frieden*, bes. 61–114. Interessanter Weise geht Mircea Eliade in seiner großen *Geschichte der religiösen Ideen* nicht auf das Thema Frieden ein (vgl. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*).

Salam wie auch das christliche *Pax* bringen diesen tiefliegenden Menschheitswunsch zum Ausdruck.⁴

Im Folgenden sollen einige wichtige Positionen in den verzweigten Debatten um Krieg und Frieden vorgestellt werden. Dabei wird ein Fokus auf den Implikationen liegen, die den jeweiligen Begriffen und Verständnisweisen zugrunde liegen, sowohl in historischer als auch in systematischer Perspektive.

Kriegs- und Gewalterfahrungen als treibende Kräfte des Strebens nach Frieden

Die Geschichte der Menschheit ist geprägt von Erfahrungen endemischer Gewalt, durch nahezu alle Kulturen und Epochen zieht sich eine breite Spur an Zerstörung, Verwüstung und Tod.⁵ Unzählige kriegerische Auseinandersetzungen, große und kleine, das grausame und wahllose Töten anderer – sie zeugen von einer offensichtlichen Universalität menschlicher Gewalt. Diese aus einer moralischen Perspektive deprimierende Einsicht wird nicht dadurch abgemildert, dass ein vergleichbarer Befund auch für die heutzutage häufig idealisierte Naturgeschichte zu konstatieren ist, die noch stärker von Fressen und Gefressenwerden, von Vernichtung und Konkurrenzkampf geprägt erscheint. Was sollte ein entsprechender Vergleich auch offenlegen? Abgesehen davon, dass sich auch im Reich der Tiere Kooperation und Solidarität beobachten lassen, gehört es zu den grundlegenden kulturellen Leistungen des Menschen, Gewalt eben nicht als naturgegeben oder als Verhängnis zu reproduzieren, sondern als Resultat menschlicher Entscheidungen und Verhaltensweisen zu verstehen, die auch unterbleiben oder anders erfolgen können. Diese anthropologische Grundbestimmung gilt es gegen alle Versuche zu verteidigen, die Krieg und Gewalt als Naturgesetze verstehen, zu einem fundamentalen Lebensprinzip stilisieren oder in ihnen sogar einen gesellschaftlichen Klärungsprozess im Sinne eines reinigenden Charakters erkennen.⁶ Auch wenn Krieg und Gewalt immer wieder als »natürliche« Ele-

4 »Friede« ist sowohl in der Bibel als auch im Koran ein Kernbegriff. Er findet sich 135 Mal im Alten und 47 Mal im Neuen Testament sowie 42 Mal (*Salam*) im Koran und unzählige Male in den Hadithen.

5 Vgl. exemplarisch: Pinker, Gewalt; Metz, Geschichte der Gewalt.

6 Exemplarisch dafür steht ein berühmter Satz des griechischen Philosophen Heraklit (520–460 v. Chr.): »Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König.« (Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Nr. 53, 27). Hegel sprach – wohl auch gegen Kant formuliert – »von

mente des Weltenlaufs, als ein mehr oder weniger unvermeidliches Schicksal angesehen wurden, so finden sich doch auch früh Reflexionsstränge, die der Perspektive Kants vergleichbar sind und Krieg grundsätzlich als Übel qualifizieren. Bereits in vielen antiken Mythen, historischen Berichten oder in den kriegskritischen Passagen der heiligen Schriften wird das Phänomen der Gewalt keineswegs als unentrinnbares, ewiges Schicksal verstanden, das zwangsläufig dem Weltenlauf als Konstruktionsprinzip eingeschrieben sei. Kriege werden immer wieder als ein Geschehen vorgestellt, das nicht hätte sein müssen und erst aufgrund menschlicher Eitelkeiten oder Bösartigkeiten erfolgt ist. Ob in Homers *Ilias*, Thukydides' *Peloponnesischer Krieg* oder in Vergils *Äneis* – mit teils klarem Blick wird die kriegsrische Gewalt problematisiert, als Fehlentwicklung, Unglück und Quelle neuer Gewaltverhältnisse kritisiert. So träumen Ovids *Metamorphosen* von einem Goldenen Zeitalter, aus dem der Krieg gänzlich verbannt ist; weil dieses aber (noch) unerreichbar erscheint, wird es auch bei ihm an einen imaginären Anfang zurückverlegt.⁷

Von daher erscheint es als selbstverständlich, dass auch für die Hebräische Bibel Gewalt und Krieg zu den dominierenden Themen zählen.⁸ In ihr findet sich eine vergleichbar breite Palette an Einschätzungen und Perspektiven, ähnlich wie auch in den mythologischen Texten. Wir lesen krude theologische Rechtfertigungen ebenso wie entschieden kriegskritische Stimmen. In zahlreichen Erzählsträngen spiegelt sich die kollektive Erfahrung, dass Israel häufig in kriegerische Konflikte verwickelt war. Kriege galten in den altorientalischen Gesellschaften als probates und weitgehend legitimes Mittel, macht-

der Notwendigkeit des Krieges«, weil dieser die »sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Bestimmtheiten und gegen das Angewöhnen und Festwerden derselben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulnis bewahrt, in welcher sie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Frieden, versetzen würde« (Hegel, Über die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts, 482). Für Hegel ist der Krieg ein »vorübergehensollendes« – aber er ist für ihn nicht etwas schlechthin Nichtseinsollendes, und Hegel kennt kein kategorisches Gebot der Vernunft, »es soll kein Krieg sein« (Jaeschke, Hegel Handbuch, 400).

7 Vgl. Ovid, *Metamorphosen*: Das goldene Zeitalter, V. 89–112 (29f). Bereits bei Hesiod findet sich der Gedanke, dass es im ersten, goldenen Zeitalter keinen Krieg gab: »Vordem nämlich lebten die Stämme der Menschen auf Erden fern von Übeln, elender Mühsal und quälenden Leiden, die Menschen den Tod bringen.« (Hesiod, *Werke und Tage*, Verse 90f, 11)

8 Vgl. Krochmalnik, *Krieg und Frieden*, 191–202; Obermayer, *Art. Krieg*. Zu beachten ist: »Das Alte Testament spricht viele Dinge heilig (Lev 19), nicht aber den Krieg« (Krochmalnik, *Krieg und Frieden*, 194).

politische Interessen durchzusetzen. So gibt es Texte, die mit großer Selbstverständlichkeit Gottes Zustimmung für die eigene militärische Aggression beanspruchen.⁹ Auch wenn mittlerweile gezeigt werden konnte, dass die häufig dafür verwendeten Begriffe wie »Heiliger Krieg« und »Vernichtungskrieg« als Interpretationskategorien ungeeignet sind, so befremden unter heutigen Gesichtspunkten doch die martialische Sprache und brutale Bilderwelt, die sich »nicht wegretruschieren«¹⁰ lassen. Auf der anderen Seite gibt es aber auch unbestreitbar kriegskritische Stimmen und Interventionen, die einer Symbiose von Gott und militärischer Gewalt ablehnend oder zumindest sehr reserviert gegenüberstehen. Der Prophet Jesaja träumte von einem universalen, messianischen Frieden (Jesaja 11,6-9) und von einem neuen Himmel und einer neuen Erde (Jesaja 65,17-25), wo man kein »lautes Weinen und Klagegeschrei« (V 19) mehr höre. Die Menschen, so die Utopie, zerstören ihre Waffen, sie schmieden aus Schwertern Pflugscharen (Ezechiel 39,9f; Jesaja 2,4; Micha 4,3) und »sie erlernen nicht mehr den Krieg« (Jesaja 2,5; Micha 4,3). Die Hoffnung und der Glaube, dass es den Menschen gelingen könne, Krieg und Gewalt zu überwinden, hat immer wieder Rückschläge erlitten, sodass sich diese Erwartung, vor allem in den apokalyptischen Traditionen, unmittelbar an Gott selbst richtet. Nur mehr Gott könne für dauerhaften Frieden unter den Völkern sorgen.¹¹

Was meint Frieden? Begriffsgeschichtliche Überlegungen

Was Friede sei und wie er sich definieren lasse, ist in den Wissenschaften bis heute weitgehend umstritten. Wurde bis Mitte des 20. Jahrhunderts Friede mit Abwesenheit von Krieg identifiziert, so weitete sich mit Beginn der kritischen Friedensforschung seit den 1960er-Jahren die Perspektive. Insbesondere durch die Erfahrungen des Kolonialismus und der weltwirtschaftlichen Ungleichgewichte wurde der Friedensbegriff verstärkt in Relation zum Gewaltbegriff konzipiert.¹² Wesentliche Elemente bildeten dabei die Differenz von personaler (direkter) und struktureller (indirekter) Gewalt sowie als Kehrseite

9 Vgl. Exodus 15,3: »Der HERR ist ein Krieger, HERR ist sein Name.« Jesaja 42,13: »Der HERR zieht in den Kampf wie ein Held, er entfacht seine Leidenschaft wie ein Krieger.« Freilich sind auch diese Texte entsprechend zu kontextualisieren.

10 Krochmalnik, Krieg und Frieden, 197.

11 Vgl. Psalm 46,10; 76,4-10; Sacharja 9,10; Haggai 2,22; Judith 16,2: »Der Herr ist ein Gott, der den Kriegen ein Ende setzt«.

12 Vgl. Galtung, Strukturelle Gewalt.

die Unterscheidung von negativem und positivem Frieden. Dieter Senghaas sprach von »organisierter Friedlosigkeit«¹³, die das atomare Zeitalter mit seinem Rüstungswettlauf bestimme. Für Johan Galtung, seit den frühen 1970er-Jahren eine prägende Gestalt der internationalen friedenspolitischen Diskussion, bedeutete Frieden ein umfassendes, mehrdimensionales Projekt, nicht bloß die Abwesenheit von Krieg. Lag noch in der Hochphase des Ost-West-Konflikts mit seiner atomaren Bedrohung der Fokus auf der fundamentalen Unterscheidung von Krieg und Nichtkrieg, so zeigte sich immer deutlicher, dass ein so bestimmter Friedensbegriff zu kurz greife und weder den realpolitischen Herausforderungen noch den damals forcierten friedensethischen Ansprüchen gerecht werden konnte. Reduziert man den Gewaltbegriff auf einen direkten physischen Angriff auf ein Leben, wären völlig inakzeptable Gesellschaftsordnungen immer noch mit Frieden vereinbar: Vordergründig herrsche zwar kein Krieg, aber die Entfaltungsmöglichkeiten der Menschen wären dennoch stark eingeschränkt. Deshalb bedürfe es für die Bestimmung eines umfassenden Friedens weiterer, fundamentaler Voraussetzungen und Rahmenbedingungen, etwa das Streben nach sozialer Gerechtigkeit oder den Abbau ungerechter ökonomischer Verhältnisse, was sich in faireren Ressourcenverteilungen und internationalen Handelsbeziehungen manifestieren würde. Am Ende stünde die Überwindung jeglicher direkter (personaler) und indirekter (struktureller) Gewalt.

Mit einem erweiterten Gewaltbegriff korrelierte ein erweiterter Friedensbegriff, sodass als Formel gelten konnte: Frieden ist »Abwesenheit von personaler Gewalt und Abwesenheit von struktureller Gewalt«.¹⁴ Erst mit diesem umfassenden Verständnis von Frieden werde dem Menschen die Chance eröffnet, die in ihm angelegten Möglichkeiten der Selbstverwirklichung realisieren zu können, weshalb Kooperation und Integration, Freiheit, Gerechtigkeit, wirtschaftliche Prosperität und das Fehlen jeglicher Ausbeutung konstitutive Elemente dieses Friedensbegriffes sind.¹⁵ Galtung hatte in den 1990er-Jahren die kulturelle Gewalt als dritte wichtige Komponente in sein Theoriegebäude implementiert, weil mit ihr die personale und strukturelle Gewalt legitimiert werden könne; ein Punkt, der in den bisherigen friedenspolitischen Bemühun-

13 So der Untertitel zu seinem Buch *Abschreckung und Frieden*.

14 Galtung, Strukturelle Gewalt, 32.

15 Vgl. dazu: Senghaas, Den Frieden denken; ders., Frieden machen.

gen zu kurz gekommen war.¹⁶ Damit wird nach Galtung ein dauerhafter und wahrer Friede erst dann erreicht, wenn auch jegliche kulturelle Gewalt überwunden ist. Welcher Schritte es dazu im Großen wie im Kleinen bedarf, hat Galtung in einem theoretischen Modell, das der Vorstellungswelt des Medizinsystems entnommen ist, exemplarisch erläutert.¹⁷ In der friedenspolitischen und -ethischen Diskussion kam dieser weite, positive Begriff einer kopernikanischen Wende gleich. Ihm gelang es, die gesellschaftlichen, ökonomischen sowie kulturellen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen in den Blick zu bekommen und nicht nur auf die unmittelbare kriegerische Gewalt zu starren. Anzumerken bleibt freilich, dass dieser weite Friedensbegriff, der alle Lebensbereiche durchdringt, ein utopisches Moment in sich trägt und sich, wie Ernst-Otto Czempiel einmal angemerkt hat, ideengeschichtlich »den eschatologisch ausgerichteten Definitionen der Scholastik«¹⁸ verpflichtet weiß. Denn in dieser wirkmächtig gewordenen philosophischen Denktradition wird Friede als eine Konsequenz von umfassender Gerechtigkeit (*opus iustitiae*) vorgestellt. Mit anderen Worten: Frieden ist hier ohne Gerechtigkeit, ob sozial, politisch, kulturell, religiös oder ökonomisch, nicht zu gewinnen oder überhaupt denkbar.

Trotz dieser Ausweitung der Perspektiven blieb auch der weite, positive Friedensbegriff nicht unumstritten. Die von Galtung Ende der 1960er-Jahre eingeführte Unterscheidung von negativem und positivem Frieden bzw. personaler und struktureller Gewalt habe, so die Kritik, »die Friedensforschung de facto in eine Sackgasse geführt«¹⁹. Insbesondere wurde moniert, dass dessen Umfang und Grenzen immer weniger bestimmbar erschienen, je mehr Dimensionen miteinbezogen wurden. So würden am Ende keinerlei konkrete Kriterien mehr zur Verfügung stehen, ob und wann man denn überhaupt von

16 Vgl. Galtung, Frieden mit friedlichen Mitteln, 341–366. Dazu gehören für Galtung insbesondere Religion, Ideologie, Sprache, Kunst sowie »empirische und formale Wissenschaften (Logik, Mathematik)« (341), aber auch Recht, Erziehung und Medien (18).

17 Galtung, Peace by Peaceful Conflict Transformation, 14–32. Entscheidend ist dabei, dass die Gewaltfreiheit in jeder Phase des angestrebten Friedensprozesses erhalten bleibt: »[...] peace depends on transformation of another relation between parties, conflict. And, the opposite of peace, violence, is seen as the outcome of untransformed conflict. But the conflict transformation has itself to be peaceful in order not to make the situation worse by sowing new seeds for future violence« (14).

18 Czempiel, Der Friedensbegriff der Friedensforschung, 83; ders., Der christliche und der politologische Friedensbegriff, 125–147.

19 Sahm/Sapper/Weichsel, Die Zukunft des Friedens 1, 11.

einem Frieden sprechen könne.²⁰ Ist die Grenze bei der direkten/persönlichen Gewalt noch relativ klar bestimmbar, erscheint dies bei der strukturellen und kulturellen Gewalt weitaus schwieriger. Denn letztlich ist ja keine Gesellschaft, auch keine Gemeinschaft, nicht einmal die kleinste Gruppe Gleichgesinnter denkbar, in denen keinerlei gewaltförmige Strukturen anzutreffen seien. Selbst in der gerechtesten und solidarischsten aller Welten finden sich Hierarchien und Ausschließungsmechanismen, Werthaltungen und Reglements, die nie den Ansprüchen umfassender Gewaltlosigkeit und Gerechtigkeit genügen können. Aus dieser Perspektive erscheint Gewalt endemisch und als soziale Konstante. Wenn aber die Gewalt in ihren unterschiedlichen Dimensionen allgegenwärtig ist, wie lässt sich dann überhaupt sicherstellen, dass ihre Überwindung nicht in gleicher Weise gewaltsam erfolgt, gleichsam neue Gewaltverhältnisse produziert? Zu dieser Aporie gesellen sich definitorische Probleme, insofern der Zusammenhang von direkter, struktureller und kultureller Gewalt seinerseits ein zentrales Definitionsmerkmal letzterer repräsentiert.

Aus diesen Gründen sind seit den 1990er-Jahren vermehrt Stimmen laut geworden, die wieder einen engen Friedensbegriff favorisieren. Als Gründe werden forschungspraktische, ethische und empirische Argumente ins Treffen geführt.²¹ Zum einen, wie bereits erwähnt, mangle es einem Friedensbegriff, »der von der Verhinderung und Eindämmung des Krieges über die Schaffung sozialer Gerechtigkeit bis hin zum Umweltschutz alles umfasse«²², an definitorischer Präzision. Zum anderen sei fraglich, ob ein solcher genügend Widerstandskraft gegen die Versuchung zur Gewalt aufbringen könne: Wenn Gerechtigkeit ein zentrales Element des Friedens markiert, ist ihre Durchsetzung unabdingbar. Das gilt unabhängig davon, dass es kein allgemein akzeptiertes Verständnis von Gerechtigkeit gibt und die Konsequenzen von direkter und struktureller Gewalt unterschiedlicher Natur sind. Während Tod und Vernichtung unmittelbar das Leben zerstören und somit irreversibel sind, können strukturelle und kulturelle Gewalt zumindest in theoretischer Hinsicht noch verändert werden. Schließlich werden empirische Gründe genannt: Alles sei besser als Krieg, Vernichtung und Tod und damit der Verzicht auf kriegerische

20 Vgl. dazu: Brock, Was ist das »Mehr« in der Rede, Friede sei mehr als die Abwesenheit von Krieg?

21 Vgl. dazu: Werkner, Zum Friedensbegriff der Friedensforschung, 24f. Müller, Begriff, Theorien und Praxis des Friedens; Brock, Was ist das »Mehr«.

22 Werkner, Zum Friedensbegriff, 24.

Gewalt per se ein hohes Gut. Insofern sei ein negativer Friede eine nicht zu unterschätzende Errungenschaft, die durch die fehlenden Elemente, wie sie beim positiven Frieden bestimmend seien, nichts an seiner Bedeutung einbüße.

Allerdings ist zu beachten, dass auch der enge, negative Friedensbegriff voraussetzungsreich ist. Mit dem weiten, positiven Friedensbegriff teilt er die Zielperspektive, die dauerhafte Überwindung des Krieges, die auch im engen Verständnis eine Reihe an Begleitmaßnahmen erfordert. So hat Ernst-Otto Czempiel, ein prominenter Vertreter dieser Tradition, ein Phasenmodell erarbeitet, das Frieden nicht als einen (ohnehin unerreichbaren) Zustand begreift, sondern als langen, historischen Zivilisierungsprozess.²³ Beginnend bei einem Zustand organisierter kriegerischer Gewaltanwendung (Nicht-Frieden) ist jedes diesem Zustand folgende Stadium bereits als Frieden zu kennzeichnen. Allerdings ist Friede nicht gleich Friede. Auf der zeitlichen Matrix des Friedens als Nicht-Krieg unterscheidet Czempiel vier unterschiedliche Phasen, die im besten Falle von der Gewaltandrohung/Aufrüstung (Phase 1) über machtpolitische Konkurrenz/Koexistenz (Phase 2) und Machtpolitik mit Berücksichtigung von Interessen/Verhandlungen (Phase 3) bis zur Machtpolitik als wechselseitige Anpassung/Kooperation (Phase 4) fortschreiten.²⁴ So plausibel dieses Modell im damaligen historischen Kontext auch erscheinen mochte, so wurde es von den Realitäten eingeholt. Zum einen rekurriert dieser Kriegs- bzw. Gewaltbegriff auf staatliche Strukturen und Akteure, die in vielen gegenwärtigen Kriegen nicht mehr vorhanden sind. Zum anderen haben sich die Formen des Krieges längst verflüssigt, ihre Grenzen sind nicht mehr bestimmbar, und ihre Schauplätze haben sich diversifiziert: Kriege werden auch im digitalen Raum geführt, unter der politischen Oberfläche, mit hybriden und asymmetrischen Mitteln, ohne klar erkennbares Gegenüber und benennbare Ziele.²⁵

Im Kontext des Angriffskrieges der Russischen Föderation auf die Ukraine seit Februar 2022 ist die Debatte um einen adäquaten Friedensbegriff neu aufgeflammt. Sie zeigt, dass für die Beurteilung dieser völkerrechtswidrigen

23 Czempiel, Friedensstrategien. Den Prozesscharakter von Friedensbemühungen betont auch Schockenhoff: »Da es in dem Spektrum militärischer und nicht-militärischer Gewalt unterschiedliche Gewaltformen gibt, lässt sich der Übergang vom negativen zum positiven Frieden als das Kontinuum eines Prozesses denken, der die Gewaltein-dämmung auf verschiedenen Ebenen zum Ziel hat.« (Schockenhoff, Kein Ende der Gewalt?, 509)

24 Czempiel, Friedensstrategien, 65.

25 Vgl. Münkler, Die neuen Kriege.

Aggression der enge Friedensbegriff präziser und politisch wie auch völkerrechtlich anschlussfähiger erscheint als der weite Friedensbegriff. Doch setzen dessen Vorzüge letzteren nicht ins Unrecht, sondern machen die Notwendigkeit seiner Einbeziehung deutlich sichtbar. Ein Frieden zwischen den Nationen hat den inneren Frieden notwendig zur Voraussetzung.²⁶ Der innere Friede wiederum ist ohne Gerechtigkeit, ohne Freiheit, ohne ein Mindestmaß an Demokratie und ohne Partizipation nicht möglich. Daher beginnt der Friede im Kleinen, in den Alltäglichkeiten des Lebens und spiegelt sich auf allen politischen Ebenen. Im Umkehrschluss bedeutet dies: Je stärker sich die innergesellschaftliche Organisation eines Staates auf Gewalt, Abhängigkeit und Unfreiheit gründet, desto geringer sind seine Fähigkeiten zur friedlichen Konfliktbeilegung nach außen. Dieter Senghaas hat mit seinem viel diskutierten Konzept des zivilisatorischen Hexagons sechs Voraussetzungen benannt, damit ein Friede zwischen den Staaten (im Sinne Kants) möglich wird: (1) Das Gewaltmonopol des Staates (und nicht das von Stammesfürsten oder Kriegsherrn); (2) Rechtsstaatlichkeit (was die Beachtung der Menschenrechte einschließt); (3) Interdependenzen und Affektkontrolle; (4) demokratische Partizipation (politische und gesellschaftliche Mitsprache); (5) soziale Gerechtigkeit (als Zustand); und (6) Konfliktkultur (Spannungen werden fair und gewaltfrei gelöst).²⁷ Dieses Modell hat bis heute nichts an Aktualität eingebüßt, auch wenn es immer wieder an veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen und internationale Entwicklungen, wie etwa der Überfall Russlands auf die Ukraine zeigt, angepasst werden muss.

Ist die Lehre vom gerechten Krieg überholt?

Den Frieden zu bewahren, den Frieden wiederherzustellen und den Frieden zu sichern: Dieses Dreigespann an – einander bedingenden – Aufgaben prägt das friedensethische und -politische Denken. Aus einer historischen und ideengeschichtlichen Perspektive war es vor allem die Lehre vom gerechten Krieg, in der die entscheidenden ethischen und rechtlichen Parameter für die Legitimität von (staatlicher) Gewaltanwendung entwickelt wurden. Dabei ging es keineswegs immer um das Ziel eines Friedens, oft standen schlicht Rechtfertigungsgründe für Eroberungs- und Kolonialisierungsbestrebungen

26 Vgl. Senghaas, Weltordnung in einer zerklüfteten Welt, 225–241.

27 Senghaas, Frieden als Zivilisierungsprojekt.

im Vordergrund. Paradoxerweise entwickelten sich aber aus diesen Debatten Kriterien für die Begrenzung von Gewalt, eine der zentralen Voraussetzungen von (negativem) Frieden.

Dem Begriff nach sprach erstmals Aristoteles vom gerechten Krieg (*polemos dikaios*), den er primär unter der Perspektive der Sicherung und der ge-
deihlichen Entwicklung der Polis betrachtete.²⁸ Obwohl Aristoteles dezidiert betonte, dass das Ziel des politischen Gemeinwesens darin liege, Frieden zu ermöglichen, um dauerhaft gut darin leben zu können, erachtete er dennoch Kriege als legitime Mittel, um (1) nicht von anderen geknechtet zu werden, also das eigene gerechtigkeitsorientierte Gemeinwesen zu verteidigen; um (2) die durch die eigene kulturelle Überlegenheit begründete Vorherrschaft über andere zu erlangen, damit auch diese davon profitieren könnten; und schließlich (3) um die ökonomische Subsistenz des Gemeinwesens sicherzustellen, sei es durch Jagd, Raub oder Eroberung. Weil Sklav:innen ein natürlicher und notwendiger Bestandteil eines Staates seien, hielt Aristoteles die Sklavenjagd für legitim, sie sei eine »gerechte Form«²⁹ und für dieses Ziel »ein Krieg von Natur gerechtfertigt«³⁰.

In ähnlicher Weise hatte bereits Platon in seiner *Politeia* die Bedrohung der gerechten Staatsordnung als legitimen Kriegsgrund bezeichnet (defensiver Charakter). Wie die gesamte Antike versteht auch er den Krieg als eine weitgehend selbstverständliche Realität, doch ist auch ihm an seiner Vermeidung gelegen, insbesondere wenn es um Auseinandersetzungen innerhalb der (griechischen) Polis ging. Eroberungskriege aus Gier oder Geltungssucht (wie etwa den Peloponnesischen Krieg) lehnt Platon ebenso ab wie auch Krieg als Mittel zur Befriedung innerer Konflikte. Damit einmal beendete Kriege nicht zu einer Quelle neuer Gewalt mutieren, plädierte Platon, anders als die damalige breite Überzeugung, für große Milde gegenüber den Besiegten, insbesondere gegenüber seinesgleichen. So forderte er die Sieger dazu auf, die »Verheerung hellenischen Landes und das Anzünden von Häusern« zu unterlassen und den Besiegten »nur den Jahresertrag an Früchten weg[zun]ehmen«³¹. Indem

28 Vgl. Aristoteles, Politik, Buch 1, 1256 b.

29 Ebd., 1255 b.

30 Ebd., 1256 b, ähnlich 1255 b. Die Begründung: »(Diese) eine Form der Erwerbskunst ist von Natur ein Teil der Kunst der Haushaltsführung; denn ein reichlicher Vorrat an Gütern, die für das Leben unerlässlich und für die staatliche und häusliche Gemeinschaft nützlich sind, muß vorhanden sein – oder die Erwerbskunst muß diesen Vorrat bereitstellen, damit er vorhanden ist.« (Ebd.)

31 Platon, *Politeia*, 470A, 190.

Platon sich insgesamt gegen die üblichen Vorrechte der Sieger aussprach, wie etwa das Berauben der Leichen, das Verwehren ihrer Bestattung, die Schändung des Tempels etc., zeigen sich hier rudimentäre Konturen eines Rechts *im* Krieg (*ius in bello*), das begleitend zum Recht *zum* Krieg (*ius ad bellum*) weitgehend parallel entwickelt wurde. Aber ähnlich wie später auch Aristoteles sah Platon noch keinerlei Anlass, über so etwas wie »eine ›internationale‹ Rechtsordnung«³² oder einen grundsätzlichen Gewaltverzicht nachzudenken.

Ein weiterer Entwicklungsschub in der Lehre vom gerechten Krieg erfolgte in der Antike durch Cicero, der im Anschluss an Einsichten der Stoa die inhaltlichen und formalen Voraussetzungen eines gerechten Krieges (*ius ad bellum*) präziserte. Dieser dürfe nur aufgrund einer formalen Erklärung erfolgen (*indicatio*), ziele auf Schadenersatz (*repetitio*) bzw. Wiedergutmachung, dürfe das rechte Maß nicht aus den Augen verlieren (Verhältnismäßigkeit, keine Kollektivstrafen) und halte auch unter schwierigen Umständen Rechtsabsprachen und Verträge ein.³³ Cicero sah in der Bewahrung oder Wiederherstellung des Friedens das einzig gültige Ziel eines Krieges. Mit seiner Forderung, Angriffskriege gänzlich auszuschließen und militärische Kriege nur als letzte Möglichkeit bei Scheitern aller Verhandlungen ins Auge zu fassen, sind im Wesentlichen die Grundlagen für die Entwicklung eines rechtlichen Rahmens gelegt, auf dem sich im Laufe der Jahrhunderte eine internationale Rechtsordnung entwickeln konnte, deren Ziel stets in der Begrenzung der Gewalt und Zivilisierung des Krieges lag: wenn militärische Gewalt, dann nur aus gerechten Gründen und nur mit gerechten Mitteln. Mit Augustinus, durch die Scholastik, Luther, Spätscholastik und später durch die neuzeitlichen, im engeren Sinne völkerrechtlichen Debatten wurden die Kriterien für einen gerechten Krieg weiter präzisiert und um zusätzliche Bedingungen ergänzt. Die Entwicklung des modernen Völkerrechts wäre ohne die Beiträge von Francisco de Vittoria, Francisco Suárez, Hugo Grotius, Balthasar de Ayala, Alberico Gentili und vieler anderer nicht denkbar. Als breiter Konsens hatte sich im Laufe der Jahrhunderte herausgebildet: Ein Krieg darf nur erfolgen, wenn andere Versuche der

32 Höffe, Aristoteles' Politische Anthropologie, 34.

33 Vgl. Cicero, *De re publica*, 3,23 (35): »Jene Kriege sind ungerecht, die ohne Grund unternommen werden: Denn ohne den Grund, sich zu rächen oder die Feinde zurückzuschlagen, kann kein gerechter Krieg geführt werden. Kein Krieg gilt als gerecht außer dem angesagten, erklärten, außer nach Stellung der Forderung auf Rückgabe des Eigentums.« (382),35; ähnlich auch in: Ders., *De officiis*, 1,11 (34–37) sowie 23 (80–84). Vgl. dazu: Keller, Cicero und der gerechte Krieg; Schockenhoff, Kein Ende der Gewalt?, 104–113.

Streitbeilegung misslungen sind (ultima ratio), er kann nur eine Reaktion auf erlittenes Unrecht sein (causa iusta), er bedarf formal einer (staatlichen) Legitimität (legitima potestas), muss von staatlicher Seite geführt werden und auf eine Wiederherstellung der rechten Ordnung (recta intentio) abzielen.³⁴ Dabei verschoben sich auch diskursintern die Gewichte, bestimmte Aspekte traten deutlicher in den Vordergrund, etwa die unbedingte Achtung des Unterlegenen oder die ewig drängende Frage nach der Verhältnismäßigkeit der Mittel.

Innerhalb dieser weitverzweigten Debatten, die ganz selbstverständlich auch biblische Begründungen implementierten, blieb trotz der wirkmächtig gewordenen Tradition des Augustinus und seiner Lehre vom gerechten Krieg der Zweifel wach, ob sich nicht Gewalt und Christentum grundsätzlich ausschließen würden. Zwar kennt das Neue Testament keine unmittelbare Auseinandersetzung mit der Frage nach der Legitimität oder den Grenzen eines Krieges. Die Christ:innen waren zu Beginn eine verfolgte Minderheit, die ihrerseits unter Gewalt und Unterdrückung litt und von dieser Position aus auf Unrecht und Gewalt blickte. Anknüpfend an die radikale Forderung Jesu nach Gewaltverzicht und Feindesliebe in der Bergpredigt³⁵ entzündete sich insbesondere in der Frühen Kirche eine intensive Debatte über das Verhältnis von Christentum und Gewalt, häufig durchgespielt an der Frage, ob man als Christ Soldat sein könne. Tertullian, ein lateinischer Gelehrter der Frühen Kirche (gestorben nach 220), diskutiert in zwei Schriften diese drängender werdende Frage.³⁶ In *De idolatria* verneint er diese Frage und stellt klar, dass sich Christentum und Kriegsdienst ausschließen. Man könne als Soldat Christ werden, nicht aber als Christ Soldat: »Göttlicher und menschlicher Fahnen- eid, das Merkzeichen Christi und das Merkzeichen des Teufels, das Lager des Lichts und das Lager der Finsternis reimen nicht zusammen; ein Mensch kann nicht Zweien zugleich verpflichtet sein: Gott und dem Kaiser.«³⁷ Diese unmissverständliche Haltung ließ sich aber, wohl auch bedingt durch den »Aufstieg«

34 Vgl. dazu: Kreis (Hg.), *Der »gerechte Krieg«*; Steinweg (Hg.), *Der gerechte Krieg*; Starck (Hg.), *Kann es heute noch gerechte Kriege geben?*

35 Vgl. Matthäus 5,39: »Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin!« Oder 5,44: »Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen«. Vgl. dazu: Lohfink, *Der ekklesiale Sitz im Leben Jesu zum Gewaltverzicht*.

36 Tertullian, *De idolatria*, bes. 19; *De corona militis*, K. 11. Vgl. dazu: Rordorf, *Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes*; Ronnefeldt, *Der Pazifismus im Urchristentum*.

37 Tertullian, *De idolatria*, 19.

des Christentums zu einer politischen Macht, nicht konsequent durchhalten. Tertullian selbst milderte sie in seiner späteren Schrift *De corona militis* leicht ab. Auch die *Traditio apostolica*, eine einflussreiche Kirchenordnung aus dem frühen dritten Jahrhundert, reiht sich in diese Interpretationslinie ein. In der Frage der Zulassung zum Stand der Taufwerber heißt es: »Der Soldat, der unter Befehl steht, soll keinen Menschen töten. Erhält er dazu den Befehl, soll er diesen nicht ausführen, auch soll er keinen Eid leisten. Ist er aber dazu nicht bereit, weise man ihn ab. [...] Der Katechumene, aber auch der Gläubige, der Soldat werden will, soll abgewiesen werden, weil er Gott mißachtet hat.«³⁸

Dieser kriegs- und gewaltkritische, im Grunde deutlich pazifistische Zug blieb in der Christentumsgeschichte zwar marginalisiert, ging aber nie gänzlich verloren. So konnten unterschiedlichste Bewegungen immer wieder an ihn anknüpfen.³⁹ Um ein Beispiel aus dem 20. Jahrhundert zu nennen: Friedensgruppen wie etwa der *Friedensbund Deutscher Katholiken* oder Publikationsorgane wie die *Rhein-Mainische Volkszeitung* beteiligten sich intensiv an den Debatten um Möglichkeiten und Grenzen eines christlichen Pazifismus.⁴⁰ Auch während des Zweiten Weltkriegs und in den Auseinandersetzungen seit den 1960er-Jahren um Atomkriegsgefahr, Nachrüstung, Entkolonialisierungskriege und den Ost-West-Konflikt blieb die biblisch gut begründete Vorrangstellung der Gewaltlosigkeit für viele Gläubige ein zentraler Orientierungspunkt. In den 1980er-Jahren setzte innerhalb der akademischen Theologie eine verstärkte Reflexion auf die gewaltkritischen Passagen der biblischen Schriften ein, die eine weitgehend verschüttete Tradition wieder zum Vorschein brachte und zeigen konnte, dass die Kritik der Gewalt ebenso zum Selbstverständnis der biblischen Schriften zählt wie die gewaltaffinen Texte. Es bleibt eine große Aufgabe der entsprechenden Exegese, im interdisziplinären Gespräch das Verhältnis dieser beiden Traditionen immer wieder neu zu bestimmen.⁴¹ An diese

38 *Traditio apostolica*, 16, 247f.

39 Als Beispiele seien etwa die Waldenser oder die Quäker genannt, aber auch unzählige Einzelpersonen wie Franz von Assisi, Franz Jägerstätter, Dorothee Day, Martin Luther King und viele andere mehr; vgl. Palaver, *Die Christliche Erlösungslehre und ihre Antwort auf Gewalt und Krieg*.

40 Vgl. Riesenberger, *Die katholische Friedensbewegung in der Weimarer Republik*; Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt?*, 314f.

41 Stellvertretend für viele wichtige Schriften seien hier genannt: Lienemann, *Gewalt und Gewaltverzicht*; Lohfink (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*; Dietrich/Mayordomo, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*; Fischer (Hg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament*.

verschütteten Traditionen der umfassenden Gewaltkritik ist zu erinnern, weil bis weit ins 20. Jahrhundert hinein die Versuche dominierten, die Lehre vom gerechten Krieg krisenfest zu gestalten, immer wieder neu an veränderte Rahmenbedingungen anzupassen, rechtlich in Verfassungen zu verankern, im humanitären Völkerrecht zu kodifizieren und so eine umfassende Friedensordnung zu errichten.⁴² Die komplementäre Perspektive einer Welt ohne Gewalt und Krieg blieb im Hintertreffen.

Doch so sehr sich die (berechtigten) Hoffnungen der Menschen auf eine Einhegung des Krieges durch die Lehre vom gerechten Krieg auch richten mochten, so sehr konterkarierten die realgeschichtlichen Entwicklungen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts diese Bemühungen. Die rasante Entwicklung der Waffentechnik, steigende Brutalität der Kriegsführung, ein wachsender chauvinistischer Nationalismus mit seinen Begleiterscheinungen wie Militarismus, Kolonialismus und Hegemoniestreben, insbesondere der europäischen Großmächte, aber auch rechtliche Defizite wie die Nichtgültigkeit des Völkerrechts in den Kolonien, führten zu einer wachsenden Aushöhlung der Friedensbestrebungen, was auch die großen europäischen Friedenskonferenzen 1899 und 1907 in Den Haag nicht mehr verhindern konnten. Eberhard Schockenhoff spricht von einem »Zusammenbruch der Lehre vom gerechten Krieg im 20. Jahrhundert« und nennt neben den dürftigen Ergebnissen der Haager Friedenskonferenzen und der neuen Theorie der Kolonialkriege als dritten Grund den ideologischen Missbrauch sowie die religiöse Überhöhung der Lehre vom gerechten Krieg in den beiden Weltkriegen.⁴³ Die friedensethische Debatte hat nach den katastrophalen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg nicht mehr aufgenommen und nach anderen Wegen gesucht, wie eine Welt ohne Krieg und Gewalt erreichbar sein könnte.

42 Vgl. dazu den Überblick über die Geschichte der Lehre vom gerechten Krieg bei Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt?*, 104–266; Kleemeier, *Krieg, Recht, Gerechtigkeit*.

43 Vgl. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt?*, 267–331; als Titelformulierung 267.

Gerechter Friede als neue Leitidee

Aufgrund der Aporien und Defizite der Lehre vom gerechten Krieg wurde seit dem Beginn der kritischen Friedensforschung in den 1960er-Jahren das Konzept des gerechten Friedens (*pax iusta*) entwickelt.⁴⁴ Dieser Perspektivenwechsel ist aber im Grunde genommen keine Neuerfindung oder Antithese zur Lehre vom gerechten Krieg, sondern deren Fortschreibung. Verschiedene Entwicklungen führten zu dieser Neuorientierung, wie etwa die Gründung der Vereinten Nationen, die Formulierung mehrerer Menschenrechtskonventionen, Abrüstungsverträge und eine veränderte geopolitische Lage. Zu dieser Erweiterung der Blickrichtung haben insbesondere auch die beiden großen Kirchen im deutschsprachigen Raum beigetragen, daher sollen ihre Beiträge kurz vorgestellt werden.

In Fortschreibung dieser Weichenstellung hatten die Deutschen Katholischen Bischöfe im Jahr 1983 ein Hirtenwort vorgelegt, in dem bereits im Titel die veränderte Perspektive zum Ausdruck kommt: *Gerechtigkeit schafft Frieden*.⁴⁵ Dieser Text plädiert im Nachklang des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65) für einen weiten, auf Gerechtigkeit fußenden Friedensbegriff: »Der Friede besteht nicht darin, daß kein Krieg ist; er läßt sich auch nicht bloß durch das Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte sichern; er entspringt ferner nicht dem Machtgebot eines Starken; er heißt vielmehr mit Recht und eigentlich ein ›Werk der Gerechtigkeit‹ (Jes 32,17).«⁴⁶ Viel zu wenig, so monierte das Hirtenwort, würde auf die Bedürfnisse des globalen Südens Rücksicht genommen, weil gerade in dessen mangelnden ökonomischen Entwicklungschancen eine zentrale Ursache für kriegерische Auseinandersetzungen lägen. Keine 20 Jahre später, im Jahr 2000, erschien als Nachfolgedokument das Hirtenwort *Gerechter Friede*, das die veränderte geopolitische Lage nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation reflektierte.⁴⁷ Einmal mehr wird darin deutlich, dass Frieden und Gerechtigkeit untrennbar miteinander verbunden sind und sich wechselseitig bedingen: Umfassende Friedensarbeit und das Bemühen um gerechtere Verhältnisse, im Großen wie im Kleinen, sind der beste Weg, kriegерische Konflikte zu vermeiden. Obwohl das Schreiben sich

44 Vgl. dazu den Überblick bei Schockenhoff, Kein Ende der Gewalt?, 578–665; Frühbauer, Friedensethik.

45 Deutsche Bischofskonferenz (DBK), *Gerechtigkeit schafft Frieden*.

46 Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes*, Art. 78.

47 DBK, *Gerechter Friede*.

intensiv mit den verschiedenen Formen des gewaltfreien Widerstands auseinandersetzt und sie als Handlungsmaxime favorisiert, flüchtet es nicht in metaphysische Prinzipien, sondern stellt nüchtern fest: Keine Friedenspolitik »hat freilich und wird je Krieg und Gewalt ganz verhindern können«⁴⁸. Vielmehr sei einzugestehen, dass die Pflicht zu gewaltfreiem Handeln niemanden vor der Möglichkeit bewahrt, »dass er in Konfliktsituationen gerät. Das Prinzip der Gewaltfreiheit kann mit der Pflicht konkurrieren, Menschen davor zu schützen, massivem Unrecht und brutaler Gewalt wehrlos ausgeliefert zu sein.«⁴⁹ Durchgängig wird in diesem Dokument die Gewaltlosigkeit – als zentrale biblische Kategorie – wiederentdeckt, als ein bevorzugtes und bewährtes Instrument im Kampf gegen die verschiedensten Gewaltverhältnisse vorgestellt, aber eben auch eingeräumt, dass ihre Möglichkeiten begrenzt sind und sie mitunter andere Widerstandsformen nicht durchgängig ersetzen kann.⁵⁰ Diese wichtige Einschränkung ändert aber nichts an ihrer prinzipiellen Vorrangstellung. Wenngleich militärische Gewalt nur als »ultima ratio in Betracht«⁵¹ kommen könne, so fehlt diesem Dokument doch die notwendige Vermittlung zwischen gewaltfreiem und gewaltförmigem (militärischem) Handeln. Hier bleibt die grundsätzliche Frage, wie sich militärischer und ziviler Widerstand zueinander verhalten und welche Kriterien für welches Handeln relevant sein können, weitgehend offen. Trotz dieser Leerstellen bietet der Text eine Fülle grundlegender ethischer und völkerrechtlicher Reflexionen für die Legitimität von Gewalt und ihrer engen Grenzen sowie für das Recht auf konkreten militärischen Widerstand. Unmissverständlich weist es aber auf die notwendige Einbettung »in ein politisches Gesamtkonzept [hin], das von einem möglichst breiten Konsens der Beteiligten getragen ist«⁵².

Die Evangelische Kirche Deutschlands (EKD) hat 2007 eine Denkschrift veröffentlicht, die sich aus der reformatorischen Tradition mit aktuellen friedenspolitischen Grundfragen auseinandersetzt: *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*.⁵³ Dieses Dokument, das gleich zwei Mal das Wort *Frieden*

48 Ebd., Nr. 68.

49 Ebd., Nr. 67.

50 Vgl. dazu: Palaver, Der Ukrainekrieg als Herausforderung kirchlicher Friedensethik.

51 DBK, Gerechter Friede, Nr. 151.

52 Ebd., Nr. 161.

53 Evangelische Kirche Deutschlands (EKD), *Aus Gottes Frieden leben*.

im Titel verwendet, folgt der Denkschrift von 1981 *Frieden wahren, fördern und erneuern*, einem Text, der noch stark vom Ost-West-Konflikt geprägt war.⁵⁴ Wiederum fragt das Nachfolgedokument angesichts der sich verändernden Weltlage (Fall des Ostblocks, Jugoslawien- und Golfkriege, Krieg gegen den Terror etc.) nach dem Beitrag des Christlichen für eine gerechte Welt. Der Fokus des Dokuments liegt auch hier unmissverständlich auf einer gerechten Friedensordnung, betont wird abermals der Vorrang ziviler und gewaltfreier Konfliktbearbeitung, das uneingeschränkte Festhalten am Völkerrecht, die Notwendigkeit umfassender Präventionsbemühungen, die Bewahrung und Förderung eines gerechten Friedens. Ohne Einschränkung wird die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg verabschiedet, im Rahmen »des Leitbilds vom gerechten Frieden hat die Lehre vom bellum iustum keinen Platz mehr«⁵⁵. Zugleich wird festgehalten, dass militärische Gewalt nur eine ultima ratio sein könne, der zentrale Fokus liege auf einem umfassenden gerechten Frieden. Die Kundgebung der 12. Synode der EKD in Dresden 2019, *Kirche auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens*, geht noch einen Schritt weiter, indem sie nicht nur die »Überwindung der Logik der Gewalt«, sondern ganz konkrete Schritte der Umsetzung einer umfassenden Friedensordnung fordert.⁵⁶ Dies impliziere faire Handelsbeziehungen, ein gerechtes Asylsystem und weitere Rüstungskontrolle, darüber hinaus werden auch konkrete Maßnahmen in Bezug auf Cyberangriffe, Killerroboter, Atomwaffen (»ein Global Zero: eine Welt ohne Atomwaffen«⁵⁷) eingefordert.

In all den Debatten und Positionierungen der letzten Jahrzehnte haben sich die Konturen der christlichen Friedensethik sehr entschieden und ohne Einschränkung in Richtung Gewaltfreiheit, umfassende Gerechtigkeit (ökonomisch, politisch, sozial), präventive Friedensarbeit und grundlegende Ächtung des Krieges hin entwickelt. Auch wenn die Möglichkeit militärischer Aggression stets in Rechnung gestellt wurde, so schien sie eher eine theoretische Möglichkeit zu sein, zumindest für die westliche Welt weitgehend unvorstellbar. Eine militärische Aggression mitten in Europa, solches schien – auch und besonders nach den Balkankriegen – undenkbar zu sein.

54 EKD, *Frieden wahren, fördern und erneuern*.

55 EKD, *Aus Gottes Frieden leben*, Nr. 102.

56 EKD, *Kirche auf dem Weg*, 1.

57 Ebd., 6.

Bedarf die christliche Friedensethik einer Revision?

Mit dem Überfall auf die Ukraine ist eingetreten, was eigentlich nicht eintreten konnte, und man dachte, dass es (zumindest in Europa) nicht mehr eintreten werde. Vor dem Hintergrund dessen schlug die Schockstarre alsbald in vorschnelle Forderungen nach einer Revision der christlichen Friedensethik um. Diese Forderungen richteten sich an beide großen Konfessionen. So monierte Daniel Deckers in der FAZ unter dem Titel *In der Wirklichkeit angekommen*:

»Gemeinsam müssen sich die Repräsentanten der Kirchen in Deutschland aber fragen lassen, ob sie mit ihren aktuellen Einlassungen gegen Krieg und für Frieden, mit ihrer jahrzehntelangen Diskreditierung von Rüstungsanstrengungen sowie der Glorifizierung einer postheroischen Gesellschaft im Namen christlich gebotener Gewaltlosigkeit nicht genau jene Gesinnungen gefördert haben, die die deutsche Politik blind gemacht haben für die Abgründe von Realpolitik. ›Theologie nach Auschwitz‹ war leider immer schon mehr als eine Metapher.«⁵⁸

In ähnlicher Weise mehrten sich auch innerhalb der theologischen Zunft die Forderungen nach einer grundlegenden Revision. Johannes Fischer sprach von einem »Scherbenhaufen«, zu dem die offizielle Friedensethik der EKD geführt habe.⁵⁹

Woher rührt diese grundsätzliche Kritik an den friedensethischen Positionen der Kirchen angesichts einer veränderten Weltlage? Das liegt zum einen an der Erwartungshaltung vieler an religiöse Prinzipien, die aber auch von den Kirchen selbst befeuert wurde: Die Prinzipien sollen unverrückbar, fest, ohne Einschränkungen gültig sein und keinerlei Ambivalenzen aufweisen. Ein unbedingter Gewaltverzicht und ein umfassendes, friedensethisches Engagement werden deontologisch festgezurr, die Wirklichkeit müsse sich an diesen Prinzipien bewähren – und nicht umgekehrt. In Wahrheit lässt sich diese Eindeutigkeit aber nie gewinnen. Ethische Prinzipien sind Orientierungspunkte, Leuchsterne in dunklen Nächten, aber sie können keine zeit- und kontextlose Gültigkeit beanspruchen. D.h. es können immer neue Entwicklungen auftreten, die eine Revision konkreter ethischer Grundsätze notwendig ma-

58 Deckers, *In der Wirklichkeit angekommen*.

59 Fischer, *Ein Scherbenhaufen*.

chen.⁶⁰ Es gibt unauflösbare Probleme, getroffene Entscheidungen und gesetzte Handlungen, von denen man im Vorfeld nicht wissen kann, ob sie am Ende wirklich gut und richtig sind. Hans-Joachim Höhn trifft einen zentralen Punkt, wenn er schreibt: »Es gehört zur moralischen Redlichkeit, sich darüber klar zu werden, dass der Kampf gegen das Böse tragische Züge annehmen kann: Es gibt Hilfsangebote, welche die Lage verschlimmern. Unterlässt man sie, verschlechtert sich die Lage erst recht. Man hat die Wahl zwischen zwei gleich großen Übeln. Und das Unterlassen dieser Wahl erzeugt ein drittes Übel.«⁶¹ In Bezug auf die Ukraine und ihre Forderung nach mehr und weiter gehenden Waffenlieferungen bedeutet dies unter Umständen, dass eine Verweigerung ihr Leid womöglich vergrößern würde, man aber mit der Lieferung ebenfalls Schuld auf sich lädt. Es gibt ausweglose Situationen, in denen keine Entscheidung per se richtig sein kann, und trotzdem muss man sie treffen. Aus einer theologischen Perspektive findet hier das Konzept der Erbsünde, das in Geschichte und Gegenwart so vielen grundlegenden Missverständnissen ausgesetzt war, seine tiefe Berechtigung und offenbart seinen wahren Kern: Die Welt, in der wir leben, ist nun einmal nicht perfekt und heil. Was immer man an Gutem versucht, es kann auch Unheil bringen. Unsere Handlungen führen uns bisweilen sogar noch tiefer in Schuldverhältnisse hinein, trotz bester Absichten, trotz größter Prinzipientreue. Höhn bedauert, dass es in der katholischen Kirche derzeit nur wenig überzeugende Versuche gibt, »eine genuin religiöse Umgangsform mit Situationen anzubieten, in denen sich ein moralisches Dilemma, eine existenzielle Aporie und eine tragische Verstrickung manifestiert. Ihre Symbolsprache und ihre Symbolhandlungen vermehren eher diese Verlegenheit, als dass sie überwunden wird.«⁶² Die am 25. März 2022 von Papst Franziskus vollzogene Weihe Russlands und der Ukraine an das Unbefleckte Herz Mariens reiht sich in diese Ratlosigkeit ein. Brutale militärische Aggressionen erzeugen aussichtslose Situationen, auf die es nicht DIE richtige Antwort gibt. Möglicherweise gibt es keine richtige, sondern nur mehr oder weniger falsche oder zweifelhafte Antworten. Diese Ausweglosigkeit lässt sich ebenso wenig allein mit dem Appell an Gewaltlosigkeit beantworten wie mit der Forderung nach immer mehr und immer wirksameren Waffen. Unbestrit-

60 Beispielhaft sei hier das Tötungsverbot genannt, das mit zahlreichen ethischen Inkonsistenzen behaftet ist (vgl. Wolbert, Du sollst nicht töten).

61 Höhn, Von Verdun nach Kiew.

62 Ebd.

ten bleibt dabei: Jeder Krieg hinterlässt die Welt schlechter als sie vorher war.⁶³ Was also wäre jetzt angesichts der aufgezeigten Dilemmata aus einer friedensethischen Perspektive vordringlich?

Herausforderungen und Desiderate

Der völkerrechtswidrige und moralisch in jeder Hinsicht verwerfliche Angriffskrieg Russlands auf die Ukraine im Februar 2022 hat bei vielen Menschen große Unsicherheit ausgelöst. Die bisher gängigen friedensethischen Überzeugungen erweckten den Anschein, auf diese Aggression keine plausible Antwort mehr geben zu können. Das alsbald die politische Diskussion bestimmende Narrativ von der Zeitenwende schien implizit mitzutransportieren, dass die in den letzten Jahrzehnten entwickelten Prinzipien und Leitlinien friedlicher Konfliktlösung obsolet geworden seien. Dem ist aber keineswegs so, denn die klassischen friedensethischen Grundprinzipien wie Deeskalation, unbedingte Geltung des internationalen Rechts, Gewaltverbot, umfassende Gerechtigkeit und politische Partizipation bleiben auch unter veränderten Bedingungen gültig. Es wurde aber deutlich, dass sie kein fixes Set an Überzeugungen und Einsichten repräsentieren, sondern permanent einer Überprüfung und Adaption bedürfen, weil sie elementar von ihrem Kontext her bestimmt sind und neue Fragestellungen, neue politische Entwicklungen, neue Antworten erfordern. Diese lassen sich nur im öffentlichen und offenen Diskurs gewinnen, im Abwägen der Argumente pro und contra. Wurde für die einen schnell klar, dass mit diesem Angriffskrieg die Grundpfeiler eines gerechten Friedens eingestürzt sind und daher »eine Besinnung auf die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg unverzichtbar ist«⁶⁴, halten andere an der prinzipiellen Ablehnung jeglicher Gewalt fest, denn diese ist »im internationalen Recht grundsätzlich kein rechtmäßiges politisches Mittel, auch wenn es der Rechtsdurchsetzung dienen soll«⁶⁵. Ein Angriffskrieg bleibt unter allen Umständen verboten (selbst wenn er im Namen von Demokratie und Menschenrechten geführt wird). Allerdings wird hier eine Einschränkung

63 So immer wieder auch Papst Franziskus: »Krieg ist ein Versagen der Politik und der Menschheit, eine beschämende Kapitulation, eine Niederlage gegenüber den Mächten des Bösen.« (Papst Franziskus, *Fratelli tutti*, 261)

64 Quante/Janssen (Hg.), *Gerechter Krieg*, 11.

65 Kumm, *Der Ukrainekrieg und die Zukunft der internationalen Rechtsordnung*, 41.

schlagend, die sich durch die gesamte neuere internationale Rechtsprechung zieht: Gewalt ist nur im Falle einer Selbstverteidigung möglich – oder wenn sie vom UN-Sicherheitsrat angeordnet wurde. Ein Überfall auf ein anders Land ist völkerrechtlich eindeutig zu verurteilen. Die praktischen politischen, militärischen und friedensethischen Konsequenzen liegen dabei aber nicht auf der Hand, hier ist ein tastendes Suchen gefordert, auch weil keine widerspruchsfreien und universal gültigen Antworten auf Krieg und Frieden geliefert werden können. Die Friedensethik kann in den Hintergrund gedrängte Argumente auf die Bühne rufen und Perspektiven aufzeigen, in welche Richtungen die Anstrengungen zu intensivieren sind, damit kriegерische Gewalt beendet und ein gerechter Frieden möglich werden kann. Solche Perspektiven sind ohne verstärkte Auseinandersetzung mit politikwissenschaftlichen sowie militärstrategischen Analysen und zivilgesellschaftlichen Erfahrungen nicht zu gewinnen. Die Geschichte des Pazifismus, auch in seiner christlichen Variante, zeigt deutlich, dass er ein mühevoller, der eigenen Grenzen und Widersprüche bewusster Prozess der kritischen Auseinandersetzung mit kriegерischer Gewalt vor dem Horizont eines universalen Friedens ist, so utopisch er auch erscheinen mag. Pazifismus und unbedingte Gewaltlosigkeit sind daher keine Realitätsverweigerung, sondern eine Suchbewegung, die auf allen Ebenen zu ergründen versucht, wie die Gewalt beendet oder zumindest begrenzt werden kann.⁶⁶ Eine christliche Friedensethik kann daher nicht anders, als konsequent am Primat gewaltfreier Konfliktlösungsstrategien festzuhalten. Dieser Primat bleibt gültig, auch wenn er in bestimmten Situationen, wie etwa im Ukraine-Krieg deutlich wird, als Sackgasse, ja mitunter als naiv und zynisch erscheint. Es gibt Situationen, in denen die Gewaltfreiheit in Aporien mündet. Das ist tragisch, deprimierend und zwingt zu Reaktionen, die eben auch militärischen Widerstand implizieren können. Selbst wenn militärisches Handeln politisch notwendig und moralisch geboten sein kann, eine Niederlage für die Menschheit bleibt es trotzdem.

Bei aller Ratlosigkeit und Aporie bleibt es aber eine wichtige Aufgabe der friedensethischen Ansätze, die Fokussierung der sicherheitspolitischen Debatten auf eine militärische Logik aufzubrechen und mögliche Alternativen aufzuzeigen, so chancenlos sie im Augenblick auch erscheinen mögen. Das gilt für alle friedensethischen Initiativen, erst recht für die Kirchen, deren

66 Vgl. Russel, Die Zukunft des Pazifismus; Müller, Pazifismus; Hauswedell, Ausgemustert, aber unverzichtbar.

wichtigste Aufgabe es weiterhin bleibt, »die langfristige Bedeutung der Gewaltfreiheit einer Welt vor Augen zu halten, die immer wieder in Gefahr ist, nur die militärische Sichtweise im Blick zu haben«⁶⁷. Allerdings helfen hier Appelle nicht weiter, wenn sie an sich auch richtig und vernünftig sind. Es ist das Elend vieler friedensethischer Versuche, dass sie sich in bloßen Forderungen erschöpfen: Es »muss der Sicherheitsrat [...] reformiert werden«⁶⁸, es »muss die nukleare Abrüstung globale Priorität gewinnen«⁶⁹, die Ukraine und Russland müssen über einen Frieden verhandeln. Im normativen Appellcharakter der Sprache gehen die Argumente verloren, und es wiederholen sich die Selbstverständlichkeiten: »Verhandeln heißt nicht kapitulieren. Verhandeln heißt, Kompromisse machen, auf beiden Seiten.«⁷⁰ Die Politik der nuklearen Abschreckung »muss von konkreten Abrüstungsmaßnahmen auf der Grundlage des Dialogs und multilateraler Verhandlungen abgelöst werden«⁷¹. Die Anarchie des internationalen Systems »muß durch die Kooperation der Staaten in systemweiten internationalen Organisationen umgebaut werden«⁷². So sehr solche moralischen Forderungen, die durchaus einen prophetischen Charakter annehmen können, auch verständlich sind, sie zeigen die Hilf- und Ratlosigkeit, die mit ethischen Debatten so häufig einhergehen.

Was es in jedem Fall für einen dauerhaften Frieden auch braucht, sind auf lange Sicht »Vergebung und Versöhnung«⁷³. Damit ist nicht eine vorschnelle Amnestie von Kriegsverbrechern gemeint, sondern der mühsame Prozess der umfassenden Aufarbeitung und der Übernahme von Verantwortung. Nur so kann verhindert werden, dass die Erfahrung von Unrecht, Kränkung und Gewalt zu einer Quelle neuer Gewalt wird.

67 Palaver, Der Ukrainekrieg, 401. Vgl. dazu auch das Themenheft 1/2023 der *Theologischen Quartalschrift* Tübingen (ThQ): Der Ukraine-Krieg als theologische Herausforderung. Mit Beiträgen von Heinz-Gerhard Justenhofen, Franz-Josef Bormann, Friedrich Lohmann, Dagmar Heller und Theresia Hainthaler.

68 Kumm, Der Ukrainekrieg, 58.

69 Ebd., 58.

70 Schwarzer/Wagenknecht, Manifest für Frieden.

71 Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche, Nr. 508, 362.

72 Czempel, Der Friedensbegriff der Friedensforschung, 91.

73 Vogt, Christsein in einer fragilen Welt, <https://www.zebis.eu/veroeffentlichungen/positionen/christsein-in-einer-fragilen-welt-revisionen-der-friedensethik-angesichts-des-ukrainekrieges-von-markus-vogt/>.

Kant lehnte in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* die Idee eines Weltstaates ab, weil dieser despotisch werden und es dann kein Entrinnen vor ihm mehr geben könne. Zentral sei die republikanische Verfassung der Staaten, in der die Bürger (und nicht die Fürsten) über Krieg und Frieden entscheiden würden. Das Verbot von stehenden Heeren, das für Kant das probateste Mittel gegen kriegerische Konflikte war, lässt sich realpolitisch nicht umsetzen, aber der unauflösbare Zusammenhang von Demokratie und Menschenwürde zeigt doch, wohin sich die Weltgesellschaft im besten Fall entwickeln möge. Vielleicht wird einmal wahr, wovon Kant in seiner Friedensschrift geträumt hat: dass »die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische oder Vorstellungsgart des Rechts [mehr ist], sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf«⁷⁴. Frieden entsteht, wie die Erfahrung lehrt, nicht von selbst und er erhält sich nicht aus sich selbst. Er muss, wie Kant schreibt, »gestiftet« werden, und es muss tapfer an ihm festgehalten werden von Menschen, die aus Verantwortung und Gesinnung sich für ihn einsetzen. Die verschiedenen friedensethischen Ansätze und die zahlreichen Initiativen, sei es auf internationaler oder regionaler Ebene, leisten dazu einen wichtigen Beitrag, so klein und unscheinbar dieser auch sein mag.

Literatur

- Aristoteles, Politik, Buch 1 (nach der Übersetzung von Eckart Schütrumpf, Meiner Philosophische Bibliothek), Hamburg 2012.
- Brock, Lothar, Was ist das »Mehr« in der Rede, Friede sei mehr als die Abwesenheit von Krieg?, in: Sahm/Sapper/Weichsel (Hg.), Die Zukunft des Friedens 1, 95–114.
- Cicero, De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch/Deutsch, hg. v. Heinz Gunermann, Stuttgart 1987.
- Cicero, De re publica. Vom Gemeinwesen. Lateinisch/Deutsch, hg. v. Karl Büchner, Stuttgart 1973.

74 Kant, Zum ewigen Frieden, 32–33.

- Czempiel, Ernst-Otto, Der christliche und der politologische Friedensbegriff, in: Hollerbach, Alexander/Maier, Hans (Hg.), Christlicher Friede und Weltfriede. Geschichtliche Entwicklung und Gegenwartsprobleme, Paderborn 1971, 125–147.
- Czempiel, Ernst-Otto, Der Friedensbegriff der Friedensforschung, in: Sahm/Sapper/Weichsel (Hg.), Die Zukunft des Friedens 1, 83–93.
- Czempiel, Ernst-Otto, Friedensstrategien. Eine systematische Darstellung außenpolitischer Theorien von Machiavelli bis Madariaga, 2. aktualisierte und überarbeitete Auflage, Opladen 1998.
- Deckers, Daniel, In der Wirklichkeit angekommen, FAZ, 11.3.2022, <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/ukraine-krieg-und-kirchen-in-der-wirklichkeit-angekommen-17867462.html>
- Diels, Hermann, Die Fragmente der Vorsokratiker, Hamburg 1964.
- Dietrich, Walter/Mayordomo, Moisés, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.
- Eliade, Mircea, Geschichte der religiösen Ideen, 4 Bände, Freiburg 1978–91.
- Fischer, Irmtraud (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254), Freiburg 2016.
- Fischer, Johannes, Ein Scherbenhaufen. Kritische Anmerkungen zur offiziellen Friedensethik der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), in: Zeitzeichen 3/2022, <https://zeitzeichen.net/node/9604>
- Frühbauer, Johannes J., Friedensethik im 21. Jahrhundert. Ein Bericht zur deutschsprachigen Literatur, in: JCSW 59 (2018) 225–252.
- Galtung, Johan, Introduction: peace by peaceful conflict transformation – the TRANSCEND approach, in: Webel/Galtung (Hg.), Handbook of Peace and Conflict Studies, 14–32.
- Galtung, Johan, Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur, Opladen 1998, 341–366.
- Galtung, Johan, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Hamburg 1975.
- Hauswedell, Corinna, Ausgemustert, aber unverzichtbar: Pazifismus in Zeiten des Krieges, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 2/2023, <https://www.blaetter.de/ausgabe/2023/februar/ausgemustert-aber-unverzichtbar-pazifismus-in-zeiten-des-krieges>
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und

- sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften (Jenaer Schriften, 1801–1807), Werke 2, Frankfurt a.M. 1986, 434–530.
- Hellmann, Gunther/Wolf, Klaus Dieter/Zürn, Michael (Hg.), Die neuen internationalen Beziehungen. Forschungsstand und Perspektiven in Deutschland, Baden-Baden 2003.
- Hesiod, Werke und Tage, Griechisch/Deutsch, hg. v. Otto Schönberger, Stuttgart 1996.
- Höffe, Otfried, Aristoteles' Politische Anthropologie, in: Ders. (Hg.), Aristoteles, Politik (Klassiker Auslegen, Bd. 23), Berlin 2001, 21–35.
- Höhn, Hans-Joachim, Von Verdun nach Kiew. Granaten- und Gedankensplitter. Ein biographisch grundierter Text zum Krieg in der Ukraine von Hans-Joachim Höhn, in: feinschwarz, <https://www.feinschwarz.net/von-verdun-nach-kiew/>
- Jaesche, Walter, Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule (Sonderausgabe), 2. aktualisierte Auflage, Stuttgart 2010.
- Kaldor, Mary, Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung, Frankfurt a.M. 2000.
- Kant, Immanuel, Zum ewigen Frieden. (EA 1795); zitiert nach der Ausgabe der Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 19065, Leipzig 2013.
- Keller, Andrea, Cicero und der gerechte Krieg. Eine ethisch-staatsphilosophische Untersuchung, Stuttgart 2010.
- Kleemeier, Ulrike, Krieg, Recht, Gerechtigkeit – Eine ideengeschichtliche Skizze, in: Quante/Janssen (Hg.), Gerechter Krieg, 13–30.
- Koppe, Karlheinz, Der vergessene Frieden. Friedensvorstellungen von der Antike bis zur Gegenwart, Wiesbaden 2001.
- Kreis, Georg (Hg.), Der »gerechte Krieg«. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur, Basel 2006.
- Krochmalnik, Daniel, Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und rabbinischen Tradition, in: Werkner/Ebeling (Hg.), Handbuch Friedensethik, 191–202.
- Kumm, Mattias, Der Ukrainekrieg und die Zukunft der internationalen Rechtsordnung, in: Nida-Rümelin, Julian u.a. (Hg.), Perspektiven nach dem Ukrainekrieg. Europa auf dem Weg zu einer neuen Friedensordnung?, Freiburg 2022, 33–61.
- Lienemann, Wolfgang, Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt, München 1982.

- Lohfink, Gerhard, Der ekklesiale Sitz im Leben Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5,39b-42/Lk 6,29f), in: ThQ 162 (1982), 236–253.
- Lohfink, Norbert (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg 1983.
- Metz, Karl Heinz, Geschichte der Gewalt, Darmstadt 2010.
- Müller, Harald, Begriff, Theorien und Praxis des Friedens, in: Hellmann/Wolf/Zürn (Hg.), Die neuen internationalen Beziehungen, 365–394.
- Müller, Olaf, Pazifismus. Eine Verteidigung, Stuttgart 2022.
- Münkler, Herfried, Die neuen Kriege, Reinbek 2002.
- Obermayer, Bernd, Art. Krieg, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/krieg-at/ch/29421230cob7e8201726a09e5d355cb3/>
- Ovid, Metamorphosen, übers. v. Erich Rösch, Zürich 1988.
- Palaver, Wolfgang, Der Ukrainekrieg als Herausforderung kirchlicher Friedensethik, in: ThPQ 170 (2022), 395–403.
- Palaver, Wolfgang, Die Christliche Erlösungslehre und ihre Antwort auf Gewalt und Krieg, in: actio catholica 40 (1996) H. 3, 31–42, <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/85.html>
- Platon, Politeia, (Sämtliche Werke, Bd. 2, hg. v. Erich Loewenthal), Darmstadt 2010.
- Pinker, Steven, Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit, Frankfurt a.M. 2011.
- Quante, Michael/Janssen, Dieter (Hg.), Gerechter Krieg. Ideengeschichtliche, rechtsphilosophische und ethische Beiträge, 2. ergänzte Auflage, Münster 2017.
- Riesenberger, Dieter, Die katholische Friedensbewegung in der Weimarer Republik (mit einem Vorwort von Walter Dirks), Düsseldorf 1976.
- Ronnefeldt, Clemens, Der Pazifismus im Urchristentum, <https://versoehnunggsbund.de/sites/default/files/2020-06/2013-cr-Pazifismus-Urchristentum-2.pdf>
- Rordorf, Willy, Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes, in: Vigiliae Christianae 23 (1969), 105–141.
- Russel, Bertrand, Die Zukunft des Pazifismus, hg. v. Olaf L. Müller, Stuttgart 2023.
- Sahm, Astrid/Sapper, Manfred/Weichsel, Volker (Hg.), Die Zukunft des Friedens, Bd. 1: Eine Bilanz der Friedens- und Konfliktforschung, Wiesbaden (2. Auflage) 2006.

- Schockenhoff, Eberhard, Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt, Freiburg 2018.
- Schwarzer, Alice/Wagenknecht, Sarah, Manifest für Frieden (2023), <https://www.change.org/p/manifest-f%C3%BCr-frieden>
- Senghaas, Dieter, Abschreckung und Frieden. Studien zur Kritik organisierter Friedlosigkeit (überarbeitete und ergänzte Ausgabe), Frankfurt a.M. 1981.
- Senghaas, Dieter (Hg.), Den Frieden denken, Frankfurt a.M. 1995.
- Senghaas, Dieter (Hg.), Frieden als Zivilisierungsprojekt, in: Ders. (Hg.), Den Frieden denken, 196–223.
- Senghaas, Dieter (Hg.), Frieden machen, Frankfurt a.M. 1997.
- Senghaas, Dieter, Weltordnung in einer zerklüfteten Welt, Frankfurt a.M. 2012.
- Starck, Christian von (Hg.), Kann es heute noch gerechte Kriege geben?, Göttingen 2008.
- Steinweg, Reiner (Hg.), Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus, Frankfurt a.M. 1980.
- Tertullian, De corona militis, Bibliothek der Kirchenväter (unifr.ch)
- Tertullian, De idolatria, Bibliothek der Kirchenväter (unifr.ch)
- Vogt, Markus, Christsein in einer fragilen Welt – Revisionen der Friedensethik angesichts des Ukrainekrieges, 9.3.2022, <https://www.zebis.eu/veroeffentlichungen/positionen/christsein-in-einer-fragilen-welt-revisione-n-der-friedensethik-angesichts-des-ukrainekrieges-von-markus-vogt/>
- Webel, Charles/Galtung, Johann, Handbook of Peace and Conflict Studies, London 2007.
- Werkner, Ines-Jacqueline, Zum Friedensbegriff der Friedensforschung, in: Dies./Ebeling, Klaus (Hg.), Handbuch Friedensethik, 17–31.
- Werkner, Ines-Jacqueline/Ebeling, Klaus (Hg.), Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017.
- Wolbert, Werner, Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot, Freiburg i.Ue. 2000.

Dokumente

- Deutsche Bischofskonferenz (DBK), Gerechter Friede, <https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/DB66.pdf>.
- DBK, Gerechtigkeit schafft Frieden. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden (April 1983). 1991 wurde das Hirtenwort unverändert neu

aufgelegt, aber um eine Erklärung zum Golfkrieg ergänzt, <https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/DB48.pdf>.

Evangelische Kirche Deutschlands (EKD), Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der EKD, 2007, <https://www.ekd.de/friedensdenkschrift.htm>.

EKD, Frieden wahren, fördern und erneuern, Evangelische Friedensarbeit, <https://www.evangelische-friedensarbeit.de/dokumente/frieden-wahren-foerdern-und-erneuern-1981>.

EKD, Kirche auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens. Kundgebung der 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 6. Tagung, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Kundgebung-Kirche-auf-dem-Weg-der-Gerechtigkeit-und-des-Friedens.pdf.

Papst Franziskus, Enzyklika »Fratelli tutti«, 2020, Fratelli tutti (3. Oktober 2020), http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg 2006.

Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung, in: *Fontes Christiani*, Bd. 1 (Didache – Traditio Apostolica), hg. v. Norbert Brox u.a., Freiburg 1991.

Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes*. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html.