Studien der Hessischen Stiftung
Friedens- und Konfliktforschung | 7

Stephan Nitz

Theorien des Friedens und des Krieges

Kommentierte Bibliographie zur Theoriegeschichte

Band I: Altertum bis 1830

Nomos

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Studien der Hessischen Stiftung
Friedens- und Konfliktforschung

Herausgegeben von der
HSFK

Band 7

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stephan Nitz

Theorien des Friedens und des Krieges

Kommentierte Bibliographie zur Theoriegeschichte

Band I: Altertum bis 1830

Nomos

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Studien unterliegen einem externen Gutachterverfahren.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-8329-5186-3

1. Auflage 2010
© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2010. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort

Ein Bibliograph muß vor allem Bibliotheken danken. Die Grundlage hat die Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main gestellt. Ergänzend waren wichtig die Deutsche Nationalbibliothek, das Bibliothekszentrum Geisteswissenschaften, die Bibliothek des Instituts für Rechtsgeschichte (jetzt inkorporiert in die Bibliothek Recht und Wirtschaft), die Bereichsbibliothek für Gesellschafts- und Erziehungswissenschaften (und natürlich die Bibliothek der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung). Ich habe die Fernleihe stark beansprucht und danke Angelika Fahimi, die häufig Problemfälle bearbeiten mußte. Hilfreich war die Möglichkeit, Bücher aus den Beständen von Bibliotheken, die nicht der Fernleihe angeschlossen sind, nutzen zu können; ich danke den Kolleginnen und Kollegen für diese unbürokratische Hilfe.

Teile des Manuskripts habe ich häufig zur Lektüre weitergegeben; bei der Art dieses Textes oft mehr ein Test der Lesbarkeit als in Erwartung genauer Hinweise. Für genaue Hinweise, sie haben gewirkt, danke ich Claudia Baumgart-Ochse, Lothar Brock, Andreas Hasenclever, Peter Kreuzer, Harald Müller, Thomas Nielebock. Besonders nenne ich Bruno Schoch und Manfred Sapper, sie haben große Teile des Manuskripts detailliert kommentiert. Ich habe natürlich alle Kommentare bedacht, bin natürlich nicht allen gefolgt und meinen Stil zu reformieren ist ihnen auf Anhieb auch nicht gelungen. Aber wie sehr ihre Hinweise dieser Arbeit bekommen sind, weiß ich am besten und bin dankbar.

Harald Müller und dem Vorstand der HSFK danke ich für die Aufnahme in die Reihe *Studien der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung*, Cornelia Heß für die Hilfe bei der Formatierung der Druckvorlage.

Der Leser verdankt das Buch der Bereitschaft von Barbara und Pauline Billert, häufig auf gemeinsame Zeit zu verzichten (und letztlich dem miesen Kinoprogramm).

Die schwierigere Materialsammlung zum zweiten Band von 1830 bis 1940 ist weit fortgeschritten, aber geschrieben ist er noch nicht. Ich hoffe, ihn in etwa fünf Jahren beendet zu haben.

Stephan Nitz
Frankfurt am Main, Juli 2009

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Einleitung 13

1.1 Überblick über das Gesamtprojekt 16
1.2 Erläuterungen zum vorliegenden 1. Band 17

2. Periodenübergreifende Darstellungen 20

2.1 Reflexionen über Theoriegeschichte 20
2.2 Gesamtdarstellungen 22
2.3 Einführungen 29
2.4 Anthologien 32
2.5 Bibliographien 34
2.6 Einzelthemen 34
2.6.1 Europa und die Welt 34
2.6.2 Föderalismus 37
2.6.3 Friedenspläne 38
2.6.4 Gerechtigkeit 39
2.6.5 Gewalt 39
2.6.6 Kosmopolitismus 39
2.6.7 Kriegswissenschaft 40
2.6.8 Nation 42
2.6.9 Ökonomie und Soziologie 45
2.6.10 Realismus 46
2.6.11 Toleranz 47
2.6.12 Völkerrecht 48

3. Religiöse und außereuropäische Traditionen 51

3.1 Vergleichende Darstellungen 51
3.2 Westliche Traditionen 54
3.2.1 Judentum 57
3.2.1.1 Hebräische Bibel 58
3.2.1.1.1 Jahwes Kriege 61
3.2.1.1.2 Jesaja 64
3.2.1.1.3 Ergänzung zum Alten Orient 70
3.2.1.2 Nachbiblische Jüdische Tradition 71
3.2.2 Christentum 76
3.2.2.1 Neues Testament 76
3.2.2.1.1 Synoptische Evangelien 80
3.2.2.1.2 Johannesevangelium 86
3.2.2.1.3 Paulinische Briefe 86

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2.2.2 Nachbiblische christliche Tradition 87
3.2.2.2.1 Gesamtdarstellungen 87
3.2.2.2.2 Frühe Kirche 87
3.2.2.2.3 Tradition der Orthodoxen Kirchen 88
3.2.2.2.4 Friedenskirchen 89
3.2.3 Islam 89
3.2.3.1 Koran 92
3.2.3.2 Dschihad 93
3.2.3.4 Islamische Völkerrechtslehre 96
3.2.3.5 Zeitgenössische islamische Friedenstheorien 99
3.2.3.6 Säkulare Kriegstheorie 100
3.2.3.6.1 Ibn Haldūn 100
3.2.4 Bahá'í 102
3.3 Südasiatische Traditionen 105
3.3.1 Hinduismus 106
3.3.2 Jainismus 108
3.3.3 Buddhismus 108
3.3.4 Säkulare Traditionen in Südasien 111
3.3.4.1 Kautilya 111
3.3.4.2 Aśoka 113
3.3.4.3 Völkerrecht 114
3.3.4.4 Hinweis auf Gandhi 115
3.4 Chinesische Traditionen 115
3.4.1 Konfuzianismus 118
3.4.1.1 Mengzi 120
3.4.1.2 Xunzi 121
3.4.1.3 Kang Youwei 122
3.4.2 Daoismus 123
3.4.3 Legalismus 125
3.4.4 Mohismus 125
3.4.5 Militärliteratur 127
3.4.5.1 Sunzi 130
3.5 Dialog der Religionen 132
3.5.1 Projekt Weltethos 133

4. Altertum 135

4.1 Griechenland 137
4.1.1 Heraklit 140
4.1.2 Thukydides 142
4.1.2.1 Philologische Beiträge 144
4.1.2.2 Beiträge der Internationalen Beziehungen 149
4.1.3 Platon 154
4.1.4 Aristoteles 164

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.1.5 Stoizismus 171
4.2 Rom 173
4.2.1 Cicero 175
4.2.2 Augustinus 180
4.2.2.1 Friedensbegriff 185
4.2.2.2 Theorie des Gerechten Krieges bei Augustin? 189
4.2.2.3 Augustinische Tradition im modernen Realismus? 191
4.2.3 Ergänzungen zu römischen Staatsideologien 192
4.2.3.1 Nasicas Widerspruch gegen die Zerstörung Kathargos 192
4.2.3.2 Aristides 193
4.2.3.3 Vegetius 194

5. Mittelalter 195

5.1 Lehre vom Gerechten Krieg 198
5.2 Kriegsrecht 200
5.3 Hochmittelalter 201
5.3.1 Rufinus von Sorrento 203
5.3.2 Thomas von Aquin 204
5.3.2.1 Friedensbegriff 208
5.3.2.2 Gerechter Krieg 211
5.4 Spätmittelalter 214
5.4.1 Dante Alighieri 215
5.4.2 Marsilius von Padua 221
5.4.3 Dubois 225
5.4.4 Ergänzungen 228
5.4.4.1 Bacon 229
5.4.4.2 Llull 229
5.4.4.3 Cusanus 229

6. Frühe Neuzeit 230

6.1 Gesamtdarstellungen 231
6.2 Einzelthemen 236
6.2.1 Staaten – Reiche – Kolonien 236
6.2.2 Machtgleichgewicht 240
6.2.3 Völkerrecht 242
6.3 Einzelne Staaten 246
6.3.1 Spanien 246
6.3.2 England 247
6.3.3 Frankreich 248
6.3.4 Deutschland 250

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6.4. Theologie 250
6.4.1 Erasmus von Rotterdam 250
6.4.2 Luther 257
6.4.3 Zwingli 262
6.4.4 Calvin 264
6.4.5 Vitoria 267
6.4.6 Suárez 274
6.4.7 Leibniz 277
6.4.8 Ergänzungen 284
6.4.8.1 Morus 284
6.4.8.2 Vives 285
6.4.8.3 Campanella 285
6.4.8.4 Comenius 285
6.5 Politikberatung 286
6.5.1 Machiavelli 286
6.5.1.1 Konflikttheorie 289
6.5.1.2 Internationale Beziehungen 291
6.5.1.3 Kriegskunst 296
6.5.2 Bodin 297
6.6 Friedenspläne 301
6.6.1 Crucé 301
6.6.2 Sully 305
6.6.3 Penn 307
6.6.4 Bellers 309
6.6.5 Saint-Pierre 310
6.7 Naturrecht 316
6.7.1 Grotius 316
6.7.1.1 Grotianische Traditionen 324
6.7.2 Hobbes 327
6.7.2.1 Konflikt und Frieden 330
6.7.2.2 Internationaler Konflikt 336
6.7.3 Spinoza 343
6.7.4 Pufendorf 349
6.7.5 Locke 356
6.7.6 Wolff 363
6.7.7 Vattel 371
6.7.8 Rousseau 376
6.8 Soziologisch-ökonomische Theorien 389
6.8.1 Montesquieu 391
6.8.2 Hume 396
6.8.3 Smith 406
6.8.4 Ferguson 416

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7. Zeitalter der Revolution (1772 bis 1831) 423

7.1 Vereinigte Staaten von Amerika 427
7.1.1 Paine 428
7.1.2 The Federalist Papers 432
7.2 Frankreich 434
7.2.1 Condorcet 437
7.2.2 Volney 442
7.2.3 Cloots 445
7.2.4 Constant 448
7.2.5 Say 451
7.2.6 Saint-Simon 454
7.2.7 Fourier 460
7.2.8 Maistre 464
7.2.9 Ergänzungen 470
7.2.9.1 Hauterive 470
7.2.9.2 Batain 471
7.2.9.3 Thierry 471
7.3 Großbritannien 472
7.3.1 Burke 473
7.3.2 Bentham 478
7.3.3 James Mill 487
7.3.4 Godwin 490
7.3.5 Ergänzungen 492
7.3.5.1 Brougham 492
7.4 Deutschland 493
7.4.1 Kant 495
7.4.1.1 Republik/Völkerbund/Völkerrecht 507
7.4.1.2 Moralphilosophie/Geschichtsphilosophie 520
7.4.1.3 Kant und Theorien des Demokratischen Friedens 537
7.4.2 Herder 544
7.4.3 Fichte 559
7.4.4 Schlegel 581
7.4.5 Gentz 585
7.4.6 Schelling 589
7.4.7 Krause 594
7.4.8 Adam Müller 600
7.4.9 Fries 606
7.4.10 Schleiermacher 609
7.4.11 Hegel 620
7.4.11.1 Krieg/Internationale Beziehungen/Völkerrecht 630
7.4.11.2 Weltgeschichte/Absoluter Geist 638
7.4.12 Clausewitz 645

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.4.13 Ergänzungen 662
7.4.13.1 Embser 662
7.4.13.2 Johannes Müller 663
7.4.13.3 Görres 663
7.4.13.4 Novalis 665
7.4.13.5 Zachariae 667
7.4.13.6 Ancillon 667
7.4.13.7 Heeren 668
7.4.13.8 Rühle von Lilienstern 668
7.4.13.9 Tzschirner 669
7.4.13.10 Wagner 670
7.4.13.11 Baader 671
7.4.13.12 Kamptz 672
7.4.13.13 Schmidt-Phiseldek 672
7.5 Polen 674
7.5.1 Czartoryski 674

Personenregister 677

Sachregister 686

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Einleitung

Die Friedensforschung hat in den bisher etwa 50 Jahren ihrer Existenz als eigener Disziplin wenig Interesse an älteren Friedenstraditionen gezeigt. Appelle, die Arbeiten um 1900 als Friedensforschung anzuerkennen, gelten schon als kühn. Ein Indiz der Vernachlässigung ist, daß die großen Gesamtdarstellungen der Ideengeschichte des Friedens bereits Jahrzehnte alt sind und die gründlicheren sind in französischer Sprache geschrieben und schon deshalb in ihrer Wirkung seit langem begrenzt. Es gibt durchaus Vorstellungen über die Lehre einzelner Autoren, aber eine zusammenhängende Geschichte der Theorien über Krieg und Frieden ist nicht mehr präsent. Das ist außerhalb der Friedensforschung nicht anders. Wenn man dem *Historischen Wörterbuch der Philosophie* glauben wollte, gab es den Frieden als kontinuierliches Thema der Philosophie nicht (es gibt zwei Spalten zum Wort „Frieden" in denen kein Philosoph genannt wird; es gibt zweieinhalb Spalten zum Wort „Frieden, ewiger", in denen mit Kant auch ein Philosoph genannt wird und Fichte und Hegel mit Reaktionen auf Kant erwähnt werden; es gibt drei Spalten zum Wort „Friedensforschung"). Die Geschichte des Nachdenkens über Freiheit oder Gerechtigkeit ist weitaus besser bekannt als die Geschichte des Nachdenkens über Frieden. Eine ernsthafte Geschichte der Kriegstheorien (im Unterschied zur Geschichte des strategischen Denkens) gibt es auch nicht.

Am ehesten bemüht sich die Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen um ihre Vorgeschichte. Das ist vor allem ein britisches und amerikanisches Interesse, deutsche Beiträge sind selten. Die klassischen Arbeiten sind Kenneth Waltz' rigorose Aufteilung der historischen Theorien auf Analyseebenen (1959) und Martin Wights weniger verbissene Aufteilung in drei Traditionen (1959-1960, erst 1991 veröffentlicht). Die 1990er Jahre brachten, vor allem in Großbritannien, Überprüfungen dieser Einordnungen. Das war ein zuweilen etwas dröges Geschäft, die einfachen Zuordnungen aus dem Proseminar zu vergessen, aber es wurde die große Zeit der Beschäftigung mit Klassikern und unbekannt sollten sie seitdem nicht mehr sein. Die Theoretiker hatten freilich weiterhin mehr Interesse an klaren konventionellen Bildern eines hobbesianischen, lockeanischen, kantianischen Ansatzes; eigentlich hatte nur die Diskussion um Kant eine Wirkung außerhalb des Kreises der Theoriehistoriker. Inzwischen zeigt sich Ermüdung. Diese Bibliographie kann einen Überblick über diese Phase theoriegeschichtlicher Forschung geben.

Bei der neueren Beschäftigung mit Klassikern sind nur wenige Autoren des späteren 19. und des 20. Jahrhundert berücksichtigt worden. Für diese Zeit hatte man lange sich begnügt eine Geschichte zu erzählen, wie der Realismus die Herrschaft des Idealismus gebrochen habe. Es gab noch eine Fortsetzung als Geschichte einer Synthese in einem neuen Liberalismus oder Institutionalismus. Diese Erzählungen beherrschen wegen unleugbaren didaktischen Vorteilen weiter die Einführungen in die Internationalen Beziehungen. Aber es gibt seit über 20 Jahren eine gründlichere

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erforschung der Geschichte der Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen und diese Gründungsmythen klingen inzwischen wie ein Märchen. Auch diese Erforschung der Geschichte der Disziplin ist vor allem ein britisches und amerikanisches Unternehmen, so wird am ehesten die amerikanische und englische Lehrtradition erforscht. Eine Ermüdung ist noch nicht eingetreten, aber der Überblick über das Internationale Denken in der Anfangszeit der Disziplin Internationale Beziehungen muß dringend ausgeweitet werden. Diese Bibliographie hat hier zwei Aufgaben: zum einen die neuere angelsächsisch bestimmte Literatur zu referieren, zum andern über deren Fixierungen hinaus ein viel weiteres Feld abzustecken.

Während die Theoriegeschichte der Internationalen Beziehungen anfing deutlichere Konturen zu erhalten, haben seit dem Ende des Ost-West-Konfliktes sowohl die realen internationalen Beziehungen wie die Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen sich stark verändert. Globalisierung und Bürgerkriege, Demokratischer Frieden und Humanitäre Interventionen, Rückkehr religiöser und nationaler Identitäten und Forderungen nach kosmopolitischer Gerechtigkeit, eine verstärkte Bedeutung nichtstaatlicher Organisationen und transnationaler Bewegungen haben Neufassungen der auf Staaten, Stabilität und Kriegsverhütung fixierten Theorien internationaler Beziehungen erzwungen. Die relativ simple Verpflichtung der Internationalen Beziehungen auf den normativen Grundwert des Friedens ist durch komplexe Ansprüche divergierender Normen abgelöst worden. In der Proliferation von Gründen für Interventionen ist nicht einmal die Präferenz für den Frieden selbstverständlich geblieben. Die Beziehungen zwischen der Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen, der Philosophie und der Politischen Theorie sind wieder enger geworden. Dies erfordert einen neuen Blick auf die Theoriegeschichte des Friedens. Eine selbstbeschränkte Geschichte der Internationalen Beziehungen ist obsolet geworden. Weder die Rekonstruktionen der Klassischen Realisten, noch der Strukturellen Realisten, noch der Erben der Englischen Schule sind mit ihrer Verhaftung an Staatensystem und Staatengesellschaft noch angemessen. Benötigt wird keine Vorgeschichte aktueller politikwissenschaftlicher Dogmen, sondern eine philosophischere Geschichte der Begründungsmöglichkeiten für Theorien des Friedens und der internationalen Ordnung. Die Geschichte der Friedenstheorie und die Geschichte der Theorien Internationaler Beziehungen müssen dabei wieder stärker als in den letzten Jahrzehnten zusammengeführt werden.

Der Frieden ist das normative Ziel der Wissenschaft von den internationalen Beziehungen (am Ende auch aller Politischen Wissenschaft). Es gibt aber in dieser Wissenschaft wenig Diskussionen darüber, warum der Frieden ein so hoher Wert sein soll. Solche Diskussionen können nicht mit den Theorien der Gegenwart allein bestritten werden, sondern verlangen die Auseinandersetzung mit der Geschichte der menschlichen Ziele. Wir müssen die Begrenzung unserer eigenen Konzeptionalisierungen verstehen. Die Hauptaufgabe aller Historie ist die Bestimmung der eigenen Epoche, das gilt auch für die Theoriegeschichte. Dazu reicht der Blick in die vorige Epoche nicht. Wir müssen über das pragmatistische, demokratische, kapitalistische Selbstverständnis unserer Gegenwart hinaus sehen. Wir müssen ausmachen, was wir legitim aufgegeben haben. Wir müssen ausmachen, was wir illegitim weiterschlep-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pen. Auf welchen Frieden wir verzichten, wenn wir die dafür einst für nötig befundenen Gemeinschaften nicht aufbauen können, sollen wir nicht vergessen.

Es gibt einen Bedarf an neuen Gesamtdarstellungen. Es herrscht kein Mangel an neuerer Literatur, das zeigt die hier referierte Literatur zur Theoriegeschichte bis 1830 auf fast 700 Seiten; das wird auch die Fortsetzung für die Zeit nach 1830 zeigen. Aber die neueren Gesamtdarstellungen erreichen in der Regel nicht das Niveau der Spezialliteratur. Typisch sind einführende Überblicke, die von den Erfordernissen der Lehre geprägt sind. Die Rezeption der Sekundärliteratur bleibt flüchtig und selektiv, es halten sich stereotype Vorstellungen von der Entwicklung des Friedensgedankens und der Wissenschaft der Internationalen Beziehungen. Diese Bibliographie setzt die Kenntnis theoriegeschichtlicher Einführungen voraus (die es im Studienbetrieb von Friedensforschung und Internationalen Beziehungen auch an deutschen Hochschulen zunehmend gibt) und versucht eine Hilfe zur gründlicheren Kenntnis der Autoren zu geben (die an deutschen Hochschulen weiterhin in Lehre und Forschung keine große Rolle spielt). Einführungen müssen den Eindruck einer dauerhaften Erzählung machen und frieren doch immer nur einen aktuellen Blick auf die Tradition ein. Eine Gesamtdarstellung muß eine solche begrenzende Einführung werden oder eine hoffnungslose Auflistung von Namen. Eine Bibliographie dagegen ist eine offene Gattung, sie verweist auf die Literatur. Natürlich können die über 60 Autoren dieses Bandes nicht alle als Klassiker gelten, schon gar nicht die unübersehbare Zahl von Autoren die im 2. Band aus dem 19. und 20. Jahrhundert angeführt werden sollen. Eine Bibliographie ist keine Leseliste, sondern ein Auswahlmenü. Diese Auswahl muß immer neu vollzogen werden. Bei dieser Auswahl – Aneignung und Abstoßen – kann es keine Stellvertretung geben, allenfalls Wegweiser. Diese Bibliographie soll ein Wegweiser sein für eigene Wege durch die Tradition.

Trotz dieses Plädoyers für Entgrenzung hat diese Bibliographie natürlich Grenzen. Obwohl die Friedensforschung als Disziplin nicht der Rahmen ist, so ist sie doch der Fluchtpunkt. Berücksichtigt werden die Traditionen, die als Vorgeschichte einer sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit Krieg und Frieden gelesen werden können. Die Literatur der Friedensbewegung und die Literatur des Militarismus sollen nur berücksichtigt werden, wenn sie einen systematischen Beitrag geleistet haben. Auf die ursprünglichen Textquellen religiöser Friedensbegriffe wird verwiesen, auf die daran anknüpfenden Traditionen religiöser Friedensbewegungen (oder auch religiöser Kriegsbewegungen) wird nur summarisch hingewiesen.

Es ist auch keine Bibliographie zur Geschichte der Politischen Theorie. Nach einem Diktum Dolf Sternbergers hat jede Politische Theorie als Kern eine Friedenstheorie. Aber gewiß ist nicht jede Politische Theorie in gleicher Weise auf ihren friedenstheoretischen Kern hin zentriert. Hier sollen nur Politische Theorien einbezogen werden, in denen der Frieden selber zum Thema gemacht wird, in der Regel Theorien aus Zeitaltern von Kriegen und Bürgerkriegen. Theorien, in denen es „nur" um Gerechtigkeit, Gleichheit oder den Nutzen guter Regierung geht, ohne daß bei Nichtverwirklichung schon Krieg und Bürgerkrieg angedroht werden, werden nicht berücksichtigt.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es ist auch kein Überblick über die politische Theorie zum Nutzen der Studenten des Faches Internationale Beziehungen, eine durch britische und amerikanische Curricula in der Einführungsliteratur der Internationalen Beziehungen verbreitete Gattung. Zur Hintergrundserhellung werden knappe Hinweise auf politische Philosophie und politische Theorie der Autoren gegeben, referiert wird nur Literatur zu Friedens- und Kriegstheorien. Es muß auf das reiche Angebot an Einführungen, Überblicken und Handbüchern zur Geschichte der Politischen Theorie verwiesen werden (*Pipers Handbuch der politischen Idee* / hrsg. von Iring Fetscher und Herfried Münkler. – München 1985-1993; Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*. – Stuttgart 2001- ; *Geschichte des politischen Denkens : ein Handbuch* / hrsg. von Manfred Brocker. – Frankfurt am Main 2007).

Eine letzte Warnung: Schon gar nicht geht es darum, die realen internationalen Beziehungen im Laufe der Weltgeschichte zum Nutzen der Studenten des Faches Internationaler Beziehungen zu dokumentieren. Das ist eine sehr nötige Aufgabe, aber in dieser Bibliographie geht es klar um Geschichte der Theorie.

1.1 Überblick über das Gesamtprojekt

Der vorliegende Band ist der erste von drei Bänden. Er behandelt, nach einem vorbereitenden Überblick über religiöse und außereuropäische philosophische Traditionen, die europäische philosophische Tradition von Heraklit bis Hegel. Ich habe mit einem philosophiehistorischen Blick ausgewählt. Historische Kontextualisierung soll nur sparsam vorkommen, der Ort der Äußerungen zu Krieg und Frieden innerhalb des Denkens eines Autors soll stärker interessieren. Die Auswahl der Autoren wird nicht überraschen: Es ist die kleine Zahl von Philosophen, Theologen, Juristen, die in den Gesamtdarstellungen immer wiederkehren. Die Aufgabe des ersten Bandes dieser Bibliographie ist es, die Sekundärliteratur zu diesen Autoren seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges zu sichten. Nur im letzten Kapitel dieses 1. Bandes, das die neuen Konstellationen des Zeitalters der Unabhängigkeit Amerikas und der Französischen Revolution behandelt, soll stärker auf den historischen Kontext eingegangen werden und deshalb eine größere Zahl von Autoren behandelt werden. Das wird in der Einleitung zum 7. Kapitel kurz erläutert (S. 423-426). Der 1. Band endet mit dem Ende der europäischen metaphysischen Tradition. Hegels Tod 1831 kann symbolisch als Abschluß genommen werden.

Der zweite Band soll die pazifistische und bellizistische Literatur eines Jahrhunderts von etwa 1830 bis etwa 1940 vorstellen. Um 1840 beginnt eine Tradition der Friedensforschung mit Autoren, die eine Wissenschaft vom Frieden versprechen. Aber vor allem beginnt eine Verstetigung des Nachdenkens über den Frieden; die Diskussionen werden geprägt von Organisationen, Bewegungen, Kongressen. Die Bibliographie soll weiter nach Autoren gegliedert werden und der Ort der Theorien über Frieden und Krieg im Denken dieser Autoren soll weiter beachtet werden (selbst Philosophen gibt es ja weiter). Aber historische Kontextualisierung muß jetzt ein größeres Gewicht erhalten. Die Kriege und Friedensschlüsse, die die Diskussion

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

über Krieg und Frieden im 19. und frühen 20. Jahrhundert prägen, haben unsere Welt des demokratischen Friedens und seiner Schwierigkeiten geschaffen und wir können ihnen mehr unmittelbares Interesse entgegen bringen als den älteren Kriegen der Dynastien, an denen wir vor allem ihre Familienähnlichkeit wahrnehmen. Ich wähle deshalb im zweiten Band mit einem historischen Blick aus. Die Texte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts werden vorgestellt als Dokumente eines Prozesses internationaler Sozialisation und der Verweigerung dieser Sozialisation. Die Aufgabe des 2. Teiles dieser Bibliographie wird sein, aus der unendlichen Fülle von Schriften zum Frieden das auszuwählen, was am ehesten als ein Beitrag zu der sich formenden Wissenschaft vom Frieden erkannt werden kann. Das gar zu Ephemere, die nur außenpolitische Tagesliteratur, die endlose Wiederholung von home truths der Pazifisten und Bellizisten sollen vernachlässigt werden gegenüber den systematischeren Argumenten. Nur wenige dieser Autoren haben es zum Rang von Klassikern gebracht, nur einer handvoll Autoren wird kontinuierlich Sekundärliteratur gewidmet. Natürlich wird es eine der Aufgaben sein, diese gerade in den letzten 15 Jahren angewachsene Literatur aufzuführen. Aber die bibliothekarische Situation legt für das 19. und das frühe 20. Jahrhundert noch eine andere Aufgabe nahe: Die älteren Klassiker liegen in der Regel in modernen Ausgaben vor und sind in jeder Universitätsbibliothek greifbar, die Lage für die zweite Periode ist schlechter. Selten wurden diese Texte neu aufgelegt, oft haben sich nur wenige Exemplare in Bibliotheken gehalten. Auch von bekannteren Autoren kennt man selten noch mehr als ein einziges Buch (oder einen einzigen Gedanken auf wenigen Seiten eines Buches). Die Aufgabe des zweiten Bandes wird sein, einen Überblick über den Inhalt kaum noch bekannter Texte zu geben und ihre relative Bedeutung zu bestimmen.

Der dritte Band wird um 1940 beginnen, mit neuen Ansprüchen an eine Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen und ersten Versuchen, die zu einer eigenen Friedens- und Konfliktforschung führten. Wenn dieser Band erscheint, läßt sich der Beitrag von drei Generationen überschauen. Aber der dritte Band soll nicht einfach ein Katalog der Leistungen und Fortschritte dieser neuen Wissenschaften sein. In Fortsetzung der Thematik der beiden vorhergehenden Bände soll vor allem danach gefragt werden, welchen Beitrag philosophische, normative, begriffliche Diskussionen um Frieden und Krieg/Gewalt/Konflikt geleistet haben. Eine Aufgabe der Bibliographie wird deshalb auch sein, zusammen zu stellen, was über den Frieden und seine Gegensätze außerhalb der Friedensforschung und außerhalb der Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen gedacht wurde.

1.2 Erläuterungen zum vorliegenden 1. Band

Der erste Band enthält drei recht verschiedene Teile. Erstens einen Überblick über Literatur, die mehrere Epochen überspannt. Obwohl der Band nur die bis 1830 hervorgetretenen Autoren vorstellt, gibt es bei dieser übergreifenden Literatur natürlich Arbeiten, die nicht 1830 abrupt enden, sondern die Theoriegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts mitberücksichtigen. Die Literatur, die sich auf Theorien dieser

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beiden Jahrhunderte konzentriert, wird freilich erst im zweiten Band dieser Bibliographie referiert.

Zweitens folgt ein Kapitel zur Tradition der großen Religionen und der außereuropäischen Philosophien. In einer Geschichte der Differenzierung des Friedensbegriffes dürfen diese Traditionen nicht fehlen, da Friedensbegriffe der europäischen Tradition erst in der Differenz zu anderen möglichen Diskussionen über den Frieden verstanden werden können. Eine abgerundete Geschichte des Friedensdenkens aller Religionen und aller philosophischen Traditionen kann hier aber nicht gegeben werden.

Drittens folgen vier Kapitel, die die eigentliche Substanz dieser Bibliographie ausmachen: ein chronologischer Durchgang durch die europäische Tradition in Theologie, Philosophie, Völkerrecht, Politischem Denken bis zum Ende der europäischen metaphysischen Tradition um 1830. Zu Beginn aller vier Zeitabschnitte wird auf die Literatur hingewiesen, die sich auf mehr als einen Autor dieser Zeit bezieht. Die Untergliederung dieser Literaturhinweise ist im Inhaltsverzeichnis erkennbar. Die Autoren werden chronologisch geordnet; in den beiden Kapiteln zur Neuzeit werden sie zu Gruppen zusammengefaßt, die auch im Inhaltsverzeichnis erkennbar sind.

Jeder Abschnitt zu einem Autor erhält (sofern nicht völlig unangemessen) eine Einleitung mit Hinweisen auf dessen philosophische Grundannahmen und speziel auf seine politische Philosophie und Geschichtsphilosophie. Hier wird weiterführende Literatur genannt, aber nicht referiert. Danach folgen Versuche, den Ort der Friedenstheorien in der Philosophie des Autors und die Wirkung seiner Theorien in der Theoriegeschichte des Friedens (sofern er gewirkt hat) zu skizzieren. Das können alles nur Fingerzeige zur eigenen Lektüre sein. Die Referate sind in Texte und Literatur gegliedert. Für die einzelnen Autoren werden die wichtigsten Texte mit Theorien zu Krieg, Frieden, Internationalen Beziehungen genannt. Falls es verschiedene zuverlässige Editionen oder Übersetzungen gibt, werden die angeführt, die sich als Standard etabliert haben und/oder gute Erläuterungen oder Einleitungen haben (aus Platzgründen werden die jeweiligen Gründe für die Bevorzugung nur in Ausnahmefällen genannt). Die Sekundärliteratur wird in der Regel chronologisch präsentiert. Nur bei einigen Autoren wird wegen der Fülle der Titel zunächst in thematische Abschnitte gegliedert (die im Inhaltsverzeichnis erkennbar sind).

Bei der Auswahl der Literatur wird ein mittlerer Weg versucht: weder die Auflistung der gesamten Sekundärliteratur, noch die Beschränkung allein auf die jüngsten Beiträge. Der Gang der Interpretationsgeschichte soll nachvollziehbar sein. Wichtige Stationen der Beschäftigung mit einem Autor werden in der Einleitung zu dem jeweiligen Autor erwähnt und zuweilen wird ältere Literatur auch referiert. Ab 1945 wurde möglichst alle Sekundärliteratur eingesehen, dichter wird die Aufführung aber erst im letzten Vierteljahrhundert. Das ist zunächst eine Frage der Qualität. Auch in der Theoriegeschichte gibt es nicht nur gleichberechtigte Lesarten, sondern auch Fortschritte. Viele ältere Beiträge zur Sekundärliteratur sind bloße Paraphrase der Primärtexte oder gehen von einem überholten Gesamtbild des Autors aus. Ein Blick auf die Jahreszahlen zeigt, daß die Spezialliteratur zu Krieg und Frieden für

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einzelne Autoren lange spärlich war und daß auch die philosophische Literatur, die die Positionierung der Theorien zu Krieg und Frieden erlaubt, lange noch nicht den nötigen Focus hatte. Die 1990er Jahre waren die große Zeit der Theoriegeschichte, aber allein von diesem Standpunkt aus zu sehen, wäre doch eine Verarmung der Perspektive. Ich versuche deshalb einen Mittelweg zwischen empfehlender Auswahl und Dokumentation der Forschungsgeschichte eines halben Jahrhunderts.

Es wurde sehr viel mehr Sekundärliteratur geprüft, als dann aufgeführt wird. Die Aufnahme in die Bibliographie ist der wichtigste Kommentar zur Qualität. Nur in Ausnahmefällen werden Kommentare zur Qualität der aufgenommenen Literatur gegeben, vor allem wenn die Bedeutung in der Forschungsgeschichte eine Berücksichtigung verlangt, die durch die philologische Leistung nicht gerechtfertigt wäre. Für Beiträge aus der Friedens- und Konfliktforschung und der Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen dürfte das angestrebte Ziel der vollständigen Durchmusterung der Literatur weitgehend erreicht worden sein. Für die philosophische, theologische, völkerrechtliche, philologische Literatur dürfte es mehr ungewollte Lücken geben. Deutsch- und englischsprachige Literatur wird gleichrangig berücksichtigt, französisch- und italienischsprachige Literatur wird hauptsächlich dann aufgeführt, wenn deutsch- und englischsprachige Literatur vergleichbarer Qualität fehlt. Der immer noch am stärksten verbreitete Typ Sekundärliteratur fehlt ganz: Paraphrasen, die die Lektüre der Originaltexte überflüssig machen sollen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Periodenübergreifende Darstellungen

2.1 Reflexionen über Theoriegeschichte

Ishida, Takeshi
Beyond the Traditional Concept of Peace in Different Cultures, in: Journal of Peace Research 6 (1969) 133-145
Überblick über die vorherrschenden Friedenstraditionen im alttestamentarischen Judentum, griechischer und römischer Antike, China, Japan und Indien nach den Kriterien Gerechtigkeit/Wohlergehen/Ordnung/Gemütsruhe. Westliche Traditionen betonen den Staat, die jüdisch-christliche Tradition dazu Gerechtigkeit, die griechisch-römische Tradition Ordnung. Die östlichen Traditionen klammern dagegen die Sphäre des Staates aus und betonen den Frieden des Gemüts, wobei chinesische Traditionen eher einen Gesellschaftsbezug herstellen als indische.
Eine Polemik gegen eine japanische Neigung, Gruppenkonsens zum Frieden zu erklären. Dagegen kann nur eine Befruchtung durch eine Vielzahl von Friedensbegriffen helfen.

Galtung, Johan
Social Cosmology and the Concept of Peace, in: Journal of Peace Research 18 (1981) 183-199
Eine Klage über die Armut der Friedensideen in der Gegenwart. Galtung stellt dagegen Friedensbegriffe westlicher Traditionen (jüdisch, frühchristlich, islamisch, griechisch, römisch, mittelalterlich, neuzeitlich) und östlicher Traditionen (hinduistisch, buddhistisch, chinesisch, japanisch) vor. Die westlichen Traditionen haben durchgehend eine Tendenz, universalistisch zu sein und doch die eigene Gruppe ins Zentrum zu stellen, was sich in Plänen für die Ordnung des Restes der Welt zeigt. Die östliche Tradition ist zu stark von Harmonie und Adaption an bestehende soziale Ordnung geprägt. Wirklich lebendig ist in der Gegenwart nur das Römische Pax-Konzept, der negative Frieden zwischen den Staaten. Ein positiver Friedensbegriff muß zwischen diesem kleinsten gemeinsamen Nenner und metaphysisch überschwänglichen Ansätzen der älteren Traditionen vermitteln.
Galtung hat die Vergleiche zwischen verschiedenen religiösen Traditionen noch einmal aufgenommen in *Buddhism : a Quest for Unity and Peace*. – Ratmalana, Sri Lanka 1993 (referiert unten S. 109).

Harle, Vilho
Has Peace Research Obligations to its Tradition? in: Essays in Peace Studies / ed. by Vilho Harle. – Aldershot (u.a.) : Avesbury, 1987. – S. 3-29
Wenn überhaupt ein Interesse an der Theoriegeschichte der Friedensforschung besteht, ist es ein Interesse an empirischen und realistischen Traditionen. Zwar sind

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Friedensforscher eher kritisch gegenüber der Realistischen Schule der Internationalen Beziehungen, aber sie führen andere, ältere Traditionen nicht fort. Auseinandersetzung mit der Tradition muß deshalb eine Klärung des Verhältnisses zum Realismus und seiner zeitgenössischen Spielarten sein. Aktualisierungen historischer Theorien sind keine Lösung, aber es muß reflektiert werden, warum Theorien vergessen und mißachtet werden.
Harle hat später in *Ideas of Social Order in the Ancient World* (Westport, CT 1998) einen Überblick gegeben über Versuche, soziale Ordnung anders als durch Krieg zu errichten und zu erhalten in sieben Kulturen des Altertums (China, Indien, Iran, Israel, frühes Christentum, Griechenland, Rom).

Bleiker, Roland
Neorealist Claims in Light of Ancient Chinese Philosophy : the Cultural Dimension of International Theory, in : Millennium 22 (1993) 401-421
Neudruck in: Culture in World Politics / ed. by D. Jacquin-Berdal. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan, 1998. – S. 89-115
Neufassung u.d.T.: East-West Stories of War and Peace : Neorealist Claims in the Light of Ancient Chinese Philosophy, in: The Zen of International Relations : IR Theory from East to West / ed. by Stephen Chan ... – Basingstoke (u.a.) : Palgrave, 2001. – S. 177-201
Die westliche Wissenschaft der Internationalen Beziehungen ist, wie alle westliche Wissenschaft, von der Identifizierung von Dichotomien geprägt und von der arbeitsteiligen Bearbeitung immer kleinerer Spezialfelder (ein Höhepunkt: Kenneth Waltz' Trennung der Analyseebenen der menschlichen Natur, des politischen Systems, des internationalen Systems). Chinesen würden das nicht machen. Bleiker kann dafür die Unterschiede westlicher und chinesischer Medizin anführen, aber eine chinesische Lehrtradition über Krieg und Frieden oder Internationale Beziehungen (abgesehen von Hinweisen auf konfuzianische Diplomatie) kommt in seinem Aufsatz nicht vor. Er selber muß vermuten, was chinesische Denker „undoubtedly" zu Fragestellungen der Internationalen Beziehungen gesagt haben würden. Er betont, daß es kein wirkliches chinesisches Konzept der Anarchie gibt und damit der Grundbegriff des westlichen Realismus unverständlich bleiben muß.

Pettman, Ralph
Reason, Culture, Religion : the Metaphysics of World Politics. – Basingstoke (u.a.) : Palgrave Macmillan, 2004. – 195 S. (Culture and Religion in International Relations)
Die Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen ist ein westliches, modernistisches Projekt, das zwei westliche Kulturzüge voraussetzt: Individualisierung und Distanzierung der Welt zum Gegenstand. Pettmann versucht sich vorzustellen, wie bei kommunitaristischem oder spiritualistischem Weltumgang Themen der Internationalen Beziehungen gedacht werden müßten (vorzustellen, weil er nur selten auf reale Ideengeschichte zurückgreifen kann): Taoist strategies, Buddhist economics, Islamic civics, Confucian marxism, Hindu constructivism, Pagan feminism, Animist

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

environmentalism. Einige dieser Vorstellungen können die westlichen Friedensbegriffe durchaus befruchten: die daoistische Tradition der nicht quietistischen Anpassung an die Dinge; das buddhistische Konzept einer Ökonomie, die nicht Leiden vermehren darf; die islamische Präferenz für Gerechtigkeit; die konfuzianische altruistische Transzendierung des Rechts; die hinduistische Einsicht, daß jede Sichtweise nur eine partielle sein kann („political humility of a potentially world-saving sort").

Jahn, Beate
Classical Theory and International Relations in Context, in: Classical Theory in International Relations / ed. by Beate Jahn. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 2006 (Cambridge Studies in International Relations ; 103) S. 1-24
Klassische Autoren werden in der Regel zitiert als Vorläufer (am prominentesten in der Schultradition der Realisten), zur Legitimation bestimmter politischer Strategien (heute am stärksten Kant für liberale Außenpolitik), zur Strukturierung theoretischer und politischer Debatten (heute besonders der Gegensatz einer Kantianischen und Hobbesianischen Wissenschaft der Internationalen Beziehungen). Merkwürdigerweise zitieren nicht nur Realisten, die den Wandel leugnen, sondern auch Theoretiker, die einen historischen Wandel anerkennen, Klassiker so, als gäbe es keine Differenz zur Gegenwart. Der Bezug auf klassische Autoren muß immer ein Moment von Kontinuität und ein Moment von Diskontinuität haben. Sowohl die distanzlose Aneignung wie die völlige Zurückweisung der Klassiker sind „hubris of the present" (eine Formulierung von Ian Clark, als er 1996 einen ähnlichen Sammelband zu klassischen Theorien herausgegeben hat). Dagegen hilft nur die Rekonstruktion des intellektuellen Kontextes der Klassiker.
Der Text ist die Einführung in einen Sammelband von Aufsätzen, die diesen Zugang zu Traditionen illustrieren sollen.

2.2 Gesamtdarstellungen

Lange, Christian L.
Histoire de l'internationalisme. – Kristiana/Oslo : Aschehoug ; (u.a.) (Publications de l'Institut Nobel Norvégien)
1. – Jusqu'au la Paix de Westphalia. – 1919
2. – De la Paix de Westphalia jusqu'au Congrès de Vienne (1815) / par Chr. L. Lange et August Schou. – 1954
3. – Du Congrès de Vienne jusqu'au la première Guerre Mondiale (1914) / par August Schou. – 1963
Eine Gesamtdarstellung der Friedensideen von antiken Föderationen und Vermittlungen über christliche Kriegsbegrenzungen und frühe Friedenpläne des Spätmittelalters bis zum Pazifismus der protestantischen Sekten, dem frühen Völkerrecht und der Friedenspublizistik in Humanismus, Religionskriegen und im Dreißigjährigen Krieg. Anfangs ganze Perioden stark zusammenfassend, später Referate zu einzelnen Autoren. Ab dem 18. Jahrhundert setzte August Schou das mit einem anderen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Charakter fort: statt kleiner Monographien über große Denker kürzere Erwähnungen einer Fülle von Dichtern, Juristen usw. Der 3. Band hat wieder einen ganz anderen Charakter: statt Autoren bestimmen Bewegungen, Projekte, Organisationen, Konferenzen die Gliederung. Das Kapitel *Frieden in Wissenschaft und Literatur* stellt Spencer, Novicow, Tolstoi, Nietzsche, Ferrero, Angell zusammen. Aber es gibt über den ganzen Band gestreut viele kürzere Inhaltsangaben von Büchern.
Christian Lous Lange (1869-1938; Nobelpreis 1921) war als Generalsekretär der Interparlamentarischen Union selbst eine Zentralfigur des Internationalismus und ist von August Schou im 3. Band des von ihm begründeten Werkes selber behandelt worden.

Russell, Frank M.
Theories of International Relations. – New York (u.a.) : Appleton-Century, 1936. – 651 S. (The Century Political Science Series)
Eine Weltgeschichte des Denkens über Internationale Beziehungen von der Frühgeschichte bis zu den Ordnungsdiskussionen nach dem 1. Weltkrieg. Rutscht häufig von der Geschichte der Theorien zur Geschichte realer internationalen Beziehungen ab und ist bis ins 19. Jahrhundert in der Präsentation einzelner Theorien klar Lange/Schou und Ruyssen unterlegen. Bisher nicht ersetzt ist der Überblick über Diskussionen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (etwa 2/3 des Textes).

Ruyssen, Theodore
Les sources doctrinales de l'internationalisme. – Paris : PUF (Université de Grenoble : Publications de la Faculté des Lettres)
1. – Des origines à la Paix de Westphalie. – 1954
2. – De la Paix de Westphalie à la Révolution Française. – 1958
3. – De la Révolution Française au milieu du XIX siècle. – 1961
Knappe Behandlung von Antike und Mittelalter, etwas ausführlicher Augustinus, Dante, Marsilius von Padua und Dubois. Mit den Völkerrechtlern des 16. Jahrhunderts und Crucé, Sully, Grotius im frühen 17. Jahrhundert läßt er die kontinuierliche Geschichte des Internationalismus beginnen. Ruyssen ist besonders gut für die französische Tradition des 17. und 18. Jahrhunderts (freilich mit vielen Autoren, die nicht zentral für die Tradition des Friedens sind und für die Frieden nicht im Zentrum ihres Werkes stand). Im 19. Jahrhundert wird der theoriegeschichtliche Ansatz länger durchgehalten als bei Lange/Schou, aber die Debatten in Zeitungen und Parlamenten treten stärker an die Stelle der Theoretiker und Dichter. Die Darstellung bricht mit den Anfängen der Friedensbewegung und der Friedenskongresse 1843-1851 ab.
Theodore Ruyssen (1868-1967) war ein führender Vertreter der französischen Friedensbewegung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts und Generalsekretär des Weltverbandes der Völkerbundsvereinigungen. Er brachte dieses Werk am Ende seines langen Lebens heraus und hat die von ihm mitgestaltete Zeit nicht mehr dargestellt.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Waltz, Kenneth
Man, the State and War : a Theoretical Analysis. – New York (u.a.) : Columbia Univ. Pr., 1959. – 263 S.
Nicht nach historischen Epochen gegliedert, sondern nach drei "images", drei Ebenen, auf denen Ursachen internationaler Konflikte gesehen wurden: menschliche Natur, politisches System, internationales System. Innerhalb dieser Kapitel gibt Waltz keine Ideengeschichte, sondern Positionen an ihrem systematischen Ort quer durch die Jahrhunderte. Aber es gibt Schwerpunkte: Für die Beschäftigung mit der menschlichen Natur steht Spinoza, am ausgiebigsten beschäftigt Waltz sich aber mit den Klassischen Realisten (Niebuhr, Morgenthau) und mit den Konfliktpsychologen nach dem 2. Weltkrieg. Im zweiten Teil dominieren Cobden und Kant und die sozialistische Diskussion am Anfang des 20. Jahrhunderts. Im dritten Teil gibt es die einzige geschlossene Auseinandersetzung mit einem Autor: Rousseau. Die Ergebnisse: „First image optimists" haben Luftschlösser gebaut, „first image pessimists" (Niebuhr/Morgenthau) haben diese zerstört, aber nichts Systematisches an die Stelle gesetzt. Auf der zweiten Ebene dominiert die Neigung der Liberalen, Vernunft an die Stelle von Macht zu setzen. Die dritte Ebene hat ihre Realisten (deren Haupt für Jahrzehnte Waltz selber werden sollte), aber auch ihre Utopisten (hier setzt Waltz den Brauch der Realisten fort, auf diese sogenannten Idealisten nicht weiter einzugehen).

Wight, Martin
International Theory : the Three Traditions. – Leicester (u.a.) : Leicester Univ. Pr., 1991. – 286 S.
Das berühmteste Buch zur Geschichte der Theorie der Internationalen Beziehungen ist weder ein Buch (sondern eine posthum veröffentlichte Vorlesung, die der 1972 verstorbene Autor 1957-1960 gehalten hatte) noch eine Theoriegeschichte, sondern ein Klassifikationsschema. Die drei Traditionen sind Realisten (oder Machiavellisten), Rationalisten (oder Grotianer), Revolutionisten (oder Kantianer). Zuweilen führt er freilich eine zusätzliche Klasse ein (für Mazzini oder Gandhi), zuweilen teilt er eine Klasse (etwa den Revolutionismus Kants vom Revolutionismus Lenins). Es ist schwer, einzelne Autoren auf eine Tradition festzulegen, nicht einmal die drei Namengeber werden durchgehend zitiert. Tatsächlich ist es eine Geschichte von Themenkomplexen: Theorien menschlicher Natur, Theorien internationaler Gesellschaft, Theorien der Menschheit (Ausgrenzung von Barbaren), Theorien der Macht, des Nationalinteresses, der Außenpolitik, des Krieges, des Völkerrechtes, Internationaler Verpflichtungen, Internationaler Ethik. Sortiert wird innerhalb dieser Bereiche nach den drei (oder gelegentlich vier) Traditionen. Es geht eher um Absteckung logischer Positionen als um Ideengeschichte. Rationalisten haben die Neigung, die Gespaltenheit der menschlichen Natur nach höheren Normen und tieferer Praxis zu beachten; Realisten neigen dazu, höhere Normen zugunsten der realen Praxis verschwinden zu lassen; umgekehrt neigen Revolutionisten zur Betonung der Normen auch gegen die Realität.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleiche auch andere Arbeiten von Wight, die parallel zu dieser nie zu einem Buch ausgearbeiteten Vorlesung entstanden sind:

Four Seminal Thinkers in International Theory : Machiavelli, Grotius, Kant and Mazzini. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 2004. – 166 S.
Eine Vorlesung von 1959/1960, in der seine drei eponymen Helden (und Mazzini, der einer halben Tradition den Namen gab) tatsächlich behandelt werden. Man kann hier der Konstruktion von Wights drei Traditionen zusehen.

Why is there no International Theory? in: International Relations 2 (1960/1965) Heft 2, S. 35-48
Neudruck in: Diplomatic Investigations : Essays in the Theory of International Politics / ed. by Herbert Butterfield and Martin Wight. – London : Allen & Unwin, 1966. – S. 17-34
Wight fragt, warum es gibt keine klassische Tradition der Internationalen Beziehungen gibt, die in Länge und Rang der Tradition politischer Theorie ebenbürtig wäre. Die Ideen müssen zusammengeklaubt werden bei Völkerrechtlern, Philosophen, machiavellistischen Politikberatern und Gelegenheitsäußerungen von Staatsmännern. Die großen politischen Ereignisse – Reformation, Französische Revolution, totalitäre Bewegungen des 20. Jahrhunderts – haben die politische Theorie stimuliert, nicht aber die Theorie der Internationalen Beziehungen. Der Grund liegt in der Sache selber: Politische Theorien müssen Theorien des guten Lebens sein, Internationale Theorien müssen Theorien des Überlebens sein und stehen deshalb immer in einem engeren Verhältnis zur außenpolitischen Praxis.

Western Values in International Relations, in: Diplomatic Investigations : Essays in the Theory of International Politics / ed. by Herbert Butterfield and Martin Wight. – London : Allen & Unwin, 1966. – S. 88-131
Die vorherrschende Tradition im europäischen Denken über internationale Beziehungen ist die Tendenz zur via media zwischen Extremen. Das Konzept der international society liegt zwischen dem Glauben, daß es keine Geselligkeit zwischen Staaten geben könne, und dem Glauben an eine Gemeinschaft der Menschheit. Ähnliches gilt für maintenace of order, intervention, international morality.
Dieser Aufsatz läßt an deutlichsten erkennen, worum es Wight mit den drei Traditionen ging: Er ist das Gründungsdokument der „Englischen Schule“.

Zu Martin Wight als Theoriehistoriker vgl. Ian Hall, The International Thought of Martin Wight. – New York 2006. – S. 133-156 (das dreigeteilte Schema taucht bereits 1939 auf; Wight war damals nicht an Theoriegeschichte interessiert, sondern an einer Klassifikation internationalen Verhaltens, die E. H. Carrs Dichotomie von Realismus und Utopianismus überwindet; das war eine politische Stellungnahme gegen Carrs Apologie der Appeasementpolitik gegenüber Hitler; die Identifizierung bestimmter Autoren mit einer dieser Traditionen, hat Wight immer abgelehnt; Theo-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

riegeschichte soll vom Zeitgeist befreien, nicht zum Anhänger einer historischen Lehre machen).

Johnson, James Turner
Ideology, Reason, and the Limitation of War : Religious and Secular Concepts 1200-1740. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1975. – 291 S.
Ein Versuch die Geschichte der Lehre vom Gerechten Krieg aus der Beschränkung auf die theologischen und kirchenrechtlichen Autoren zu befreien. Vor 1500 gab es zwei Traditionen: eine religöse (kanonistische und theologische) Tradition, die sich vor allem mit dem Recht zur Kriegsführung befaßte, und eine säkulare (vor allem an Diskussionen des Ritterethos gebundene) Tradition, die sich mit dem Recht (oder eher Brauch) im Krieg befaßte. Nach der Reformation (wobei sich Johnson auf englische Diskussionen beschränkt) kommt es zu einer Betonung des Heiligen Krieges, des von Gott befohlenen Kampfes für die Religion. Zur Eindämmung der Gefahr von Religionskriegen versuchen sowohl spanische Spätscholastiker wie englische Puritaner eine Säkularisierung des Gerechten Krieges. Im Schlußkapitel referiert Johnson die späte säkularisierte Geschichte des Gerechten Krieges bei Grotius, Locke und Vattel als Versuch, der Zerstörung im Krieg Grenzen zu setzen.

Johnson, James Turner
The Quest for Peace : Three Moral Traditions in Western Cultural History. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1987. – 300 S.
Die drei Traditionen sind die Tradition des Gerechten Krieges, die durchaus realistisch den Krieg akzeptiert, ihm aber Grenzen setzen will (also etwa das, was Johnson in dem vorher genannten Buch vorgestellt hatte), die Tradition des Pazifismus der Sekten, die sich von der Welt und ihren Übeln zurückziehen, und die utopistische und humanistische Tradition einer friedlichen internationalen Ordnung. In allen Epochen der europäischen Geschichte sind zwei oder alle drei Traditionen nachweisbar. In der Spätantike ist der christliche Pazifismus nur eine Minderheitsströmung neben Frühformen der Theorie des Gerechten Krieges. Im Mittelalter gibt es alle drei Traditionen (für den internationalistischen Ansatz stehen Dante und Marsilius von Padua). In der Renaissance werden als Theoretiker des Gerechten Krieges Luther und Zwingli, als Separatisten die Täufer und als humanistischer Pazifist Erasmus behandelt. Das 17. und 18. Jahrhundert sind keine große Zeit des separatistischen Pazifismus, aber eine große Zeit der Friedenspläne (Crucé, Penn, Saint-Pierre, Kant); für die Kriegsbegrenzung steht Vattel. Im 19. und 20. Jahrhundert stehen Humanitäres Kriegsrecht, unbedingter Pazifismus der Quaker und Friedensorganisation der Internationalisten für die drei Traditionen.
Differenzierung ist nicht Stärke dieses Buches, aber die klaren Linien sind auch was wert.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Janssen, Wilhelm
Friede, in: Geschichtliche Grundbegriffe : historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / hrsg. von Otto Brunner … – Stuttgart : Klett-Cotta, Bd. 2 (1979) 542-591

Krieg, in: Geschichtliche Grundbegriffe : historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / hrsg. von Otto Brunner … – Stuttgart : Klett-Cotta, Bd. 3 (1982) 567-615
Etymologische Vorgeschichte, mittelalterliche Rechtspraxis, mittelalterliche Moraltheologie, naturrechtliche und vernunftrechtliche Traditionen der frühen Neuzeit (mit besonderem Interesse für den Zusammenhang von Staatenbildung, Krieg und Frieden), Pazifismus und Bellizismus des 18. bis frühen 20. Jahrhunderts. Die zunehmende Einengung von einem europäischen auf einen deutschen Rahmen (den der Plan dieses Lexikons verlangt) wirkt sich störend für die Darstellung des Friedensbegriffes aus; Bellizisten konnte er für Deutschland dichter belegen als die von ihm ausgemachten pseudoreligiösen Pazifisten. Trotzdem sind die beiden Artikel der brauchbarste knappe Überblick zur Geschichte der Traditionen in Deutschland (und in den zu selbstverständlich vorgetragenen Deutungen im Gefolge Carl Schmitts, Kurt von Raumers oder Reinhard Kosellecks auch eine späte Probe deutscher Art, diese Traditionen zu sehen).

Eine frühere Version des „Krieg"-Artikels, ohne die lexikalische Fülle, deshalb aber übersichtlicher: Wilhelm Janssen, Krieg und Frieden in der Geschichte des europäischen Denkens, in: Kirche zwischen Krieg und Frieden : Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus / hrsg. von Wolfgang Huber und Johannes Schwerdtfeger. – Stuttgart 1976. – S. 67-129.

Maniacs, Peter T.
War and Democracy. – Cambridge, MA (u.a.) : Blackwell, 1989. – 491 S.
Ein Versuch, Realgeschichte und Theoriegeschichte zu integrieren. Maniacs betont die Differenz zwischen antiker und moderner Demokratie. Die antike Demokratie war imperial und Platon mußte auf den spartanischen Antiimperialismus zurückgreifen. Machiavelli hat erkannt, daß in Zeiten moderner Kriegstechnik das spartanische Modell nicht funktioniert, und empfiehlt Rom als Vorbild. Montesquieu entdeckt die friedlichen Republiken, die kleine Staaten sind; bei Hume werden sie als kommerzielle Gesellschaft erkannt. Kants Idee des ewigen Friedens geht von dieser kommerziellen Gesellschaft aus, wird aber sofort von dem neuen Krieg, den Clausewitz und Hegel begreifen, verdrängt. (Die späteren Teile über den 1. Weltkrieg und Demokratisierung/Entdemokratisierung schaffen den Bezug zwischen Realgeschichte und Theoriegeschichte nicht mehr; behandelt werden Lenin, Max Weber, Luxemburg, Dewey, Lippmann.)

Chanteur, Janine
From War to Peace. – Boulder (u.a.) : Westview Pr., 1992. – 291 S.
Französisches Original: De la guerre à la paix. – Paris 1989

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Chanteur kontrastiert Autoren, die den Krieg für natürlich halten (Machiavelli, Hobbes, Hegel, Nietzsche) mit Friedensutopien (Rousseau, Kant, Marx). Zum Frieden kann es nur kommen, wenn der Konflikt (der bei Chanteur letztlich Geschlechtergegensatz ist) akzeptiert wird. Als Friedensstrategie bleibt Platons Mahnung zu authentischer Rede statt Rhetorik. Vergleiche Referate bei einzelnen Autoren.

Doyle, Michael W.
Ways of War and Peace : Realism, Liberalism, and Socialism. – New York (u.a.) : Norton, 1997. – 557 S.
Eine systematische Ordnung der Theorien über Krieg und Frieden in der Art von Wight in drei Traditionen: Realismus (akzeptiert Kriege als natürlich und ist skeptisch gegen internationale Organisation), Liberalismus (Achtung vor Völkerrecht, geringe Rolle des Staates) und Sozialismus. Und in der Art von Waltz auf drei Analyseebenen: Natur des Menschen, Gesellschaftssystem, internationales System. Besprochen werden Thukydides (ein Realist, der alle drei Analyseebenen beachtet), Machiavelli (ein fundamentalistischer Realist, der vor allem die Natur des Menschen beachtet, Morgenthau als modernes Beispiel), Hobbes (ein struktureller Realist, der vor allem das internationale System beachtet, Waltz als modernes Beispiel), Rousseau (ein konstitutioneller Realist, der das Gesellschaftssystem beachtet, Aron als modernes Beispiel), Locke (ein institutionalistischer Realist, der die Natur des Menschen beachtet), Smith (ein kommerzieller Pazifist, der das Gesellschaftssystem beachtet, Schumpeter als modernes Beispiel), Kant (ein internationalistischer Liberaler, der vor allem das internationale System beachtet), Marx (ein Sozialist, der vor allem das Gesellschaftssystem beachtet), Lenin (ein Sozialist, der vor allem das internationale System beachtet). Doyles Schema ist zuweilen sehr schematisch, aber er entschädigt dadurch, daß er etwas umfassender über seine Autoren und die Debatten um sie referiert.

Pangle, Thomas L. ; Ahrensdorf, Peter J.
Justice among Nations : on the Moral Basis of Power and Peace. – Lawrence, Kansas : Univ. Pr. of Kansas, 1999. – 326 S.
Die Fragestellung hält sich an die Grundfrage der Leo Strauss-Schule: Wie muß die politische Einheit aussehen, damit ein ethisch zu rechtfertigendes Leben möglich ist. Internationale Theorie darf nicht auf die Frage nach der Struktur des Staatensystems reduziert werden, sondern bedarf der Reflexion über die Vielfalt der menschlichen Ziele (Sicherheit, Ruhm) und über die Probleme, die entstehen, wenn diese Ziele politische Ziele werden. Sicher die eigenständigste Geschichte der Theorien der Internationalen Beziehungen.
Behandelt werden: Klassischer Realismus: Thukydides; Klassischer Idealismus: Platon und Aristoteles; Klassischer Kosmopolitismus: Stoiker and Cicero; Christliche Lehre des Gerechten Krieges: Augustinus, Thomas von Aquin, Vitoria, mit Dante und Erasmus; Moderner Realismus: Machiavelli, Hobbes, Locke, Montesquieu; Moderner Idealismus: Grotius, Wolff, Vattel, Burke, Rousseau, Kant, Hegel;

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Realismus des 20. Jahrhunderts: Morgenthau; Neorealismus: Waltz. Siehe Referate bei einzelnen Autoren.

Thomas L. Pangle, *The Moral Basis of National Security : four Historical Perspectives*, in: *Historical dimensions of national security problems* / ed. by Klaus Knorr. – Lawrence 1976. – S. 307-372 ist eine konzentrierte Vorform des Buches von 1999, die das durchgehende Argument deutlicher macht: „Can the moral man find in world government a satisfying goal when he knows that it will come into being principally through the competition of base motives and when he knows that it runs the risk of becoming 'soulless universal despotism'?"

Nipkow, Karl Ernst
Der schwere Weg zum Frieden : Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik von Erasmus bis zur Gegenwart. – Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2007. – 415 S.
Nipkow konstruiert eine Tradition theologischer und philosophischer Beschäftigung mit Frieden als Tradition der Friedensethik. Es ist eine überwiegend deutsche Tradition, was der theoriegeschichtlichen Realität entspricht, aber auch Nipkows Bemühungen um einen aktuellen didaktischen Ertrag (die Differenzierung in Traditionen, an die angeknüpft werden kann, und Traditionen, an die nicht angeknüpft werden kann, bekommt der theoriegeschichtlichen Präzisierung nicht immer). Die Botschaft ist klar: Die gesinnungsethische Tradition des Friedens kann nicht völlig aufgegeben werden, aber ein instutioneller Ansatz des Friedens muß damit verbunden werden. Berücksichtigt werden mit substantiellen Kapiteln: Erasmus, Luther, Sebastian Franck, Comenius, Herder, Kant, Jean Paul, Fichte, Nietzsche, F. W. Foerster, Kurt Hahn, Hermann Röhrs.

2.3 Einführungen

Fetscher, Iring
Modelle der Friedenssicherung : mit einem Anhang: Marxistisch-leninistische Friedenskonzeptionen. – München : Piper, 1972. – 132 S. (Serie Piper ; 41)
Gliedert historische Theorien nach sieben Friedensstrategien, die eine gewisse historische Abfolge bilden: Weltstaat, Gleichgewicht der Mächte, Freihandel, Koexistenz autarker Kleinstaaten, Demokratie, Sozialismus, Abbau individueller Aggressivität.

Parkinson, F.
The Philosophy of International Relations : Study in the History of Thought. – Beverly Hills (u.a.) : Sage, 1977. – 243 S. (Sage Library of Social Research ; 52)
Erledigt die Zeit von Platon bis zur Aufklärung ziemlich hastig, ist aber brauchbar als Einführung zu Tendenzen seit dem späten 18. Jahrhundert. Dieser Teil ist nach Themen aufgebaut: Mächtegleichgewicht, Funktionalismus, Imperialismus, Nationalismus, Multinationalismus, Föderalismus, Revolution, Szientismus.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Czempiel, Ernst-Otto
Friedensstrategien : Systemwandel durch Internationale Organisationen, Demokratisierung und Wirtschaft. – Padernborn (u.a.) : Schöningh, 1986. – 261 S. (UTB ; 1379)
2. Aufl. u.d.T.: Friedensstrategien : eine systematische Darstellung außenpolitischer Theorien von Machiavelli bis Madariaga. – Opladen : Westdt. Verl., 1998. – 317 S.
Gegliedert nach einzelnen Friedensstrategien: Frieden durch Völkerrecht, Frieden durch internationale Organisation, Frieden durch Demokratie/Freiheit/Öffentlichkeit, Frieden durch Wohlstand/Handel. Die Texte zu den einzelnen systematischen Abschnitten handeln von historischen Theorien, sind aber durchaus nicht ideengeschichtlich angelegt, sondern identifizieren einzelne Theoreme, die nur selten in ihren historischen Kontext gestellt werden. Czempiel greift auch auf frühere und spätere Äußerungen zurück, aber seine Vorliebe gilt deutlich der liberalen Tradition: Kant, Say, James Mill, Schumpeter. Liberale Äußerungen dominieren auch den Anhang mit Quellentexten.

Knutsen, Torbjörn L.
A History of International Relations Theory : an Introduction. – Manchester : Manchester Univ. Pr., 1992. – 298 S.
2., erweiterte Auflage Manchester 1997. – 354 S.
Beginnt mit Mittelalter/Renaissance und endet im Kalten Krieg. Keine wirkliche Beschäftigung mit einzelnen Autoren. Die Stärke liegt in einem Versuch, die Entwicklung der Theorie auf die Geschichte der realen internationalen Beziehungen zu beziehen.

Viotti, Paul R. ; Kauppi, Mark V.
The Global Philosophers : World Politics in Western Thought. – New York : Lexington Books ; (u.a.), 1992. – 236 S. (Issues in World Politics)
Abgesehen von einem unverhältnismäßig langen Aufsatz zu Thukydides werden antike und mittelalterliche Autoren rasch abgehandelt, oft in den Hintergrund gedrängt durch die Beschreibung der historischen Situation, die sie erklären soll. In der Neuzeit mit der wachsenden Zahl an Autoren zunehmend eine bloße Aufzählung ohne genauere Analysen. Aber doch eine Einführung, die die Autoren nicht ganz untergehen läßt und auch nicht einfach von Internationaler Theorie auf Politische Theorie ausweicht.

Williams, Howard
International Relations in Political Theory. – Milton Keynes (u.a.) : Open Univ. Pr., 1992. – 143 S.
Einführung in politische Denker, die für Theorien Internationaler Beziehungen und Friedenstheorien eine Rolle spielen, wobei bei keinem dieser Autoren internationale Aspekte im Zentrum stehen und sich Williams auch nicht auf doch vorhandene internationale Aspekte in deren Werk konzentriert. Platon, Aristoteles, Augustinus,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thomas von Aquin, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Clausewitz, Marx. Eher eine Einführung in die Politische Theorie für Studenten des Faches Internationale Beziehungen als eine Einführung in die Theoriegeschichte der Internationalen Beziehungen.

Traditions of International Ethics / ed. by Terry Nardin and David R. Mapel. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 1992. – 326 S. (Cambridge Studies in International Relations ; 17)
Nicht chronologisch aufgebaut, sondern nach Traditionen: Völkerrecht klassisch (Suárez bis Vattel) und modern (seit Völkerbund, UNO, KSZE); Realismus klassisch (Thukydides, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Rousseau) und modern (Morgenthau, Carr, Niebuhr); Naturrecht (Thomas von Aquin); Kant; Utilitarismus (John Stuart Mill, von den Neueren Singer); Vertragstheorien (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, von den Neueren Rawls); Liberalismus (Kant, Acton, diverse angelsächsische Autoren des 20. Jahrhunderts); Marxismus (Marx und diverse Autoren im Zeitalter des Ersten Weltkrieges und der Russischen Revolution); „Biblical argument" (ein Kurzdurchgang vom Alten Testament bis zu christlichen Internationalisten und christlichen Realisten des 20. Jahrhunderts).

Thompson, Kenneth W.
Fathers of International Thought : the Legacy of Political Theory. – Baton Rouge (u.a.) : Louisiana State Univ. Pr., 1994. – 144 S.
Eine Einführung in die Geschichte der Politischen Theorie für Studenten der Internationalen Beziehungen: Platon, Aristoteles, Augustinus, Machiavelli, Grotius, Hobbes, Locke, Burke, Kant, Hegel, Marx. Thompson empfiehlt seine Väter seinen Schülern häufig durch gewagte Aktualisierungen (und noch häufiger teilt er uns mit, was Reinhold Niebuhr, der direkte Vater seines eigenen internationalen Denkens, zu ihnen gesagt hat).

Boucher, David
Political Theories of International Relations : from Thucydides to the Present. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 1998. – 443 S.
Aufbau nach drei Traditionen, die aber doch eine gewisse historische Abfolge bilden. Empirischer Realismus: Thukydides, Machiavelli, Hobbes. Universale moralische Ordnung: Stoiker/Cicero, Thomas von Aquin bis Grotius, Pufendorf, Locke, Vattel, Kant. Historische Vernunft: Rousseau, Burke, Hegel, Marx. Geht entgegen der Behauptung im Titel nicht wirklich über Marx hinaus. Keine originellen Deutungen, aber eine solide Einführung in die älteren Klassiker.

Koppe, Karlheinz
Der vergessene Frieden : Friedensvorstellungen von der Antike bis zur Gegenwart. – Opladen : Leske und Budrich, 2001. – 365 S. (Friedens- und Konfliktforschung ; 6)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Koppe beginnt mit altorientalischen Gerechtigkeitsvorstellungen und kommt über Friedenstraditionen der Weltreligionen und Klassiker der chinesischen und westlichen Philosophie bis zum modernen Pazifismus und zur Friedensforschung. Er zitiert viel aus den behandelten Autoren. Als Zugabe gibt es einige Proben der Friedensforschung des 20. Jahrhunderts. Vorteile: knapp und in deutscher Sprache.
Der Autor war Geschäftsführer der Deutschen Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung und Generalsekretär der International Peace Research Association, er versteht Friedensforschung als Friedensforschungsbewegung und die Distanz zum Fach Internationale Beziehungen ist deutlich.

2.4 Anthologien

The Anglo-American Tradition in Foreign Affairs : Readings from Thomas More to Woodrow Wilson / ed. by Arnold Wolfers and Laurence W. Martin. – New Haven : Yale Univ. Pr. ; (u.a.), 1956. – 286 S.
Enthält Texte von Theoretikern: More, Bacon, Hobbes, Locke, Bolingbroke, Hume, Smith, Ferguson, Burke, Paine, Godwin, Bentham, John Stuart Mill, Spencer, Hobson. Dazwischen einige Politiker und Publizisten: Hamilton, Jefferson, Cobden, Mahan, Wilson. Reine Praktiker fehlen.
In der Einleitung unterscheidet Wolfers die insulare britische und amerikanische Tradition, die sich "choice" erlauben konnte, von der kontinentalen, die nur „necessity" kennt. Die kontinentale Tradition neigt in ihrer Furcht zu Resignation und Glorifizierung von Amoralität, die insulare Tradition neigt zu Moralisierung und Selbstgerechtigkeit.

Instead of Violence : Writings by the Great Advocates of Peace and Nonviolence throughout History / ed. by Arthur and Lila Weinberg. – New York : Grossman, 1963. – 486 S.
125 Texte. Für das Altertum wird ein Versuch gemacht, alle Religionen zu berücksichtigen, der Schwerpunkt liegt aber auf christlicher Kriegsdienstverweigerung. Das Mittelalter fehlt. Die Frühe Neuzeit wird dominiert von christlichem Antimilitarismus, das 19. Jahrhundert von angelsächsischer Friedensbewegung. Im 20. Jahrhundert eher Friedensbewegung als Friedensforschung und eher religiöse als säkulare Friedensbewegung.

Pacifisme et internationalisme XVIIe – XXe siècles / présenté par Marcel Merle. – Paris : Colin, 1966. – 360 S. (Collection U : idées politiques)
Etwa 70 Texte von Juristen, Dichtern, Philosophen, Politikern, Kirchenmännern. Nicht ausschließlich Franzosen, aber die französischen Traditionen sind stark vertreten.

The Pacifist Conscience / ed. by Peter Mayer. – London : Hart-Davis, 1966. – 447 S.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

44 Texte von Laozi bis Martin Luther King, überwiegen englische oder amerikanische Autoren, überwiegend Vertreter der Gewaltfreiheit.

Theory and Practice of the Balance of Power 1486-1914 : Selected European Writings / ed. by Moorhead Wright. – London : Dent ; (u.a.), 1975. – 152 S.
Politiker und Theoretiker, chronologisch sortiert: italienische Anfänge um 1500, frühes 17. Jahrhundert, frühes 18. Jahrhundert, Mitte 18. Jahrhundert (mit Hume, Vattel, Rousseau), Zeitalter der Napoleonischen Kriege (mit Fichte, Gentz, Clausewitz), Vorfeld des 1. Weltkrieges.

Basic Texts in International Relations / selected and introduced by Evan Luard. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan, 1992. – 624 S.
130 Texte von fast so vielen Autoren, sortiert nach den drei Aspekten, die von Kenneth Waltz her bekannt sind: Natur des Menschen, Natur des Staates, Natur des internationalen Systems. Berücksichtigt werden außer den üblichen westlichen Philosophen und politischen Denkern und (fürs 20. Jahrhundert) Theoretikern der Internationalen Beziehungen auch einige altchinesische Äußerungen zum Krieg.

International Relations and Political Theory / ed. by Howard Williams, Moorhead Wright and Tony Evans. – Buckingham : Open University Pr., 1993. – 334 S.
Eine Auflistung großer Männer: Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Machiavelli, Grotius, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Clausewitz, Marx und Engels, Lenin, Carr, Morgenthau, Herz, Waltz, Wallerstein, Keohane und Nye, Bull, Cox, Linklater. Vor allem bei den älteren Klassikern geht es um Politische Theorie und kaum um Internationale Beziehungen. Die einzige Anthologie, die mehr als Häppchen bietet. Überraschungen, wie wir sie von Anthologien erhoffen, fehlen aber.

Schmeiser, Leonhard
Vom Frieden : Texte aus drei Jahrtausenden europäischer Geistesgeschichte. – Münster : Agenda-Verl., 2000. – 223 S. (Agenda Frieden ; 35)
76 thematisch sortierte Texte, die die Vielfalt der Friedensbegriffe darstellen sollen. Viel jüdisch-christliche Tradition, wenig antike Autoren. In der Neuzeit nicht immer die gewöhnlichen Autoren. Schon gar nicht fürs 20. Jahrhundert, wo nur wenige Autoren berücksichtigt werden und darunter Ernst Jünger und Carl Schmitt, die sonst eher in Anthologien des Bellizismus zu stehen pflegen.

International Relations in Political Thought : Texts from the Ancient Greeks to the First World War / ed. by Chris Brown, Terry Nardin and Nicholas Rengger. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 2002. – 617 S.
Texte von 50 Philosophen, Juristen, Politischen Theoretikern. Grob chronologisch sortiert von Thukydides bis Schumpeter. In das Frühmittelalterkapitel haben es auch

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einige Denker aus dem Vorderen Orient geschafft. Längere Texte von Thukydides, Aristoteles, Augustinus, Al-Farabi.

2.5 Bibliographien

Meulen, Jacob ter
From Erasmus to Tolstoy : the Peace Literature of Four Centuries ; Jacob ter Meulen's Bibliographies of the Peace Movement before 1899 / ed. with an introduction by Peter van den Dungen. – New York (u.a.) : Greenwood Pr., 1990. – XX, 145 S. (Bibliographies and Indexes in Law and Political Science ; 14)
Die Bibliographie für 1480-1776 enthält etwa 500 Titel (freilich nehmen immer neue Erasmusausgaben einen wesentlichen Teil davon ein), die Bibliographie für 1776-1898 etwa 2400 Titel (wobei Zeitschriften jedes Jahr neu angeführt werden). Auf Vollständigkeit angelegt, nicht kommentiert und mit dem etwas engen Begriff von Frieden des Internationalismus des frühen 20. Jahrhunderts (den weder Erasmus noch Tolstoi teilen).
Jacob ter Meulen (1884-1962) machte die Bibliothek des Friedenspalastes in Den Haag zur umfangreichsten Sammlung der Literatur zu Krieg und Frieden aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert. Diese Bibliographien sind Rest eines frühen aber gescheiterten Versuches internationaler Kooperation. Ter Meulen mußte die Listen alleine fortführen und sie sind vor 1990 nicht publiziert worden.

The Peace Tradition in the Catholic Church : an Annotated Bibliography / compiled by Ronald G. Musto. – New York (u.a.) : Garland, 1987. – 590 S.
Eine annotierte Bibliographie von fast 1500 Titeln. Die Titelformulierung ist zu weit (große Teile der katholischen Friedenstradition kommen allenfalls flüchtig vor) und zu eng (vieles aus der Friedenstradition kommt vor, das der Katholischen Kirche nicht speziell nahe steht).

2.6 Einzelthemen

2.6.1 Europa und die Welt

Es gibt nicht wenige Bücher, die nach ihrem Titel Gesamtdarstellungen der Europaidee sein müßten, aber Ideen kommen merkwürdig häufig nicht vor. Die Autoren weichen aus zu einer Kurzgeschichte des europäischen Kontinents, zu den Rhythmen der Annäherung und der Auseinanderbewegung der europäischen Staaten und Kulturen. Die Darstellungen werden dichter erst mit der kontinuierlichen organisierten Bewegung für Europäische Integration im 20. Jahrhundert (diese Darstellungen gehören erst in einen weiteren Band dieser Bibliographie).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bis ins späte 19. Jahrhundert sind Friedenspläne meistens Pläne der Organisation Europas, erst im 20. Jahrhundert treten die Organisation Europas und die Organisation der Welt endgültig auseinander. Vergleiche deshalb zur älteren Geschichte der Pläne einer europäischen Integration unten beim Stichwort Friedenspläne (S. 38).

Vergleiche auch die Literatur zu Staats- und Reichsvorstellungen der Frühen Neuzeit, die zu Beginn des 6. Kapitels referiert ist (S. 236-240).

Djuvara, Trandafir G.
Cent projets de partage de la Turquie (1281-1913). – Paris : Alcan, 1914. - 648 S. (Bibliothèque d'histoire contemporaine)
Eine Liste von europäischen Projekten, den Nahen Osten zu dominieren oder die Türken aus Europa zu vertreiben. Die meisten dieser Pläne gehören nicht in die Tradition der Friedenspläne, aber Dubois, Llull, Erasmus, Sully, Leibniz, Saint-Pierre, Volney kommen vor. Die Auflistung zwischen rein politischen Projekten stellt einen Kontext der Friedenspläne wieder her.

Gollwitzer, Heinz
Europabild und Europagedanke : Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. – München : Beck, 1951. – 464 S. (2. Aufl. 1964)
Nach einem Überblick über Ursprünge des Europabildes von der Antike bis in die Aufklärung des 18. Jahrhunderts eine detaillierte Darstellung des deutschen Europagedankens im Zeitalter der Französischen Revolution und Napoléons, im Zeitalter des Wiener Kongresses und der Paulskirche, im Zeitalter Napoléons III. und Bismarcks.
Sicher das beste Buch zu Europavorstellungen. Dessen Vorbild sind leider keine ähnlichen Monographien zu anderen Ländern und Zeitabschnitten gefolgt.

Curcio, Carlo
Europa : storia di un'idea. – Firenze : Vallecchi, 1958. – 2 Bde. (Collana storica ; 63-64)
Geschichte der Vorstellungen, was Europäer gemeinsam haben, und Geschichte der Vorstellungen, was Europäer von der außereuropäischen Welt trennt. Im Zentrum steht zunächst die allmähliche Unterscheidung Europas von der Christenheit durch inhaltliche Füllung des Europabegriffs (etwa durch Republikanismus im Gegensatz zum orientalischen Despotismus seit Machiavelli), durch neue Abgrenzungen nicht nur von der islamischen Welt sondern auch von Amerika und China. Die klassischen Friedenspläne werden nur knapp erwähnt, da sie von „frigidità storica" (Curzio über Saint-Pierre) geprägt sind. Mit der Französischen Revolution und Napoléon wird das Problem der Neuordnung Europas dringlicher. Die Trennung von Weltordnungsplänen und Europaplänen ist noch nicht deutlich vollzogen. Der Gegensatz Europa-Amerika und später Europa-Rußland wird aber bestimmend. Auch fürs spätere 19. und frühe 20. Jahrhundert interessieren Curzio mehr die literarischen als die politischen Europavorstellungen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rougemont, Denis de
Europa : vom Mythos zur Wirklichkeit. – München : Prestel, 1962. – 419 S. Französ. Original 1961 u.d.T.: Vingt-huit siècles d'Europe
Anthologie von Texten über Europabegriff und Integrationspläne von der Antike bis Mitte des 20. Jahrhunderts. Kurze Textpassagen mit orientierenden Zwischentexten.

Die Idee Europa 1300-1946 : Quellen zur Geschichte der politischen Einigung / hrsg. von Rolf Hellmut Foerster. – München : Deutscher Taschenbuchverl., 1963. – 278 S. (dtv Dokumente ; 134)
30 Texte von Dante bis Churchill

Foerster, Rolf Hellmut
Europa : Geschichte einer politischen Idee ; mit einer Bibliographie von 182 Einigungsplänen aus den Jahren 1306 bis 1945. – München : Nymphenburger Verlagsbuchhandlung, 1967. – 384 S.
In der Darstellung liegt der Schwerpunkt auf der Zeit bis 1830, das letzte Jahrhundert seit List und Mazzini nimmt kaum 50 Seiten ein. Die (durchaus nicht vollständige) Bibliographie der Einigungspläne hat dagegen mehr Eintragungen für die Zeit nach 1830.

Duroselle, Jean-Baptiste
L' idée d'Europe dans l'histoire. – Paris : Denoël, 1965. – 345 S. (Collection Europa una)
Gegliedert nach den realen übernationalen Einheiten: Römisches Reich, Respublica Christiana, Kosmopolitismus des 18. Jahrhunderts, napoleonische Ordnungskonzepte, Heilige Allianz. Es werden Europaideen zitiert, aber nie so ausführlich, daß ihr intellektueller Kontext oder ihre intellektuellen Begründungen gefaßt werden könnten. Eine davon emanzipierte Ideengeschichte wird das erst ab dem 19. Jahrhundert. Schwerpunkte sind die frühsozialistischen und bonapartistischen Ordnungsvorstellungen. Dichter wird die Darstellung erst auf den letzten 50 Seiten für die Zeit von Versailles bis Hitler.

Gollwitzer, Heinz
Geschichte des weltpolitischen Denkens. – Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht
1. – Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zum Beginn des Imperialismus. – 1972
2. – Zeitalter des Imperialismus und der Weltkriege. – 1982
Eine imposante Geschichte des europäischen (und später auch nordamerikanischen) Denkens über weltweite politische Verflechtungen, vor allem eine Geschichte des realpolitischen Denkens. Der erste Band enthält (abgesehen von tagespolitischen Publizisten) Kapitel zu Campanella, Leibniz, Volney, Cobden, List. Der zweite Band behandelt u.a. Danilewski, Mahan, Tirpitz, Wilson, Smuts, Spengler, Haushofer, Schmitt. Für die Geschichte des Friedens wichtig sind ein Kapitel über das weltpolitische Denken des Anti-Imperialismus vor 1914 (Liberaldemokraten, namentlich

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hobson, Sozialisten namentlich Marx und Engels, Antikolonialismus) und ein Kapitel über Völkerbundsideen. Vergleiche Referate bei einzelnen Autoren.

Heater, Derek
Europäische Einheit – Biographie einer Idee. – Bochum : Winkler, 2005. – 330 S. (Herausforderungen ; 8)
Englisches Original: The Idea of European Unity 1992; die deutsche Ausgabe ist überarbeitet
Eine seltsame Mischung einer durchgehenden Geschichte seit der Antike und ausufernder Darstellung einiger Autoren und Akteure: Sully, Penn/Bellers, Saint-Pierre/Rousseau, Saint-Simon, Coudenhove-Kalergi/Briand, Monnet/Spaak. Diese Darstellungen sind weder originell noch gar analytisch spannend. Aber als Einführung lesbar, weil sich Heater um Präsentation des jeweiligen historischen Kontext bemüht.

2.6.2 Föderalismus

Voyenne, Bernard
Histoire de l'idée fédéraliste. – Paris : Presses d'Europe
1. – Les sources. – 1976
2. – Le fédéralisme de P.-J. Proudhon. – 1973
3. – Les lignées proudhoniennes. – 1981
Voyenne geht es um Proudhon. Der nachgereichte 1. Band listet alles auf, was in Richtung des proudhonschen Föderalismus weisen könnte, von den Bünden griechischer Stadtstaaten über die Schweizer Eidgenossenschaft und die Niederländische Union bis zum gelungenen Föderalismus der Amerikanischen Revolution und dem gescheiterten Föderalismus der Französischen Revolution. Das ist eine überwiegend pragmatische Tradition, nur selten steht ein Theoretiker wie Althusius im Zentrum. Föderalismus als Friedensstrategie wird nicht herausgearbeitet.
Der 3. Band beachtet ausführlich die föderalistische Richtungen in der Arbeiterbewegung im Anschluß an Proudhon und Bakunin, den traditionalistischen und regionalistischen Föderalismus vor allem in Frankreich, die Debatten der Juristen um Bundesstaat und Staatenbund. Im Zentrum steht aber der französische Personalismus, der über Alexander Marcs Integralen Föderalismus in der europäischen Bewegung einflußreich war.

Forsyth, Murray
Unions of States : the Theory and Practice of Confederation. – Leicester : Leicester Univ. Pr., 1981. – 236 S.
Viel ältere Praxis: Eidgenossenschaft, Vereinigte Niederlande, Deutsches Reich und USA; viel neuere Praxis: vom Deutschen Zollverein bis zur UNO. Dazwischen gibt es 90 Seiten Theoriegeschichte: Pufendorf, Saint-Pierre/Rousseau, Kant, vor allem aber die Diskussionen über den Charakter der amerikanischen Union und des Deut-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Reichs von 1871 bis 1945, an die sich um 1900 eine reichhaltige Literatur anschloß, die den Unterschied von Bundesstaat und Staatenbund theoretisch fassen wollte (Jellinek, Zorn, Le Fur). Forsyth will zeigen, daß es trotz der häufigen Änderungen der Terminologie von Pufendorfs „Staatensystem“ bis Carl Schmitts „Bund“ eine deutliche Kontinuität der Theorie gegeben hat.

2.6.3 Friedenspläne

Vergleiche auch die im 6. Kapitel referierte Literatur zu klassischen Friedensplänen der frühen Neuzeit (S. 301-316).

Meulen, Jacob ter
Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung. – Den Haag : Nijhoff
[1]. – 1300 – 1800. – 1917
2, 1. – 1798 – 1870. – 1929
2, 2. – 1867 – 1889. – 1940
Nach einem kurzen Überblick über die Fülle der Ordnungsvorstellungen im Laufe der Geschichte (Kaiserreich, Papsttum, Rechtsgemeinschaft, Christenheit, Naturrecht, Gleichgewicht, Weltstaat), wird das Thema klar begrenzt: Ter Meulen stellt die Friedenspläne seit Dubois vor, mit biographischem Material und ausführlichen Zitaten. Er interessiert sich vor allem für die Einzelheiten der Institutionen, die diese Pläne vorsehen. Komplexere Vorstellungen zur Reform der internationalen Beziehungen, wie sie Dubois, Crucé, Penn, Bentham haben, bleiben undeutlich. Nur Kant (und Fichte) tauen ter Meulen kurz auf. Der 2. Band wird, je weiter er sich von 1800 entfernt, immer mehr eine schier endlose Parade von Projekten. Dafür freilich ein unübertroffener Überblick.

Wynner, Edith ; Lloyd, Georgia
Searchlight on Peace Plans : Choose Your Road to World Government. – enlarged ed. – New York : Dutton, 1949. – 607 S. (1. Auflage 1944)
Eine Auflistung von 150 „theoretischen Plänen“ aus den Jahren 1306 bis 1944 und 70 föderalistischen „praktischen Versuchen“ vom Alten Ägypten 1375 vor Chr. bis zum Nordatlantikvertrag 1949. Wie ter Meulen vor allem an den formalen Aspekten der Institutionen interessiert, die übersichtlich nach einem einheitlichen Schema präsentiert werden. Wichtig als Überblick für die neueren Jahrzehnte, die ter Meulen nicht mehr behandelt.

Archibugi, Daniele
Peace and Democracy : Why such an Unhappy Marriage? in: European Values in International Relations / ed. by Vilho Harle. – Tampere : TAPRI, 1989 (Research Reports / Tampere Peace Research Institute ; 38) S. 33-86
Eine kürzere Fassung in: Review of International Studies 18 (1992) 295-317

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Theoretiker des Friedens und die Theoretiker der Demokratie haben wenig konkrete Bezugspunkte. Gerade aber weil auch neuere Friedenstheorien diesen Bezug nicht hergestellt haben, bleibt ein Interesse an der Tradition der Friedenspläne. Archibugi unterscheidet drei Modelle, die vom 17. bis ins 20. Jahrhundert in verschiedener Form immer wieder begegnen: Internationale Organisation der Souveräne (mit strikter Trennung von innen und außen und allenfalls indirekter Einwirkung auf Demokratisierung); gemeinsame parlamentarische Vertretung der Bürger verschiedener Staaten (tatsächlich eine Versöhnung von Demokratie und Frieden, taugt aber eher für eine regionale Integration als für eine universelle Organisation); Kosmopolitismus (als ein Versuch, die Vertretung der einzelnen Staaten und die Vertretung der Gesamtheit der Bürger zu verbinden).

2.6.4 Gerechtigkeit

Philosophie der Gerechtigkeit : Texte von der Antike bis zur Gegenwart / hrsg. von Christoph Horn und Nico Scarano. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2002. – 509 S. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 1563)
Texte von Platon, Aristoteles, Epikur, Cicero, Augustinus, Anselm von Canterbury, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Dante, Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Leibniz, Hume, Rousseau, Kant, Hegel, John Stuart Mill, Sidgwick, Marx, Nietzsche, Radbruch, Perelman, Kelsen, Hart, Rawls, Nozik, MacIntyre, Derrida, Young, Habermas, Höffe, Sen. Kaum Einleitungen, selten mehr als 20 Seiten Text.

2.6.5 Gewalt

Lienemann, Wolfgang
Gewalt und Gewaltverzicht : Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt. – München : Kaiser, 1982. – 295 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft ; 36)
Eine Geschichte von der Hebräischen Bibel über das Neue Testament und die Alte Kirche, über Mittelalter und Reformation bis in die Gegenwart. Lienemann berücksichtigt ein sehr breites Spektrum von Gewalt vom staatlichen Gewaltmonopol und der Herrengewalt über Sklaven und Hörige bis zu politischer Gewalt im Widerstand und pazifistischem Gewaltverzicht. Ein Versuch auch die Legitimität der Gewalt theologisch zu verstehen. Außer den biblischen Texten werden ausführlicher besprochen: Luther, Vitoria, Hobbes, Kant, Hegel, Marx.

2.6.6 Kosmopolitismus

Kosmopolitismus war mehr eine Idee von Schriftstellern als von Theoretikern und deshalb haben Literaturwissenschaftler darüber mehr geschrieben als Historiker

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

politischer Ideen; periodenübergreifende theoriegeschichtliche Arbeiten fehlen. Vgl. die Skizze von A. Horstmann, Kosmopolit, Kosmopolitismus, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, IV (1976) 1155-1167

Coulmas, Peter
Weltbürger : Geschichte einer Menschheitssehnsucht. – Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1990. – 521 S.
Versuch einer Geschichte des Kosmopolitismus, die mehr als die üblich beachteten Höhepunkte Hellenismus und Aufklärung vorstellen will. Was Coulmas sonst einbezieht, ist freilich arg divers. Eine Klage über den Verlust kosmopolitischer Kultiviertheit im 20. Jahrhundert, geschrieben bevor die Diskussionen über Globalisierung dem Thema eine andere Aktualität gegeben haben.

2.6.7 Kriegswissenschaft

Jähns, Max
Geschichte der Kriegswissenschaften vornehmlich in Deutschland. – München (u.a.) : Oldenbourg (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland : Neuere Zeit ; 21)
Neudruck New York und Hildesheim 1965
1. – Altertum, Mittelalter, XV. und XVI. Jahrhundert. – 1889
2. – XVII. und XVIII. Jahrhundert bis zum Auftreten Friedrichs des Großen 1740. – 1890
3. – Das XVIII. Jahrhundert seit dem Auftreten Friedrichs des Großen : 1740-1800. – 1891
Das fast 3000 Seiten lange Werk ist weiterhin der umfassendste Überblick über die militärischen Fachschriftsteller.

Makers of Modern Strategy : Military Thought from Machiavelli to Hitler / ed. by Edward Mead Earle. – Princeton : Princeton Univ. Pr., 1943. – 553 S.

Makers of Modern Strategy from Machiavelli to the Nuclear Age / ed. by Peter Paret. – Oxford : Clarendon Pr., 1986. – 941 S.
Aufsätze zum strategischen Denken von Machiavelli über Vauban, Friedrich den Großen, Jomini, Clausewitz zu den Traditionen verschiedener Länder im 19. und 20. Jahrhundert. Es gibt auch Kapitel über ökonomische Grundlagen der militärischen Macht und zum Militärdenken der Sozialisten.
Die zweite Ausgabe hat in den historischen Teilen einige Neubearbeitungen, Ergänzungen aber auch Streichungen einzelner Denker vorgenommen, viele Beiträge zu einzelnen Denkern sind völlig neu geschrieben worden. Da beide Fassungen auf der Höhe ihrer Zeit waren, ist das eine spannende Lektüre zu wandelnden Perspektiven. Die Geschichte der Entwicklung seit dem 1. Weltkrieg ist in der Neuausgabe völlig

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

neu konzipiert worden, die kollektive Leistung wird nun stärker betont als einzelne strategische Denker.

Gat, Azar
The Origins of Military Thought from the Enlightenment to Clausewitz. – Oxford : Clarendon Pr., 1989. – 281 S.

The Development of Military Thought : the Nineteenth Century. – Oxford : Clarendon Pr., 1992. – 273 S.

Fascist and Liberal Visions of War : Fuller, Liddell Hart, Douhet, and other Modernists. – Oxford : Clarendon Pr., 1998. – 334 S.

Als einbändige Ausgabe: A History of Military Thought : from the Enlightenment to the Cold War. – Oxford 2001
Im Zentrum des 1. Bandes steht der Übergang zu einer generellen Theorie der Kriegsführung in der Aufklärung (Lloyd, Guibert) und in der Reaktion auf Napoléon (Jomini, Scharnhorst, Clausewitz).
Der 2. Band bespricht britische, französische und amerikanische Autoren seit 1815, vor allem aber die deutsche Schule seit Moltke, die nach 1870 auch für die anderen Länder maßgeblich wurde. Die deutsche professionelle Tradition endet recht unprofessionell in einem Kult der Entschlossenheit, die französische in einem Kult der Professionalität. Als einziger im späten 19. Jahrhundert fragt Corbett nach den politischen Zielen von Strategien. Im letzten Kapitel wird das Verhältnis marxistischer Autoren zur professionellen strategischen Diskussion skizziert.
Der 3. Band behandelt die Reaktionen auf den Ersten Weltkrieg: Liddell Harts Lehre vom Primat der Verteidigung als Lehre der Bewahrung liberaler Staaten vs. faschistische Ideen, durch weitere Mechanisierung der Kriegsführung Siege zu erzwingen.
Zusammen bilden die drei Bände die geschlossenste Darstellung des strategischen Denkens, seitdem es im 18. Jahrhundert vom römischen Vorbild sich frei gemacht hat.

Handel, Michael I.
Masters of War : Classical Strategic Thought. – 3rd ed. – London (u.a.) : Cass, 2001. – 482 S.
Kürzere Ausgaben bereits 1992 und 1996
Keine Geschichte des strategischen Denkens, sondern vergleichende Studien zu Sunzi, Clausewitz, Jomini (mit gelegentlichen Bemerkungen zu Thukydides, Machiavelli, Mao Tse-tung, Corbett). Handels These ist, daß es letztlich nur eine strategische Tradition gibt, sowohl was die zentrale Frage des Theorie-Praxis-Verhältnisses der Strategie angeht, wie auch bei einzelne Maximen. Die Lehre vom Primat der Politik ist universal.
Ganz wichtig ist allein schon der thematische Index zu den drei großen Autoren.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bisher nur angekündigt und nicht eingesehen, aber gewiß ein künftiges Standardwerk:
Beate Heuser, Den Krieg denken : die Entwicklung der Strategie seit der Antike. – Paderbon 2009.

2.6.8 Nation

Die Nation als Baustein der internationalen Ordnung und das Spannungsverhältnis von Nationalismus und Internationalismus sind nicht leicht zu verfolgen. Es gibt viele Geschichten des Nationalismus und in allen spielen Autoren als „Propheten ihrer Nation“ eine bedeutende Rolle (eher Dichter und Historiker, weniger Theoretiker). Aber es gibt merkwürdigerweise keine umfassende Geschichte allgemeiner Theorien der Nation als eines politischen Ordnungsprinzips zwischen lokaleren und universalistischeren Lösungen. Schon die klassische Bibliographie des Nationalismus (Koppel S. Pinson, A Bibliographical Introduction to Nationalism. – New York 1935) hat sich für das 19. Jahrhundert auf eine handvoll Autoren beschränkt und alle anderen Autoren nur als nationalistische Publizisten, die nur für den Nationalismus ihrer eigene Nation eine Bedeutung haben, erwähnt (auch Herder, Fichte, Mazzini). Auch heute noch wird der Eindruck erweckt, als habe es vor dem Nationalismus des späten 18. Jahrhunderts überhaupt kein Nachdenken über Nationen gegeben. In den aktuellen Debatten über die Notwendigkeit partikularer Identitäten versus kosmopolitischer Rechte und Pflichten rächt sich das Fehlen einer umfassenden Geschichte des Nationenbegriffs. Die hier referierten Werke sind allenfalls Sondierungen. Istvan Hont hat eine Sondierung zum Nutzen für das Zeitalter der Globalisierung vorgelegt (mit dem Schluß, daß der gegenwärtigen Globalisierungsdebatte neue Begriffe fehlen).

Hayes, Carlton J. H.
The Historical Evolution of Modern Nationalism. – New York : Macmillan, 1931. – 327 S.
Nationaltheorien beginnen plötzlich im 18. Jahrhundert mit Bolingbrokes aristokratischem Patriotismus, Rousseaus demokratischem Patriotismus und Herders Gespür für nationale Besonderheit. Über jakobinischen Nationalismus, traditionalistischen Nationalismus (Burke, Bonald, Schlegel) und liberalen Nationalismus (Bentham, Guizot, Welcker, Mazzini) führt Hayes eine Linie zum integralen Nationalismus (den er bei Comte und Taine noch unbewußt beginnen und bei Barrès, Maurras und verschiedenen Italienern enden läßt). Ein Kapitel behandelt ökonomischen Nationalismus von Fichte und List bis zum Protektionismus und Kolonialismus des späten 19. Jahrhunderts (wo er eher Politiker als Theoretiker nennt).
Ein immer noch nicht ersetzter Überblick über die Vielfalt der Theorien des Nationalismus. Das Problem ist eine zu starke Beschränkung auf vermeintlich repräsentative Denker (selbst ein so unverzichtbarer Denker über Nationalität wie Fichte kriegt hier nur Platz für Ansichten über den geschlossenen Handelsstaat).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vossler, Otto
Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke. – München (u.a.) : Oldenbourg, 1937. – 187 S.
Die Aufklärung konnte keine Theorien der Nation entwickeln, weil ein vernünftiger Staat theoretisch überall möglich ist. Rousseau entdeckt den Nationalismus den Staat auf Willen gründet. Vossler interessiert sich vor allem für Autoren, die den besonderen Rang ihrer eigenen Nation damit begründen, daß diese es in der Menschheitsentwicklung am weitesten gebracht habe: Burke, Jefferson, Fichte, Humboldt, Mazzini. Bei Hegel ist die Vielfalt der Staaten nur als Kampf der Nationen in der Weltgeschichte denkbar. Ranke vollendet den Nationalgedanken, indem er gegen die übernationalen Parteibildungen von Konservativen und Liberalen betont, daß jedes Volk seine eigene Politik habe. Vosslers Geschichte der Entstehung des Nationalgedankens ist eine Geschichte des Verhältnisses von Staat und Bürger.

Kohn, Hans
The Idea of Nationalism : a Study in its Origins and Background. – New York : Macmillan, 1945. – 327 S.
Deutsche Übersetzung u.d.T.: Die Idee des Nationalismus. – Heidelberg : Schneider, 1950 (die Paperback-Ausgabe Frankfurt am Main 1962 ist brutal um den wichtigen Anmerkungsteil beschnitten)

Prophets and Peoples : Studies in Nineteenth Century Nationalism. – New York : Macmillan, 1946. – 213 S.
Deutsche Übersetzung u.d.T.: Propheten ihrer Völker. – Bern : Franke, 1948
Das erste Buch ist eine Weltgeschichte des Nationalismus vom antiken Israel und Griechenland über Rom und das Mittelalter zu den neuzeitlichen europäischen Nationalstaaten. Es endet mit den patriotischen und nationalen Bewegungen im Zeitalter der amerikanischen und französischen Revolution. Auch das erste Buch hätte schon „Propheten ihrer Völker“ heißen können. Es geht mehr um die Frage, worauf Völker ihren Stolz oder Vorrang begründen, als um die Frage, wie über die Organisationsform Nation gedacht wird. Als Theoretiker ernst genommen werden Rousseau, Kant, Herder.
Das zweite Buch ist eine Art Fortschreibung für das 19. Jahrhundert, konzentriert auf fünf Propheten: John Stuart Mill, Michelet, Mazzini, Treitschke, Dostojewski.

Borst, Arno
Der Turmbau von Babel : Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. – Stuttgart : Hiersemann, 1957-1963. – 2320 S. (in 4 Bänden in 6 Teilen)
Ein universaler Überblick von frühen Mythen über außereuropäische Kulturen und die jüdische, christliche, islamische und die säkulare europäische Tradition bis zu Heidegger. Im Zentrum stehen Theorien über die Vielfalt der Sprachen (meist Kommentare zum Turmbau von Babel, zur Völkertafel der Noahiden, zum Pfingstwunder). Seit dem 18. Jahrhundert weitet sich die Darstellung häufig zu einer Ge-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schichte von Nationaltheorien aus, aber engt sich häufiger zu einer Geschichte der Sprachtheorien ein. Die großen Theoretiker kommen meist vor, weil sie auch zur Vielfalt der Sprachen etwas zu sagen hatten, aber eine durchgehende Darstellung der Nation in der Geschichte der politischen Theorie ist das nicht.

Hübner, Kurt
Das Nationale : Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes. – Graz (u.a.) : Styria, 1991. – 313 S.
Das Buch ist am ehesten eine Geschichte der Nationaltheorien seit Platon. Aber manchmal sieht es aus wie eine breiter angelegte Geschichte der Staatstheorie, manchmal nur wie ein gescheitertes Buch über Adam Müller. Aber es ist brauchbar zur Reflexion, welche Ansätze aus der Geschichte der Philosophie in die Vorgeschichte und Geschichte der Nationaltheorien gehören könnten.

Volk, Nation, Nationalismus, Masse, in: Geschichtliche Grundbegriffe : historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / hrsg. von Otto Brunner … – Stuttgart : Klett-Cotta, Bd. 7 (1992) 141-431
Auch kein Ersatz für die fehlenden Theoriegeschichte, aber die übersichtlichste Sammlung zum Wortgebrauch vom Altertum bis ins 20. Jahrhundert (mit der für dieses Lexikon üblichen allmählichen Einengung auf Deutschland).

Hont, Istvan
Jealousy of Trade : International Competition and the Nation-State in Historical Perspective. – Cambridge, MA (u.a.) : Belknap Pr., 2005. – 541 S.
„The idea that the age of nationalism begins in the nineteenth century would have been incomprehensible to late-eighteenth-century political thinkers like Adam Smith, Herder, Sieyes and the Jacobins. They were all convinced that the eighteenth century had inherrited the terrible scourge of nationalism from the seventeenth century and Machiavelli's reason of state." Die Geschichte des Nachdenkens über Nationen ist abhängig von der Debatte über die gesellige Natur des Menschen von Hobbes' Staat ohne Kultur bis zu Herders Kultur ohne Staat und Mazzinis Demokratisierung der Staatsraison, die keine ethno-kulturellen Bindungen aber auch keine Rivalitäten der Völker zugibt. Der mittlere Weg ist kommerzielle Geselligkeit von Pufendorf über Smith bis Sieyes. Was als Idee einer Bindung gemeint ist, wird aber rasch zum Problem der Gerechtigkeit für die Opfer der kapitalistischen Transformation. Im Zentrum der Darstellung stehen die (französischen) naturrechtlichen Theorien von Fénelon über Rousseau bis zu den Jakobinern, die nationale ökonomische Solidarität fordern und die Globalisierung, die Rivalität der Nationen und Hobbes' Einwände gegen natürliche Geselligkeit überhaupt ungeschehen machen wollen, und Adam Smiths Gegenposition, die allein im Wachstum eine Lösung sieht und „national emulation" an die Stelle von „jealousy of trade" setzen will; nur wachsende Gemeinschaften können bestehen und Wachstum ist ein Prozeß der Zusammenarbeit und Imitation. Am Ende hat Friedrich List die Konsequenzen gezogen: Entweder muß der kosmopolitischen Wirtschaft ein Weltstaat geschaffen werden oder es müs-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sen Nationalstaaten/Nationalökonomien geschaffen werden, um eine Weltwirtschaft zu vermeiden, die nur zum Nutzen eines Hegemons ist.

2.6.9 Ökonomie und Soziologie

Silberner, Edmund
La guerre dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle. – Paris : Sirey, 1939. – 301 S. (Etudes sur l'histoire des théories économiques ; 7)
Neudruck New York 1972 (The Garland Library of War and Peace)

The Problem of War in Nineteenth Century Economic Thought. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1946. – 332 S.
Neudruck New York 1972 (The Garland Library of War and Peace)
Silberners These wird aus der Gliederung deutlich: Le bellicisme des mercantilistes gegen Le pacifisme des libéraux. Die bellizistischen Autoren sind vor allem Autoren des 17. Jahrhunderts. Die Liberalen sind im 17. Jahrhundert nur Crucé, im 18. Jahrhundert die Physiokraten, Smith und Bentham.
Der 2. Band behandelt britische und französische Liberale (Malthus, Ricardo, James Mill, MacCulloch, John Stuart Mill, Say, Bastiat, Molinari), deutsche und britische Protektionisten (List und die Historische Schule in Deutschland und Großbritannien), französische und deutsche Sozialisten (Saint-Simon und seine Jünger, Fourier und Considerant, Marx und Engels). Eine systematische Theorie des Krieges oder des Friedens hat keiner dieser Autoren vorgelegt. Aber Silberner macht klar, wie stark die Friedensbewegung im 19. Jahrhundert eine Bewegung (französischer) liberaler Ökonomen war und wie stark die (französischen) Sozialisten Ideen über internationale Organisation für nötig erachteten.

Coulomb, Fanny
Economic Theories of Peace and War. – London (u.a.) : Routledge, 2004. – 308 S. (Studies in Defence Economics)
Nicht so übersichtlich wie Silberner, manchmal folgt sie ihm einfach, manchmal wäre sie besser ihm einfach gefolgt. Nötig als Referat über die Neueinschätzung älterer Autoren und als Fortführung bis ins späte zwanzigste Jahrhundert.

Joas, Hans ; Knöbl, Wolfgang
Kriegsverdrängung : ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2008. – 386 S. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 1912)
Den Kern bilden die Sozialphilosophie von Hobbes bis Hegel, die pazifistische Gründung der Soziologie bei Comte und Spencer, die Krise der pazifistischen soziologischen Erwartungen im Ersten Weltkrieges. Danach wird das Buch Protokoll des versäumten Dialoges zwischen realistischer Machtanalyse und Soziologie.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.6.10 Realismus

Während es keine Gesamtdarstellungen der idealistischen Traditionen der Internationalen Beziehungen gibt (allenfalls könnten die am Anfang dieses Kapitels genannten Gesamtdarstellungen der Friedensideen von Lange/Schou oder Ruyssen als eine Geschichte des Idealismus oder Internationalismus oder Liberalismus gelesen werden, wenn sie nicht vor dem Einsetzen dieser Richtung als Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen im späten 19. oder frühen 20. Jahrhundert schon abbrechen würden), ist die Darstellung der Spielformen des Realismus in einem Buch mehrfach versucht worden. Freilich ist man sich nicht einig geworden, ob eine zeitlose, quasi natürliche Theorie der Internationalen Beziehungen seit Thukydides (oder Kautilya) dargestellt werden soll oder eine Theorie, die zu Beginn der europäischen Neuzeit mit dem neuzeitlichen Staatensystem und der Staatsräson aufgekommen ist, oder eine zeitgenössische Schule seit Carr und Morgenthau (die Darstellungen dieser Schule gehören erst in einen weiteren Band dieser Bibliographie).

Vergleiche auch die zu Beginn des 6. Kapitels referierte Literatur zu Theorien des Machtgleichgewichts in der Frühen Neuzeit (S. 240-242).

Markey, Daniel
Prestige and the Origins of War : Returning to Realism's Roots, in: Security Studies 8 (1999) no. 4, 126-173
Die drei Motive für Krieg – Konkurrenz um Reichtum, Ehre, Furcht – werden von Thukydides über Machiavelli und Hobbes bis zu Rousseau beachtet, während die modernen Realisten die Ehre nicht mehr als ein eigenes Motiv kennen (Morgenthau nicht anders als Waltz). Bei Machiavelli ist Prestige klar das höchste Gut, bei Hobbes gibt es eine Entwicklung des primären Konfliktmotivs von der Konkurrenz um Prestige zur Furcht. Für Rousseau identifiziert Markey die Selbstliebe mit der Suche nach Prestige.

Haslam, Jonathan
No Virtue Like Necessity : Realist Thought in International Relations since Machiavelli. – New Haven (u.a.) : Yale Univ. Pr., 2002. – 260 S.
Der Realismus ist bei Haslam die Theorie der Internationalen Beziehungen für die europäische Neuzeit. Fast alle bekannten Denker der frühen Neuzeit treten auf: außer Machiavelli und Hobbes auch Vitoria, Suárez, Grotius, Pufendorf, Bolingbroke, Ferguson, Rousseau, Kant; nur die Verfasser von Friedensplänen fehlen. Ein Kapitel befaßt sich mit den Machtgleichgewichtstheorien vor allem des späten 18. und des 20. Jahrhunderts, ein Kapitel mit Handelstheorien der Merkantilisten und bei Hume, Smith, Say, List. Im 20. Jahrhundert werden Geopolitiker und Realisten von Carr und Morgenthau bis Waltz behandelt. Die sogenannten Idealisten und Internationalisten fehlen in der Tat, aber Einsprüche gegen den Realismus innerhalb der Wissenschaft der Internationalen Beziehungen kommen vor (Stanley Hoffmann).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lebow, Richard Ned
The Tragic Vision of Politics : Ethics, Interests and Orders. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2003. – 405 S.
Ein Traktat über die Verarmung der Ethik im Neorealismus, wogegen drei unzweifelhafte Realisten – Thukydides, Clausewitz, Morgenthau – ausgespielt werden, um ein komplexeres Verständnis realistischer Politik zu fördern. Alle drei schrieben nach katastrophalen großen Kriegen. Lebow deutet diese Kriege als Modernisierungskatastrophen, in denen alte Normen durch neue gefährliche Praktiken abgelöst wurden und die gemeinsame Basis des Staatensystems nicht mehr akzeptiert wurde. Klassischer Realismus ist eine Anleitung, in solchen Krisen die Grenzen der internationalen Politik erneut kennen zu lernen.

Freyberg-Inan, Annette
What Moves Man : the Realist Theory of International Relations and its Judgement of Human Nature. – Albany, NY : Univ. of New York Pr., 2004. – 264 S. (SUNY Series in Global Politics)
Freyberg-Inan verfolgt eine zentrale Frage der realistischen Schule, ob Furcht oder Ehre oder rationale Berechnung die internationalen Beziehungen prägen, anhand klassischer Autoren (Thukydides, Machiavelli, Hobbes) und einiger Zeitgenossen (v. a. Carr, Morgenthau, Waltz).
Eine Dissertation, die oft wie eine Magisterarbeit klingt, mit endlosem "according to xx says yy". Aber sie ist nützlich, wie es nur eine Magisterarbeit sein kann: wer was wo zum Thema gesagt hat, ist aufgelistet.

2.6.11 Toleranz

Parekh, Bhikhu
Rethinking Multiculturalism : Cultural Diversity and Political Theory. – Basingstoke (u.a.) : Palgrave, 2000. – 379 S.
Etwa ein Drittel des Buches ist ein Überblick über Traditionen. Parekh unterscheidet Monismus, der glaubt verschiedene Lebensweisen in eine Rangordnung bringen zu können (Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin und – spannender – John Locke und John Stuart Mill) von Pluralismus (Vico und Montesquieu, die den Multikulturalismus-Test nicht bestehen, und Herder, der einzige Klassiker der Multikulturalität, der aber nie erklären kann, warum sich Kulturen gegenseitig verstehen können). Von gegenwärtigen liberalen Theorien der Diversität werden Rawls, Raz und Kymlicka besprochen, die die Probleme Mills auch nicht lösen können.

Forst, Rainer
Toleranz im Konflikt : Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2003. – 808 S. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 1682)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine antike Vorgeschichte der Toleranz gibt es nicht, das Problem beginnt erst in der Spätantike und auf philosophischer Ebene erst im Mittelalter in den Theorien des Religionsgesprächs zwischen Christen, Moslems, Juden. Es gibt drei Wege in die Neuzeit: Betonung eines gemeinsamen Kerns der Überzeugungen, Betonung des freien Gewissens, Hervorhebung der übergreifenden Moral der Reziprozität. Behandelt werden Erasmus, Montaigne, Hobbes, Locke, Bayle, Kant. Seit Herder wird der kulturelle Pluralismus zum Thema. Bei John Stuart Mill werden die Rolle der Toleranz für die Wahrheitsfindung und die Rolle der Individualität für das Glück philosophisch gefaßt. Forst referiert Einwände gegen Toleranz bei Marx und Nietzsche. Das frühere 20. Jahrhundert fehlt in dieser Ideengeschichte der Toleranz. Erst zeitgenössische Diskussionen über Multikulturalismus und ethnischen Pluralismus kommen wieder vor (u.a. Rawls, Kymlicka, Habermas), dazu juristische Debatten um Freiheitsschutz und Verfassungsschutz.

2.6.12 Völkerrecht

Die meisten Geschichten des Völkerrechts behandeln nach einer Einführung für Altertum und Mittelalter die Völkerrechtsklassiker der frühen Neuzeit ausführlicher. Ab etwa 1800 tritt die Theoriegeschichte in der Regel hinter der Realgeschichte des Völkerrechts zurück und die Darstellungen werden eine Abfolge von Verträgen, Kongressen, Internationalen Organisationen. Sobald sie zum Zeitalter des Positivismus kommen, interessieren sich die Historiker des Völkerrechts fast nur noch für die Geschichte der Staatenpraxis, nicht viel anders als die Völkerrechtler des 19. Jahrhunderts selber. Eine Darstellung die sich mit dem messen könnte, was Martti Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations*. – Cambridge 2002 fürs 19. und 20. Jh. geben hat, gibt es für keine andere Epoche.

Spezialstudien über das Recht zum Krieg und das Recht im Krieg in der Frühen Neuzeit werden zu Beginn des 6. Kapitels genannt (S. 242-246).

Eine Auflistung von Literatur und Quellen des Völkerrechts:
Peter Macalister-Smith ; Joachim Schwietzke, Literature and Documentary Sources Relating to the History of Public International Law : an annotated Bibliographical Survey, in: Journal of the History of International Law 1(1999) 136-212 (hört 1815 auf und ist nicht so annotiert, wie man nach dem Titel meinen könnte; stärkeres Interesse an Verträgen, als an Autoren, zu denen kaum Sekundärliteratur geboten wird).

Nussbaum, Arthur
A Concise History of the Law of Nations. – New York : Macmillan, 1947. – 361 S. Deutsche Übersetzung u.d.T.: Geschichte des Völkerrechts in gedrängter Darstellung. – München 1954

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verbindet Theoriegeschichte und Geschichte der Staatenpraxis. Die Theoriegeschichte ist freilich besonders gedrängt dargestellt. Aber es gibt für jede Periode einen zusammenhängenden Abschnitt über Theorie, auch fürs 19. und 20. Jahrhundert.

Geouffre de La Pradelle, Albert
Maitres et doctrines du droit des gens. – 2. ed. – Paris : Les Editions Internationales, 1950. – 441 S.
Die klassischen Meister sind Thomas von Aquin, Vitoria, Suárez, Grotius, Gentili, Zouch, Bynkershoek, Vattel. Die Modernen sind die Begründer des Positivismus im Völkerrecht (Martens, Klüber, Heffter) und aus dem späteren 19. Jahrhundert Westlake und Lorimer. Danach löst sich diese Darstellung nicht wie üblich in eine Geschichte der Staatenpraxis auf, sondern in eine Sammlung von Portraits seiner Lehrer und Kollegen; das kann nur für Frankreich ein abgerundetes Bild geben.

Schiffer, Walter
The Legal Community of Mankind : a Critical Analysis of the Modern Concept of World Organization. – New York : Columbia Univ. Pr., 1954. – 367 S.
Beginnt mit Grotius, der als erster nicht mehr von der Einheit der Christenheit ausgeht, und referiert ausführlich Pufendorf und Wolff, die stärker die Individualität der Einzelstaaten beachten. Im zweiten Teil werden Konzepte einer Menschengemeinschaft durch universale Standards und Fortschrittsidee seit Locke und Kant behandelt. Beide Teile enden mit Lassa Oppenheim, der die Unterscheidung von Völkerrecht und innerstaatlichem Recht auf die Spitze treibt, aber doch auf eine fortschreitende Einigung der freien Nationen setzt. Im 3. Teil über „The League of Nations Concept“ zitiert er keine Autoren mehr, sondern erklärt den Völkerbund als Rückgriff über Wolff und Pufendorf hinweg auf Grotius. Die Idee des Primats des Völkerrechts im 20. Jahrhundert wird am Beispiel von Scelle diskutiert.
Keine kontinuierliche Geschichte der Völkerrechtstheorie, gibt aber die beste Ahnung, was eine Geschichte der Völkerrechtstheorien sein könnte.

Reibstein, Ernst
Völkerrecht : eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis. – Freiburg (u.a.) : Alber (Orbis academicus)
1. – Von der der Antike bis zur Aufklärung. – 1958
2. – Die letzten zweihundert Jahre. – 1963
Etwa 200 Seiten über Altertum (es dominiert wie üblich Bellum iustum) und Mittelalter (eine längere Abhandlung über Schiedgerichtbarkeit). Der Neuzeitteil ist nach einzelnen Autoren von Vitoria bis Vattel gegliedert, dazu gibt es thematische Kapitel über Naturrecht, Kolonialismus, Vertragsrecht, Mare Liberum, Machtgleichgewicht. Nach 1800 kaum noch Geschichte der Theorie.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grewe, Wilhelm G.
Epochen der Völkerrechtsgeschichte. – Baden-Baden : Nomos Verl.-Ges., 1984. – 897 S.
Eine Realgeschichte des Völkerrechts, nur marginal Theoriegeschichte. Grewes Leistung ist die strikte Gliederung nach Epochen der politischen Geschichte: „Die Völkerrechtssysteme der Neuzeit sind … bestimmten politischen Gleichgewichtssystemen zugeordnet.“

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Religiöse und außereuropäische Traditionen

In einem Buch, das vor allem die europäische philosophische und juristische Tradition behandelt, kann ein Kapitel über religiöse und außereuropäische Traditionen nur die Aufgabe haben, die europäische Tradition deutlicher abzugrenzen. Zu den heiligen Texten aller Religionen gibt es eine reiche Kommentarliteratur, die hier nicht aufgeführt werden kann. Auf überlieferungsgeschichtliche Aspekte wird nur hingewiesen, wenn es für die Darstellung der Friedensbegriffe nötig ist.

Der Schwerpunkt des Kapitels liegt bei Texten des Altertums. Eine dichtere Darstellung der außereuropäischen Traditionen auch für spätere Jahrhunderte ist wünschenwert. Aber in westlichen Sprachen gibt es keine Darstellungen, die einen detaillierten Überblick über orientalische Friedenstraditionen des Mittelalters und der Neuzeit geben. Sowohl Sprecher der außereuropäischen Religionen wie westliche Gelehrte greifen fast ausschließlich auf das jeweilige Altertum zurück. Die bei vergleichenden Darstellungen und bei einzelnen Traditionen referierten Überblicke geben aber zuweilen Hinweise auf neuere Entwicklungen. Autoren, die im 20. Jahrhundert außereuropäische Traditionen fortsetzen, aber mit dem europäisch geprägten Diskurs über Frieden und Krieg vertraut sind und an diesem teilnehmen (Gandhi ist das prominenteste Beispiel), werden in späteren Bänden dieser Bibliographie beachtet.

3.1 Vergleichende Darstellungen

Vergleichende Studien zur Haltung der Religionen zu Krieg und Frieden sind selten geblieben und kein übliches wissenschaftliches Format geworden. Häufig dagegen, häufiger als hier aufgeführt, sind Einführungen, die diverse Religionen nebeneinander behandeln, etwa als Ringvorlesung.

Haas, Hans
Idee und Ideal der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt : ein religionsgeschichtlicher Forschungsbericht. – Leipzig : Edelmann, 1927. – 97 S.
Stellt Parallelen zum neutestamentarischen Gebot der Feindesliebe in nichtchristlichen Religionen zusammen und diskutiert stoische, daoistische und buddhistische Parallelen ausführlicher.

Bammel, Fritz
Die Religionen der Welt und der Friede auf Erden : eine religionsphänomenologische Studie. – München : Federmann, 1957. – 343 S.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleichende Studie der Stellung der Religionen zu Frieden und Kampf. Systematisch gegliedert, so daß die Haltung einzelner Religionen nicht leicht erkennbar ist. Im Zentrum stehen weniger Texte als Kult, Mythen, Göttergestalten, mythische Kriege, Religionskriege, numinose Praktiken in realen Kriegen, sakrale Friedensstätten und Friedenszeiten, Vorstellungen eines urzeitlichen oder endzeitlichen Friedens, unbedingte oder bedingte religiöse Kriegsächtung. Berücksichtigt werden außer den üblichen Weltreligionen historische (v. a. Griechen und Germanen) und rezente Volksreligionen.

Ferguson, John
War and Peace in the World's Religions. – London : Sheldon Pr., 1977. – 166 S.
Präsentiert Krieg und Frieden in diversen Religionen (Volksreligionen im Altertum und im gegenwärtigen Afrika, Parsi, Hinduismus, Jainismus, diverse chinesische und japanische Traditionen, Hebräische Bibel und jüdische Tradition, Neues Testament und christliche Tradition, Islam, Sikhismus und Baha'i). Als erster Überblick nützlich. Fergusons eigenes Urteil: Alle Religionen müssen in der Spannung von Krieg und Frieden leben. Sie müssen ihren Anhängern etwas bedeuten und deshalb in realen Konflikten bestehen können, aber sie müssen eine Distanz zu existierenden Institutionen zeigen können, um als Religion etwas bedeuten zu können.

Friede – was ist das? : die Antwort der Weltreligionen / hrsg. von Adel Th. Khoury und Peter Hünermann. – Freiburg (u.a.) : Herder, 1984. – 126 S. (Herderbücherei ; 1144)
Hinduismus und Buddhismus werden hier als Friedenstraditionen vorgestellt, Judentum, Christentum, Islam in der Spannung von Krieg und Frieden betrachtet. Einführungen in ältere Traditionen, kaum neuere Entwicklungen beachtet.

Gensichen, Hans-Werner
Weltreligionen und Weltfriede. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. – 164 S.
Archaische Volksreligionen, Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum. Einführend und sehr knapp. Ausgewogen zwischen Tradition und gegenwärtiger Haltung. Im Ganzen bemerkt Gensichen die Schwierigkeiten der Religionen sich auf gesellschaftlichen/politischen/ökonomischen Frieden einzulassen, da die Traditionen eher den persönlichen Frieden betonen.

Religion zu Krieg und Frieden / hrsg. von Fritz Stolz. – Zürich : Theolog. Verl. Zürich, 1986. – 206 S.
Archaische Volksreligionen, altes Ägypten, hebräische Bibel, antikes Griechenland, Islam, Buddhismus. Schwerpunkt auf Traditionen. Vergleiche unten Referate von Aufsätzen zu einzelnen Religionen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Religion – Krieg – Friede : friedensfördernde und friedenshemmende Faktoren in verschiedenen Religionen / hrsg. von Valentin Zsifkovits. – Wien : VWGÖ, 1991. – 167 S. (Schriften zur Friedens- und Konfliktforschung ; 3)
Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Judentum, Christentum, Islam. Zum Teil Referat klassischer Texte, zum Teil neuere Entwicklungen.

Baudler, Georg
Töten und Lieben : Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum. – München : Kösel, 1994. – 432 S.
Baudler akzeptiert René Girards Deutung des Opfers als „Frieden durch Gewalttat" als eine ethnologische Beschreibung archaischer Religion. Die Weltreligionen (und griechische wie chinesische Philosophie) dagegen sind aus der Kritik an den gewaltverhafteten Göttern entstanden und haben alle eine Tradition der Gewaltfreiheit von ihren Ursprüngen her. Keine hat sich aber von der Faszination durch den gewalttätigen Gott voll lösen können. Vor allem bekämpft Baudler alles, was die Tradition des Opfers beibehält (für das Christentum verwirft er alle Deutungen des Kreuzestodes Jesu als Opfer). Baudlers Argumentation ist weniger exegetisch als psychohistorisch: Wir müssen weiter daran arbeiten, die symbiotische Beziehung zur Welt zu überwinden.

Baudler hat später versucht, seine Analysen, die für alle Weltreligionen gelten sollten, dichter aber nur für das Christentum und ein vom Christentum her gesehenes Altes Testament waren, auf Judentum, Islam und die östlichen Weltreligionen auszuweiten: *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt : Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam*. – Düsseldorf 1999; *Gewalt in den Weltreligionen*. – Darmstadt 2005.

Berndt, Hagen
Gewaltfreiheit in den Weltreligionen : Vision und Wirklichkeit. – Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1998. – 192 S. (Gütersloher Taschenbücher ; 722)
Kurzbiographien von 27 Menschen, die gewaltfreie Bewegungen des 20. Jahrhunderts geprägt haben: Juden, Christen, Moslems, Hindus, Buddhisten. Populäre Einführung, mit weiterführender Literatur

Just War in Comparative Perspective / ed. by Paul Robinson. – Aldershot (u.a.) : Ashgate, 2003. – 233 S.
Judentum (biblisch, nachbiblisch, zeitgenössisch), Katholizismus (zeitgenössisch), Orthodoxie (historisch), Islam (zeitgenössisch), Buddhismus (zeitgenössisch), Hinduismus (frühe Texte), Sikhismus, China (klassische philosophische Schulen), afrikanische Religionen.

Religion and Peacebuilding / ed. by Harold Coward and Gordon S. Smith. – Albany, NY : State Univ. of New York Pr., 2004. – 320 S. (SUNY Series in Religious Studies)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Amerikanische Indianer, Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Judentum, Islam, Christentum. Im 1. Teil wird nach „spiritual resources“ gefragt, der 2. Teil behandelt Fallstudien zu zeitgenössischen Konflikten. Zum Teil referieren die Autoren klassische Texte, zum Teil gegenwärtiges Verhalten.

The Ethics of War : Shared Problems in Different Traditions / ed. by Richard Sorabji and David Rodin. – Aldershot : Ashgate, 2006. – S. 11-149
Byzantinisches Christentum, nachbiblisches Judentum, zeitgenössischer Islam, mittelalterliche islamische und jüdische Philosophen, hinduistische Epik.

The Ethics of Wars in Asian Civilizations : a Comparative Perspective / ed. by Torkel Brekke. – London (u.a.) : Routledge, 2006. – 211 S.
Nachbiblisches Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus in Sri Lanka, Kriegsrecht in chinesischer und japanischer Tradition. Die Mehrheit der Autoren konzentriert sich auf die Frage, wieweit Entsprechungen zum christlich-europäischen Gerechten Krieg vorliegen.

The Globalization of Ethics : Religious and Secular Perspectives / ed. by William M. Sullivan and Will Kymlicka. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 2007. – 305 S. (The Ethikon Series in Comparative Ethics)
Die Beiträge versuchen universalistische und partikularistische Tendenzen in den einzelnen Traditionen abzugrenzen. Berücksichtigt werden Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus, Konfuzianismus.

World Religions and Norms of War / ed. by Vesselin Popovski ... – Tokyo (u.a.) : United Nations Univ. Pr., 2009. – 335 S.
Kriegsrechtfertigungen in Hinduismus, Buddhismus, Japanische Religion, Judentum, katholisches, orthodoxes und protestantisches Christentum, schiitischer und sunnitischer Islam. Bei fast allen Religionen verschiedene Epochen berücksichtigt, dadurch der beste Überblick.

3.2 Westliche Traditionen

Vergleiche zwischen den Friedensmomenten der Weltreligionen sind selten, Vergleiche zwischen den Kriegsmomenten von Christentum und Islam häufig – aus aktuellem Anlaß und ohne rechten wissenschaftlichen Fortschritt. Einige prominente Beiträge zu dieser Diskussion fehlen hier, weil sie völlig unergiebig sind (und die bloßen Parallelhistorien von Christenheit und Islam, die sich häufig unter dem Titel des Heiligen Krieges in Christenheit und Islam verbergen, sind alle weggelassen).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Noth, Albrecht
Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum : Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge. – Bonn : Röhrscheid, 1966. – 160 S. (Bonner historische Forschungen ; 28)
Die klassische Geschichte des Dschihad kommt zu dem Schluß, daß es von Staats wegen geführte Heilige Kriege im mittelalterlichen Islam nicht gegeben hat, wenn auch der Krieg gegen Heiden stark religiös besetzt war und häufig religiös motivierte Freiwilligenverbände in staatlichen Heeren kämpften. Den christlichen Strang, der zu den Kreuzzügen führte, läßt er mit frühmittelalterlichen Märtyrerkönigen beginnen. Es gibt Ähnlichkeiten zum Islam, aber eine Abhängigkeit kann man nicht zeigen.

The Ethics of War and Peace : Religious and Secular Perspectives / ed. by Terry Nardin. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1996. – 286 S. (The Ethikon Series)
Ein Versuch, die Basis für die üblichen amerikanischen Debatten über den Gerechten Krieg zu erweitern. Beiträge zur jüdischen und islamischen Tradition und zum christlichen Pazifismus (nichts zwischen Neuem Testament und Gegenwart). Dazu ein Beitrag über feministischen Frieden.

War and its Discontents : Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions / ed. by J. Patout Burns. – Washington, DC : Georgetown Univ. Pr., 1996. – 220 S.
Beiträge von Vertretern der drei westlichen Religionen, die ausloten sollen, wie groß das Potential ihrer Traditionen für Pazifismus und Gewaltfreiheit ist. Einigkeit besteht nur in einer sehr weiten Definition der abrahamitischen Religionen als Suche nach einer gerechten Ordnung und in der Ablehnung eines Angriffskrieges. Ein Pazifismus, der auch den defensiven Krieg ablehnt, wird von keiner dieser Religionen mehrheitlich vertreten. Der ganze Band zeigt eher innerhalb der Religionen Spannungen zwischen traditionsverhafteten Richtungen, die zu defensivem Krieg bereit sind, und Richtungen, die sich für Gewaltfreiheit eher auf eine Grundausrichtung ihrer Religion als auf die Tradition des religiösen Rechts berufen.
Diese Beiträge gingen aus einer Reihe Kolloquien hervor, von denen es Konferenzberichte gibt, die auf einer viel breiteren Basis von kontroversen Stellungnahmen beruhen:
David R. Smock, Religious Perspectives on War : Christian, Muslim, and Jewish Attitudes Toward Force After the Gulf War. – Washington, DC : United States Institute of Peace, 1992
David R. Smock, Perspectives on Pacifism : Christian, Jewish, and Muslim Views on Nonviolence and International Conflict. – Washington, DC : United States Institute of Peace, 1995.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Johnson, James Turner
The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions. – University Park, PA : Pennsylvania State Univ. Pr., 1997. – 185 S.
Der bekannte Historiker der westlichen Tradition des Gerechten Krieges (*Ideology, Reason, and the Limitation of War*. – 1975; *The Quest for Peace*. – 1987) versucht, Heiligen Krieg und Gerechten Krieg zu unterscheiden (historisch ist der Unterschied nicht so scharf, weil im Mittelalter der Krieg gegen Heiden und Häretiker als der gerechteste Krieg gelten konnte). Johnson stellt starke Übereinstimmungen zwischen Islam und Christenheit fest in der Lehre vom Recht zum Krieg (rechtmäßige Autorität) und der Lehre von der verhältnismäßigen Kriegsführung. Der wichtigste Unterschied liegt in der historischen Entwicklung: Während es im Westen zu einer zunehmenden Differenzierung von geistlicher und weltlicher Führung kommt, bleibt im Islam ein Beharren der Religiösen auf der Einheit geistlicher und weltlicher Führung, auf der politischen Verbindlichkeit der göttlichen Offenbarung und auf der Erwartung göttlicher Sanktionen.

The Crescent and the Cross : Muslim and Christian Approaches to War and Peace / ed. by Harfiyah Abdel Haleem ... – Basingstoke (u.a.) : Macmillan, 1998. – 234 S.
Herausgegeben von einem Council on Christian Approaches to Defence and Disarmament und mit einem Vorwort eines jordanischen Prinzen versehen ist das gewiß keine Arbeit allein zur Beförderung der Gelehrsamkeit, hat aber eine klare Gliederung und ist eine der wenigen vergleichenden, nicht nur parallelen Darstellungen. Thematisch eng an den traditionellen Themenbereichen des Rechts zur Kriegsführung und des Rechts im Krieg orientiert, zeitlich von den heiligen Schriften bis zum Golfkrieg und zur Bosnien-Intervention.

Randall, Albert B.
Theologies of War and Peace among Jews, Christians and Muslims. – Lewiston (u.a.) : Mellen, 1998. – 476 S.
Randall ist weder Theologe noch Orientalist und sortiert entsprechend unbekümmert die Hebräische Bibel, das Neue Testament und den Koran nach verschiedenen Kategorien von Krieg und Frieden: politischer Krieg, spiritueller Krieg, eschatologischer Krieg, politischer Frieden, spiritueller Frieden, eschatologischer Frieden. Am wenigsten gelingt das für die Hebräische Bibel, die historisch zu komplex ist. Als Überblick und fast als Stellenindex nutzbar.

Scheffler, Thomas
The Radicalism of the Powerless : Imaginations of Violence in Three Religious Traditions, in: Religion between Violence and Reconciliation / ed. by Thomas Scheffler. – Würzburg : Ergon Verl., 2002 (Beiruter Texte und Studien ; 76) S. 83-107
Scheffler vergleicht die drei westlichen monotheistischen Religionen in zentralen historischen Momenten ihrer Tradition: In der Machtlosigkeit gegenüber den Assy-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rern schwelgt die jüdische deuteronomische Tradition in Phantasien der Vernichtung ungläubiger Völker. In den Jahrhunderten ihrer Machtlosigkeit im Römischen Reich schwelgen die Christen in Phantasien der endzeitlichen Vernichtung aller Heiden. Der Islam dagegen war rasch eine siegreiche Religion und hatte es nötig, das Verhältnis zu den Ungläubigen rechtlich zu fixieren. Erst mit weiteren Erfolgen wurde der Islam untoleranter; es war nicht mehr so dringend, um Nichtmoslems zu werben.

3.2.1 Judentum

Shapiro, David S.
The Jewish Attitude Towards Peace and War, in: Israel of Tomorrow / ed. by Leo Jung. – New York Herald Square Pr., 1946. – S. 215-254
Neudruck in: David S. Shapiro, Studies in Jewish Thought (Studies in Judaica ; 6) Bd. 1. – 1975. – S. 316-363
Ursprünglich 1934 jiddisch in *Chicago Jewish Courier*
Klassische Formulierung des jüdischen Selbstbildes: Die jüdische Tradition ist nicht grundsätzlich pazifistisch, sie hat immer Verteidigung akzeptiert, aber immer versucht Militarismus zu vermeiden und ein „moral equivalent of war" im Sinne von William James zu entwickeln. Das liegt daran, daß im jüdischen Monotheismus allein Gott souverän ist, Vertrauen in Soldaten wird bereits von den Propheten als unreligiös kritisiert. Die Autoren des Talmuds verwerfen physische Stärke und militärisches Heldentum nicht, zeichnen die biblischen Helden aber immer auch als Dichter und Rechtgelehrte. Die Aversion gegen militaristische Werte nimmt dabei immer mehr zu, die Milde wird zum bevorzugten Charakterzug. Aber es ist nie jüdische Lehre gewesen „to sacrifice justice upon the altar of sentimentality." Das jüdische Recht kann auch der Moderne lehren, daß Frieden nicht ein Zustand zwischen zwei Kriegen ist, sondern unverzichtbar für die Entfaltung des Menschen als Ebenbild Gottes. Es ist eine Katastrophe, daß das Christentum das jüdische Recht verworfen hat, das zeigt sich gerade am Rückfall des 20. Jahrhunderts in ursprüngliche Barbarei.

Homolka, Walter ; Friedlander, Albert H.
Von der Sintflut ins Paradies : der Friede als Schlüsselbegriff jüdischer Theologie. – Darmstadt : Wiss. Buchges., 1993. – 107 S.
Einführung in die jüdische Tradition von der Hebräischen Bibel über hellenistisches Judentum, Talmud, mittelalterliche jüdische Philosophie bis zu Hermann Cohen, Martin Buber und Leo Baeck.

Walzer, Michael
War and Peace in the Jewish Tradition, in: The Ethics of War and Peace : Religious and Secular Perspectives / ed. by Terry Nardin. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1996 (The Ethikon Series in Comparative Ethics) S. 95-114

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„There is no Jewish theory of war and peace, and until modern times, there were no theories produced by individual Jews.“ Das Buch *Deuteronomium* redet von Kriegen, die schon lange zurücklagen (falls es sie überhaupt gegeben hat). Die Kriege, die Perser und Römer gegen Juden führten, spielen im Denken der Rabbis, die ihre Zeitgenossen waren, dagegen keine Rolle. Die späteren Rabbis schreiben über Kriege, die Juden führen sollen oder nicht. Aber fast 2000 Jahre lang haben Juden keine Kriege geführt. Eine Idee des Gerechten Krieges gibt es so nicht. Eine Ausnahme ist Moses Maimonides' Urteil, daß Kriege zur Verbreitung der richtigen Religion geführt werden dürfen – eine jüdische Parallele zum Dschihad ohne einen existierenden jüdischen Staat, der einen solchen Krieg führen könnte.
In Walzers monumentalem Werk *The Jewish Political Tradition*, seit 2000 im Erscheinen, ist ein Beitrag über den Krieg für Band 4 angekündigt.

3.2.1.1 Hebräische Bibel

Das Wort für Frieden in der Hebräischen Bibel ist am ehesten „Schalom“, aber „Schalom“ ist mehr als ein Wort für Frieden.
Vergleiche zur Wortgeschichte:
Walter Eisenbeis, Die Wurzel שלמ im Alten Testament. – Berlin 1969 (der umfassendste Überblick über die verschiedenen Verwendungen; die Deutung als Unversehrtheit/Ganzheit/Heil hat viel Nachfolge und einige Kritik erfahren)
Gillis Gerleman, Die Wurzel šlm, in: Zeitschrift für alttestamentarische Wissenschaft 85 (1973) 1-14 (Kritik der Deutung als Ganzheit/Heil; seine eigene Deutung als Vergeltung im Sinne von bezahlen/zurückzahlen hat sich nicht durchgesetzt)
F. J. Stendebach, šālôm, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament Bd. 8 (1995) Sp. 12-46 (Entscheidet sich wieder für die ältere Deutung Gerhard von Rads als „Wohlergehen“: „Šālôm ist zusammenfassender Ausdruck all dessen, was der alte Orientale als Inhalt des Segens begehrt.“ Für den politischen Frieden im Gegensatz zu Krieg wird das Wort nur sehr selten verwendet.)

Bibliographien:
Gerhard Liedke, Literaturbericht zu Arbeiten aus dem Bereich der alttestamentarischen Wissenschaft, in: Frieden – Bibel – Kirche / hrsg. von Gerhard Liedke. – Stuttgart 1972 (Studien zur Friedensforschung ; 9) S. 174-186 (Überblick über die deutschsprachige Forschung 1910 bis 1971)
Norbert Lohfink, Literaturverzeichnis, in: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament / hrsg. von Norbert Lohfink. – Freiburg 1983 (Quaestiones disputatae ; 96) S. 225-247 (Literatur zu Gewalt im Alten Testament, speziell zu Kain-Abel, Kultkritik, Gottesknechtliedern in Deuterojesaja, Jahwe und die Völker, Krieg/heiliger Krieg/Jahwekrieg, Menschenopfer, Frieden, Debatte um René Girards Denunziation des Sündenbockmechanismus).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Westermann, Claus
Der Frieden (Shalom) im Alten Testament, in: Studien zur Friedensforschung / hrsg. von Georg Picht und Heinz-Eduard Tödt. – Stuttgart : Klett ; (u.a.), 1969. – S. 144-177
Westermann betont stark die Bedeutung von Schalom als Ganzsein/Heilsein. Das ist weder Frieden zwischen Gesellschaften noch der Frieden der einzelnen Seele, sondern das Heilsein einer Gesellschaft. Der Gegenbegriff ist nicht Streit, sondern Bitternis. Der Begriff Schalom muß nicht unbedingt religiös gemeint sein, häufig ist es nur Wohlergehen. Andererseits ist es der Begriff, der bei den (späteren) Propheten zur Kennzeichnung des kommenden Heils der Gemeinde Gottes erhöht wird.

Schmid, Hans Heinrich
Šālôm : „Frieden" im Alten Orient und im Alten Testament. – Stuttgart : Kathol. Bibelwerkverl., 1971. – 123 S. (Stuttgarter Bibelstudien ; 51)

Heiliger Krieg und Gottesfrieden im Alten Testament, in: Religion zu Krieg und Frieden / hrsg. von Fritz Stolz. – Zürich : Theologischer Verl. Zürich, 1986. – S. 49-65
In den echten Texten der Propheten des 8./7. Jahrhunderts (Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Jeremia) fehlt der Frieden; das sind Propheten des Gericht und des Untergangs. Erst in den messianischen Weissagungen der folgenden Zeit wird der Messias als Friedensfürst gesehen (das ist der Kontext des Pflugscharenwortes bei Micha 4). In der exilischen und nachexilischen Prophetie wird Schalom ein theologisch zentraler Begriff, der konkrete politische Rahmen tritt zurück (Deuterojesaja und Tritojesaja). Ziel ist nicht die Harmonie der Völker, sondern die grenzenlose Anerkennung Jahwes. Es gibt den Weg der freiwilligen und den der gewaltsamen Unterwerfung.
Ein direkter Nutzen für zeitgenössische Friedensdiskussionen besteht nicht. Lernen kann man dagegen, daß die Abwesenheit von Krieg nicht im Zentrum steht und daß es um einen umfassenden Frieden geht: Fruchtbarkeit, Überfluß, Recht, Weisheit. Gottes Frieden ist nicht politischer Weltfrieden, er kann auch das Gericht sein oder die Kraft der Schwachen (was im Neuen Testament fortgesetzt wird).

Perlitt, Lothar
Israel und die Völker, in: Frieden – Bibel – Kirche / hrsg. von Gerhard Liedke. – Stuttgart : Klett ; (u.a.), 1972 (Studien zur Friedensforschung ; 9) S. 17-64
Ein heftiger Einspruch gegen Versuche, in der Hebräischen Bibel eine spezifische Friedensforderung zu sehen. Israel hat dauernd Kriege geführt und seine religiöse Literatur war entsprechend kriegerisch: Jahwe kämpft für Israel, Jahwe rottet die Völker aus. Das Friedensbild, das Perlitt am ehesten erkennen kann, ist die unangefochtene Herrschaft über die Völker unter Salomon. Die Leistung der Propheten ist eher, daß der Gott Israels zum Gott aller Völker proklamiert wird, als daß sie konsequent die Kriege Israels bekämpft hätten. Ein außenpolitisches Programm hatten sie nicht, nur Phantasien der Reinheit im Unpolitischen. Den Völkern haben sie keinen Frieden zu verkünden, nur das Gericht Gottes.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dietrich, Walter
Ungesicherter Friede? : das Ringen um ein neues Sicherheitsdenken im Alten Testament, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 31 (1987) 134-161
Neudruck in: Walter Dietrich, Theopolitik : Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments. – Neunkirchen-Vluyn 2002. – S. 98-116
Die Hebräische Bibel vertraut weder der militärischen Friedenssicherung noch glaubt sie, daß die Könige ihre Aufgabe, für Gerechtigkeit zu sorgen, erfüllen. Die Zionstradition der Friedensstiftung kommt vor allem in der Reaktion der Propheten auf den zur puren Ideologie verkommenen Zionsglauben vor. Die biblische Tradition ist institutionen- und ideologiekritisch. Aus dem Ideal gesellschaftlicher Solidarität erwächst die Ablehnung einer auf Macht gegründeten Friedenssicherung.

Lohfink, Norbert
Krieg und Staat im alten Israel. – Barsbüttel : Institut für Theologie und Frieden, 1992. – 36 S. (Beiträge zur Friedensethik ; 14)
Ein übersichtlicher Überblick, vor allem ein Versuch ordentlich nach Perioden zu scheiden. Stammesgesellschaft mit hochgradiger Militanz; Eroberungskriege des Reiches Davids, betont ohne Kriege dargestellt das Reich Salomons, Kriege zwischen den Teilreichen; Widerstand von Propheten gegen bestimmte Kriege, aber kein Pazifismus (Jesaja, Jeremia); Widerstandskriege gegen Hegemonialmächte und Proteste gegen solche Widerstandskriege (Hosea); Kriegsverherrlichung im unabhängig gebliebenen Teilstaat Juda (Deuteronomium, Redaktion der Landnahmetradition); Exil (deuteronomische und friedlichere Traditionen nebeneinander, vor allem Deuterojesaja gegen die Kriege Israels); bedingte Autonomie, in der Israel keine Kriege mehr führt, aber von Kriegen betroffen ist (Zeit der messianischen Hoffnungen, aber auch Zeit der Bestimmung des Kanons, darunter des deuteronomischen Kriegsrechtes, das die Gewinnung und Bewahrung des Landes Israel mit unbegrenzter Gewalt akzeptiert, aber den Kriege der Könige verwirft).

Otto, Eckart
Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient : Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne. – Stuttgart (u.a.) : Kohlhammer, 1999 (Theologie und Frieden ; 18) S. 76-151 Die Hebräische Bibel
Otto bespricht Hosea (die Freiheit Gottes, sich von seinem Zorn frei machen zu können, als Basis für eine neue politische Theologie, die nicht mehr der traditionelle altorientalische Kampf gegen das Chaos ist), das deuteronomische Kriegsrecht (gerichtet gegen die grenzenlosen assyrischen Zerstörungen, die eigenen grenzenlosen Jahwekriege werden auf die Frühzeit der Landnahme beschränkt), Psalmen (der Krieg, der als Kampf gegen das Chaos galt, wird selber als Chaos denunziert, auch eine Reaktion auf das assyrische Reich), das Jesaja-Buch als Höhepunkt der Friedenstheologie (der Abschnitt über das Jesaja-Buch wird unten bei der prophetischen Tradition gesondert referiert, S. 69).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2.1.1.1 Jahwes Kriege

Rad, Gerhard von
Der Heilige Krieg im alten Israel. – Zürich : Zwingli-Verl., 1951. – 84 S.
Klassische Abhandlung über den Krieg in den Erzählungen über die israelische Frühzeit, in denen Jahwe seinem Volk direkt geholfen und/oder den Krieg ohne Kampfhandlungen der Israeliten geführt hat.
Rads Arbeit liegt zahllosen Arbeiten zum Heiligen Krieg in der Hebräischen Bibel zugrunde – als Anknüpfung und zum Widerspruch. Es wurde häufig kritisiert, daß er zu stark aus verschiedenen Versatzstücken einen einheitlichen Typ des Heiligen Krieges konstruiert habe. Aber seine Kritiker sind zu sehr an der Frage der historischen Realität in der israelischen Frühzeit interessiert. Rad erkannte klarer, wie sehr das Konzept eines Heiligen Krieges der israelitischen Frühzeit ein Konstrukt der späteren prophetischen Kritik an den Kriegen der Könige ist.

Bach, Robert
„… der Bogen zerbricht, Spieße zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt", in: Probleme biblischer Theologie : Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag / hrsg. von Hans Walter Wolff. – München : Kaiser, 1971. – S. 13-26
Dieses in der Bibel häufige Motiv oszilliert zwischen der Zerstörung der Waffen eines bestimmten Volkes (meist Feinden Israels, bei Hosea auch Israels Waffen) und generellen Ankündigungen des Friedens. Verwandt sind Stellen, wo die Völker selber ihre Waffen zerbrechen (darunter der locus classicus der Erwartung eines Völkerfriedens, Jes 2, 4=Mi 4, 3). Parallel gibt es Stellen, in denen Vertrauen auf Waffen die Widergöttlichkeit von Herrschern zeigt. Auch wenn der Topos nicht direkt aus der Jahwe-Krieg-Tradition kommt (in den Erzählungen aus der Frühzeit Israels fehlt er), so kommt das Mißtrauen gegen Waffen doch aus dieser Tradition. Das Motiv, daß Jahwe die Kriege Israels führt, schlägt um in das Motiv, daß der Gebrauch von Waffen ein Gegensatz zu Gott ist.

Rose, Martin
„Entmilitarisierung des Krieges?" : Erwägungen zu den Patriarchen-Erzählungen der Genesis, in: Biblische Zeitschrift N.F. 20 (1976) 197-211
Die Patriarchenerzählungen sind merkwürdig friedlich verglichen mit anderen erzählenden Büchern der Hebräischen Bibel. Da es aber doch kriegerische Spuren gibt (allein schon die Namen!), muß eine spätere Bearbeitung angenommen werden. Die üblicherweise angenommene Bearbeitung unter David und Salomon ist keine gute Zeit für die Annahme einer Verfriedlichung, wahrscheinlicher ist das 8./7. Jahrhundert „von der prophetischen Gegenwartskritik herkommend und die deuteronomische Neuaufnahme des Themas ‚Landnahme' vorbereitend…"

Waldow, H. Eberhard von
The Concept of War in the Old Testament, in: Horizons in Biblical Theology 6 (1984), No. 2, 27-48

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine Theologie des Krieges in der Hebräischen Bibel kann sich nicht auf die Passagen über Kriege beschränken, sondern muß die Schöpfungskonzeption einbeziehen. Das Menschengeschlecht ist als Einheit geschaffen, erst über den Sündenfall und Brudermord kommt es zu Nationen und Krieg. Auch jetzt ist der Krieg Jahwes Instrument von den Landnahmebeschreibungen Israels bis zu Deuteronomium und den Propheten. Politische Ratschläge für selbsternannte menschliche Kriegsherren haben die Propheten nicht zu geben.

Lohfink, Norbert
Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament / hrsg. von Norbert Lohfink. – Freiburg (u.a.) : Herder, 1983 (Quaestiones disputatae ; 96) S. 51-110
In den frühesten faßbaren Traditionen ist der Krieg als natürlich akzeptiert. „Wenn Jahwe Israel wollte, dann mußte er auch Krieg, Eroberung und Vernichtung wollen." Die deuteronomische Überarbeitung ist Gegenpropaganda gegen die Angstpropaganda der Assyrer. Israel brauchte einen Gott, der noch schrecklicher als der assyrische König ist. Die Priesterschrift versucht den Krieg ganz aus der Geschichte zu entfernen. Gott ist der Schöpfer und auch der einzige Vernichter. Es ist ein „Entwurf einer sakralen Gesellschaft archaischen Typs", eine exilisch-nachexilische Phantasie für die Tempelgemeinde ohne Königtum. In der späten Redaktion des Pentateuchs als Gesetzbuch des Tempelstaates unter persischer Oberherrschaft setzen sich die deuteronomischen Züge durch. Die Grausamkeit, die in der deuteronomischen Schicht auf die ursprüngliche Landnahme beschränkt war, wird entgrenzt. Die Bergpredigt Jesu setzt nicht an der kriegsfreien Welt der Pentateuch-Erzählungen an, sondern an den Gesetzen, die eine Sozialordnung des Gottesvolkes entwerfen.

Good, Robert M.
The Just War in Ancient Israel, in: Journal of Biblical Literature 104 (1985) 385-400
Die Forschung über den Krieg in der Hebräischen Bibel ist übermäßig durch von Rads Heiligem Krieg beansprucht worden, so daß das Konzept des Gerechten Krieges nie dargestellt wurde. Good meint mit Gerechtem Krieg, daß Krieg als eine rechtliche Tätigkeit angesehen wurde, daß Gott Städte verurteilt für ihre Sünden. Gott ist nur deshalb Krieger, weil er Richter ist, nicht weil er ein willkürlicher Macht-ist-Recht-Souverän wäre.

Walzer, Michael
The Idea of Holy War in Ancient Israel, in: Journal of Religious Ethics 20 (1992) 215-228
Die jüdische Tradition der Vernichtungskriege ist deuteronomische Geschichtskonstruktion und wurde wohl kaum von realistisch denkenden Königen geteilt. Das *Buch der Richter* gibt eine viel wahrscheinlichere Landnahmegeschichte (als Infiltration) und es gibt selbst im Buch *Deuteronomium* noch Spuren eines Kriegsvölkerrechts. Die Phantasien vom Heiligen Krieg sind der Preis für die deuteronomische

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gemeinschaftsideologie mit Inkorporation von Frauen, sozial Schwachen, ansässigen Fremden. „Holy community and holy war are related ideas – not necessarily because holyness makes for hostility toward foreign nations, more likely because community does."

Dozeman, Thomas
God at War : Power in the Exodus Tradition. – New York (u.a.) : Oxford Univ. Pr., 1996. – 222 S.
Dozeman interessiert sich vor allem für die Berichte über die Zeit zwischen dem Auszug aus Ägypten und der Landnahme in Kanaan, in der Jahwe nicht als Krieger gezeigt wird, sondern gerade einen Weg führt, der den Krieg vermeidet. Es ist ein neues Bild eines kooperativen, statt militärischen Gottes, ein Versprechen für die Zukunft ohne Bild einer göttlichen Herrschaft, ein Gott, der nicht mehr unilateral handelt, sondern Kooperation fordert. Dozeman ist überzeugt, daß diese Kriegsvermeidung priesterliche Bearbeitung deuteronomischer Tradition ist, aber gemeinsam haben beide nachexilischen Traditionen, daß sie Jahwes Macht nicht mehr wie die vorexilische, nationalistische Tradition als Realpräsenz im Land sehen. Die kanonische Endform der Torah zeigt keine nationalistische Religion mehr.

Vergleiche zum alttestamentarischen „Heiligen Krieg" außerdem:
J. G. Heintz, Idéologie et institutions de la „guerre sainte" chez les Hebreux et dans le monde sémitique ambiant, in : Etudes théologiques et religieuses 56 (1981) 39-45 (Bibliographie)
Sa-Moon Kang, Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East. – Berlin 1989 (gut für die Dokumentation verwandter Erscheinungen in anderen altorientalischen Kulturen; für Israel zu sehr auf die Frage eventueller historischer Realität in der Frühzeit fixiert, zu wenig Sinn für die intellektuelle Konstruktion in späterer Zeit)
Susan Niditch, War in the Hebrew Bible : a Study in the Ethics of Violence. – New York 1993 (Versuch zwischen einer deuteronomischen und einer priesterlichen Tradition zu unterscheiden).

Vergleiche zum deuteronomischen Kriegsrecht außerdem:
Alexander Rofé, The Laws of Warfare in the Book of Deuteronomy : their Origins, Intent and Positivity in: Journal of the Study of the Old Testament No. 32 (1985) 23-44 (tatsächliches positives Kriegsrecht unter König Josia)
E. Noort, Das Kapitulationsangebot im Kriegsgesetz Dtn. 20 : 10ff. und in den Kriegserzählungen, in: Studies in Deuteronomy : in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of his 65th Birthday / ed. by F. García Martínez. – Leiden 1994 (Supplements to Vetus Testamentum ; 53) 196-222 (Dtn. 20, 15ff. ist in seiner Grausamkeit nicht viel anders als die altorientalische Umgebung; Dtn., 20, 10-14 ist „so etwas wie eine Haager Konvention")

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Georg Braulik, Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheißungsland : hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium, in: Deuteronomy and Deuteronomic Literature : Festschrift C. H. W. Brekelmans / ed. by M. Vervenne and J. Lust. – Leuven 1997 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium ; 133) 3-38 (im Deuteronium ist das ganze Thema der Opferung bei der Landnahme betont als vergangene Geschichte dargestellt, die bevorstehende Heimkehr aus dem babylonischen Exil wird keine gewaltsame Landnahme sein).

3.2.1.1.2 Jesaja

Das Buch Jesaja (Isaiah) ist nach einem Propheten des 8. Jh. v. Chr. genannt, auf den die größten Teile der Kapitel 1-39 zurück geführt werden. Die Kapitel 40-55 werden einem zweiten Jesaja (Deuterojesaja) aus der Zeit des Exils zugeschrieben, die Kapitel 56-66 einem dritten Jesaja (Tritojesaja) nach der Rückkehr aus dem Exil. Aber weder diese Abgrenzungen, noch die Datierungen, noch die Einheitlichkeit innerhalb der einzelnen Teile sind unumstritten. Ein besonderes Problem ist, ob die vier Lieder vom Gottesknecht im Deuterojesaja einen eigenen Verfasser haben (und alle denselben). Gegenwärtig interessiert sich die Forschung weniger für die immer feinere Ausgliederung von Textbausteinen, sondern für die Exegese der uns vorliegenden Endredaktion, die sicher nachexilisch ist (Ende 6. Jh. v. Chr.). Vgl. Ulrich Berges, Das Buch Jesaja : Komposition und Endgestalt. – Freiburg 1998; Peter Höffken, Jesaja : der Stand der theologischen Diskussion. – Darmstadt 2004.

Max Weber hat die israelitische Prophetie als „in erster Linie an der auswärtigen Politik als der Tatenbühne ihres Gottes interessiert“ gekennzeichnet (Wirtschaft und Gesellschaft, Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften, Max Weber-Gesamtausgabe I/22-2. – S. 30). Das ist deutlich, was den Anlaß angeht: die Krise des Kleinkönigtums gegenüber den Großreichen. Um so spannender ist, daß die Lösungen nicht in der „Außenpolitik“ gesucht werden: Monotheismus, Reinheit des Kultes, soziale Gerechtigkeit. Das Jesaja-Buch gilt als besonders an „auswärtiger Politik“ interessiert. Ein verbreiteter Bibelkommentar hat Jesaja 40-55 sogar unter dem Titel *Das Buch der Weltpolitik Gottes* abgehandelt (Hellmut Frey in der Reihe *Die Botschaft des Alten Testaments*. – Stuttgart 1937 u. ö.). Aber gerade der ursprüngliche Jesaja wird zunehmend als Außenpolitiker gelesen (vgl. die Textanalysen: Walter Dietrich, Jesaja und die Politik. – München 1976; Olof Bäckersten, Isaiah’s Political Message : an Appraisal of his Alleged Social Critique. – Tübingen 2008) und einige Autoren haben Jesajas Vision vom Umschmieden der Schwerter in Pflugscharen und der Wallfahrt der Völker zum Zion behandelt, als gehe es um internationale Verrechtlichung. Auch einige Politiker: William Jennings Bryan, der christlich-pazifistische amerikanische Außenminister 1913-1915, pflegte bei der Unterzeichnung von Schiedsverträgen Briefbeschwerer zu verteilen, die nach seinem eigenem Entwurf aus Schwertern zu Pflugscharen umgearbeitet worden waren, und die Sowjetunion schenkte 1957 der UNO eine große plastische Darstellung des Umschmiedens. Aber

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bei Jesaja steht auch die andere bekannte biblische Friedensvision, der Tierfrieden (vgl. Odil Hannes Steck, „ein kleiner Knabe kann sie leiten“ : Beobachtungen zum Tierfrieden in Jesaja 11, 6-8 und 65, 25, in: Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie / hrsg. von Jutta Hausmann und Hans-Jürgen Zobel. – Stuttgart 1992. – S. 104-113). Der Sammelband von Cohen und Westbrook 2008 (s.u. S. 70) hat versucht altorientalische Geschichtsforschung, Bibelexegese und moderne Internationale Beziehungen zusammenzubringen, aber vor allem demonstriert, wie schwer das ist. Die Weltpolitik Gottes ist doch speziell.

Universalistische Deutungen des Jesajabuches oder seiner späteren Teile, von denen die im folgenden referierte Texte späte Beispiele sind, sind aber auch heftig bekämpft worden. Dann gelten die Jesaja-Visionen eher als extreme Beispiele nationalistischer jüdischer Phantasien und die Gerechtigkeit zwischen den Völkern gilt als eine israelische Herrschaft über die Völker:
Norman H. Snaith, The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah, in: Studies in Old Testament Prophecy / ed. by H. H. Rowley. – Edinburgh 1950. – 187-200
Harry M. Orlinsky: A Light of the Nations : a Problem in Biblical Theory, in: Jewish Quarterly Review 75th Anniversary Volume (1967) 409-428, Neufassung in: Studies on the Second Part of the Book of Isaiah. – Leiden 1967 (Supplementum to Vetus Testamentum ; 14) 97-117 (vgl. dort auch Norman H. Snaith S. 154-166)
D. E. Hollenberg, Nationalism and ‚the Nations’ in Isaiah XL-LV, in: Vetus Testamentum 19 (1969) 23-36
D. W. van Winkle, The Relationship of the Nations to Yahweh and to Israel in Isaiah XL-LV, in: Vetus Testamentum 35 (1985) 446-458 (Erwähnung älterer Deutungen)
J. Blenkinsopp, Second Isaiah – Prophet of Universalism, in: Journal for the Study of the Old Testament, No. 41 (June 1988) 83-103
Joel Kaminsky and Anne Stewart, God of all the World : Universalism and Developing Monotheism in Isaiah 40-66, in: Harvard Theological Review 99 (2006) 139-163.

Ein guter Überblick über die Literatur und eine Durchmusterung aller Stellen über die Völker: Michael A. Grisati, The Relationship of Israel and the Nations in Isaiah 40-55. – 1996, Dissertation am Dallas Theological Seminary (versucht die einfache Gegenüberstellung von Universalismus und Nationalismus zu vermeiden und ist nur an religiösem Universalismus/Nationalismus interessiert, nicht an der Frage nach einem eventuellen Internationalismus).

Dommershausen, Werner
Der šālôm Deuterojesajas, in: Den Frieden erjagen : Beiträge zur Theologie und Verkündigung des Friedens. – Trier : Paulinus-Verl., 1970. – S. 37-50
Sortiert alle neun Stellen des Deuterojesaja (Jes 40-55) für šālôm nach fünf Bedeutungen: Unversehrtheit, das Gute, Heilung (auch seelische Heilung), Gerechtigkeit

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(als Wohlergehen des Volkers), Frieden mit Gott (für die Gottlosen gibt es keinen Frieden), als gnadenvolle Verbindung zwischen Gott und Mensch.

Steck, Odil Hannes
Friedensvorstellungen im alten Jerusalem : Psalmen, Jesaja, Deuterojesaja. – Zürich : Theologischer Verl. Zürich, 1972. – 75 S. (Theologische Studien ; 111)
Kern der Jerusalemer Kulttradition ist, daß Jahwe mit seiner Stadt und dem Berg Zion verbunden ist, als Herr der ganzen Welt (die Einheit „Israel" interessiert nicht). Diese Friedensvorstellung hat enge Parallelen zur altorientalischen Königsideologie. Der Prophet Jesaja kommt aus diesen Jerusalemer Traditionen; er versucht die Rolle Jahwes über das politische Scheitern des Staates Israel hinaus zu retten. Jahwe ist ein strafender Gott, der Frieden ist weit entfernt. In exilischer und nachexilischer Zeit wird endgültig klar, daß der Frieden nicht verwirklicht ist. Deuterojesaja ist weiterhin von der Jerusalemer Kulttradition geprägt, aber Jahwe ist jetzt allein, der König spielt keine Rolle mehr. Dieser Frieden Gottes ist universal gedacht, wie es zur Zeit des Königtums nicht möglich war.

Kegler, Jürgen
Prophetisches Reden von Zukünftigem, in: Eschatologie und Frieden in biblischen Texten / hrsg. von Gerhard Liedke. – Heidelberg : FEST, 1978 (Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft : Reihe A ; 7 : Eschatologie und Frieden ; 2) S. 11-60
Neudruck in: Eschatologie und Friedenshandeln : exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung. – Stuttgart : Verl. Kathol. Bibelwerk, 1981 (Stuttgarter Bibelstudien ; 101) S. 15-58
Neudruck in: Jürgen Kegler, „daß Gerechtigkeit und Friede sich küssen (Ps 85, 11)" : gesammelte Aufsätze, Predigten, Rundfunkreden. – Frankfurt am Main (u.a.) : Lang, 2001 (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums ; 48) S. 10-45
Kegler bespricht drei Propheten und ihren möglichen Beitrag zu einem Friedensbegriff: Micha hat radikale Unheilsprophetie; er steht für Frieden als Beachtung und Anwendung des Rechtes. Jesaja kündigt einen Umsturz der bestehenden Ordnung durch Gott an; er steht für Frieden als Aufgabe und als Prozeß einer Minimierung friedenshemmender Faktoren. Deuterojesaja verkündet die Vergebung durch Gott als Eröffnung von Zukunft; sein Begriff des Friedens ist Minimierung von Angst und Resignation.

Haag, Ernst
Die Botschaft vom Gottesknecht : ein Weg zur Überwindung der Gewalt, in: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament / hrsg. von Norbert Lohfink. – Freiburg (u.a.) : Herder, 1983 (Quaestiones disputatae ; 96) S. 159-213
In den Liedern vom Gottesknecht wird eine Heilsordnung/Rechtsordnung verkündet, die keine Gewalt kennt, aber auch nicht durch Gewalt geschaffen wird. Das liegt daran, daß sie durch Jahwes eigene Macht geschaffen wird, nicht durch eine

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menschliche Tat. Ursprünglich (Haag geht davon aus, daß die vier Lieder vom Gottesknecht eine zusammenhängende Dichtung der Exilszeit waren) ist es eine Prophezeiung für eine Wiederkehr des Davidreichs, die aber in der nachexilischen Gemeinde an die Erfahrung der Machtlosigkeit der Tempelgemeinde angepaßt werden mußte. Dabei wird das Gottesvolk in seiner Gewaltlosigkeit zum Segensmittler für die Völkerwelt; sein Leiden war stellvertretende Sühne.

Wolff, Hans Walter
Schwerter zu Pflugscharen – Mißbrauch eines Prophetenwortes? in: Evangelische Theologie 44 (1984) 280-292
Neudruck in: Hans Walter Wolff, Studien zur Prophetie : Probleme und Erträge. – München : Kaiser, 1987 (Theologische Bücherei ; 76) S. 93-108
Schwerter zu Pflugscharen (Jes 2, 2-5=Mi 4, 1-5) und Pflugscharen zu Schwertern (Joël 4, 9-12) sind kein Widerspruch. Joëls Aufforderung ist ein ironischer Aufruf an die Völker; ihr Kriegszug wird mit einem Strafgericht Gottes enden. Die Hebräische Bibel hat nur *eine* Tendenz: ein entschiedenes Nein zu jeglichem Vertrauen auf Waffen. Die uns vorliegenden Fassungen von Jesaja und Micha sind frühnachexilisch, eine Verkündigung für die „Zeitenwende", keine unmittelbare politische Forderung, aber dennoch eine Aufforderung an Israel, sich schon jetzt entsprechend der kommenden Ordnung zu verhalten. Daß die Völker weit entfernt sind, das Wort Gottes zu hören, sieht Micha klar; aber das kann die Zionsgemeinde nicht hindern, jetzt schon die Wege ihres Gottes einzuschlagen.

Pannenberg, Wolfhart
Schwerter zu Pflugscharen – Mißbrauch eines Prophetenwortes? : praktische Fragen und exegetische Klärungen zu Joël 4, 9-12, Jes 2, 2-5 und Mi 4, 1-5, in: Evangelische Theologie 44 (1984) 293-297
Pannenberg betont in seiner Entgegnung auf Wolff stärker als dieser, daß es um eine künftige Zeit geht, in der es keine kriegerische Bedrohung eines Volkes durch ein anderes mehr geben wird. Wolff vereinfache die Exegese, als habe Israels Gott nichts mit Israels Kriegen zu tun. Es muß erst Recht geben, dann Abrüstung. „Beide Texte lehren, daß der Friede die Folge der Verständigung über das Recht und der Verwirklichung des Rechts ist."

Albertz, Rainer
Konfliktschlichtung durch Machtverzicht – Jesaja 2, 2-5 auf dem Hintergrund der alttestamentarischen Kriegs- und Friedenstraditionen, in: Rainer Albertz, Der Mensch als Hüter seiner Welt : alttestamentarische Bibelarbeiten zu den Themen des konziliaren Prozesses. – Stuttgart : Calwer Verl., 1990 (Calwer Taschenbibliothek ; 16) S. 114-131
Gegen Weltherrschaftsphantasien des Jerusalemer Tempels, wie sie in einigen Psalmen vorliegen, zeigt das Jesaja-Buch einen bitteren Lernprozeß nach der Niederlage. Das Völkerwallfahrts-Motiv wird aus der Jerusalemer Tradition übernommen, aber ohne die Weltherrschaftstöne. Auch wird nicht ein endzeitliches Gericht über die

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Völker angekündigt, sondern Jahwe wird Schlichter zwischen den Nationen sein, durchaus gemeint als internationale Konfliktregelung, in der die Waffen überflüssig werden. Das ist keine nationalistische Prophetie, Israel hat damit nichts zu schaffen. Gerade weil der nachexilische Zion keine eigene Macht besitzt, kann Jerusalem zu einer vertrauenswürdigen Instanz internationaler Konfliktschlichtung werden.

Lohfink, Norbert
Bund und Tora bei der Völkerwallfahrt (Jesajabuch und Psalm 25), in: Norbert Lohfink und Erich Zenger, Der Gott Israels und die Völker : Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen. – Stuttgart : Verl. Katholisches Bibelwerk, 1994 (Stuttgarter Bibelstudien ; 154) S. 37-83
In den biblischen Text über eine Wallfahrt der Völker zum Zion wird den Völkern keine Aufnahme in den Bund Israels mit Gott versprochen, wohl aber eine Tora, die nicht das Gesetz Israels bedeuten muß. Jesaja 2 (=Micha 4) ist eine Aufforderung an Israel, jetzt eine gerechte Gesellschaft zu werden, damit die Verheißung der Völkerwallfahrt eintreten kann. Das Thema des ersten Jesaja ist freilich, daß sich Israel nicht an die Tora hält. Im Deuterojesaja kann Israel dagegen „Licht der Völker" sein; diese Idee ist mit der Tora verbunden. Jes. 54-55, das Ende des Deuterojesaja, verweist auf die Friedensvision Jes. 2 zurück. Im Tritojesaja ist Jes. 60 das große Kapitel über Israel als „Licht der Völker", der Bund Gottes ist dagegen weiter nur ein Bund mit Israel. Am Ende steht eine neue Strafe an Israel und an den Völkern, dann zieht „alles Fleisch" anbetend zum Zion. Es gibt keine Rede vom „Bund" mehr, das „Unterscheidungswort" mußte verschwinden.

Fischer, Irmtraud
Tora für Israel – Tora für die Völker. – Stuttgart : Verl. Katholisches Bibelwerk, 1995. – 135 S. (Stuttgarter Bibelstudien ; 164)

Schwerter oder Pflugscharen : Versuch einer kanonischen Lektüre von Jesaja 2, Joël 4 und Micha 4, in: Bibel und Liturgie 69 (1996) 208-216

World Peace and "Holy War" – Two Sides of the Same Theological Concept : "YHWH as Sole Divine Power" (a Canonical-Intertextual Reading of Isaiah 2:1-5, Joel 4:9-21, and Micah 4:1-5), in: Isaiah's Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations : Swords into Plowshares / ed. by Raymond Cohen and Raymond Westbrook. – New York (u.a.) : Palgrave Macmillan, 2008. – S. 151-165
Der Zion ist ein Gegenentwurf zum Sinai: statt der Tora für Israel, die Tora für alle Völker. Die Voraussetzung ist aber, daß auf dem Zion die Tora beachtet wird. Die Völker werden bestraft, weil sie ihren Bund mit Gott übertreten haben (damit muß der Bund Gottes mit Noah gemeint sein). Die Zerstörung Jerusalems ist der Anfang des Gerichts, die Völker sind Werkzeuge Gottes und werden zugleich gestraft. Im Deuterojesaja ist das angekündigte Strafgericht vollzogen. Gott hat für die Völker ein „Völker-Recht" vorgesehen. Das Recht der Ausgestoßenen setzt sich durch zum

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erstaunen der Könige. Am paradiesisch gezeichneten Zion lernen alle Völker die Tora, Israel kann seinem Auftrag als Knecht Gottes gerecht werden.
Der deutsche Aufsatz ist eine Anwendung des Ergebnisses des Buches auf die Debatte über Schwerter zu Pflugscharen oder Pflugscharen zu Schwertern. Trotz des scheinbaren Widerspruchs zwischen Jesaja und Joël haben sie ähnliche Grundauffassung, daß der Geist Gottes allen Völkern zukommen wird. Auch die Androhung des Endkampfes bei Joël ist Jesaja-Tradition: Wenn Israel auf Tora und Wort JHWHs nicht hört, gibt es den Frieden nicht, den die Vision von Jes. 2, 1-5 schaut.
Der englische Aufsatz ist v.a. philologisch wichtig, eine klare Argumentation für die Spätdatierung von Isaiah 2, 1-5 in die nachexilische Zeit.

Irsigler, Hubert
Ein Weg aus der Gewalt? : Gottesknecht kontra Kyros im Deuterojesajabuch. – Stuttgart (u.a.) : Kohlhammer, 1998. – 40 S. (Beiträge zur Friedensethik ; 28)
Im Deuterojesajatext besteht eine Spannung zwischen der Kyros-Begeisterung, also einer Befreiung von der babylonischen Herrschaft durch ein anderes Großreich, und den Liedern vom Gottesknecht, einer Befreiung durch den Messias jenseits aller Realpolitik. Irsigler zeichnet den Kontext der Propaganda um die Eroberung Babylons durch den Perser Kyros und sieht die Lieder vom Gottesknecht von den Redakteuren eingefügt als Anti-Typos zum Perserkönig. Eine Ausweitung der Friedensverkündigung über Israel hinweg hat auch schon Deuterojesaja, aber als persische Gewalt gegen Babylon. Im zweiten Gottesknechtlied (Jes 49, 1-6) gibt es den Übergang zur universalen Befreiung und Befriedung ohne Gewalt.

Otto, Eckart
Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient : Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne. – Stuttgart (u.a.) : Kohlhammer, 1999 (Theologie und Frieden ; 18) S. 121-151 Der messianische Frieden im Jesajabuch
Schon das ursprüngliche Jesajabuch ist geprägt von der antiassyrischen Betonung von Recht und Gerechtigkeit und die Redaktion der Exilzeit betont diese Momente (bespricht Jes 11, 1-10, eine klassische Stelle des Tierfriedens, und Jes 2, 2-4, Abrüstung der Schwerter zu Pflugscharen und Idee einer internationalen Schlichtung). Im Zentrum des Deuterojesaja steht die Einsicht der anderen, daß der Gottesknecht, der für den Zion steht, um ihretwegen geschlagen wurde und ihre Schuld getragen hat. „Die Dialektik von Gewalt und Gegengewalt wird aufgesprengt, wenn die Gewalttäter erkennen, daß es die Folgen ihres Tuns sind, die der Gerechte trägt.“ Die Gesamtredaktion des Jesajabuches ist ein Gegenentwurf gegen die persische Reichsideologie, die Weisungen für die Völker gehen von Jerusalem aus, nicht von Persepolis.

Isaiah’s Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations : Swords into Plowshares / ed. by Raymond Cohen and Raymond Westbrook. – New York (u.a.) : Palgrave Macmillan, 2008. – 285 S.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Forscher aus Alter Geschichte, Bibelexegese, Internationalen Beziehungen diskutieren Jes. 2, 1-5. Zuweilen klingt es zu sehr nach dem britischen Spiel „Idealismus oder Realismus“, zuweilen zu sehr nach dem jüngsten Seminar (Is Isaiah a Social Constructivist?). Die Exegetin Irmtraud Fischer warnt, Jesajas Zukunftsvision einfach ins Messianische abzuschieben, der NATO-Forscher Adrian Hyde-Price tut genau das und lobt sich dagegen Reinhold Niebuhrs christlichen Realismus. Die Herausgeber, Professoren für altorietalisches Recht bzw. Internationale Beziehungen, bleiben unbeeindruckt von ihren Mitarbeitern bei ihrer ursprünglichen Sicht: Jesaja ist der erste Autor über Internationale Beziehungen und überwiegend ein realistischer Autor. Akteure sind Nationen oder Völker, von Königen ist nicht die Rede, es ist eine Art Demokratisierung des Friedensprozesses. Frieden ist ein absoluter Wert, Krieg hat keinen eigenen Wert. Es ist ein Gegenentwurf zum hegemonialen Konzept des Friedens, das in der vorderasiatischen Welt beherrschend war. Jesaja sucht nicht nach einem menschlicheren Despoten, sondern will die Despotie durch eine freiwillige Vereinigung unabhängiger Staaten ersetzen. Jesaja ist ein kluger, konservativer Staatsmann, der Machtverhältnisse einschätzen kann und großen Plänen mißtrauisch gegenüber steht. Abgesehen von der Friedensvision gibt es keine Hinweise, daß er Abrüstung oder Pazifismus begrüßt. Die Friedensvision sollte gelesen werden als „an inspirational address intended to lift the morale of the populace in extreme danger by appealing to an idealized future in refutation of imperial propaganda.“

3.2.1.1.3 Ergänzung zum Alten Orient

Zu altorientalischen Wurzeln jüdischer Friedensvorstellungen oder jüdischen Antworten auf altorientalische Friedensvorstellungen vergleiche:
Heinrich Gross, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament. – Trier 1956 (wenig Beziehungen zwischen dem Alten Testament und dem orientalischen Umfeld, da im Alten Testament ein völlig anderes Verhältnis zu Gott und Geschichte vorherrscht, eine eschatologische Friedenserwartung, die den großen Monarchien fehlt)
Bernhard F. Batto, The Covenant of Peace : a Neglected Ancient Near Eastern Motif, in: The Catholic Biblical Quarterly 49 (1987) 187-211 (über den uns aus der Noah-Erzählung bekannten altorientalischen Mythos, daß die Götter das Menschengeschlecht auslöschen wollten, dann aber eine neue Welt ohne Streit versprechen; die biblischen Propheten, die den fortdauernden Kampf Gottes gegen sein sündiges Volk verkünden, mußten aus dem urzeitlichen Mythos eine eschatologische Hoffnung machen)
Eckart Otto, Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient : Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne. – Stuttgart 1999. – S. 13-75 Der Alte Orient (referiert außer syrischen und ägyptischen Vorstellungen des 2. Jahrtausend die assyrische Reichsidee des 1. Jahrtausend: Die Weltherrschaft ist Friedensordnung; von Assyrern besiegt zu werden, liegt im eigenen Interesse der Völker;

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwar gibt es im assyrischen Reich durchaus eine starke Verrechtlichung der Beziehungen zu den Vasallenstaaten, als vertragsbrüchig können die Assyrer aber immer nur die Vasallen ansehen; diese Pax Assyrica ist die Position, gegen die die Friedenskonzepte der hebräischen Bibel entwickelt werden).

Die Autoren zur ägyptischen Tradition haben die enge Beziehung von Frieden und Gerechtigkeit betont. Der Begriff des Friedens bleibt blasser als der Begriff der Gerechtigkeit.
Peter Kaplony, Religion, Krieg und Frieden im alten Ägypten, in: Religion zu Krieg und Frieden / hrsg. von Fritz Stolz. – Zürich 1986. – S. 31-47 (Frieden ist Befriedigung, Bezahlung, Ausgleich in einem Prozeß)
Jan Assmann, Ma'at : Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. – München 1990 (diese klassische Darstellung der ägyptischen Gerechtigkeitsauffassung bricht mit der herkömmlichen Fixierung auf kosmische Ordnung und betont Aspekte der sozialen Ordnung; wichtig für den Friedensbegriff ist die Definition der Gewalt als Kommunikationsverlust)
Jan Assmann, Ägypten und die Legitimierung des Tötens : ideologische Grundlagen politischer Gewalt im Alten Ägypten, in: Töten im Krieg / hrsg. von Heinrich von Stietencron und Jörg Rüpke. – Freiburg 1995. – S. 57-85 (Gerechtigkeit ist in Ägypten nur mit Staatsgewalt denkbar, sonst gäbe es Kampf aller gegen alle; eine begriffliche Trennung zwischen dem Kampf gegen innere und gegen äußere Feinde des Königs, zwischen Ausländern und Rebellen, gibt es nicht. Ägypten wird mit der geordneten Welt identifiziert, die umwohnenden Stämme sind das Asoziale, das weder vernichtet noch geordnet werden kann; es kommt nur darauf an, es draußen zu halten; Außenpolitik konnte in Ägypten lange nicht gedacht werden und einen bleibenden Einfluß auf die ägyptische Kultur haben die Zeiten real existierender Machtpolitik nicht erlangt).

3.2.1.2 Nachbiblische Jüdische Tradition

Glatzer, Nahum N.
The Concept of Peace in Classical Judaism, in: Der Friede : Idee und Verwirklichung : Festgabe für Adolf Leschnitzer / hrsg. von Erich Fromm und Hans Herzfeld. – Heidelberg : Schneider, 1961. – S. 27-38
Trotz zahlreicher kriegerischer Züge der biblischen Schriften ist das rabbinische Judentum konsequent pazifistisch. Die biblischen Kampfaufforderungen werden jetzt spirituell gedeutet. Der Frieden am Ende der Zeit soll bereits der Standard für die vormessianische Epoche sein. Das ist eine Oppositionsbewegung gegen die eigenen hasmonäischen Fürsten und ihre inneren und äußeren Kriege. Das rabbinische Judentum ist eine Bewegung zur Trennung von Thron und Altar, eine Friedensbewegung gegen die herrschende Priesterschaft. Bei Josephus Flavius wird die jüdische Geschichte umgedeutet zu einer Geschichte des Friedens, zur Geschichte einer geistlichen Gemeinde, die alles in die Hand Gottes gab, in dessen Auftrag nun

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rom regiert. Nach der endgültigen Niederlage und der Zerstörung des Tempels wird die friedliche Liebe endgültig zum Ersatz für nationale Autonomie.

Kimelman, Reuven
Non-violence in the Talmud, in: Judaism 17 (1968) 316-334
Zusammenstellung talmudischer Texte zur Gewaltfreiheit. Neben der juristischen Tradition gibt es eine chassidische Tradition, die verlangt nicht auf dem eigenen Recht zu bestehen, sondern eine gemeinsame Konfliktlösung zu finden, die auch in den Augen Gottes besteht. Kimelmans Qellen haben mehr mit zwischenmenschlichen Konflikten zu tun, als mit Krieg.

Lamm, Maurice
After the War – another Look at Pacifism and Selective Conscientious Pacifism and Selective Conscientious Objection (SCO), in: Judaism 20 (1971) S. 416-430
Neudruck in: Contemporary Jewish Ethics / ed. by Menachem Marc Kellner. – New York : Sanhedrin Pr., 1978 (Sandrhein Jewish studies) S. 221-238
Die jüdische Tradition verwirft Pazifismus, wenn er eine umfassende Gegnerschaft gegen alle Kriege meint. Pazifismus ist eine Verabsolutierung eines Wertes, im Judentum gibt es aber keine absoluten Werte. Die jüdische Tradition ist nicht perfektionistisch, wie die Tradition des Evangeliums. Die rabbinischen Quellen sind nicht mit Individualethik befaßt, sondern mit der Politik des jüdischen Volkes. An ein Volk können aber keine perfektionistischen Anforderungen gestellt werden. Die jüdische Tradition ist keine Tradition der „sweetness", sondern der Verbindung von „sweetness and strength". Die Begründung für Stärke ist weniger das Recht auf Selbstverteidigung sondern die Pflicht den Nächsten zu verteidigen. Der jüdische Widerspruch gegen Pazifismus kommt aus der Notwendigkeit der Gegenmacht (Martin Buber). Macht ist ein neutrales Konzept, gerade die Armen brauchen sie.
Die jüdische Tradition unterscheidet zwischen dem von Gott gebotenen Krieg (Rabbi Lamm hat kein Problem mit der Vernichtung der Amalekiter; die hatten es verdient) und dem der Entscheidung des Staates überlassenen Krieg. Die realen Kriege fallen in die zweite Kategorie. Lamm betont, daß es hier um eine politische Entscheidung geht, nicht um eine individuelle. Es ist eine Entscheidung über eine Hierarchie von Werten, eine Einschätzung der Erfolgsaussichten, eine Beurteilung der politischen und militärischen Alternativen. Das ist eine pragmatische, situationsbedingte Entscheidung innerhalb der harten Realitäten der Welt. Eine solche Entscheidung kann wahr nur auf einer nationalen, nicht auf einer persönlichen Ebene sein.
(Der im Titel genannte Krieg ist der Vietnamkrieg.)

Lapide, Pinchas
Zukunftserwartung und Frieden im Judentum, in: Eschatologie und Frieden Bd. II / hrsg. von Gerhard Liedke. – Heidelberg : Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 1978 (Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft ; Reihe A : 7) S. 127-178

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Bibel ist ein Bericht der Erfahrung freier Menschen mit Gott. Das Menschenbild der Bibel ist illusionslos aber hoffnungsvoll. Lapide vergleicht die Lehre der Rabbis von der „Versüßung" der Aggression mit modernen Lehren von der Notwendigkeit des Aggressionstriebes. Von Juden wird nicht erwartet, den Frieden vollenden zu können, aber sie dürfen der Arbeit am Frieden sich nicht entziehen. Sie sollen nicht warten, bis sich eine Gelegenheit bietet; dem Frieden muß man nachjagen. Es ist „eine Theopolitik der kleinen Schritte". Das Ziel ist nicht nur der äußere Frieden, sondern Zufriedenheit der Welt unter Gott.
Nach den gescheiterten Aufständen gegen Rom wird versucht, das Messiasbild von allen kriegerischen Zügen zu reinigen. Das Friedensgebot der Rabbiner verhinderte, daß im Judentum noch einmal eine Kriegsverherrlichung im Namen Gottes aufkommen konnte.

Levey, Geoffrey B.
Judaism and the Obligation to Die for the State, in: AJS Review 12 (1987) 175-203
Eine besondere Rolle in der jüdischen Diskussion über Kriegsdienstverweigerung spielt Dt. 20, 5-9, wo unter den Gründen für die Befreiung vom Kriegsdienst die „Verzagtheit" angeführt wird. Levey gibt einen Überblick über die Geschichte der Auslegung dieser Befreiung vom Kampf. Der Pazifismus der Kommentatoren ist daran erkennbar, ob sie hier eine pathologische Unfähigkeit zu kämpfen oder eine moralische Sensibilität auch dem Feind gegenüber sehen. Für die jüdische Tradition sind die Frage der Gerechtigkeit eines Krieges und die Frage der Erlaubnis sich fernzuhalten zwei völlig getrennte Fragen. Statt einem klaren Recht der Befreiung von der Kriegsteilnahme gibt es einen komplexen Gradualismus, statt einer generellen Verpflichtung für den Staat zu sterben gibt es eine situative Verpflichtung, in bestimmten Kriegsbedrohungen, die persönlichen Skrupel aufzugeben.

Osten-Sacken, Peter von der
„Ich, der Herr, habe mich nicht geändert …" : zum rabbinischen Verständnis von Frieden, in: „… und Frieden auf Erden" : Beiträge zur Friedensverantwortung von Kirche und Israel ; Festschrift für Christoph Hinz zum 60. Geburtstag / hrsg. von Rüdiger Lux. – Berlin : Institut Kirche und Judentum, 1988 (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum ; 18) S. 168-180
Über *Perek Schalom*, einen der kleineren Traktate des Babylonischen Talmud, bzw. über einen einzigen, aber grundlegenden Spruch, daß ohne den Frieden das Schwert und wilde Tiere das Land entvölkert hätten. Israel kann (römische) Fremdherrschaft überstehen, nicht aber den endlosen Krieg.

Vetter, Dieter
Krieg und Frieden : Weisungen und Erwartungen im Judentum der talmudischen Zeit, in: Krieg und Frieden im Altertum / hrsg. von Gerhard Binder und

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bernd Effe. – Trier : Wissenschaftlicher Verl. Trier, 1989 (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium ; 1) S. 123-149
Die Rabbiner waren klar gegen die Aufstandsbewegungen seit dem Jahre 70, das Erzwingen der messianischen Zeit ohne vorausgehende innere Wandlung wird abgelehnt. Das kommende Friedensreich muß im Alltag vorbereitet werden. Es beginnt mit dem Frieden unter Verwandten und Nachbarn. Die Rabbiner akzeptieren, daß die prophetische Zeit der Vermischung der Völker längst angebrochen ist und verlangen friedliches Zusammenleben auch mit Nichtjuden. Die Gerechten aller Völker werden Anteil an der kommenden Welt haben. Die rabbinischen Texte diskutieren vor allem darüber, wie Frieden und Recht/Gerechtigkeit vermittelt werden können. Pazifisten sind diese Rabbiner nicht. Das gehört zu ihrer allgemeinen Einstellung einer „partiell asketischen Lebensweise", der Verhütung bedrohender Maßlosigkeit. Vetter diskutiert übersichtlich die kriegsrechtlichen Diskussionen über Pflichtkrieg und Wahlkrieg.

Kimelman, Reuven
The Ethics of National Power : Government and War from the Sources of Judaism, in: Authority, Power, and Leadership in the Jewish Polity : Cases and Issues / ed. by Danel J. Elazar. – Lanhan (u.a.) : Univ. Pr. of America, 1991 (The Milken Library of Jewish Public Affairs) S. 247-294
Die jüdische Rechtstradition hat klare Anweisungen, daß der Krieg gegen „Zivilisten" so schonend wie möglich geführt werden soll. Gewalt im Krieg ist nicht vermeidbar, aber die Soldaten sollen auch im Feind den Menschen achten. Es muß vor allem ein Bewußtsein bleiben, daß notwendige Übel Übel bleiben. Kimelman bespricht die Erlaubnis von Dt. 20, 9, daß sich die Verzagten vom Krieg fernhalten dürfen. Auch wenn es keine Einigkeit der Tradition gibt, wie dieses Gesetz verstanden werden soll, so ist doch klar, daß die Soldaten selber mitentscheiden, ob sie den Krieg wirklich wollen, den die politischen Autoritäten befohlen haben. Das ist eher eine politische Entscheidung, als eine generelle Entscheidung über Gerechtigkeit des Krieges oder der Kriegsführung.

Wilcock, Evelyn
Pacifism and the Jews. – Stroud, Gloucestershire : Hawthorn Pr., 1994. – 248 S.
Geschichte des jüdischen Pazifismus im 20. Jahrhundert von englischen und amerikanischen Bewegungen im 1. Weltkrieg über die Mandatszeit in Palästina bis zum Pazifismus in Israel und jüdische Opposition in USA gegen den Vietnamkrieg. Unter anderem werden Judah Magnes, Martin Buber, Hans Kohn, Enzo Sereni, Abraham Heschel, Nathan Hofshi, Steven Schwarzschild beachtet.

Broyde, Michael J.
Fighting the War and the Peace : Battlefield Ethics, Peace Talks, Treaties, and Pacifism in the Jewish Tradition, in: War and its Discontents : Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions / ed. by J. Patout Burns. – Washington, DC : Georgetown Univ. Pr., 1996. – S. 1-30

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die rabbinische Tradition begründet das Rechts zur Kriegsführung aus der Selbstverteidigung, wobei es eine Pflicht gibt, anderen gegen Angreifer beizustehen. Der Pflichtkrieg, der Krieg mit direktem göttlichem Auftrag, wird häufig als Verteidigungskrieg gedeutet, die Wahlkriege sind dagegen Kriege zur Stärkung und Ausbreitung des jüdischen Staates. Im Krieg können sich beide Kriegstypen nicht auf bloße Selbstverteidigung beschränken, aber die Regeln für Wahlkrieg sind strenger (vor allem die Pflicht vor dem Beginn des Kampfes Frieden zu suchen). Das Volk als Ganzes kann bereit sein, den Krieg zu vermeiden. Aber eine Abweichung des einzelnen scheidet aus – das liegt an der Verpflichtung, das Leben der anderen zu schützen. Die Entscheidung des Volkes gegen den Krieg ist eine politische Entscheidung. „Theological pacifism has no place in the Jewish tradition."
Vgl. ebd. S. 31-46 das Koreferat von Rabbi Everett Gendler, der die Traditionen zitiert, die den Frieden als wichtigstes Gebot ansehen und bei Skrupeln vom Kriegsdienst befreien. Die jüdische Tradition ist keine realistische Tradition, sie hat das Vertrauen auf Gott als einzigen Grund zur Hoffnung (nach den Erfahrungen mit gewaltfreien Bewegungen aber nicht mehr ganz so unrealistisch).

Maier, Johann
Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition. – Stuttgart (u.a.) : Kohlhammer, 2000. – 431 S. (Theologie und Frieden ; 14)
Überblick und Quellensammlung zum Kriegsrecht des nachbilblichen jüdischen Staates, der in hellenistischer und hasmonäischer Zeit noch über eine Truppe verfügte und in römischer Zeit in Aufständen kämpfte; Vergleich der biblischen Rechtstexte mit Qumran-Texten und Stellenführer zu Philo von Alexandria und Josephus Flavius. Aus der rabbinischen Zeit und den Schriften des Moses Maimonides werden Kriegsrecht und Lehre von den Kriegstypen (Pflichtkrieg und Wahlkrieg) referiert und dokumentiert. Der vierte Teil dokumentiert Kommentare des Isaak Abrabanel (1437-1508) zu biblischen Texten, die in der kriegsrechtlichen Diskussion eine Rolle spielten.

Blau, Yitzchak
Ploughshares into Swords : Contemporary Religious Zionists and Moral Constraints, in: Tradition : a Journal of Orthodox Jewish Thought 34 (2000) No. 4, 39-60
Kritik an aggressiven (Um-)Deutungen der jüdischen Tradition durch religiöse Apologeten der israelischen Kriege. Das Judentum verwirft in der Tat den extremen Pazifismus (in der Art Gandhis). Aber die ganze Tradition ist eine Mahnung, Krieg zu vermeiden, Mitleid mit dem Feind zu empfinden, Liebe für die Menschheit zu entwickeln.

Solomon, Norman
The Ethics of War in Judaism, in: The Ethics of War in Asian Civilizations : a Comparative Perspective / ed. by Torkel Brekke. – London (u.a.) : Routledge, 2006. – S. 39-80

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine leicht gekürzte Version gleichzeitig in: The Ethics of War : Shared Problems in Different Traditions / ed. by Richard Sorabji and David Rodin. – Aldershot : Ashgate, 2006. – S. 108-137
Überblick über jüdische nachbiblische Stellungnahmen zur Kriegsethik, vor allem zur Frage der Verpflichtung zum Kriegsdienst. Referiert talmudische, mittelalterliche, neuzeitliche und zeitgenössische Äußerungen.

3.2.2 Christentum

Bibliographien:
Ronald G. Musto, The Peace Tradition in the Catholic Church. – New York 1987
Axel Heinrich, Denkmuster zur Eindämmung und zur Legitimation von Gewalt im Christentum und im Islam : ein Literatureinblick. – Bonn : Deutsche Kommission Justitia et Pax, 2006 (Überblick über Literatur der 1990er/2000er Jahre zum christlichen Ideal der Gewaltlosigkeit, zur Lehre vom Gerechten Krieg und zu neueren Tendenzen eines Heiligen Krieges gegen islamischen Terror).

3.2.2.1 Neues Testament

Bibliographien:
Klaus Geyer, Literaturbericht zu Arbeiten aus dem Bereich der neutestamentarischen Wissenschaft, in: Frieden – Bibel – Kirche / hrsg. von Gerhard Liedke. – Stuttgart 1972. – S. 187-199 (Überblick über die deutschsprachige Forschung nach 1945).

Überblick:
Willard M. Swartley, War and Peace in the New Testament, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Teil II, Principat, Band 26, Religion, Teilband 3: Vorkonstantinisches Christentum : Neues Testament (Sachthemen). – Berlin 1996. – S. 2298-2408

Comblin, Joseph
Theologie des Friedens : biblische Grundlagen. – Graz (u.a.) : Verl. Styria, 1963. – 448 S.
Übersetzung des 1. Bandes von Comblins *Théologie de la paix*. – Paris 1960
In den Evangelien über das Wirken Jesu in Galiläa zeigt Jesus das Reich Gottes mehr, als daß er davon spricht; die Rettung und der Frieden sind dasselbe. Im Johannesevangelium spielt Frieden keine Rolle in der Rede Jesu, sondern in der Passion; Johannesevangelium wie Apokalypse verkünden Jesus als Sieger über die Welt. Bei Paulus ist der Frieden ein Gebot, aber zugleich ein Mysterium, abgeleitet aus der Einheit der Kirche. Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte versteht den Frie-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den als eine Verwirklichung in der Geschichte. Dafür ist ein Frieden zwischen Israel und Rom nötig, den Jesus vermitteln wollte, der aber nur in der Kirche verwirklicht wird (nicht durch die Kirche). „Ausgehend von der Frage, welche Antwort die Kirche auf das Problem des Friedens gibt, kommen wir mit dem hl. Lukas zu der Feststellung, daß diese Antwort die Kirche selbst ist."

Stuhlmacher, Peter
Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen, in: Historische Beiträge zur Friedensforschung / hrsg. von Wolfgang Huber. – Stuttgart : Klett ; (u.a.), 1970 (Studien zur Friedensforschung ; 4) S. 21-69
Stuhlmacher sortiert die verschiedenen Friedensbegriffe im Neuen Testament – die jüdische Tradition in der Verkündigung Jesu nach den synoptischen Evangelien und die Ausbildung einer christologischen Friedenstheologie („Er ist unser Friede") bei Paulus, Lukas, Johannes. Auch bei Paulus ist die Spiritualisierung des Friedens begrenzt durch die Naherwartung der Endzeit. Stuhlmacher plädiert dafür, nicht aus aktuellem Bedarf den neutestamentarischen Friedensgedanken um seine eschatologischen Momente zu bringen.

Hegermann, Harald
Die Bedeutung des eschatologischen Friedens in Christus für den Weltfrieden heute nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: Der Friedensdienst der Christen : Beiträge zu einer Ethik des Friedens / hrsg. von Werner Danielsmeyer. – Gütersloh : Mohn, 1970. – S. 17-39
Das Neue Testament folgt der alttestamentarischen Apokalyptik, sofern sie die radikale kosmische Wende verkündet, bricht aber mit der Apokalyptik, sofern sie die radikale eschatologische Umwälzung als im Jesusereignis angebrochen verkündet. Hegermann sortiert die verschiedenen Friedensbegriffe im Neuen Testament: Friedensgruß-Texte (die das in Jesus erschienene Heil verkünden, Mt 10 und Lk 10), kosmologische Friedensverkündigungen (die das Weltende als schon geschehen verkünden Lk 2 und 19, Röm 5 und 8), Friedensmahnungen (Mt 5=Bergpredigt). Das Anbrechen des Heils in der Welt kann nicht einfach auf persönliche Rettung reduziert werden, das christliche Leben ist keine Abwendung von der Welt. „Die Mächte werden geradezu wesenlos vor dieser Gottesgewißheit." Die Aufgabe der Kirche für den Weltfrieden kann allein sein, Gott zu bezeugen.

Dinkler, Erich
EIRENE : der urchristliche Friedensgedanke. – Heidelberg : Winter, 1973. – 48 S. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften : philosophisch-historische Klasse ; 1973, 1)
Das Wort ist zwar griechisch, nicht aber sein Inhalt. Die neutestamentarische Friedensvorstellung ist im Kreuzesereignis gegründet, eine Umdeutung der alttestamentarischen Vorstellung von Gott als Geber des Friedens. Starke Hinweise, daß für den historischen Jesus die Friedenspredigt eine große Rolle gespielt hätte, gibt es dage-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen nicht. Der christliche Friedensgedanken ist nicht vom Christusgeschehen ablösbar und deshalb immer nur in Verbindung mit der Christusbotschaft zu verkündigen.

Brandenburger, Egon
Frieden im Neuen Testament : Grundlinien urchristlichen Friedensverständnisses. – Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1973. – 75 S.
Sehr übersichtliche Auflistung verschiedener Friedenbegriffe (ein Wort, das Brandenburger freilich vermeiden will): Frieden als neue Weltordnung im Rahmen urchristlicher Apokalyptik (in der Johannesapokalypse freilich auch der Krieg gegen die Feinde Gottes), kosmische Friedensstiftung in weisheitlichen Hymnen (Kolosser 1 und 2, Phil 2), Bild der synoptischen Evangelien vom Frieden stiftenden Messiaskönig Jesus (Lk 2 und 19), Vermächtnis des Friedens Jesu für die Seinen im Johannesevangelium, Frieden mit Gott in der Theologie des Paulus als Vorwegnahme des endzeitlichen Friedens in der Gemeinde.

Baumbach, Günther
Das Verständnis von eirēnē im Neuen Testament, in: Theologische Versuche 5 (1975) 33-52
In den synoptischen Evangelien ist das Wort eirēnē selten. Es verkündet ein „Element der Unruhe und des Unfriedens“, eine neue Ordnung der Barmherzigkeit gegen die Gesetzesgerechtigkeit. Den Friedensstiftern wird Heil verkündet, weil sie Gott imitieren. Diese neue Ordnung setzt aber voraus, daß der Urteilsspruch Gottes über die Welt akzeptiert wird. Bei Paulus kommt eirēnē häufig vor, freilich überwiegend in Grußformeln. Frieden ist hier in jüdischer Tradition die künftige messianische Ordnung, zum Teil der Frieden mit Gott, aus Gottes bleibender Liebe zu seinen Geschöpfen (der Rahmen ist nicht die individuelle Seele, sondern die gesamte Schöpfung, vor allem aber die Kirche). Im Johannesevangelium ist Jesus gekommen, damit Frieden sei, die Gläubigen sind in einem Friedenszustand im Gegensatz zur Verwirrung der Welt. Es wird keine neue Weltordnung verheißen, sondern Teilhabe an der Ruhe Christi. Im Neuen Testament ist Frieden eschatologisch und deshalb nicht einfach in der Gegenwart wiederholbar. Die Christen müssen aber darauf bestehen, daß eine neue Ordnung eine auf Gott bezogene Ordnung sei.

Eschatologie und Frieden in biblischen Texten / hrsg. von Gerhard Liedke. – Heidelberg : FEST, 1978. – 409 S. Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft : Reihe A ; 7 : Eschatologie und Frieden ; 2)
Exegetische Beiträge zur Eschatologie in Hebräischer Bibel, in rabbinischer Literatur und im Neuen Testament. Während die rabbinische Literatur von einer unbefriedeten, aber befriedbaren Welt ausgeht, greift das Neue Testament auf die Rede von der Herrschaft Gottes zurück, die Not, Gewalt und Unfreiheit beseitigen wird.
Ein Schlüsseltext der Frühzeit der deutschen Friedensforschung. Die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft hatte einen sehr weiten Friedensbegriff, nicht nur die Abwesenheit von Gewalt, sondern auch die Minderung von Not

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Unfreiheit. Der Friedensbegriff des Neuen Testaments, die durch Christus vermittelte Gottesgemeinschaft, ist mit diesem positiven Friedensbegriff vereinbar, aber nicht identisch. Der menschliche Weg zum Frieden bleibt immer unvollkommenes menschliches Bemühen „im Bereich des Vorletzten".

Wengst, Klaus
Pax Romana : Anspruch und Wirklichkeit ; Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum. – München : Kaiser, 1986. – 292 S.
Die Welt des Neuen Testaments ist Teil des Widerstandes gegen Rom, vor allem des Widerstandes gegen das römische Steuersystem. Die Gewaltlosigkeit bei Jesu ist Anstiftung zur Solidarität mit den Armen, die Gleichsetzung von Frieden mit Ordnung soll durch die Machtlosen gebrochen werden. Paulus wird in die Tradition des so verstandenen Jesus gestellt, v. a. 1 Thess. 5, 2f. Frieden und Sicherheit sind eine allgemeine Parole der Welt, aber nicht für Christen. Der Frieden mit Gott bei Paulus ist auch nicht als individualisierter Frieden des Herzens gemeint. Von späteren Zeugnissen werden Lukas und der (nichtkanonische) Klemensbrief als der Pax Romana verfallen gedeutet, die Johannesapokalypse als Zeugnis des leidenden Widerstands.

Lindemann, Andreas
Der Friede Gottes und der Friede der Welt : zum Friedensverständnis im Neuen Testament, in: Der Frieden : Rekonstruktion einer europäischen Vision / hrsg. von Klaus Garber und Jutta Held. – München : Fink, Bd. I, 2001, S. 45-62
Lindemann betont im 1. Teil das Fehlen fast aller direkten politischen Aussagen im Neuen Testament, selbst der Jüdische Krieg (die neutestamentarische Welt ist der einzige Teil des Römischen Reiches, wo es zu einem Krieg gegen die römische Herrschaft kam), spielt keine Rolle. Der 2. Teil ist ein Überblick über die verschiedenen Friedensbegriffe des Neuen Testaments: Frieden in der Verkündigung Jesu (v.a. Mt 5=Bergpredigt und Lk 10), Verbindung zwischen alttestamentarischer Friedensverheißung und dem kommenden Christus (Lk 2 und 19), Botschaft des Paulus vom Frieden des Menschen mit Gott (1. Thes 5,2f als Gegenentwurf zum Römischen Schlagwort pax et securitas, das nur ein Scheinfrieden ist), den Frieden als Überwindung der Welt durch Jesus (Joh 14-16), die Verkündigung des Endes der Pax Romana (Johannesapokalypse, der einzige klar politische Text, der christliche Frieden in Kontinuität zum Frieden in der Welt sieht). Der christliche Frieden ist nicht ein politischer Frieden, sondern der Frieden einer an Jesus Christus glaubenden Gemeinde.

Swartley, Willard M.
Covenant of Peace : the Missing Peace in New Testament Theology and Ethics. – Grand Rapids, Michigan (u.a.), Eerdmans, 2006. – 542 S.
Das gesamte Neue Testament ist Friedensverkündigung, aber es gibt fast so viele Friedensbegriffe wie Texte im Neuen Testament. Matthäus Botschaft identifiziert

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Friedensstifter mit den Kindern Gottes, zentral ist Feindesliebe. Markus lehrt Schülerschaft, zentral ist das Ende der Rache. Lukas Evangelium der Freude, der Erlösung, des Friedens bietet einen Gegenentwurf zum römischen Triumph. Die Apostelgeschichte zeigt den Frieden im Gemeindeleben. Bei Paulus ist Rechtfertigung soziale Versöhnung und Friedensstiftung, Christus versöhnt die Feinde in einem Körper mit Gott. Die Johannitischen Schriften zeigen die Christen als eine Gemeinde gegenseitiger Liebe gegen die Welt des Konfliktes, Friedensstiftung nach außen kann nur nach dem Vorbild der Gemeinde erfolgen; die Botschaft der Apokalypse ist die Souveränität Gottes, der gewaltfreie Sieg des Lamm Gottes.
Swartley präsentiert nicht nur die Friedensbegriffe seiner biblischen Autoren, sondern gibt ausführliche Charakterisierungen dieser Bücher, was die Verortung des Friedens nachvollziehbar macht. Eine Summe der deutsch- und englischsprachigen Forschung der letzten Jahrzehnte zum Frieden im Neuen Testament. Ein Studienbuch für die nächsten Jahrzehnte. (Die Rede vom „missing peace“ bezieht sich darauf, daß die theologischen Lehrbücher den Frieden nicht beachten.)

3.2.2.1.1 Synoptische Evangelien

Es geht hier um das Jesuszeugnis, um die Lehre der Feindesliebe, die parallel, aber mit deutlichen Unterschieden, bei Matthäus 5, 38-48 (die Bergpredigt) und Lukas 6, 27-36 überliefert ist, um die Schwertworte (er sei nicht um des Friedens, sondern um des Schwertes willen gekommen, Mt 10, 34=Lk 12, 49-53; wer kein Geld hat, soll den Mantel verkaufen und ein Schwert kaufen, Lk 22, 35-38), um die Reinigung des Tempels von den Krämern (Mt 21, 12—13, Lk 19, 45-46, Joh 2, 13-22) und um die Widerstandslosigkeit der Passion. Die Literatur hat vor allem zwei Aufgaben bearbeitet: 1., genauere Bestimmung des Kontext der Lehre Jesu. Es gibt bei Jesus keine direkten Äußerungen über Krieg und Frieden, aber er könnte doch mehr als die Streitvermeidung im Alltag gelehrt haben. Die Gewaltfreiheit könnte in die Situation der Römischen Besatzung gehören und Gandhi, der stark vom Vorbild Jesu geprägt war, hat es so verstanden. 2., Bestimmung der Traditionsgeschichte der Predigt Jesu. Die Paulinischen Briefe mit ihrer Mahnung nicht Böses mit Bösem zu vergelten, dürften die älteste Quelle sein, man hat viel diskutiert, ob sie wirklich auf Jesus oder auf jüdische und hellenistische Quellen zurückgeht. Die Zeugnisse bei Matthäus und Lukas dürften die Worte Jesu bereits durch Erfahrungen der frühen Kirche interpretiert haben. Wir haben keinen direkten Zugang zu Jesus selber.

Ein guter Sammelband hat Aufsätze zu diesen Fragen zusammengestellt:
The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament / ed. by Willard M. Swartley. – Louisville, Kentucky 1992 (Seite 314-322 ist die deutsch- und englischsprachige Literatur seit Ende des 19. Jahrhunderts aufgelistet).

Überblick über die Deutungen der Bergpredigt im 20. Jahrhundert (vor allem in der deutschsprachigen protestantischen Theologie):

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Clarence Bauman, The Sermon on the Mount : the Modern Quest for its Meaning. – Macon, GA 1985.

Stellungnahmen von Theologen und Politikern zum Verhältnis von Bergpredigt und Politik (veranlaßt vom Streit um die Nachrüstung der NATO mit Mittelstreckenraketen):
Christen im Streit um den Frieden : Beiträge zu einer neuen Friedensethik / zusammengestellt von Wolfgang Brinkel … – Freiburg 1982. – S. 55-106 Die Bergpredigt – eine aktuelle Auseinandersetzung.

Fast, Henry A.
Jesus and Human Conflict. – Scottdale, PA : Herald Pr., 1959. – 209 S.
Es geht bei Jesus nicht um eine abstrakte allgemeine Menschenliebe und nicht um Politik, sondern um konkrete Situationen des täglichen Lebens in der ländlichen Umgebung Jesu. Jesus predigt einen Geist der Liebe, gegen den Geist der Vergeltung. Darüber hinaus werden Rechtfertigung oder Verwerflichkeit der Gewalt nicht zum Thema gemacht; eine legalistische Anwendung eines Prinzips der Gewaltfreiheit kann man in den Evangelien nicht finden. Gewaltfreiheit ist weder ein isoliertes Prinzip noch die Basis der Lehre, sondern die Frucht des Liebesgebots. Diese Gewaltfreiheit ist weniger in Jesu Lehren zu suchen, als in seinem ganzen Leben, vor allem in der Passion. Vergeltung ist nicht erlaubt, weil allein Gott Gerechtigkeit im Strafen zugestanden werden kann. Die Basis ist Jesu Begriff Gottes als Vater. Den Menschen bleibt nur, den bösen Willen durch guten Willen zu schmelzen.
In den zahllosen späteren Arbeiten zur Gewaltlosigkeit im Neuen Testament steht nicht viel, was nicht schon besser bei Fast steht.

.

Strobel, August
Die Friedenshaltung Jesu im Zeugnis der Evangelien – christliches Ideal oder christliches Kriterium? in: Zeitschrift für evangelische Ethik 17 (1973) 97-106
Lukas ist der Evangelist, der Christus am stärksten vom Frieden her begreift, das ist eine Erfüllung antiker Friedenssehnsucht, ein Gegenentwurf zur Friedenspropaganda des Kaisers Augustus. Bei Matthäus ist Frieden kein Thema, desto mehr Gewaltlosigkeit, ein verfolgter Jesus, der Leiden auf sich nimmt, statt Engelheere zu bemühen. Markus zeigt das Mißtrauen Jesu gegen die Macht. Die Titelfrage wird klar beantwortet: Ein Christ muß Pazifist sein, „nur Unkenntnis und Voreingenommenheit können das bestreiten."

Schottroff, Luise
Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition : Matthäus 5, 38-48; Lukas 6, 27-36, in: Jesus Christus in Historie und Theologie : Festschrift Hans Conzelmann / hrsg. von Georg Stecker. – Tübingen : Mohr, 1975. – S. 197-221

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Neudruck in: Luise Schottroff, Befreiungserfahrungen : Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments. – München : Kaiser, 1990 (Theologische Bücherei ; 82) S. 12-35
In der Regel wird die Feindesliebe als Ausweitung der Nächstenliebe zu allgemeiner Menschenliebe interpretiert. Schottroff sieht sie dagegen als gewaltlosen Kampf der Christen gegen die Übermacht der Feinde des Christentums. Feindesliebe kann es erst durch Feindschaft geben. Der Verfolger soll in die eigene Gemeinschaft des Miteinander-Lebens und der Erwartung des Heils einbezogen werden. „Das Ja zur Gewaltlosigkeit ist nur glaubwürdig, wo es im Zusammenhang einer Widerstandspraxis steht und wo es ein kämpferisches und missionarisches Mittel ist auf dem Wege zu einem Heil für alle."

Theißen, Gerd
Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: Gerd Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums. – Tübingen : Mohr, 1979. – S. 160-197
Theißen verortet die Feindesliebe bei Matthäus im System römischer Zwangsverpflichtungen, bei Lukas in den Kreditbeziehungen der hellenisierten jüdischen Gemeinden. Die gemeinsame Tradition beider Texte stammt aber aus der Situation christlicher Wanderprediger, die umherziehen und geschmäht werden. Dazu kommt eine Praxis jüdischen gewaltfreien Widerstandes gegen Kultverletzungen durch die römischen Besatzer. Die Leistung Jesu ist, das Prinzip der Gewaltfreiheit von diesen bestimmten Anlässen gelöst zu haben.

Piper, John
„Love Your Enemies" : Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paranaesis ; a History of the Tradition and Interpretation of its Uses. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1979. – LX, 273 S. (Society for New Testament Studies : Monograph Series ; 38)
Die erste große traditionsgeschichtliche Untersuchung kommt zu dem Schluß, daß trotz der Unterschiede im einzelnen die Aussage bei Jesus, in den frühchristlichen Lehrschriften und in den Evangelienberichten über Jesus im Ganzen gleich sind: Auf allen drei Ebenen ist die Gnade Gottes, die sich in Jesus zeigt, entscheidend, der eschatologische Horizont deutlich und der Kern des Liebesgebot eine völlige Verwandlung der Person des Gläubigen.

Wolbert, Werner
Bergpredigt und Gewaltlosigkeit in: Theologie und Philosophie 57 (1982) 498-525
Bei Jesus geht es nicht um eine Klugheitsregel, Gewalt in Grenzen zu halten, sondern um eine Bestimmung der Liebe. Beendet werden soll nicht die Spirale der Gewalt, sondern die Spirale der Bosheit, des Egoismus, der Feindschaft. Gewaltloses Handeln ist Mahnung zur Umkehr durch ein Zeichen des Wohlwollens, der Selbstlosigkeit, der lauteren Gesinnung. Wirksam ist das nur, wenn auf der anderen Seite ein

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„halbwegs anständiger Mensch“ steht. In der Politik wird Gewaltfreiheit ein Problem, weil man die möglichen gewaltsamen Folgen der Gewaltfreiheit nicht nur auf sich selbst nimmt, sondern an andere weiter gibt.
Eine philosophische Kritik des Gewaltverzichts mit der Bergpredigt als Aufhänger. Ein gutes Beispiel, wie die um das Reich Gottes gebrachte biblische Lehre zur Gesinnungsethik wird, der die Verantwortungsethik unvermittelbar entgegen gegestellt wird.

Lohfink, Gerhard
Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5, 39b-42/Lk 6,29f), in: Theologische Quartalschrift 16 (1982) 236-253
Da Jesus keine Heidenmission ins Auge faßte, wendet sich die Aufforderung zur Gewaltlosigkeit nicht an den isolierten Einzelnen und nicht an die Menschheit, sondern an das Volk Israel bzw. das neue Gottesvolk der christlichen Gemeinde, in der Vertrauen herrscht. „Der beste Dienst, den die Christen der Welt leisten können, ist deshalb der Aufbau lebendiger Gemeinden, in denen die Bergpredigt gelebt und die Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht wörtlich genommen wird.“

Lapide, Pinchas
Die Bergpredigt – Friedensutopie oder Realpolitik? : Eine jüdische Auslegung, in: Christen im Streit um den Frieden : Beiträge zu einer neuen Friedensethik ; Positionen und Dokumente / Zusammenstellung und Bearbeitung Wolfgang Brinkel … – Freiburg : Dreisam-Verl., 1982. – 96-106
„Eine jüdische Auslegung“ bedeutet eine konsequent antiperfektionistische Auslegung des Gebotes, die Feinde zu lieben. Die Entfeindung wird als Methode zur Schrumpfung von Konflikten verstanden. Lapide kann sich nicht vorstellen, daß der griechische Übersetzer des Matthäusevangeliums die Worte Jesu verstanden hat. Römer 12, 21 („Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde du das Böse durch das Gute!“) zeigt eher den Geist, der den Worten Jesu unterstellt werden muß.

Gillman, John
A Temptation to Violence : the Two Swords in Lk 22:35-38, in: Louvain Studies 9 (1982) 142-153
Gillman wendet sich gegen die einflußreiche Interpretation (Adolf von Harnack bis Hans Conzelmann), daß die Aufforderung Jesu, Schwerter zu kaufen, den Übergang von der Zeit der Leitung der Gemeinde durch Jesus zur Zeit der Kirche anzeigt. Statt dessen sieht er eine Episode in der Entfaltung des Passionsgeschehens: Für uns bleibt unklar, ob Jesus zum gewaltsamen Widerstand bereit war, die Jünger waren es. Aber Jesus kommt zur Gewaltfreiheit.

Hoffmann, Paul
Tradition und Situation : zur „Verbindlichkeit“ des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in: Ethik im Neuen Testament : Eduard Schweizer zum 70. Geburtstag / hrsg. von Karl Kertelge. – Freiburg i. Breisgau : Herder, 1984 (Quaestiones disputatae ; 102) S. 50-118
Neudruck in: Paul Hoffmann, Tradition und Situation : Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien. – Münster : Aschendorff, 1995 (Neutestamentliche Abhandlungen ; 28) S. 3-61
In der Regel wird davon ausgegangen, daß Jesus als Feinde eine bestimmte Gruppe gemeint habe, vor allem Verfolger der Kirche. Damit wird die Kirche unzulässig in die Zeit Jesu zurückverlegt. Hoffmann hält an der Eschatologie als Rahme des Liebesgebotes fest, nicht aber an der Gemeinde der Christen. Bei Matthäus und Lukas ist der Rahmen der jüdischen Gemeinde aber bereits verlassen. Bei Matthäus bleibt die Feindesliebe zentral: Friedensmessias gegen einen zelotischen Kriegs- und Siegesmessias. Bei Lukas dominiert das Verhältnis von Reichen und Armen in der christliche Gemeinde; das Prinzip der Gegenseitigkeit soll überwunden werden durch Einbeziehung deren, die nicht rückerstatten können. Dieses Liebesgebot gilt auch über die Grenze der Gemeinde hinaus, es wird eine Welt sichtbar, wie sie als Gottes Schöpfung sein könnte. Die synoptische Überlieferung enthält keine politischen Anweisungen, aber Christen müssen eine politische Feindesliebe entwickeln: Wir müssen erkennen, daß jeder Feind Gottes Geschöpf ist und daß auch wir auf Vergebung angewiesen sind. Konkret bedeutet das Abbau von Feindbildern, Vertrauensbildung, Defensivstrategien.

Spiegel, Egon
Gewaltverzicht : Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie. – Kassel : Weber, Zucht, 1987. – 279 S.
Spiegel klärt den Umfang des Gewaltverzichts Jesu durch Diskussion der Schwertworte und der Tempelreinigung. Gegen Versuche, den Verpflichtungsgrad der Bergpredigt zu entschärfen, und gegen Deutungen, die Jesus mit revolutionärer Gewalt in Beziehung bringen. Der Gewaltverzicht Jesu muß aus seinem Gottesbild verstanden werden. Es ist ein Gott, der selber von Gewaltverzicht geprägt ist. Der Gewaltverzicht Jesu ist Gewaltverzicht im Vertrauen auf Gott.

Dungan, David J.
Jesus and Violence, in: Jesus, the Gospels, and the Church : Essays in Honor of William R. Farmer / ed. by E. P. Sanders. – Macon, GA : Mercer Univ. Pr., 1987. – S. 135-162
Jesus predigt nicht gewaltfreie Aktion: Es heißt nicht „widersteht dem Übel gewaltfrei!“, sondern „widersteht dem Übel nicht!“ Das ist nur zu verstehen, weil Jesus Gottes gewaltsame Zerstörung des Übels in allen Formen erwartet. Gewaltfreie Aktion ist immer zweckgerichtet; Jesu Leiden steht dagegen in der Tradition des Leidens des Gerechten. Bei Matthäus kommt das aus alttestamentarischer messianischer Tradition. Bei Lukas sind dagegen die hellenistischen Philosophenbiographien, in denen der Philosoph dem Tyrannen gegenübertritt, das Muster. Von der Angst Jesu in der Passion berichten beide Evangelisten, obwohl sie beide damit

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nichts anzufangen wissen: Wir können hier an den Evangelisten vorbei einen Blick auf Jesu eigenes Zittern erlangen. Gewaltfreiheit liefert Risiken aus. Gewaltfreiheit gelöst von der biblischen Verkündigung zu empfehlen, ist Halbwahrheit.

Zerbe, Gordon M.
Non-Retaliation in Early Jewish and New Testament Texts : Ethical Themes in Social Contexts. – Sheffield : JSOT Pr., 1993 (Journal for the Study of the Pseudepigrapha : Supplement Series ; 13) S. 175-290 The Ethics of Non-Retaliation in the New Testament
Aus einer sorgfältigen Untersuchung von Mt 5, 38-48, Lk. 6, 27-36 und vor allem Röm 12, 14. 17-21 schließt Zerbe, daß die christliche Lehre der Nichtvergeltung sich in nichts Wesentlichem von der jüdischen Lehre der Nichtvergeltung unterscheidet. Neu ist nur, daß das Jesu Beispiel zur Hauptquelle der Lehre wird.

Beck, Robert R.
Nonviolent Story : Narrative Conflict Resolution in the Gospel of Mark. – Maryknoll, NY : Orbis Books, 1996. – 206 S.
Die Analyse der Erzählstruktur des Markusevangeliums zeigt die Tempelreinigungsszene als Klimax, mit der die Passionsgeschichte beginnt (die Beck mit Hilfe von Gene Sharps Darstellung der Dynamik der Gewaltfreien Aktion analysiert). Gerade um die Gewaltfreiheit Jesu zu leugnen, hat Reinhold Niebuhr immer die Analyse der biblischen Erzählungen vermieden und sich nur auf die Lehre Jesu gestützt. Die Gewaltfreiheit Jesu ist nicht in den tradierten Worten Jesu zu finden, sondern in der Erzählung von seinem Widerstand gegen die Bereitschaft der Jünger zur Gegengewalt.

Konradt, Matthias
"… damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet" : Erwägungen zur ‚Logik' von Gewaltverzicht und Feindesliebe in Mt 5, 38-48, in: Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen : theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven / hrsg. von Walter Dietrich und Wolfgang Lienemann. – Stuttgart : Kohlhammer, 2004. – S. 70-92
In der Bergpredigt geht es nicht um Gewaltverzicht, sondern um „paradoxes Entgegenkommen" gegenüber den Verfolgern der Christengemeinde. Durch die Feindesliebe können die Gläubigen Söhne des Vaters im Himmel werden, eine Umkehr angesichts des nahenden Gottesreiches. Mit Kalkül hat die Feindesliebe nichts zu tun, es geht nicht um Abwägung von Chancen, sondern um Erneuerung. Faktisch geht es nur um persönliche und lokale Konflikte. Mit dem Handeln einer Staatsregierung hat das alles nichts zu tun.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2.2.1.2 Johannesevangelium

Beutler, Johannes
Friede nicht von dieser Welt? : zum Friedensbegriff des Johannesevangeliums, in: Geist und Leben 63 (1990) 165-175
Neudruck in: Johannes Beutler, Studien zu den johanneischen Schriften. – Stuttgart : Verl. Katholisches Bibelwerk, 1998 (Stuttgarter biblische Aufsatzbände ; 25) S. 163-173
Beutler bespricht Stellen, die „Frieden“ und „Freude“ zusammenrücken. Der Frieden, den Jesus den Seinen im Johannesevangelium verkündet, ist Befreiung von Furcht. Der Rahmen dieser Verkündigung ist eine Reich-Gottes-Vorstellung, die aber weniger apokalyptisch gedacht ist, als in den synoptischen Evangelien. Jesus verheißt den Frieden nicht nur, er gibt ihn.

3.2.2.1.3 Paulinische Briefe

Luz, Ulrich
Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus, in: Eschatologie und Frieden in biblischen Texten / hrsg. von Gerhard Liedke. – Heidelberg : FEST, 1978 (Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft : Reihe A ; 7 : Eschatologie und Frieden ; 2) S. 225-281
Neudruck in: Eschatologie und Friedenshandeln : exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung. – Stuttgart : Verl. Kathol. Bibelwerk, 1981 (Stuttgarter Bibelstudien ; 101) S. 153-193
Paulus christologische Eschatologie ist vom Gericht und von der Liebe bestimmt. Die Liebe ist der Vorschein des eschatologischen Zustandes, das einzige was von der alten Welt in der neuen bleiben wird. Wenn aus Paulus ein konkreter Beitrag der Kirche zum Frieden entnommen werden kann, dann ist es die selbstkritische Besinnung auf ihren Auftrag.

Haacker, Klaus
Der Römerbrief als Friedensmemorandum, in: New Testament Studies 36 (1990) 25-41
In der Auslegungstradition haben bisher nur die ersten 8 Kapitel wirklich eine Rolle gespielt, nämlich Lehre vom Frieden mit Gott, die vor allem für die protestantische Rechtfertigungstheologie zentral war. Haacker bespricht die späteren Kapitel, Stellen über *eine* Menschheit unter *einem* Gott, vor allem die weiterhin besondere Stellung der Juden in dieser Gleichstellung unter Gott.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2.2.2 Nachbiblische christliche Tradition

Da die theoretisch ergiebigeren Autoren der christlichen Tradition in späteren Kapiteln behandelt werden, sollen hier nur Überblicksdarstellungen genannt werden und Literatur zu pazifistischen Traditionen, die vor den Friedensbewegungen des 19. Jahrhunderts nicht in die Hauptströmungen der europäischen philosophischen und theologischen Tradition aufgenommen wurden.

3.2.2.2.1 Gesamtdarstellungen

H. Roland Bainton, Christian Attitudes toward War and Peace : a Historical Survey and Critical Re-evaluation. – Nashville 1960 (die klassische Gesamtdarstellung, fast eine Geschichte der Friedensidee im Westen; schwach für die offiziellen Kirchen und deshalb fürs Mittelalter, schwach fürs 19./20. Jahrhundert, wo der speziell christliche Beitrag undeutlich wird)
Karl Hammer, Christen, Krieg und Frieden : eine historische Analyse. – Olten 1972 (mit einem Schlußkapitel über Bellizismus der Kirchen in den Kriegen 1870-1945)
Ronald G. Musto, The Catholic Peace Tradition. – Maryknoll, NY 1986 (mit einem Schlußkapitel über Päpste als Friedensvermittler und Friedensmahner im 20. Jahrhundert, katholische Friedensbewegungen und Befreiungstheologie). Vgl. auch seine Bibliographie *The Peace Tradition in the Catholic Church*. – New York 1987 und seine Dokumentation *Catholic peacemakers*. – New York 1993-1996.

3.2.2.2.2 Frühe Kirche

Während die ältere Literatur (Bainton 1960 ist eher ein Endpunkt) selbstverständlich vom Pazifismus der frühen Kirche ausgegangen ist, wird in den letzten Jahrzehnten kein grundsätzlicher Wandel in konstantinischer Zeit mehr gesehen. Die vorkonstantinische Kirche hatte Probleme weniger mit dem Militärdienst überhaupt, mehr mit dem Militärdienst in einem heidnischen Staat. Vergleiche zu dieser neueren Sicht:
Ernst Ludwig Grasmück, Äußerungen zu Krieg und Frieden in der Zeit der frühen Kirche. – Barsbüttel 1989 (Beiträge zur Friedensethik ; 3) (die frühe Kirche hat keine eigene Friedensvorstellung, sie hat die Pax Romana immer akzeptiert und keine Gegenvorstellungen entwickelt, weil sie das Weltende erwartete; die einzige Vorstellung von Frieden ist Friedfertigkeit; mit der Christianisierung des Reiches wird die Pax Romana durch eine pax ecclesiastica ergänzt, die gegen Feinde des wahren Glaubens gewalttätig ist)
Wilhelm Geerlings, Die Stellung der vorkonstantinischen Kirche zum Militärdienst. – Barsbüttel 1989 (Beiträge zur Friedensethik ; 4) (die Kirchenväter haben nicht bezweifelt, daß der äußere Frieden nur mit Gewalt erhalten werden kann, problematisch war nur die Rolle der Christen; Tertullian trennt streng Pax Romana und kirchlichen Frieden, Origines will alle Christen vom Militärdienst ausgenommen sehen,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie bei den Heiden nur die Priester; in der konstantinischen Kirche wird die Enthaltung vom Militärdienst auf eine kleine Minderheit der Asketen beschränkt; das Ende des christlichen Pazifismus ist nur eine der Einschränkungen der Perfektionierungsforderungen).

Vergleiche als Überblick mit ausgiebigen Quellenzitaten:
Louis J. Swift, The Early Fathers on War and Military Service. – Wilmington, Delaware 1983. – 164 S. (Message of the Fathers of the Church ; 19)

Quellensammlung:
Gewaltfreiheit und Widerstand im frühen Christentum. – Frankfurt am Main : Pax-Christi-Bewegung, 1985. – 64 S. (Probleme des Friedens ; 1985, 3)

Bibliographie:
Peter Brock, Studies in Peace History. – York 1991 S. 94-99: A Short List of Publications on the Early Church's Attitude to War.

3.2.2.2.3 Tradition der Orthodoxen Kirchen

Den besten Überblick über die Haltung der Orthodoxen Kirchen zu Krieg und Frieden vom Altertum bis in die Gegenwart geben drei Arbeiten von Alexander F. C. Webster:
The Pacifist Option : the Moral Argument Against War in Eastern Orthodox Theology. – San Francisco 1998 (Patristik, Kanonistik, Hagiographie, Erbaungsliteratur, Russischer Kenotismus des 19. Jahrhunderts, v. a. Dostojewski)
Justiable War as a 'Lesser Good' in Eastern Orthodox Moral Tradition, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 47 (2003) 3-57 (die orthodoxen Kirchen hatten immer mehr Zurückhaltung gegen die Rede von einem Gerechten Krieg als die westlichen christlichen Kirchen, aber sie hatten immer ein Bedürfnis, Kriege als „Geringeres Gut" zu rechtfertigen; Webster stellt die Quellen für eine Rechtfertigung des Krieges vor: Altes und Neues Testament, griechische Kirchenväter, Hagiographie – in den orthodoxen Kirchen erfreuen sich Soldatenheilige besonderer Wertschätzung –, Liturgie und Hymnen, moderne Theologie und Literatur bis zu Alexander Solschenizyn)
The Price of Prophecy : Orthodox Churches on Peace, Freedom, and Security. – Washington, DC : Ethics and Public Policy Center, 1993, 2. Aufl. Grand Rapids, Michigan 1995 (Webster referiert Stellungsnahmen der Orthodoxen Kirchen aus den 1980/90er Jahren aus Osteuropa, Südosteuropa, USA).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2.2.2.4 Friedenskirchen

Eine Tradition der Forderung, daß alle Christen sich einem Gebot der Gewaltfreiheit unterwerfen müssen, gab es kontinuierlich erst seit dem 14. Jahrhundert in Sekten, die sich auf das Evangelium beriefen: Brüdergemeinde, Täufer, Quaker. Den besten Überblick über diesen religiösen Pazifismus und seine Rolle für die beginnende Friedensbewegung im 19. Jahrhundert geben drei massive Bände von Peter Brock:
The Political and Social Doctrine of the Unity of the Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries. – The Hague 1957.
Pacifism in the United States : from the Colonial Era to the First World War. – Princeton, NJ 1968
Pacifism in Europe to 1914. – Princeton, NJ 1972.

3.2.3 Islam

Bibliographie:
Axel Heinrich, Denkmuster zur Eindämmung und zur Legitimation von Gewalt im Christentum und im Islam : ein Literatureinblick. – Bonn : Deutsche Kommission Justitia et Pax, 2006 (Überblick über Literatur der 1990er/2000er Jahre zu Traditionen des Dschihad und Traditionen der Gewaltlosigkeit im Islam).

Khoury, Adel Theodor
Toleranz im Islam. – München : Kaiser ; (u.a.), 1980. – 220 S. (Entwicklung und Frieden : Wissenschaftliche Reihe ; 22)
Aussagen des Korans zu Religionsfreiheit und Toleranz, Traditionen über das tatsächliche Verhalten in Mohammeds Medina-Staat, Toleranz bei islamischen Rechtsschulen. Das Buch weitet sich dann zu einem Referat des islamischen Rechts gegen Fremde in Krieg und Frieden, Beziehungen zu nicht-islamischen Staaten und tolerierten Nicht-Moslems in islamischen Staaten. Während die Hebräische Bibel einen Wechsel von extremer Intoleranz und großzügiger Toleranz hat, haben Islam und Christentum deutliche Parallelen in einer Mischung von relativer Toleranz und relativer Intoleranz.

Martin, Richard C.
The Religious Foundations of War, Peace, and Statecraft in Islam, in: Just War and Jihad : Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions / ed. by John Kelsay and James Turner Johnson. – New York (u.a.) : Greenwood Pr., 1991 (Contributions to the Study of Religion ; 28) S. 91-117
Martin interessiert sich weniger für die islamischen Äußerungen zu Krieg und Frieden und mehr für die Vorstellungen, die Grundlage für islamische Vorstellungen von Krieg und Frieden sind (Gemeinschaft, Sicht des „Anderen“).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tibi, Bassam
War and Peace in Islam, in: The Ethics of War and Peace : Religious and Secular Perspectives / ed. by Terry Nardin. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1996 (The Ethikon Series in Comparative Ethics) S. 128-145
Neudruck in: Islamic Political Ethics : Civil Society, Pluralism, and Conflict / ed. by Sohail H. Hashmi. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 2002 (The Ethikon Series in Comparative Ethics) S. 175-193
Tibi sieht seit Koranischer Zeit eine strikte Trennung der Welt in eine Zone des Friedens (die islamische Gemeinschaft) und eine Zone der Feindschaft (die Welt der Ungläubigen). Wirklich friedliche Beziehungen zur Welt der Ungläubigen kann es nicht geben, allenfalls einen Waffenstillstand, wenn die islamischen Staaten zu schwach sind. Es kann in diesem System, anders als Khadduri meint (s.u. S. 96), keine Entsprechung zum Gerechten Krieg geben. Der Gerechte Krieg der westlichen Tradition hat immer einen begrenzten Kriegsgrund; der islamische Dschihad ist universaler und permanenter religiöser Krieg. Im konkreten Kriegsrecht sieht Tibi freilich keinen großen Unterschied zu anderen Kulturen. Auch im Kampf gegen Nichtmoslems ist nicht alles erlaubt. Am Ende gibt Tibi einen Überblick über Dschihad-Interpretationen im 19./20. Jahrhundert.

Hashmi, Sohail H.
Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace, in: The Ethics of War and Peace : Religious and Secular Perspectives / ed. by Terry Nardin. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1996 (The Ethikon Series in Comparative Ethics) S. 146-166
Neudruck in: Islamic Political Ethics : Civil Society, Pluralism, and Conflict / ed. by Sohail H. Hashmi. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 2002 (The Ethikon Series in Comparative Ethics) S. 194-216
Dieser Artikel war ursprünglich ein Gegenreferat zu dem gerade referierten Aufsatz von Bassam Tibi. Hashmi will innerhalb der islamischen Tradition stärker differenzieren und im Ganzen die islamische Tradition stärker an die europäische Tradition annähern.
Der Islam hat keinen Begriff der Erbsünde, allein gesellschaftliche Verderbnis hält vom Frieden ab, die Wende zu Gott führt zum Frieden. Die Gewalt ist von Gott gegeben gegen die Übeltäter, die die Wende zu Gott verhindern wollen. Die frühen Traditionen stellen Mohammed als unkriegerisch dar, ohne die übliche arabische Beschäftigung mit der Stammesehre. In Mekka führt Mohammed den gewaltlosen Widerstand, auch in Medina ist er ein zögernder Krieger. Der Dschihad ist beständige Propagierung des Islam. Zum Krieg wird er nur gegen Regierungen, die den Islam unterbinden wollen. Die Teilung der Welt in eine Friedenszone und eine Zone der Feindschaft ist kein Thema des Koran oder der frühen Traditionen, sondern erst ein Thema der mittelalterlichen Juristen. Die Juristen betonen, daß nur der Herrscher den Dschihad als Krieg führen kann, ähnlich wie das christliche Autoren für den Gerechten Krieg erklären. Die modernen Fundamentalisten folgen den mittelalterli-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen Juristen in der Zweiteilung der Welt, beachten aber das Kriegsmonopol des Herrschers nicht.
Neben Sachedina der beste kurze Überblick über Krieg und Frieden in der islamischen Diskussion.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein
Justification for Violence in Islam, in: War and its Discontents : Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions / ed. by J. Patout Burns. – Washington, DC : Georgetown Univ. Pr., 1996. – S. 122-160
Der Islam ist in einer von Konflikten geprägten Welt entstanden und ist ein Auftrag, eine gerechte Ordnung zu errichten. Bewaffneter Dschihad ist im Koran erlaubt, aber nur als Kampf gegen Verfolgung. Im Koran ist das Gebot, Gottes Sache zum Erfolg zu führen, noch nicht mit Krieg verknüpft und eine multireligiöse Gesellschaft selbstverständlich. Aus dem Auftrag, daß der Islam für die gesamte Erde gelten soll, kommt aber die rasche Ausweitung des Dschihad zu einem offensiven Kampf. Für die sunnitischen Juristen ist der Dschihad der Kampf für die Ausweitung des Geltungsbereiches des islamischen Gesetzes.
Ansätze für eine pazifistische Position im Islam kann am ehesten die Verpflichtung des islamischen Gesetzes auf Verhältnismäßigkeit der Gewaltanwendung geben. Das alltägliche Verhalten eines Moslems, der das islamische Gesetz beachtet, ist „pazifistisch". Pazifistisch ist Islam im Sinne eines Kampfes gegen Gewaltordnung. Nicht aber im Sinne einer privaten gewaltfreien Zurückhaltung. Islam ist der Kampf für einen Frieden der Gerechtigkeit. Auf Gewalt kann nur verzichtet werden, wenn die Menschheit dem Ruf Gottes folgt.

Peace and Conflict Resolution in Islam : Precept and Practice / ed. by Abdul Aziz Said ... – Lanham : Univ. of America, 2001. – 298 S.
Anthologie von Beiträgen vorwiegend aus den 1990er Jahren, sortiert nach fünf islamischen Friedensbegriffen: Frieden durch Machtpolitik (damit ist der mittelalterliche Islam gemeint), Frieden durch Weltordnung, Recht und Institutionen (neuere islamische Völkerrechtstheorien), Konfliktregelung (Vermittlungspraxis arabischer Staaten), Frieden durch Gewaltfreiheit (gewaltfreie Bewegungen in islamischen Staaten), Frieden durch spirituelle Wandlung (sufistische Traditionen). Ein guter Überblick über die Vielfalt islamischer Ansätze.
Die Herausgeber dieses Sammelbandes haben eine eigene Einführung in diese fünf islamische Friedenstraditionen nach klassischen und neueren Quellen gegeben: Nathan C. Funk and Abdul Aziz Said, *Islam and Peacemaking in the Middle East*. – Boulder 2009.

Khoury, Adel Theodor
Mit Muslimen in Frieden leben : Friedenspotentiale des Islam. – Würzburg : Echter, 2002. – 80 S.
Eine Einführung, die die Situation Mohammeds und die Aussagen zu Kampf und Frieden im Koran vorstellt. Als Ansatzpunkte einer Friedenstheologie können Aus-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sagen über Gerechtigkeit und Versöhnung gelten. Freilich waren dann Ansätze zu einer islamischen Friedenstheologie eher spärlich und sind noch spärlich.

Abu-Nimer, Mohammed
Nonviolence and Peace Building in Islam : Theory and Practice. – Gainesville (u.a.) : Univ. Pr. of Florida, 2003. – 233 S.
Diese Darstellung der Islamischen Tradition zu Krieg und Frieden ist eher apologetisch geraten und eine pazifistische Theorie im Islam kann Abu-Nimer nicht präsentieren. Was ihn tatsächlich interessiert sind Formen der Friedensstiftung: traditionelle und gegenwärtige Praxis der Verhandlung, Übung gemeinsamer Rituale, gewaltfreie Bewegung in der Islamischen Welt.

3.2.3.1 Koran

Waugh, Earl
Peace as Seen in the Qur'ān. – Jerusalem : Ecumenical Institute, 1986. – 74 S. (Occasional papers / Ecumenical Institute ; 3)
Der Islam ist rasch von Staatsbildung, Eroberung, Gesetz geprägt worden. Die ursprüngliche „religiöse" Ebene im Koran kann aber rekonstruiert werden. Mohammed muß in einem eschatologischen Horizont verstanden werden, einer Naherwartung von Gottes Urteil. Der frühe Mohammed versteht sich nach dem Vorbild von Noah, die frühen Moslems werden wie eine Familie gesehen. Der späte Mohammed versteht sich nach dem Vorbild von Moses, die Moslems kämpfen nach dem Vorbild von Jahwes Kriegen, geführt von einem Propheten, nicht von einem Soldaten. Der Koran bewahrt so in der Lehre von der Gemeinde der Moslems eine Tradition der Friedlichkeit, des Erbarmens, der Vergebung und in der Darstellung der Haltung zu Juden, Christen, Heuchlern und Sektierern eine Akzeptanz einer Vielzahl von religiösen Wegen unter dem einen Gott.

Prenner, Karl
Islam und Friede (Islām Wa-Salām), in: Mit Realismus und Leidenschaft : Ethik im Dienst einer humanen Welt ; Valentin Zsifkovits zum 60. Geburtstag / hrsg. von Otto Kimminich ... – Graz (u.a.) : Schnider, 1993. – S. 80-92
In den mekkanischen Suren ist Abraham das Vorbild für Frieden, verlangt wird nur die Möglichkeit, die neue Religion ausüben zu können; den Ungläubigen soll mit Nachsicht begegnet werden. Die medinischen Suren dagegen sind von Gottes Erlaubnis zum Kampf geprägt. Die Bekehrung wird weiter als Eintritt in den Frieden Gottes gesehen, aber es gibt kein Heil außerhalb der Bekehrung. Maßgeblich für den Islam bleibt die mekkanische Friedensperiode: Der bewaffnete Kampf bleibt Verteidigung gegen Angriffe, die Entscheidung zwischen den (geoffenbarten) Religionen ist weiter die Sache Gottes.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Firestone, Reuven
Jihad : the Origin of Holy War in Islam. – New York (u.a.) : Oxford Univ. Pr., 1999. – 195 S.
Überblick über die Kriegs-Suren im Koran. Firestone ist skeptisch gegen die traditionelle Sicht einer chronologischen Entwicklung von Nichtkonfrontation über defensiven Kampf zum unbedingten Kampf gegen alle Ungläubigen. Entsprechend ordnet er das Material systematisch: nichtmilitärische Propagierung und Verteidigung des Glaubens, Regeln über Eindämmung des Kampfes, Konflikte zwischen den Gläubigen (der größte Anteil der Suren über Konflikte), Kampf für Gott. Auch bei Firestone bleibt die zentrale Rolle der Flucht nach Medina als Bruch mit dem arabischen Tabu eines Kampfes mit dem eigenen Stamm.

3.2.3.2 Dschihad

Peters, Rudolph
Islam and Colonialism : the Doctrine of Jihad in Modern History. – 's-Gravenhage : Mouton, 1979. – 242 S.
Trotz des Titels bietet das Buch im ersten Teil einen aus den Quellen gearbeiteten Überblick über das mittelalterliche Kriegsrecht. Der zweite Teil gibt einen Überblick über Dschihad als Kampf gegen Kolonialismus im 19. (Indien, Algerien, Sudan, Ägypten) und im frühen 20. Jahrhundert (Libyen, Osmanische Kriegserklärung 1914, Palästina). Der dritte Teil bietet einen Überblick über zeitgenössische Dschihad-Diskussion, leider nicht ausreichend örtlich und zeitlich differenziert.

Peters, Rudolph
Jihad in Classical and Modern Islam : a Reader. – Princton, NJ : Wiener, 1996. – 204 S.
Eine Mischung aus Quellensammlung und Sammelband von Peters-Texten. Enthält Traditionen zum Dschihad, Auszüge aus juristischen Werken des Mittelalters und Texte zum Dschihad im 20. Jahrhundert vom Ersten Weltkrieg bis zum ägyptischen Islamismus.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein
The Just Ruler (al-sultān al-'ādil) in Shī'ite Islam : the Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence. – New York (u.a.) : Oxford Univ. Pr., 1988. – S. 105-117 Al-sultān al-'ādil and the Question of jihād
Der Koran gebietet den Kampf für göttliche Ordnung. Freilich war sofort umstritten, ob die Kriegszüge der Kalifen ein solcher Kampf sind. Die sunnitischen Juristen waren bereit, die Ausweitung des Territoriums islamischer Staaten und damit des Geltungsbereichs des islamischen Gesetzes als Kampf für den Islam gelten zu lassen. Die Schiiten mit ihren strengeren Anforderungen an die Legitimität des Herrschers, können in den Kriegen der Kalifen keinen Kampf für den Islam sehen. Solange der Imam verborgen ist und die rechte Leitung des Volkes fehlt, ist kein offen-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

siver Dschihad gestattet, sondern nur die Verteidigung gegen Ungläubige. Zwar übernehmen die schiitischen Juristen kollektiv die Aufgaben des verborgenen Imam, aber die Aufforderung an die Ungläubigen, den Islam anzunehmen, gehört nicht dazu.

Donner, Fred M.
Sources of Islamic Conceptions of War, in: Just War and Jihad : Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions / ed. by John Kelsay and James Turner Johnson. – New York (u.a.) : Greenwood Pr., 1991 (Contributions to the Study of Religion ; 28) S. 31-69
Berücksichtigt außer dem Koran auch byzantinische und persische Traditionen, die für den mittelalterlichen Islam wichtig waren.

Morabia, Alfred
Le ğihâd dans l'Islam médiéval : le 'combat sacre' dans des origines au XIIe siècle. – Paris : Michel, 1993. – 567 S. (Bibliothèque Albin Michel : Histoire)
Der vollständigste Überblick über den Dschihad im Mittelalter: Kriegswesen in Arabien vor Mohammed, Mohammed in Mekka und Medina, Dschihad in Koran und Tradition, Literaturgeschichte und Systematik des Dschihad in Kriegsrecht und Fremdenrecht. Ausführlichste Darstellung des Dschihad als spirituelle Anstrengung. Diese Bedeutung, die oft in apologetischer Absicht für die ursprüngliche Bedeutung von Dschihad erklärt wird, wird von Morabia stärker mit den späteren Asketen in Verbindung gebracht, die durchaus auch militärisch für den Islam kämpften.

Brague, Rémi
Der Dschihad der Philosophen, in: Krieg im Mittelalter / hrsg. von Hans-Henning Kortüm. – Berlin : Akademie Verl., 2001. – S. 77-91
Die arabischen Philosophen folgen einerseits den griechischen Philosophen, die keine Pazifisten waren, andererseits finden sie den „Eroberungskrieg mit einer religiösen Dimension" vor und akzeptieren ihn. Wie die Mystiker den Dschihad zum inneren Kampf umbiegen, machen die Philosophen daraus einen Krieg für die Bildung. Das ist durchaus nicht metaphorisch gemeint; es ist ein echter Krieg, vorm Blutvergießen haben sie keine Angst. In ihrer Bejahung des Krieges sind die Philosophen radikaler als die unphilosophische Praxis: diese will Länder dem Islamischen Staat unterwerfen, die Philosophen rechtfertigen den Heiligen Krieg, weil er die Seelen der Philosophie unterwerfen soll. Bespricht al-Farabi, Avicenna, Averroes (der außer seinen philosophischen Werken auch ein juristisches Handbuch verfaßt hat und in Predigten zum Dschihad aufgerufen haben soll).

Heck, Paul L.
Jihad Revisited, in: Journal of Religious Ethics 32 (2004) 95-128
Überblick über die ersten Jahrhunderte des Islam (7. bis 13. Jh. christlicher Ära). Grundsätzlich lassen sich zwei Formen des Dschihad unterscheiden: zur Stärkung der islamischen Hegemonie und zur Stärkung der islamischen Gesellschaft. Der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Koran hat eine Kampfmetaphorik, die zum Kampf des Guten gegen das Böse und zum Kampf der frühen Muslims gegen feindliche arabische Gruppen aufruft. Jedenfalls ist der Dschihad nicht reduzierbar auf bewaffneten Kampf. Bei den Asketen und Mystikern wird das weiterentwickelt, als Bewahrung der Botschaft des Islam durch Abwendung von weltlichen Interessen (wobei das nicht als Stellungnahme gegen militärische Verbreitung des Islams gemeint ist). Die Unterscheidung zwischen dem Gebiet des Islams und dem Gebiet des Krieges ist eine imperiale Konstruktion ohne Basis im Koran. Das ist die Basis der Dschihadkonzeption der Juristen der frühabbasidischen Periode. Die Juristen sind vor allem daran interessiert, die Staatskontrolle des Dschihad einzuschärfen; die asketischen und mystischen Konnotationen verschwinden ganz. Der Dschihad wird zum Krieg gegen nichtchristliche Reiche, durchaus mit dem Versuch eines Kriegsrechtes. Zwischen den Kreuzzügen des 11. Jahrhundert und der mongolischen Invasion des 13. Jahrhunderts, in der Konfrontation mit Feinden, die eigene universale Ordnungsvorstellungen hatten, kommt es aber zu einer Neuformulierung des Dschihad nicht als Pflicht, den Islam auszubreiten, sondern als Pflicht, den Islam zu bewahren. Jetzt wird der Dschihad. stärker zur individuellen Pflicht (auch mit Angriffen auf Moslems, die ihre rituellen Pflichten nicht ernstnehmen).

Bonner, Michael
Jihad in Islamic History : Doctrines and Practice. – Princeton (u.a.) : Princeton Univ. Pr., 2006. – 197 S.
Bearbeitung eines französischen Originals mit d.T.: Le jihad : origines, interprétations, combats (2004)
Überblick über den Dschihad im mittelalterlichen Islam, mit Kapiteln über den Koran, die frühen Traditionen, den Dschihad der Gelehrten an den Grenzen des Islams und den Dschihad der Herrscher. Bonners Leistung sind weniger neue Deutungen sondern eine gute Präsentation des historischen Hintergrundes und der methodischen Schwierigkeiten, Dschihad für die islamische Frühgeschichte zu studieren. Das Dschihad-Thema nimmt nur einen Teil des Buches ein, aber der Leser bekommt einen islamkundlichen und historischen Hintergrund, der ihm hilft die Rolle der Dschihad-Debatten einzuschätzen.

Seit der Wiederkehr des Dschihad im Afghanistankrieg gegen die Sowjeunion, im Irakisch-Iranischen Krieg, im Golfkrieg 1990-1991, in den Unternehmen Osama bin Ladens gibt es eine Fülle von polemischen und apologetischen Publikationen. Eine Bereicherung des Wissens über den bei Rudolph Peters bis Alfred Morabia erreichten Stand hinaus war damit kaum verbunden. Brauchbar als Einführung und Fortschreibung für die neuen Dschihad-Bewegungen:
John Kelsay, Islam and War : a Study in Comparative Ethics. – Louisville, Kentucky 1993 (der Außentitel – The Gulf War and Beyond – macht den Fokus klarer, aber Kelsay gibt auch Einblicke in traditionelle Dschihad-Vorstellungen)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

David Cook, Understanding Jihad. – Berkeley 2005 (enthält eine kurze Rekapitulation von Forschungen über den mittelalterlichen Dschihad, einen Überblick seit dem 19. Jahrhundert und neuere Kommuniques islamistischer Gruppen).

Osama bin Laden wird übereinstimmend für den schieren Dilettantismus seiner theologisch-juristischen Stellungnahmen getadelt, was freilich nicht verhinderte, daß er der wirkungsmächtigste der neueren Organisatoren des Dschihad ist. Man kann seine Stellungnahmen in verschiedenen Sprachen nachlesen: Messages to the World : the Statements of Osama bin Laden / ed. by Bruce Lawrence. – London 2005; Al-Qaida dans le texte / sur la direction de Gilles Kepel. – Paris 2005; Die Reden des Osama bin Laden / hrsg. von Marwan Abou-Taam und Ruth Biqalke. – München 2006.

3.2.3.4 Islamische Völkerrechtslehre

Kruse, Hans
Islamische Völkerrechtslehre. – 2. Aufl. – Bochum : Brockmeyer, 1979. – 252 S.
Kaum veränderte Göttinger Dissertation von 1953

Khadduri, Majid
War and Peace in the Law of Islam. – Baltimore, MD : Johns Hopkins Univ. Pr., 1955. – 321 S.
Zwei klassische Darstellungen des islamischen Völkerrechts und das heißt vor allem des Kriegsrechts bei den mittelalterlichen islamischen Juristen, des Rechts des Dschihad, des Kampfes für die Ausbreitung des Islam, da jeder andere Krieg im Islam als illegitim gilt. Aber auch des Friedensrechtes, das heißt des Fremdenrechtes der Beziehungen zu nichtislamischen Ländern und zu Nichtmoslems in islamischen Ländern.

Noth, Albrecht
Der a priori legitime Krieg im Islam : Hauptaspekte des Islamischen Rechts zum Thema „Krieg und Frieden“, in: Töten im Krieg / hrsg. von Heinrich von Stietencron und Jörg Rüpke. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1995 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie ; 6) S. 278-296
Knappster möglicher Überblick über das klassische Islamische Völkerrecht.

Landau-Tasseron, Ella
„Non-Combatants“ in Muslim Legal Thought. – Washington, DC : Hudson Institute, 2006. – 25 S. (Research Monographs on the Muslim World ; 1, 3)
Hebräisches Original 2005
Überblick über die verschiedenen Kategorien von Feinden im klassischen Islamischen Völkerrecht. Die mittelalterlichen Juristen müssen vermitteln zwischen dem Prinzip, daß alle Nichtmoslems ihr Leben verwirkt haben, und dem Prinzip, daß

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Töten auf das Nötigste beschränkt werden soll. Entscheidend ist so nicht direkte Teilnahme am Kampf, sondern ob von der Person jetzt oder künftig eine Gefahr für den Islam ausgehen könnte. Die Unterscheidung ist nicht die zwischen Soldaten und Zivilisten, sondern die zwischen Kampfähigen und Personen, die als unfähig zu kämpfen definiert sind (Kinder, Frauen, Mönche, Ältere). Zwischen den Rechtsschulen, aber auch innerhalb der Rechtsschulen wurde keine einhellige Lösung erreicht.

Al-Shaybani, Muhammad
The Islamic Law of Nations : Shaybānī's Siyar / translated by Majid Khadduri. – Baltimore : Johns Hopkins Univ. Pr., 1966. – 311 S.
Übersetzung des einflußreichsten islamischen Völkerrechtstexts des Mittelalters (8. Jh. christlicher Ära), den Khadduri bereits seiner Darstellung 1955 (oben S. 96) zugrunde gelegt hatte.

Stumpf, Christoph
Völkerrecht unter Kreuz und Halbmond : Muhammad al-Shaybani und Hugo Grotius als Exponenten religiöser Völkerrechtstraditionen, in: Archiv des Völkerrechts 41 (2003) 83-100
Für Shaybani wie für Grotius ist die entscheidende Einheit die eigene Religion. Bei Shaybani gilt das islamische Recht auch für Moslems in nichtislamischen Staaten, nicht dagegen für Nicht-Moslems in islamischen Staaten. Grotius kennt ein Naturrecht für alle Menschen und ein gewillkürtes göttliches Recht, das von Christen beachtet werden muß und Basis für eine Gemeinschaft der Christenheit abgibt. Beide Autoren rücken zusammen als Vertreter eines religiösen Völkerrechtes, das nicht so staatsfixiert ist, wie das neuzeitliche europäische Völkerrecht.
Stumpf vergleicht, was sie auf den ersten Blick gemeinsam haben, aber vergleicht nicht, was sie trennt. Sein Aufsatz ist kaum mehr als eine Sondierung, gibt aber eine Ahnung, welche Fragen eine vergleichende und gemeinsame Völkerrechtsgeschichte noch stellen muß.

Für den modernen Umgang mit dem islamischen Völkerrecht seien zwei prominente Beispiele genannt.
Für die Anpassung an den von der europäischen Tradition gesetzten Rahmen des modernen Völkerrechts:

al Ghunaimi, Muhammad Talaat
The Muslim Conception of International Law and the Western Approach. – The Hague : Nijhoff, 1968. – 228 S.
Al Ghunaimi versucht im islamischen Recht die Themen des modernen Völkerrechts der Beziehungen zwischen Staaten zu finden und das islamische Völkerrecht mit europäischen Theorien der Grundlagen des Völkerrechts zu vergleichen (es paßt

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eher zu der naturrechtlichen Tradition als zu Duguit oder Kelsen). Die Zentralität des Dschihads in der islamischen Völkerrechtlehre umgeht al Ghunaimi durch Rückgriff auf die Staatenpraxis islamischer Staaten, die das Ziel einer universalen Ausbreitung des Islam früh aufgegeben haben. Al Ghunaimi macht keinen Versuch einer Apologie des mittelalterlichen islamischen Völkerrechts, sondern löst es vom Koran und sieht es nur als Ideologie des Abbasidischen Kalifats. Der Koran ist dagegen mit dem modernen Völkerrecht durchaus vereinbar. Im Ganzen sieht Al Ghunaimis islamisches Völkerrecht aus wie das europäische Völkerrecht, nur bewiesen mit Koranversen.
Al Ghunaimi war Professor für Völkerrecht in Alexandria und UN Legal Adviser.

Für die Formulierung eines eigenen Beitrags des Islams zur Theorie der Internationalen Beziehungen gegen eine eurozentrische Verarmung:

Abū Sulaymān, 'Abdul Hamīd 'A.
Towards an Islamic Theory of International Relations : New Directions for Methodology and Thought. – Herndorn, VA : International Inst. of Islamic Thought, 1993. – XLII, 192 S. (Islamization of Knowledge Series ; 1)
Bereits 1973 unter diesem Titel als Dissertation erschienen, 1987 als Buch unter dem Titel *The Islamic Theory of International Relations*. Alle drei Versionen sind weitgehend identisch.
Abū Sulaymān versucht gegen die islamischen Juristen des Mittelalters, eine neue Methode des Umgangs mit klassischen Texten zu etablieren. Aus dem Koran läßt sich nicht direkt eine Lehre von den Internationalen Beziehungen entnehmen, sondern eine Lehre islamischer Grundwerte: Einheit, Gerechtigkeit, Frieden, gegenseitige Hilfe und Ablehnung von Aggression, Tyrannei, Korruption und Exzessen. Zu diesen Grundwerten gehört auch Dschihad als Anstrengung für den Glauben. Dschihad schließt bewaffneten Kampf nicht aus, aber die Konstruktion islamischer internationaler Normen muß auf die ganze Bedeutungsbreite des Dschihad-Begriffs zurückgreifen. Im Koran kommt durchaus eine Vielzahl von internationalen Beziehungen vor, die aber situationsbedingt sind. Wir müssen in der heutigen Situation eine eigene islamische Theorie der Internationalen Beziehungen konstruieren. Der Islam kann helfen zur Betonung von Menschenwürde und Menschenrechten, gegen rassische und nationale Diskriminierung, für Kooperation und soziale Gerechtigkeit.

Mayer, Ann Elisabeth
War and Peace in the Islamic Tradition and International Law, in: Just War and Jihad : Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions / ed. by John Kelsay and James Turner Johnson. – New York (u.a.) : Greenwood Pr., 1991 (Contributions to the Study of Religion ; 28) S. 195-226
Referiert zeitgenössische muslimische Ansichten der Stellung des islamischen Rechts zum Völkerrecht, wobei sie den allgemeinen Kontext der Dritte-Welt-Positionen zu Völkerrecht und Nationalen Befreiungsbewegungen beachtet.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Broschk, Florian
Gottes Gesetz zwischen Elfenbeinturm und Außenpolitik : "schiitisches Völkerrecht" in der islamischen Republik Iran. – Hamburg : EB-Verl., 2008. – 69 S. (Bonner islamwissenschaftliche Hefte ; 5)
Referiert die Völkerrechtstheorie von Muḥammad Riḍā Ḍiyā'ī Bīgdelī, dem prominesten iranischen Völkerrechtler. Ein islamisches Völkerrecht kann es nicht geben, weil im Gegensatz zum islamischen Recht das Völkerrecht nicht gottgegeben ist, sondern nur eine Konvention zwischen Staaten. Es gibt aber eine islamische Sicht der Themen des modernen Völkerrechts. Zwischen der Dichotomie Gebiet des Islams/Gebiet des Krieges und der Reduzierung des Gebietes des Krieges auf direkte Verfolger des Islams hält Bīgdelī einen Mittelkurs: Neben dem Gebiet des Krieges gibt es auch Gebiet des Vertrages, Gebiet der Waffenruhe, Gebiet der Neutralität. Wie im islamischen Recht üblich, erkennt Bigdeli keinen legitimen Krieg an außer dem Jihad. Mit der schiitischen Theologie lehnt er den Angriffsjihad vor der endzeitlichen Wiederkehr des Verborgenen Imams ab. Der Verteidigungsjihad ist selbstverständlich. Dazu gestattet er die Teilnahme an Befreiungskriegen (was Broschk als einen Drittweltismus erkennt, kaum islamisch zu begründen). Bīgdelī sucht immer die maßvolleren Deutungen, eine dauerhafte Friedensordnung kann er aber nicht begründen. Dazu hat er einen zu hohen Stellenwert für ein rechtlich nicht eingeschränktes „Interesse des Islam".

3.2.3.5 Zeitgenössische islamische Friedenstheorien

Als Beispiel für den sufistischen Weges des inneren Friedens:

Bawa Muhaiyaddeen, M. R.
Islam and World Peace : Explanations of a Sufi. – Philadelphia, PA : The Fellowship Pr., 1987. – 163 S.
Frieden besteht in Gerechtigkeit für alle; Frieden kann nur in Gott gefunden werden; der Heilige Krieg ist ein Krieg im Inneren der Seele.
Bawa Muhaiyaddeen (1900-1986) war ein bekannter bengalischer Sufi-Heiliger, Autor von *The 99 Beautiful Names of Allah.*

Als Beispiel für die institutionalisierte islamische Theologie:

Zakzouk, Mahmoud
Friede in islamischer Sicht : Begriff und Notwendigkeit des Weltfrieden, in: Friede für die Menschheit : Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht ; internationale christlich-islamische Konferenz, Wien 30. März bis 2. April 1993 / hrsg. von Andreas Bsteh. – Mödling : Verl. St. Gabriel, 1996 (Beiträge zur Religionstheologie ; 8) S. 69-104
Der Frieden ist das Ziel des Islam. Der Frieden wird durch gerechtes Handeln erreicht, indem den Mitmenschen freie Entfaltung und Hilfe dazu gegeben wird. Der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frieden ist vom Glauben unablösbar. Nur wenn wir uns selber als Geschöpf Gottes erfahren können, können wir unseren Mitmenschen gegenüber gerecht sein. Frieden kann nicht von außen aufgezwungen werden; er beginnt im Innern und wirkt im jeweiligen sozialen Verantwortungskreis. Die Gerechtigkeit setzt dem Friedenswillen Grenzen. Feinde, die uns zerstören wollen, zu Freunden zu nehmen, ist ungerecht gegen uns selber und unterstützt die Ungerechtigkeit unserer Feinde.
Die Solidarität aller Menschen ist eine Ausweitung dieses mitmenschlichen Friedenswillen. Auch im Weltmaßstab kommt es darauf an, jedem das Recht auf sein Leben, seine Religion, sein Eigentum, seine Freiheit zuzugestehen. Daraus folgen ein Völkerrecht, das nicht nur reichen Staaten nutzt, kollektive Sicherheit gegen Aggressionskriege, humanitäre Interventionen gegen Menschenrechtverletzungen – und ein Sitz für die islamische Welt im UNO-Sicherheitsrat.
Zakzouk (geb. 1933) war Dekan der theologischen Fakultät der Al-Azhar Universität und ist ägyptischer Minister für Religionsangelegenheiten, einer der Höchsten in der sunnitischen religiösen Hierarchie.

Als Beispiel für jüngere islamische Theologie:

Kalisch, Muhammad
Frieden aus der Sicht des Islam, in: Islam im Dialog 1 (2002) H. 4, S. 13-28
Den Begriff „innerer Frieden“ gibt es in islamischer Theologie und Mystik nicht, aber das Phänomen wird deutlich beschrieben als Zufriedenheit/beruhigte Seele. Auch den Begriff „sozialer Frieden“ gibt es in islamischer Theologie nicht, aber der Kern des Islam ist Regelung des sozialen Lebens durch Gerechtigkeit mit dem Ziel einer beruhigten Stadt, einer intakten Gesellschaft. Kalisch geht schnell zur üblichen Diskussion islamischer Toleranz über (die fortentwickelt werden muß zu wirklicher Anerkennung der Ungläubigen als Gleiche). In der Frage des internationalen Friedens ist der Islam keine pazifistische, aber auch keine aggressive Religion. Die traditionelle Lehre vom Krieg aus bloßer Religionsverschiedenheit muß aufgegeben werden. Im Ganzen ist das Ergebnis nicht viel anders als die Lehre zahlreicher säkularer Friedenstheoretiker: ein Staat mit sozialem Frieden neigt eher dazu Frieden zu halten. Über den Horizont der meisten säkularen Friedenstheoretiker hinaus: Ebenso ein Staat, der mehr Menschen mit innerem Frieden hat.
Muhammad Kalisch (geb. 1966 als Sven Kalisch) ist der erste staatlich besoldete Professor für Religion des Islam in Deutschland.

3.2.3.6 Säkulare Kriegstheorie

3.2.3.6.1 Ibn Haldūn

Historisch ist dieses Feld vor allem von Abd-ar-Rahman Ibn Haldūn (1332-1406) belegt, der an verschiedenen Höfen des Maghreb Erfahrungen mit Krieg und Administration sammelte, bevor er Oberrichter in Ägypten wurde. Berühmt war er als

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Historiker. Stark gewirkt hat seine systematische Einleitung in die Geschichte, in der man einen Vorläufer der Soziologie erkennen kann. Die frühe Konfliktsoziologie hat ihn dankbar als Vorläufer anerkannt (Ludwig Gumplowicz, Ibn Chaldun, ein arabischer Soziologe des 14. Jahrhunderts, in: Ludwig Gumplowicz, Soziologische Essays. – Innsbruck 1899. – S. 90-114) ebenso wie die Polémologie (Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale. – Paris 1930). Neuerdings ist er bei der Suche nach alternativen Epistemologien der Internationalen Beziehungen wieder ins Gespräch gebracht worden , inhaltlich reichlich entleert (Robert W. Cox, Towards a Posthegemonic Conceptualization of World Order : Reflections on the Relevance of Ibn Khaldun, in: Governance without Government : Order and Change in World Politics / ed. by James B. Rosenau and Ernst-Otto Czempiel. – Cambridge 1992. – S. 37-50, Neudruck in Robert W. Cox, Approaches to World Order. – Cambridge, 1996. – S. 144-173).

Vergleiche als Einführung:
Heinrich Simon, Ibn Khaldūns Wissenschaft von der menschlichen Kultur. – Leipzig 1959.
Weiterführend: Aziz Al-Azmeh, Ibn Khaldūn in Modern Scholarship : a Study in Orientalism. – London 1981 (Bibliographie und heftige Kritik der Vereinnahmung Ibn Haldūns als Ahnen der europäischen Soziologie).

The Muqaddimah : an Introduction to History / translated from the Arabic by Franz Rosenthal. – New York : Pantheon Books, 1958. – 3 Bde. (Bollinger Series ; 43)
Der Abschnitt 35 *Wars and the Methods of Waging War Practiced by the Various Nations* des Kapitels 3 *On Dynasties, Royal Authority, the Caliphate, Government Ranks, and all that Goes with these Things* steht vol. II, 73-89 (In der einbändigen gekürzten Ausgabe 1967 ist der Abschnitt auf S. 223-230 enthalten ohne die Zitate religiöser Autoritäten).
Der Abschnitt über Kriege beginnt mit einer klaren Aussage: Krieg liegt in der menschlichen Natur seit der Schöpfung. Kriegstypen/Kriegsursachen werden sehr knapp vorgestellt: Kriege aus Rache, Kriege um des Gewinns wegen, Kriege für die Religion, Kriege gegen Auflehnung. Die beiden ersten Typen sind ungerechte Kriege, die beiden letzten sind gerechte Kriege (unausgesprochen ist das auch ein Gegensatz der Kriege der Stämme am Rande der islamischen Welt und der Kriege der islamischen Staaten). Ausführlicher beschäftigt sich Ibn Haldūn mit den Kampfweisen: in geschlossenen Formationen kämpfen alle aus der Geschichte bekannten Staaten, während Araber und Berber eine Methode des Angriffs und Rückzugs bevorzugen. Er weiß, daß disziplinierte Heere zum Kampf in geschlossenen Formationen die Macht des Herrschers im Staat stärken. Ibn Haldūn polemisiert gegen die Ansicht, im Kampf komme es nur auf die Zahl der Kämpfer an. Entscheidend ist letztlich die Gruppenbindung.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Beitrag Ibn Haldūns zur Kriegstheorie liegt gewiß nicht in diesem nur skizzierten Abschnitt zur Kriegsführung. Das ganze *Muqaddimah* ist eine Lehre von den Kriegen der Stämme mit starker Gruppenbindung ('aşabija, ein Wort, das aus dem Kontext der männlichen Verwandtschaftsgruppe kommt) gegen die städtisch/staatliche Zivilisation mit geringer Gruppenbindung. Die Theorie vom Aufstieg und Niedergang der Dynastien ist eine Theorie des Militarismus: Die junge Dynastie, die noch nicht das Vertrauen der Untertanen hat, braucht das Schwert mehr als die Feder – ebenso die alte Dynastie, die das Vertrauen verloren hat. Nur in der Phase der Einigkeit mit den Untertanen kann die Feder mehr Bedeutung haben.

3.2.4 Bahá'í

Die jüngste der Weltreligionen, eine Abspaltung des schiitischen Islams Mitte des 19. Jahrhunderts, ist auf besondere Weise eine Friedensreligion. Sie hat sich schnell entwickelt vom Dschihad gegen die Mutterreligion Islam (Denis MacEoin, The Babi Concept of Holy War, in: Religion 12 (1982) 93-129) zur einzigen Religion, in deren heilige Texte zeitgenössische internationalistische Positionen aufgenommen wurden. „Bahá'u'lláh saw an international system in crisis and advocated a set of utopian realist mechanisms to resolve those problems. He thereby created the Middle East's first indigenous peace movement in the era of modernity and one of very few to become institutionalized over the long term" (Juan Cole). Folgerichtig stellte 'Abdu'l-Bahá bei seinem Amerikaaufenthalt 1912 einen Zusammenhang her zwischen dem universalen Frieden der Bahá'í und dem Frieden, den die Friedensbewegung suchte.

Bahá'u'lláh
Die Verkündigung Bahá'u'lláhs an die Könige und Herrscher der Welt : die den Völkern und Geschlechtern der Erde vorherbestimmte Zeit ist nun gekommen. – Frankfurt am Main : Bahá'í-Verl., 1967. – 130 S.
Enthält Sendschreiben 1867ff. an nahöstliche und europäische Herrscher (Mahnungen zur Bekehrung, darunter Bekehrung zur Abrüstung) und die spätere *Große Verkündigung an die Menschheit*, die die Bewohner der Erde aufruft, Bürger *einer* Stadt zu werden und *eine* Sprache zu sprechen. An einer Versammlung der Menschen sollen die Herrscher teilnehmen und völlige Versöhnung unter den Großmächten schaffen. Sollte ein König die Waffen ergreifen, so sollen alle sich vereinen, ihn daran zu hindern.

Bahá'u'lláh (1817-1892) war der prophetische Begründer der Bahá'í-Religion. Die Sendschreiben an die Monarchen stehen zum Teil auch im *Kitab-i-aqdas*, dem heiligsten Buch der Bahá'í.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

'Abdu'l-Bahá
Das Geheimnis göttlicher Kultur. – Oberkalbach : Bahá'í-Verl., 1973. – 104 S.
Persischer Text 1875, 1882 in Bombay lithographiert
Kein heiliger Text, sondern eine Stellungnahme zu den ausbleibenden Reformen in Persien. Über Parlamentarismus, Wohlstand, gewaltloses Lehren der Religionen. S. 62-68 Forderung nach internationaler Beratung und Weltvölkerbund, Festlegung der Ländergrenzen und der Höchstgrenzen der Rüstung, kollektive Aktionen gegen Friedensbrecher. Dann würde Rüstung nicht länger Finanzen und Erfindungskraft beanspruchen. Absoluter Pazifismus soll das nicht sein: Der Geist der Eroberung soll durch den Geist der Gerechtigkeit ersetzt werden, aber ein Krieg kann eine Grundlage des Friedens sein. Notwendig ist Krieg gegen Aufrührer, gegen Angreifer, zur Einigung eines entzweiten Staatsvolkes, immer „wenn er eine gerechte Sache verficht". Heute ist jedoch die Aufgabe, die einem großen Herrscher zukommt, die Errichtung des Weltfriedens.

The Promulgation of Universal Peace : Talks Delivered by 'Abdu'l-Bahá during his Visit to the United States and Canada in 1912. – Wilmette, IL : Bahá'í Publ. Trust, 1982. – 513 S.
S. 116-126 Ansprachen vor einem International Peace Forum und bei einem Empfang der New York Peace Society.

Der Weltfriedensvertrag : Brief an die Zentralorganisation für einen dauerhaften Frieden. – Hofheim-Langenhain : Bahá'í-Verl., 1988. – 43 S.
Erläuterung der Bahá'í-Forderung nach Einheit zwischen den Religionen, zwischen Reich und Arm und zwischen den Staaten (wobei er konkret einen internationalen Gerichtshof verlangt) in einem Brief 1919 an eine Vereinigung bekannter internationalistischer Gelehrter und Politiker.

Wenn ein Kriegsgedanke kommt, so widersteht ihm mit einem stärkeren Gedanken des Friedens : die Reden und Schriften von 'Abdu'l-Bahá für eine neue Kultur des Friedens. – 2., erg. Aufl. – Hofheim-Langenhain : Bahá'í-Verl., 1999. – 128 S.
Kurze Auszüge aus Texten 1875 bis 1919 (leider ohne Informationen über den Kontext).

'Abdu'l-Bahá (1844-1921) war der Ausleger der Prophezeiungen seines Vaters (dessen jahrzehntelanges Exil und Einkerkerung er geteilt hatte) in Schriften, die als Heilige Texte der Bahá'í gelten.

Shoghi Effendi
Die Weltordnung Bahá'u'llás. – Hofheim-Langenhain : Bahá'í-Verl., 1977. – 333 S.
Deutsche Übersetzung von: The World Order of Bahá'u'lláh (1938)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Shoghi Effendi deutet seine Neuorganisation der Bahá'í als einer Weltreligion im Rahmen des zeitgenössischen Internationalismus und seiner Krise im Zeitalter der Weltkriege und des Nationalismus. Betont wird das notwendige Streben der Religionen nach Einheit. Der Völkerbund wird als Beginn der Verwirklichung der Prophezeiung Bahá'u'llás, bzw. der Erläuterungen von 'Abdu'l-Bahás gesehen (vgl. vor allem die Sendschreiben *Das Ziel: Die neue Weltordnung,* 1931 und *Die Entfaltung der Weltkultur,* 1936). Der Völkerbund befindet sich in einer Krise, aber der Weg zur Welteinigung wird fortgesetzt werden: Weltlegislative, Weltexekutive, Weltgerichtshof, Welthauptstadt, Weltsprache, Weltschrift, Weltliteratur, Weltwährung, Weltgewichte, Weltmaße. Wissenschaft und Religion werden im Einklang stehen, nationale und religiöse Rivalitäten werden aufhören, Klassenunterschiede verwischt werden, Krankheiten ausgerottet werden, die ungenutzten, ungeahnten Hilfsquellen dieser Erde ausgebeutet. Am Ende zitiert er den Tierfrieden nach Jesaja.

Shoghi Effendi (1897-1957) war der Organisator der Bahá'í-Religion. Seine Exegese gilt nicht als Heilige Schrift, aber als allgemein anerkannte Lehrgrundlage der Bahá'í-Religion. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat er diese Deutungen fortgeführt: The Rising World Commonwealth. – London 1945; The Transformation of Human Society : a Bahá'i Commentary on the Current World Crisis. – Wilmette, Ill. 1947.

Cole, Juan R. I.
Modernity and the Millennium : the Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-century Middle East. – New York : Columbia Univ. Pr., 1998. – 264 S.
Geschichte der Bahá'í im Rahmen von Reformbewegungen im Persischen und Osmanischen Reich im 19. Jahrhundert. Die ursprüngliche Offenbarung des Bahá'u'lláh muß eine Forderung des Übergangs vom Streit zur Einheit gewesen sein, wobei es ursprünglich um Religionsfrieden ging. Der Weg zur internationalen Ordnung ist zum Teil eine Konsequenz des Einheitsgedankens, zum Teil kommt er aus der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit. Abrüstung ist Teil des Kampfes gegen wachsende Staatsausgaben, die ein Verstoß gegen Gerechtigkeit sind. Bahá'u'lláh folgt islamischen Traditionen der Forderung nach Beratung (die er als Parlamentarisierung faßt) und Gerechtigkeit. Der Frieden ist Bedingung für gute Regierung, die kollektive Sicherheit diszipliniert die Staaten. Die Forderung nach Gerechtigkeit und Frieden unter den Religionen dürfte Bahá'u'lláh aus islamischen Quellen bekannt gewesen sein. Für die Ausgestaltung des Internationalismus (die sich eher bei 'Abdu'l-Bahá findet) denkt Cole an Kenntnis Saint-Simonistischer Theorien.

Sabet-Sobhani, Ariane
Die politischen Botschaften des Religionsgründers Bahá'u'lláh : Ethik und Politik im Weltordnungsmodell der Bahá'i. – 2000. – 342 S.
Dissertation St. Gallen
Referiert die Sendschreiben Bahá'u'lláhs an Herrscher 1867ff. Das Einheitsmotiv ist der Kern seiner Lehren, religiös begründet durch einen Prozeß der Vereinheitlichung

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Menschheit in der Annäherung an Gott. Sie bespricht die Tugenden bei Bahá'u'lláh: Gottesliebe/Gottesfurcht, Vertrauenswürdigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung, Weisheit, Unparteilichkeit. Der Weg zur Einheit bedeutet weltpolitisch kollektive Sicherheit (wobei Bahá'u'lláh mit obligatorischem Schiedsgericht und Abrüstung weit über die den Konsens des Internationalismus des 19. Jahrhunderts hinausgeht). Die Bahá'í betonen menschliche Natur und Internationales System. Zwar haben sie Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit und konsultativen politischen System, eine Beziehung zum Frieden wird aber nicht betont. Die Bahá'í unterscheiden zwischen dem geringen Frieden (säkulärer, politischer Frieden, beruhend auf Einsicht in Interdependenz, mit Berücksichtigung des Nationalinteresses, Verwirklichung kollektiver Sicherheit) und dem größten Frieden (Verschmelzung aller Rassen, Bekenntnisse, Klassen, Nationen). Beide Formen des Friedens sind prozessual gedacht, aber nicht als zwei Stufen e i n e s Prozesses: Bekehrung und Erziehung sind Voraussetzungen des Friedens, aber sie benötigen einen Ordnungsrahmen auf globaler Ebene. (In den Einzelheiten folgt Sabet-Sobhani den Auslegungen Shoghi Effendis, der sich am stärksten auf die internationalistische Diskussion eingelassen hatte.)

3.3 Südasiatische Traditionen

Śānti, das Sanskritwort, das am ehesten „Frieden" entspricht, kommt aus einer Wurzel śam mit der Bedeutung „ruhig sein, beruhigt sein". In den Ritualformeln hat śānti die Bedeutung „befreit vom Übel". Vgl. Dirk Jan Hoens, Śānti : a Contribution to Ancient Indian Religious Terminology, 1. – Śānti in the Samhitās, the Brāhmanas and the Śrantasutras. – s'-Gravenhage 1951 (mehr nicht erschienen).

Überblicke über die Vielfalt der südasiatischen Lehren von der Gewaltfreiheit:
George Kotturan, Ahimsa : Gautama to Gandi. – New Delhi 1973
Unto Tähtinen, Ahiṃsā : Non-violence in Indian Tradition. – London 1976.

Derrett, J. Duncan M.
The Maintenance of Peace in the Hindu World : Practice and Theory, in: La paix. – Bruxelles : Ed. de la Librairie Encyclopédique, 1961 (Recueils de la Société Jean Bodin ; 14-15) II, 143-177
Der neue indische Staat hat Gewaltfreiheit zur Maxime der Außenpolitik erhoben (hält sich aber nicht dran). Das hat keine Vorläufer in der indischen politischen Tradition, die kriegerisch ist, sondern überträgt Maximen des Privatlebens auf den Staat. Der Krieg ist in der indischen Geschichte selbstverständlich, deshalb gibt es aber auch keine besonderen Haßtraditionen. Es war leicht, vom Feind zum Freund zu werden. Eine indische Friedenstradition kann nur durch Umdeutungen konstruiert werden. „Santi" wird zu „Frieden", ist aber ein seelischer Zustand der Freiheit von Emotionen. „Sandhi" ist ein politischer Begriff, aber nicht Frieden, sondern mit einem anderen Staat in einem Bündnis zu sein. „Dharma-yudda" wird zum gerech-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Krieg, meint aber ein Ideal der Kriegsführung. Die indische Philosophie ist geschlossen gegen das Begehren, aber die private und die staatliche Sphäre sind völlig getrennt. Das Ideal der Gewaltfreiheit (ahimsā), das Hindus, Buddhisten, Jainisten gemeinsam haben, läßt endlose praktische Anpassungen zu. Die traditionellen indischen Werte könnten durchaus zu Toleranz, Völkerverständigung, einem besseren internationalen Umgangsklima beitragen. Für das moderne Völkerrecht gibt es dagegen keinen gemeinsamen Nenner mit der indischen Tradition.

3.3.1 Hinduismus

Stietencron, Heinrich von
Mythische Dimensionen von Kampf und Krieg, in: Töten im Krieg / hrsg. von Heinrich von Stietencron und Jörg Rüpke. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1995 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie ; 6) S. 151-178
Überblick über die hinduistische Mythentradition von der Befragung des Kriegerethos im *Bhagavadgītā* (eine Anleitung zum Handeln ohne Selbstsucht) bis zum Pazifismus als dämonische Rhetorik im *Devīmāhātmya* (von der die Göttin sich nicht betören läßt, denn Gewaltfreiheit dient nur dazu, die Herrschaft chaotischer Mächte zu befestigen).

Klostermaier, Klaus K.
Himsā and ahimsā Traditions in Hinduism, in: The Pacifist Impulse in Historical Perspective : Essays in Honour of Peter Brock / ed. by Harvey L. Dyck. – Toronto (u.a.) : Univ. of Toronto Pr., 1996. – S. 227-239
Überblick über Vielfalt der hinduistischen Tradition. Die Veden sind vom Krieg geprägt, vor allem die Rechtstexte werden das lange bewahren. Die *Upanischaden* zeigen eine gewaltfreie Bewegung gegen die Opfergesinnung der Brahmanen; Buddhisten und Jainisten knüpfen an diese asketische Bewegung an. Das *Mahābhārata* prägt die indische Kriegerethik eines ritterlichen Krieges. Das *Bhagavadgītā* bringt eine explizite religiöse Verteidigung des Krieges als eines Planes Gottes, dem sich der einzelne Krieger nicht entziehen darf. Yoga bringt den Glauben, daß die bloße Präsenz einer genuin gewaltfreien Person Gewalt stoppen wird. Vaishnavismus bringt die Annäherung von ahimsā und Liebe. Daß Nichtgewaltätigkeit der Kern des Hinduismus sein soll, ist freilich im heutigen Indien eine Minderheitsmeinung.

Bodewitz, Henk W.
Hindu ahimsā and its Roots, in: Violence Denied : Violence, Non-violence in South Asian Cultural History / ed. by Jan E. M. Houben and Karel R. Van Kooij. – Leiden (u.a.) : Brill, 1999. – S. 18-44
Bodewitz versucht, gegen die idealistischen Strömungen des modernen Hinduismus, die ursprüngliche Bedeutung von ahimsā zu rekonstruieren. Die ältere hinduistische Tradition zeigt keine Spuren von Pazifismus oder einer Bewegung gegen das Töten

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beim Opfer. Der Ursprung muß in asketischen Lebensführungsregeln für den Schüler, der die Veden lernt, gesucht werden. Auch Gandhi griff wieder auf die Lebensführungsregeln der Asketen zurück.

Clooney, Francis X., SJ
Pain but not Harm : Some Classical Resources toward a Hindu Just War Theory, in: Just War in Comparative Perspective / ed. by Paul Robinson. – Aldershot (u.a.) : Ashgate, 2003. – S. 109-125
Gewalt wird in der hinduistischen Tradition nicht absolut verworfen; es kommt darauf an, wer sie unter welchen Umständen anwendet. Die Anwendung von Gewalt durch den König muß in Parallele zum rituellen Opfer des Brahmanen gesehen werden: beide sollen keine Schmerzen zufügen, müssen aber in genau bestimmten Situationen Gewalt anwenden. Die Gewalt des Königs wird dadurch gerechtfertigt, daß sie im Ganzen die Schmerzen verringert. Trotz starker gewaltfreier Momente ist Gewaltfreiheit nie die einzige hinduistische Lehre geworden.

Allen, Nick
Just War in the *Mahābhārata*, in: The Ethics of War : Shared Problems in Different Traditions / ed. by Richard Sorabji and David Rodin. – Aldershot (u.a.) : Ashgate, 2006. – S. 138-149
Weder das *Mahābhārata* als Ganzes, noch das *Bhagavadgītā* im Besonderen enthalten eine explizite Lehre vom Gerechten Krieg. Wir erfahren nur, daß der dort geschilderte Krieg gerecht ist, nicht aber die Kriterien. Die Gerechtigkeit dieses Krieges muß aus der Erzählung geschlossen werden und die führt zu einem komplexen Verursachungsgefüge menschlicher und göttlicher Kräfte. Gerade das Schweigen zur Gerechtigkeit des Krieges, ist die Lehre: Die menschliche Entscheidung zum Krieg kennt immer nur einen kleinen Teil der Situation. Der im *Mahābhārata* geschilderte Krieg ist erfolgreich, nach jedem menschlichen Maß aber mit unverhältnismäßigen Kosten; in der sozio-kosmischen Ordnung von Zerstörung und Schöpfung war er aber ein notwendiger Krieg.

Meurath, Annette:
Gewaltpotentiale im Hinduismus. – Bonn : Deutsche Kommission Justitia et Pax, 2007. – 44 S. (Gerechtigkeit und Frieden ; 112)
Überblick über die gegenwärtigen Gewaltbewegungen im Hinduismus mit Hinweisen auf die Ambivalenz der hinduistischen Tradition und auf die Rolle der Begegnung mit den westlichen Religionen unter Kolonialbedingungen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.3.2 Jainismus

Zydenbos, Robert J.
Jainism as the Religion of Non-violence, in: Violence Denied : Violence, Non-violence in South Asian Cultural History / ed. by Jan E. M. Houben and Karel R. Van Kooij. – Leiden (u.a.) : Brill, 1999. – S. 185-210
Jainismus gilt als die südasiatische Religion, die am stärksten auf Gewaltfreiheit beruht. Mit der Sorge um jedes Tierleben ist es die asketischste der Weltreligionen. Die Geschichte zeigt freilich, daß die jainistischen Könige durchaus nicht gewaltfrei waren. Gewaltfreiheit war kein Ziel, sondern ein Mittel zur Reinigung der Seele, um einen Zustand der Indifferenz gegenüber dem Leben zu erlangen.

Jain, P. N. (Bawa)
Toward a Culture of Nonviolence : the Jain Way of Life, in: Toward a Global Civilization? : The Contribution of Religions / ed. by Patricia M. Mische and Melissa Merkling. – New York (u.a.) : Lang, 2001. – S. 112-127
Eine Erläuterung der jainistischen Lehre in Hinblick auf Gewaltfreiheit und Toleranz. Gewaltfreiheit ist kein Ziel, sondern ein Weg der Befreiung der Seele aus der Verstrickung der Welt. Gewaltfreiheit ist nicht bestimmtes Handeln, sondern ein bestimmter Bewußtseinsstand in dem gehandelt wird: Wer umsichtig handelt, ist gewaltfrei, auch wenn er Leiden verursachen muß. Gewaltfreiheit ist kein negatives Nicht-Handeln, sondern eine aktive Lebensweise, die Kenntnis der Ursachen in der Welt und Anerkennung der Relativität allen Wissens voraussetzt. Der Jainismus hat damit eine besondere Fähigkeit zur Toleranz, weil Unwissenheit und Egozentrik, die zu Intoleranz führen, überwunden werden müssen.

3.3.3 Buddhismus

Conze, Edward
Buddhist Thought in India : Three Phases of Buddhist Philosophy. – London : Allen & Unwin, 1962. – S. 69-79
Deutsche Übersetzung u.d.T.: Buddhistisches Denken – Frankfurt am Main 1988. – S. 94-107
Diese klassische Darstellung des Buddhismus identifiziert umstandslos Nirvarna (den Zustand der absoluten Überwindung des Selbst) mit Frieden. Frieden wird so Befriedung des Leidens, Stillung allen Übels. Aber auch eine Identifizierung mit Sicherheit ist möglich, sofern Sicherheit gedacht wird als Zuflucht, Obdach, Asyl, Insel.

Vgl. jetzt Steven Collins, Nirvana and Other Buddhist Felicities. – Cambridge 1998, der Erzählungen und Bilder vom Nirvana bespricht und keine direkte Beziehung

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Frieden mehr herstellt (zu den Bildern gehören aber “Stadt ohne Furcht” und Freiheit von Feindschaft).

Jayatilleke, K. N.
Buddhism and Peace. – Kandy, Ceylon : Buddhist Publ. Society, 1962. – 32 S. (The Wheel publication ; 41)

The Principles of International Law in Buddhist Doctrine, in: Académie de Droit International : Recueil des Cours 120 (1967) I, 441-567
Jayatilleke feiert den Buddhismus als Friedensreligion (die Stoiker müssen vom Buddhismus gelernt haben!), ist sich aber bewußt, daß der Buddhismus nicht pazifistisch ist. Ein König benötigt eine Armee. Man geht davon aus, daß eine Armee Angriffe abwehrt, aber denkt sich, daß ein vorbildlicher buddhistischer Staat nicht angegriffen wird. Religiöse Kriege sind im Buddhismus undenkbar.

Schmid, Georg
Der Weg des Buddha in den Konflikten seiner Zeit, in: Religion zu Krieg und Frieden / hrsg. von Fritz Stolz. – Zürich : Theologischer Verl. Zürich, 1986. – S. 113-129
Schmidt interpretiert drei Erzählungen aus dem Leben des Buddhas über Urteile zu Krieg und Streitigkeiten und betont die Beiläufigkeit der Äußerungen des Buddhas, die Gelassenheit, das Abwarten auf das Ende der Konflikte. „Die Leidenschaft der Weltverbesserer ist nicht grundsätzlich besser als der Haß derer, die sich selbst mit ihrer Welt zerstören.“ Die modernen buddhistischen Strömungen nehmen die buddhistische Lehre als Sozialethik. Der ursprüngliche Buddhismus ist nicht speziell am gesellschaftlichen Frieden interessiert, nicht einmal am Frieden des Einzelnen mit sich selbst. Der buddhistische Frieden ist ein weltloser Frieden, eine Befreiung ohne Befreite. Es gibt keine Anleitung zur Konfliktfähigkeit. Die buddhistischen Länder sind durchaus von gewalttätigen Eruptionen geprägt.

Galtung, Johan
Buddhism : a Quest for Unity and Peace / Da Won Sa Buddhist Temple of Hawaii. – Ratmala, Sri Lanka : Sarvodaya Books Publ. Services, 1993. – 138 S.
Galtung definiert fünf Bereiche mit normativen Zielvorstellungen: Natur/Ökologisches Gleichgewicht, Menschheit/Aufklärung, Gesellschaft/Entwicklung, Welt/ Frieden, Kultur/Adäquates Wissen. Er mustert den Beitrag, den der Buddhismus zu den Zielen leisten kann, meist im Vergleich mit den möglichen Beiträgen anderen Religionen. Fazit: Keine andere Religion fördert den Fortschritt in allen fünf Bereichen, keine hat soviel Potential zur Förderung von Frieden und Einheit wie der Buddhismus. Buddhismus ist gewaltfrei, kooperativ, antihierarchisch, schätzt Diversität und schätzt Identität nicht. Galtung bemüht sich den Beitrag des Buddhismus zum Frieden im Kern der buddhistischen Lehre festzumachen: statt des Ausgangs vom Selbst der individuellen Seele in den westlichen Religionen, das nur mühsam zu Mitmenschen und Natur geöffnet werden kann, ein von vornherein offenes Selbst, das weder

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als separat noch als permament gedacht wird. Nirvana, das höchste Ziel des Buddhisten, kann begriffen werden „as some type of maximum entropy“. Kurz, der Beitrag des Buddhismus sieht aus wie Galtungs eigene Theorie des Friedens als Entropie/antihierarchische Beziehungen. Aber es ist auch Kritik nötig: Der Buddhismus hat zuviel Toleranz, zuviel Bereitschaft sich mit dem Gang der Welt abzufinden, zuwenig Erkenntnis falscher Strukturen, zuwenig politische Zusammenarbeit zur Bekämpfung falscher Strukturen. Die Welt braucht den Buddhismus, aber der Buddhismus muß sich mehr auf die Welt einlassen.
Die Quellen für Galtungs Vergleich der Tiefenstruktur der Religionen bleiben unklar, für den Buddhismus führt er wechselweise heilige Texte und Begegnungen mit Buddhisten an. Die Analyse ist sorgfältig unhistorisch.

Harris, Elizabeth J.
Violence and Disruption in Society : a Study of the Early Buddhist Texts. – Kandy, Sri Lanka : Buddhist Publ. Society, 1994. – 58 S. (The Wheel Publication ; 392-393)
Gewalt wird im frühen Buddhismus verworfen, weil sie das spirituelle Wachstum hindert. Krieg wird nie direkt verurteilt, jedenfalls nicht getrennt von anderer Gewalt. Defensiver Krieg wird überhaupt nicht kritisiert. Die letzte Ursache von Konflikten ist Gier; die Überwindung der Gier ist der Kern der buddhistischen Lehre. Gier bewirkt Konflikte, weil sie zu „Realitätsverlust“ führt, zu falschen Wahrnehmungen durch falsche Bewertungen. Dogmatisch an eigenen Ansichten zu hängen, ist die Quelle allen Übels. Im Buddhismus wird nicht Gewalt verurteilt, sondern Gewalttätigkeit ohne die eigenen Ansichten geprüft zu haben. Das spirituelle Wachstum führt zu Eintracht, die Mönchsgemeinde kann ein Ort der Gewaltlosigkeit sein.

Schmithausen, Lambert
Buddhismus und Glaubenskriege, in: Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart : Referate gehalten auf dem Symposium der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg am 28. und 29. Oktober 1994 / hrsg. von Peter Herrmann. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. – S. 63-92
Klar ist, daß der Buddhismus Tötung von Lebenswesen ablehnt, aber das Töten von Gegnern im Krieg ist selten ein buddhistisches Thema.
Schmithausen gibt vor allem einen historischen Überblick über Glaubenskriege in Tibet, China, Japan, während Ceylon (Sri Lanka) nur knapp behandelt wird. Es gibt keine Missionskriege, aber Kriege zur Verteidigung/Wiederherstellung der Religion, vor allem gegen andere buddhistische Richtungen, Raubzüge zum Erwerb von Reliquien, Aufstände mit buddhistischen Utopien.

Bartholomeusz, Tessa J.
In Defense of Dharma : Just-war Ideology in Buddhist Sri Lanka. – London (u.a.) : RoutledgeCurzon, 2002. – 209 S. (RoutledgeCurzon critical studies in Buddhism)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bartholomeusz präsentiert Ideen eines Gerechten Krieges, d.h. der gewaltsamen Verteidigung des Buddhismus, in nachklassischen Texten aus Ceylon und ihre Verwendung im 20. Jahrhundert in Ceylon/Sri Lanka. Überblick über innerbuddhistische Diskussionen um Pazifismus und Verteidigung im 20. Jahrhundert in Ceylon/Sri Lanka.

Harris, Elizabeth J.
Buddhism and the Justification of War : a Case Study from Sri Lanka, in: Just War in Comparative Perspective / ed. by Paul Robinson. – Aldershot (u.a.) : Ashgate, 2003. – S. 93-108
Beispiele für die Verwendung früher buddhistischer Traditionen für die Rechtfertigung der buddhistisch-singhalesischen Seite im Bürgerkrieg in Sri Lanka.

Der-lan Yeh, Theresa
The Way to Peace : a Buddhist Perspective, in: International Journal of Peace Studies 11 (2006) 91-112
Das buddhistische Weltbild geht davon aus, daß nichts für sich allein existieren kann und alles von anderem abhängt. Der buddhistische Friedensbegriff ist „Zusammentätigsein“ (was auch der Etymologie des Sanskritwortes für Frieden entspricht, freilich auch des Wortes für Krieg). Frieden kann nur ganzheitlich sein, nicht in den Frieden verschiedener Lebensbereiche aufgesplittert. Der Weg zum Frieden ist, andere nicht mit Gewalt oder harten Worten zu schädigen. Das gilt für den persönlichen Umgang, mehr aber noch für politische und ökonomische Strukturen. Die innere Konfliktursache ist zu heftige Bindung an Besitz und Meinungen. Die tiefste Wurzel aller Gewalt, Konflikte, Kriege ist aber die Unfähigkeit, die kosmische Interdependenz aller Dinge zu erkennen. Diese Deutung geht schon auf die Lehren des Buddha zurück, ist aber durchaus transformierbar in moderne Theorien der Konfliktbearbeitung (wobei sie vor allem auf die Arbeiten Johan Galtungs seit den 1980er Jahren hinweist, die explizit auf buddhistische Konzepte zurückgreifen). Die Hauptbedeutung des Buddhismus für die Friedensforschung ist, darauf zu bestehen, daß der personale Frieden auch für den gesellschaftlichen und internationalen Frieden unverzichtbar ist.

3.3.4 Säkulare Traditionen in Südasien

3.3.4.1 Kautilya

Das *Arthaśāstra* ist ein Lehrbuch der Politik, der Verwaltung und des Rechtes, das nach der Tradition von Kautilya, dem Kanzler des großen Eroberers Chandragupta (um 300 v. Chr.), geschrieben wurde (einzelne Partien sind sicher jünger). Es enthält eine Rechtfertigung des Staates (was bei Hobbes die Wölfe sind, sind hier die Fische), aber als Politikberatungsbuch hat es weiter kein Bedürfnis nach Rechtfertigung des Machtstrebens. Das internationale System ist durch ständige Bewegung

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geprägt: Ein König ist immer in einem Netz der Bestrebungen aller Nachbarn eingespannt, die er zur Sicherheit seines eigenen Landes und für seine eigenen Versuche zur Machtvergrößerung ständig exakt berechnen muß. Die Machtfaktoren des eigenen Staates, die Lage zu möglichen Feinden und Freunden, die Kriegsziele des Angreifers bestimmen die Auswahl der verschiedenen außenpolitischen Maßnahmen. In der Komplexität der berücksichtigten Faktoren von System und Akteur ist ihm vor den szientistischen Ansätzen Mitte des 20. Jahrhunderts kein Werk der europäischen-amerikanischen Tradition nahegekommen. (Upendra Baxi, Kautiliyan Principles and the Law of Nations : a Comment, in: Indian Yearbook of International Affairs 19 (1986) 230-255 hat ihn mit Morton Kaplan verglichen, wer dessen Systemtheorie ungenießbar findet, werde freilich auch Kautilyas endlose Klassifizierungen unerträglich pedantisch finden.)

The Kautīliya Arthaśāstra / ed. by R. P. Kangle. – Bombay : Univ. of Bombay
1. – A Critical Edition. – 2nd ed. – 1969
2. – An English Translation with Critical and Explanatory Notes. – 1963
3. – A Study. – 1965

Das Altindische Buch vom Welt und Staatsleben / übersetzt von Johann Jakob Meyer. – Leipzig : Harrassowitz, 1926.
Neudruck Graz 1977

Nāg, Kâlidâs
The Diplomatic Theories of Ancient India and the 'Arthasastra', in: Journal of Indian History 5 (1926) 331-358 und 6 (1927) 5-35
Französisches Original 1923 u.d.T.: Les théories diplomatiques de l'Inde ancienne et l'Arthaçâstra
Kautilyas Leistung ist die Lehre von den Machtfaktoren des Staates. Studiert wird, welche Eigenschaften der Machfaktoren jeweils zum Machterhalt des Staates beitragen. Das ist durchaus nicht so amoralisch realistisch, wie häufig angenommen wird: Die Verbündeten sollen loyal sein, der Staatsschatz soll rechtmäßig erworben sein usw. Die Ratschläge haben in ihrer Rechenhaftigkeit freilich nichts Normatives. Krieg ist ein selbstverständlicher Zustand, den man annehmen kann, wenn man kann, andernfalls aber vermeiden muß, durch Unterwerfung oder Bündnisse.
Immer noch das übersichtlichste Referat, was in den außenpolitischen Teilen dieses umfangreichen Lehrbuches steht.

Modelski, George
Kautilya : Foreign Policy and International System in the Ancient Hindu World, in: American Political Science Review 58 (1964) 549-560
Modelski versucht, in dem vermeintlich chaotischen indischen Staatensystem, wie es Kautilya beschreibt, doch noch Ordnungsmomente zu identifizieren. Eine eigentliche Theorie der Machtbalance hat Kautilya nicht, aber doch eine rudimentäre Vor-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellung einer Internationalen Gesellschaft, d.h. einer Gruppe von Staaten, auf deren Haltung bei den außenpolitischen Berechnungen Rücksicht genommen werden muß. Es ist ein laissez-faire System, in dem jeder König sein eigener Polizist ist (und der seiner Freunde). Die stabilisierende Institution ist vor allem der Eroberer-König. Kautilya betont nicht Eroberung zur Reichsbildung, sondern bevorzugt den gerechten Eroberer, der mit Zuwachs an Rang zufrieden ist. Der Eroberer-König Kautilyas ist deshalb am ehesten ein internationaler Ordner. Aber das kann kein dauerhaft stabiles System sein, zumal ihm Institutionen wie Schiedsgericht usw. fehlen.
Kautilya beschreibt das tatsächliche indische System, da das Maurya-Reich, in dem er eine so prominente Rolle spielte, ein solcher Hegemon war. Aber die soziale Basis des indischen Systems wird bei Kautilya nicht beschrieben: Ein Mangel an Solidarität, Autorität und Ordnung zwischen den Staaten wird kompensiert durch die Stabilität der dörflichen Welt, durch den Verkehr der Brahmanen über Grenzen hinweg, durch gemeinsame Ritentradition. Weder für eine Reichsbildung nach chinesischem Muster noch für ein Staatensystem nach europäischem Muster ist da Platz.

Boesche, Roger
The First Great Political Realist : Kautilya and his Arthashastra. – Lanham (u.a.) : Lexington Books, 2002. – 127 S.

Kautilya's Arthaśāstra on War and Diplomacy in Ancient India, in: Journal of Military History 67 (2003) 9-37
Kein späterer Theoretiker hat so sehr das Wohl des Königs, nämlich Eroberung, als Ziel akzeptiert; die europäische Tradition ist viel mehr am Wohl des Staates orientiert. Freilich ist der Krieg bei Kautilya durchaus defensiv: die Angriffe der Feinde vereiteln und das eigene Volk schützen. „One would be betraying one's own people if one did not assume a worst case scenario." Das ist kein Gleichgewichtsystem, dessen Ziel im europäischen Staatensystem ja Kriegsvermeidung war. Bei Kautilya dagegen herrscht dauernder Krieg, wegen dauernder Fluktuation. Frieden ist kein Ziel in diesem System. Wohl aber gibt es verschiedene Kriegsziele: der gerechte Eroberer will nur andere Könige seiner Führung unterstellen; der gierige Eroberer will sich Land und Leute aneignen; der dämonische Eroberer wird erst aufhören, wenn er Land, Güter, Söhne, Frauen und Leben des Königs genommen hat. Kautilya sieht sich als Ratgeber eines gerechten Eroberers; aber auch der muß dauernd auf der Hut sein.
Der Aufsatz ist eine Version des Buchkapitels zu Außenpolitik und Krieg.

3.3.4.2 Aśoka

Der Enkel des Chandragupta vollendete die Eroberung (Nord-)Indiens, wird aber in der Geschichte weniger für diese Erfolge gepriesen als für die Skrupel, die er als Buddhist sich wegen der Gewalttätigkeit dieser Kriege machte. Er warnte seine

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nachkommen vor weiteren Eroberungen. „Eroberungen durch Gerechtigkeit“ sind weit wichtiger – ein Begriff der irgendwo zwischen „benevolent hegemon“ (gegenüber den südindischen Kleinstaaten) und „soft power“ (gegenüber den vorderasiatischen hellenistischen Großstaaten) liegt. Wenn aber doch Kriege geführt werden müssen, dann sollen sie schonend und vergebend geführt werden.

Die großen Felsen-Edikte Aśokas : kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte von Ulrich Schneider. – Wiesbaden : Harrassowitz, 1978. – 199 S. (Freiburger Beiträge zur Indologie ; 11)
S. 117-119 Text und Übersetzung des 13. Felsenedikts, seines politischen Testaments.

Thapar, Romila
Aśoka and the Decline of the Mauryas. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 1961. – S. 137-181 The Policy of dhamma
Aśokas Propagierung von dhamma (universales Recht, rechtes Tun) als Grundlage des inneren und äußeren Friedens ist keine buddhistische Mission und auch keine neue Religion, sondern ein „konfuzianistischer“ Versuch einer Ergänzung der Religionen durch eine soziale Ethik, eine Legitimation der neuen Zentralisierung und Bürokratisierung. Es geht vor allem darum, den Gehorsam gegen religiöse Führer der jeweiligen Religion und den Gehorsam in der Familie einzuschärfen. Außenpolitisch beanspruchte Aśoka mit dieser Lehre auf Länder eingewirkt zu haben, mit denen er allenfalls gelegentliche diplomatische Beziehungen gehabt haben kann.

3.3.4.3 Völkerrecht

Für die indische Tendenz, das europäische Völkerrecht in der altindischen Tradition wiederzufinden, seien nur Beispiele genannt:

Indian Traditions and the Rule of Law among Nations : Report of the All-India Seminar 1960 on the Subject “Possible Contributions of Indian Traditions Concerning the Relations of Major Organised Groups to Contemporary Problems of International Law”. – Delhi : Univ. of India, 1961. – 28 S.
Der Völkerrechtler Julius Stone stellte genaue Fragen an indische Völkerrechtler und erhielt keine genauen Antworten.

International Law and Practice in Ancient India / ed. by H. S. Bhatia. – New Delhi : Deep, 1977. – 224 S.
Ein spätes Beispiel für die verbreitete apologetische Literatur, die das moderne Völkerrecht mehr oder weniger im Alten Indien wiederfindet.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.3.4.4 Hinweis auf Gandhi

Viele der vorgenannten Arbeiten haben Mohandas K. Gandhi als Fluchtpunkt. Er ist der Erbe hinduistischer und jainistischer Traditionen. Aber es gibt eine starke Linie von Jesus zu Gandhi, mit Tolstoi als Zwischenglied. Man hat auch versucht, Gandhi an islamische Traditionen der Gewaltfreiheit anzuknüpfen. Zweifellos kann er nicht einfach einer religiösen Tradition zugeschlagen werden und seine Wirkung ging über die der Religionen weit hinaus. Er wird deshalb in einem späteren Band dieser Bibliographie im Kontext seiner Zeitgenossen behandelt.

3.4 Chinesische Traditionen

Thematisch nicht einschlägige Hintergrundliteratur kann hier nicht aufgeführt werden. Vergleiche dafür die umfassende Bibliographie:
Helmut Vittinghoff, Recent Bibliography in Classical Chinese Philosophy, in: Journal of Chinese Philosophy 28 (2001) 1-208 (zeigt auch, daß Theorien über Frieden und Krieg nicht im Zentrum der chinesischen Philosophie gestanden haben).

Zur Einführung in Chinesische Sozialphilosophie vergleiche einige grundlegende Arbeiten, die nicht direkt Frieden und Konflikt thematisieren, aber den Rahmen bestimmen, in dem die chinesische Rede von Frieden studiert werden muß:
Peter Weber-Schäfer, Oikumene und Imperium. – München 1968
Wolfgang Bauer, China und die Hoffnung auf Glück : Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas. – München 1971
Heiner Roetz, Die chinesische Ethik der Achsenzeit. – Frankfurt am Main 1992
François Jullien, Umweg und Zugang. – Wien 2000 (französisch 1995 u.d.T.: Le détour et l'accèss)
Peter J. Opitz, Der Weg des Himmels : zum Geist und zur Gestalt des politischen Denkens im alten China. – München 2000.

Proben mohistischer, konfuzianischer, legalistischer Texte aus dem 5. bis 3. Jh. v. Chr. in: *Basic Texts in International Relations : the Evolution of Ideas about International Society* / selected and introduced by Evan Luard. – Basingstoke 1992. – S. 5-17 (Mozi, Mengzi, Xunzi, Shangzi, Han Feizi).

Die klassische chinesische Theorie kommt aus einer Zeit kämpfender Staaten, wurde aber tradiert im Kontext eines als alternativlos gesehenen Einheitsreiches. Zur Analyse des frühen chinesischen Staatensystems: Victoria Tin-bor Hui, *War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe*. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2005. Zum Krieg bis in die Zeit des frühen Reiches: Robin D. S. Yates, *Early China, in: War and Society in the Ancient and Medieval Worlds* / ed. by Kurt Raaflaub and Nathan Rosenstein. – Cambridge, MA 1999. – S. 7-45.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das spätere Reich hat mit diversen Fiktionen sich zum Herrn aller Nachbarn erklärt, diplomatische Beziehungen sollten Abhängigkeitsbeziehungen der Barbarenstaaten sein. Die historischen Arbeiten über chinesische Weltordnung greifen freilich auf reale diplomatische Beziehungen zurück, eine Theorietradition können sie nicht referieren. Vgl. *The Chinese World Order : Traditional China's Foreign Relations* / ed. by John King Fairbank. – Cambridge, MA 1968 (mit einem vorgeblich theoriegeschichtlichen Kapitel von Yang Lien-sheng). Die chinesische Geschichte war mehrfach für Jahrhunderte nicht von einem hegemonialen Reich bestimmt, dann konnte auch die Fiktion der chinesischen Welthegemonie nicht aufrecht erhalten werden. Die konkreten außenpolitischen Ideologien hatten dann eine größere Bandbreite von schierer Machtpolitik bis zu Empfehlungen, gut zu regieren und damit die soft power Vorteile Chinas zu nutzen Vgl. *China among Equals : the Middle Kingdom and its Neighbors, 10th-14th Centuries* / ed. by Morris Rossabi. – Berkeley 1983, v.a.. S. 73-80. Eine wirkliche Geschichte des außenpolitischen Denkens in China gibt es nicht (zumindest nicht in westlichen Sprachen).

Die Bedeutung chinesischer Traditionen für die gegenwärtige chinesische Politik ist umstritten; vgl. Nadine Godehardt, *The Chinese Meaning of Just War and its Impact on the Foreign Policy of the People's Republic of China*. – Hamburg 2008 (mit westlicher und chinesischer Literatur). Siehe auch unten S.129-130 zu Sunzi.

Bodde, Derk
Harmony and Conflict in Chinese Philosophy, in: Studies in Chinese Thought / ed. by Arthur F. Wright. – Chicago (u.a.) : Univ. of Chicago Pr., 1953. – S. 19-80
Überblick über die Lehren zu kosmischer Harmonie, Geschichtszyklen, Gut und Böse in der menschlichen Natur, sozialer Harmonie, Krieg und Frieden, allgemeinen Konzepten der Harmonisierung von Gegensätzen, Ideal des Weisen. Alle Schulen werden durchgemustert, auch weniger berühmte Autoren berücksichtigt. Einig ist sich die chinesische Philosophie in der Annahme eines kosmischen Prozesses mit polarer Oszillation und eines historischen Prozesses, der Teil dieses kosmischen Prozesses ist. Die menschliche Gesellschaft soll in Übereinstimmung mit dem kosmischen Prozeß leben, gewaltsamer Bruch muß vermieden werden. Vor allem der Krieg als größter gewaltsamer Bruch wird allgemein abgelehnt. Von den klassischen Schulen weichen am ehesten die Legalisten ab, da sie nicht an die gute Natur des Menschen glauben. Abweichungen gibt es später bei Wang Fuzhi im 17. Jh., der an Fortschritt glaubt und Krieg gegen Barbaren fordert, und bei Kang Youwei im frühen 20. Jh., der westlichen Fortschrittsideen folgt.

Cheng Chung-ying
Toward Constructing a Dialectics of Harmonization : Harmony and Conflict in Chinese Philosophy, in: Journal of Chinese Philosophy 4 (1976) 209-245

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der natürliche Zustand ist im Konfuzianismus Harmonie, Konflikt ist eine unnatürliche Abweichung. Im Daoismus ist dagegen Polarität von immer zu einseitigen Standpunkten der natürliche Zustand. Die zugrundeliegende Metaphysik ist dieselbe: die Welt ist in Harmonie, die Menschen in Konflikten, die sie aber überwinden können. Die Konfuzianer wollen die Einheit im Verschiedenen finden, die Daoisten die Relativität des Individuellen begreifen. Cheng setzt diese Lehren ab von der hegelianisch-marxistischen Fortschrittsdialektik und der buddhistischen Negation.

May, Reinhard
Frieden und die Aufgabe des Rechts : rechtstheoretischer Versuch zur Friedensforschung im rechtsvergleichenden Bereich unter Einschluß einer Darstellung chinesischen Rechtsverständnisses. – Wiesbaden : Steiner, 1979. – 237 S.
Eine Arbeit über die Schwierigkeiten, Recht interkulturell zu vergleichen. So wie es schwierig ist, zu ermitteln, was in China überhaupt dem westlichen Begriff von „Recht" entspricht, so ist es schwierig, die chinesische Entsprechung für „Frieden" zu bestimmen. May sieht eine Entsprechung von Frieden und *tianming*, das er übersetzt als „Auftrag an alle Teile der Gesellschaft, im Einklang mit der Harmonie von Himmel und Erde zu leben". Die Beiträge der verschiedenen Schulen kreisen um verwandte Wege, Harmonie in mitmenschlichen Beziehungen anzustreben. Diese Wege können übersetzt werden als menschlich-verbindliches, mitmenschlich-gerechtes, vereinbart-zu-lebendes, aufrichtig-treues Verhalten. Besprochen werden Daoismus, Konfuzianismus, Mohismus, Legalismus.

Gawlikowski, Krzysztof
The Concept of Two Fundamental Social Principles : Wen and Wu in Chinese Classical Thought, in: Annali / Istituto Universitario Orientale di Napoli 47 (1987) 397-433 und 48 (1988) 35-62
Kurzfassung: The Origins of the Martial Principle (Wu) Concept, in: Cina 21(1988) 105-122
Gawlikowski will die Dichotomie von *wen* und *wu* als ein durchgehendes Moment der chinesischen Ideengeschichte aufzeigen. *Wen* meint zivile Momente des Staates, *wu* militärische Momente. Aber *wu* kann nicht auf einen abgegrenzten Bereich von Militär und Krieg reduziert werden und der militärische Bereich benötigt *wen* Anteile. Die legalistischen und die konfuzianistischen Traditionen sind sich darin einig. Der Unterschied ist, daß die Konfuzianer die Notwendigkeit von *wu*/Gewalt zur Ermöglichung von *wen*/guter Regierung betonen, während die Legalisten betonen, daß Regierung sowohl *wen*/Belohnung und *wu*/Strafe anwenden muß (eine legalistische Lehre, die der spätere synkretistische Konfuzianismus durchaus inkorporiert). Die chinesische Tradition der Militärliteratur beruht auf dieser Verbindung von *wen* und *wu* Momenten.

Franke, Herbert
Krieg und Kriegführung im vormodernen China : ein Diskussionsbeitrag, in:

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Töten im Krieg / hrsg. von Heinrich von Stietencron und Jörg Rüpke. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1995 (Veröffentlichungen des Instituts für Historischen Anthropologie ; 6) S. 147-149
Die chinesische Ideologie geht davon aus, daß in der Frühzeit die Ordnung sich von allein hergestellt hat, jetzt aber gewaltsam verteidigt werden muß. Nach den Militärhandbüchern ist Ziel der Kriege, die feindliche Staatsspitze zu beseitigen. Tatsächlich wurden die meisten innerchinesischen Kriege ohne größere Schlachten durch Seitenwechsel entschieden. Wenn es aber zu Kriegen kam, wurden sie ohne jede humanitäre Begrenzung geführt, weil sie ideologisch als Rettung der Ordnung galten und nur Verbrecher und Barbaren sich der Ordnung widersetzen.

Lewis, Mark E.
The Just War in Early China, in: The Ethics of War in Asian Civilizations : a Comparative Perspective / ed. by Torkel Brekke. – London (u.a.) : Routledge, 2006. – S. 185-200
Die chinesische Tradition hat seit der ausgehenden Zeit der kämpfenden Staaten und der Reichseinigung Lehren, die dem christlich-europäischen jus ad bellum entsprechen: Krieg soll nur durch den Herrscher geführt werden und nur als Strafe. Theoriegeschichtlich ist das ein konfuzianischer Widerspruch gegen die Militärtraktate, für die alle Kriege legitim sind, und gegen den Mohismus, für den nur der Verteidigungskrieg legitim ist. Letztlich geht es um die Rechtfertigung der Gewalt des Kaisers. Zuweilen taucht deshalb auch das (hobbesianische) Argument der Notwendigkeit der Herrschaft gegen den ursprünglichen Kampf aller gegen alle auf. Auch die historischen Kriege werden zu solchen Strafkriegen stilisiert, wobei auch eine Rebellion gegen einen ungerechten Herrscher ein solcher Strafkrieg sein kann. Jus in bello interessiert dagegen nicht. Zwar folgt aus der Rechtfertigung des Strafkrieges die Anweisung, daß Unschuldige geschont werden müssen, aber mit der Realität chinesischer Kriege (Grenzkriege, die hauptsächlich mit verbannten Kriminellen geführt werden) hat das nicht viel zu tun.

3.4.1 Konfuzianismus

Der Konfuzianismus hat keine Lehre von den internationalen Beziehungen, weil er nie richtig ein internationales System zugegeben hat. Schon das *Buch der Dokumente*, das unter die konfuzianischen Klassiker aufgenommen wurde, ist geprägt vom Strafkrieg der potentiell keine Unterscheidung von innen und außen kennt. Mengzi wird wiederholt eine Passage zitieren: Als der vorbildliche König im Osten strafte, beklagten sich die Barbaren im Westen, daß man sie warten läßt, als er im Süden strafte, beklagten sich die Barbaren im Norden (*Shujing* IV, II,6, James Legge, The Chinese Classics III, 180-181; die Philologen haben aber eingewendet, daß die uns vorliegende Passage nach Mengzi rekonstruiert sein dürfte).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kongzi (Konfuzius, Kong Qui), die zentrale Person für die Transferierung der frühchinesischen Werteordnung in eine Verhaltenslehre im Staat, lebte in einer Zeit der Desintegration des Reiches, als es nominell noch einen König gab, die Staaten aber bereits miteinander um die Neuverteilung ihrer Gebiete kämpften. Das Ideal des Konfuzianismus blieb die Wiederherstellung des ursprünglichen Reiches guter Regierung. Das seit 221 v. Chr. bestehende Reich ist natürlich kein konfuzianisches Reich, in dem die Tugend regiert, aber die konfuzianische Tradition der Friedfertigkeit und des Strafkrieges gehören zwischen Ideologie und Politikempfehlung untrennbar zum Reich.

In (neo-)konfuzianischen Theorien ist das Universum als weitester Rahmen immer der Fluchtpunkt des Handelns (vergleiche statt vieler ähnlicher Versicherungen anschaulich die Diagramme bei Tu Wie-ming, Embodying the Universe : a Note on Confucian Self-realization, in: Self as Person in Asian Theory and Practice / ed. by Roger T. Ames. – Albany 1994. – S. 177-186). Hinter diesen Debatten über die Transzendierung der besonderen Liebe und über die Abgrenzung der Ansprüche von Person, Familie, Kommune und Staat stehen durchaus Vorstellungen über Menschlichkeit und es ist sehr viel über mögliche konfuzianische Begriffe der Menschenrechte geschrieben geworden. Aber Diskussionen über nationale/imperiale Begrenzung und Kosmopolitismus, über Krieg und Frieden sind in der Geschichte des Konfuzianismus selten und dürftig. Die einzige aktuelle Verwendung des Konfuzianismus ist der Versuch aus den Anweisungen für interpersonales Verhalten Regeln für den internationalen Verkehr zu entwickeln. Vgl. Taku Tamaki, Confusing Confucius in Asian Values? : A Constructivist Critique, in: International Relations 21 (2007) 284-304 (eine Kritik autoritärer neokonfuzianistischer Konfrontation von “Asia” und “the West”, die die Intersubjektivität des konfuzianischen Tugendgebotes mißachtet).

Iriye, Keishiro
The Principles of International Law in the Light of Confucian Doctrine, in: Academie de Droit International : Recueil des Cours 120 (1967) I, 1-59
Ein Versuch, die Übereinstimmung konfuzianischer Prinzipien mit dem modernen Völkerrecht der Staatenbeziehungen zu zeigen. Die Grundauffassung des Konfuzianismus zum Krieg ist, daß der Krieg nicht um des Krieges Willen, sondern um des Friedens wegen geführt wird. Iriye sieht darin eine Art Gerechten Krieg, der aber undeutlich bleibt. Bei Mengzi wird das eine Lehre vom Krieg als Strafaktion (freilich konnte er bei seinen Zeitgenossen solche gerechten Kriege nicht erblicken).
Iriye muß aus Mangel einer konfuzianischen Doktrin der Internationalen Beziehungen auf reale Konfliktregelungen zwischen den chinesischen Fürstentümern zurückgreifen (er findet kooperative Rüstungssteuerung und einen Kriegsächtungspakt).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Chen, Frederick Tse-Shyang
The Confucian View of World Order, in: The Influence of Religion on the Development of International Law / ed. by Mark W. Janis. – Dordrecht (u.a.) : Nijhoff, 1991. – S. 31-50
Chen deutet das konfuzianische Prinzip *tianxia* (alles unter dem Himmel) kosmopolitisch, ohne näher angeben zu können, welche Rolle das real existierende chinesische Reich in dieser Kosmopolis spielen würde. Chen fragt immer wieder, was Konfuzianer akzeptieren *würden* (Humanitäre Intervention? Strafkriege?). Er kann auf keine reale Diskussion der Internationalen Beziehungen zurückgreifen und muß sich darüber seine eigenen Gedanken machen (zum Teil anhand von Präzedenzfällen aus der chinesischen Geschichte). Das Verhältnis zwischen Internationalen Beziehungen und innerchinesischen Beziehungen der kämpfenden Staaten bleibt undeutlich, weil es eine Abgrenzung von innen/außen nicht gibt.

3.4.1.1 Mengzi

Mengzi (Mencius, Meng-tse), 4. Jh. v. Chr., der zweite Klassiker des Konfuzianismus nach Kongzi, ist von allen altchinesischen Weisen vor der Reichseinigung am ehesten eine historisch greifbare Person. Er machte sich im Alter auf den Weg zwischen den kämpfenden Staaten, um nach einem Fürsten zu suchen, der bereit war statt auf Ausbeutung des Volkes und Krieg auf eine gute Regierung zu setzen. Menschen haben von Natur aus eine Neigung zum rechten Tun, die Regierung muß dem nur entgegen kommen, vor allem aufhören es zu behindern. Wenn nur an einer Stelle damit begonnen würde, dem Vorbild der alten Könige zu folgen, dann würde eine unaufhaltbare Bewegung zu einer Ordnung in Familien, Staaten und der ganzen Welt einsetzen. Seine Lehre von der Menschlichkeit als einer Anlage zum rechten Tun hat in letzter Zeit viel Beachtung gefunden. Er spielt in der Debatte über einen konfuzianischen Weg zu universalen Menschenrechten eine große Rolle.
Vergleiche von den Versuchen, ihn als Philosophen ernst zu nehmen:
Jörg Schumacher, Über den Begriff des Nützlichen bei Mengzi. – Bern 1993
Shun Kwong-loi, Mencius and Early Chinese Thought. – Stanford, CA 1997
Mencius : Contexts and Interpretations / ed. by Alan Kam Leung Chan. – Honolulu : Univ. of Hawaii Pr., 2002.

Wenig Beachtung in der Literatur hat dagegen gefunden, daß Krieg und Frieden im Zentrum seines Denkens stehen. Das durchgehende Thema des *Mengzi –Buches* ist, daß die gute Regierung einen Fürsten unaufhaltsam zur Weltherrschaft führen wird. Dieses Thema dominiert in den früheren Büchern. Aber auch in den späteren Büchern, die stärker die Rolle der Person als Basis der guten Ordnung betonen und die Lage des Weisen am Hofe reflektieren, bleibt das Weltreich durch Moral und für Moral der Fluchtpunkt. Mengzi glaubt an eine zyklische Bewegung der Geschichte. Die Zeit der kämpfenden Staaten ist ein Tiefpunkt, die Zeit für eine Erneuerung des Weges der alten chinesischen Universalherrscher ist gekommen. Das zu verkünden,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

war die Sendung des Kongzi, der kein Gehör fand. Das erneut zu verkünden, ist die Aufgabe, die Mengzi als seine eigene erkannte, nur um zu lernen, daß die Zeit immer noch nicht gekommen ist (vgl. zur Geschichtsauffassung bei Mengzi: Peter Weber-Schäfer, Menzius, in: Chinesisches Altertum und Konfuzianische Klassik : politisches Denken in China von der Chou-Zeit bis zum Han-Reich / hrsg. von Peter J. Opitz. – München 1968. – S. 69-100). 6 B 4 wird die Begegnung zwischen Mengzi und einem Pazifisten geschildert: Dieser will den Fürsten klar machen, daß der Krieg keinen Nutzen bringt. Mengzi verwirft den utilitaristischen Pazifismus; gegen den Krieg muß man aus Liebe und aus Pflicht sein. Trotz der dauernden Versicherung, daß Güte und Rechtlichkeit den Fürsten zur Weltherrschaft führen werden, wird nie richtig klar, wie sich Mengzi den Weg zur Weltherrschaft vorstellt. Oft klingt es, als käme es allein darauf an, daß das Volk dem Ruf des gütigen Herrschers folgt. Zuweilen ist es eher ein Mechanismus feudaler Gefolgschaft, aber auch das Argument, daß nur die Einigkeit der Untertanen erfolgreichen Widerstand oder Sieg bringen kann (ein Argument, das aus den Militärschriften bekannt ist), zeigt die Suche nach Mechanismen, die über die bloße Tugend hinausgehen.

Das Reich der Tugend wird kein bürokratisches Reich sein, sondern eine feudale Hierarchie. Die vorbildlichen Könige der Frühzeit inspizierten die Gebiete der Landesfürsten, die Fürsten kamen an den Hof des Großkönigs zum Bericht über ihre Amtsführung. Wenn die ihm unterstellten Gebiete gut bestellt waren, bekam der Fürst Land dazu. Wenn er versäumte, sich dem Urteil des Großkönigs zu stellen, wurde er degradiert und schließlich abgesetzt. Die vorbildlichen Könige der Frühzeit haben die Welt von Tyrannen befreit. Mehrfach zitiert das *Mengzi* dieselbe Passage aus dem *Buch der Urkunden* zitiert: Die Völker sehnen sich nach einer humanitären Intervention und jedes Volk will als erstes befreit werden. Was Mengzi anstrebt hat die Züge einer internationalen Ordnung. Wenn es eine westliche Entsprechung zu Mengzi gibt, dann ist es Dante: Ein Imperium das stark an Normen ist, aber nicht selber regiert, nur die kleinen Tyrannen bestraft.

Englische Übersetzung: Mencius / translated by D. C. Lau. – Harmondsworth 1970
Deutsche Übersetzung: Mong Tsï : die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o / übersetzt von Richard Wilhelm. – Jena 1916, Neuausgabe 1982

3.4.1.2 Xunzi

Xunzi (Hsün-tse), 3. Jh. v. Chr., der dritte Klassiker des Konfuzianismus, unterscheidet sich in der Betonung von Moral statt Realpolitik nicht von Mengzi. Nur die Akzente werden anders gesetzt; Xunzi vertraut dem Appell an die Tugend nicht, er betont die Rolle von Brauch, Riten und hierarchischen Rangzuschreibungen zur (Wieder-)Herstellung der menschlichen Ordnung. Vergleiche zu Philosophie und Politischer Theorie:

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Masayuki Satō, The Confucian Quest for Order : the Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi. – Leiden 2003 (wohl das umfassendste Buch zu Xun Zi, das wir je erwarten können)
Lee Janghee, Xunzi and Early Chinese Naturalism : Xunzi's Concept of xin and his Ethical Theory. – Albany, NY 2005.

Xunzis Vorstellungen zu Militär und Krieg sind nicht wesentlich verschieden von Mengzis Vorstellungen, aber im *Xunzi-Buch* in einem Kapitel (15) klarer konzentriert. Die Ratschläge der Militärliteratur taugen nur für Kriege zwischen kleinen Tyrannen. Ein wahrer König wird sich nicht auf Berufssoldaten stützen, sondern auf die Unterstützung seines eigenen Volkes und der benachbarten Völker. Er wird nicht zur eigenen Bereicherung kämpfen, sondern um Gewalt zu beenden. Die Kriege des wahren Königs sind Strafkriege. Sie werden nicht gegen Staaten geführt, in denen die Untertanen zum Herrscher stehen, sondern nur gegen Staaten, in denen die Untertanen auf diese Befreiung warten.

Der zweite Teil des Militärkapitels ist eine Abrechnung mit Li Si, seinem Schüler, der als Kanzler des ersten chinesischen Reiches die Zentralverwaltung schuf, aber Xunzis Suche nach menschlicher Ordnung durch staatliche Machtentfaltung ersetzte. Dieser siegreiche Staat ist nicht die erwartete gute Herrschaft, er muß trotz seiner Siege in dauernder Furcht vor den anderen Staaten leben. Ein Staat, der sich nur auf Lohn und Strafe stützt, ohne Loyalität zu erzeugen, bricht zusammen, sobald ein Angreifer kommt. Von den Methoden, benachbarte Staaten zu übernehmen, ist allein die gute Regierung nachhaltig. Anwendung von Gewalt und Verlockung durch Reichtum vergrößern den Staat zwar, schwächen ihn aber. Die vorbildlichen Könige der Frühzeit, begannen als Fürsten kleiner Länder, beherrschten aber die Kunst neue Gebiete festzuhalten. In der Gegenwart der kämpfenden Staaten wechseln die Staaten schnell den Herrn und gehen genauso schnell wieder verloren. (Wahrscheinlich stammt diese Abrechnung mit Li Si erst aus Xunzis Schülerkreis, nachdem das Qin-Imperium tatsächlich auseinander gefallen war und es einen Bedarf gab, Xunzis Ordnungskonzepte schärfer vom Legalismus seiner Schüler zu scheiden.)

Deutsche Übersetzung: Hsün-tzu / ins Deutsche übertragen von Hermann Köster. – Kaldenkirchen 1967; englische Übersetzung: Hsün Tzu : Basic Writings / translated by Burton Watson. – New York 1963 oder Xunzi : a translation and study of the complete work / John Knoblock. – vol. 2. – Stanford 1988.

3.4.1.3 Kang Youwei

1858-1927, ein führender Gelehrter (er entfernte die meisten der konfuzianischen Bücher aus dem Kanon und konstruierte aus dem Rest Kongzi als Reformer) und Staatsbeamter (1898 Haupt der Reform der 100 Tage); während der Monarchie als

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reformer häufig im Exil, während der Republik als Monarchist meist der Macht fern. Vom chinesischen „konfuzianischen“ Kommunismus geachtet.

Zu Biographie und Werk:
Hsia Kung-chuan, A Modern China and a New World : K’ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927. – Seattle 1975.

Ta T’ung Shu : the One World Philosophy of K’ang Yu-wei / translated by Laurence G. Thompson. – London : Allen & Unwin, 1958
Teilübersetzung

Buch von der großen Gemeinschaft. – Düsseldorf (u.a.) : Diederichs, 1974 (Diederichs gelbe Reihe ; 3 : China im Umbruch)
Deutsche Übersetzung der englischen Teilübersetzung
Das seit 1885 geschriebene, aber erst posthum 1935 erschienene theoretische Hauptwerk von Kang Youwei ist eine Abhandlung über die Auflösung des menschlichen Leidens durch die Auflösung von neun Grenzen: zwischen Nationen, zwischen Klassen, zwischen Rassen, zwischen Geschlechtern, innerhalb und zwischen den Familien (das ist Gemeinschaftserziehung), zwischen Berufen (das ist Gemeineigentum), zwischen Rechtssystemen, zwischen den Arten von Lebenswesen und einer letzte Grenze, die Keishiro Iriye (s.o. S. 119) nur durch die Analogie der Aufhebung der Grenze zwischen Hölle und Paradies verdeutlichen konnte. All das kann nur ein Weltstaat zustandebringen, den Kang durch die historische Evolution zu immer größeren politischen Einheiten kommen sieht. Wenn es je einen umfassenden positiven Friedensbegriff gab, dann hier.

Bauer, Wolfgang
China und die Hoffnung auf Glück : Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas. – München : Deutscher Taschenbuch Verl., 1971. – S. 412-452 Die Vision von der „Großen Gleichheit“
Biographische Hinweise und Referat des posthumen Buches. Bauer stellt zwar gelegentliche europäische Anleihen fest (vor allem Fortschrittsglauben) und buddhistische Züge sind deutlich. Aber im Ganzen ist das Buch eine Utopie auf der Basis konfuzianischer Verwaltungskultur, die freilich durch die Aufhebung der konfuzianischen Achtung der sozialen Unterscheidungen eine bisher ungekannte universelle Ausweitung erhält.

3.4.2 Daoismus

Der Daoismus (Taoismus) hat keinen geschlossenen, systematischen Text zur Theorie von Frieden und Krieg hinterlassen, aber das Thema fehlt auch in den klassischen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schriften nicht. Das daoistische Ideal der Einfachheit ist eine Friedensstrategie, das *Daodejing* ist ein Buch des Friedens, („Herrscht im Reich der rechte Weg, karren Rassepferde Dünger"). Der Weg zur Einfachheit ist eine Diktatur über die Bedürfnisse, selbst das Wissen von den Bedürfnissen muß unterdrückt werden. Volksverdummung als Friedensstrategie? (Vgl. Heiner Roetz, Die chinesische Ethik der Achsenzeit. – Frankfurt am Main 1992. – S. 403; Peter Opitz meint, der Kampf gegen das Wissen sei ein direkter Widerspruch gegen das konfuzianische Lernen der Riten und damit der Unterschiede.) Das *Daodejing* enthält Kapitel über den Krieg und den Krieger (speziell Kapitel 30, 31, 46, 69). Und eine Soldatenethik – auch der Sieger soll trauern. Die Militärtraktate haben auf die daoistische Soldatenethik zurückgegriffen.

Eine Auswahl aus dem *Daodejing*: *Laotse-Sprüche über den Krieg* / zusammengestellt, übersetzt und eingeführt von E. H. v. Tscharner, in: Asiatische Studien 1 (1947) 6-9. Freilich müßte das ganze *Daodejing* als eine Friedensschrift gelesen werden (es ist ja nicht umfangreich). Vgl. die Übersetzungen von D. C. Lau 1972, Günther Debon 1961, Ernst Schwarz 1970, Hans-Georg Möller 1995, Viktor Kalinke 2000 und über 160 weitere unter http://home.pages.at/onkellotus/ (zuletzt eingesehen 9. September 2009).
Das *Daodejing* wird heute übereinstimmend spät datiert in die Zeit vor der Reichseinigung (4/3. Jh. v. Chr.), der überlieferte Text vielleicht erst nach der Reichseinigung (spätes 3. oder frühes 2. Jh. v. Chr.). Der als Autor genannte Laozi (Lao-tse, Laudse, Li Er), der im 6. Jh. v. Chr. gelebt haben soll, war schon für die Autoren der frühen Kaiserzeit weniger greifbar als andere putative Klassiker und wird von der modernen Forschung in der Regel als eine Fiktion betrachtet, die es freilich zu einer Legende und zu göttlichem Status brachte.

Eine Auswahl aus dem *Zhuangzi*: Richard John Lynn, *Views of War as Seen in the Zhuangzi as Interpreted by Guo Xiang*, in: *Philosophieren über den Krieg : War in Eastern and Western Philosophies* / hrsg. von Hans-Georg Möller und Günter Wohlfahrt. - Berlin 2008. – 33-55 (der Text ist nicht so anarchistisch, wie meist angenommen, eine grundsätzliche Ächtung des Krieges wäre zuviel Grundsatz für einen Daoisten; der Herrscher soll den Frieden durch gute Regierung anstreben, aber für die Bedrohungen in der schlechtregierten Staatenwelt gerüstet sein).
Zhuangzi soll im 4. Jh. v. Chr. gelebt haben, Gua Xiang, der Redakteur der später klassischen Fassung, im 4. Jh. n. Chr.

Opitz, Peter-Joachim
Lao-Tzu : die Ordnungsspekulation in Tao-tê-ching. – München : List, 1967 (Schriftenreihe zur Politik und Geschichte) S. 160-179 Die Errichtung der oikumenischen Ordnung
Die konsequenteste politische Deutung des *Daodejing*: Das Buch wendet sich nicht an jedermann, sondern an den Herrscher. Nur durch die Tugend des Nicht-Tun schafft der Herrscher Frieden, Ruhe und Sicherheit. Opitz sieht das *Daodejing* als

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein spätes Werk, das die konfuzianische Beschränkung auf die Familie kritisiert. Wie üblich kommt die Interpretation zur Allgemeinmenschlichkeit gegen bevorzugende Liebe und zur Imitation des „Seinsgrunds“ (Opitz Übersetzung für dao), nicht aber zu einem realen Weltstaat oder Kosmopolitismus. Der politische Rahmen ist ein kleines Land mit einer überschaubaren Bevölkerung, ein Idyll. Wenn die Herrscher durch Nicht-Tun regieren würden, so würden die Untertanen sich selber entfalten und die Oikumene gelange von selbst zum Frieden. Wie bei Mengzi geht es im *Daodejing* letztlich auch darum die Oikumene zu vereinen, wie bei Mengzi kann das aber nicht durch Gewalt geschehen, sondern durch die Tugend im begrenzten Staat, der als Vorbild ausstrahlt.

3.4.3 Legalismus

Der Legalismus, der in vergleichenden Studien häufig als chinesische Entsprechung eines politischen Realismus genommen wird, hat auch starke daoistische Züge. Im *Han Fei-Buch* sind die ältesten Kommentare zum *Daodejin* überliefert, gerade auch die antimartialischen Passagen. Zwar lehrt Han Fei, daß das Geschick eines großen Staates vom Krieg abhängig ist und daß zum Untergang verdammte Staaten auch untergehen sollen. Aber die Betonung liegt auf der inneren Verfassung: Staaten, die gut regiert werden (und das heißt bei Han Fei streng und das heißt ohne Erbarmen für die Korruption der Eliten), sind nicht aggressiv. Ein Staat schreckt durch gute Regierung begehrliche Nachbarn ab.

Deutsche Übersetzung des *Han Fei Zi*: Die Kunst der Staatsführung : die Schriften des Meisters Han Fei / übersetzt von Wilmar Mögling. – Leipzig 1994

3.4.4 Mohismus

Mozi (Mo-tzu, Mo Ti) ist der chinesische Philosoph, der am ehesten mit westlichen Philosophen verglichen werden kann und es ist nicht verwunderlich, daß die großen Monographien zum Mohismus von chinesischen Christen kommen. Auch seine Sozialethik ist am ehesten mit westlichen Diskussionen über Frieden und Konflikt vergleichbar. Sein Ideal ist ein universaler Herrscher, aber gerade deshalb gibt er zu, anders als seine Zeitgenossen, daß das China seiner Zeit längst ein internationales Staatensystem ist. Für die Gegenwart fordert er die Unterlassung der Angriffskriege und die Vorbereitung auf Verteidigungskriege und Allianzen der schwächeren Staaten. „The Mohists who puzzle us by being at once the most religious and the most logical of the ancient thinkers, also contrive to be both the most pacifistic and the most martial” (A. C. Graham, Later Mohist Logic, Ethics and Science. – Hong Kong 1978). Die Mohisten waren in der Zeit der kämpfenden Staaten einflußreich, verloren im Einheitsreich aber rasch an Bedeutung.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Englische Übersetzung: Mo Tzu, Basic Writings / translated by Burton Watson. – New York 1963
Deutsche Übersetzung: Mo Ti, Gegen den Krieg / übersetzt von Helwig Schmidt-Glintzer. – Düsseldorf 1975.

Tseu, Augustinus A.
The Moral Philosophy of Mo-tze. – Taipei : China Printing, 1965. – 407 S.
Dissertation an der Loyola University Chicago 1945
Deutet die universale Liebe von der caritas der katholischen Soziallehre her; sieht Mozi als Theisten und polemisiert gegen utilitaristische und kommunistische Deutungen. Die mohistische Lehre zum Frieden wird referiert: die Notwendigkeit eines Herrschers wegen der Vielzahl der Meinungen; die Notwendigkeit, daß dieser Herrscher universal herrscht; die Ablehnung von Aggression, aber Betonung der Verteidigung bis zur Strategie der verbrannten Erde.

Yates, Robin D. S.
The Mohists on Warfare : Technology, Techniques, and Justification, in: Studies in Classical Chinese Thought / ed. by Henry Rosemont, Jr. .... – Chico, CA : Scholars Pr., 1980 (Journal of the American Academy of Religion : Thematic Issues Supplement 47, no 3) S. 549-603
Philologische Wiederherstellung der beschädigt überlieferten (und entsprechend ungenau übersetzten) Militärkapitel des Mohistischen Corpus und Nachweis, daß diese Lehre von der Verteidigung von Städten keine spätere Fälschung ist. Die Militärkapitel mit ihren rigiden Verpflichtungen zur Teilnahme an der Verteidigung passen durchaus zur Mohistischen Ethik, welche als zentralen Wert die Erhaltung des Kollektivs hat.

Lian, Timothy Yeong-shyong
The Just War Theory in the Teaching of Mo Tzu. – Ann Arbor, MI : UMI, 1992. – 310 S.
Dissertation an der University of Notre Dame 1991
Mozi zieht die Konsequenzen aus dem Versagen des Konfuzianismus, die Kriege zwischen den chinesischen Staaten zu begrenzen: Gegen die Kulte der Einzelstaaten setzt er das Mandat des Himmels, gegen die abgestufte Liebe die universale Liebe. Der Krieg ist nötig, um Frieden zu sichern, Aggressoren zu strafen, den Guten zu helfen. Lian vergleicht mit Konfuzianern (die nicht bellizistisch sind, aber den Angriffskrieg als Strafkrieg zulassen), Daoisten (die den Angriffskrieg fast verwerfen, aber doch alles zulassen, wenn ein Krieg unausweichlich ist), Legalisten (gegen die sich der Mohismus am deutlichsten wendet, aber in den Regeln für Verteidigungskrieg doch deutlich berührt). Dazu vergleicht Lian mit der westlichen Tradition des Gerechten Krieges: Die drei klassischen Momente – legitime Autorität, gerechte Ursache, rechte Intention – finden sich bei Mozi. Das Recht im Kriege fehlt bei

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mozi wie in der westlichen Tradition des Gerechten Krieges. Das Verbot des Angriffskrieges findet sich im Westen traditionell nicht.

3.4.5 Militärliteratur

Textsammlung:

The Seven Military Classics of Ancient China / translation and commentary by Ralph D. Sawyer. – Boulder 1993
Enthält die sieben Werke, die seit dem 11. Jahrhundert den Kanon der Militärliteratur bildeten: Sunzi (um 500 v. Chr., der älteste und berühmteste der Militärtraktate, siehe unten), Wuzi (als Verfasser gilt Wu Qi, einer der berühmtesten Administratoren und Generäle der frühen Geschichte Chinas, das Buch würde dann in das frühe 4. Jh. v. Chr. gehören), Sima Fa (ein schwerdatierbarer Text, der manchmal klingt als komme er noch aus Zeiten der feudalen Ritterkämpfe vor 500 v. Chr., was aber vielleicht nur konfuzianische Nostalgie ist), Wei Liaozi (4. oder 3. Jh. v. Chr., aus der Spätzeit der kämpfenden Staaten, ein stark legalistisch geprägter Text), Tai Gong (gibt sich als ein Text des 11. Jh. v. Chr., gehört aber ins späte 3. Jh. v. Chr., also ein Text aus der späten Zeit der kämpfenden Staaten oder aus dem frühen Reich), Huang Shigong (2. oder 1. Jh. v. Chr., also ein Text aus dem frühen Reich), Li Weigong (gibt vor ein Gespräch zwischen einem Kaiser und einem General des 7. Jh. n. Chr. zu sein, der Text ist aber bis ins 11. Jh. n. Chr., nicht belegt und ist vielleicht nicht viel älter als die Zusammenstellung des Kanons).

Eine gute philologische Untersuchung (die zeigt, wieviel philologisch noch unklar ist):
Robin D. S. Yates, New Light on Ancient Chinese Military Texts : Notes on their Nature and Evolution, and the Development of Military Spezialization in Warring States China, in: T'oung pao 74 (1988) 211-248 (besonders zu Sunzi, Wei Liaozi und zu mohistischen Traktaten).
Vgl. dazu die Einführungen von Sawyer und den Überblick von Johnson S. 39-45

Rand, Christopher C.
Chinese Military Thought and Philosophical Taoism, in: Monumenta Serica 34 (1979-1980) 171-218
Gegenstand sind nicht Sunzi und andere militärischen Klassiker, sondern weniger bekannte spätere Traktate, an denen Rand exemplarisch studiert, wie in daoistisch geprägten Texten das Weisheitsideal und der von einem Militärtraktat erwartete Realismus verbunden werden. Die Warnungen des Laozi vor Krieg und vor Sieg und das daoistische Motiv des Gegensatzes von *wen* (zivilisiert) und *wu* (martialisch) verschwinden nicht, aber es geht deutlich nicht um eine Theorie des Krieges, sondern um Anwendung auf die Kriegsführung. Zuweilen wird der Feldherr stark an

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Weisen angeglichen, zuweilen bleibt nur eine Warnung vor überflüssigem Blutvergießen.

Gawlikowski, Krzysztof
The School of Strategy (bing jia) in the Context of Chinese Civilization, in: East and West NS 35 (1985) 167-210
Gawlikowski gibt einen Überblick über die Militärliteratur und versucht ihre Rolle in der chinesischen Kultur zu bestimmen. Die praktischen Konsequenzen der konfuzianischen und der strategischen Schule sind dieselben. Auch die strategische Schule ist an einem Ideal der Vermeidung von Kampf orientiert, auch die Konfuzianer legitimieren den Krieg. Theoretisch scheint die Kampfliteratur aber ein Widerspruch zur konfuzianischen Betonung der Harmonie zu sein. Für die Chinesen waren es komplementäre Erscheinungen. Der konfuzianische rechte Weg (zheng dao) muß durch den Weg der Verstellung (gui dao) ergänzt werden. Die konfuzianischen Werte werden für die jeweilige Wir-Gruppe reserviert, die Werte der Strategischen Schule für die jeweiligen Fremden. Konfuzianisches Verhalten ist Rollenverhalten nach außen, strategisches Verhalten das tatsächliche Verhalten in Konflikten. Die Verbreitung der meisten Werke der Strategischen Schule war privat bis geheim. Aber diese Werte waren populär über Spiele, Romane und Theater, die dazu anleiteten, wie Moral durch Tricks ergänzt werden kann. (Die Tendenz, die Militärliteratur zu einer allgemeinen Handlungstheorie – kommerziell und erotisch – auszuweiten, gibt es schon in der chinesischen Geschichte; für die Gegenwart weist Gawlikowski auf die umfängliche Ratgeberliteratur „Sunzi und die Kunst des …“ hin, damals noch ausschließlich aus Hongkong.)

Lewis, Mark E.
Sanctioned Violence in Early China. – Albany, NY : Univ. of New York Pr., 1990 (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture) S. 97-135 The Art of Command
Das Aufkommen militärischer Spezialisierung in China im 6. Jahrhundert v. Chr. ist mit dem Aufkommen der Gattung der Militärtraktate verbunden. An die Stelle des Heroismus des (adeligen) Einzelkämpfers tritt die Kunst des Feldherrn. Die tatsächlichen Kämpfer spielen keine Rolle, sie dürfen keinen eigenen Willen haben und müssen wie ein einziger Körper handeln. Diese Einheit ist die erste der 5 Grundregeln im *Sunzi*. Dieses Buch, das so stark die Rolle der Information für den Feldherrn betont, verlangt, daß die Truppen nichts sehen und nichts hören. Das Ideal des Sieges ohne Kampf ist Teil dieses Kriegsbildes: Kampf war eine niedrige Form der Kriegsführung und ein Zeichen des Versagens. Die Aufgabe des Feldherrn ist im Durcheinander der Schlacht die Ordnung in der Dynamik zu erkennen. Das ist genau das neue Ideal des Weisen. Die Kunst des Feldherrn besteht in der Irreleitung der Wahrnehmung des Gegners, während er sich selber nicht verwirren läßt.
Die Konfuzianer und Legalisten sind gegen die Trennung der Sphären von Herrscher und Feldherrn: Ein gut regierter Staat ist unbesiegbar und wird nicht angegriffen. Für den Konfuzianer Mengzi, den pazifistischsten der altchinesischen Autoren,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind Militärexperten Kriminelle und die Unterstützung durch das Volk die wichtigste Waffe. Das *Wuzi-Buch*, der Militärtraktat, der dem konfuzianischen Ansatz am nächsten steht, stuft die Kriegsführung der Militärexperten als die niedrigste Form ein. Das legalistische *Han Fei-Buch* will statt professioneller Truppen ein zufriedenes Volk, das dem Herrscher bis in den Tod folgen wird (die Abneigung gegen eine professionelle Armee ist keine pazifistische Idee, sondern die Verbindung von Ackerbau und Kampffähigkeit). Konfuzianer und Legalisten haben mehr Probleme mit der von den Militärtraktaten empfohlenen Verstellung als mit der Gewalt, weil Verstellung das soziale Vertrauen zerstört.

Johnston, Alastair Iain
Cultural Realism : Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1995. – 307 S. (Princeton Studies in International History and Politics)
Johnston versucht zu ermitteln, was in den sieben militärischen Klassikern tatsächlich die Vorstellung eines Sieges ohne Gewalt bedeutet. Er unterscheidet zwei Strategietraditionen, die in keinem der sieben Bücher fehlen, wenn auch die Anteile an den einzelnen Büchern verschieden sind. Die konfuzianisch-menzianischen Strategie, welche die gute Regierung für das Entscheidende hält und statt Krieg Akkommodation empfiehlt, hat legitimierende Bedeutung für die kriegsführenden Staaten. Einen Sieg ohne Kampf kennen die sieben Bücher nur für die ideale Urzeit; diese Idee hat keinerlei Einfluß als Einhegung des realen Krieges. Die Parabellum-Strategie (nach dem bekannten westlichen Diktum *Si vis pacem, para bellum*, das durchaus direkte chinesische Entsprechungen hat) bestimmt dagegen die konkreten strategischen Ratschläge. Die sieben Bücher sind alle von militärischem Einsatz der Truppen geprägt, überwiegend auch von Vernichtungsstrategie. Das was man irrtümlich für eine Strategie der Gewaltfreiheit hält, ist tatsächlich nur eine Einsicht, daß der massive Angriff nicht alles ist, was für den Kriegserfolg nötig ist.
Johnston ist ein Sinologe, der zeitgenössische chinesische Außen- und Sicherheitspolitik analysierte und zunehmend am Realitätsgehalt der Idee einer spezifischen chinesischen Strategiekultur zweifelte. Er überprüft die Bedeutung der klassischen Strategietradition für die Kriege der Ming-Dynastie (1368-1644). Die Kriege gegen die Mongolen werden als Strafkriege wahrgenommen und das strategische Ziel ist ein militärischer Sieg über die Barbaren. Eine grundsätzliche Anknüpfung an die konfuzianisch-menzianische Argumentation fehlt bei den Ming-Beamten völlig, Akkommodationsstrategien werden nur im Notfall erwogen. Die Idee einer an Kampflosigkeit orientierten chinesischen Strategietradition ist eine dogmatische neokonfuzianische Konstruktion. In der Volksrepublik China wurde das als idealistische Fehldeutung verworfen, ist aber auch dort aber seit den 1980er Jahren immer mehr herrschende Lehre. Entsprechend kann Johnston in der maoistischen Strategie keine Fortsetzung einer Tradition der Kampflosigkeit erkennen.

Für einen aktuellen Versuch, diese Deutung zu retten, vgl. William H. Mott IV und Kim Jae Chang, The Philosophy of Chinese Military Culture : Chi vs. Li. – New

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

York 2006 (besprechen die Kriege am Anfang und am Ende des Han-Reiches, machen dann aber einen Sprung von fast 2000 Jahren zu den vier größeren Kriegen der Volksrepublik China; die Interpretation leidet vor allem an einer zu mechanischen Charakterisierung clausewitzianischer Strategie, die als Folie für die Charakterisierung chinesischer Strategie dienen soll).

3.4.5.1 Sunzi

Der Autor des berühmtesten Militärtraktats soll General Sun Wu, angeblich ein Zeitgenosse des Kongzi, gewesen sein (um 500 v. Chr.). Die uns vorliegende Textgestalt des *Sunzi-Buches* ist jünger, stammt aber noch aus der Zeit vor der Reichseinigung. Der chinesische Strategieklassiker ist in letzter Zeit einer der am häufigsten übersetzten der klassischen chinesischen Bücher. Es wird weltweit an Militärhochschulen studiert, aber die Literatur zum *Sunzi-Buch* ist dürftig. Das *Sunzi-Buch* steht an Militärhochschulen im Ruf, den Test der Zeit besser als Clausewitz bestanden zu haben. Man sucht bei ihm Bestätigung für die Utopie eines Sieges mit minimaler Gewaltanwendung. Letztlich sind es nur zwei Sätze, die immer zitiert werden: daß es das Beste ist, den Willen des Gegners ohne dessen Vernichtung zu brechen, und daß Informationen über den Gegner ein entscheidender Vorteil sind. Die Arbeiten aus dem Umfeld der Militärschulen machen sich Gedanken über das 21. Jahrhundert, lassen sich aber nur selten wirklich auf Sunzi ein. Vgl. die skeptische Beurteilung der Anfänge der militärischen Beschäftigung mit Sunzi seit der Aufnahme in das Curriculum amerikanischer Militärhochschulen 1984: Alastair Iain Johnston, Sun Zi Studies in the United States. – 1999, unter http://www.people.fas. harvard.edu/~johnston/SunZi.pdf (zuletzt gesehen 29. März 2009). Inzwischen ist einiges publiziert worden, vor allem über die Rolle der Information, aber die Skepsis ist weiter angebracht.

Der andere Weg Sunzi aktuell zu halten (von der umfangreichen Literatur „Sun Tzu für Geschäftsleute“ soll geschwiegen werden), ist die Einordnung in chinesische, speziell daoistische Denkformen. Manchmal klingt das, als habe General Sun Wu nicht andere Staaten besiegen, sondern eine Handlungstheorie schreiben wollen. Aber wir können einen Autor aus einem Zeitalter des Streitwagenkampfes nur durch Abstrahierung aktuell halten; die Abstraktionen der Sinologen sind für den Kriegsbegriff spannender als die Abstraktionen der Militärhochschulen. Am vertrauenswürdigsten sieht die geduldige Rekonstruktion der Strategie Sunzis aus.

The Seven Military Classics of Ancient China / translation and commentary by Ralph D. Sawyer. – Boulder (u.a.) Westview Pr., 1993 (History and Warfare) S. 145-186 Sun-tzu’s Art of War

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The Art of Warfare / translated, with an introduction and commentary by Roger T. Ames. – New York : Ballentine Books, 1993. – 321 S. (Classics of Ancient China)

The Art of War : Sun Zi's *Military Methods* / translated by Victor H. Mair. – New York : Columbia Univ. Pr., 2007. – 321 S. (Translations from the Asian Classics)

Die Übersetzungen unterscheiden sich in einigen wesentlichen Punkten voneinander, legen aber in Vorwort oder Anmerkungen Rechenschaft über ihr Vorgehen ab. Ein Problem ist z.B. das Wort *shi,* das mit Situation, Umstände, Form, Gewalt, Einfluß, Autorität, strategischer Vorteil übersetzt wurde, um nur die weniger monströsen Versuche zu nennen. Vergleiche zu den Übersetzungsproblemen noch: D. C. Lau, Some Notes on the Sun-tzu, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 28 (1965) 318-335.
Keine der deutschen *Sunzi* Übersetzungen (meist nach Übersetzungen in anderen europäischen Sprachen angefertigt) legt vergleichbare Rechenschaft ab.

Lan Yongwei
On the Epochal Significance of Sun Zi's Art of War, in: Social Sciences in China 9 (1988) 162-179

Lan versucht zu zeigen, daß das 13-Kapitel-*Sunzi* tatsächlich in die traditionell angegebene Entstehungszeit um 500 v. Chr. gehört. Das Buch spiegelt die Zeit des Übergangs von ritterlichen Kämpfern zu disziplinierten Fußtruppen wieder. Sunzi hat eine klare Benennung des strategischen Ziels: das Land bewahren. Dazu dienen Politik und Diplomatie. Krieg ist ein Mittel, auf das erst zurückgegriffen wird, wenn es nötig ist. Dann aber ist ein rascher Angriff geboten, schon wegen der Kosten eines langdauernden Krieges. Wegen dieser Präferenz für die Geschwindigkeit soll auch die Belagerungen von Städten vermieden werden. Konzentration der Kräfte und Bewahren der Initiative (d.h. selber das Schlachtfeld wählen zu können) sind Sunzis wichtigste Regeln für den Kampf.

Johnston, Alastair Iain
Cultural Realism : Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1995 (Princeton Studies in International History and Politics) S. 93-105

Von den sieben klassischen Militärautoren ist Sunzi am stärksten auf rein militärische Themen spezialisiert; politische Theorien der guten Regierung interessieren ihn nicht. Kampflosigkeit ist bei Sunzi kein konfuzianisch-menzianisches Argument. Sunzi ist ein Lehrer des klugen Gebrauchs des Militärs, der weiß, daß der volle Einsatz der Truppen nicht den Sieg garantiert. Wenn er sagt „nicht kämpfen und den Feind überwinden" meint er „erst den Feind schwächen und dann kämpfen." Möglicherweise wollte er eine feste Reihenfolge lehren: Angriff auf die Strategie des Gegners, Angriff auf die Allianzen des Gegners, Angriff auf die Militärmacht des

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegners, Angriff auf die Städte des Gegners. Die Kommentatoren haben freilich die Vereitelung der Strategie des Gegners als Präventivkrieg gelesen, den Angriff auf die Bündnisse als Angriff auf potentielle Verbündete des Feindes oder als Verhinderung der Vereinigung der Truppen der Gegner. Sunzi gibt selber einen Hinweis, indem er betont, daß zum Angriff auf Allianzen eine eigene starke Macht nötig ist. Vielleicht ist damit die Abschreckungswirkung von Militärmacht gemeint. Auf jeden Fall ist Sunzi das Muster für die Parabellum-Strategie. (Zu diesem Begriff und zum Kontext von Johnstons Interpretation überhaupt vergleiche oben S. 129 das Referat seines ganzen Buches).

Jullien, François
Über die Wirksamkeit. – Berlin : Merve Verl., 1999. – 270 S.
Französisch 1996 u.d.T.: Traité de l'efficacité
Bei den chinesischen Strategieautoren gibt es die europäische Unterscheidung von Zweck und Mitteln nicht. Der Grundbegriff ist „Situationspotential". Die beste Handlung ist, eine Situation so weiter zu entwickeln, daß sie von selber die erwünschte Wirkung erzielt. Eher als eine Theorie des Handelns also eine Theorie des Nichthandelns (wenn man Nichthandeln nicht mit Weltflucht assoziiert). Jullien vergleicht den Kriegsautor Sunzi dann doch nicht mit dem eigentlich naheliegenden Tolstoi sondern mit Machiavelli (dessen Kriegskunst die am wenigsten machiavellistische seiner Schriften ist, der freilich auch nicht bis zum Begriff eines Situationspotential kommt) und mit Clausewitz (dessen Vorstellung einer Ermüdung des Gegners am ehesten zu Sunzi paßt, der aber zu sehr der Idee eines vernichtenden Gefechtes verhaftet ist, als daß er sich für „echte Wirksamkeit" interessieren könnte).

Handel, Michael I.
Masters of War : Classical Strategic Thought. – 3rd ed. – London (u.a.) : Cass, 2001. – 482 S.
Präsentiert Sunzi im Vergleich mit Jomini und Clausewitz und stellt fest, daß die grundlegenden Annahmen über Strategie einander sehr ähnlich sind. Eine strategiehistorische Arbeit, die nicht sinologisiert und nicht zu stark modernisiert.

Vgl. dazu Thomas M. Kane, Ancient China on Postmodern War : Enduring Ideas from the Chinese Strategic Tradition. – London 2007: Während Handel bereit ist, Sunzi vorzuwerfen, daß er zu selten so genau wird, daß er uns unmittelbar etwas lehren kann, verteidigt Kane gegen Handel gerade diese Ungenauigkeit als daoistisch geprägte Offenheit für die Situation (mehr Postmoderne ist da nicht drin).

3.5 Dialog der Religionen

Die Idee, daß der Weltfrieden auf einen Frieden zwischen den Religionen angewiesen ist, ist nach einer langen Vorgeschichte der Irenik in den Friedensbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts wieder aufgenommen worden. Die kantianische und

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

romantische Transformation des Reich-Gottes in Dialogfähigkeit ist eine noch christlich befangene Einheitsbildung. Die Bahá'í-Offenbarung der Einheit als Grund der Religion im 19. Jahrhundert ist auch eine Lehre, die der eigenen Religion eine besondere Rolle gibt. Das Parlament der Religionen 1893 (im Rahmen der Weltausstellung zum Jubiläum von Kolumbus Entdeckung Amerikas) war ein erster Versuch auch Religionen in den zeitgenössischen Internationalismus einzuführen, aber auch noch christlich befangen. 1933 tagte ein zweites Parlament der Religionen, 1936 ein World Congress of Faiths. Der Internationalismus des 20. Jahrhundert war immer von Dialogen der Religionen begleitet. Erwähnt seien einige Arbeiten, um einen Eindruck zu geben.

Für den World Congress of Faiths, gewachsen aus dem Versuch, dem Britischen Empire eine religiöse Basis nicht in christlicher Mission sondern gegenseitigen Verständnis der Religionen zu geben:
Faiths and Fellowship / ed. by A. D. Millard. – London 1936.

Für die Bewegung einer League of Religions, parallel zur League of Nations:
Norman Bentwich, The Religious Foundations of Internationalism : a Study in International Relations through the Ages. – London 1933, 2. Aufl. 1959 (wenig Interesse an den Lehrtraditionen, sondern an der Entwicklung von Nationalreligionen zur Internationalität, mit der Annahme, daß dieser Prozeß beschleunigt werden kann, wenn er international organisiert wird; Bentwichs zionistische Studenten an der Hebräischen Universität in Jerusalem hatten ihre Zweifel und dieser frühe Versuch, Friedenslehre an einer Hochschule zu etablieren, mußte unter Polizeischutz abgehalten werden).

Für die religiösen Versuche, im Zeitalter der Blockkonfrontation Grenzen zu überwinden:
World Religions and World Peace : the International Interreligious Symposium on Peace / ed. by Homer Jack. – Boston 1968 (diese Symposien wurden später institutionalisiert als World Conferences on Religion and Peace).

Für die neuen kosmopolitischen Weltordnungsdiskussionen:
Toward a Global Civilization? : The Contribution of Religions / ed. by Patricia M. Mische and Melissa Merkling. – New York 2001 (Aufsätze über den möglichen Beitrag der einzelnen Religionen zur Weltordnung; Produkt einer Zusammenarbeit von Global Education Associates und World Order Project).

3.5.1 Projekt Weltethos

Das gegenwärtig aktivste Projekt eines Dialogs der Religionen um des Friedens willen – oder täuschen hier der Blick aus Westeuropa, die Intellektualität des Unternehmens und der Umfang der Literatur? – wurde 1989 von Hans Küng, dem Tübin-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ger Professor für ökumenische Theologie, initiiert. Die Religionen sollen ihre Verschiedenheit achten, aber erkennen, daß sie einen gemeinsamen Kern von Werten besitzen.

Weltfrieden durch Religionsfrieden : Antworten aus den Weltreligionen / hrsg. von Hans Küng und Karl-Josef Kuschel. – München (u.a.) : Piper, 1993. – 221 S. (Serie Piper ; 1862)
Dokumente eines Kolloquiums 1989 mit Vertretern verschiedener Religionen innerhalb eines UNESCO-Rahmens. Aus den Erfahrungen dieser Zusammenkunft ging das Projekt Weltethos hervor. Küngs Anliegen war damals noch nicht der Beitrag der Religionen zum Frieden überhaupt, sondern der Dialog der Religionen, um wenigstens die aus den Religionen kommende Gewalt abzubauen.

Küng, Hans
Projekt Weltethos. – München (u.a.) : Piper, 1990. – 191 S.
Das Projekt der Moderne ist in eine Sachgasse geraten, jetzt kann nur noch eine neue Bindung und Verantwortung helfen. Die Philosophie tut sich schwer mit verbindlichen universellen Werten. Die Religionen stehen eher zur Verfügung. Bei der Formulierung eines gemeinsamen Kerns an Werten muß ein Mittelweg zwischen Wahrheitsfanatismus und Wahrheitsvergessenheit eingehalten werden, diese standhafte Dialogfähigkeit identifiziert Küng mit Friedensfähigkeit.

Erklärung zum Weltethos : die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen / hrsg. von Hans Küng und Karl-Josef Kuschel. – München (u.a.) : Piper, 1993. – 138 S. (Serie Piper ; 1958)
Das Parlament der Religionen 1993 (eine Jubiläumsveranstaltung zum ersten Parlament 1893) verabschiedete eine Resolution mit dem Kernsatz „Jeder Mensch muß menschlich behandelt werden“, dazu eine Version der Goldenen Regel, Kultur der Gewaltlosigkeit, Ehrfurcht vor dem Leben, Solidarität/gerechte Wirtschaftordnung, Toleranz, Geschlechtergleichheit. Weltethos wird definiert als „Grundkonsens bezüglich bestehender verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und persönlicher Grundhaltungen.“

Wissenschaft und Weltethos / hrsg. von Hans Küng und Karl-Josef Kuschel. – durchgesehene Taschenbuchausgabe. – München (u.a.) : Piper, 2001. – 524 S. (Serie Piper ; 2347)
ursprünglich 1998. S. 493-524 eine Bibliographie zum Projekt Weltethos
Alle Autoren sind sich einig, daß Globalisierung ein Weltethos braucht, einige äußern aber Zweifel, ob Religionen dieses Weltethos eher bieten können als eine säkulare Ethik. Hartmut von Hentig vermißt nicht nur einen so grundlegenden Wert wie die Freiheit oder eine so religiöse Tugend wie das Erbarmen, sondern besteht auch auf der Dialektik der Werteerziehung: Werte sind nicht einfach vorhanden und können deshalb nicht einfach weitergegeben werden, sondern können erst an ihrem Scheitern erfahren werden.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Altertum

Die Antike gilt als ein Zeitalter der Präferenz für den Krieg, ohne systematischen Pazifismus. Und tatsächlich sind die Friedenstraditionen des griechischen und des römischen Altertums eher literarisch und rhetorisch als theoretisch. Aber die Existenz solcher Traditionen zeigt doch, daß der Frieden als Wert geschätzt wurde. Es gibt bei allen großen Philosophen eine Friedenstheorie, aber die Beziehungen zwischen diesen Theorien und der realen Politik zwischen den Stadtstaaten bleiben schwach. Es gibt durchaus ein antikes Völkerrecht, aber es gibt kein Gegenstück zur neuzeitlichen Tradition der philosophischen Reflexion über das Völkerrecht. Die großen Darstellungen des Völkerrechts und der internationalen Beziehungen der Antike kommen meist ohne Erwähnung von Autoren aus.

Coleman Phillipson, The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome. – London 1911. – 2 Bde. (die Kapitel 22 bis 27 über das Kriegsrecht sind immer noch der beste Überblick darüber, was in der Antike als ein gerechter Krieg galt und welche Aktionen als Abfall von der Rechtsgemeinschaft zwischen den Menschen galten)
Virgilio Ilari, Guerra e diritto nel mondo antico, pt I: Guerra e diritto nel mondo greco-ellenistico fino al III secolo. – Milano 1980 (mit substantiellen Abschnitten über Thukydides, die Sophisten, Platon, Xenophon, Isokrates, Aischines, Demosthenes und Aristoteles). Ein weiterer Band ist nicht erschienen, nur eine vorbereitende Studie: L'interpretazione storica del dirito di guerra romano fra tradizione romanistica e giusnaturalismo. – Milano 1981
William D. Seavey, Ius belli : Roman Ideology and the Rights of War. – 1993. – 277 S. Dissertation der University of North Carolina (Analyse aller erhaltenen Belegstellen für ius belli und griechischer Parallelen in der Römischen Republik und im frühen Kaiserreich; ius belli kommt am ehesten dem modernen ius in bello nahe und hat keine Beziehungen zum sakralrechtlichen Konzept des iustum bellum)
David J. Bederman, International Law in Antiquity. – Cambridge 2001 (eine einheitliche Interpretation des antiken Völkerrechts – Vorderer Orient, Griechenland, Rom – als eines Versuches, durch Konzepte der Freundschaft und der Zurückhaltung den sonst hemmungslosen Partikularismus antiker Staaten einzuhegen)
The Cambridge History of Greek and Roman Warfare / ed. by Philip Sabin. – Cambridge 2008
Ernst Baltrusch, Außenpolitik, Bünde und Reichsbildung in der Antike. – München 2008 (ein enzyklopädischer Überblick über Forschungstendenzen und Literatur).
.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zur Etymologie/Semantik von εἰρήνη/πολεμος und pax/bellum:
Michael Job, ‚Krieg' und ‚Frieden' im Altertum : historisch-vergleichende Überlegungen zur Semantik zweier Wortfeldnamen, in: Krieg und Frieden im Altertum / hrsg. von Gerhard Binder und Bernd Effe. – Trier 1989). – S. 27-44.

Fuchs, Harald
Augustin und der Antike Friedensgedanke. – Berlin : Weidmann, 1926. – 258 S. (Neue philologische Untersuchungen ; 3)
2. unveränderte Auflage 1965
Neudruck: New York 1975 (Garland Library of War and Peace)
Fuchs versucht zu zeigen, daß das Friedenskapitel in Augustinus, *De Civitate Dei* XIX ein Fremdkörper bei Augustinus ist und mehr oder weniger die verlorene Friedensschrift von Varro (1. Jh. v. Chr.) widergibt. Als Beitrag zu Augustinus oder Varro wird das nicht mehr akzeptiert. Das Buch bleibt aber eine wichtige Darstellung verschiedener antiker Friedensbegriffe. Fuchs interessiert sich vor allem für das, was den antiken Friedensbegriff am stärksten von neuzeitlichen Traditionen scheidet: die Idee eines natürlichen Friedensstrebens von Tier und Mensch.
Für eine knappere und nicht von der Augustinus-Diskussion beherrschte Darstellung vergleiche: Harald Fuchs, Antike Gedanken über Krieg und Frieden, Basel 1946.

Nestle, Wilhelm
Der Friedensgedanken in der antiken Welt. – Leipzig : Dietrich, 1938. – 79 S. (Philologus : Supplementband ; 31, Heft 1)
Gegen die Auffassung, „daß nach moderner Anschauung der Friede, nach antiker der Krieg das normale Verhältnis der Völker zueinander ist", stellt Nestle Zitate aus antiken Autoren von Homer bis Marc Aurel zusammen. Berücksichtigt werden Dichter und Philosophen. Immer noch die übersichtlichste Materialsammlung.

Momigliano, Arnoldo
Some Observations on Causes of War in Ancient Historiography, in: Acta Congressus Madvigiani = Proceedings of the Second International Congress of Classical Studies (1954), I (Kopenhagen 1958) S. 199-211
Neudruck in: Arnoldo Momigliano, Secondo contributo alle storia degli studi classici. – Rome 1960. – S. 13-27
Momigliano bespricht Herodot, Thukydides, Polybios, Sallust, Livius, Tacitus und Appian. Die Griechen sind nie zu einer adäquaten Lehre von den Kriegsursachen gekommen, die Römer noch weniger. Die antiken Historiker sind sehr viel kompetenter in der Darstellung konstitutioneller Krisen und Bürgerkriege als in der Darstellung äußerer Kriege. Das gilt freilich auch noch für die Historiker der Neuzeit. Es gibt vor dem 20. Jahrhundert keine historisch-analytischen Studien über Kriegsursachen (und wir wissen sehr viel mehr über die Ursachen antiker Kriege als die antiken Historiker).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zampaglione, Gerardo
The Idea of Peace in Antiquity. – Notre Dame : Univ. of Notre Dame Pr., 1973. – 333 S.
Italienisches Original: L'idea della pace nel mondo antico. – Torino 1967
Tauglicher Überblick über das gesamte Altertum: Klassisches Griechenland von Homer bis Epikur, Rom und späte hellenistische Theorien von Polybios bis Plotin, Hebräische Bibel, Christentum vom Neuen Testament bis Augustinus.

Lana, Italo
Studi sull'idea della pace nel mondo antico. – Torino : Accademia delle Scienze, 1989. – 68 S. (Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino : Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche ; ser. 5, vol. 13, fasc. 1-2)
Keine neue Gesamtdarstellung, sondern ein Kommentar zur bisherigen Literatur, der feststellt, wie wenig bisher Verläßliches über Friedensideen im Altertum vorliegt. Kürzere Beiträge zu Aristoteles, Cicero, Vergil, Seneca, Augustinus; Lana interessiert sich vor allem für die verschiedenen Weisen, das Verhältnis von Frieden, Freiheit, Ruhe zu denken.

Kader, Ingeborg
Είρήνη und Pax : die Friedensidee in der Antike und ihre Bildfassungen in der griechischen und römischen Kunst, in: PAX : Beiträge zu Idee und Darstellung des Friedens / hrsg. von Wolfgang Augustyn. – München : Scaneg Verl., 2003 (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte München ; 15) S. 117-160
Kaders Thema ist die bildliche Darstellung des Friedens, sie gibt dabei aber auch einen Überblick für Anfänger über das Friedensdenken im Altertum. Sie betont, daß diese Friedensidee mehr in den Bereich ritueller Repräsentation gehört als in den Bereich tatsächlicher Politik.

4.1 Griechenland

Die Antike hat in der Wissenschaft der Internationalen Beziehungen vor allem eine Rolle gespielt in dem Versuch der Realisten, mit Hilfe von Thukydides' Darstellung des Peloponnesischen Krieges zu zeigen, daß die realistische Beschreibung des internationalen Systems nicht nur eine historische Beschreibung des europäischen Staatensystems der Neuzeit (oder gar nur des Ost-West-Konfliktes) war. Vergleiche dagegen für die Realitäten der Außenbeziehungen der griechischen Poleis:
Polly Low, Interstate Relations in Classical Greece : Morality and Power. – Cambridge 2007 (die Beziehungen zwischen den Stadtstaaten sind vom Prinzip der Reziprozität bestimmt, einem Prinzip, das auch Beziehungen innerhalb der einzelnen Stadtstaaten bestimmt; auch außergriechische Akteure können in diese Beziehungen einbezogen werden; wir können nur eingeschränkt von „internationalen" Beziehungen sprechen, weshalb von „interstaatlichen"/„interstädtischen" Beziehungen ge-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprochen wird, aber außer den Stadtstaaten sind auch Einzelne und Gruppen von Einzelnen aus verschiedenen Städten solche Akteure).

Zu Krieg und Bürgerkrieg:
Hans-Joachim Gehrke, Stasis : Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. – München 1985; Kurt Raaflaub, Archaic and Classical Greece, in: War and Society in the Ancient and Medieval World / ed. by Kurt Raaflaub and Nathan Rosenstein. – Cambridge, MA 1999. – S. 129-161; André Bernard, Guerre et violence dans la Grèce antique. – Paris 1999; Martin Zimmermann, Antike Kriege zwischen privaten Kriegsherren und staatlichem Monopol auf Kriegführung, in: Formen des Krieges : von der Antike bis zur Gegenwart / hrsg. von Dietrich Beyrau … – Paderborn 2007. – S. 51-70.

Zu den internationalen Beziehungen:
Victor Martin, La vie internationale dans la Grèce des cités : VI-IV s. av. J.-C. – Paris 1940
Georges Ténékidés, La notion juridique d'indépendance et la tradition hellénique : autonomie et fédéralisme aux Ve et IVe siècles av. J.-C. – Athènes 1954 (greift auf antike Autoren zurück, denn Unabhängigkeit ist durchaus ein Thema der Autoren – freilich eher der Redner als der Philosophen)
T. T. B. Ryder, Koine Eirene : General Peace and Local Independence in Ancient Greece. – London 1965 (über den hegemonialen Frieden des 4. Jh. v. Chr. unter persischer und makedonischer Hegemonie; mit einem Exkurs über das Fehlen politisch relevanter Theorie der Internationalen Beziehungen in dieser größten Zeit der griechischen Philosophie)
Martin Jehne, Koine Eirene : Untersuchungen zu den Befriedungs- und Stabilisierungsbemühungen in der griechischen Poliswelt des 4. Jahrhunderts v. Chr. – Stuttgart 1994 (Bearbeitung desselben Themas; zur Organisation kollektiver Sicherheit im Korinthischen Bund, die häufig an die Friedenspläne der europäischen Neuzeit erinnert)
Wilfried Gawantka, Isopolitie : ein Beitrag zur Geschichte der zwischenstaatlichen Beziehungen in der griechischen Antike. – München 1975 (über die Idee der Gleichheit der Stadtstaaten)
Sheila I. Ager, Interstate Arbitrations in the Greek World, 337-90 B. C. – Berkeley 1996 (Schiedsgerichte).

Loenen, Dirk
Polemos : een studie over oorlog in de griekse oudheid. – Amsterdam : Noord-Holland, 1953. – 97 S. (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen : Afd. Letterkunde ; Nieuwe Reeks 16,3)
Die vollständigste Zusammenstellung von Stellen aus griechischen Autoren zu Kriegsursachen (ökonomische, psychologische, politische, religiöse), Klagen über den Krieg, Kriegsethik (darunter die Unterscheidung zwischen Krieg gegen Helle-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen und Krieg gegen Barbaren), Friedensverlangen, Humanisierung der Kriegsführung. Fast keine Überschneidung mit Nestles Buch über den Frieden.

Baldry, H. C.
The Unity of Mankind in Greek Thought. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1965. – 223 S.
Überblick von den frühen Dichtern, die die Einheit der Menschheit noch nicht zum Thema machen (aber voraussetzen), über Konstruktionen des Unterschiedes von Hellenen und Barbaren bis zu späten publizistischen und philosophischen Betonungen der Einheit der Menschheit, die in Beziehung zu den realen Veränderungen durch die hellenistischen Reiche und das Römische Reich gesetzt werden. Betont die komplexen Beziehungen zwischen äußerem (Barbaren) und gesellschaftlichem Einheitsdenken (Sklaven, Frauen).

Spiegel, Nathan
War and Peace in Classical Greek Literature. – Jerusalem : Magnes Pr., 1990. – 288 S. (Mount Scopus publications)
Arm an Zitaten, aber gut als Einführung brauchbar, weil der Hintergrund der Autoren erläutert wird.

Constantineau, Philippe
La doctrine classique de la politique étrangère : la cité et les autres ; Thucydide, Xénophon, Isocrate, Platon et Aristote. – Paris : L'Harmattan, 1998. – 240 S. (L'ouverture philosophique)
Thukydides hat in der Tat realistische Momente: Furcht als den wahren Grund dieses Krieges. Aber das Konzept eines anarchischen internationalen Systems paßt nicht auf die von Thukydides beschriebene griechische Welt und die Ehre spielt eine große Rolle. Bei Thukydides gibt es keine Integration von Moral und realistischer Analyse. Das versuchen erst die Autoren des 4. Jahrhunderts. Diese Autoren denken über Reich, Hegemonie, Staatenbund nach. Xenophon ist der griechische Autor, der am stärksten ein Reich lobt, aber sein Thema ist Erziehung und Selbstbeherrschung. Isokrates will einen Hegemon, der die Außenpolitik übernimmt, die inneren Verhältnisse aber frei läßt. Platon denkt, daß es Gerechtigkeit auch über die Polis hinaus geben muß, aber internationale Gerechtigkeit oder gar internationale Organisation werden nicht wirklich ein Thema. Bei Aristoteles kann Constantineau gar keine Außenpolitik finden (außer der Selbstverständlichkeit der Verteidigung, wegen der Staaten eine gewisse Größe erreichen müssen).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.1.1 Heraklit

ca. 550-480, nach späten Traditionen aus der vornehmsten Familie von Ephesos.

Die europäische philosophische Tradition hat seit Platon und Aristoteles eine Präferenz für eine an natürlicher Ordnung orientierten Metaphysik; der Unfrieden ist dann nur menschliches Ungenügen. Aber am Anfang der europäischen Tradition steht Heraklits Metaphysik des Konfliktes. Sie kehrt erst am Ende der europäischen metaphysischen Tradition bei Hegel wieder (dessen Kampf um Anerkennung Heraklits Fragment aufnimmt, daß der Krieg die einen zu Freien, die anderen zu Sklaven macht). Die großen Kritiker der europäischen metaphysischen Tradition, Nietzsche und Heidegger, waren Heraklitleser.

Vergleiche von den (sehr verschiedenen) neueren Gesamtinterpretationen:
Klaus Held, Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft (1980, unten referiert)
Antonio Capizzi, Eraclito e la sua leggenda : proposta di una diversa lettura dei frammenti. – Roma 1979, bzw. kondensiert in englisch: The Cosmic Republic : Notes for a Non-Peripatetic History of the Birth of Philosophy in Greece. – Amsterdam 1990. S. 272-291 (eine konsequent politische Interpretation, die Heraklit in den Kontext des Krieges zwischen den kleinasiatischen Griechen und Persien stellt)
Roman Dilcher, Studies in Heraclitus. – Hildesheim 1995
Jürgen-Eckart Pleines, Heraklit : anfängliches Philosophieren. – Hildesheim 2002.

Aus dem Beginn der europäischen philosophischen Tradition ist Heraklits Spruch, daß der Krieg der Vater aller Dinge sei, populär geblieben. Die direkte Nutzung für die Kriegstheorie hat erst der deutsche Bellizismus um 1914 hergestellt (am ausführlichsten behandelt ihn Heinrich Gomperz, Philosophie des Krieges in Umrissen. – Gotha 1915, gemeinsam mit Hegel in einem Kapitel „Der Segen des Krieges“). Die einen sehen in diesen Sprüchen den tatsächlichen Krieg der Menschen, die anderen eine Metapher für kosmisches Geschehen. Es gibt zu wenig Arbeiten über Heraklit als politischen Philosophen, das Material ist spärlich.

Texte

Die Fragmente der Vorsokratiker : griechisch-deutsch / von Hermann Diels. – 10. Auflage hrsg. von Walther Kranz. – Berlin 1961. – Bd. 1
Heraclitus : Greek Text with a Short Commentary / by M. Marcovich. – Merida 1967 (hat außer dem englischen Kommentar auch englische Übersetzung)
The Art and Thought of Heraclitus : an Edition of the Fragments with Translation and Commentary / by Charles H. Kahn. – Cambridge 1979.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Sprüche über den Krieg sind schneller zitiert als referiert:
Diels-Kranz B 53 = Marcovich 29 = Kahn 83
Krieg ist der Vater von allem, der König von allem. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen; die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.
Diels-Kranz B 80 = Marcovich 28 = Kahn 82
Krieg ist etwas Gemeinsames und Recht ist Streit und alles geschieht durch Streit und Notwendigkeit.

Literatur

Held, Klaus
Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft : eine phänomenologische Besinnung. – Berlin (u.a.) : Gruyter, 1980. – S. 127-468
Bei Heraklit geht es um das Problem gemeinsamer Vernunft und irrtumsanfälliger privater Ansichten. Einsicht ist immer gemeinsam. Für die Beziehungen der Ansichten aufeinander verwendet er sowohl Streit als auch Recht. Jede Position wird erst durch ihr Gegenteil deutlich: Hunger-Sattheit usw. Fragment B80, daß der Krieg etwas Gemeinsames ist, bedeutet, daß im Streit der Ansichten nach dem jeweils Zustehenden gesucht werden muß.

Huber, Gerhard
Heraklit über Krieg und Frieden, in: Philosophia pacis : homenaje a Raimon Panikkar / Miquel Signan (ed.). – Madrid : Simbolo Ed., 1989. – S. 37-50
Bespricht Fragmente B53 und B80, baut sein Argument aber vor allem auf B10 über Auseinandergehen und Zusammengehen auf. Versucht *polemos* von Krieg zu lösen und eine allgemeine Konflikttheorie zu gewinnen: Konflikt ist nicht nur das Zusammenstoßen von Gegensätzen, sondern das Austragen von Gegensätzen. Frieden ist nicht unterschiedslose Einheit, sondern gewaltloser Austrag von Gegensätzen.

Schoener, Abraham
Heraclitus on war. – 1993. – 325 S.
Dissertation Universität Toronto
Schoener bezieht alle Fragmente, auch die kosmologischen, in die Besprechung des Krieges bei Heraklit ein, um zu klären, was bei Heraklit Harmonie bedeutet. Heraklit hat Harmonie von der Beziehung auf Ruhe gelöst und stattdessen mit der Spannung zwischen gegensätzlichen Kräften verbunden, durch die eine Kraft entsteht, die in der Beziehung zwischen ähnlichen Dingen fehlt. Im Mittelpunkt von Heraklits Kosmologie steht Feuer; die Welt ist Feuer, weil sie immer Kampf ist. Als Ordnung kann die Welt nur gedacht werden, wenn sie als Krieg gedacht wird. Schoener gibt einen Überblick über die Geschichte der metaphorischen Interpretationen von Heraklits *polemos* seit Ferdinand Lassalle, sieht aber keinen Hinweis, daß das Wort vor Aristophanes und Platon etwas anderes als reale Schlacht meinte. Der konkrete

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Krieg zwischen Menschen, nicht ein unkonkreter Konfliktbegriff wird so zum Modell der Beziehung zwischen allen Dingen.
Bereits Anaximander hatte das Verlangen der Dinge nach Individualität: Alles will seine Eigenschaften ausbreiten ohne Rücksicht auf Ordnung; Gerechtigkeit kommt von außerhalb dieses Systems. Heraklit hat ein solches Äußeres nicht und muß versprechen, daß der Kampf selber zur Ordnung führt.
Leider ist das 6. Kapitel, das sich laut Inhaltsverzeichnis mit Politik bei Heraklit befaßt, ein Opfer elektronischer Speichertechnik geworden und anscheinend in allen öffentlich zugänglichen Ausdrucken verloren.

4.1.2 Thukydides

ca. 460-400. Aus einer vornehmen athenischen Familie oligarchischer Tendenz. General im Peloponnesischen Krieg. Die Geschichte dieses Krieges schrieb er im Exil.

Für Anfänger:
Simon Hornblower, Thucydides. – London 1987 (Thukydides als ein Militär, mit mehr oder weniger oligarchischen Neigungen, der militärisch beschränkt urteilt, jedenfalls kein großer Denker ist)
Holger Sonnabend, Thukydides. – Hildesheim 2004.

Für Fortgeschrittene:
Wolfgang Will, Thukydides und Perikles : der Historiker und sein Held. – Bonn 2003 (Thukydides ist von der athenischen Elite enttäuscht und baut Perikles zu einem Gegenbild auf, das unseren sonstigen Quellen widerspricht; Will ist besonders gut für die Einschätzung des Wandels von Thukydides' Wertungen; ein philologischer Anhang erläutert die Phasen der Entstehung des Geschichtswerkes).
Simon Hornblower, Thucydides and Pindar : Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry. – Oxford 2004 (Thukydides dargestellt innerhalb der geistigen und sozialen Welt des griechischen Adels)

Dieser athenische General und Begründer der politischen Geschichtsschreibung ist in letzter Zeit so sehr ein Klassiker der internationalen Beziehungen geworden, daß der früheste der ausführlich beschriebenen und analysierten Kriege paradoxerweise der in der Disziplin Internationale Beziehungen bekannteste geworden ist. Die Thukydides-Lektüre der Klassischen Philologen war lange machtzentriert, ohne daß dies problematisch schien. Thukydides war dort ganz ein Athener, ein Bewunderer des kalkulierten Imperialismus des Perikles und Kritiker von Perikles' unklugen Nachfolgern. Die Klassischen Realisten konnten ihren pessimistisch-resignierten Umgang mit der Macht bei Thukydides wiederfinden (am intensivsten von den Klassischen Realisten hat sich Louis Halle auf Thukydides eingelassen: Thukydides verwirft die trügerisch einfachen Strategien der Isolation und der Vorherrschaft und verweist auf

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die notwendige, aber immer gefährdete Allianzbildung, wobei Thukydides zum wichtigsten Lehrer für das 20. Jahrhundert wird; vgl. *Civilization and Foreign Policy : an Inquiry for Americans*. – New York 1955. – S. 261-277 *Appendix: A Message from Thucydides*). Den strukturellen Realisten bot Thukydides die beste Gelegenheit, ihre Befunde zum europäischen Staatensystem der Neuzeit zu universellen Gesetzen internationaler Systeme zu erklären; entsprechend wurden Sicherheitsdilemma, Machtgleichgewicht, power transition theory, hegemonic war theory alle bei Thukydides wieder gefunden. Raymond Aron hatte schon im voraus protestiert und dabei in einem Kontext des Kalten Krieges Einsichten der späteren Thukydidesanalyse vorweggenommen: Indem Thukydides uns zeigt, warum die Seeherrschaft mehr gefürchtet wurde als die Hegemonie zu Land, lehrt er uns, daß es in einem bipolaren System durchaus darauf ankommt, was die einzelnen Bündnisteilnehmer an ihren Hegemon bindet; Vergleiche über Jahrtausende hinweg, können da nur begrenzten Nutzen haben (*Frieden und Krieg*. – Frankfurt am Main 1963. – S. 166-181).

Aber inzwischen begannen die Klassischen Philologen, Thukydides als Kritiker der Machtpolitik zu lesen. Die Theoretiker der Internationalen Beziehungen haben das im letzten Jahrzehnt nachgeholt, meist als einen Versuch, die Armut des strukturellen Realismus aufzuzeigen, der Thukydides' Kategorien nicht kennt: passion, morality, justice, legitimacy, piety, individual character, rhetoric, norms, institutions, chance (so die Aufzählung bei David A. Welch, *Why International Relations Theorists Should Stop Reading Thucydides*, in: Review of International Studies 29 (2003) 301-319). Aber vielleicht müssen wir ihn lesen, nicht nur um uns vom Neorealismus frei machen zu können, sondern überhaupt von der Tradition der Internationalen Beziehungen als privilegierter Wissenschaft vom Krieg. Nur ein „Mythohistoricus" konnte die Gradwanderung zwischen Achtung der nemesis und politischer Analyse einhalten. Thukydides ist kein theologischer Tragiker mehr, aber bei der Privilegierung der Klugheit und der damit korrespondierenden politischen Analyse ist er auch noch nicht voll angelangt. Wegen dieser unwiederholbaren Position am Anfang hören wir nicht auf ihn zu lesen.

Zur Frage, ob Thukydides als Führer zur Realität der Internationalen Beziehungen des Antiken Griechenlandes taugen kann, vergleiche:
Polly Low, Interstate Relations in Classical Greece : Morality and Power. – Cambridge 2007. – S. 222-233 The Problem of Thucydides (das Verhalten, das Thucydides beschreibt, hat durchaus Parallelen in anderen Quellen, seine Interpretationen haben keine Parallelen; freilich hatte auch dieser Krieg keine Parallelen).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Texte

Geschichte des Peloponnesischen Krieges / übertragen von Georg Peter Landmann. – Zürich : Artemis Verl., 1960, überarb. Auflage 1976 (auch vom Deutschen Taschenbuchverlag übernommen)

I, 1-23 (sog. *Archaeologie*) Rekonstruktion der Urgeschichte Griechenlands um zu zeigen, daß es bisher noch nie eine vergleichbare Machtkonzentration gegeben hat. I/23 summiert Thukydides: „der wahreste, aber meist beschwiegenste" Grund des Peloponnesischen Krieges war das Wachstum der Athenischen Macht, das die Spartaner zum Krieg zwang.

I, 68-78 Reden der Korinther (weil Athen Machtpolitik ohne Zaudern führt, kann Sparta nicht in altertümlicher Weise zurückhaltend bleiben; internationalen Beziehungen werden vom Feind bestimmt, nicht von der eigenen Neigung) und der Athener (die ihnen zugefallene Hegemonie muß aus Furcht, aus Ehre, aus Vorteil bewahrt werden, drei völlig natürlichen Motiven). Auch diesen Abschnitt über die Vorgeschichte des Krieges beendet Thukydides I, 88 mit einem eigenen Urteil: der wahre Grund des Krieges war die Zunahme der Athenischen Macht.

II, 56 Nachruf auf Perikles, den Thukydides nutzt, um Athens Krieg zu rechtfertigen. Auch die Defensivstrategie des Perikles war richtig, selbst gegen den katastrophalen Feldzug gegen Sizilien ist nichts zu sagen. Das Problem Athens ist die Demokratie, in der die Kriegsführung zum politischen Instrument in der Rivalität der Volksführer wurde.

III, 35-50 Debatte der Athenischen Volksversammlung über den Abfall von Mytelene, mit der Rede Diodotos, der die Vernichtung der Mytelener mit Klugheitsargumenten verhindert, nicht mit moralischen Argumenten.

V, 84-116 Vernichtung von Melos, mit dem Dialog, in dem die machtlosen Melier für eine letzlich moralische Sicht der internationalen Beziehungen sprechen, während die Athener ihnen die Anerkennung der Machtdifferenz und der letzlich amoralischen Natur der internationalen Beziehungen nahelegen. (Nach der Niederlage der isolierten Melier töten die Athener in der Tat alle Männer und versklaven alle Frauen und Kinder.)

4.1.2.1 Philologische Beiträge

Reinhardt, Karl

Thukydides und Machiavelli (1943), in: Vermächtnis der Antike : Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung – 2. Aufl. – Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1966. – S. 184-218

Betont, wie stark sich Thukydides jeder Kritik in eigenem Namen enthält. Er ist Historiker, nicht Theoretiker. „Macht" verwendet er zwar, erläutert den Begriff aber nie zusammenhängend. Aber er neigt dazu, Machtpolitik auf Zwangslagen, nicht auf menschliche Zielsetzungen zurück zu führen. So wird die Furcht eher Antrieb als

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Willen oder der Vorteil. Thukydides zeigt klar, wie die Macht versagt. Aber verglichen mit allen anderen antiken Historikern moralisiert Thukydides kaum.
Es gibt bei Thukydides ein starkes Interesse an „Menschenschicksal unter dem Gesetz des Krieges“, aber das ist keine tragische Geschichtsschreibung. Der Historiker der Hybris ist Herodot, nicht Thukydides. „Die Geschichte des peloponnesischen Krieges ist nicht die Geschichte eines ‚Schicksals’, auch nicht die Geschichte eines sittlichen Verfalles, sondern die Geschichte eines machtpolitischen Prozesses, und wenn sittliche Verfallserscheinungen in diesen mit hineinspielen, so deshalb, weil solche Erscheinungen zu Fehlerquellen werden, nicht weil das geschichtliche Geschehen einem moralischen Gesetz gehorchte.“ Aber es bleibt immer ein Rest Menschlichkeit (das ist der Unterschied zu Machiavelli).

Romilly, Jacqueline de
Thucydides and Athenian Imperialism. – Oxford : Blackwell, 1963. – 400 S.
Französisches Original 1947; die englische Ausgabe hat ein Nachwort über die Literatur der 1950er Jahre
Thukydides’ Thema ist der Athenische Imperialismus, Sparta interessiert ihn nicht, an Athen interessiert ihn nur die Außenpolitik. Moralische Beurteilung interessiert ihn nicht; die Verbrechen der Athener sind nicht das Thema. Thukydides steht völlig auf Perikles Seite (daran hält Romilly gegen andere Lesarten auch 1963 noch fest). Anders als Modernen (sie zitiert Benjamin Constant) glaubt Thukydides, daß eine Eroberernation davonkommen kann, wenn die Politiker klug vorgehen. Hybris ist hier kein geschichtstheologischer oder aus dem internationalen System bestimmter Begriff, sondern ein rein psychologischer Mechanismus. Am allgemeinen Haß geht ein Eroberstaat nicht zugrunde.
Romilly gibt eine Summe der früheren Versuche zu rekonstruieren, wann welche Teile geschrieben wurden. Ihr Urteil ist, daß Thukydides immer seinen frühen Ideen treu geblieben ist, auch aus der athenischen Katastrophe 404 v. hat er nichts gelernt. Nach ihm kommt Platon, der an die Stelle der Macht Gerechtigkeit setzt.

Stahl, Hans-Peter
Thukydides : die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozeß. – München : Beck, 1966. – 187 S.
Thukydides ist nicht ein politischer Berater, sondern schreibt über die Grenzen der politischen Beratung, über die Hilflosigkeit der Vernunft im Krieg, über die Rolle des Zufalls. Der Peloponnesische Bund entscheidet gegen vernünftigen Rat und wird Sieger, der Krieg läuft anders als die Vernünftigen vorausgesagt haben. Immer wieder werden wohlüberlegte Pläne durch Zufall vernichtet, immer wieder antworten die mißglückten Schlachten des 2. Buches auf die Pläne des 1. Buches (auch am Anfang ist Thukydides kein Lobredner Athens, es gibt keinen Grund ihn als Anhänger des Perikles zu sehen). Thukydides warnt davor, sich von gegenwärtigem Glück verführen zu lassen; das ist eine Transformation der Hybris-Vorstellung der Tragödie in eine nachtheologische Situation und ein nachtheologisches Genre.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pouncey, Peter R.
The Necessities of War : a Study of Thucydides' Pessimism. – New York : Columbia Univ. Pr., 1980 – 195 S.
In der ersten Rede der Athener werden Furcht, Ehre und Nutzen als Motive genannt, im Laufe der Darstellung verschwindet die Ehre; Furcht und Nutzen werden beherrschend. Pounceys Leistung ist die Rehabilitation von Buch VII, das als inkohärent oder unvollendet galt, als Endstadium dieses Rückschritts der Motivationen: nicht länger der größte Krieg zwischen griechischen Staaten, mehr der Kampf zwischen Individuen um den eigenen Nutzen.

Connor, W. Robert
Thucydides. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1984. – 266 S.
Die *Archaeologie*, die Darstellung der griechischen Frühgeschichte, ist eine Geschichte des Erfolges, aber Thukydides spricht sofort klar aus, daß die Geschichte des Peloponnesischen Krieges eine Geschichte des Leidens sein wird. Das Anwachsen der Seemacht mußte in eine Katastrophe führen; die Athener sind zu selbstbewußt und daran gehen sie zugrunde. Ihre Reden sind Muster an Überzeugungskraft, aber der Leser weiß bereits, daß alles anders gekommen ist. Das Thema ist die Athenische Tendenz zu ständiger Aktivität, Expansion, Aggressivität, die Raschheit der Entscheidungen, das Vergessen der Geschichte und der Moral. Es ist ein Appell an Vernunft, gegenseitigen Respekt, Selbstbeschränkung. „Thucydides' history is perhaps unique among historical writings in its uncompromising demonstration of how deeply the suffering of the war are rooted in human nature and its simultaneous insistence that they are mistakes that ought to be avoided."
Connors Thukydides-Buch ist die letzte gründliche Besprechung Buch für Buch, gut für Komposition und Strukturelemente.

White, James Boyd
The Dissolution of Meaning : Thucydides' History of his World, in: James Boyd White, When Words Lose their Meaning : Constitutions and Reconstitutions of Language, Character, and Community. – Chicago (u.a.) : Univ. of Chicago Pr., 1984. – S. 59-92
Zeigt am Argumentwechsel zwischen Korkya und Korinth eine „culture of argument". Thukydides' *Geschichte* ist eine Darstellung, wie die Gemeinschaft der Griechen auseinanderbrach als Folge des Aufbaus des Athenischen Reiches. Das Problem ist nicht Eigennutz (der wird in dieser Welt als selbstverständlich angenommen), sondern daß Athen unfähig wird, „to speak the language of justification that constitutes her community. Her ambition seems limitless, even to herself – because it is undefined; and she seems to have no materials with which to define and limit it." Kleon will Mytilene vernichten und hat doch Probleme, das als gerecht zu begründen; Diodotus gewinnt eine Mehrheit gegen diese Zerstörung, indem er die Gerechtigkeit als irrelevant darstellt und Milde aus Nutzen begründet. Das Ergebnis ist, daß gegen die Vernichtung von Melos keine Argumente mehr zur Verfügung stehen; Athen kann nicht mehr in der alten Weise reden. Die *Archäologie* ist ein

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Meisterwerk der Beschreibung sozialer Entwicklungen. Aber Thukydides setzt diese Methode nicht fort. Statt in eigenen Sätzen Ursachen zu identifizieren, präsentiert er detaillierte Debatten. Sein Thema ist „the culture of argument“: Widersprüche zwischen Reden und Taten, Unangemessenheit traditioneller Rede von Gerechtigkeit, Dankbarkeit usw. Nachdem aber die traditionelle Rede weggefallen ist, ist es unmöglich geworden, rational zu handeln; auch Selbstinteresse macht dann keinen Sinn mehr.

Orwin, Clifford
The Humanity of Thucydides. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1994. – 235 S.
Die *Archaeologie* zeigt die griechische Geschichte als einen Zivilisationsfortschritt von ursprünglicher Rechtlosigkeit zur Verrechtlichung der Beziehungen zwischen den Städten. Aber Thukydides' Sympathie für Sparta zeigt, daß der ursprüngliche Akt der Verrechtlichung wichtiger sein könnte als die neuesten Entwicklungen der Zivilisation, für die Athen steht. Die Athener leugnen nicht, daß es Gerechtigkeit gibt, aber sie sehen nicht viele Situationen, in denen Gerechtigkeit eine Rolle spielen kann. Von Menschen Gerechtigkeit zu fordern, wäre härter, als es menschliche Natur zuläßt. Es ist keine Lösung, gegen diese „Athenische These“ auf Frömmigkeit zu setzen; die Melier und Nikias werden Opfer der Frömmigkeit und die Spartaner siegen nur, weil ihre Berufung auf Gerechtigkeit Heuchelei ist. Thukydides Menschlichkeit besteht darin, daß er Raum hat für die politische Überwindung dieses Grabens zwischen Gerechtigkeit und Interesse. Der eine Höhepunkt der *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* ist die Rede des Athener Diodotus, der die Tötung der Mytilener abwendet, indem er die Ungerechtigkeit der Empörung über Andersdenkende zeigt und betont, daß nur Verhandlungen eine Gemeinsamkeit stiften können. Der zweite Höhepunkt ist die Rede des Syracuser Hermocrates, der die Sizilianer nicht durch einen Appell an Gerechtigkeit eint, sondern durch die Fähigkeit ein gemeinsames Bestes zu identifizieren. Frieden kann damit aber immer nur eine vorübergehende Leistung sein. Weder Gerechtigkeit (right) noch Macht (might) können den Frieden schaffen, weil sie beide zu großes Selbstvertrauen schaffen. Orwin macht Thukydides zum Lobredner der necessità; aber während bei Machiavelli die fortuna gemeistert werden soll, wird sie bei Thukydides anerkannt.

Rahe, Paul A.
Thucydides' Critique of Realpolitik, in: Security Studies 5 (1995/96) no. 2, 105-141
Thukydides' *Geschichte* ist eine Kritik der Realpolitik von einem realistischen Standpunkt aus. Das Hauptthema ist nicht Macht im anarchischen internationalen System, sondern die fragilen Bedingungen „of what we would now call civilised life“. Als Historiker muß er durch vorgeführte Aktionen überzeugen, aber er nutzt dabei jede Gelegenheit, seine Ansichten über die menschliche Natur mitzuteilen. Die Schilderungen der Pest in Athen, des Bürgerkrieges in Korkyra, des Umgangs Athens mit abgefallenen Bundgenossen – immer wieder werden Verlust der Zurückhaltung

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und der Normen und die Überwältigung durch die Lust nach allem (eros epi panti) geschildert. Eros ist ein Wesenszug der Athener und Perikles versucht gar nicht erst, an alte Frömmigkeit zu appellieren, sondern nur den eros zu zügeln; ein Versuch, der fehlschlägt. Die Spartaner haben dagegen gute Ordnung, weil ihnen dieser Wunsch nach gefährlichem Leben fehlt. Thukydides' Sympathien liegen klar auf Seiten der Athener, aber weil diese beweglicher sind, sind sie gefährdeter. Seine Anthropologie ist letztlich dieselbe wie bei Machiavelli: menschliche Dinge sind immer in Bewegung, können nicht fixiert werden. Aber Thukydides gibt nicht die Orientierung an Moderation auf. Machiavellis Vorstellung, daß durch wohlangebrachte Grausamkeit etwas erreicht werden könne, ist ein Wahn, den Thukydides nicht teilt.

Crane, Gregory
Thucydides and the Ancient Simplicity : the Limits of Political Realism. – Berkeley (u.a.) : Univ. of California Pr., 1998. – 348 S.
Herodot hatte noch ein klares Ideal der (damals spartanischen) Hegemonie: die Macht nicht voll gebrauchen. Thukydides beschreibt eine Welt, in der es diese Zurückhaltung nicht mehr gibt. Sparta verhält sich bald nicht mehr anders als Athen, nur kleinere Städte glauben zu ihrem Schaden noch daran. Thukydides hat keine Verwendung für den Ehrbegriff der vergangenen Adelswelt (auch für die Vergangenheit leugnet er ihn systematisch) und hat durchaus Sinn für den neuen athenischen Kapitalismus. Die Spartaner verachtet er mehr, als daß er sie bewundert. Crane kann hier keine Machtbesessenheit erkennen, nur den Gegensatz zur spartanischen Heuchelei. Aber die Athener werden Gefangene ihres eigenen Machtdenkens, sie können nicht aushalten, daß die Melier nicht die Fiktion anerkennen, daß alle menschlichen Wesen die Herrschaft der Starken als natürlich anerkennen. „The Athenians are in the end not realists. They are not even objective scientists, because they doctor the evidence to fit their own theory. The Athenians destroy the Melians as a corrupt scientist might destroy inconvenient evidence." Während Pouncey Buch VIII als eine Leistung Thukydides interpretierte (oben S. 145), glaubt Crane, Thukydides habe einfach kapituliert. Der Aufstieg der Welt der Staaten als Akteure (den die *Archäologie* gefeiert hat und den die Realisten immer noch lieben) ist zu ende, die ancient simplicity, die Welt der Aristokraten mit ihren Netzwerken in der ganzen griechischen Welt ist zurückgekehrt. Erst Platon gibt wieder eine Theorie der Polis und hütet sich vor dem realistischen Programm.

Price, Jonathan J.
Thucydides and Internal War. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2001. – 410 S.
Eine systematische Scheidung von stasis (Bürgerkrieg) und polemos (Krieg) gibt es bei den Griechen und auch bei Thukydides nicht. Aber Price identifiziert in der Beschreibung der stasis in Korkya eine Diagnostik der stasis, die sich vor allem in der Verdrehung von Worten zeigt. Thukydides stellt den Peloponnesischen Krieg eher als stasis denn als polemos dar. Der 1. Hauptteil ist eine Untersuchung der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trügerischen Reden der Athener, in denen sie sich bemühen, diesen Kampf als polemos statt als stasis zu klassifizieren. Die beiden stasis-Züge der Reden sind „transvaluation of words“ und „failure of communication“. Die Athener berufen sich auf die Ehre, das ist aber sinnlos „without common approval and recognition“. Der 2. Hauptteil beschäftigt sich mit Thukydides eigener Darstellung. Die Kriegsverherrlichung, die einen so großen Teil der griechischen Kultur prägte, fehlt völlig. Es geht um einen Krieg zwischen Städten, aber tatsächlich ist dauernd von stasis die Rede; Price will zeigen, daß an jeder Wende in diesem Krieg eine stasis steht, am Ende auch in Athen. In einem Schlußteil interpretiert Price die *Pentekontaitia* (die Darstellung der Vorgeschichte dieses Krieges) als eine Art „Anti-Archäologie“: Hellas, dessen Wachstum in der *Archaeologie* geschildert wurde, beginnt zu zerbrechen. Das eigentliche Subjekt der *Geschichte* ist Hellas. Hellas wird immer wieder in den Reden angeführt, aber nie klar bestimmt. Diese Einheit wurde erst im Verlust durch den Krieg bewußt.
Price zählt die Charakterisierungen der Athener als wagemutig, der Spartaner als vorsichtig zu den zentralen Momenten der trügerischen Rede (das wird hier erwähnt, weil in einigen neueren Beiträgen über die Armut des strukturellen Realismus die Beurteilung aus dem Nationalcharakter als Thukydides’ Leistung angesehen wird).

4.1.2.2 Beiträge der Internationalen Beziehungen

Als Martin Wight 1966 feststellte, daß es keine klassische Tradition der Internationalen Theorie gibt (oben S. 25), hat er Thukydides als einzigen Autor mit unbezweifelten Klassikerstatus ausgenommen. Die Realisten haben Thukydides geehrt, aber sie haben es nie zu großen Textinterpretationen gebracht. Zu häufig berufen sie sich nicht auf Thukydides’ eigene begriffliche Leistung, sondern auf von ihm beschriebene Konstellationen des Peloponnesischen Krieges oder auf einzelne Reden, ohne daß geklärt wird, wie Thukydides dazu steht, oder gar auf einzelne Argumente, ohne daß der Kontext berücksichtigt würde. Vgl. Kenneth Waltz: Theory of International Politics. – New York 1979. – S. 66; Robert O. Keohane/Joseph S. Nye, Power and Interdependence . – Boston 1977. – S. 42; Robert Gilpin: The Richness of the Tradition of Political Realism, in: International Organization 38(1984) 288-304.

Einen guten Überblick über die Diskussion geben zwei Sammelbände, die beide in sich eine weite Spannweite von Gesichtspunkten umfassen, noch spannender aber im Vergleich sind:
Hegemonic Rivalry : from Thucydides to the Nuclear Age / ed. by Richard Ned Lebow and Barry S. Strauss. – Boulder 1991 (die Jagd nach Parallelen zwischen Altertum und Neuzeit à la Gilpin (der selber mit einem Beitrag vertreten ist; andere prominente Theoretiker der Internationalen Beziehungen sind Richard Ned Lebow, Michael W. Doyle, Matthew Evangelista) dominiert über die Warnung vor dieser Jagd; die meisten Autoren interessieren sich mehr für den Peloponnesischen Krieg, wie wir ihn durch Thukydides vermeintlich kennen, als für Thukydides als Autor

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder gar Theoretiker; die Philologen und Althistoriker, die hier vertreten sind (u.a. W. R. Connor und Josiah Ober) haben anderswo wichtigere Beiträge publiziert)

Thucydides' Theory of International Relations : a Lasting Possession / ed. by Lowell S. Gustafson. – Baton Rouge 2000 (völlig auf Thukydides als Lehrer der Internationalen Beziehungen fixierter Versuch, dessen unverzichtbaren eigenen Beitrag zu identifizieren; die Autoren sind fast alle Lehrer der Politischen Theorie, aber die Unterschiede zu der philologischen Tradition sind aufgelöst worden; Thukydides' Urteilskraft wird gegen die Armut des zeitgenössischen Realismus ausgespielt; es ist eine Rache des Klassischen Realismus am Neorealismus; dazu ist der Einfluß von Leo Strauss in mehreren Beiträgen übermächtig; Laurie M. Johnson Bagby: Thukydides urteilt nicht moralisch neutral, aber er moralisiert nie; Jack Riley: Thukydides hat als Helden Politiker, die Athenischen Wagemut und Spartanische Moderation verbinden, er sieht die Spannung zwischen Gerechtigkeit/Zurückhaltung und Wagemut/Reichsbildung, löst sie aber nicht einfach auf; Steven Forde: Thukydides akzeptiert die Wahrheit, daß internationaler Erfolg nicht in decency liegt, zeigt aber, daß Athen mit der Verabsolutierung dieser Wahrheit sich selber in die Niederlage steuert; Lowell S. Gustafson: Thukydides fordert von Staaten nicht, daß sie gut sein sollen, aber er fordert, daß sie intelligent ihre eigene und die Macht der anderen beurteilen können; Margaret Hrezo und Craig Waggaman: Thukydides ist Chronist einer moralisch-politischen Krise, die erst Platon theoretisch analysieren kann).

Gast, Daniel
Thucydides and Neorealism, in: International Studies Quarterly 33 (1989) 3-27
Der Unterschied zwischen Thukydides und den Neorealisten liegt nicht in einzelnen Sätzen, sondern in einem völlig anderen Zugang: bei den Neorealisten geschieht alles wortlos, Thukydides nimmt die Dynamik des von Reden bestimmten Handelns ernst. Er unterscheidet zudem den Charakter der verschiedenen „Nationen"; die Athener sind zu Neuerungen geneigt, die Spartaner Neuerungen abgeneigt. Thukydides selber betont, daß im Fortschreiten des Krieges die Worte in den Athenischen Reden keine Bedeutung mehr haben; zuletzt machen die Athenischen Politiker gar keine Versuche mehr, ihre Handlungen zu rechtfertigen. Gilpin und Waltz haben einen reduzierten Begriff von power als strength/force. Das sind persönliche Qualitäten, Macht ist aber eine soziale Kategorie; Macht ist nur möglich, weil sie durch eine Konvention zugeschrieben wird. Deshalb sind alle Ähnlichkeiten zwischen Thukydides und Neorealisten nur oberflächlich. Klarer ist die Ähnlichkeit zu Gramsci: die Bedeutung von Überzeugung und Führung für Hegemonie.

Forde, Steven
The Ambition to Rule : Alcibiades and the Politics of Imperialism in Thucydides. – Ithaca (u.a.) : Cornell Univ. Pr., 1989. – 216 S.
Alkibiades macht das realistische Dilemma am deutlichsten: Großmächte müssen Macht erwerben; die Ambition, die dafür nötig ist, ist aber mit der Verfassung der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stadt nicht vereinbar. Die Athener sind ruhelos, risikofreudig, kühn; „daring“ ist fast ein technischer Begriff für die Athener. Alkibiades ist kein Realist, sondern ein Idealist, der an ein Leben der Ehre glaubt. Thukydides’ eigentliches Thema ist die Polis: ein Weg aus der ursprünglichen Barbarei, die sie auch noch umgibt und in die sie immer in Gefahr ist zurückzukehren, gerade durch die edelsten Leistungen.

Forde, Steven
Varieties of Realism : Thucydides and Machiavelli, in: Journal of Politics 54 (1992) 372-393
Von Thukydides werden Furcht, Ehre, Nutzen als Motive des Handelns der Staaten genannt. Furcht haben die strukturellen Realisten als Sicherheitsdilemma wiedererkannt. Thukydides macht es aber nicht zur einzigen Ursache des Krieges. Thukydides’ *Archaeologie* beginnt ohne Recht, aber er betont den Fortschritt und damit den Horror dieses Krieges. Langfristig kann der Zwang der Notwendigkeit nicht die Gerechtigkeit ausstechen und die Athener kommen mit ihrem Realismus nicht weit. Bei Thukydides wird die Spannung zwischen Gerechtigkeit und Notwendigkeit nie aufgelöst, bei Machiavelli klar zugunsten der Notwendigkeit entschieden.

Forde, Steven
International Realism and the Science of Politics : Thucydides, Machiavelli, and Neorealism, in: International Studies Quarterly 39 (1995) 141-160
Bei Thukydides und bei Machiavelli gibt es die Elemente des strukturellen Realismus und an beiden Autoren kann man studieren, warum dieser Zugang unzureichend ist. Thukydides argumentiert strukturell vor allem in der *Archaeologie*, nennt aber später außer Furcht noch Ehre und Nutzen als Motive. Während Furcht die Ambitionen begrenzt, haben Ehre und Nutzen keine Begrenzung der Ambitionen. Thukydides interessiert sich nicht für die Bestätigung der Analyse der Rolle der Macht, sondern für die moralischen Folgen. Die realistische These der Athener wird als eine Ansicht anerkannt, aber die gefährlichen Folgen werden gesehen. Machiavelli dagegen akzeptiert diese realistische These als Wahrheit. Aber weder Thukydides noch Machiavelli kamen auf die Idee, diesen Realismus als Weg zum Frieden anzubieten. Das ist erst Morgenthaus Unternehmen, der dafür lebenslang mit dem unsicheren Verhältnis von Realismus und Moral kämpfen mußte.

Forde, Steven
Thucydides on Ripeness and Conflict Resolution, in: International Studies Quarterly 48 (2004) 177-195
Die *Archaeologie* ist eine Geschichte des Reifens, aber des Reifens des Konfliktes. Das Bewegende dieses Prozesses ist ein irrationaler Trieb. Neu ist, daß Thukydides dies nicht als menschliche Natur sieht: Die Athener begannen mit rationalen Überlegungen, die Erotisierung der Politik kommt spät und erst jetzt wird Konfliktlösung unmöglich. Thukydides’ Sicht der Konfliktlösung ist pessimistisch, wegen der Kraft irrationalen Verlangens. Aber gerade deshalb ist Konfliktlösung so nötig. Forde

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sieht als Thukydides' Idealbild eines Friedenspolitikers den Syrakuser Hermocrates, weil er an pre-emptive balance of power denkt.

Johnson Bagby, Laurie M.
The Use and Abuse of Thucydides in International Relations, in: International Organization 48 (1994) 131-153
Johnson Bagby knüpft an Daniel Gast an (oben S. 150), der aber nicht ausreichend entwickelt hat, wie die Reden verwendet werden. Tatsächlich kommen die Machtkalkulationen vor allem von Athenern. Der Unterschied zwischen Athen und Sparta wird auch von Thukydides selber stark betont, der bei den Athenern durchaus andere Motivationen sieht, als die athenische Machtkalkulationen glauben lassen sollen. Thukydides lehrt, daß die Athener, wenn sie nach ihrer Machttheorie handeln, immer mehr die Legitimität bei ihren Verbündeten und den inneren Zusammenhalt verlieren. Das Studium internationaler Beziehungen im Gefolge von Thukydides muß Reden ernst nehmen, darf aber nicht einfach auf sie reinfallen.

Johnson Bagby, Laurie M.
Thucydidean realism : between Athens and Melos, in: Security Studies 5 (1995/96) 169-193
Thukydides ist kein struktureller Realist und kein fundamentalistischer Realist (Michael W. Doyles Begriff für Klassischen Realismus). Fundamentalisten sind seine athenischen (sophistischen) Redner; Thukydides kritisiert sie.

Kauppi, Mark V.
Thucydides : Character and Capabilities, in: Security Studies 5 (1995/96) no. 2, 142-168
Die Theoretiker Internationaler Beziehungen haben sich an den Satz der *Archaeologie* über das Wachstum der athenischen Macht und der daraus folgenden Furcht Spartas gehalten. Aber für Thukydides spielt der Charakter der Athener mindestens dieselbe Rolle. Dieser Charakter zeigt sich vor allem in den Reden, aber die ganze Erzählung bestätigt diese Reden. Im Zeitalter der Theorie des Demokratischen Friedens ist Kauppi der einzige Autor, der klar die Kriegsbereitschaft der Athener Folge der Demokratie nennt! Das Fazit für die Theorie der Internationalen Beziehungen: Analysen der Struktur des Internationalen Systems und Analysen der Politischen Kultur schließen einander nicht aus. Morgenthau und Wolfers waren da mit Thukydides einig. Thukydides hat auch begriffen, daß langfristige Ursachen und kurzfristige Entscheidungen beide eine Rolle spielen. Deshalb wird dem Referat der Debatten in und zwischen Staaten soviel Platz gewidmet.

Doyle, Michael W.
Ways of War and Peace. – New York (u.a.) : Norton, 1997. – S. 49-92 Complex Realism : Thucydides
Der strukturelle Realismus à la Waltz, der anthropologische Realismus à la Morgenthau, die Beachtung der inneren Verfassung à la Aron können alle an Thukydi-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des anknüpfen. Der erste Realist erscheint so als der, der am meisten begriff. Und in der Forderung, auch in der Gefahr die Moral nicht zu vergessen, geht er über die meisten zeitgenössischen Realismus-Versionen hinaus.
Doyles Thukydides-Darstellung kann gut als Einführung benutzt werden. Nicht wenige seiner 40 Seiten verwendet er darauf, erst einmal den Krieg zu erzählen, komplett mit Karte und mit Liste der Politiker und Heerführer.

Monoson, S. Sara ; Loriaux, Michael
The Illusion of Power and the Disruption of Moral Norms : Thucydides' Critique of Periclean Policy, in: American Political Science Review 92 (1998) 285 – 297

Pericles, Realism and the Normative Conditions of Deliberate Action, in: Classical Theory in International Relations / ed. by Beate Jahn. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 2006. – S. 27-51
Thukydides ist durchaus kein Parteigänger des Perikles, dessen politische Klugheit er referiert, um zu zeigen, daß Klugheit ohne Moral versagt. Das Muster kluger Politik ist eher der Syrakuser Hermocrates, der die Fähigkeit zu strategischen Planungen skeptischer sieht. Thukydides' Position wird in modernen Kategorien als eine Verbindung von Realismus und Konstruktivismus gewertet und es werden Parallelen zum realistischen Umgang mit Normen bei Katzenstein und Finnemore gesehen.
Der Buchaufsatz von 2006 ist eine Neubearbeitung des Zeitschriftenaufsatzes von 1998.

Bedford, David ; Workman, Thom
The Tragic Reading of the Thucydidean Tragedy, in: Review of International Studies 27 (2001) 51-67
Konsequentester Versuch, die *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* als eine Tragödie zu lesen. Daß dies in der Struktur erkennbar sei, wird angedeutet, tatsächlich aber inhaltlich argumentiert: loss of reasoned moderation, eclipse of reason by the passions, Niedergang von logos (Vernunft) und Aufstieg von ergon (bloße Entschlossenheit). Hybris, ein Zentralbegriff unseres Verständnis der griechischen Tragödie, ist kein Begriff bei Thukydides, wohl aber elpis (ausufernde Hoffnung), das die Autoren mit Machiavellis fortuna vergleichen.

Lebow, Richard Ned
The Tragic Vision of Politics : Ethics, Interests and Orders. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2003. – S. 65 – 167 Kapitel *Thucydides and War* und *Thucydides and Civilization*
Für Thukydides hat der Krieg zwar strukturelle Ursachen, aber dadurch wird er nicht erklärt, sondern gerade die Verantwortung einzelner Städte und Politiker betont. Im Zentrum der Interpretation muß der Gegensatz stehen von Thukydides' Aussage über die Unausweichlichkeit des Krieges zum Rest von Buch I, das konkret Verant-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wortung für den Krieg zuschreibt. Lebow glaubt hier eine Unterscheidung von „cause“ und „precondition“ erkennen zu können. Klar ist, daß bei Thukydides neben kalkulierbaren Interessen Emotionen eine Rolle spielen; Thukydides ist viel weniger als moderne Realisten festgelegt, worin menschliche Antriebe bestehen: self-preservation, pleasure, recognition, power, love, honor, self-esteem.
Lebow sortiert Thukydides' Themen auf verschiedenen Ebenen: 1., die kalkulierbare Ebene von Interesse/Gerechtigkeit; 2., die Tragödie des athenischen Verlangens nach Macht (Lebow ist bereit Tragödie, als technischen Begriff im Sinne der antiken Hybris-Schauspiele zu nehmen); 3., die Beziehung zwischen nomos (Konvention, Brauch, Gesetz) und Entwicklung/Erhalt der Zivilisation; 4., Aufstieg und Fall der griechischen Zivilisation und wie dabei die menschliche Natur sichtbar wird. Letztlich ist es eine Tragödie der „Modernisierung“.

Monten, Jonathan
Thucydides and Modern Realism, in: International Studies Quarterly 50 (2006) 3-25
Thukydides teilt die Kernaussagen des modernen Realismus, vor allem die Theorie von der entscheidenden Bedeutung des anarchischen Staatensystems, nicht, im Gegensatz zu den Athenern, die er zu Wort kommen läßt. Das ist in letzter Zeit zu Recht häufig betont worden. Zu Unrecht wird darin aber ein Argument gegen eine neorealistische Thukydides-Interpretation gesehen. Bei Kenneth Waltz gibt es keine kausalen Vorhersagen, wie bestimmte Staaten in bestimmten Situationen reagieren werden, sondern eine Erwartung, daß Staaten, die sich nicht nach den Regeln des anarchischen Systems verhalten, dafür mit einer Verschlechterung ihrer Konkurrenzfähigkeit im internationalen System zu rechnen haben. Das zeigt auch Thukydides, sowohl an den Meliern, die die Spielregeln des Systems nicht begreifen, wie an den Athenern, die immer, wenn sie sich aus innenpolitischen Gründen zurückhalten, sicherheitspolitisch Schaden erleiden.

4.1.3 Platon

427-348/347. Aus einer der vornehmsten Athener Adelsfamilien, verwandt mit oligarchischen und mit demokratischen Politikern. Gründer einer Schule für Philosophie, die offenbar vor allem Politiker erziehen sollte.

Vergleiche statt einer Biographie:
Alice Riginos, Platonica : the Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato. – Leiden 1976 (eine Studie, warum es nicht möglich ist, aus den antiken Traditionen eine Biographie zu erarbeiten)
Kai Trampedach, Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik. – Stuttgart 1994 (eine Studie, warum es nicht möglich ist, Platons Schule eine bestimmte politische Ausrichtung zu unterstellen).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleiche als Einführungen in die Platonlektüre:
Thomas A. Szlezák, Platon lesen. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1993
Platon : seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen / hrsg. von Theo Kobusch und Burkhard Mojsisch. – Darmstadt 1996
Barbara Zehnpfennig, Platon zur Einführung. – Hamburg 1997
Michael Bordt, Platon. – Freiburg 1999.

Platon ist der erste klassische Philosoph der europäischen metaphysischen Tradition (und Alfred North Whitehead hat die europäische Philosophie „a series of footnotes to Plato" genannt). Aber wie an Platon anzuknüpfen sei, war immer umstritten und ist weiter umstritten. Für die einen ist er der Dogmatiker einer Ideenlehre, einer Utopie eines nicht veränderbaren Wissens. Gegen diese „essentialistische" und herrschaftsfixierte Platondeutung stehen dialektische Deutungen. Die dialogische Form, die die einen nur als ein Schmuck in Werbeschriften für den akademischen Unterricht nehmen, wird den anderen die eigentliche Lehre. Vergleiche Rafael Ferber, Die Unwissenheit des Philosophen oder warum hat Plato die „ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben? – Sankt Augustin 1991.

Platons Politische Theorie liegt vor allem in drei Dialogen vor: *Politeia* (Der Staat), *Politikos* (Der Staatsmann), *Nomoi* (Die Gesetze). Am berühmtesten oder berüchtigsten ist die Version in *Politeia* mit Philosophenkönigen, Ständeordnung und Zuchtwahl. Umstritten ist, ob das überhaupt als Politische Theorie gemeint war. Umstritten ist, wie weit die beiden anderen Darstellungen damit übereinstimmen oder wirklichkeitsnäher (und demokratischer) korrigieren.
Vgl. als Überblicke über die Lektüre als Politische Theorie:
Wolfgang Kersting, Platons „Staat". – Darmstadt 1999
Henning Ottmann, Geschichte des politischen Denkens, Band 1, Die Griechen, Teilband 2, Von Platon bis zum Hellenismus, Stuttgart 2001, S. 1-110 (Einführung mit reichlich weiterer Literatur)
George Klosko, The Development of Plato's Political Theory. – 2. Aufl. – Oxford 2006 (der letzte Versuch einer Darstellung der *Politeia* als politischer Theorie muß auf die Hypothese verschiedener Bearbeitsstufen ausweichen).

Im Anschluß an frühe Deutungen bei Leo Strauss und Eric Voegelin ist die dialogische Platonlektüre gerade bei politischen Theoretikern ernstgenommen worden. Platon wird ganz zum politischen Lehrer und jede Einzelheit der Dialogführung wird zur Lehre. Das Schaustück der dialogischen Interpretationen ist *Politeia*. Ihr Gegenstand ist nicht mehr eine vermeintliche politische Utopie mit Philosophenkönigen und Kriegern als deren Helfern, sondern die Erziehung des Glaukon und in den radikalsten Versionen (wie bei einem Erziehungsroman gibt es nur noch Lektüren in der Mehrzahl) sind die ausgedachten Städte nicht mehr die Städte des Sokrates (schon gar nicht die Städte Platons), sondern die Städte Glaukons, der von diesen Vorstellungen entwöhnt werden soll.
Leo Strauss, The City and Man. – Chicago 1964

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

John Sallis, Being and Logos : the Way of the Platonic Dialogue. – Pittsburgh 1975
Zdravko Planinc, Plato's Political Philosophy : Prudence in the Republic and the Laws, Columbia. – Columbia, Missouri 1991
S. Sara Monoson, Plato's Democratic Entanglements : Athenian Politics and the Practice of Philosophy. – Princeton, NJ 2000.

Die Kommentatoren haben bei Platon immer wieder Pazifismus finden wollen und immer wieder Bellizismus und zuletzt eher einen Mittelweg eines bewaffneten Friedens (vgl. die Überblicke über Platons Äußerungen: Friedo Ricken, *Platon und Aristoteles über Krieg und Frieden*. – 1988, unten S. 161 referiert; Martin Ostwald, *Peace and War in Plato and Aristotle*, in: Scripta Classica Iraelica 15 (1996) 102-118). Platons gelegentliche Äußerungen über Krieg oder Außenpolitik oder seine Anflüge von Panhellenismus und Kosmopolitismus müssen nach über 2000 Jahren nur noch die Historiker beschäftigen. Spannender bleibt, wie der Frieden mit seiner Philosophie verbunden ist. Bei einer „essentialistischen" Platonlektüre wird heute meist Poppers Vorwurf des Militarismus gestrichen, aber als einziger Friedensbegriff bleibt „Einheit". Platon ist dann der erste Philosoph des Friedens genau in der Art, in der Hobbes der erste moderne Philosoph des Friedens sein wird. Für diesen Frieden muß der Preis der Entindividualisierung gezahlt werden (bereits Aristoteles hat Platon vorgerechnet, daß der Idealstaat der *Politeia* logisch kein Staat, sondern ein einziges Individuum sei). Vgl. J. F. M. Arends, Die Einheit der Polis : eine Studie über Platons „Staat". – Leiden 1988; Kleemeier 2002 (unten S. 163 referiert).

Die dialogische Art, Platon zu lesen, hat die spannenderen Arbeiten zum Frieden produziert. Platon wird zum Begründer einer dialektischen Friedenserziehung. Seit Leon Craig die Dialektik der Erziehung des jungen Kriegers ins Zentrum der Interpretation gestellt hat (wer die Ehre liebt, kann am ehesten dazu erzogen werden, die Weisheit zu lieben, aber die damit verbundene Liebe zum Krieg behindert die Liebe zur Weisheit) ist die Rolle von Männlichkeit und Mut in Platons Hinführung zur Weisheit wieder stärker beachtet worden. Vergleiche Angela Hobbs, Plato and the Hero : Courage, Manliness and the Impersonal Good. – Cambridge 2000 (philologisch auf breiter Basis, aber ohne Fokus auf Krieg/Frieden); J. Patrick Coby, Why are there Warriors in Plato's *Republic*? in: History of Political Thought 22 (2001) 377-399 und die Arbeiten von Claudia Baracchi (unten S. 163 referiert). Pazifistisch ist Platon damit nicht geworden: der Philosoph akzeptiert, sich auf die Welt einzulassen, und muß sich damit auf den Krieg, den die Welt führt, einlassen.

Platon ist weder ein Pazifist noch ein Bellizist, sondern ein dialektischer Philosoph. Die Menschen können soviel Frieden erlangen, wie sie bereit sind zu erlangen. Der Hintergrund für Platons Philosophie ist der Unfrieden, die Erinnerung an den Peloponnesischen Krieg und die mörderische Oligarchie in Athen, in der dieser Krieg endete. Die Ursache des Krieges liegt nicht in der menschlichen Natur, sondern an der mangelnden Bearbeitung menschlicher Neigungen durch menschliche Vernunft. Seine Friedensstrategie ist die Philosophie selber. Der Beitrag zum Frieden ist der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kampf der dialektischen Vernunft gegen die Meinungen, gegen die Begierden, gegen die Gewalt der herrschaftsnahen Rede. Ein dialektischer Philosoph muß Friedenspädagoge werden.

Texte

Politeia = Der Staat / deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Bearbeitet von Dietrich Kurz. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 (Platon Werke in acht Bänden griechisch und deutsch)
Eine Debatte über Gerechtigkeit/Rechttun, das Modell einer wohlgeordneten Stadt als Gleichnis für den wohlgeordneten Menschen. Die erste Stadt ist einfach, friedlich, aber langweilig. Der zweite Entwurf ist zu kriegerisch, die Erziehung der Wächter nimmt deshalb den größeren Teil des weiteren Dialogs ein. Im zweiten Teil werden verschiedene defizitäre Verfassungen vorgestellt. Auch am Ende weiß der Leser nur, daß Gerechtigkeit mehr sein muß als ein Trick der Herrschenden.
Der Dialog findet statt während eines Friedensjahres im Peloponnesischen Krieg. Als das Gespräch 50 Jahre später aufgezeichnet wurde, war – Martha Nussbaum hat uns daran erinnert – nicht nur Sokrates Opfer der Demokraten geworden, sondern auch sein demokratischer Gastgeber, der Waffenfabrikant Polemarchus, ermordet, von einer oligarchischen Faktion, die von einem Onkel der Brüder Adeimantes, Glaukon und Platon geführt wurde.

Buch II (369b-374d) Gründung und Ablehnung der einfachen und friedlichen Stadt, Notwendigkeit von Wachstum und damit von Kriegern in der luxuriösen Stadt
Buch II-IV(374d-445e) Organisation und Erziehung des Kriegerstandes
Buch V (466e-471c) Exkurs über Kriegsführung zwischen Griechen (gegen Versklavung, gegen Verwüstung)

Vergleiche außer den oben genannten Arbeiten von John Sallis und Zdravko Planic und der unten referierten Arbeit von Leon Harold Craig: Norbert Blössner, Dialogform und Argument : Studien zu Platons ‚Politeia'. – Stuttgart 1997; Platon: Politeia / hrsg. von Otfried Höffe. – Berlin 1997 (Klassiker auslegen ; 7), darin vor allem Julia Annas klare Darlegung, warum Platons P*oliteia* kein politisches Programm ist. Über die nur kurze Geschichte der Deutung der *Politeia* als politisches Programm: Julia Annas, Politics in Plato's Republic, in: Apeiron 33 (2000) 303-326.

Nomoi = Gesetze / Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1994 – (Platon Werke)
Bisher erschienen in 2 Bänden Buch I-VII
Gespräch eines Kreters, eines Spartaners und eines Atheners über die beste Ordnung für eine neuzugründende Stadt. Mit einem Gesetzbuch für diese Stadt (von dem schon Aristoteles klagte, daß es mit Philosophie nichts zu tun habe).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Buch I (625c-630d)
Kritik der auf den Krieg, statt auf die Tugend ausgerichteten Verfassungen (der kretischen Städte und Spartas).
Buch III (677a-679e)
In den frühen Zeiten, vor der Differenzierung in Reichtum und Armut, gab es weder Krieg noch Bürgerkriege.
Buch XII (949e-953e)
Strenge Kontrolle des Verkehrs mit dem Ausland.

Der Antimilitarismus der *Nomoi* wird in der Regel gesehen, aber in den großen Deutungen der *Nomoi* steht das nicht im Zentrum. Vergleiche Georg Picht, Theologie und Recht in Platons „Gesetzen" (Vorlesung 1966/67), in: Georg Picht, Platons Dialoge „Nomoi" und „Symposion". – Stuttgart 1990; Thomas L. Pangle, The Laws of Plato. – New York 1980; Zdravko Planinc, Plato's Political Philosophy : Prudence in the Republic and the Laws. – Columbia, Missouri 1991; Christopher Bobonich, Plato's Utopia Recast : his Later Ethics and Politics. – Oxford 2002.

Literatur

Popper, Karl R.:
The Open Society and its Enemies. – London : Routledge, 1945. – vol. 1, The Spell of Plato
Deutsche Übersetzung: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. – Bern : Francke. – Bd. 1, Der Zauber Platons. – 1957
Poppers Deutung verbindet drei Elemente: 1., eine Deutung der Platonischen Ideenlehre nicht als forschende Dialektik, sondern als „Essentialismus", als eines vermeintlichen Wissen um das Sein der Dinge, als absoluten Gegensatz des Popperschen Falsifikationsprinzips. 2., die Deutung der politischen Utopie in der *Politeia* als Gesinnungsherrschaft. Weil sich Platon keinen altruistischen Individualismus vorstellen kann, muß er die Alternative der völligen Verantwortlichkeit des Staates denken. Dafür braucht er eine Macht, die sich auf ein exklusives Wissen stützen kann. Die ganze Ideenlehre sei nichts als ein großangelegter Versuch, Wissen gegen Veränderungen zu schützen. 3., das alles hat eine politische Absicht, die man nur in Analogie zum Faschismus sehen könne: gegen eine Demokratie auf dem Wege zur offenen Gesellschaft will Platon den Geist der Horde, die militaristische Aristokratie nach spartanischem Muster erneuern.
Die Darstellung traf den Nerv einer Gesellschaft auf dem Weg zur Offenen Gesellschaft, selten hat ein einziges Buch so nachhaltig die Wahrnehmung eines großen Philosophen monopolisieren können. Philosophiehistoriker, Philologen, Historiker blieben skeptisch. Stellvertretend für die philosophische Kritik an Poppers Zurückbleiben hinter der Platon-Philologie bereits seiner Zeit: Hans-Georg Gadamer, Platos Denken in Utopien : ein Vortrag vor Philologen, in: Gymnasium 90 (1983) 434-455, jetzt in: Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke. – Bd. 7, Griechische Philoso-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phie III (Tübingen 1991). Stellvertretend für die historische Kritik an Poppers Anachronismen: Dorothea Frede, Platon, Popper und der Historizismus, in: Polis und Kosmos : Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon / hrsg. von Enno Rudolph. – Darmstadt 1996. – S. 74-107.

Sandvoss, Ernst:
Soteria : philosophische Grundlagen der platonischen Gesetzgebung. – Göttingen : Musterschmidt, 1971. – S. 191-220 Krieg – Frieden, Ernst – Spiel
Die *Nomoi* sind nicht pazifistisch, aber klar gegen die Ausrichtung auf den Krieg. Die Diskussion um die Tugenden ist vom Frieden bestimmt (die Selbstbeherrschung, nicht die Tapferkeit ist die höchste Tugend); die Eigentumsordnung ist vom Frieden bestimmt (die Landverteilung soll den Streit um Besitz verhindern); vor allem aber ist die Erziehung vom Frieden bestimmt. Platon will Übungen in Selbstbeherrschung beibehalten, die Symposien sollen diesen Zweck haben; die dorischen Feldlager verwirft er gerade, weil sie zu Unordnung statt zu Ordnung führen. Am Ende der *Nomoi* kehrt der Krieg wieder, transformiert zum geistigen Kampf, aus dem alles Neue und Wertvolle hervorgeht.

Chanteur, Janine
Violence in Plato's Political Work, in: Violence and Aggression in the History of Ideas / ed. by Philip P. Wiener and John Fisher. – New Brunswick, NJ : Rutgers Univ. Pr., 1974. – S. 34-48
Gewalt ist für Platon von Politik untrennbar – weil die Oberen regieren, ohne nach der Meinung der Untertanen zu fragen. Thrasymachos hat begriffen, daß die einzige reale Macht die staatliche Macht ist, über die der verfügen muß, der eigenen Nutzen haben will. Platons Ziel ist nicht, die beste aller Städte zu schaffen, sondern das Wesen der Politik zu erkennen. Totalitär ist er schon deshalb nicht, weil er sich menschlicher Grenzen bewußt bleibt. Er will lieber unperfekte Gesetze als einen charismatischen Führer. Wahrheit ist unerreichbar, deshalb kann niemand wissenschaftlich regieren. Letztlich ist seine Lehre, daß Gewalt nicht für private Zwecke verwendet werden darf, nur für überpersönliche Staatszwecke. Die ganze Erziehung der Wächter ist „an uprooting of the passions, of immoderate enjoyment, of the privileges that one grants oneself spontaneously." Uneigenützigkeit ist der Weg zu Frieden, Ordnung, Harmonie.

Chanteur, Janine
From war to peace. – Boulder (u.a.) : Westview Pr., 1992. – S. 227-250 Authentic Speach and Peace
Französisches Original: De la guerre à la paix. – Paris 1989
Betont das Dialogische bei Platon, das Lob der Zustimmung. Die Dialoge sind eine Befreiung von Zufälligkeiten der Individualität, aber gerade zur Rettung einer impersonalen Ich-heit. Die Teilnehmer der Dialoge sind Individuen, die über die Individualität hinauswachsen, die sie künstlich von anderen und von der Quelle des

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allgemeinen Wissens abschneidet. Es geht in den Dialogen um die gemeinsame Suche nach Wahrheit als einem Weg zum Frieden.
Wie aber soll mit radikalem Anderssein, das Chanteur vor allem in der Geschlechterdistanz sieht (die sie psychoanalytisch für den Krieg verantwortlich macht) umgegangen werden? Die Vereinheitlichung der Geschlechter steht uns nicht als Weg offen. Platon mit seiner Fixierung auf homosexuellen Eros hat nie gesehen, daß die Geschlechterdistanz geheilt werden muß, wenn in vollem Sinne von einem menschlichen Wesen gesprochen werden kann. Nur der Dialog schafft diese gemeinsame Schöpfung des menschlichen Wesens.

Sallis, John
Being and Logos : the Way of the Platonic Dialogue. – Pittsburgh : Duquesne Univ. Pr., 1975. – S. 312-455 : The Upward Way : Republic
Das Thema der *Politeia* ist Gewalt oder Überzeugung, Gerechtigkeit als Nutzen der Mächtigen oder Nutzen der Machtlosen. Die erste, einfache Stadt ist zu unbefriedigend für Glaukon, der von Eros und Mut bestimmt ist, die zweite Stadt ist zu kriegerisch. Die dritte Stadt soll deshalb vor allem die Erziehung der Krieger regeln. Gerechtigkeit ist keine natürliche Tugend, sondern wird erst geschaffen durch die Zähmung der Gewalt (konkret besteht die Erziehung der Wächter vor allem aus Musik). Die Tugend, die die Stadt als Ganzes braucht, ist sofrosyne (Mäßigung). Das ist die Tugend, die der gesuchten Gerechtigkeit am nächsten kommt. Die Weisheit kommt in der dritten, wohleingerichteten Stadt nicht mehr vor, weil aller Eros (Liebe, Familie, Philosophie) nicht in diese Stadt paßt. Buch VI der *Politeia* gründet eine vierte Stadt, die eros als Liebe zur Weisheit zuläßt.

Kremp, Werner
Gewaltlosigkeit und Wahrheit : Studien zur Therapie der Gewalt bei Platon und Gandhi. – Meisenhem am Glan : Hain, 1975. – 341 S. (Monographien zur philosophischen Forschung ; 149)
Kremp untersucht anhand von Krisen in Platonischen Dialogen (*Protagoras, Gorgias, Phaidros*) Gewaltstrukturen: die sophistische Rede, die sich aufdrängt und durchsetzen will, wird von Sokrates als Gewalt angesehen; er setzt gegen die lange sophistische Rede, den Dialog als einen Ort der Gewaltfreiheit. Der Wissende will nicht herrschen.
In seiner ausführlichen Behandlung der *Politeia* (die auch mit einer spielerischen Gewaltszene beginnt) identifiziert Kremp Gewaltlosigkeit und Gerechtigkeit miteinander, da die gerechte Person/Gesellschaft die selbstbeherrschte ist. Kremp nimmt die Philosophenherrschaft völlig unironisch, betont aber dennoch, daß für Platon nur ein dialogischer Übergang zu dieser Herrschaft infrage kommen könne. Es gibt keinen Besitz von Wissen und damit auch keine philosophischen Revolutionäre. Die Trennungslinie zwischen Wissen und Nichtwissen verläuft innerhalb des Philosophen; der Philosoph kann ausstrahlen, aber es gibt keine Trennung von Wissenden und Unwissenden. Ähnlich verbietet sich in der internationalen Politik eine Spaltung in zwei Lager. Das Wissen des Philosophen ist ein ausstrahlendes Zentrum, dessen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Milde“ auch die fernsten Gebiete erreicht: die der Seele wie die der Polis, die hellenische Welt und den ganzen Erdkreis. In dieser nur unvollkommen vernünftigen Welt bleibt aber Sicherheit durch eine minimale Truppe nötig und wenn es doch zum Krieg kommt, wird humane Kriegsführung zur letzten Gelegenheit der Milde.
Im *Politikos* wird eine Menschheit geschildert, die so vernunftlos/körperlich ist, daß sie einen Gott braucht, der sie regiert: ein Zustand des Friedens, aber ohne Erkenntnis. Nachdem die Erinnerung an den Gott verblaßt ist, gibt es keinen Frieden mehr. Alle Vorschläge zur Herrschaft werden durchgemustert und abgelehnt. Legitim kann nur eine freiwillige Unterordnung, nicht eine gewaltsam aufgezwungene Herrschaft sein.

Grésillon, Sylvie
Platon le pacifique, in: La guerre : actes du colloque de Mai 1986 / sous la direction de Simone Goyard-Fabre. – Caen : Centre de Publications de l'Université de Caen, 1986 (Cahiers de philosophie politique et juridique ; 10) S. 49-61
Grésillon gibt einen Überblick über *Gorgias*, *Politeia*, *Nomoi*, *Politikos* und betont (von ihr als echt angenommene) Briefe, in denen Platon Versöhnung/Toleranz verlangt: die Sieger müssen die Besiegten aufnehmen. Dieser Geist bestimmt auch die Dialoge; das ist der Kern der sokratischen Ironie. Alle Helden Platons sind betont milde (doux): Theätet, Sokrates, Dion (im wirklichen Leben), der Athener (in den *Nomoi*). Für Platon ist klar, daß es einen kriegerischen Teil der Seele und des Staates gibt, die Frage ist, wie man ihn einordnen kann. Wenn ein Konflikt auftritt, dann liegt ein Ordnungsfehler vor. Das Problem ist, wie die Seele gemäßigt werden kann, ohne sie zu dämpfen.

Ricken, Friedo
Platon und Aristoteles über Krieg und Frieden. – Barsbüttel : Institut für Theologie und Frieden, 1988 (Beiträge zur Friedensethik ; 1) S. 1-16
Die Dialoge Platons spielen fast alle zur Zeit des Peloponnesischen Krieges und in den athenischen Wirren der Nachkriegszeit. Ricken stellt die Verurteilungen der Kriegspartei durch Platon übersichtlich zusammen. Diese Haltung zum Krieg muß der Ausgangspunkt der Platonlektüre sein. Platon hat durchaus ein Friedensideal, aber in einer Utopie, für die ein hoher Preis bezahlt werden müßte (*Politeia*), in einer anderen kosmischen Periode (*Politikos*), in einer unentwickelten Frühzeit (*Nomoi*). Krieg wird aus den Begierden erklärt, die in der menschlichen Natur liegen und mit der Zivilisation wachsen. In einer ökonomisch, wissenschaftlich, technisch entwickelten Welt herrscht Krieg. Die einzige Friedensstrategie ist Erziehung. Der Tapferkeit wird ein geringer Rang unter den Tugenden eingeräumt, vor allem soll sie aus ihrer Isolierung geholt werden und durch Wissen gebändigt werden. Obwohl Platon den Krieg als oberstes Ziel des Staates ablehnt, kommt er nur zum gerüsteten Staat, penetrant in der *Politeia*, menschlicher in den *Nomoi*. Für die Kriege zwischen den Griechen fordert er Humanisierung der Kriegsführung und Versöhnung als Ziel des Krieges.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Maniacs, Peter T.
War and Democracy. – Cambridge, MA (u.a.) : Blackwell, 1989. – S. 30-56: War, Stasis, and Empire (Plato S.53-56)
Platons Antidemokratismus muß mit seinen Ansichten über den Krieg zusammengesehen werden; die *Politeia* ist Theorie für einen Staat, der gleichzeitig Kriege führen und Bürgerkrieg vermeiden muß. Das ist Athen im Peloponnesischen Krieg. Die luxuriöse Stadt, die nach der Ablehnung der einfachen Stadt durch Glaukon nötig wird, ist das demokratische, imperialistische Athen. Das Thema der *Nomoi* ist, daß der Kreter seine eigene und die spartanische Verfassung nicht versteht, wenn er sie für ihre Angemessenheit zur Kriegsführung lobt. Gut sei gerade, daß Kreta und Sparta Kriege vermeiden und sich nur selber schützen.

Craig, Leon Harold
The War Lover : a Study of Plato's *Republic*. – Toronto (u.a.) : Univ. of Toronto Pr., 1994. – 439 S.
Craig nimmt als Schlüssel zur *Politeia* die Beschreibung der Timokratie, der Herrschaft der Ehre. Adeimantes und Glaukon sind junge Timokraten. Indem Graig sie als Timokraten identifiziert, kann er aber auch Platons Bild der Timokratie ergänzen: Timokratie ist offen, zu einem tugendhaften Regime aufzusteigen oder zu einem nur Besitz schätzenden Regime abzusinken. Das Thema der *Politeia* ist, wie aus dem stolzen, den Sieg liebenden Timokraten, einem kämpferischen Wächter seiner eigenen Ansichten, doch ein dialektischer Jäger nach Wissen werden kann, aus der Liebe zum Krieg eine Liebe zur Weisheit. Das Problem der *Politeia* ist, daß für die jungen Timokraten Gerechtigkeit kein guter Tausch ist; sie können sich nicht auszeichnen. Adeimantes, Sokrates Partner für nüchterne Beobachtungen, ist bereit sich einzufügen, Gerechtigkeit mit Mäßigkeit zu verbinden. Glaukon, Sokrates Partner für die kühnsten Behauptungen, braucht einen umständlicheren Weg, um zu lernen, daß Gerechtigkeit auch gut für ihn sein kann. Die Kunst, eine Stadt zu regieren, ist die Kunst, über Soldaten zu regieren. Die Regierung des Philosophen ist Erziehung.
In Buch V geht es nicht um Frauen, sondern darum herauszufinden, was männlich und was menschlich ist. Die äußeren Bücher am Anfang und Ende der *Politeia* leben von der expliziten Analogie von Stadt und Mann, die drei inneren Bücher von impliziter Analogie von Philosophie und Frau.

Kochin, Michael S.
War, Class, and Justice in Plato's 'Republic', in: Review of Metaphysics 53 (1999) 403-423
Die drei Diskussionen der *Politeia* über Krieg stehen alle an Wendepunkten. Die Bürger der ersten Stadt sind nicht menschlich, weil ihnen der Wunsch nach Ehre fehlt; der Übergang zu Glaukons Stadt bringt Krieg. Die deshalb geschaffenen Wächter verteidigen die Stadt, haben aber selber nichts von dieser Verteidigung; Glaukon, der die Dinge nur um der Ehre wegen liebt, akzeptiert, daß den Wächtern die Ehre ohne die Dinge angeboten wird. Die beste Stadt benutzt Kriege, um ihre

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bürger zu erziehen und andere Griechen zu zwingen, keine Griechen zu versklaven. Der Übergang zum Philosophenherrscher ist verbunden mit einer Kritik griechischer Männlichkeit. Frauen werden einbezogen, weil es in diesem Krieg nicht auf Stärke ankommt, der Krieg soll menschlich statt männlich sein; aus Krieg wird Erziehung, eine Form der Gerechtigkeit.

Pangle, Thomas L.
Classical Idealism : Plato and Aristotle, in: Thomas L. Pangel ; Peter J. Ahrensdorf: Justice among Nations : on the Moral Basis of Power and Peace. – Lawrence, Kansas : Univ. Pr. of Kansas, 1999. – S. 33-50, v. a. S. 38-41 Defense Policy and the Inevitability of International Conflict
Die ideale Gesellschaft ist eine kleine Gesellschaft und muß deshalb einen guten militärischen Ruf haben. Militärisches Training macht die Bürger aber nicht besser. Die Moral des Bürgers beruht darauf, daß er die Spannung zwischen dem Anspruch, den Besitz und die Unabhängigkeit anderer zu achten, und der Suche nach Sicherheit nicht eingestehen kann. In der *Politeia* wird der Zynismus auch des besten Staates betont: Er braucht zur Sicherheit das Land, das anderen Städten gehört hatte, und muß diesen Raub vergessen. Auch der beste Staat ist auf diese „edle Lüge" gegründet. In den *Nomoi* wird die Idee einer Föderation der kleinen Republiken geäußert, freilich bleibt das immer prekär, weil die stärkeren Republiken, die zur Sicherheit unverzichtbar sind, Hegemonie suchen.

Baracchi, Claudia
Of Myth, Life, and War in Plato's *Republic*. – Bloomington (u.a.) : Indiana Univ. Pr., 2002 (Studies in Continental Thought) S. 133-176: War

Not a Battle of Giants, but a Revolution of the Soul : on War and Dialogue, in: Méthexis 15 (2002) 7-27
Der Krieg ist für die Menschheit, was Bewegung und Wandel für die Natur sind. Die *Politeia* ist nicht die Präsentation einer Utopie einer unbewegten Stadt, sondern die Erzählung eines Besuchs in der bewegten Stadt, nicht eine Lehre des Sokrates wird entfaltet, sondern der Zusammenstoß des Philosophen mit der realen Stadt protokolliert. Krieg und Bürgerkrieg, die in der ersten Utopie einer einfachen Stadt vermeidbar sind, werden mit dem Aufbau von Institutionen und Identitätsbildung unausweichlich. Bewegtheit und Unstabilität prägen die ausgedachte Stadt, nicht erst ihre Verfallsstufen. Für Sokrates ist nur die einfache Stadt die wahre Stadt, aber diese Stadt ist utopisch, weil sie ein unbewegtes menschliches Leben voraussetzt, das es nicht (mehr) gibt (oder nur als Erlöschen der Leidenschaften im Alter). Philosophie ist dialogisch, sie muß sich auf die Welt einlassen. Damit muß der Philosoph aber zum Kämpfer werden, um der Philosophie Gehör zu verschaffen. Der Philosoph ist kosmopolitisch, muß aber wegen des Gebotes, zu den Bürgern zurückzukehren, an den Kriegen der Städte teilnehmen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kleemeier, Ulrike
Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges : Platon – Hobbes – Clausewitz. – Berlin : Akademie-Verl., 2002 (Politische Ideen ; 16) S. 51-124 : Krieg und Krieger in Platons Politeia
Während die Autoren der Neuzeit Handelsgeist und Kriegsgeist gegenüberstellen, sieht Platon eine Einheit. Der Krieg entsteht erst auf einer höheren Kulturstufe, wenn die Besitzgier der aufgeschwollenen Polis ein Heer nötig macht. Die Polis muß so organisiert werden, daß die Besitzgier nicht mehr Kriegsgrund sein kann. Gerechtigkeit ist vor allem als friedensstiftende Kraft nötig (gegen den Ausgangspunkt des Dialogs, daß man den Freunden Gutes, den Feinden Böses tun soll). Es gibt deshalb ein Kriegsrecht im Kampf zwischen Hellenen. Aber auch der Krieg gegen Barbaren ist kein moderner Gesinnungskrieg. „Der Barbar ist nicht der alle Grenzen sprengende Verbrecher gegen die Menschheit, sondern der als bedrohlich wahrgenommene Andere, den es letztlich zu unterwerfen, aber nicht auszurotten gilt." Dem Barbar fehlt die höhere Natur, auch der Hellene behält immer die niedere Natur.
Die jüngste Darstellung setzt an einem merkwürdig alten Diskussionsstand an, sie will einen Mittelweg suchen zwischen Poppers Bild Platons als eines Militaristen und Verdross' Bild Platons als eines Pazifisten. Auch in ihrer Methode der Platonlektüre ist sie konservativ, sie kommt ohne Glaukon und Adeimantos aus, sie referiert das Leben der Wächter ausführlich und ohne jeden Verdacht einer Ironie. Ihre Stärke liegt im Vergleich mit der Moderne.

4.1.4 Aristoteles

384-322. Aus Stageiros im thrakisch-makedonischen Grenzgebiet, Schüler Platons in Athen und später dort Haupt einer eigenen Schule. Offenbar hatte er Familienbeziehungen zum makedonischen Hof geerbt, zumindest ist er in Athen als Parteigänger der Makedonier verdächtig. Daß er aber wirklich der Lehrer Alexanders des Großen war und diesem auch später nahe stand, ist unwahrscheinlich.

Als Überblick über Leben und Werk:
Ingemar Düring, Aristoteles : Darstellung und Interpretation seines Denkens. – Heidelberg 1966, Neudruck 2005.

Aristoteles hat für den Friedensbegriff eine zweifache Bedeutung. Im Zentrum seiner Metaphysik/Physik steht der Gegensatz zwischen der Ruhe Gottes und der Unruhe der sublunaren Welt; im Zentrum seiner Ethik steht das Ziel der Menschen, in der Betrachtung dieser Ruhe nahe zu kommen. Es gibt hier keine herakliteische Metaphysik des Kampfes mehr und bis zu Hegel wird es keine mehr geben, der Konflikt wird zu menschlicher Unzulänglichkeit und menschlichem Versagen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aristoteles verfiel dem modernen Verdikt gegen Teleologie. Wo die Grenzen der neuzeitlichen Ontologien studiert werden, ist Interesse an Aristoteles geblieben (die Bibliographie zu seiner Metaphysik im 20. Jahrhundert umfaßt über 900 Seiten).
Vergleiche zur Metaphysik:
Otfried Höffe, Aristoteles. – München 1996
Christian Mueller-Goldingen, Aristoteles : eine Einführung in sein philosophisches Werk. – Hildesheim 2003
Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? / hrsg. von Thomas Buchheim … – Hamburg 2003.

Die Ethik und die politische Philosophie hatten eine Nachwirkung auch getrennt von der theoretischen Philosophie. Bis ins 18. Jahrhundert bestimmte Aristoteles die Lehre der Moral, Ökonomie und Politik. In der zeitgenössischen Moralphilosophie gibt es von Hannah Arendt über Wolfgang Hennis und Manfred Riedel bis zu Alasdair MacIntyre immer wieder Versuche, Tugendethik, Klugheitsethik und Kommunitarismus an Aristoteles anzuschließen. Vergleiche dazu Thomas Gutschler, Aristotelische Diskurse : Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. – Stuttgart 2002 (Heidegger, Voegelin, Strauss, Arendt, Gadamer, Ritter, Sternberger, MacIntyre, Nussbaum). Mit dem realen Aristoteles hat das oft wenig zu tun (mehr mit der europäischen Tradition des Aristotelismus). Die Ethik des Aristoteles ist eine Herrenethik, er richtet sich an Aristokraten, deren übliche Lebensziele akzeptiert werden (das unterscheidet ihn von dem Aristokraten Platon), die aber überzeugt werden sollen, daß intellektuelle Bemühungen unverzichtbar sind (deshalb kann er nicht wirklich von Platon loskommen). Die praktische Klugheit wird als menschlich notwendig anerkannt, aber doch als klar defizitär eingestuft – wir können nicht Gott werden, ein Leben der Betrachtung ist uns nicht dauerhaft möglich, aber es ist doch unser Ziel.
Vergleiche zur Ethik:
Otfried Höffe, Praktische Philosophie : das Modell des Aristoteles. – München 1971
John Dudley, Gott und θεωρία bei Aristoteles : die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik. – Frankfurt am Main 1982
Aristoteles: Die Nikomachische Ethik / hrsg. von Otfried Höffe. – Berlin 1995 (Klassiker auslegen ; 2)
Aristide Tessitore, Reading Aristotle's Ethics : Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy. – Albany, NY 1996
Rudolf Elm, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles. – Paderborn 1996
Stephen Buckle, Aristotle's Republic or, Why Aristotle's Ethic is not Virtue Ethics, in: Philosophy : the Journal of the Royal Institute of Philosophy 77(2002) 565-595.

Aristoteles' Werk zur Politik hat eine sehr weite Spanne von rein deskriptiven Verfassungsbeschreibungen (wenn einer der früheste Vater der empirischen Politikwissenschaft ist, dann Aristoteles) bis zur Vorstellung eines idealen Staates. Wie in der Ethik herrscht in der Politik eine Spannung zwischen der Realität der diversen Staaten und dem Begriff der Polis, der nur von der besten Polis erfüllt wird. Zum Begriff

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Polis gehört die Selbstgenügsamkeit, wie sie nur Gott hat. Das platonische Ideal des besten Staates bleibt – aber ganz ohne Ironie und unverhohlen ein Herrenstaat. Aristoteles schließt alle aus der Bürgerschaft aus, die keinen eigenen Haushalt führen können, und an der Regierung sollen nur die wenigen Bürger beteiligt sein, die Muße zum betrachtenden Leben haben (in der Realität hängt das von den Umständen ab, vor allem davon wie weit die Bürgerschaft der Erziehung zugänglich ist).
Vergleiche zur Politischen Philosophie:
Andreas Kamp, Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen : Wesenstheorie und Polisordnung. – Freiburg 1985
Fred D. Miller, Nature, Justice, and Rights in Aristotle's ‚Politics'. – Oxford 1995 (zur Theorie der Verfassungen)
Bernard Yack, The Problems of a Political Animal : Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Theory. – Berkeley 1993 (liberale Deutung)
Robert C. Bartlett, The „Realism" of Classical Political Science : an Introduction to Aristotle's Best Regime, in: Action and Contemplation : Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle / ed. by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins. – Albany 1999. – S. 293-313
Timothy D. Roche, Politics and Philosophy in Aristotle's Moral Philosophy and Politics : Towards a Solution to Two Puzzles in Aristotle's Moral/Political Thought, in: Skepsis 12 (2001) 164-180
John J. Cleary, Should one Pray for Aristotle's Best Polis? in: Skepsis 12 (2001) 193-206 (Zusammenstellung aller Ungleichheitsvorwürfe an Aristoteles)
Richard Kraut, Aristotle : Political Philosophy. – Oxford 2002 (liberale Deutung)
Jill Frank, A Democracy of Distinction : Aristotle and the Work of Politics. – Chicago 2005 (liberale Deutung).
Speziell zur Einführung:
R. G. Mulgan, Aristotle's Political Theory : an Introduction for Students of Political Theory. – Oxford 1977
Henning Ottmann, Geschichte des politischen Denkens, Band 1, Die Griechen, Teilband 2, Von Platon bis zum Hellenismus, Stuttgart 2001, S. 111-224 (mit reichlich weiterer Literatur, vor allem deutscher Herkunft).

Außenpolitische und sicherheitspolitische Theorien haben selten an Aristoteles angeknüpft. Dieser Apologet des Herrenstaates ist ein unwahrscheinlicher Kandidat für eine Inkorporation in die Geschichte des Pazifismus, aber auch in der Geschichte des Bellizismus spielte Aristoteles keine Rolle. Aristoteles' Polis ist eine gerüstete, aber nicht aggressive Stadtrepublik (vgl. die Überblicke über Aristoteles' Äußerungen: Friedo Ricken, *Platon und Aristoteles über Krieg und Frieden*. – 1988, unten S. 169 referiert; Martin Ostwald, *Peace and War in Plato and Aristotle*, in: Scripta Classica Israelica 15 (1996) 102-118). Es ist merkwürdig, daß er in einer Zeit, als die griechische Welt von der makedonischen Militärmacht, der er nahestand, dominiert wurde, nicht den Stadtstaat als Norm aufgibt. Aber gerade diese Weigerung ist seine Leistung. Aristoteles hat der europäischen Tradition den Primat der Selbstregierung gegeben. Eroberung widerspricht dem Begriff der Polis. Auch bei Aristote-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

les liegt die Bedeutung für die Tradition der Friedenstheorie nicht in dürftigen Stellen über Sicherheitspolitik und zweifelhaften über den Weltstaat, sondern im Kern seiner Theorie, im Verhältnis von Tätigkeit und Ruhe, im Streben der vernünftigen Wesen, dem betrachtenden Leben des unbewegten Bewegers nahezukommen. In Buch VII der *Politik* wird der Frieden explizit der Muße angenähert. Wie Platon ist Aristoteles Friedenspädagoge: der Staat muß die Fähigkeit zur Muße auch bei denen fördern, die nicht zum philosophischen Leben geneigt sind. Nur so ist es möglich, einem ständigen Leben des Krieges zu entkommen. (diesen Kern der Friedenstheorie bei Aristoteles erkannte übrigens bereits F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in: Sämmtliche Werke II/1, S. 549). Gerade weil Aristoteles einen Herrenstaat hat, muß seine politische Theorie eine Friedenstheorie sein.

Texte

Nikomachische Ethik / übersetzt und erläutert von Franz Dirlmeier. – 6., durchges. Aufl. – Berlin : Akademie-Verl., 1974 (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung ; 6)
X, 7 (1177b) Muße ist das höchste Gut. Der Krieg kann nicht das höchste Gut sein, weil er um des Friedens wegen geführt wird.

Politik / übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf. – Berlin : Akademie-Verl., 1991-2005. – 4 Bde. (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung ; 9)
I, 8 (1256a) Der Krieg gegen diejenigen, die verdient haben beherrscht zu werden, sich aber der Herrschaft entziehen, ist ein gerechter Krieg.
II, 7 (1267a) Ein Staat benötigt eine Balance von Größe/Reichtum und Wehrhaftigkeit. Nur die Staaten dürfen wachsen, die den Neid mächtiger Nachbarn abwehren können. Kein Staat darf so klein sein, daß er nicht einmal Angriffen anderer kleiner Staaten gewachsen ist.
VII, 7 (1328a) Allein den Griechen wäre Weltherrschaft möglich, wenn sie nur einig wären, weil sie allein die Energie der Europäer und die Kunstfertigkeit der Asiaten verbinden.
VII, 11 (1330b-1331a) Ein Staat muß fähig zum Krieg sein, das schreckt ab.
VII, 14 (1333a-1334a) Eine Gesellschaft muß fähig zur Arbeit und zum Krieg sein, aber die Arbeit ist um der Muße wegen da, der Krieg um des Friedens wegen. Deshalb ist Erziehung eine so wichtige Aufgabe des Staates. Die griechischen Staaten, die angeblich die beste Einrichtung haben – gemeint ist Sparta – sind deutlich defizitär, weil alle Erziehung auf den Krieg fixiert ist. Ein Staat, der auf Eroberung fixiert ist, ist auch im Innern von der Tyrannis der Krieger bedroht. Der Krieg ist gerechtfertigt als Schutz, als Bewahrung der Herrschaft, als Erwerb von Herrschaft über die, die Sklaverei verdient haben, nicht aber als willkürliche Versklavung derer, die sie nicht verdient haben. Die kriegerischen Staaten kommen vom Krieg nicht mehr los, erhalten können sich nur Staaten, die zur Muße eingerichtet/erzogen sind.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

VII, 15 (1334a) Ziel des Krieges ist der Frieden, Ziel der Arbeit ist die Muße. Fähigkeit zum Krieg ist unverzichtbar, sonst wird man Sklave anderer Staaten. Aber es ist falsch, wie Sparta nur bei der Arbeit und im Krieg tüchtig zu sein, im Frieden und in der Muße aber undiszipliniert zu werden. Der Krieg zwingt zur Disziplin, im Sieg verlieren die schlecht eingerichteten Staaten die Disziplin und gehen zugrunde. Die Erziehung muß deshalb Erziehung zur Muße sein.

Literatur

Solmsen, Friedrich
Leisure and Play in Aristotle's Ideal State, in: Rheinisches Museum für Philologie 107 (1964) 193-220
Neudruck in: Friedrich Solmsen, Kleine Schriften II. – Hildesheim : Olms, 1968. – S. 1-28
Am Ende der *Nikomachischen Ethik* bestimmt Aristoteles das kontemplative Leben als das höchste Glück. In den beiden letzten Büchern der *Politik* kommt er darauf zurück. Im Staat muß es Erziehung geben, damit die Bürger ein Leben der Kontemplation führen können. Besitz und Eroberung können nicht das höchste Ziel sein, das Leben eines Kriegers kann nicht die höchste Lebensform sein. Aristoteles hat klare Vorstellungen, daß die subrationalen Seelenteile den rationalen dienen müssen; Geschäfte müssen der Muße dienen, Notwendiges dem Edlen und der Krieg dem Frieden. Die Spartaner können sich gut im Krieg halten, aber sie versagen völlig im Frieden. Solmsen stellt das in den Zusammenhang von Zurückhaltung vom Politischen Leben bei anderen Autoren, vor allem Platon, der in den *Nomoi* Spiel (Erziehung, Musik, Kult) als ein Gegenmodell zum militaristischen Leben der Spartaner anbietet, aber dies nicht als realen Vorschlag durchhält. Die Substitution von Spiel durch Muße ermöglicht es Aristoteles tatsächlich, eine neue nichtmilitaristische Lebensform zu fordern (bios theoretikos).

Lord, Carnes
Education and Culture in the Political Thought of Aristotle. – Ithaca (u.a.) : Cornell Univ. Pr., 1982. – 226 S.
Eine knappere Fassung in: Carnes Lord, Politics and Philosophy in Aristotle's *Politics*, in: Hermes 106 (1979) 336-357
Die Abschnitte, in denen Aristoteles den Frieden bespricht, *Politik* VII, 1-30, sind die zentralen Abschnitte in der *Politik*, die Einleitung in die beiden letzten Bücher, die das Ziel der Politik benennen. Da das aktive Leben zum besten Leben für die Bürger und für die Stadt erklärt wird, müßte die Stadt eigentlich an einem größeren politischen Leben teilnehmen. Aristoteles dementiert das aber sofort, der praktische telos der polis ist eher die Beziehung zwischen den Teilen der Stadt, d.h. eine Stadt kann in Isolation glücklich werden, nur mit eigener interner Aktivität.
Diese Argumentation ist nötig, weil Aristoteles äußere Aktivität nur als Hegemonie denken kann. (Auch das Einrichten von Demokratien in anderen Städten ist selbst-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

süchtig.) Derselbe Impuls, der zur Freiheit drängt, drängt auch zur Herrschaft. Die Völker haben nicht nur den Willen selbständig zu sein, sondern auch den Willen, andere zu beherrschen; nur die Griechen hätten dazu auch die Kapazität, wenn sie einig wären (das kann keine Empfehlung zur Weltherrschaft sei, weil in Buch VII der polis empfohlen wird, sich nicht mit anderen poleis zu vereinigen). Aristoteles begreift sehr wohl, daß keine Stadt frei ist, eine Außenpolitik ihrer Wahl zu verfolgen. Ihn interessiert, wie necessità umschlägt in eine hegemoniale Politik.
Dieses Dilemma kann nur gelöst werden, wenn das philosophische Leben als Ziel auch der Polis anerkannt wird. Da nicht alle Bürger Philosophen sein werden, muß Kultivierung der Muße den Platz der Philosophie einnehmen. So wird die Polis fähig zum Krieg und fähig zum Frieden (das sonst häufig bewunderte Sparta wird verurteilt, weil es nicht fähig zum Frieden ist). Aristoteles entwirft ein Regime in dem Herren (gentlemen) regieren, nicht Philosophen. Aber er verlangt die Lösung von der herkömmlichen Herren-Ethik.
Lord ist weder ein kontemplativer Altphilologe noch gar ein Musikpädagoge (Ausführungen zur Rolle der Musik im antiken Denken nehmen den größten Teil des Buches ein), sondern der amerikanischen Öffentlichkeit mehr durch seine vita activa als konservativer Politikberater bekannt, ein neuer Machiavelli, nicht ein neuer Aristoteles.

Ricken, Friedo
Platon und Aristoteles über Krieg und Frieden. – Barsbüttel : Institut für Theologie und Frieden, 1988 (Beiträge zur Friedensethik ; 1) S. 16-26
Aristoteles hat eine ähnliche Einschätzung des Krieges wie Platon: Die Polis muß gerüstet sein; diese Wehrhaftigkeit bestimmt die Staaten (sie brauchen wenigstens eine ausreichende Größe, um im Staatensystem bestehen zu können). Aber der Krieg bleibt immer ein Übel. Die Staaten sind zum Frieden geschaffen, die Beherrschung anderer Staaten wird abgelehnt.

Winterling, Aloys
Polisübergreifende Politik bei Aristoteles, in: Rom und der Griechische Osten : Festschrift für Hatto H. Schmitt zum 65. Geburtstag / hrsg. von Ch. Schubert und K. Brodersen. – Stuttgart : Steiner, 1995. – S. 313-328
Aristoteles hat sich auf die Stabilisierung der inneren Verhältnisse der Polis konzentriert, weil diese unstabilen Verhältnisse durch die politischen Beziehungen zwischen den poleis die Kriegsursache sind. Aristoteles geht durchaus häufig auf die Außenbeziehungen der poleis ein, aber es ist ein bestimmter Aspekt, der ihn Interessiert: Interventionen zugunsten einer bestimmten politischen Verfassung, konkret die Demokratisierungspolitik Athens. Das Problem ist die Verschiedenheit der Verfassungen; in Kreta, wo alle Poleis Abhängige minderen Rechtes besitzen, hüten sie sich, einander zu schaden. Theoretisch gefaßt werden die „interpoliteischen“ Beziehungen in *Politik* II,6: die Polis ist nicht isoliert (wie Platon meinte), sondern müsse selber ein „politisches Leben“ führen, d.h. die Beziehungen zwischen den poleis werden mit dem Begriff bezeichnet, der die Einordnung des einzelnen in die Polis

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bezeichnet. Tatsächlich nennt er dann aber nur Austauschbeziehungen, während bürgerliche Tugend und gute Ordnung nicht Gegenstand interpoliteischer Beziehungen sein können. Die Herrschaft über andere ist bei Aristoteles immer despotisch, von den Athenern bis zum persischen König. Auf interpolitischer Ebene kann es keine bürgerliche, sondern nur despotische Herrschaft geben, die der Tyrannis in einer Polis oder dem Königtum bei Barbarenvölkern entspricht. Sparta und Kreta mit ihrer auf Krieg ausgerichteten Verfassung werden in einer Reihe mit barbarischen Völkern genannt. Wenn eine Polis schon hegemonial ist, soll sie nicht despotisch sein; die Versklavung von Griechen wird abgelehnt. Er kann sich aber eine Polis aller Griechen vorstellen, die dann die Macht hätte, die ganze Welt zu dominieren. Für die Idealpolis ist klar, daß sie den Krieg nicht braucht, aber gerüstet muß auch sie sein.

Pangle, Thomas L.
Classical Idealism : Plato and Aristotle, in: Thomas L. Pangel ; Peter J. Ahrensdorf: Justice among Nations : on the Moral Basis of Power and Peace. – Lawrence, Kansas : Univ. Pr. of Kansas, 1999. – S. 33-50
Der aristotelische Satz vom Menschen als politischem Wesen meint ein menschliches Bedürfnis, an einem nationalen Kollektiv mitzuarbeiten. Das ist nur in einer kleinen Gesellschaft denkbar und damit in einer bedrohten. Das führt zu einem Dilemma: Die gute Politik zeigt sich in großer Aktivität, wird damit aber bedrohend. Die Begründung für die vita contemplativa ist, daß Herrschaft über Nachbarn ungerecht ist; die Begründung für die vita activa ist letztlich, daß nur das tyrannische Leben (mastering over neigbours), ein gutes Leben ist. Aristoteles muß deshalb zeigen, daß das Glück der Aktivität in einer autarken, aber nicht aggressiven Republik entwickelt werden kann. Die Aktivität muß in Analogie zum selbstgenügsamen theoretischen Leben gesehen werden. Die Suche nach der Wahrheit transzendiert die eigene Polis, aber eine internationale Gemeinschaft gibt es nicht. Die Transzendierung der eigenen Polis ist nur für wenige Individuen vorgesehen.

Eine Anmerkung verdient Aristoteles' Konzept des „Sklaven von Natur". Die Beurteilungen reichen vom Vorwurf, daß er sich Außenpolitik nur als dauernde Kriege zur Sklavenjagd habe vorstellen können (die deutlichste Quelle ist nur eine späte Anekdote über Aristoteles und Alexander bei Plutarch), bis zur Apologie, das Konzept einer Sklaverei von Natur sei nur ein philosophisches Argument, um die Sklaverei einzuschränken (es ist unrecht irgendwen als Sklaven zu nehmen, der es nicht von Natur aus nötig hat, beherrscht zu werden). Zurzeit ist diese Interpretation beliebter als jene. Vergleiche Wayne Ambler, *Aristotle on Nature and Politics : the Case of Slavery*, in: Political Theory 15 (1987) 390-410; Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal : Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Theory*. – Berkeley 1993. – S. 68-69; Wolfgang Kullmann, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*. – Stuttgart 1998. – S. 366-370; Dimitris Papadis, *Das Problem des ‚Sklaven von Natur' bei Aristoteles*, in: Gymnasium 108 (2001) 345-365.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ebenfalls eine Anmerkung verdient der Aristoteles zugeschriebene Brief an Alexander den Großen. Wenn man diesem Brief glauben könnte, dann wäre Aristoteles doch eher ein Befürworter des Weltstaates, nicht der selbständigen Polis. Der Brief gibt Alexander den Rat, besiegte Perser in Griechenland anzusiedeln, so wie die Perser umgekehrt Griechen verschleppt hatten. Aber danach soll eine glückliche Zeit kommen, in der es nur eine Herrschaft geben wird und keine Kriege und Aufstände mehr. Es wird Sicherheit herrschen, die Menschen werden ihre Bedürfnisse befriedigen und sich mit Philosophie beschäftigen. Er hofft, daß er es noch erleben werde, wenigstens aber die jüngeren Leute.Dieser Brief ist nur arabisch überliefert, eine griechische Vorlage ist aber erkennbar. Als mögliche Verfasser wurden vorgeschlagen: Aristoteles selber; ein Schüler des Aristoteles, der die Nähe des Meisters zu Alexander übertreibt; ein hellenistischer Rhetorikschüler als Schulaufgabe; ein politischer Propagandist der frühen Kaiserzeit mit einer damals nicht untypischen Mischung von griechischem Nationalismus und Weltstaatsidee. Die Araber zitieren diesen Brief als bloße Bildungsfrucht, nicht als politische Idee; die daran anschließende jüdische Tradierung sieht ein heidnisches Zeugnis für das messianische Zeitalter. Vgl. S. M. Stern, *Aristotle on the World-state*. – Oxford 1968 (der sich vorstellen kann, daß Aristoteles im ersten Augenblick der makedonischen Siege diesen Brief geschrieben, aber zur Zeit der Redaktion der „Politik“ diese Hoffnungen als unbegründet verworfen hat); Marian Plezia, *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités* / texte arabe établit et traduit par J. Bielowski , commentaire de M. Plezia. – Wroclaw 1970 oder Marian Plezia: *Die Geburtsurkunde des Hellenismus*, in: Eos 58(1969/1970) S. 51-62 oder Marian Plezia: *Der arabische Aristotelesbrief nach fünfundzwanzig Jahren*, in: Dissertatiunculae criticae : Festschrift für Günther Christian Hansen / hrsg. von Christian-Friedrich Collatz … – Würzburg 1998. – S. 53-59 (der zu genau weiß, daß der Brief im Jahre 331 v. Chr. geschrieben wurde, und sich von Zweifeln anderer Gelehrter, die sich freilich nur auf das traditionelle Aristotelesbild berufen können, nicht hat umstimmen lassen).

4.1.5 Stoizismus

Die Bedeutung der Stoa für das Denken über internationale Beziehungen ist unbezweifelt. Sie ist der Anfang eines philosophischen Kosmopolitismus. Es ist auch unbezweifelt, daß es dabei nicht nur um den Wunsch ging, alle Menschen sollten Brüder werden, sondern um ein philosophisches Argument des notwendigen Umgangs zwischen vernünftigen Wesen. Die Kosmopolis ist ein Staat, der Gott und Menschen umfaßt. Die Bedeutung liegt natürlich nicht in der konkreten Gestaltung des antiken Staatensystems, sondern in der Begründung von Normen. Der Einfluß auf die neuzeitliche Tradition des weltbürgerlichen Denkens von Leibniz bis Kant ist deutlich. Die letzte explizite Anknüpfung war Gilbert Murrays schon etwas fadenscheiniger Versuch „the One Great City of Men and Gods“ zur Grundlage und zum Ziel des Völkerbundes zu machen (vgl. Jeanne Morefield, *Covenants without*

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Swords : Idealist Liberalism and the Spirit of Empire. – Princeton 2005. – S. 112-124).

Was die Stoiker genau gemeint haben, ist unklar. Die Quellenlage für die politische Theorie des griechischen Stoizismus, die ältere und mittlere Stoa, ist schlecht. Und wenn wir nicht unterstellen, daß Cicero den Stoikern genau folgt, dann haben wir nur Fragmente, die wir nur mühsam zu einem sinnvollen Bild zusammenfügen können. Vgl. den jüngsten Versuch: Katja Maria Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City : Political Philosophy in the Early Stoa*. – Oxford 2008.

Ehrhardt, Arnold A.
Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. 1. – Die Gottesstadt der Griechen und Römer. – Tübingen : Mohr (Siebeck), 1959. – S. 146-206 Der Kosmos als politisches und theologisches Problem in klassischer und hellenistischer Zeit
Die Griechen können sich Ordnung nur als bürgerliche Ordnung vorstellen und sehen deshalb den Kosmos in Analogie zur Stadt. Die Stoa versucht diese Kosmos-Idee von der Polis auf das Römische Reich auszuweiten. Das ist der philosophische Ursprung des Kosmopolitismus. Ehrhardt unterscheidet zwischen dem Kosmopolitismus der älteren Stoa und dem Humanitätsideal der mittleren Stoa, das gut geeignet war, den Gegensatz von Zivilisation des Reiches und Barbaren an seinem Rand zu fassen (aber auch als eine Möglichkeit war, Sklaven eine Menschenwürde zuzuteilen). Der stoische Kosmopolitismus ist letztlich daran gescheitert, daß er das Bürgertum im mystischen Kosmos aller Geistwesen und das Bürgertum im real existierenden Römischen Reich, in dem der Kaiser alle Attribute der Göttlichkeit monopolisierte, nicht zusammendenken konnte. Philo von Alexandria konnte als Jude Kosmopolitismus realistischer denken, weil er sich auf das staatenlose, real über die Oikumene verstreute Judentum bezog.

Forschner, Maximilian
Stoa und Cicero über Krieg und Frieden. – Barsbüttel : Institut für Theologie und Frieden, 1988. – 23 S. (Beiträge zur Friedensethik ; 2)
Im erste Teil versucht Forschner ein Urteil über den Kosmopolitismus der Stoa und entscheidet sich, daß die ältere Stoa in der Tat kosmopolitisch war; politisch faßbar ist das am ehesten in der späten kynisch-stoischen Popularphilosophie mit Diatriben gegen die Sinnlosigkeit des Krieges. Die mittlere Stoa dürfte realistischer gewesen sein, ist aber nur faßbar, wenn man annimmt, daß Cicero ihr direkt gefolgt ist.

Schofield, Malcolm
The Stoic Idea of the City. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 1991. – 164 S.
Ein Versuch, die politische Lehre der älteren Stoa zu rekonstruieren: Der eine Ansatzpunkt war offenbar (in Zenons verlorener Schrift über die Republik) das sparta-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nische Modell einer durch (homosexuellen) Eros zusammengehaltenen Stadt, das Zenon gegen Platons *Nomoi* mit ihren Klassen und ihrem Erziehungswesen ausspielt. Offenbar kommt es Zenon auf die spartanische Einfachheit an, den spartanischen Militarismus übernimmt er nicht. Der zweite Ausgangspunkt (v. a. bei Chrysippos) ist die Idee einer kosmischen Stadt. So wie einer Stadtbevölkerung alles in ihrem Gebiet gehört, so kann das Universum verstanden werden als die Stadt aller Götter und Menschen, d.h. aller Wesen, die nach Vernunft und Recht leben. Das Gemeinsame dieser Entwicklung vom Republikanismus zum Naturrecht ist die Idee einer Stadt, die von Weisen bewohnt wird.

Nussbaum, Martha C.
Kant und stoisches Weltbürgertum, in: Frieden durch Recht : Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung / hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann und James Boman. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 1269) S. 45-75
Kant hält sich in den Einzelheiten seiner Sittenlehre stark an den (wohl durch Cicero vermittelten) Stoizismus und behält vor allem die Privilegierung der universellen Vernunft als Basis einer moralischen Gemeinschaft aller Menschen bei, aber doch in einem ganz anderen philosophischen Rahmen. Die stoische Naturteleologie wird zum Postulat der praktischen Vernunft (behält aber viel Vorsehungsglauben), die Leidenschaften werden als Teil der menschlichen Natur rehabilitiert. Gemeinsam bleibt Stoikern wie Kant, daß sie dazu neigen, moralische Imperative an die Stelle von politischen Imperativen zu stellen, „wobei die Achtung für die Würde zuweilen den Platz einnimmt, der eher der Veränderung der äußeren Umstände des menschlichen Lebens gebührte."

4.2 Rom

Das Römische Reich hatte einst als Pax Romana eine bedeutende Rolle in den Theorien des Friedens, nicht immer zum Lobe dieses Friedens. Augustinus hat seine Friedenstheorie gegen die heilsgeschichtliche Deutung des Reiches entworfen, Dantes Reichsideologie ist nicht repräsentativ für das Mittelalter, Machiavelli nimmt Roms Aufstieg durch Hegemonie zum Muster, bemerkt aber die Zerstörung des Republikanismus, die nicht mehr rückgängig zu machende war, Hume verurteilt die Grenzenlosigkeit Roms, durch die ungeprüfte Ideen (Christentum und Aristotelismus) grenzenlose Verbreitung fanden. Für die dialektische Geschichtsphilosophie von Herder über Fichte, Schelling, Schlegel bis Hegel ist Rom der zentrale Wendepunkt der Weltgeschichte, die universalisierenden Tendenzen des Reiches werden gelobt, aber die Zerstörung des Reiches durch Freiheit und Nationalismus der Germanenstaaten war notwendig. In der neuen Wissenschaft der Internationalen Beziehungen gibt es keine systematischen Deutungen des Aufstiegs und Niedergangs Roms mehr. Erst das Zeitalter des amerikanischen Unilateralismus hat viele Hinweise auf Rom hervorgebracht, aber Rom nicht wieder einen zentralen Platz in einer Weltgeschichte

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des internationalen Systems gegeben (extreme Beispiele sind Herfried Münkler, *Imperien : die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*. – Berlin 2005 und Harold James, *The Roman Predicament : how the Rules of International Order Create the Politics of Empire*. – Princeton, NJ 2006, in denen Rom im Titel vorkommt und so gut wie gar nicht im Text). Die großen Analysen von Reichsbildungen haben sich an die neuzeitlichen Imperien gehalten. Aufstieg und Niedergang des Römischen Reiches geben sich nicht leicht als Thema für eine Analyse aus dem internationalen System zu erkennen. Für Jahrzehnte war die führende Analyse William V. Harris, *War and Imperialism in Republican Rome 327-70 B.C.* – Oxford 1979, der die Ausbreitung Roms mit den Vorteilen für die Römische Aristokratie erklärte; die Römer haben jährlich Krieg geführt, allenfalls die Auswahl des jeweiligen Gegners kann aus systemischen Gründen erklärt werden. Eine Fortschreibung dieses Denkens in Gewinn und Ehre für die Kaiserzeit: Susan P. Mattern, *Rome and the Enemy : Imperial Strategy in the Principate*. – Berkeley 1999. Arthur M. Eckstein, *Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome*. – Berkeley 2006 hat die neorealistische Internationalen Beziehungen rezipiert, kann aber Harris nicht ersetzen sondern nur aufheben: Die Anarchie des Systems war davon geprägt, daß all diese Staaten Räuberstaaten waren. Was Rom unterscheidet, ist nicht die Militarisierung, sondern die Bereitschaft Nichtrömer zu integrieren. Für Eckstein eine Bestätigung von Kenneth Waltz' Diktum, daß Staaten einander gleich sind in den Schwierigkeiten, nicht aber in der Fähigkeit, diese zu bewältigen. Theoriegeschichtlich sind wir zurück bei Machiavelli (und den deutschen Philosophen des Übergangs von der nationalen Vielfalt zum Universalismus).

Völkerrecht:
Charles Boucaud, Pax Romana, t. I: L'ordre romain et le droit des gens. – Paris 1934 (hat ein Kapitel *L'idéal philosophique du droit naturel*, aber auch in diesem Abschnitt über die Transformation des ius gentium ins Naturrecht werden nur Juristen zitiert)

Bellum iustum:
Silvia Clavadetscher-Thürlemann, Πολεμος δικαιος und bellum iustum : Versuch einer Ideengeschichte. – Zürich, 1985 (bespricht griechische und römische Traditionen und bestätigt, daß es vor Cicero keinen Begriff des Gerechten Krieges gab)
Mauro Mantovani, Bellum iustum : die Idee des Gerechten Krieges in der römischen Kaiserzeit. – Bern 1990 (zeigt, daß es auch nach Cicero keine nennenswerte Theorietradition gab, eher eine literarische und religiöse)
Francesco Sini, Bellum nefandum : Virgilio e il problema del „diritto internazionale antico". – Sassari 1991 (Rekonstruktion der römischen sakralrechtlichen Begriffe von Grenze, Frevel, Feind, Krieg aus Vergils Dichtungen: „Proprio la pace è il grande tema dell'epica virgiliana").

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rubin, Zeev
Pax als politisches Schlagwort im alten Rom, in: Frieden und Friedenssicherung in Vergangenheit und Gegenwart / hrsg. von Martin Schlenke und Klaus-Jürgen Matz. – München : Fink, 1984. – S. 22-40
Zeigt an numismatischem Material, wie wenig der äußere Frieden in der Propaganda des Römischen Reiches eine Rolle spielt – im Gegensatz zur Beendigung der Bürgerkriege. Es gibt offenbar kein starkes Bewußtsein eines Friedensraumes einer Pax Romana (und auch keinen großen Bedarf, Expansionspolitik zu rechtfertigen).

4.2.1 Cicero

Marcus Tullius Cicero, 106 bis 43 v. Chr. Anwalt, politische Laufbahn, Konsul des Jahres 63, als ein Führer der Senatspartei in den Bürgerkriegen ermordet. Der größte römische philosophische Schriftsteller. Aber wir wissen nicht, wie originell er war, da seine vermuteten Quellen zu oft aus seinen Werken erst erschlossen werden müssen (wobei einige seiner Texte auch erst aus mittelalterlichen Referaten und Zitaten erschlossen werden müssen).

Vergleiche zur Biographie und zur politischen Laufbahn:
Thomas N. Mitchell, Cicero. – New Haven 1979-1991
Manfred Fuhrmann: Cicero und die römische Republik : eine Biographie. – München 1989
Christian Habicht, Cicero der Politiker. – München 1990

Vergleiche zum politischen Weltbild:
Neal Wood, Cicero's Social and Political Thought. – Berkeley 1988.

Cicero ist der Sprecher einer Weltmacht, die nicht als Welteroberer gefeiert werden will, die ihre Hegemonie damit begründet, daß sie als einzige immer gerecht war, die ihre Gesetze mit den natürlichen Gesetzen der Welt identifiziert. Für die Idee des Gerechten Krieges im Altertum und für die Rechtfertigung eines Weltreichs als Friedensidee ist Cicero der klassische Autor. Es war eine unwahrscheinliche Leistung Ciceros, diesem zusammengewürfelten Reich eine Ideologie zu geben. Entsprechend gehen die Argumente durcheinander. Cato Uticensis sagte dagegen klar, daß der Krieg Caesars in Gallien iniustum war; er war ein echter Stoiker (William V. Harris, *War and Imperium in Republican Rome 327 – 70 B. C.* – Oxford 1979).

Bis ins 18. Jahrhundert ist Cicero der maßgebliche Moralphilosoph der europäischen Tradition; noch Kant schreibt seine *Metaphysik der Sitten* mit Cicero als Bezugspunkt. Das scheint eine versunkene Welt einer aristokratischen Standeskultur. Oder eher eines Aufsteigers in eine aristokratische Welt, der seinen Anspruch mit Bildung begründen muß, da ihm Ahnen und Reichtum fehlen. Aber gerade der Cicero der Gesprächskultur hat einen Beitrag zur Friedensidee geleistet, der über die Reichs-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ideologie hinausgeht. Er war „the first writer to make a case that liberty might lead to violent civil discord if the educated classes lacked the art of conversation." (Stephen Miller, *Conversion : a History of a Declining Art*. – New Haven 2006. – S. 47)

Texte

De officiis libros III = Vom rechten Handeln / übersetzt von Karl Büchner. – Zürich : Artemis-Verl., 1953 (Bibliothek der Alten Welt)
I, 34-40 über Gerechtigkeit im Krieg, Maßhalten im Sieg, Beachtung der religiösen Regeln der Kriegserklärung, den Unterschied zwischen dem harten Kampf mit grausamen Feinden (Hannibal) und dem edlem Wettstreit mit politischen Konkurrenten (Phyrrus).
II, 26-27 die Macht des Römischen Volkes beruht auf Wohltaten, alle Besiegten werden freiwillig zu Bundgenossen, das ist mehr Schutz für den Erdkreis als eine Herrschaft.

De re publica = Vom Gemeinwesen / übersetzt von Karl Büchner. – Zürich : Artemis-Verl., 1952 (Bibliothek der Alten Welt)
Siehe auch die Ausgabe von Konrat Ziegler in Cicero, Staatstheoretische Schriften. – Berlin Akademie-Verl. 1974 (Schriften und Quellen der Alten Welt ; 32)

Büchner, Karl
M. Tullius Cicero, De re publica : Kommentar. – Heidelberg : Winter, 1984. – 546 S. (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern)
Buch III ein Dialog, ob ein Staat nur aus Nutzen gerecht ist (und deshalb seine Gerechtigkeit zum Schaden der anderen sein kann). Oder ob es allgemein gültige Gerechtigkeit gibt (die sich unter anderem darin zeigt, daß der beste Staat nur gerechte Kriege führt und in den Beziehungen zu den Bundgenossen das Recht achtet). Die Voraussetzung für diese internationale Gerechtigkeit ist, daß der Staat nicht in die Hände einer verbrecherischen Clique gerät.

Literatur

Knoche, Ulrich
Die geistige Vorbereitung der Augusteischen Epoche durch Cicero, in: Das neue Bild der Antike / hrsg. von Helmut Berve. – Leipzig : Koehler, 1942. – II, 200-217

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Neudruck in: Römertum : ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1921 bis 1961 / hrsg. von Hans Oppermann. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchges., 1962 (Wege der Forschung ; 18) S. 203-223
Neudruck in: Ulrich Knoche, Ausgewählte kleine Schriften. – Frankfurt am Main : Hain, 1986 (Beiträge zur Klassischen Philologie ; 175) S. 82-100
Cicero antwortet auf Karneades, des Leiters der Platonischen Akademie, Angriff vom Jahre 156 v.Chr., daß auch Rom nur ein großer Räuber sei und die Gerechtigkeit nicht gepachtet habe. Die Berufung auf Gerechtigkeit ist durchaus kein fremdes philosophisches Moment, sondern kommt aus dem Römischen Selbstbild. Die Völker haben einen Anspruch auf Freiheit, der aber nicht unbegrenzt ist. So wie Herrschaft über Unmündige und Böse gerecht ist, so haben die Römer die Rolle der Vernunft in den internationalen Beziehungen. Im Buch über die Gesetze hält sich Cicero an die römischen Gesetze, aber das seien die Gesetze für alle gutgearteten Völker.

Knoche, Ulrich
Ciceros Verbindung der Lehre vom Naturrecht mit dem römischen Recht und Gesetz : ein Beitrag zur der Frage philosophische Begründung und politische Wirklichkeit in Ciceros Staatsbild, in: Cicero : ein Mensch seiner Zeit / hrsg. von G. Radke. – Berlin : Gruyter, 1968. – S. 38-60
Neudruck in: Ulrich Knoche, Ausgewählte kleine Schriften. – Frankfurt am Main : Hain, 1986 (Beiträge zur Klassischen Philologie ; 175) S.154-176
Knoche vertieft seine Deutung, daß bei Cicero die Gesetze, weil sie philosophisch, nicht antiquarisch bestimmt werden, sowohl für Rom (das sich tatsächlich völlig mit Gewohnheitsrecht behilft) wie für die Welt, das „Reich", gelten sollen. Der Dialog über die Gesetze ist an Ciceros Geburtsort verlegt: Jeder kann zwei patriae haben, mit dem Herzen kann man weiter an der eigenen Heimat hängen, aber für alle kann Rom die bürgerliche Heimat sein. „Diese Ordnung, geschaffen durch das gerechte Gesetz und Recht Roms, steht allen offen und die Chance einer Umwandlung der Welt in eine Kulturwelt ist geradezu unbegrenzt".

Brunt, P. A.
Laus imperii, in: Imperialism in the Ancient World / ed. by P. D. A, Garnsey and C. R. Whittaker. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 1978 (Cambridge Classical Studies) S. 159-191
Die Römer beglückwünschen sich nicht nur, daß sie das größte aller Reiche zusammengebracht haben, sie sind auch sicher, daß es durch Willen der Götter und durch Gerechtigkeit zusammengekommen ist. Einen Römischen Thukydides gibt es nicht. Cicero akzeptiert die Anweisung des Stoikers Panaitios, daß Staaten wie Private das Prinzip des suum cuique achten müssen. Sie sollen aber nicht nur eigenes Unrecht unterlassen, sondern auch fremdes Unrecht gegen Dritte abwenden. Formal soll das römische Sakralrecht eingehalten werden (womit die Götter aufgefordert sind, das Unrecht zu strafen). Inhaltlich hat Cicero aber recht weite Vorstellungen, was rechtens ist. Vor allem wird militärische Prävention großzügig zugelassen. In der Praxis

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

waren die Römer geneigt, immer einen guten Grund für einen Krieg zu nennen; letztlich entscheidend war für sie, daß die Götter auf ihrer Seite waren, und das war eine legalistisch, formale Frage. Akzeptiert wird auch Panaitios Forderung, daß die Unterworfenen gerecht regiert werden müssen. Die reale Ausbeutung des Reiches für Rom/Italien ist deshalb ein Thema, das Cicero gar nicht erst anspricht.

Barnes, Jonathan
Cicéron et la guerre juste, in : Bulletin de la Société française de philosophie 80 (1986) 37-80
Barnes, ein Historiker der griechischen Philosophie, betont, daß es keine griechische Theorie des Gerechten Krieges gegeben habe. Cicero hält sich völlig an das römische Sakralrecht. Die Bedingung für einen Gerechten Krieg ist eine formale: Wenn der Krieg keine Abwehr eines Überfalls ist, muß er angekündigt sein. Durch diese sakralrechtliche Fassung des Krieges wird der Krieg zu einem rechtlichen Zustand. Inhaltlich ist das Sakralrecht tolerant gegen diverse Kriegsgründe, kennt aber auch inhaltliche Kriterien: Wiedergutmachung eines erlittenen Unrechts.
Barnes präsentiert übersichtlich die mittelalterlichen Quellen unserer Cicerokenntnis (v. a. Isidor und Gratian).

Botermann, Helga
Ciceros Gedanken zum ‚gerechten Krieg' in de officiis 1, 34-40, in: Archiv für Kulturgeschichte 69 (1987) 1-29
In der Abhandlung über Gerechtigkeit fällt Cicero in der Politik allein der Gerechte Krieg ein. Eigentlich sollen vernünftige Wesen keinen Krieg führen. Wenn schon Krieg, dann nur als Notmittel, um in Frieden leben zu können, ohne Unrecht zu erleiden. Nach dem Sieg sollen die Feinde geschont werden, außer sie seien besonders grausam gewesen. Botermann sieht diese Argumentation als im Wesentlichen stoisch an (Panaitios), aber von Cicero mit Exempeln aus römischer Geschichte und Ausführungen über das römische Sakralrecht romanisiert. Cicero betont, daß auch Kriege um Herrschaft gerecht sein müssen, d.h. entweder gerechtfertigt als Kampf für den durch kein Unrecht gestörten Frieden oder als ritterlicher Krieg ohne Erbitterung geführt. Botermanns Urteil: Durchaus ein stimmiger Text, aber von geringem theoretischen Wert, der nicht so viel beachtet worden wäre, wenn nicht die christliche Lehre vom Gerechten Krieg gefolgt wäre und wenn nicht die Apologie des defensiven Imperialismus weiter Interesse gefunden hätte.

Forschner, Maximilian
Stoa und Cicero über Krieg und Frieden. – Barsbüttel : Institut für Theologie und Frieden, 1988. – 23 S. (Beiträge zur Friedensethik ; 2)
Wieder abgedruckt in: Maximilian Forschner, Mensch und Gesellschaft : Grundbegriffe der Sozialphilosophie. – Darmstadt : Wissenschaftl. Buchges., 1989. – S. 169-193
Von der Stoa hat Cicero die Verpflichtung einer Rechtfertigung des Staatshandels aus natürlichem Recht übernommen, hat aber die undankbare Aufgabe, einen notori-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Erobererstaat rechtfertigen zu müssen: Rom sei nur zum Schutze des Rechtes und seiner Bundgenossen so groß geworden. Das Reich gilt weiter als mehr oder weniger freiwillig: die weniger Tüchtigen haben ein Interesse, sich den Tüchtigen anzuschließen. Der Gerechte Krieg wird aus dieser Sicherung des Rechtes begründet. Es gibt eine Pflicht zum Krieg. Aber auch dabei sind bestimmte Regeln zu beachten (nur als ultima ratio, nur um Frieden zu erzwingen, möglichst schonend zu führen). Freilich am Ende muß es auch eine Bereitschaft geben, die überhaupt nicht Friedenswilligen zu vernichten. Cicero rechtfertigt so zwar das Römische Imperium, hütet sich aber vor der „atavistisch-romantischen Position, die Kriege als für sittliche Stärke und Gesundheit der Völker notwendig und einen dauerhaften Frieden für nicht erstrebenswert hält“ (Forschner zitiert dafür Hegel).

Pangle, Thomas L.
Classical Cosmopolitanianism : the Stoics and Cicero, in: Thomas L. Pangel ; Peter J. Ahrensdorf: Justice among Nations : on the Moral Basis of Power and Peace. – Lawrence, Kansas : Univ. Pr. of Kansas, 1999. – S. 51-72
In der stoisch-kynischen Tradition geht es offenbar (soweit uns die Fragmente ein Urteil erlauben) darum, daß der Weise nicht an seinen Heimatstaat gebunden ist. Cicero läßt in *De Republica* verschieden Stoiker auftreten, die bereits weniger antietatistisch argumentieren, aber Cicero noch zu kosmopolitisch. Scipio Africanus, als Sprecher der Position des Autors, verschweigt nicht, daß ein Staat wie Rom nur durch Gewalt und Betrug groß werden konnte und daß das politische Leben immer dem kontemplativen Leben nachsteht. Aber dieses kontemplative Leben muß auf Erden dem aktiven Leben geopfert werden.
In *De officiis* geht es nicht mehr um das Leben unter Gleichen in der Republik, sondern um eine Situation, in der einige Bürger über viele Fremde herrschen. Zu Beginn des 3. Buches, des Buches über die Konflikte zwischen honestum und utilite, macht Cicero klar, daß es nicht um die wahre Tugend, sondern um eine Tugend zweiter Klasse geht. Politische Regeln sagen nicht, was den Beteiligten am Konflikt zukommt, sondern was am besten für die Menschheit ist. Das Ergebnis ist eine Bestätigung der klassischen griechischen Ansichten: „the stongest natural human attachment, and therefore obligation, is to one’s city and to one’s true kin.“ Alle anderen Verpflichtungen sind dem nachgeordnet.

Loreto, Luigi
Il bellum iustum e i sui equivoci : Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico. – Napoli : Jovene, 2001. – 122 S. (Storia politica costituzionale e militare del mondo antico ; 1)
Bei Cicero gibt es keinen Gerechten Krieg, sondern nur die Mahnung, Kriege korrekt im Sinne des Römischen Ritualrechtes zu beginnen; da setzt Cicero einfach die Römische Tradition fort. Vor allem hat Cicero keine Vorstellung eines gerechten Grundes. Loreto verbindet philologische Argumente, für iustus eher „rechtmäßig“ als „gerecht“ zu lesen, mit einer robusten Schmittianischen Deutung von „rechtmä-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ßig“ als „Hegung des Krieges“. Carl Schmitt hat Cicero als den Urheber des diskriminierenden Kriegsbegriffes angesehen, tatsächlich ist erst Augustinus der Urheber. Vgl. die extrem kritische Rezension von K. M. Girardet in: Gnomon 77(2005) 427-434.

Herzig, Heinz E.
Ciceros Konzept des bellum iustum und Augustins Überlieferung, in: Personen der Geschichte – Geschichte der Personen : Studien zur Kreuzzugs-, Sozial- und Bildungsgeschichte ; Festschrift für Rainer Christoph Schwinges / hrsg. von Christian Hesse … – Basel : Schwabe, 2003. – S. 393-401
Vergleicht die fragmentarische Überlieferung über die Kriegsführung des besten Staates in *De re publica* III mit *De officiis* I. Offenbar gab es in beiden Texten eine Dualität von gerechten Kriegsgründen und religiös vorgeschriebener formeller Kriegserklärung. Während aber *De re publica* drei Kriegsgründe kennt (Selbstverteidigung, Rache, Einsatz für Bundgenossen), wird in *De officiis* nur ein Grund genannt, die Herstellung des Friedens. Herzig zieht andere Stellen heran, die zeigen, daß es Cicero darum ging, daß Rom für das Wohl der Bundgenossen kämpft und die Besiegten zu Bundgenossen werden. Damit gibt es keine externen Kriege mehr, nur noch römischen Schutz.

Lana, Italo
Cicerone e la pace, in: Guerra giusta? : le metamorfosi di un concetto antico / a cura di Antonello Calore. – Milano : Giuffrè, 2003 (Seminario di storia e di diritto ; 3) S. 3-10
Bei Cicero können drei Friedenskonzepte unterschieden werden: 1., der Frieden des Weisen, klar ein stoisches Konzept. 2., die Überordnung der zivilen Magistratur über die Militärkommandanten und die Überordnung der Diplomatie über die Waffen, klar ein Thema der Bürgerkriege in der späten Republik; das ist die Situation, in der Cicero den Gerechten Krieg diskutiert. 3., der Frieden der Republik, in der Sicherheit auf Frieden und Freiheit beruht, der Frieden wird zum ruhigen Genuß der Freiheit.

4.2.2 Augustinus

Aurelius Augustinus, 354 bis 430. Rhetor in Kathargo und Mailand, der Christ wurde. Bischof von Hippo in Nordafrika.

Vergleiche zur Biographie:
Peter Brown, Augustine of Hippo. – London 1967, wesentlich verändert 2000 (beide Ausgaben gibt es auch in deutscher Sprache)
James J. O’Donnell, Augustine : a New Biography. – New York 2005.
Und natürlich Augustinus *Confessiones,* mehr als eine Autobiographie, aber doch die erste große Autobiographie der westlichen Tradition.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleiche als Einführung:
Kurt Flasch, Augustin : Einführung in sein Denken. – Stuttgart 1980, zuletzt 2003
Johannes Kreuzer, Augustinus zur Einführung. – Hamburg 2005.

Augustinus ist Seelsorger, Prediger, Apologet gegen Heiden (er war selber neoplatonisch gebildet), Manichäer (er war selber einer gewesen) und Häretiker (gerade als Bischof in Africa hatte er mit Häretikern zu tun – und holte das Militär). Theologie und Psychologie des sündigen Menschen sind sein Thema. Es gibt nur eine Tugend, die auf Gott gerichtete Liebe. Augustinus ist der Theologe der caritas ordinata, der Liebe, die allein durch das Bekenntnis zu Gott geordnet werden kann. Der späte Augustinus betont den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem neuplatonischem Gradualismus und dem Ideal des Weisen einerseits und der biblischen Rede von zwei Welten, zwischen denen ein unüberbrückbarer Gegensatz herrscht, andererseits. Zwei Arten der Liebe haben seit Beginn der menschlichen Geschichte die Menschheit getrennt in die Civitas Dei und die Civitas terrena. Die Mitglieder der irdischen Stadt haben sich nur irdische Ziele gesetzt, das reicht aus, sie als böse zu bezeichnen. Augustinus ist der Theologe der Erbsünde, durch die alle Menschen verurteilt sind, und der Gnade, die von Gott einigen Menschen gewährt wird, ohne daß die etwas dafür können. Kurt Flasch hat am deutlichsten die Grausamkeit dieses Kern der augustinischen Theologie betont, die ganze Menschheit, die Verworfenen und die Geretteten, werden gleichermaßen, entwürdigt (*Logik des Schreckens: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2* / hrsg. und erklärt von Kurt Flasch. – Mainz 1990). Ein großer Teil der Wirkung dieses wirkungsmächtigsten christlichen Theologen liegt an diesem Kern seiner Lehre. Aber das ist nicht der ganze Augustinus: Es bleibt der Philosoph der Selbsterfahrung als Erfahrung der Gottähnlichkeit des Geistes. Es bleibt der Philosoph der Liebe, für den die Geordnete Liebe so sehr Liebe wie Ordnung ist. Dafür ist Augustinus auch in der Theologie des 20. Jahrhunderts weiter eine ständige Präsenz und von bleibender Bedeutung überall, wo es um innere Erfahrung, persönliche Entwicklung, Geist, Willen, Freiheit, Sprache, Zeit geht.
Vergleiche zur Theologie und Philosophie:
Josef Brechtken, Augustinus Doctor Caritatis : sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik. – Meisenheim am Glan 1975
Remo Bodei, Ordo amoris : Augustinus, irdische Konflikte und himmlische Glückseligkeit. – Wien 1993 (gegenüber dem italienischen Original von 1991 erweitert)
Johannes Brachtendorf, Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus : Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in ‚De Trinitate'. – Hamburg 2000.

Die Politik bei Augustinus besteht zunächst darin, daß er die Staaten delegimitiert: die Zugehörigkeit zur Civitas Dei oder zur Civitas terrena ist die primäre Identität eines jeden Menschen. Dem Römischen Staat jede heilsgeschichtliche Relevanz abzusprechen ist das Ziel in Augustins Buch vom Gottesstaat. Der Staat ist ein Notinstrument nach dem Sündenfall, da es die wahre Gemeinschaft in Liebe nur bei

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenigen gibt. Das irdische Leben ist nicht heillos, aber das Ziel der Geschichte liegt im Jenseits, es gibt keinen Ausblick auf ein kommendes Reich des Friedens auf Erden. Alle irdischen Ordnungen – Familie wie Staat – sind Ordnungen der Strafe und Herrschaft. Daß Menschen sich nicht der Herrschaft unterstellen, kann Augustinus nicht akzeptieren; das wäre zuviel Selbstbestimmung. Der Bischof von Hippo braucht die Herrschaft schon, um seine separatistischen Häretiker gewaltsam zur Kirche zurückzubringen. Auch darin hat er über 1000 Jahre gewirkt. Aber auch hier hat man einen anderen Aspekt gesehen: Das Bewußtsein der Sündigkeit führt zur Anerkennung der Grenzen menschlicher Politik. Utopien sind bei Augustinus ausgeschlossen, aber auch Staatsvergottung. Diese Auffassung von den Grenzen der Politik war es, die Reinhold Niebuhr, Herbert Butterfield, Martin Wight an den Realismus des 20. Jahrhundert weitergeben wollten.
Vergleiche zur Theologie der Politik:
Etienne Gilson, Die Metamorphosen des Gottesreiches. – Zürich 1959. – S. 45-80 (französisches Original 1952)
Hans-Joachim Diesner, Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustinus. – Halle 1954; bzw. dasselbe ohne die Belege: Die ‚Ambivalenz' des Friedensgedanken und der Friedenspolitik bei Augustin, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle-Wittenberg, Gesellschaftswissenschaftlich-sprachwissenschaftliche Reihe 10 (1961) 877-880 (eine Klassenanalyse)
Herbert A. Deane, The Political and Social Ideas of St. Augustine. – New York 1963
R. A. Markus, Saeculum : History and Society in the Theology of St. Augustine. – Cambridge 1970
Ulrich Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. – Stuttgart 1970 (unten referiert)
Oliver O'Donovan, Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought, in: Dionysius 11 (December 1987) 89-110
Christof Müller, Geschichtsbewusstsein bei Augustinus : ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich-heilsgeschichtliche Elemente einer augustinischen „Geschichtstheorie". – Würzburg 1993
Jean Bethke Elshtain, Augustine and the Limits of Politics. – Notre Dame, IN 1995 (apologetisch)
Philippe Curbelié, La justice dans *La Cité de Dieu*. – Paris 2004.

Die Vorstellungen vom Frieden bei Augustinus waren jahrzehntelang geprägt von der Interpretation von *De Civitate Dei* XIX durch Harald Fuchs (*Augustin und der antike Friedensgedanke*. – Berlin 1926, Neudrucke 1965 und in der Garland Library of War and Peace 1975), der in dem universalen Friedensstreben keinerlei christliche Züge erkennen konnte und glaubte, hier sei die uns sonst verlorene Friedensschrift von Varro (1. Jh. v. Chr.) erhalten, einfach abgeschrieben oder paraphrasiert. Joachim Laufs, *Der Friedensgedanke bei Augustinus : Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes* De Civitate Dei. – Wiesbaden 1973 konnte zeigen, daß Buch XIX kein Fremdkörper in *De Civitate Dei* ist, aber speziell christliche Momente sah auch er nicht. Seitdem ist die Basis der Beurteilung stark verbreitert worden, andere

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schriften, Predigen und Briefe wurden in die Betrachtung einbezogen. Doch gerade in *De Civitate Dei* XIX wurde Augustinus eigene Theologie wiedergefunden. Der Frieden und der Gerechte Krieg sind in den Mittelpunkt von Augustinus' Theologie gerückt: Der Frieden ist die geordnete Liebe, die Sammlung des Volkes Gottes, die Ordnung des Himmlischen, die Ruhe Gottes. Der Frieden besteht in der Gemeinschaft der Betrachtung Gottes. Damit muß aber bestimmt werden, wie der irdische und der himmlische Frieden zueinander stehen. Der Frieden ist das zentrale Thema, aber der wahre Frieden ist auf Erden kaum zu finden. Allenfalls die von Regierungen auf mehr oder weniger gerechte Weise etablierten irdischen Ordnungen. Das gilt auch für den internationalen Frieden. Augustinus gibt Anweisungen, was ein gerechter Krieg wäre, hat aber keine Illusionen, daß nur die wenigsten Kriege gerecht sind. Trotzdem sind Kriege in der sündigen Welt nötig, um die Übeltäter in Grenzen zu halten.

Texte

De Civitate Dei = Der Gottesstaat / in deutscher Sprache von Carl Johann Perl. – Paderborn : Schöningh, 1979 (Aurelius Augustinus' Werke)

Vom Gottesstaat / übersetzt von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und erläutert von Carl Andresen. – 2. Aufl. – Zürich (u.a.) : Artemis Verl., 1978 (Die Bibliothek der Alten Welt)

Sprachlich sind beide um 1950 entstandenen Übersetzungen verläßlich, Perls Ausgabe hat auch den lateinischen Text, Thimmes Ausgabe hat bessere Erläuterungen und ist als dtv-Taschenbuch mehrfach neu aufgelegt worden.

Eine Abrechnung mit dem Römischen Reich, gerichtet gegen Versuche, dem christlich gewordenen Reich einen Platz in der Heilsgeschichte zuzusprechen. Speziell eine Abrechnung mit der römischen Lüge, immer nur gerechte Kriege geführt zu haben.

IV, 15 Besser als ein einziges Reich wäre eine Vielzahl kleiner Staaten, die in nachbarschaftlicher Eintracht leben. Der Sieg über böse Nachbarn mag notwendig sein, aber es ist besser, in Frieden leben zu können.

XV, 4 Der irdische Staat ist notwendig ständig in Kriege verwickelt. Auch diese Kriege werden in der Hoffnung auf Frieden geführt. Ein Sieg im irdischen Krieg kann nie dauerhaft sein.

XVII, 2 Zur menschlichen Natur gehört, den Begierden zu folgen, daraus folgt ständiger Streit. Die Menschen neigen dazu, sich dem Sieger zu unterwerfen, um den Kampf bis zur Vernichtung zu vermeiden. Damit kann Herrschaft als Wirkung der Vorsehung angesehen werden. Dieser Prozeß führte zur Bildung von Reichen, zunächst im Osten (Assyrer), dann im Westen (Rom).

XIX Das Buch über den Frieden ist keine Abhandlung über Krieg und Frieden, sondern eine Abhandlung über das höchste Gut. Bei den vielen Übeln auf Erden ist es nicht möglich, auf Erden glücklich zu werden. Das höchste Gut muß von außer-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

halb kommen. Das gesellige Leben ist unbezweifelt ein Gut, hat aber auch seine Übel. Augustinus mustert das Elend der Familie (c. 5), der Stadt (c.6), der menschlichen Gesellschaft des Erdkreises (c.7) durch. Die Übel des Erdkreises sind vor allem die Kriege. Der weise Herrscher wird zwar nur gerechte Kriege führen, aber auch ihm werden Kriege aufgezwungen. Es folgen die Sorge um Freunde und die Gefahr durch Dämonen. Fazit: Das höchste Gut kann nur der ewige Frieden sein, den er hier gleich das ewige Leben nennt, weil er sonst mit dem brüchigen irdischen Frieden verwechselt werden könnte.
Augustinus setzt mit XIX, 12 noch einmal völlig neu an: das Streben nach Frieden ist ein allgemeines Naturgesetz: Selbst die, die Kriege wollen, wollen sie um des Friedens willen (wenn auch eines Frieden nach ihren Wünschen). Dieses Naturgesetz gilt selbst für Räuberbanden. Deshalb muß zwischen dem irdischen Frieden und dem himmlischen Frieden unterschieden werden. Nur der Frieden ist ein Wert, der den sterblichen Menschen mit dem unsterblichen Gott verbindet. Gott zu lieben führt zu richtiger Selbstliebe und Nächstenliebe. Es folgen Ausführungen über die richtige Ordnung im Haushalt, den richtigen Umgang mit Sklaven. Die nicht aus dem Glauben leben, können nur nach irdischem Frieden streben. Die aus dem Glauben leben, wünschen diesen irdischen Frieden auch, solange sie auf Erden leben, deshalb halten sie sich auch an die Gesetze des irdischen Staates. Freilich haben die Gläubigen auf Erden noch nicht den endgültigen Frieden. Solange wir einen Körper haben, haben wir Leidenschaften. Solange wir Leidenschaften haben, werden wir keinen vollkommenen Frieden haben.

Hilfe bei der Orientierung in *De Civitate Dei*: Gerard O'Daly, Augustine's *City of God* : a Reader's Guide. – Oxford 1999.

Contra Faustum, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum vol. XXV. – Wien 1891
Eine neue Ausgabe und Übersetzung ist in der Augustinus Werkausgabe bei Schöningh angekündigt.
XXII, 74 Nur die Furchtsamen, nicht die Frommen, meinen, daß der Tod von sowieso sterblichen Menschen, damit andere als friedliche Untertanen leben können, das wahre Übel des Krieges sei. Die wahren Übel sind Begierde zu schädigen, Grausamkeit aus Rache, unversöhnlicher Sinn, aufrührerische Wildheit,Lust zu herrschen. Krieg ist nötig als Widerstand gegen diese Neigungen. Deshalb hat Moses Kriege im Auftrag Gottes geführt, deshalb hat das Christentum von Anfang an den Soldatenberuf mit der Taufe für vereinbar gesehen. Soldaten töten nicht aus persönlicher Rache, sondern für die öffentliche Sicherheit.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.2.2.1 Friedensbegriff

Sauser, Ekkart
Gedanken zum Frieden in der Theologie des heiligen Augustinus, in: Den Frieden erjagen : Beiträge zur Theologie und Verkündigung des Friedens. – Trier : Paulinus-Verl., 1970. – S. 51-84
Sauser hält sich nicht nur an *De Civitate Dei* XIX und nicht nur an die Stellen für *pax*, sondern auch *colligere* und *unitas*. Frieden ist hier der Sohn Gottes selber und die Sammlung in der Kirche, die aber erst in eschatologischer Zukunft vereint sein wird. Die Menschen sind zur Einheit angelegt, aber Frieden und Einheit kommen erst von Gott (Einheit ist hier nicht nur die Eintracht unter den Menschen, sondern das Gegenteil von Zerstreuung, ein Augustinus à la Pascal).
Allerdings haben auch die Christen Interesse am irdischen Scheinfrieden, der Guten und Bösen gemeinsam ist. Der Mensch will die Kriege überwinden, zum Frieden kommen Menschen aber nur durch immer neue Kriege.

Duchrow, Ulrich
Christenheit und Weltverantwortung : Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre. – Stuttgart : Klett, 1970 (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft ; 25). – S. 181-319 Der eschatologische Kampf zwischen civitas dei und civitas diaboli und ihr gemeinsamer Gebrauch des irdischen Friedens
Das politische Gemeinwesen ist ein relatives Gut, weil es auf Frieden gegründet ist, und beide Civitates nutzen den irdischen Frieden. Aber es gibt keine wirkliche Verchristlichung des Staates. Vor allem gelingt es Augustinus nicht, eine Verbindung zwischen dem irdischen Frieden und Gerechtigkeit herzustellen. Duchrow führt das auf Augustinus' Gottesvorstellung zurück (er konnte letztlich nur den kosmologischen Gott der Philosophen, nicht den biblischen Gott denken) und auf seine Schwierigkeiten, ein Verhältnis Gottes zur Welt zu denken (er mußte gleichzeitig Reichstheologie für das Römische Reich und dualistische Häresie vermeiden).

Lawless, George P.
Interior Peace in the Confessions of St. Augustine, in: Revue des études augustiniennes 26 (1980) 45-61
Lawless mustert alle Stellen durch, an denen in den *Cofessiones* Frieden vorkommt (außer *pax/pacificus* auch *quies/quietus*). Ruhe ist für Augustinus untrennbar von Ordnung, Unruhe ist immer symptomatisch für Unordnung. Gott ist Ruhe. Der Kernsatz der *Confessiones* ist ja „inquietus est cor nostrum". In *De Civitate Dei* Buch XIX ist Frieden „tranquiliitas ordinis" und in Buch XXII ist Frieden stark an gaudium und beatitudo angenähert.

Budzik, Stanislaw
Doctor pacis : Theologie des Friedens bei Augustinus. – Innsbruck (u.a.) : Tyrolia-Verl., 1988. – 412 S. (Innsbrucker Theologische Studien ; 24)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Budzik startet mit *De Civitate Dei* XIX und dem universalen Friedensstreben. Frieden ist hier bestimmt als Ruhe der Ordnung. Fuchs hatte Recht, daß er die Fremdheit zu zahlreichen theologischen Kernthemen des Augustinus betonte, es fehlen Schriftbezogenheit, Christologie, Ekklesiologie. Aber die ontologische Konzeption des Friedens selber ist kein Fremdkörper (und dieser Friedenstrieb kommt auch in anderen Texten des Augustinus vor).
Die Begriffe Ordnung und Frieden sind bei Augustinus „bis zur Austauschbarkeit verwandt." Gegen den menschlichen Unfrieden setzt Augustinus im neuplatonischen Frühwerk auf den inneren Frieden durch Unterdrückung der Begierden, der späte Augustinus eschatologisiert die Friedenshoffnungen; die Sündigkeit zerstörte den menschlichen Frieden, allein Christus kann Frieden stiften.
Daß die Kirche bei Augustinus eine Friedensgemeinde ist, ist ein Gegenentwurf zum donatistischen Separatismus. Allein die Kirche als Ort von caritas und unitas kann den Frieden halten, die Donatisten sind deshalb Häretiker, weil sie den schwächeren Christen die Gemeinschaft aufkündigen. Gerade gegen die Donatisten kommt Augustinus dann aber doch zum Zwangsfrieden: Aus Liebe muß gegen den Willen aber zum Besten eines Menschen gehandelt werden.
Da in der Civitas terrena (die nicht einfach mit den bestehenden Staaten identifiziert werden darf) ein falsches Ziel gesucht wird, kann der Frieden nicht voll erreicht werden. Allerdings können Gute wie Schlechte den irdischen Frieden schätzen und deshalb muß auch der Gerechte Krieg verteidigt werden (alle entsprechenden Stellen kommen aus dem Kampf gegen Heiden und Häretiker; gegen die Manichäer muß er den Gott des Alten Testament verteidigen und auch dessen Kriege rechtfertigen, gegen die Heiden muß er den christlichen Gewaltverzicht verteidigen).
Der Frieden vollendet sich erst im ewigen Leben, das ewige Leben wird vor allem als Frieden beschrieben. Dieser Frieden ist eine Ruhe, wie die Ruhe Gottes am 7. Tag, die ewig dauert. Das ist kein Gegensatz zur Tätigkeit, sondern ein Gegensatz zur Unruhe. *In re* (verwirklicht) ist dieser Frieden auf Erden nicht möglich, wohl aber *in spe* (in Hoffnung). Dem entspricht eine Verpflichtung zum Friedenschließen und Friedenstiften. Pacifici sind nicht einfach Friedfertige, sondern die, die Frieden machen. Die Botschaft Christi ist die Friedensstiftung; Eintracht und Gerechtigkeit sind die Beschreibungen für den auf Erden bereits möglichen Frieden.

Lana, Italo
Studi sull'idea della pace nel mondo antico. – Torino : Accademia delle Scienze, 1989 (Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino : Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche ; ser. 5, vol. 13, fasc. 1-2) S. 47-62
De Civitate Dei XIX ist das erste der Bücher über die Ziele der beiden Städte, es beginnt mit der Unterscheidung des Friedens Christi vom Frieden der Welt. Aber der Frieden der Welt ist eine Vorausetzung, des Wegs zum Frieden Christi. Der Frieden ist ein unsicheres Gut, weil wir das Herz der Menschen, mit denen wir in Frieden leben wollen, nicht kennen. Der Frieden hat deshalb den Dialog, eine gemeinsame Sprache zur Voraussetzung, zwischen Menschen wie zwischen Staaten.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rief, Josef
„Bellum“ im Denken und in den Gedanken Augustins. – Barsbüttel : Institut für Theologie und Frieden, 1990. – 108 S. (Beiträge zur Friedenethik ; 7)
Krieg ist bei Augustinus Gegenpol der Ordnung, sittlich verwerfliches Handeln und doch von Gott gefordertes Handeln. Augustinus verurteilt immer die Herrschaft des Menschen, sobald sie in eigenem Namen ausgeübt wird. Die libido dominandi erniedrigt auch die Herrschenden. Augustinus ist mit Entlarvung der Täuschungen der römischen iustum bellum Rechtfertigung beschäftigt; der nicht auf Gott bezogene Mensch findet immer einen Grund zum Krieg. Krieg kann nur gerechtfertigt werden als Bemühen um Frieden. Aber echten Frieden können wir nicht auf Erden verwirklichen, so daß der Krieg immer in Gefahr ist, ungerecht zu sein. Daher ist es nötig Differenzierungen im Frieden zu erlangen (für den letztlich doch neuplatonisch denkenden Augustinus sind das ontologische Abstufungen). Als gerechte Kriege bleiben die Kriege übrig, in denen ein Staat die Strafverfolgung übernimmt, wenn ein anderer Staat seine Bürger nicht an internationalen Verbrechen hindert. Den Krieg kann man nicht nach eigenem Willen führen oder lassen, sondern muß ihn aus necessitas führen, damit die necessitas aufhört. Das Ziel ist, „das bellare, dem der Mensch sich nicht entziehen kann, im Namen des bellare, das dem Frieden dienen soll, so zu beherrschen, daß der homo bellator auf der Seite Gottes steht.“

Spanneut, Michel
Saint Augustin et la violence, in : Studia moralia 28 (1990) 79-113
Augustinus muß in der sündigen Welt staatliche Gewalt akzeptieren, versucht sie aber einzudämmen. Das gilt nicht nur für gewaltsame Aktionen, sondern für Staatsmacht überhaupt: sie ist unbezweifelt, geht aber nicht bis zur Todesstrafe. Gerechte Kriege kann er sich genauso vorstellen, aber je friedlicher die geführt werden, desto besser. Am besten ist das Wort. Die Macht muß demütig und geduldig sein.

Schrama, Martijn
Praeposito tamquam patri oboediatur : Augustinus über Frieden und Gehorsam, in: Augustiniana 41 (1991) 847-878
Wenn der Frieden Ordnung ist, dann muß er Gehorsam sein; in der Friedenstafel in *De Civitate Dei* XIX wird der Begriff oboedientia eingeführt, um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu beschreiben. Schrama wendet das gegen Budzik, der in der Friedenstafel keine christlichen Momente finden kann. Schrama vergleicht die Friedenstafel mit der Mönchsregel des Augustinus, um zu zeigen, wie stark die Friedenstafel Augustinus’ eigenes Werk ist. Die Mönchsregel ist eine Art Friedenstafel im Kleinen, ebenfalls beginnend mit dem Frieden des Körpers usw. Das augustinische Klosterleben ist ein Versuch, in einem gemeinsamen Leben unter einem Hausvater das Verlangen nach dem himmlischen Frieden zu verstärken.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Billy, Dennis J.
The Analogy of 'Peace' in Augustine's City of God, in: Studia moralia 32 (1994) 317-339
Augustinus kann himmlische Seligkeit nur in Analogie (es sind neuplatonische Konzepte: exemplum, imago, participatio) zum irdischen Frieden denken (CD XIX, 11). Die Bürger des Gottesstaates sind daran erkennbar, daß sie die Güter des irdischen Frieden dem wahren Ziel des himmlischen Friedens unterordnen. In CD XIX, 14 und 17 wird das in den Begriffen usus und fructus gefaßt: Die Bürger des irdischen Staates genießen die Früchte des irdischen Friedens aus eigenem Interesse, die Bürger des Gottesstaates nutzen den irdischen Frieden als Mittel für ihren Endzweck der himmlischen Ruhe der Ordnung. Der christliche Glaube befreit nicht von der Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden, sondern verlangt, für diese zu arbeiten. Die Bürger des Gottesstaates sind (soweit sie noch auf Erden leben) fest im irdischen und im himmlischen Bereich verankert.

Geerlings, Wilhelm
***De Civitate Dei* XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre, in: Augustinus : De Civitate Dei / hrsg. von Christoph Horn. – Berlin : Akademie Verl., 1997 (Klassiker auslegen ; 11) S. 211-233**
Geerlings erläutert den Aufbau von *De Civitate Dei* XIX und stellt die Positionen von Harald Fuchs 1926 und Joachim Laufs 1973 dar; diesem schließt er sich an. Das Streben nach Frieden ist gleichsam ein Naturgesetz, aber durch die Selbstliebe verirrt sich der Mensch bei diesem Streben. Der wirkliche Frieden braucht ordo, richtiges Streben. Die Pax-Tafel ist ein solcher Ordnungskatalog.

Weissenberg, Timo J.
Die Friedenslehre des Augustinus : theologische Grundlagen und ethische Entfaltung. – Stuttgart : Kohlhammer, 2005. – 564 S. (Theologie und Frieden ; 28)
Die Ursünde ist der Ursprung des Friedensproblems, der Unfrieden kommt aus der Abwendung von Gott. Die Folge für den Menschen sind lebenslanger Unfrieden und Kampf. Die menschliche Natur hat sich verschlechtert, bleibt aber grundsätzlich gut. Mit der Unterordnung unter Gott sind Ordnung und Frieden möglich. Streben nach Frieden ist Natur des Menschen; der Krieg ist hochmütiges Streben nach einer egozentrischen Friedensordnung. Der äußere Frieden ist ein natürliches Gut, das Gute und Schlechte erreichen können. Der Gerechte Krieg ist eine Bestrafung der Sünden, ohne die sich der wahre ordo, die tranquilitas ordinis, die pax verflüchtigen würden. Bei Augustinus gibt es keine Ordnungen, die nicht auf Gott bezogen wären. Die nur äußere Ordnung kann durchaus den inneren Frieden fördern. Die Strafe ist auf das Heil gerichtet. Die Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe sind die positive Grundlage des Friedens. Der himmlische Frieden ist erst im Jenseits perfekt, aber er baut auch für die Gläubigen auf dem irdischen Frieden auf (der die Möglichkeit der Verkündigung des Evangeliums schafft), der irdische Frieden partizipiert am himmlischen Frieden in spe, in fidi, in caritas, in ecclesia Christi.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nicht nur die umfangreichste, auch die umfaßendste Darstellung des Friedens bei Augustinus. Die Leistung sind aber weniger neue Gedanken, die über Budzik 1988 wesentlich hinausgehen würden, sondern eine Präsentation des Hintergrundes in der Lehre von der Ursünde, der Gnadenlehre, der Willenslehre, der Caritaslehre, der Lehre von den zwei civitates, der Lehre von der Zwangsgewalt des Staates. Die Darstellungen des Friedensbegriffes und des Gerechten Krieges lesen sich da manchmal wie bloße Exkurse. Aber hier erhält auch der Nichttheologe, was er zum Verstehen der Friedenslehre kennen muß, zuweilen etwas zu apologetisch.

4.2.2.2 Theorie des Gerechten Krieges bei Augustin?

Ramsey, Paul
War and the Christian Conscience : How Shall Modern War be Conducted Justly? – Durham, NC : Duke Univ. Pr., 1961. – S. 15-33 The Just War According to St. Augustine
Irdische Liebe ist für Augustinus immer selbstbezogen und der irdische Frieden kann nur ein Frieden ohne Gerechtigkeit sein. Auch Gerechten Krieg kann es deshalb nicht geben. Der Krieg kann allenfalls gerechtfertigt sein, weil notwendig. Es geht bei Augustinus nicht (wie bei Cicero) um ein gemeinsames Recht, auch nicht um die Fundierung dieses Rechts in einer gemeinsamen Lebensweise eines Volkes, sondern um einen gemeinsamen Willen, um Liebe.
Augustinus selber nahm an, daß in einem gerechtfertigten Krieg nur eine Seite Recht haben konnte. Aber er hätte das im Rahmen seiner Philosophie nicht annehmen dürfen. Der Christ findet die gemeinsamen Ansichten seiner Gesellschaft vor und muß sie fördern, um den Frieden zu fördern. Jede Gesellschaft hat die Tendenz, die Bedingungen ihres eigenen Friedens für die Bedingungen eines universalen Friedens zu halten. Kein Mensch hat die Kompetenz, die Gerechtigkeit der Regime und Nationen unparteiisch zu beurteilen. Erst die rationalistischen, naturrechtlichen Tendenzen nach Augustinus glaubten eine Basis zu Beurteilung der Rechtmäßigkeit eines Krieges zu besitzen.

Markus, R. A.
Saint Augustine's Views on the 'Just War', in: The Church and War / ed. by W. J. Sheils. – Oxford : Blackwell, 1983. – S. 1-13
Augustinus' Lehre vom Gerechten Krieg ist gegen die Versuche gerichtet, die Kriege der christlichen Kaiser als heilige Kriege zu verstehen. Augustinus kehrt nicht zum frühchristlichen Pazifismus zurück, aber der Krieg darf immer nur als Notmittel verstanden werden. Der Krieg darf keine Eigengesetzlichkeit erhalten, er muß sich immer der Beurteilung seines Rechts unterwerfen lassen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stevenson, William R., Jr.
Christian Love and Just War : Moral Paradox and Political Life in St. Agustine and his Modern Interpreters. – Macon, Georgia : Mercer Univ. Pr., 1987. – 166 S.
Stevenson versucht die drei Momente der klassischen Theorie des Gerechten Krieges bei Augustinus zu identifizieren, was aber nur annähernd gelingen kann. Dem gerechten Grund entspricht allenfalls, daß Krieg gelegentlich notwendig sein kann, aber er bleibt immer ein Übel. Einen Heiligen Krieg kann es bei Augustinus nicht geben, auch wenn später einzelne Elemente des Heiligen Krieges aus Augustinus genommen werden. Auch die rechte Autorität kann es bei Augustinus nur annähernd geben, weil es auf Erden keine sündenlose Gewalt gibt, ja die Autorität aus der Herrschsucht kommt. Aber gerade wegen der Sündigkeit ist Autorität unverzichtbar und wir müssen Sündern gehorchen. Der Angemessenheit der Mittel entspricht der Verweis auf die Liebe, die Bereitschaft zur Vergebung sein kann, aber in der Sorge um Wohlergeben des Nächsten auch den Krieg als ein Mittel akzeptieren muß. Eine Diskussion des Rechts im Krieg kann Augustinus nicht haben, wenn es aus Liebe geschieht, scheint alles gerechtfertigt.

Stevenson akzeptiert Reinhold Niebuhr als den Augustianer für das 20. Jahrhundert (die Probleme der Welt machen militärische Mittel nötig, aber eine Theorie des Gerechten Krieges kann es nicht mehr geben; der Schuld entkommen wir nie), während Paul Ramsey zwar die Fundierung des Gerechten Krieges auf Liebe klarer begriffen hat, aber in der Auflösung der Distanz zwischen Gott und Welt „unaugustinian confidence“ zeigt.

Lenihan, David A.
The Just War Theory in the Work of Saint Augustine, in: Augustinian Studies 19 (1988) 37-70
Eine sehr übersichtliche Präsentation des Materials zum Gerechten Krieg. Lenihan bespricht acht Schriften, darunter Briefe an um ihr Heil besorgte Militärs. Das ist ein sehr geringer Teil des Gesamtwerkes und summiert sich nicht zu einer geschlossenen Theorie des Gerechten Krieges. Die Stellen, die Lenihan bespricht, widersprechen einander. Augustinus versucht das biblischen Friedensgebot in Übereinstimmung zu bringen mit dem Gebot Ordnung zu schaffen, kann den Konflikt zwischen Moral und Ordnung aber nie lösen und verweist darauf, daß der Soldat im Innern nicht gewaltsam sein soll. Im Gegensatz zur mittelalterlichen Theologie betont Augustinus den Unterschied zwischen der Gerechtigkeit der Menschen und der Gerechtigkeit Gottes und kann deshalb nicht wie Thomas von Aquin eine einheitliche Theorie des Gerechten Krieges haben.

Langan, John, S. J.
The Elements of St. Augustines’s Just War Theory, in: The Ethics of St. Augustine / ed. by William S. Babcock. – Atlanta, Georgia : Scholars Pr., 1991 (JRE Studies in Religion ; 3) S. 169-189

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das wahre Übel des Krieges ist nicht der Tod, sondern die Liebe zu Gewalt und Macht. Der Hobbesianische Frieden kann Augustinus nicht reichen, während er uns in der Regel reicht. Für Hobbes ist der Krieg letztlich Selbstverteidigung, für Augustinus eine Strafaktion, die gute Menschen auf sich nehmen.
Augustinus kennt bereits zwei der Kriterien der klassischen Lehre vom Gerechten Krieg: richtige Gesinnung und richtige Autorität (diese als Entlastung des Soldaten gesehen, der auch in einem ungerechten Krieg kämpfen darf, wenn ihn die richtige Autorität befohlen hat). Im Mittelalter wird als drittes die Verhältnismäßigkeit der Mittel hinzugefügt. Eine Begründung des Kriegsrechts ist in der Theologie des Augustinus nicht möglich. Wenn der Krieg eine Strafe ist, dann kann kein Schutz für die Strafwürdigen vorgesehen sein. Generell ist Augustinus zu stark am Ziel, zu wenig an den Mitteln orientiert.

Mattox, John Mark
Saint Augustine and the Theory of Just War. – London (u.a.) : Continuum, 2006. – 196 S. (Continuum Studies in Philosophy)
Keine neuartige Interpretation, aber eine übersichtliche Präsentation des Materials. Mattox legt die Kriterien der ausgebildeten Lehre vom Gerechten Krieg zugrunde und fragt, welche Kriterien bereits bei Augustinus vorhanden sind. Während bei Cicero der Krieg eine exakte Wiedergutmachung soll und letztlich als eine Rückkehr zum status quo ante gedacht wird, ist bei Augustinus umfangreichere Kompensation möglich – nicht unbedingt materiell, eher eine Reue. Besonderst stark betont ist bei Augustinus die richtige Intention, der gerechte Grund allein reicht nicht aus. Ein ausgebildetes ius in bello hat Augustinus nicht, aber er ist der erste, der das Kriterium der militärischen Notwendigkeit von Kriegshandlungen zugrundelegt.

4.2.2.3 Augustinische Tradition im modernen Realismus?

Epp, Roger
Power Politics and the civitas terrena : the Augustinian Sources of Anglo-American Thought in International Relations. – 1990. – 409 S.
Diss. Queen's Univ., Kingston, Ontario

The 'Augustinian Moment' in International Politics : Niebuhr, Butterfield, Wight and the Reclaiming of a Tradition. – Aberystwyth : Department of International Politics, Univ. College of Wales Aberystwyth, 1991. – 27 S. (International Politics Research Papers ; 10)
Die sogenannten Augustinianer in der Theorie der Internationalen Beziehungen der 1940er/1950er Jahre knüpfen nicht in einem irgendwie genaueren Sinn an Augustinus' Bemerkungen zu Krieg und Frieden an, sondern an allgemeinere Vorstellungen der Sündigkeit des Menschen. Kenneth Waltz, *Man, the State and War* 1959 hat den neuen strukturellen Realimus von den augustinianischen Realisten abgetrennt, indem er sie als „first image pessimists" denunzierte, welche die menschliche Natur

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit einer Neigung zu Aggression und Krieg identifizierten. Tatsächlich identifizieren die Augustinianer nicht wie der Realismus von Spykman oder Carr die menschliche Natur mit Machtstreben, sondern suchen nach einer Begrenzung des Machtstrebens. Sie sind aber darin Augustinianer, daß sie die Entscheidung für die richtige Seite betonen, daß sie die Ambivalenz des Staates betonen, daß sie die Rolle von Liebe, Gerechtigkeit, Demut für die internationalen Beziehungen sehen. Einfluß konnte dieses Programm nur in der Nachkriegssituation haben. In Amerika ist es durch die szientistische Erforschung der Macht im Gefolge von Kenneth Waltz ersetzt worden, in Großbritannien hat Hedley Bull die augustinianischen Themen ohne das theologische Vokabular weitergegeben.
Das Arbeitspapier ist eine sehr geschickte Kürzung der Dissertation.

Loriaux, Michael
The Realists and Saint Augustine : Scepticism, Psychology, and Moral Action in International Relations Thought, in: International Studies Quarterly 36 (1992) 401-420
Die Realisten, die Augustinus zu einem ihrer Gründerväter erhoben haben (er behandelt Niebuhr, Carr, Wolfers, Morgenthau und Wight), teilen in der Tat mit Augustinus den Zweifel an menschlicher Vernunft, den Zweifel, daß politische Ordnung gerecht sein kann und (zumindest in der späteren Version bei Waltz) den Zweifel, daß Regierungsformen in internationalen Beziehungen einen Unterschied machen. Aber Augustinus ist ein sehr viel radikalerer Realist als die modernen Realisten, die mit Mächtegleichgewicht, Nationalinteresse usw. doch auf diverse rationale Mittel bauen. Bei Augustinus gibt es gegen die Anarchie der internationalen Beziehungen nicht rationale, sondern nur moralische Handlungen. Ohne Gottes Hilfe ist der Menschheit nicht zu helfen; der bloße Menschenfrieden bleibt ein Elend. Ein Augustinianer wird stärker als der Realist verschiedene Staaten nach der Qualität ihres inneren Frieden befragen, er wird eher zu Interventionen in die inneren Angelegenheiten anderer Staaten bereit sein, aber er wird auch stärker fragen, ob ausgerechnet die eigene Regierung ein Recht erworben hat, über andere Regierungen ein Urteil zu fällen.

4.2.3 Ergänzungen zu römischen Staatsideologien

4.2.3.1 Nasicas Widerspruch gegen die Zerstörung Kathargos

Nasicas Widerspruch gegen die Zerstörung Kathargos oder „Sallusts Theorem“ ist eine Staatsmaxime, die besagt, daß es gut ist, sich einen äußeren Feind zu erhalten, damit der eigene Staat nicht sorglos wird und/oder in innere Kämpfe fällt. Als rein militärische Maxime ist diese Maxime seit Xenophon, Platon, Aristoteles bekannt. In Rom wird daraus eine Deutung der Bürgerkriege der späten Republik nach der Zerstörung Kathargos. Diese Warnung wird auf P. Cornelius Scipio Nasica Corcu-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lum, Konsul 162 und 155, zurückgeführt, der Catos Antrag auf Zerstörung der Stadt Kathargo bekämpfte.

Zur Frage der Historizität dieser Warnung und zur Verbreitung im Altertum vergleiche:
Martin Gelzer, Nasicas Widerspruch gegen die Zerstörung Kathargos, in: Philologus 86 (1930/31) 261-299, Neudruck in: Martin Gelzer, Kleine Schriften II (Wiesbaden 1963) S. 39-72
Neal Wood, Sallust's Theorem : a Comment on ‚Fear' in Western Political Thought, in: History of Political Thought 16 (1995) S. 174-189 hat die Maxime nach Sallust benannt, weil der römische Historiker mehrfach den Anfang der Römischen Bürgerkriege mit der Zerstörung Kathargos in Verbindung bringt (*Die Verschwörung Catilinas* 10; *Der Krieg mit Jugurtha* 41; in den nur fragmentarisch erhaltenen *Historien* war das offenbar ein Grundthema für die römische Geschichte: nur durch äußere Feinde wurden die Bürgerkriege zeitweise vermieden) und weil die europäische Tradition diese Überlegung in den Werken Sallusts kennen gelernt hat.
Ioannis D. Evrigenis, Fear of Enemies and Collective Action. – Cambridge 2008. – S. 22-47 „Carthage Must Be Saved".

Wood zitiert Machiavelli, Bodin, Hobbes und sieht mit dem Übergang zu Handelsstaaten ein Ende dieser Tradition. Aber gerade in der Wissenschaft der Internationalen Beziehungen erinnert man sich an „Seeleys Theorem" von 1885, daß die Freiheit in einem Staat umgekehrt proportional zum Außendruck sei – deutlich eine Transformation von „Sallusts Theorem" im Zeitalter der beginnenden Demokratie.

4.2.3.2 Aristides

Publius Aelius Aristides, 117-nach 176. Rhetor in Smyrna (bekannt vor allem durch den Bericht über seine Krankheit und Heilung, den tiefsten Einblick in die Psyche der Antike, den wir haben).

Die Debatten der Römer sind noch lange Debatten um die (Adels-)Freiheit in der Monarchie; eine Ausweitung auf das ganze Reich hat die offizielle politische Idee nicht. Die griechischen Autoren versuchen dagegen vor allem, die Selbstverwaltung der Städte im Rahmen der Beherrschung durch Rom zu retten. Aristides ist der erste, der eine eigene Reichsidee formuliert. Rom wird zu einer Art „benevolent hegemon", der Frieden und Sicherheit in der gesamten Welt garantiert. Nach außen verteidigt Aristides die Politik der Sicherung der Grenzen gegen die in der Stadt Rom populäre weitere Expansion des Imperiums.
Die Romrede des Aelius Aristides / hrsg., übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Richard Klein. – Darmstadt : Wissenschaftl. Buchges., 1983. – 125 S. (Texte zur Forschung ; 45).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleiche zur historischen Einordnung der Reichsideologie:
Jochen Bleicken, Der Preis des Aelius Aristides auf das römische Weltreich (or. 26k), in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen : Philologisch-Historische Klasse 1966, Heft 7, S. 225-277 (Aristides verbindet zwei Vorstellungen: das Römische Reich als Versachlichung der Herrschaft zur Verwaltung – im Gegensatz zum Despotismus des Persischen Reichs – und die Aufhebung des Gegensatzes zwischen den einzelnen Städten; der Frieden wird nicht durch den Verlust der Freiheit erkauft; das ist freilich nur die Freiheit der griechischen Oligarchie im Einverständnis mit Rom)
Richard Klein, Die Romrede des Aelius Aristides. – Darmstadt 1981 (zum Leben und Gesamtwerk, zur Stellung der griechischen Oberklasse im Römischen Reich und zu den Auseinandersetzungen um die Beendigung der Expansionspolitik unter Hadrian).

4.2.3.3 Vegetius

Publius Flavius Vegetius Renatus (Ende 4. Jh. n. Chr.? Mitte 5. Jh. n. Chr.?)

Der Militärschriftsteller war kein Soldat, sondern ein Ideologe, der das Heer der Republik feiert, ohne über die Republik als Bedingung dieses Heeres nachzudenken. Ein Kompilator (wahrscheinlich auch Autor einer Tierheilkunde). Sein Buch ist völlig auf Taktik und auf Disziplin als Basis der Taktik beschränkt und der Satz „Si vis pacem, para bellum“ ist sein einziger Beitrag zur Tradition des Denkens über Krieg und Frieden (der berühmte Satz lautet übrigens: „igitur qui desiderat pacem, praeparet bellum“).

Abriß des Militärwesen = Epitoma rei militaris : deutsch und lateinisch / hrsg. von Friedhelm L. Müller. – Stuttgart : Steiner, 1997.

Vergleiche:
Karl-Wilhelm Welwei, Si vis pacem, para bellum – eine Maxime römischer Politik? in: Krieg und Frieden im Altertum / hrsg. von Gerhard Binder und Bernd Effe. – Trier : Wissenschaftl. Verl. Trier, 1989 (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium ; 1) S. 85-109 (Die als Vegetius-Zitat bekannte Maxime kommt in dieser Formulierung nirgends im Altertum vor. Ähnliche Äußerungen sind keine Maxime der Abschreckung, sondern des Präventivkrieges. Rom dachte früh in Begriffen von Interessensphären, aus denen sich auswärtige Mächte auch dann heraushalten sollten, wenn Rom sie nicht effektiv beherrschen konnte: zuerst Latium, dann Italien, am Ende dem Anspruch nach die ganze Welt. Die Maxime setzt konkurrierende Mächte voraus, Rom kennt nur Rebellen. Pax ist kein altrömischer Wert, sondern wurde erst in den Bürgerkriegen am Ende der Republik ein innenpolitisches Ziel. Einige der Vorformen der Maxime kommen aus diesem Bürgerkriegskontext.)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Mittelalter

Das Mittelalter gilt als eine Zeit verworrener staatlicher Zustände und ständiger Kriege, zugleich als eine große Zeit der Friedensbewegungen und der Friedensvermittlung. Es gilt als eine Zeit brutaler Kriegsführung, zugleich als eine Zeit der Begrenzung des Krieges und der Idee einer Humanisierung der Kriegsführung. Aber sowohl die historischen Darstellungen der Vermittlung im Mittelalter wie die Darstellungen der Kampfregulierungen vom Gottesfrieden bis zu Ritterlichkeitsidealen kommen in der Regel ohne viel Theoriegeschichte aus. Die Lehre vom Gerechten Krieg ist die mittelalterliche Lehre, die die größte Rolle in zeitgenössischen Debatten spielt; sie wird in einem eigenen Abschnitt referiert.

Das Mittelalter hatte in der Geschichte der Friedenstheorien einen guten Ruf gehabt. Vor allem in den romantischen und restaurativen Bewegungen des 19. Jahrhunderts wurde die Rollen des Papstes und/oder des Kaisers für die Sicherung des Friedens oder Einhegung des Krieges erstgenommen (vgl. unten im 7. Kapitel *Zeitalter der Revolution*). Der protestantische Bellizismus des 19. Jahrhunderts hat noch antiultramontane Begründungen (besonders stark bei Adolf Lasson). Außerhalb der Katholischen Friedensbewegung ist im 20. Jahrhundert die Begeisterung für eine päpstliche oder kaiserliche Lösung verschwunden (die Angst davor auch). Am Beginn der neueren Theorietradition der Internationalen Beziehungen steht aber noch die Vision eines übernationalen Mittelalters. Dem Grundbuch der Disziplin, Hans Morgenthaus *Politics Among Nations* (1948), liegt eine Geschichtsdialektik zugrunde: mittelalterliche Einheitsmomente, moderner Verfall in von Nationalismus geprägten Staaten, mühsame Rückkehr zur Welteinheit. Ähnliche Konstruktionen bei Georg Schwarzenberger und E. H. Carr zeigen, wie stark der beginnende Realismus noch in Begriffen säkularen Wandels dachte. Nach Morgenthau ist das Mittelalter nur noch Muster der Staatenlosigkeit. Zunächst als Einwand gegen die zeitlose Gültigkeit der Vorstellungen der strukturellen Realisten vom Staatensystem (so gleich in der Waltz-Rezension von John Gerard Ruggie in: *World Politics* 35 (1982-83) 273-281). Zuletzt nur noch als Zeitalter gescheiterter Staaten. Vergleiche darüber Harald Kleinschmidt, *Das Mittelalter in der Theorie der internationalen Beziehungen*. – Hamburg 2007 (Studien zur internationalen Politik ; 2007, 1)

Vergleiche als Einführung:
Norbert Ohler, Krieg und Frieden im Mittelalter. – München 1997

Vergleiche als Überblick über Friedensbegriffe des Mittelalters:
Hermann Conrad, Rechtsordnung und Friedensidee im Mittelalter, in: Christlicher Friede und Weltfriede : geschichtliche Entwicklung und Gegenwartsprobleme / hrsg. von Alexander Hollerbach und Hans Maier. – Paderborn 1971. – S. 9-34 (Überblick

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

über Gottesfrieden, Landfrieden, das Reich als überstaatliche Friedenserhaltung, Krieg als Rechtskampf, Kreuzzugsbewegung)
Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter / hrsg. von Johannes Fried. – Sigmaringen 1996 (Aufsätze über alle Aspekte von der Unsicherheit auf den Straßen bis zum Frieden stiftenden Papsttum).

Zu Friedensbewegungen:
Hartmut Hoffmann, Gottesfriede und Treuga Dei. – Stuttgart 1964 (über die Friedensbewegungen in Frankreich im 11. Jahrhundert, kirchlich angeleitete Selbsthilfebewegungen gegen die endemische Gewalttätigkeit der Adeligen; die bedenklichen Folgen für die Friedenstheorie: die Kirche gab jetzt die generelle Verurteilung des Tötens im Krieg auf, wozu sie selbst Augustinus über Jahrhunderte hinweg nicht hatte bringen können)
The Peace of God : Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000 / ed. by Thomas Head and Richard Landes. – Ithaca 1992 (die Mischung klassischer und neuer Aufsätze gibt einen guten Überblick über die Forschungsgeschichte und die Themen der gegenwärtigen Forschung zur Gottesfriedensbewegung im 11. Jahrhunderts; besonders spannend Amy Remensnyder über Frieden als Ordnung und Ordnung als Reinheit; dieses Reinheitsmotiv sollte eine starke Wirkung bis ins späte Mittelalter haben, wurde aber nie von den Theoretikern aufgenommen)
Klaus Arnold, Mittelalterliche Volksbewegungen für den Frieden. – Stuttgart 1996 (Skizze einer Einordnung der Friedensbewegungen in die Geschichte mittelalterlicher religiös-sozialer Bewegungen, die eine Verbindung von Buße, Reinheit und Frieden sehen).
Vgl. außerdem die hier referierten Arbeiten von Oexle 1993 und 1996 (unten S. 197).

Zur Friedensvermittlung:
Hermann Kamp, Friedensstifter und Vermittler im Mittelalter. – Darmstadt 2001.

Kunze, Dietrich
Krieg und Frieden im mittelalterlichen Denken, in: Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit / hrsg. von Heinz Duchhardt. – Köln (u.a.) : Böhlau, 1991 (Münsterische Historische Forschungen ; 1)
Kunze beginnt mit einem konventionellen Überblick über wichtige Quellen mittelalterlichen Nachdenkens über Krieg und Frieden: Ambrosius, Augustinus, Isidor. Aber am spannendsten sind Hinweise auf weniger bekannte Schriften, „fast blind aus dem Zettelkasten gegriffen“, die in sehr diversen Kontexten Frieden thematisieren vom „Frieden Gottes in Bezug auf sich selbst“ über die Popularisierung höchst kniffliger kirchenrechtlicher Fragen bis zum „Krieg der Sterne“ in astrologischen Traktaten. Am Ende steht ein kurzer Hinweis auf das „Kommende Reich des Friedens“. Ein guter Überblick über die schiere Diversität des Nachdenkens über Frie-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den im Mittelalter, die in der Orientierung an wenigen Theoretikern verloren geht. Auch als Literaturführer brauchbar.

Oexle, Otto Gerhard
Formen des Friedens in den religiösen Bewegungen des Hochmittelalters (1000-1300), in: Mittelalter : Annäherungen an eine fremde Zeit / hrsg. von Wilfried Hartmann. – Regensburg : Univ. Verl. Regensburg, 1993 (Schriftenreihe der Universität Regensburg : NF 19) S. 87-109
Die religiöse Bewegung des 11./12. Jahrhunderts ist keine Friedensbewegung. In der Gottesfriedensbewegung geht es vor allem um die Organisation von Milizen, das Reformpapsttum folgt darin und das geht bruchlos über in den Kreuzzugsgedanken. Es gibt auch kaum Hinweise auf Pazifismus der Häretiker oder auf eschatologische Friedenserwartungen. Um 1200 tritt plötzlich der Frieden ins Zentrum der religiösen Bewegung, aber mit einer nicht geklärten Spannung zwischen dem „Frieden durch conversio“ (der das ganze Wirken des Franziskus von Assisi bestimmt) und dem „Frieden durch Friedensbewegung“ (am eindrucksvollsten im Halleluja von 1233, als in ganz Norditalien Prediger außerordentliche Macht zur Neuordnung der Städte erhielten). Nach 1300 dominiert in der religiösen Bewegung der „Frieden durch Gewalt“ (am prominentesten bei den Hussiten in Böhmen). Erst als Reaktion darauf folgt eine kontinuierliche Tradition des religiösen Pazifismus (auch zunächst in Böhmen entwickelt).

Oexle, Otto Gerhard
Friede durch Verschwörung, in: Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter / hrsg. von Johannes Fried. – Sigmaringen : Thorbecke, 1996 (Vorträge und Forschungen / hrsg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelaterliche Geschichte ; 43) S. 115-150
Oexle stellt gegen die Reduzierung des Friedens auf den gebotenen, herrschaftlichen Frieden den Frieden durch Einung. Beispiele sind Universität, Gilde, Kommune. An Theoretikern bespricht Oexle Pierre Dubois (der ausdrücklich sagt, daß Frieden nicht auf Befehl, sondern auf Konsens gegründet werden muß) und Marsilius von Padua (für den Frieden der gute Zustand der Stadt ist, bei dem jeder Teil die ihm nach der Vernunft und seiner Bestimmung zukommende Aufgaben erfüllen kann). Politikwissenschaft mit ihrem Blick von der modernen Staatlichkeit her hat die Einung als Friedensstiftung nie berücksichtigt, dazu gibt es eine spezifisch deutsche Distanz zu Einung, Vertrag, Konsens. Freilich gibt es bereits im Mittelalter ein Mißtrauen gegen Friedensbildung durch Einung, wofür Oexle Rufinus’ Polemik gegen den „Ägyptischen Frieden“ zitiert.

Mastnak, Tomaz
Crusading Peace : Christendom, the Muslim World, and Western Political Order. – Berkeley (u.a.) : Univ. of California Pr., 2002. – 406 S.
Alles was als Friedensbewegung oder Friedenstheorie im Mittelalter gefeiert wurde, kann Mastnak nur als Kreuzzugsgedanken sehen (und in einem Aufsatz über den

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Friedensplan des Abbé de Saint-Pierre argumentiert er, daß dies in der europäischen Neuzeit nicht anders geworden ist – siehe unten S. 315).
An Autoren werden in diesem Sinne besprochen: Bernhard von Clairvaux (und die Vermischung der Grenze zwischen Kriegern und Mönchen), Petrus Venerabilis (der Gründer der christlichen Islamkunde als Gründer des Feindbild Islam), Franziskus von Assisi (ein weiterer Versuch Kreuzzüge zu spriritualisieren), Roger Bacon (der vermeintliche Pazifist will in einer Welt, in der die wenigen Christen von einer Mehrheit von Heiden umzingelt sind, die universale Herrschaft der Kirche errichten durch eine engere Verzahnung von Kreuzzug, Mission und nichttödlichen Waffen), Thomas von Aquin (verwirft gewaltsame Mission, deutet aber Kreuzzug zum Verteidigungskrieg um, weil Islam und Judentum durch ihre bloße Existenz das Christentum behindern), Ramon Llull (als Erfinder einer Methode der Schnell-Konversion als Ergänzung der Kreuzzüge), Pierre Dubois (als erster Internationalist gefeiert, tatsächlicher aber ein ganz gewöhnlicher Versuch den Krieg an die Grenzen Europas zu verlagern, originell allenfalls für französische Hegemonie und Kolonialismus), Dante Alighieri (der sich keine Gedanken macht, wie die islamische Welt in sein erneuertes Römisches Reich passen könnte), Marsilius von Padua (der zwar gegen die Kreuzzüge des Papstes schreibt, aber die religiösen Feinde des Christentums als weltliche Feinde des Kaisers bruchlos beibehält).

5.1 Lehre vom Gerechten Krieg

Vanderpol, Alfred
La doctrine scolastique du droit de guerre. – Paris : Pedone, 1919. – 534 S.
Kein historisch, sondern ein systematisch gegliederter Text über die Zulässigkeit des Krieges und die Kriterien des Gerechten Krieges. Eher eine Anthologie kleinerer Quellentexte, als eine durchgehende Darstellung. Im dritten Teil längere Texte entscheidender Autoren: Gratian, Thomas von Aquin, Vitoria und Suárez.
Der Autor, bereits 1915 gestorben, war weder Jurist noch Theologe, sondern Ingenieur und ist zum Thema als Vorsitzender der Ligue des Catholiques Français pour la Paix gekommen.

Regout, Robert
La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours d'apres les théologiens et les canonistes catholiques. – Paris : Pedone, 1935. – 342 S.
Behandelt 33 Autoren von Augustinus bis Grotius mit eigenen Abschnitten, weitere werden kürzer erwähnt. Entgegen dem Titel ist die Geschichte seit Grotius nur flüchtig skizziert.

Russell, Frederick H.
The Just War in the Middle Ages. – Cambridge (u.a.) : Cambridge University Pr., 1975. – 332 S. (Cambridge studies in medieval life and thought ; 3rd series, 8)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Augustinus hat noch keine kohärente Theorie des Gerechten Krieges, sondern nur verschiedene parallele Ansätze. Isidor von Sevilla greift stärker auf die römische Tradition (Cicero) zurück. Die Dekretisten des 12. Jahrhunderts versuchen den Gerechten Krieg möglichst weitgehend mit Verteidigung zu identifizieren. Um 1200 schwankt das Kirchenrecht über zu einer stärkeren Betonung des gerechten Grundes, engt dafür aber den Kreis der legitimen Kriegsherren ein. Auch das Recht im Krieg wird jetzt zu einem Thema. Die Theologen sind in der Regel eher bereit, Restriktionen für Laien zu lockern, Klerikern aber konsequent die Kriegsteilnahme zu verbieten. In der kanonistischen und scholastischen Literatur fehlt eine Diskussion der Kreuzzüge fast ganz, wohl aus Angst, die Kirche in Blutvergießen zu ziehen. Bei Russell wird deutlich, womit sich Kanonisten und Moraltheologen wirklich beschäftigten: nicht mit einer Theorie des Krieges, sondern mit Streitfragen wie dem Gehorsam gegen einen exkommunizierten Herrn, zu hohe Steuern für sonst durchaus gerechte Kriege, Doppelrolle von Prälaten als weltlicher Fürst und geistlicher Amtsträger. Wegen dieser Fixierung auf spezielle Situationen sind diese Autoren wenig relevant für Erneuerungen der Lehre vom Gerechten Krieg. Erst Thomas von Aquin und die ihm folgenden Theologen setzen sich über diese genauere Diskussion von Einzelaspekten hinweg. Bereits um 1300 ist der Gerechte Krieg zum bellum legale geworden: Jeder Krieg eines Monarchen wird gerechtfertigt, der nicht direkt gegen die Kirche gerichtet ist.
Die gründlichste historische Darstellung der Theorie des Gerechten Krieges im früheren Mittelalter, mehr als eine Aneinanderreihung von Klassikern, eine echte Geschichte mit vielen Zwischenstationen.

Hehl, Ernst Dieter
Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert : Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit. – Stuttgart : Hiersemann, 1980 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters ; 19) S. 188-207: Der Gedanke des gerechten Krieges in der Dekretistik
Der Krieg ist für die kirchlichen Juristen im 12. Jahrhundert nicht mehr an sich unchristlich; seine Eindämmung durch Frieden für sakrale Orte und Zeiten (Gottesfrieden/Treuga Dei) spielt keine Rolle mehr. Die Kriegsbegrenzung soll allein durch den gerechten Grund geleistet werden. Es geht nicht mehr darum, einen Freiraum in ständigen Adelskämpfen zu schaffen, der König ist als Instanz, die Unrecht und Gewalttätigkeit bekämpft, anerkannt. Da der Krieg weiter als ein Kampf ums Recht gesehen wird, ist die legitime Gewalt wichtige Voraussetzung (die Privatleute müssen sich an den König wenden, der König hat niemanden mehr, an den er sich wenden kann). Pax wird in der Regel nicht definiert, aber im Ganzen wird auf Augustinus zurückgegriffen und die rechtlose Gewalt verurteilt. Der Frieden ohne Gewalt wird dem Himmel zugewiesen.

Haggenmacher, Peter
Grotius et la doctrine de la guerre juste. – Paris : PUF, 1983. – 682 S.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Haggenmacher, der vor allem den frühen Grotius bespricht, greift tief in die Geschichte der Theorie des Gerechten Krieges zurück. Für das Spätmittelalter, das bei Russell nicht mehr berücksichtigt wird, ist das die vollständigste Abhandlung. Haggenmacher betont die Kontinuität von der mittelalterlichen Fehde zur modernen Gesellschaft der Kriegsführenden und zeigt die lange Vorgeschichte der Vorstellung der Gerechtigkeit auf beiden Seiten, d.h. der völlig formalisierten Beurteilung der Rechtmäßigkeit, bevor Vasquez das im 16. Jahrhundert abstrakt formulieren wird.

5.2 Kriegsrecht

Die theologischen und philosophischen Bemühungen haben dem Recht zum Kriege (ius ad bellum) gegolten, nicht dem Recht im Kriege (ius in bello). Das gilt gleichermaßen für die mittelalterlichen Autoren selber (die über schlecht sortierte Referate des Kriegsbrauchs kaum hinauskommen) wie für die moderne Beschäftigung mit diesen Autoren (die über die Einleitungen zu den Neudrucken der wichtigsten Traktate des 14. Jahrhunderts nicht wesentlich hinausgekommen ist). Zur Realität des Kriegsrechts im späten Mittelalter vergleiche: M. H. Keen, *The Laws of War in the Late Middle Ages*. – London 1965.

Giovanni da Legnano
Tractatus de bello, de represaliis et de duello / ed. by Thomas Erskine Holland, transl. by James Leslie Brierly. – Washington, DC : Carnegie Institute of Washington, 1917. – XXXIII, 458 S. (The Classics of International Law ; 8)
Enthält den lateinischen Text (ca. 1360) und eine englische Übersetzung.

Bonet, Honoré
The tree of battles. – Liverpool : Liverpool Univ. Pr., 1949. – 316 S.
Enthält eine englische Übersetzung von *L'arbre des batailles* (ca. 1386). Als Name des Autors kommen auch Honorat Bonet und Honoré Bovet vor.

Hartigan, Richard Shelly,
Noncombatant Immunity : an Analysis of its Philosophical and Historical Origins. – Washington, DC : 1964. – 341 S.
Dissertation der Georgetown University

The Forgotten Victim : a History of the Civilian. – Chicago, Ill. : Precedent Publ., 1982. – 173 S.
Im allgemeinen gilt Augustinus als der Begründer der christlichen Lehre vom Gerechten Krieg – aber ein zentrales Motiv dieser Lehre fehlt: Die rechte Art der Kriegsführung (debitus modus/propter procedere) wird erst eine Forderung der Spätscholastik. Bei Augustinus muß der Krieg im Geiste der Liebe und Barmherzigkeit

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geführt werden. Unnötige Grausamkeit soll unterbleiben, nötige muß aber akzeptiert werden. Diese Lehre setzt noch Thomas von Aquin fort. Die Idee der Schonung der Zivilisten kommt aus dem mittelalterlichen Kriegsbrauch. Warum bestimmte Bevölkerungsklassen geschützt werden, wird dabei völlig inkonsequent begründet. Die Moslems, die wahren Feinde, zählen aber nie zu denen die geschützt werden (wenn nach historischen Quellen auch ritterliches Verhalten vorgekommen sein mag). Im Spätmittelalter kam es zu einer Verschmelzung von Kriegsethik und Kriegsbrauch. Der klassische Autor dafür ist Vitoria.
Das Buch von 1982 ist eine bearbeitete Version der Dissertation von 1964.

Quillet, Jeannine
Quelques aspects de la pensée de la guerre au moyen âge, in: La guerre : actes du colloque de Mai 1986 / sous la direction de Simone Goyard-Fabre. – Caen : Centre de Publications de l'Université de Caen, 1986 (Cahiérs de philosophie politique et juridique ; 10) S. 75-85
Überblick über die spätmittelalterliche Transformation der Lehre vom Gerechten Krieg zum Kriegsrecht bei Johannes von Legnano (der den Krieg zwar als Kampf der Guten gegen die Bösen ansieht, aber eine Regelung des Kampfes formuliert) und Honoré Bonet (der im Krieg eine Fortsetzung des Kampfes in der Natur sieht, des Kampfes zwischen warm und kalt u. ä.; so wenig wie die Rechtsprechung ist der Krieg ein Übel, schlecht ist nur, sich selber Recht zu holen, außer für Fürsten). Ein verzweifelter Versuch, dieser Literatur eine weltgeschichtliche Rolle zuzuweisen.

Schrödl, Markus
Das Kriegsrecht des gelehrten Rechts im 15. Jahrhundert : die Lehren der Kanonistik und der Legistik über De bello, de represaliis et de duello. – Hamburg : Kovač, 2006. – 295 S. (Rechtsgeschichtliche Studien ; 14)
Eine Fleißarbeit, die in systematischer Gliederung zahllose Stellen verschiedener Autoren seit Giovanni da Legnano zu ius ad bellum und ius in bello aufführt.

5.3 Hochmittelalter

Erdmann, Carl
Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. – Stuttgart : Kohlhammer, 1935. – 420 S. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte ; 6)
Darstellung des Umschwungs im 11. Jahrhunderts von der kirchlichen Verurteilung des Tötens im Krieg zur kirchlichen Rechtfertigung des Krieges mit Hilfe der Idee des Krieges als Verteidigung der Kirche. Unter Papst Gregor VII sah es sogar danach aus, als würde sich der Papst selber an die Spitze einer christlichen Ritterschaft setzen. Das 8. Kapitel behandelt Autoren des 11. Jahrhundert „für und wider den Krieg der Kirche": die päpstlichen Autoren waren dafür, die kaiserlichen dagegen; Ivo von Chartres, an den die spätere Kanonistik anknüpft, versucht einen Mittelweg.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das ist immer noch die klassische Darstellung der Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Der wichtigste Einwand gegen Erdmann ist, daß diese Entwicklung nicht so plötzlich im 11. Jahrhundert gekommen ist, sondern eine längere Vorgeschichte hat. Vgl. als eine neuere Bearbeitung, die freilich nicht auf die Publizistik der Zeit eingeht: Jean Flori, La guerre sainte : la formation de l'ideé de croisade dans l'Occident chrétien. – Paris 2001.

Justus, Wolfgang
Die frühe Entwicklung des säkularen Friedensbegriffs in der mittelalterlichen Chronistik. – Köln (u.a.) : Böhlau, 1975. – 164 S. (Kollektive Einstellungen und sozialer Wandel im Mittelalter ; 4)
Augustinus hatte durchaus noch einen säkularen Friedensbegriff, der aber im frühen Mittelalter verloren geht, nur sein Konzept des Christenfriedens wird übernommen. Das Aufkommen eines neuen säkularen Friedensbegriffs seit der Karolinger-Zeit kann in den Begründungen für Friedensschlüsse in der historischen Literatur studiert werden. Justus studiert die Entwicklung in verschiedenen Ländern bis ins 12. Jahrhundert und kann starke regionale Unterschiede herausarbeiten.

Renna, Thomas
The Idea of Peace in the West, 500-1150, in: Journal of Medieval History 6 (1980) 143-167
Im frühen Mittelalter konkurrieren vier Friedensbegriffe: der imperiale Frieden des Römischen Reiches; der Gruppenfrieden der Germanen; der nie näher ausgeführte Anspruch der Bischöfe, Friedensstifter zu sein; der asketische Frieden, der den Kirchenvätern folgt (für die irdischer Frieden immer illusionär war), aber jetzt asketischer, klösterlicher wird als bei Augustinus. Zur Zeit des Karolingischen Reiches wurde der imperiale Frieden betont, die religiösen Friedensbegriffe spielen keine Rolle. Nach dem Zerfall des Karolingerreiches und der Teilreiche wird Frieden zu lokaler Friedensbildung durch Bischofsversammlungen, mönchische Friedensstifter und Gottesfriedensbewegung. Das sollte mehr als ein Schutz der Kirche gegen Gewalt sein, das sollte der Beginn des Reiches Gottes auf Erden sein. Neben der Kirche profitierten von der Gottesfriedensbewegung auch Adelige und Kommunen, aber säkulare Friedensbegriffe wurden nicht formuliert. In der Zeit der Kirchenreformbewegung wird der klösterliche Frieden allgemeiner zu einem kirchlichen Frieden. Die westliche Idee eines öffentlichen Friedens ist keine Neuaufnahme griechischer oder römischer säkularer Konzepte, sondern allmähliche Säkularisation der pax ecclesiae durch die neuen und größeren politischen Einheiten. Erst Erasmus von Rotterdam ignoriert diesen mittelalterlichen kirchlichen Frieden ganz.

Hehl, Ernst Dieter
Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert : Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit. – Stuttgart : Hiersemann, 1980. – 310 S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters ; 19)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die kirchlichen Juristen sind durchaus bereit, den Krieg zu erlauben, ja sie brauchen ihn, weil ohne den Gerechten Krieg des Königs die Gewalt der Rechtlosen nicht eingedämmt würde. Ein getrenntes Recht zum Kreuzzug vermeiden die kirchlichen Juristen jedoch. Nur die Rückeroberung verlorener christlicher Gebiete oder andere Kämpfe, die als Gerechter Krieg deutbar sind, werden zugelassen. Den Krieg gegen Ketzer haben sie wenig besprochen, der war durch das *Dekret* eindeutig kirchliches Recht.

Siberry, Elizabeth
Criticism of Crusading 1095-1274. – Oxford : Clarendon Pr., 1985. – 257 S.
Die Kritik an Kreuzzügen ist Kritik an bestimmten Kreuzzügen, Kritik an der Moral der Teilnehmer und an Art der Finanzierung. Allenfalls aus Gegenpolemiken können wir schließen, daß es auch einen grundsätzlicheren Pazifismus gegeben haben könnte.

5.3.1 Rufinus von Sorrento

ca. 1180. Erzbischof von Sorrento. Die neue Edition von Roman Deutinger lehnt die Identifizierung mit dem großen Kanonisten Rufinus als unbegründet ab. Seitdem ermuntert uns nichts mehr zu einer Kontextualisierung. Deutinger denkt sich, daß es eine Stellungsnahme im Schisma 1174/1177 ist; aber das ist auch nicht gut begründet.

Die Schrift ist völlig isoliert. Es ist der erste theoretische Traktat über den Frieden seit Augustinus und nach Rufinus folgt mehrere Jahrzehnte kein weiterer. Der Einfluß des Augustinus ist deutlich (und der Text wurde 1926 von Harald Fuchs in seinem Buch über den Friedensgedanken bei Augustinus in die Forschung eingeführt).

Texte

De bono pacis / hrsg. u. übersetzt v. Roman Deutinger. – Hannover : Hahn, 1997. – 239 S. (Monumenta Germaniae Historica : Studien und Texte ; 17)
Rufinus unterscheidet (nach verschiedenen Aufenthaltsorten des Volkes Gottes) Ägypten-Frieden (Kumpanei der Bösen), Babylon-Frieden (das geordnete Zusammenleben der Guten und Bösen auf Grundlage von Recht, Menschlichkeit und Klugheit) und Jerusalem-Frieden (christliche Brüderlichkeit, auf Liebe, Frömmigkeit, Demut beruhend). Die Rückkehr des Ägypten-Friedens muß verhindert, wenigstens der Babylon-Frieden gesichert werden. Dieser irdische Frieden wird durch den Austausch von Dienstleistungen in der arbeitsteiligen Gesellschaft und Handelsverkehr zwischen Regionen gefördert. Die Menschheit ist ein einziges Geschlecht. Dem Jerusalem-Frieden ist jede Anwendung von Gewalt verboten, aber auf

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erden ist das nicht zu verwirklichen. Doch zeigt sich der Jerusalem-Frieden auf Erden schon darin, daß die Gläubigen einander nicht nur nicht schaden, sondern sich gegenseitig fördern wollen.

Literatur

Oexle, Otto Gerhard
Pax und pactum : Rufinus von Sorrent und sein Traktat über den Frieden, in: Italia et Germania : liber amicorum Arnold Esch / hrsg. von Hagen Keller ... – Tübingen : Niemeyer, 2001. – S. 539-555
Rufinus bringt den Frieden in Verbindung mit foedus und pactum, den Grundlagen einer Gemeindebildung durch „Verschwörung" (vgl. Oexles Aufsatz 1996 oben S. 197). Das gilt nicht nur für den menschlichen Babylon-Frieden der als Rechtsgemeinschaft, gegenseitige Unterstützung, Arbeitsteilung definiert ist. Auch den Jerusalem-Frieden gründet Rufinus nicht auf Gehorsam und Unterordnung, sondern auf Bund/Vertrag. Selbst der Ägypten-Frieden (Ägypten steht für Unterdrückung) wird durch Vertrag gegründet (Oexle meint das sei eine Abrechnung mit der Kommunenbewegung des 11./12. Jahrhunderts). Harald Fuchs hat Rufinus in die Tradition des Augustinus gestellt, aber Augustinus denkt kosmologisch, Rufinus in Begriffen von Politik und Gesellschaft.

5.3.2 Thomas von Aquin

ca. 1225-1274, aus einer süditalienischen Feudalherrenfamilie. Dominikaner. Dozent in Paris, am Papsthof, wieder in Paris, in Neapel. 1323 heilig gesprochen. Maßgeblicher Theologe der Dominikaner. Erneute Wirkung auch außerhalb seines Ordens in der spanischen Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts. 1879 vom Papst den katholischen Theologen zum Studium empfohlen. Im 20. Jahrhundert einflußreich in der katholischen Moralphilosophie.

Vergleiche zur Biographie:
Jean-Pierre Torrell, Magister Thomas : Leben und Werk des Thomas von Aquin. – Freiburg 1995 (französ. Original 1993)

Vergleiche zur Einführung:
M.-D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin. – Heidelberg 1960 (französ. Original 1950)
Brian Davies, The Thought of Thomas Aquinas. – Oxford 1992
Albert Zimmermann, Thomas lesen. – Stuttgart 2000
Rolf Schönberger, Thomas von Aquin zur Einführung. – Hamburg 2002
Timothy McDermott, How to Read Aquinas. – London 2007.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Zentrum von Thomas Theologie steht die Gottesebenbildlichkeit. Jedes Geschöpf strebt nach seiner eigenen Vollkommenheit und damit zu Gott, in dem alle Vollkommenheiten realisiert sind. Alle Dinge kommen von Gott, alle Dinge kehren zu Gott zurück. Das Ziel ist, alle Vollkommenheit so auszudrücken, wie Gott sie in der Schöpfung gemeint hat. Das ist die Glückseligkeit, die Ziel allen Handelns ist. Die Liebe ist die Form aller Tugenden, die Tugend, die alle anderen Tugenden zu diesem Ziel hinrichtet. Die Liebe ist die Freundschaft zu Gott (und sekundär die Freundschaft zu sich selber und zu den Menschen). Die Liebe ist eine Tugend, die von Gott gegeben wird; der Mensch kann sich vorbereiten, sie üben kann er erst, wenn er sie empfangen hat. Der Frieden ist eine Frucht dieser Liebe.
Vergleiche zum Zusammenhang von Gott, Schöpfung und Moral:
Ludwig Hödl, Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fr. Thomae, in: Thomas von Aquin : Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen / hrsg. von Albert Zimmermann. – Berlin 1988. – S. 23-42
Wilhelm Metz, Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin : zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens. – Hamburg 1998
The Ethics of Aquinas / ed. by Stephen J. Pope. – Washington, DC 2002
Stefan Gradl, Deus beatitudo hominis : eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin. – Leuven 2004.

Gegenüber Augustinus, bei dem „Frieden“ das Wort für das höchste Streben aller Kreaturen war, ist bei Thomas der Frieden deutlich herabgestuft. Bei Thomas ist „Frieden“ nicht mehr die Grundausrichtung der Menschen zu Gott und damit nur im Jenseits wirklich erreichbar (das heißt bei Thomas Glückseligkeit, beatitudo, nicht aber Frieden). Der Frieden ist bei Thomas deutlich irdischer als Einvernehmen, als Übereinstimmung ohne Zwang bestimmt. Entscheidend ist aber weiterhin, daß diese Übereinstimmung von Menschen auch ein Einvernehmen mit Gott ist. Die schiere Eintracht ist kein Ziel – das kennen wir von Augustinus und noch deutlicher bei seinem mittelalterlichen Epigonen Rufinus. Der Frieden ist klar eine Frucht der Liebe und diese Liebe ist eine geordnete, auf Gott bezogene Liebe. Frieden ist eine durch Gottes- und Nächstenliebe verbundene Gemeinschaft. Eine solche Gemeinschaft kann nur die Kirche sein, nicht der Staat. Auch die Kirche ist ein politisches Gemeinwesen, respublica fidelium, grundsätzlich offen für die gesamte Menschheit. Die Kirche ist auch eine rechtliche Gemeinschaft und bereit, ihr Recht gegen Heiden durchzusetzen, aber sie ist klar kein Staat, kein regnum. Die Staaten sind ihr unterstellt, aber nur in geistlicher Hinsicht. Für eine Herrschaft des Papstes fehlt jeder Hinweis bei Thomas.

Frieden ist aber auch eine Aufgabe der Staaten. Thomas hat keine systematische Politische Philosophie hinterlassen. In der *Summa Theologica* gibt es einschlägige Passagen, die Recht, Gerechtigkeit, Strafgewalt diskutieren, aber die Systematik ist von anderen Fragestellungen bestimmt. Der Traktat *Über die Herrschaft der Fürsten* ist Fragment, aber einige Grundsätze der Politischen Theorie werden deutlich. Das menschliche Ziel ist jenseitig, die wichtigste Aufgabe für den einzelnen Menschen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genauso wie für die Staaten ist es, auf dieses Ziel der übernatürlichen Vollkommenheit vorzubereiten. Die Aufgaben, die der weltliche Herrscher hat, werden gerade im Kapitel über den Frieden besprochen. Frieden ist das geordnete Zusammenleben im Staat (dieser Friedensbegriff weist schon stark auf Marsilius von Padua hin), darüber hinaus aber die Basis für das gute Leben (der Ausgangspunkt für Dantes Beschäftigung mit dem Frieden). Der einzelne wird nicht gut leben, wenn er nicht Frieden erwarten kann. Die Aufgabe des Fürsten ist deshalb, durch Recht/Gerechtigkeit im innern und durch Wehr nach außen den Frieden zu bewahren. Die Staaten bieten nicht die Liebe, sondern eine Hilfe für die Liebe: Gerechtigkeit. In der *Summa Theologica* diskutiert Thomas, ob der Frieden zugleich eine Frucht der Liebe und der Gerechtigkeit sein kann. Klar hat er diese Frage nicht beantwortet und ein großer Teil der Literatur zum Frieden bei Thomas lebt von dieser Unklarheit, wobei verschiedene Begriffe von Gerechtigkeit die Unklarheit verstärken. Gerechtigkeit ist bei Thomas nicht Brüderlichkeit, nicht egalitäre Verteilungsgerechtigkeit. Sie ist deutlich von der Liebe unterschieden. So wie der Frieden wenig erhaben ist, so ist die Gerechtigkeit wenig erhaben. Die Kapitel über die Gerechtigkeit in der *Summa Theologica* handeln vom Prozeßrecht, vom Strafrecht, vom Handels- und Kreditrecht. Gerechtigkeit ist eine ordentliche Regierung und Rechtsprechung, das Gegenteil von Tyrannei. Vergleiche zur Politischen Theorie:
Thomas Gilby, The Political Thought of Thomas Aquinas. – Chicago 1958, britische Parallelausgabe u.d.T.: Principality and Polity : Aquinas and the Rise of State Theory in the West. – London 1958
Gerhard Beestermöller, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg : Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae. – Köln 1990. – S. 62-69 Frieden und lex humana in der respublica fidelium
John Finnis, Aquinas : Moral, Political, and Legal Theory. – Oxford 1998
Jürgen Miethke, De potestate papae : die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham. – Tübingen 2000. – S. 25-45.

Thomas ist ein Lehrer des Friedens. Er ist ebenso ein Lehrer des Konfliktes. Zwietracht zu verursachen, die schlechte Eintracht aufhebt, ist gut. Genau genommen streitet nur, wer gegen das Gute streitet. Häretiker streiten; Katholiken, die sie verfolgen, streiten nicht. Die Argumentation beim Krieg ist nicht anders als beim Zank: mit Gott richtig, gegen Gott falsch. Thomas hat eine zentrale Rolle in der Tradition des Gerechten Krieges. Originell ist er nicht (die entsprechenden Abschnitte in der *Summa Theologica* zeigen deutlich, wie sehr er nur wiederholen will, was bei Augustinus steht). Aber die Klarheit seiner Auflistung der Kriterien eines Gerechten Krieges hat ihn zur wichtigsten Autorität gemacht. In einer Kernthese greift er aber gegen Augustinus auf Ambrosius zurück: auch in einem Gerechten Krieg kommt es nicht nur auf die Gerechtigkeit des Grundes an. Bestimmte Kriegsrechte sind auch unter Feinden zu achten. Wenn Thomas lange Zeit vor allem als Kasuist gewirkt hat, so gilt das für die Lehre vom Gerechten Krieg in besonderem Maße. Die Lehre vom Gerechten Krieg ist dann auch völlig abgetrennt von seiner Moraltheologie im 20.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jahrhundert wieder aufgenommen worden. Immer wieder werden bestimmte Kriege quasijuridisch nach Regeln des Gerechten Krieges beurteilt. Die Theoriegeschichte hat uns aber immer erneut erläutert, daß in der *Summa Theologica* nicht nur der Frieden im Abschnitt der Liebe steht, sondern auch der Gerechte Krieg, und nicht im Abschnitt Gerechtigkeit.

Texte

Summa Theologica : vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. – Heidelberg (u.a.) begonnen 1933, noch nicht abgeschlossen
Zur Annäherung: die *Summa Theologica* zerfällt in drei Teile: I (Theologie als Wissenschaft, Gotteserkenntnis, der Mensch als Geschöpf), II (Moraltheologie), III (Christus und die Sakramente); der zweite Teil zerfällt dabei wiederum in zwei Teile: I-II über allgemeine Fragen der Moraltheologie, den Endzweck des Menschen, Glückseligkeit, Willen, Leidenschaft, Tugend, Gnade, Sünde, Gesetz; II-II über einzelne Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe, Klugheit, Gerechtigkeit, Mut, Mäßigung, dazu das besondere Leben der religiösen Personen. Die Abhandlung über die Liebe (= caritas, die von Christus gebotene Liebe zu Gott und zum Nächsten) II-II q. 23-44 umfaßt Abschnitte über die Wirkungen der Liebe (außer dem Frieden sind das die auswählende Liebe (= dilectio), die Freude, die Barmherzigkeit, die Wohltätigkeit, die brüderliche Zurechtweisung), über die Gegenteile der Liebe (außer dem Krieg sind das der Haß, der Trübsinn, das Schisma, der Neid, die Zwietracht, der Zank, der Streit, der Aufruhr, das Ärgernis) und über Gottesliebe und Nächstenliebe).

II-II q. 29 Über den Frieden
Einerseits wird Frieden mit Eintracht gleichgesetzt, andererseits haben auch die Gottlosen Eintracht. Der Frieden ist deshalb mehr als Eintracht. Es gibt nur deshalb ein Gebot Frieden zu halten, weil Frieden eine Wirkung der heiligen Liebe ist.
Alle streben nach Frieden, aber das wird rein formal erläutert: Im Begriff des Strebens ist der Wunsch nach ungestörtem Besitz enthalten. Jesus sagt, er sei nicht gekommen, Frieden zu bringen. Der Frieden der Schlechten ist ein Scheinfrieden.
Ohne Liebe gibt es keinen Frieden. Die Liebe ist die einigende Kraft, die das Streben auf Einheit lenkt, die Neigungen zur Einheit bringt und die Vereinigung des Strebens mit dem Streben anderer schafft. Aber mittelbar ist der Frieden doch auch ein Werk der Gerechtigkeit, die aus dem Weg räumt, was den Frieden behindert.

II-II q. 40 Über den Krieg
Thomas stellt die Frage, ob Krieg immer eine Sünde sei, und kommt ohne Vorbereitung zu einer Auflistung der drei Kriterien des Gerechten Krieges: Autorität des Fürsten (Privatleute führen keinen Krieg, sondern gehen vor einen Richter), gerechter Grund (nur wegen einer Schuld), richtige Absicht (niemanden schaden wollen).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine Auflistung weiterer Texte über Krieg in der *Summa Theologica* findet sich bei Gerhard Beestermöller, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. – Opladen 1990. – S. 70-71.

De regno ad regem Cypri / ed. Hyacinthe Francois Dondaine, in: Sancti Thomae opera omniae (Editio Leonina), Bd. 42. – Roma : Ed. di San Tommaso, 1979
Auch bekannt unter dem Titel: De regimine principum
deutsch: Über die Herrschaft der Fürsten / übersetzt von Friedrich Schreyvogel. Nachwort von Ulrich Matz. – Stuttgart : Reclam, 1971 (diese Übersetzung erstmals in: Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre des Thomas von Aquin. – Jena 1923)
II, 4 (in älteren Ausgaben I, 15) Das erste Ziel des Staates ist die Einheit des Friedens; das zweite Ziel ist, die durch das Band des Friedens verbundene Gesellschaft zu einem guten Leben zu führen. Eine menschliche Gesellschaft, die mit sich selbst im Streit lebt, wird es nicht schaffen, ein gutes Leben zu führen. Wenn die Gebote der Gerechtigkeit übertreten werden, ist der Frieden gefährdet. Dazu ist der Frieden durch Einfall von äußeren Feinden gefährdet.

5.3.2.1 Friedensbegriff

Dander, Fr. X.
Der Friede als Frucht der Liebe nach dem hl. Thomas von Aquin, in: Zeitschrift für Aszese und Mystik 3 (1928) 151-154
Eine Erläuterung von *Summa Theologica* II-IIa q. 29. Frieden ist mehr als Eintracht, ist Beilegung des inneren Kampfes, des Streben nach unvereinbaren Gütern. Eintracht eint unser Streben mit dem Streben anderer Menschen, Frieden fordert darüber hinaus die Vereinheitlichung des Strebens beim einzelnen. Aber nicht jede Harmonie von Gütern kann als Frieden gelten, es muß das Streben nach dem schlechthin Guten sein. Friedenstiften ist ein Ordnen. Frieden ist nur durch den Willen Gottes und die Schöpfung gegeben. Der Frieden ist nicht identisch mit der Glückseligkeit, da er schon auf Erden erreichbar ist. Aber der irdische Frieden kann nicht vollkommen sein, weil die endgültige Ruhe fehlt. Den Frieden streben alle an, auch die, die streiten. Aber die Quelle des Friedens ist letztlich die Liebe. Nur durch die Liebe zu Gott können alle Wünsche in Übereinstimmung gebracht werden. Der Frieden kommt deshalb aus der Gnade, weil die Liebe aus der Gnade kommt.

McMahon, Francis
A Thomistic Analysis of Peace, in: The Thomist 1 (1939) 169-192
Der Frieden kommt aus der Ordnung, wobei es auf die Einheit der geordneten Dinge ankommt. Den Frieden Gottes können wir nur in Analogien fassen: Stille, Ruhe, Unbewegtheit, vor allem aber ist Gott Einheit. Einen hegelianischen Kampf um des Kampfes willen kann sich Thomas von Aquin nicht vorstellen, sondern immer nur

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Änderung eines Zustandes für einen als besser angesehenen Zustand. Deshalb kann es Frieden nur geben, wenn sich die rationalen Antriebe gegen die niedrigeren durchsetzen. Das Streben nach Einheit ist der ganzen Natur eigen, letztlich ist der Begriff des vollkommenen Friedens die Benennung des Endzweckes der Schöpfung. Gerechtigkeit ist die Voraussetzung des Friedens, Liebe und Weisheit sind die Wege zum Frieden, weil Liebe Vereinigung ist (der Frieden kann deshalb nicht einfach der innere Frieden sein) und Weisheit Ordnung ist (nur wer das Ganze kennt, kann ordnen).

Comblin, Joseph
Théologie de la paix. – Paris : Ed. Universitaires, t. II (1963) S. 253-273 : La théologie de la paix de saint Thomas d'Aquin
Die Theologie des Friedens bei Thomas von Aquin ist eine systematische Darstellung der Theologie des Friedens bei Augustinus. In der *Summa Theologica* ist die Lehre vom Frieden Teil der Lehre von der Liebe, nicht der Lehre von der Gerechtigkeit (das ist auch bei Thomas nicht selbstverständlich; so folgt er im *Jesaja-Kommentar* dem Propheten in der Verbindung von Gerechtigkeit und Frieden). Die wichtigste Folge der Verlagerung ist, daß der Frieden eine Sache der Gnade wird, nicht des natürlichen Lebens. Der Frieden ist nicht einfach Sache der Eintracht, es muß innerer Frieden vorhanden sein. Genaueres über den Bezug erfahren wir nicht, aber die Folge ist, daß ein unvollkommener Frieden von einem vollkommenen Frieden unterschieden werden muß.
Der Frieden ist ein Akt des einzelnen Menschen, abhängig vom Willen. (Die Vorstellung einer Friedensordnung ist dagegen eine Frucht pazifistischer Häresien, die die europäische Geschichte und die aktuellen internationalen Beziehungen so stark prägen. Den christlichen Frieden von den Friedensversprechungen der Mächte im Atomzeitalter zu scheiden, ist das Thema von Comblins Buch, in dem das Kapitel über Thomas von Aquin die einzige Auseinandersetzung mit der Theoriegeschichte der Theologie des Friedens ist.)

Schmölz, Franz-Maria
Wann wird es Frieden geben? : zur Theologie des Friedens bei Thomas von Aquin, in: Heuresis : Festschrift für Andreas Rohracher, 25 Jahre Erzbischof von Salzburg / hrsg. von Thomas Michels. – Salzburg : Müller, 1969. – S. 190-203
„Pax est traquilitas ordinis" und „opus iustitiae pax" müssen eng zusammengesehen werden, denn die Gerechtigkeit ist nichts anderes als die von Gott gefaßte Ordnung. Wenn alle Menschen von sich aus nach dieser Ordnung leben würden, wäre Frieden und es wäre kein Gesetz nötig. Die Ordnung und das Gesetz sind von Gott gegeben, aber auch das Ziel des gesamten Daseins ist außerweltlich. Pax ist bei Thomas nur der Frieden mit Gott und der Frieden mit sich selbst. Der Frieden mit anderen Menschen ist concordia. Frieden und Eintracht können nicht dasselbe sein, weil es eine Eintracht mehrerer Gottloser im Bösen geben kann, aber den Frieden haben die Gottlosen nicht. Eine unordentliche oder eine erzwungene Eintracht sind nicht Frie-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den. Der Grund für Zwietracht und Krieg ist nicht, daß die einen Frieden und die anderen Krieg wollen, sondern daß die einen Frieden auf Grundlage der Naturordnung wollen, die anderen Frieden nach Vorstellung von Menschen. Zwietracht, durch die eine schlechte Eintracht aufgehoben wird, ist gut. Jeder, der die Göttliche Ordnung nicht anerkennt und eine andere Ordnung will, ist ein Friedensstörer, und jeder, der gegen einen Friedenstörer kämpft, ist ein Friedenskämpfer. Deshalb das Lob des Todesurteils für Ketzer und die Rechtfertigung des Gerechten Krieges.
Was bleibt davon? Für den Christen bleibt, daß es nur eine Ordnung von Gott geben kann. Aber das Eingeständnis der Kirche, daß das Christentum die Welt nicht mehr prägt, hat die Kirche davon lösen können, Krieg zu empfehlen.

Rock, Martin
Friedensforschung und Theologie : Motive der modernen Friedensforschung bei Thomas von Aquin, in: Trierer Theologische Zeitschrift 81 (1972) 102-111
Frieden bei Thomas von Aquin ist innerer Frieden; was die neue Friedensforschung untersucht, heißt bei Thomas Eintracht, die bei Thomas nicht als Übereinstimmung der Meinungen, sondern als Übereinstimmung der Willen bestimmt wird. Rock versucht Ansätze der zeitgenössischen psychologischen Friedensforschung in Parallele zu Thomas von Aquin zu setzen (die Parallelen zur modernen Friedensforschung sind hier häufig gezwungen und Herbert Marcuse gewiß nicht repräsentativ für Friedensforschung). Die moderne Forschung ist zu stark an psychischer Technik und taktischer Pragmatik interessiert und kommt über die Eintracht nicht hinaus; sie muß durch ein Ethos des Friedens ergänzt werden.

Casella, Pietro
La pace in San Tommaso : *Summa Teologiae* II-II, Q.29 ; interiorizzazione e attualità di un concetto. – Roma 1978. – 127 S. (Pontifica Universitas Lateranensis : Theses ad doctoratum in S. Theologia)
Trotz der Erwähnung von *Summa Theologica* II-IIa, q 29 im Titel ist diese umfangreichste Abhandlung über den Frieden bei Thomas von Aquin wichtig eher für die zahlreichen Zitate aus seinen anderen Werken, vor allem den exegetischen Werken (Jesaja-Kommentar, Kommentare zu Evangelien und zu apostolischen Briefen). Da ist Frieden nicht mit Gerechtigkeit verbunden, sondern Ruhe und Freude durch die Versöhnung durch Jesus Christus. Aber der Frieden ist auch hier das Werk der Menschen, vor allem Frucht der Liebe. Erst dadurch kommt die Forderung nach Gerechtigkeit, aber genauso die Forderung nach Mitleid.
Die systematische Darstellung des Friedens in *Summa Theologica* II-IIa, q 29 folgt Augustinus, wenn der Frieden geordnete Eintracht ist, nicht aber jede Ruhe. Aber Augustinus bewegte sich ganz im Bereich der Gerechtigkeit, Thomas im Bereich der Liebe. Der Frieden bei Thomas umfaßt so alles, was Augustinus zum Frieden gesagt hat, verlangt aber mehr. Der wahre Frieden muß auch den Frieden mit sich selber umfassen. Im *Sentenzenkommentar* identifiziert Thomas den Frieden mit der himmlischen Seeligkeit, nimmt das aber dann doch zurück. Der Frieden ist nicht das

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

höchste Ziel, sondern ein Mittel zur Erreichung dieses höchsten Zieles: pacem omnia desiderant, non sicut finem, sed sicut ad sine quo finis haberi non potest.
Der letzte Teil über die Aktualität der Lehre Thomas' vom Frieden ist vor allem eine Zusammenstellung von Sätzen aus neueren Enzykliken; ohne Thomas wäre der Frieden nie so stark ein Thema der Theologie geworden.

Chae Yi-Byung
Die Lehre des Thomas von Aquin über den Frieden. – 2001. – 120 S.
Diss., Univ. Köln
Die jüngste ausführliche Darstellung des Friedens bei Thomas von Aquin ist brauchbar als deutschsprachiger Führer zu Literatur und Quellen. Es werden auch andere Schriften herangezogen, aber vor allem ist es ein Referat von Frieden und Streit in der *Summa Theologica*. Chae betont, daß der Frieden Ruhe ist, damit eine Voraussetzung der Glückseligkeit. Die Wege zum Frieden sind Liebe (Gottesliebe wie Nächstenliebe), Gerechtigkeit, Weisheit. Der Frieden ist mit der Freude, der anderen Wirkung der Liebe, nahe verwandt. Eine eigenständige, gesondert anstrebbare Tugend ist der Frieden dagegen nicht.

5.3.2.2 Gerechter Krieg

Die ältere Literatur ist bei Beestermöller referiert und von Beestermöller überholt.

Galati, Vincenzo
La guerra „pratticamente" impossibile : una lettura di Tommaso D'Aquino ; con appendice sul pacifismo di Voltaire. – Palermo : Ed. Augustinus, 1984. – 124 S. (Είρήνη ; 1)
Galati handelt nicht über *Summa Theologica* II-IIa 40, sondern darüber, ob Thomas Lehre vom Krieg zu seinen Lehren über Handlung, Willen, Intellekt, letztes Ziel und untergeordnete Ziele paßt. Das Vaterland ist ein relativ untergeordnetes Ziel, die wichtigste Einheit ist die solidarietà humana, die ecumene ‚cattolica'. Der Krieg ist unvereinbar mit Thomas Darstellung der Person, unvereinbar mit seinem nicht organizistischen Gesellschaftsbegriff, unvereinbar mit seiner Lehre von Mitteln und Zielen moralischer Handlungen. Galati diskutiert nicht, warum Thomas den Krieg in der Lehre von der Liebe behandelt, sondern kann nur einen Widerspruch zum sonstigen Denken Thomas' feststellen: Der Krieg ist das Leben ohne Liebe (die Glaube und Hoffnung voraussetzt).

Beestermöller, Gerhard
Thomas von Aquin und der gerechte Krieg : Friedensethik im theologischen Kontext der *Summa Theologiae*. – Köln : Bachem, 1990. – 260 S. (Theologie und Frieden ; 4)
Textgrundlage ist nicht nur (wie meist) *Summa Theologica* II-II, q 40 sondern die gesamte *Summa Theologica* (aber nichts als die *Summa Theologica*, weil die als

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reifste und systematischste Darstellung alle anderen Darstellungen ersetzt). Die Ethik der *Summa Theologica* ist die Realisierung der Gottesebenbildlichkeit und auch der Gerechte Krieg soll deshalb nicht pseudojuridisch sondern theologisch als Akt gottesebenbildlicher Heilsfürsorge gesehen werden. Frieden ist eine durch Gottes- und Nächstenliebe verbundene Gemeinschaft, d.h. die Kirche. Aber auch in der Kirche auf Erden ist neben Liebe Gerechtigkeit nötig.
Nicht alle Forscher haben bei Thomas die drei klassischen Momente der Lehre vom Gerechten Krieg (autoritas principis, causa iusta, intentio recta) gefunden und sie kommen bei Thomas nicht in einer systematischen Aufzählung vor. Beestermöller zeigt, auf welche Weise sie doch vorkommen: Der Krieg wird konsequent als Folge eines Urteils gesehen, deshalb die Beschränkung auf Fürsten; bei der rechten Gesinnung geht es allein um die Gesinnung des kriegführenden Fürsten (nur den Kampf gegen die Kirche müssen Soldaten aus eigenem Gewissen verweigern). Die Verhältnismäßigkeit der Mittel und die Verpflichtung zur Schlichtung hat man bei Thomas vermißt. Beestermöller versucht sie deshalb in philologischer Kleinarbeit zu zeigen. Bei der Frage des Krieges gegen Heiden, Häretiker, Schismatiker bestätigt Beestermöller für Thomas die Ergebnisse, die Hehl für das 12. Jahrhundert gewonnen hat: der Kampf gegen Ungläubige ist nicht unbedingt, sondern wird den Regeln für einen Gerechten Krieg unterworfen.
Vanderpol (oben S. 198) hat bemerkt, daß im Mittelalter ein Thema nicht behandelt wird, das seit dem 16. Jahrhundert eine umso bedeutendere Rolle in der Theorie des Gerechten Krieges spielt: daß sich beide Seiten im Recht glauben. Hartigan (oben S. 200) hat bemerkt, daß es bei Thomas keine klare Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nicht-Kombattanten gibt. Im Zentrum von Beestermöllers Arbeit steht eine Erläuterung dieses Befundes: Zwar geht Thomas davon aus, daß der Fürst in eigener Sache urteilt, aber letztlich kann es keine Unklarheit über die Gerechtigkeit eines Krieges geben, weil doch selbstverständlich eine Weltgesellschaft angenommen wird, deren Urteil von der Kirche artikuliert wird; der Papst besitzt „Letztkompetenz in Fragen des friedlichen Zusammenlebens". Die moderne Trennung von Kombattanten und Nicht-Kombattanten kommt erst aus der Unklarheit der iusta causa. Der Soldat der Neuzeit darf Gewalt gegen Soldaten gebrauchen, ohne über die causa Bescheid wissen zu müssen, darf dafür aber keine Gewalt gegen Nicht-Kombattanten gebrauchen. Bei Thomas erfordert die Gerechtigkeit aber, daß notfalls alle Schuldigen, bewaffnet und unbewaffnet, verfolgt werden müssen.

Cole, Darrell
Thomas Aquinas on Virtuous Warfare, in: Journal of Religious Ethics 27 (1999) 57-80
Der Krieg steht im Kapitel der Liebe, das Kriegsrecht interessiert Thomas nicht. Krieg ist zwar ein Gegensatz zum Frieden, aber nicht immer schlecht, weil nicht jeder Frieden wert ist, erhalten zu werden. Die modernen Theorien des Gerechten Krieges lassen die ganze Problematik eines Gerechten Krieges erst durch grundsätzliche Neigung gegen Gewalt entstehen. Eine solche grundsätzliche Neigung gegen Gewalt gibt es bei Thomas nicht. Der tugendhafte Krieg ist für Thomas völlig un-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

problematisch; problematisch ist, daß nicht alle fähig sind, tugendhaft Krieg zu führen. Daß Thomas sich nicht auf allgemeine Regeln der Kriegsführung einläßt, liegt schon daran, daß er generell mißtrauisch gegen allgemeine Regeln ist und Regeln vom Brauch abhängig sieht. Entscheidend ist deshalb die Erziehung zur Tugend. Die Rede vom Gerechten Krieg kann vollkommen nur für Christen Sinn machen: die Liebe führt die Christen dazu, gerechte Kriege zu führen und Kriege gerecht zu führen. Nicht-Christen können sich dieselben Fragen nach Gerechtigkeit stellen, aber nur unvollkommen Gerechtigkeit erreichen, weil die Gnade und die Liebe fehlen.

Miller, Richard B.
Aquinas and the Presumption against Killing and War, in: Journal of Religion 82 (2002) 173-204
In der amerikanischen Diskussion ist umstritten, ob Thomas mit prima facie-Argumenten arbeitet, d.h. mit generellen Verboten, die durch besondere Umstände relativiert werden können, aber doch nicht aufhören Verbot zu sein. Die ganze Anlage von *Summa Theologica* II-II qu 40 zeigt, daß es Thomas nicht nur um paradigmatische Fälle ging, sondern um ein generelles Verbot des Tötens. Töten im Krieg ist nicht eine Spezifizierung der Gerechtigkeit, sondern Abwägen der Gerechtigkeit gegen andere Werte. Der Krieg hat immer mit moralisch bedenklichen Situationen zu tun, er ist Folge einer Sünde gegen die Liebe und auch für den Gerechten eine Verführung zur Sünde. Die Regeln des Gerechten Krieges sind ein Versuch, dieser Verführung entgegenzusteuern. Gewaltfreies Erreichen der Gerechtigkeit hat Vorrang vor dem Krieg; die Gewalt muß immer bedauert werden. Fragen des Gerechten Krieges müssen im Kontext von Liebe und Sünde bedacht werden.

Pirola, Giuseppe
La teologia della guerra di Tommaso d'Aquino, in: Figure della guerra : la riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna / a cura di Merio Scattola. – Milano : Angeli, 2003. – S. 43-62
Betont die Spannung zwischen dem betont theologischen Konzept des Friedens und der klaren biblischen Verurteilung des Krieges, die Thomas referiert, einerseits und dem Konzept des Gerechten Krieges andererseits, das völlig aus weltlichen, ethischen Traditionen kommt.

Eine Anmerkung verdient Thomas' Haltung zum Weltstaat: Er hat über den Weltstaat nicht geschrieben. Dantes Reichstheorie kann als ein Versuch verstanden werden nachzuholen, was Thomas versäumte. Der amerikanische Internationalist Robert M. Hutchins, damals Vorsitzender des Committee to Frame a World Constitution, argumentierte, daß Thomas' Definition des perfekten Staates als eines selbstgenügenden Staates im Zeitalter der Atombombe und der Weltwirtschaft nicht mehr ein regnum meinen kann, sondern nur noch den *Welt*staat. Nach Thomas' Kriterien muß

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es ein Welt*staat* sein, weil einer bloßen Gesellschaft von Staaten, Frieden und Ordnung fehlen (*St. Thomas and the World State*. – Milwaukee 1949).
Der bekannte thomistische Philosoph Jacques Maritain hat den kritischen Teil dieses Arguments akzeptiert, daß dem Staat keine Selbstgenügsamkeit mehr zugesprochen werden kann, aber abgelehnt, einem Weltstaat Selbstgenügsamkeit zuzusprechen (*Man and the State*. – Chicago 1951).

5.4 Spätmittelalter

Die Erforschung anderer als der gelehrten Friedensbegriffe, die Ermittlung von Friedensbegriffen in Dichtung und Historie, lateinisch und volkssprachlich, ist noch nicht recht über die Phase der explorierenden Sammelbände hinausgekommen:
Sonka Kerth, Der Landsfrid ist zerbrochen : das Bild des Krieges in den politischen Ereignisdichtungen des 13. bis 16. Jahrhunderts. – Wiesbaden 1997 (Imagines Medii Aevi ; 1)
Der Krieg im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit : Gründe, Begründungen, Bilder, Bräuche, Recht / hrsg. von Horst Brunner. – Wiesbaden 1999 (Imagines Medii Aevi ; 3)
Die Wahrnehmung und Darstellung von Kriegen in Mittelalter und in der Frühen Neuzeit / hrsg. von Horst Brunner. – Wiesbaden 2000 (Imagines Medii Aevi ; 6)
Dulce bellum inexpertis : Bilder des Krieges in der deutschen Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts / Horst Brunner… – Wiesbaden 2002 (Imagines Medii Aevi ; 11).

Hagenlocher, Albrecht
Der guote vride : idealer Friede in deutscher Literatur bis ins frühe 14. Jahrhundert. – Berlin (u.a.) : de Gruyter, 1992. – 355 S. (Historische Wortforschung ; 2)
Hagenlocher wertet höfische Literatur, volkssprachliche geistliche Texte, Spruchdichtung, politische Sprüche und Chroniken aus. Während für das moderne Denken die Frage von Krieg oder Frieden eine Frage von Gewalt oder Gewaltlosigkeit ist, ist es in dieser Literatur eine Frage von Recht oder Unrecht, eine Frage der Stabilität der Rechtsordnung. Der Frieden wird immer begrüßt, aber es gibt keine grundsätzliche Verdammung des Krieges.

Hohmann, Stefan
Friedenskonzepte : die Thematik des Friedens in der deutschsprachigen politischen Lyrik des Mittelalters. – Köln (u.a.) : Böhlau, 1992. – 498 S. (Ordo ; 3)
Beginnend mit den Reichssprüchen Walthers von der Vogelweide im 13. Jahrhundert werden politische Stellungnahmen, Friedensutopien, Kreuzzugsdichtungen und politische Dichtungen des 15. Jahrhunderts besprochen. Klar ist die enge Verbindung von Frieden und Herrschaft, Frieden braucht immer eine herrschaftliche Gewalt, die das Recht erhält. Seit Ende des 14. Jahrhunderts versuchen die Fürsten, die

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fehde durch obrigkeitliche Rechtssetzung zu ersetzen. Die politische Literatur macht diese neue Gegenüberstellung von Frieden und Gewaltanwendung mit. Im 15. Jahrhundert wird auch der soziale Frieden artikulierter (bei Hans Rosenplüt, Waffenfabrikant und Dichter dazu).

5.4.1 Dante Alighieri

1265-1321. Geboren in Florenz in einer Adelsfamilie. Kurz Amtsträger der florentinischen Republik und lange im Exil. Der große Dichter Italiens, immer ein philosophischer Dichter, doch dazu Autor mehrerer Schriften, die als philosophische Schriften gelten.

Vergleiche zur Biographie:
Giorgio Petrocchi, Vita di Dante. – Bari 1983
Stephen Bemrose, A new life of Dante. – Exeter 2000

Zum Florentiner politischen Hintergrund:
Peter Herde, Dante als Florentiner Politiker, in: Peter Herde, Von Dante zum Risorgimento : Studien zur Geistes- und Sozialgeschichte Italiens. – Stuttgart 1997. – S. 1-54 (ursprünglich 1976)

Vergleiche als Überblick über das Gesamtwerk:
Ulrich Prill, Dante. – Stuttgart 1999.

Nach einer in Boccaccios Dantebiographie zitierten Anekdote soll Dante auf die Frage, was er suche, geantwortet haben: Frieden. Seit den Anfängen der modernen Dantephilologie bei Francesco De Sanctis ist immer wieder betont worden, daß die *Commedia* ein Friedensdokument sei und das *Paradiso* ein Versuch, die Civitas Dei zu beschreiben. Natürlich ist die *Commedia* kein theoretischer Text und entsprechend umstritten ist, was uns Dante sagen will. Schon De Sanctis stellte fest, daß es um einen „Verein der Seelen“ geht; die Seelen erscheinen immer in Gruppen, „ihre Bewegungen sind Tänze, ihre Stimmen sind Gesänge“. Aber: „Die Gesänge der Seelen sind arm an Inhalt.“ Dante kennt die Moderne der vollendeten Individualität – aber in der Hölle, die der Civitas terrena entspricht!
Vergleiche als eine neuere Darstellung der Themen Krieg und Frieden in der *Commedia:*
Jeffrey T. Schnupp, The Transfiguration of History at the Center of Dante’s *Paradise*. – Princeton, NJ 1986 (verfolgt die Themen von Mars, des Gründers von Rom und Florenz, und Venus bei Vergil, der durchaus kein Apologet des Augusteischen Siegfriedens war, und bei Dante; am Ende steht keine Erneuerung Roms und keine Hoffnung für Florenz; die Städte, die im Brudermord beginnen, enden auch so; am Ende der *Commedia* steht die Errichtung des Kreuzes in der Sphäre des Mars als Triumph über Krieg und Tod).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Verhältnis der *Monarchia* zur *Commedia* ist unklar, vor allem weil die Datierung der *Monarchia* unklar ist; zwischen 1307 und 1321 ist alles möglich, wobei lange eine frühe Datierung dominierte, in jüngerer Zeit aber eine Spätdatierung bevorzugt wird. Die Unterschiede können so Unterschiede der poetischen und theoretischen Gattungen sein, die *Monarchia* (oder die *Commedia*) kann aber auch eine abschließende Bearbeitung, Dantes letztes Wort zum Frieden sein. Ich referiere nicht die Debatten zur politischen Absicht der *Monarchia* (ob ein Zusammenhang mit dem Romzug Heinrichs VII besteht), zur Stellung gegenüber der Realpolitik des Kaisers und des Papstes, zur Stellung in der Publizistik der kaiserlichen und der päpstlichen Seite, zur Stellung gegenüber der mittelalterlichen philosophischen Diskussion (vor allem die leidige Frage, ob Dantes Zitat aus Averroes Kommentar zu Aristoteles *De Anima* voraussetzt, daß seine civilitas humana an eine bestimmte häretische Deutung der Gesamtseele der Menschheit gebunden sei, die politisch eher freiheitsfeindlich sein könnte).
Diese Debatten wurden überwiegend in italienischer Sprache geführt. Vergleiche einen neueren englischsprachigen Überblick:
J. F. Took, Dante : Lyric Poet and Philosopher ; an Introduction to the Minor Works. – Oxford 1990. – S. 147-173 (vgl. ebendort S. 81-122 über *Convivio*, ein früheres Werk, das einige Themen der *Monarchia* bereits behandelt).

Die Wirkung der *Monarchia* bis ins 16. Jahrhundert ist gründlich erforscht (Francis Cheneval, *Die Rezeption der* Monarchia *Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559 : Metamorphosen eines philosophischen Werkes*. – München 1995), aber das Urteil von Lord Bryce hat sich bestätigt: Grabschrift des Reiches, das es begründen wollte. Gattinara, der Kanzler Kaiser Karls V, war der letzte, der Dante für ein konkretes Reich nutzen wollte, aber Erasmus von Rotterdam hat ihm nicht den Gefallen getan, die Drucklegung zu besorgen (sie kam dann von Protestanten in antipapistischer Absicht). Später wird Dante noch zuweilen als Apologet des Weltstaates erwähnt, mehr aus Mangel an anderen Apologeten, als daß man seine besondere Stellung zu Menschheit und Staat ernst genommen hätte (zuletzt Herfried Münkler, *Imperien : Logik der Weltherrschaft vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*. – Reinbek 2005. – S. 129). Er fehlt in keiner Geschichte des Internationalismus, aber seine Relevanz bleibt immer etwas verschwommen (z. B. Cornelius F. Murphy, Jr., *The Search for World Order : a Study of Thought and Action*. – Dordrecht 1985). Es ist kein Zufall, daß Hans Kelsen, der Lehrer des Primats des Völkerrechts, mit einer Studie über Dante begann, aber eine bestimmtere Linie zu Kelsens eigenen Theorien läßt sich auch nicht herstellen. Am ehesten macht Dante Sinn in der Geschichte der Idee einer universalen Kommunikationsgemeinschaft, in der Geschichte der weltbürgerlichen Philosophie. Durch eine Laune der Forschungsgeschichte endet Chenevals Dantebuch 1559, während seine Geschichte der weltbürgerlichen Philosophie (*Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung : über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne.* – Basel 2002) erst mit Leibniz beginnt; die Möglichkeit einer verborgenen Weitergabe des Arguments der universalen Entwicklung der menschlichen Fähigkei-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten durch Zusammenwirken des gesamten Menschengeschlechts wird nur angedeutet. Vgl. Francis Cheneval, *Quelques remarques sur l'universalisme politique de Dante et de Kant : une relation énigmatique*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 42 (1995) 291-309 (Kant verwirft zwar den Weltstaat, sein Ansatz ist ansonsten aber genau der Dantes; Kant handelt sich auch sofort Herders Vorwurf des Averroismus ein: eine Erziehung des Menschengeschlechts könne es nicht geben, nur eine Erziehung einzelner Menschen).

Texte

Monarchia : lateinisch und deutsch / Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Ruedi Imbach und Christoph Flüeler. – Stuttgart : Reclam, 1989 (Universal-Bibliothek ; 8531)
Die zur Zeit maßgebliche Edition: Monarchia / translated and edited by Prue Shaw. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 1995 (Cambridge Medieval Classics ; 4)
Dante begründet den Bedarf nach einem Weltstaat aus dem internationalen System: zur Beilegung von Konflikten zwischen den Staaten muß es einen obersten Richter geben. Aber diese systemischen Argumente sind nicht sein Ausgangspunkt: Der Mensch unterscheidet sich von Engel und Tier durch ein Streben nach Verstehen, deshalb muß Frieden als Bedingungen für ein kontemplatives Leben geschaffen werden. Weil der Intellekt von den Sinnen abhängig ist, muß auf die Erfahrung von vielen zurückgegriffen werden, letztlich aller Menschen, die je gelebt haben. Die Menschheit muß Gott ähnlich werden und ist am ähnlichsten, wenn sie einig ist. Die Unterstellung der Welt unter einen Herrscher soll keine Schmälerung der Freiheit sein; umgekehrt soll dieser höchste Herrscher, der wegen seiner Position an der Spitze die wenigsten Begierden hat, ein Helfer der Bürger gegen die kleinen fürstlichen Tyrannen sein. Auch an eine Kulturmission ist nicht gedacht; von den Skythen im Norden bis zu den Garamanthen in Afrika soll die Verschiedenheit der Völker, Königreiche und Städte geachtet werden. Diese Idee des Weltstaates ist kein Hirngespinst, sondern das Römische Volk hat das monarchische Amt zu Recht erworben. Wie viele spätere Autoren akzeptiert Dante, daß die früheren Kriege ein Werk der Vorsehung waren, die Zukunft aber friedlich sein wird. Die Ansprüche des Papsttums gegen das Reich werden zurückgewiesen.

Anstelle eines Kommentars: Joseph F. Costanzo, The ‚De Monarchia' of Dante Alighieri, in: Thought : a Review of Culture and Idea 43 (1968) 87-126.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Kelsen, Hans
Die Staatslehre des Dante Alighieri. – Wien (u.a.) : Deuticke, 1905. – 152 S. (Wiener Staatswissenschaftliche Studien ; 6,3)
Für Dante ist das Einssein die Wurzel des Gutseins. Kampf und Unfrieden sind Ausdruck der Vielheit, Einheit die Basis für Frieden, Eintracht und Ruhe. Dante besteht darauf, daß der Kaiser alles beherrschen muß – aber dieser Kaiser wird als ein Beamter gesehen. Es gibt hier kein Recht, das nicht aus dem Allgemeinwohl kommt. Der Weltstaat kann nur römisch sein und kann (jetzt) nur christlich sein. Dieser Weltstaat ist gegliedert in lokale Monarchien; staatsrechtlich geklärt ist das alles nicht. Das Wichtigste ist Dante offenbar das Römische Recht, durch das allein Sicherheit besteht. Nationen kommen in seinem Denken nicht vor.

Kern, Fritz
Humana civilitas (Staat, Kirche und Kultur) : eine Dante-Untersuchung. – Leipzig : Koehler, 1913. – 146 S. (Mittelalterliche Studien ; 1,1)
Dante läßt den Begriff des Menschlichen und den Begriff der Menschheit zusammenfallen. Tatsächlich hat er aber getrennte Argumentationsstränge: das Endziel der Seele wird christlich bestimmt, das Endziel der Gesellschaftsformen aus antiker Tradition. Dabei knüpft er an Averroes an und sieht keine Endzwecklichkeit für die Einzelseele. „Dantes Menschengemeinschaft ist hier fast der Leviathan, der die Einzelseele verschlingt“. Das Christentum hat den Endzweck im Jenseits, wo es nur Einzelseelen, keine Staaten kennt.
Kerns Deutung ist an ein frühes Datum für die *Monarchia* gebunden. Die *Monarchia* ist ein Versuch Aristoteles und Augustinus zu vereinen – im Ganzen mißglückt. Das gelingt erst in der *Commedia*, als Dante den Universalstaat aufgibt. Die ganze Kaiservorstellung ist nur innerhalb der zeitgenössischen Prophetie schlüssig und der späte Dante kommt nicht darauf zurück.

Gilson, Etienne
Dante und die Philosophie. – Freiburg : Herder, 1953. – S. 190-262 : Die Philosophie in der ‘Monarchie’
Französisches Original: Dante et la philosophie. – Paris 1939
Nach Aristoteles und Thomas von Aquin muß eine politische Gemeinschaft ein Haupt haben. Dante will den Kaiser zum Haupt der ganzen Menschheit machen, um die ganze Menschheit als politische Gemeinschaft sehen zu können. Die ganze Menschheit als eine politische Gemeinschaft braucht er aber für den Frieden, weil es ohne Frieden keine Philosophie geben kann (wiederum nach Aristoteles und Thomas von Aquin ist die Spekulation vornehmer als die Aktivität).
Der Begriff der Menschheit als einer Einheit beginnt als Säkularisation des religiösen Begriffs der Kirche. Indem Dante den Kaiser zu einem Ersatz des Papstes macht, muß er den Kaiser zu einer Art Papst machen. Papst wie Kaiser werden hier als der vollkommene Mensch nach Aristoteles *Nikomachischer Ethik* gesehen. Tho-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mas von Aquin hat eine strikte Trennung von Gnadenordnung und weltlicher Ordnung, aber eine ebenso strikte Unterstellung der Fürsten unter den Papst. Dante hat eine klare Trennung der Ziele: Glück im irdischen Leben durch Übung der Tugenden, Glück im ewigen Leben durch Anschauung Gottes. Zwischen diesen Zielen (und entsprechend zwischen Kaiser und Papst) gibt es eine Harmonie ohne Unterordnung.

Passerin d'Entrèves, Alessandro
Dante as a Political Thinker. – Oxford : Clarendon Pr., 1952. – 119 S.
Die politische Theorie der *Monarchia* ist im Ganzen nicht originell. Die Idee, daß es ein höchstes Gericht geben müsse, ist ein bekanntes päpstliches Argument. Neu ist nur die Idee der humana civilitas. Civilitas ist nichts anderes als die Übersetzung der aristotelischen politeia. Dante hat so wenig wie Thomas von Aquin Probleme, die polis mit dem regnum zu identifizieren. Aber er braucht für eine noch größere Ausweitung der polis die Idee einer Einheit der Menschheit. Die Zeitgenossen haben hier Wirkungen des häretischen Averroismus mit seiner Vorstellung der Gesamtseele der Menschheit gesehen, Passerin d'Entrèves folgt Gilson, daß es eine Säkularisation des Begriffs der Kirche ist. In den *Episteln* setzt Dante noch traditionell respublica christiana voraus, mit Harmonie von Staat und Kirche. In der *Monarchia* muß Dante gegen neue päpstliche Ansprüche kämpfen; aber auch seine aristotelische Begründung des Staates zwingt ihn, dem Staat Momente von Kirche zu geben. Sein Problem ist nicht die Kirche selber, vielmehr das Bündnis von Kirche und neuem Nationalismus. In den späten Briefen und in der *Commedia* tritt das Reich wieder zurück, das Thema der Gefährdung der Kirche bleibt, wird aber von einem politischen Thema zu einem Thema der Erlösung. Die *Commedia* ist nicht Theorie, sondern ein prophetisches, inspiriertes Buch.

Kantorowicz, Ernst H.
The King's Two Bodies : a Study in Medieval Political Theology. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1957. – S. 451-495: Man-centered Kingship : Dante
Die Idee des Weltstaates bei Dante verdankt zwar einiges der Idee der Kirche, aber während die Kirche nur Gläubige umfaßt, soll der Weltstaat in der Tat alle Menschen umfassen; während in der Kirche die drei religiösen Tugenden entscheidend sind, soll der Weltstaat mit den vier weltlichen Kardinaltugenden der Antike auskommen. (Die beiden ersten Teile der *Commedia* zeigen, wie weit weltliche Weisheit führen kann; erst für die künftige Unsterblichkeit und Gottesnähe ist die Kirche zuständig.) Die Averroisten machten eine ähnliche Unterscheidung des Intellektes von der Seele, aber sie denken dabei nur an das Individuum, das am Intellekt Teil hat, den Philosophen. Dante ist dagegen sicher, daß allein die Gemeinschaft aller Menschen ohne zeitliche und räumliche Begrenzung den gesamtmenschlichen Intellekt realisieren kann. Das transzendente Jerusalem wird ersetzt durch ein transzendentes Rom. Der Weltmonarch dieses Weltstaates ist freilich so schattenhaft, daß er eher ein politischer Körper als ein natürlicher Körper ist (weshalb dieses Dantekapi-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tel in Kantorowicz' Buch über die Loslösung des Konzepts des politischen Körpers vom natürlichen Körper des Königs steht).

Peterman, Larry
Dante's *Monarchia* and Aristotle's Political Thought, in: Studies in Medieval and Renaissance History 10 (1973) 1-40
Petermann versucht genauer zu bestimmen, was Dante aus Aristoteles' Politik und Ethik verwendet und was er verwirft. Aristoteles' Vorstellung von der natürlichen Sklaverei kann er nicht akzeptieren, weil eine humana civilitas nur möglich ist, wenn alle Menschen fähig sind zu verstehen. Aristoteles' Unterscheidung von guten und schlechten Verfassungen kann er nicht akzeptieren, weil sie darauf beruht, daß die Ausübung politischer Aktivität ein absoluter Wert ist. Mit der humana civilitas setzt Dante einen Staatszweck, der über die Selbstgenügsamkeit des Politischen hinausgeht. Weil die Menschen alle in sich die Anlage zur Tugend haben, kann der Monarch ihnen zur Entfaltung der Tugend und damit zu einem irdischen Paradies helfen.

Vasoli, Cesare
La pace nel pensiero filosofico e teologico-politico da Dante a Ockham, in: La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del trecento. – Todi : Presso L'Academia Tudertina, 1975 (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualià Medievale ; 15) S. 27-67
Dantes Vorstellung des politischen Lebens kommt aus dem Erlebnis der Stadt, das Aristoteles' Theorie des Stadtstaates erneut verständlich machte. Das Imperium ist bei Dante keine politische Einheit, sondern eine Garantie für Recht und Frieden. Eigentlich ist diese Einheit aber auch denkbar ohne den Weltstaat und der Kaiser verschwindet völlig hinter dem Recht. Die ganze Idee ist so sehr augustinisch wie aristotelisch: Der sündige Mensch braucht das Reich. Die spezifische Lehre Dantes ist, daß jede Tugend den Rahmen des Weltfriedens benötigt. Ob Dante in einem prägnanteren Sinne Averroist war, muß unklar bleiben. Das Zitat aus Averroes *De anima* über die gemeinsame Menschennatur wird bei Dante sofort politisch gedeutet: Ohne Frieden kann die gemeinsame Menschennatur nicht entfaltet werden. Voll gestaltet wird das aber erst im *Paradiso* in dichterischer Form: eine Welt der Fülle ohne Begierden und deshalb ohne Konflikte.

Mancusi-Ungaro, Donna
Dante and the Empire. – New York (u.a.) : Lang, 1987. – 201 S. (American University Studies : ser. 2, Romance Languages and Literature ; 49)
Sie schließt sich den Autoren an, die eine Übereinstimmung zwischen *Commedia* und *Monarchia* sehen. Dante wendet sich gegen die christliche Beschränkung der menschlichen Ziele auf das jenseitige Leben; er kann sich durchaus auf Erden ein Paradies vorstellen, wenn die Menschen ihre Begierden zähmen könnten. Die *Commedia* soll lehren, wie der Mensch den Status des Elends verläßt und zum Status des Glücks kommt. Die real existierenden Staaten versäumten, ihren Bürgern Frieden zu

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bringen. Dante versucht deshalb die polis als Universalstaat zu retten. Dabei wird er kaum Aristoteles' flüchtigem Hinweis auf den Weltstaat gefolgt sein, sondern dessen Definition der polis: gemeinsam sind die Menschen besser und weiser.

Imbach, Ruedi
Die politische Dimension der menschlichen Vernunft bei Dante, in: Der Mensch – ein politisches Tier? : Essays zur politischen Anthropologie / hrsg. von Otfried Höffe. – Stuttgart : Reclam, 1992 (Universal-Bibliothek ; 8825) S. 26-42
Imbach gibt einen Überblick über die Interpretationen von Aristoteles, *De anima* III,4-8 von der Antike über Averroes bis Thomas von Aquin: Nur die Gesamtheit der Menschen kann alles Erkennbare erkennen. Dantes originale Idee ist, daß diese vollkommene Erkenntnis nicht wie bei Aristoteles bei einem einzelnen gottähnlichen Philosophen oder wie bei Thomas bei den Seligen nach dem Tode zu finden ist, sondern daß die diesseitige menschliche Gemeinschaft gemeinsam das Ideal einer umfassenden und vollkommenen Erkenntnis verwirklicht. (Warum das eine politisch verfaßte Gesellschaft sein muß, führt Imbach nicht aus.)

Lüddecke, Dirk
Das politische Denken Dantes : Überlegungen zur Argumentation der ‚Monarchia' Dante Alighieris. – Neuried : Ars Una, 1999. – 204 S. (Reihe Politisches Denken , 3)
Gerechtigkeit kann nur bestehen, wenn es Macht gibt. Die Monarchie wird als Widerstandslosigkeit gedeutet. (Dante, der sonst die Tyrannei so genau beschrieben hat, läßt sie in der *Monarchia* nicht vorkommen.) Politische Herrschaft ist im Hochmittelalter und Spätmittelalter immer als Herrschaft über Freie gedacht, so auch bei Dante. Die *Monarchia* ist eine paradoxe Theorie der Befreiung der im Staat Gefangenen durch einen Oberaufseher der kleinen tyrannischen Staaten. Das Ziel dieser ganzen Weltstaat-Idee ist, daß die Menschen frei leben. Diese Befreiung ist bei Dante aber nicht eine Rechtsfrage, sondern Befreiung des Willens von der Begierde, eine Befreiung zum bürgerlichen und zum kontemplativen Glück. Im dritten Buch, das die Gottesunmittelbarkeit des Monarchen gegen Ansprüche des Papsttums verteidigt, wird betont, daß Herrschaft seit dem Sündenfall unverzichtbar ist. Textnah, fast ein Kommentar.

5.4.2 Marsilius von Padua

1270-1342. Aus einer prominenten Juristenfamilie in Padua. Mediziner und Philosoph in Paris. Als er als Autor des papstfeindlichen *Defensor Pacis* entdeckt wurde, floh er zum deutschen König Ludwig IV und begleitete ihn auf seinem Zug nach Rom.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marsilius hat die Einheit der Staatsgewalt entdeckt. Frieden ist Unterordnung, aber letztlich unter einen allgemeinen Willen, die Gesetze. Während in der späteren europäischen Vertragstheorie das Volk Rechte abtritt, müssen sich bei Marsilius zwar alle der Regierung unterordnen, können aber die Regierung zur Rechenschaft ziehen. Es gibt viele Linien zu Bodin und Hobbes, am stärksten klingt es wie Rousseau und wie bei Rousseau ist viel darüber gestritten worden, wie demokratisch oder totalitär das gemeint sei. Vergleiche zu den Themen der neuzeitlichen politischen Theorie bei Marsilius: Cary J. Nederman, *Community and Consent : the Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's* Defensor Pacis. – Lanham 1995. Marsilius bietet die erste rein rational konstruierte Theorie der Politik im Mittelalter, aber die aktuelle Stellungnahme gegen politische Ansprüche des Papsttums nimmt den größten Teil des Werkes ein und die Unterordnung des Klerus unter die weltliche Regierung ist sein zentrales Anliegen. Die Forschung hat viel darüber gestritten, wie weit die Reformation vorgebildet wird. Eine entschiedene Absage an alle modernisierenden Deutungen: George Garnett, *Marsilius von Padua and ‚the Truth of History'*. – Oxford 2006.

Marsilius gilt als Urheber eines rein funktionalen Friedensbegriffs, vom kosmologischen Frieden ist keine Rede mehr. Marsilius' Frieden ist Ruhe, tranquilitas. Aber es ist nicht die Augustinische Ruhe aller Ordnungen, sondern die Ruhe in jedem Staat, „in der die Völker gedeihen und der Nutzen der Menschen gewahrt wird" (mit diesem Zitat aus dem spätantiken Autor Cassidor beginnt Marsilius sein Buch). Keine Rede auch vom Weltfrieden. Der Weltstaat ist unerwünscht und der Krieg als Beseitigung überflüssiger Bevölkerung erwünscht. Aber das wird nur angedeutet mit einer Bemerkung, daß es nicht in dieses Buch gehöre. Marsilius eigentliches Buch über Krieg und Frieden besitzen wir also nicht. Wenn man eine Linie zu neuzeitlichen Friedensbegriffen ziehen will, dann ist er Vorläufer von Hobbes.

Texte

Defensor pacis / hg. Richard Scholz und übersetzt von W. Kunzmann, überarbeitet von H. Kusch. – Berlin : Rütten & Loening, 1958. – 2 Bde. (Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter ; 2)
Diese Übersetzung wird einsprachig deutsch und unglücklich gekürzt von Reclam vertrieben
I, 17 § 10 Ob die zivilisierte Menschheit besser in einem einzigen Staat lebt oder in verschiedenen nach Sprachen und Sitten getrennten Staaten, will Marsilius nicht erörtern. Er deutet aber an, daß Kriege nötig sein könnten, um die Vermehrung der Menschen gegenüber anderen Lebewesen in Grenzen zu halten.
II, 28 §15 Für das Seelenheil ist es nicht nötig, daß es einen einzigen Bischof für die gesamte Menschheit gibt. Wenn es aber einen einzigen Richter für die Menschheit geben soll, dann würde ein weltlicher Herrscher auch für das Seelenheil

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mehr leisten. Zum ruhigen Zusammenleben der Menschen reichen Regierungen für Einzelstaaten.

Literatur

Gewirth, Alan
Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy. – New York : Columbia Univ. Pr., 1951. – 342 S. (Marsilius of Padua : the Defender of Peace ; 1)
Der 2. Band enthält eine Übersetzung des Defensor Pacis ins Englische
Marsilius geht nicht von der aristotelischen Tradition vom guten Leben aus, aber auch nicht vom bloßen Leben, sondern von „sufficient life", das nicht nach moralischen oder theologischen Kriterien gerechtfertigt werden muß, sondern natürlich ist in dem Sinne, daß es von allen Menschen gewünscht wird. Durch Naturbedürfnisse werden Menschen zu einer rechtlich geregelten Gemeinschaft gezwungen. Entscheidend ist, daß der Frieden im Staat zu finden ist, nicht in einer Kirche. Marsilius sieht als Kern des Friedens die Einheit der Regierung. Thomas von Aquin, Dante, Johannes von Paris hatten dagegen stärker betont, daß alle Menschen dasselbe Endziel haben. Der Weltstaat interessiert Marsilius nicht, die internationalen Kriege können wohltätig sein. Er akzeptiert die Universalität der Kirche, aber das bedeutet keine universale Organisation (die Universalität der Kirche zeigt sich im Konzil, Zwangsgewalt in Glaubenssachen haben nur einzelne Staaten).

Kusch, Horst
Friede als Ausgangspunkt der Staatstheorie des Marsilius von Padua : zur Aristotelesrezeption im Mittelalter, in: Das Altertum 1 (1955) 116-125
Frieden, pax ist bei Marsilius identisch mit quies, tranquilitas, Ruhe. Das steht durchaus in antiker und mittelalterlicher Tradition. Ausdrücklich beruft sich Marsilius auf das 5. Buch der *Politik* des Aristoteles (über Bürgerkrieg, nicht über äußeren Krieg). Nur eine Kriegsursache habe Aristoteles noch nicht sehen können: die politische Rolle, die sich die Kirche angemaßt hat. Pax ist causa formalis des Staates, das was für ein Lebewesen die Gesundheit ist. Nur so kann jeder Teil funktionieren. Frieden ist ausschließlich sozialer und ökonomischer Frieden, das ungehinderte Zusammenwirken und Funktionieren der einzelnen Bestandteile des Staates. Dieses Funktionieren wird durch eine starke Rolle des Gesetzgebers erreicht, der allen Ständen erst ihre Aufgaben zuteilt; der Gesetzgeber ist aber das Volk selber, die Regierung wird vom Volk gewählt.

Vasoli, Cesare
La pace nel pensiero filosofico e teologico-politico da Dante a Ockham, in: La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del trecento. – Todi : Presso l'Academia Tudertina, 1975 (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualià Medievale ; 15) S. 27-67

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marsilius konstruiert rigoros die politischen Institutionen aus den Bedürfnissen. Tatsächlich stellt er den Frieden nur her, indem er die Rolle der Regierung betont. Damit folgt er den von ihm bekämpften kurialistischen Autoren, die freilich als Seele des politischen Körpers den Klerus haben. Wegen dieser Rolle der Regierung kommen bei ihm nur Einzelstaaten vor (außer den italienischen Stadtstaaten kannte er auch die französische Monarchie gut). Wie diese Staaten zusammen leben können, wird nicht zum Thema gemacht.

Wieland, Georg
Politik und Religion : das Friedenskonzept des Marsilius von Padua, in: Friedensethik im Spätmittelalter : Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung / hrsg. von Gerhard Beestermöller und Heinz-Gerhard Justenhoven. – Stuttgart : Kohlhammer, 1999 (Beiträge zur Friedensethik ; 30) S. 79-94
Gegen eine Vorstellung, Frieden sei im Mittelalter vor allem ein kosmisches Prinzip, verfolgt Wieland das Wachsen säkularer Friedensvorstellungen von Thomas von Aquins Begriff des unvollkommenen Friedens über Dantes volle Unabhängigkeit weltlicher Herrschaft von geistlicher Gewalt bis zu Marsilius von Paduas Trennung von Politik und Moral. Marsilius identifiziert Frieden mit civilis felicitas. Dabei startet er zwar bei einer moralischen aristotelischen Definition bürgerlichen Glücks, läßt diese Definition aber rasch fallen und setzt das Leben an die Stelle des guten Lebens. Frieden ist, wenn der Herrscher die Gesellschaft nach den Gesetzen zusammenhält. Diese Gesetze, vom Volk selber bestimmt, sind keine totale Regelung, sondern nur Koordination, nur äußerlich. Religion als solche, nicht in den säkularen Staat integriert, ist friedensunfähig. Ein Zusammenhalt kann nicht im Glauben, sondern nur durch amoralische Regelung erreicht werden.

Merlo, Maurizio
Marsilio da Padova : il pensiero della politica come grammatica del mutamento. – Milano : Angeli, 2003. – S. 41-73 La pace, la guerra e l'identità della comunità politica
Frieden ist bei Marsilius Ruhe durch Übereinstimmung der Teile, die Abwesenheit aller äußeren Störungen. Das ist eine Friedenskonzeption, die von einem Mediziner zu erwarten ist. Marsilio stellt eine Parallele von Arznei und Recht her; regieren ist Extreme zu mäßigen. Bei Thomas von Aquin, Ägidius Romanus und Jakob von Viterbo ist der Frieden ein innerer Frieden oder Frieden zwischen Personen; bei Marsilius ist der Frieden ein Zustand der Gesellschaft. Marsilius identifiziert den Frieden mit Einheit, es geht vor allem darum, daß jedes Glied seinen Platz einnimmt (und daß die Störungen durch kirchliche Ansprüche beendet werden).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.4.3 Dubois

Pierre Dubois, gestorben nach 1321. Beamter im Dienst des französischen Königs, bekannt als royalistischer Publizist in den Auseinandersetzungen zwischen dem französischen König und dem Papst.

In der Geschichte der Friedensideen hat Dubois einen festen Platz, weil er als erster ein System der institutionalisierten Streitschlichtung formulierte. Die Neuentdecker seines Textes im 19. Jahrhundert haben seine Originalität betont und seine politische Bedeutung zu hoch eingeschätzt. Ein wesentlicher Teil der Literatur des 20. Jahrhunderts war damit beschäftigt, seine politische Bedeutung herabzustufen (mit Recht) und seine Originalität zu leugnen (mit weniger Recht). Vermittlung zwischen Staaten war eine gängige Praxis des Mittelalters und das Argument, daß auch die Fürsten einen Richter brauchen, war ein Standardargument, mit dem der Vorrang des Papsttums gerechtfertigt wurde. Aber für Institutionalisierung einer permanenten Vermittlungsinstanz als gemeinsames Unternehmen der Staaten gibt es kein Vorbild. Das ist so auch erst möglich im Widerspruch gegen die weltliche Rolle des Papstes.

Dubois Originalität ist freilich schrecklich. Nach einer französischen Niederlage wird er zum Autor eines Militärtraktats, der allgemein die Tataren zum Vorbild nimmt und besonders eine Kriegsführung der verbrannten Erde empfiehlt. Sein Friedensplan steht in einem Kreuzzugstraktat (und wurde 1611 erstmals gedruckt in einer Sammlung von Kreuzzugstraktaten). Der Frieden in Europa ist nötig, um den Krieg der Christenheit gegen die Heiden führen zu können. Und an diesem Kreuzzug interessiert ihn die Ausbeutung des Ostens. Mit demselben Recht, mit dem er der Vater der europäischen Friedenspläne ist, ist er der Vater der Kolonialliteratur.

Nicht immer waren die Internationalisten über ihren Ahnen ungebremst begeistert. Daß dieser Vater des Internationalismus ein französischer Nationalist war, konnte nie übersehen werden. Karl Epting, *Das französische Sendungsbewußtsein im 19. und 20. Jahrhundert*. – Heidelberg 1952 beginnt durchaus angebracht mit einem Zitat aus Dubois Kriegsbuch: „Die Erfahrung hat bewiesen, daß die Gestirne sich in diesem Lande unter günstigeren Aspekten zeigen und einen glücklicheren Einfluß ausüben als in den anderen Ländern." Zuweilen hat man begriffen, wie bellizistisch Dubois ist. Frederick L. Schuman (*The Commonwealth of Man : an Inquiry into Power Politics and World Government*. – New York 1952) beginnt sein Kapitel *Peace by War* mit Dubois (und läßt fast die ganze Geschichte der Völkerbundsidee folgen). Das „Weltfriedensprogramm" ist ein „Weltkriegsprogramm" (Hans-Joachim Schmidt, *Bildungsreform als Kriegsvorbereitung : die Vorschläge von Pierre Dubois zur Wiedergewinnung des Heiligen Landes*, in: Personen der Geschichte – Geschichte der Personen / hrsg. von Christian Hesse. – Basel : Schwabe, 2003).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vgl. Otto Gerhard Oexle, *Friede durch Verschwörung* (über Dubois' Theorem, daß Frieden nicht auf Befehl, sondern auf Konsens gegründet werden muß, referiert oben S. 197) und Tomaz Mastnak, *Crusading Peace* (über den Bellizismus des Friedensplans, referiert oben S. 197-198).

Texte

De recuperatione Terre Sancte : dalla 'Respublica Christiana' ai primi nazionalismi e alla politica antimediterranea / a cura di Angelo Diotti. – Firenze : 1977 (Testi medievali di interesse Dantesco ; 1)
Enthält S. 115-211 den lateinischen Text

The Recovery of the Holy Land / transl. and ed. by Walther I. Brandt. – New York : Columbia Univ. Pr., 1956 (Records of Civilization ; 51)

Literatur

Scholz, Richard
Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII : ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters. – Stuttgart : Enke, 1903 (Kirchenrechtliche Abhandlungen ; 6-8) S. 375-443 Pierre Dubois
Dubois geht davon aus, daß die Christenheit eine Friedenszone sein sollte und begründet das kosmisch mit der einheitlichen Bewegung der ganzen Welt durch Gott. Aber anders als Dante schließt er daraus nicht auf den Universalstaat. Universal ist nur der Papst (den er aber politisch so gut wie entmachten will). Die Einheit wird durch eine Union der Staaten hergestellt, die ein Konzil und die ein dauerhaftes Schiedsgericht zwischen den Staaten einrichten. Wenn Dubois gegen Theorien kämpft, die Papst oder Kaiser eine Weltrolle zuschreiben, betont er die Lächerlichkeit der Idee eines Weltstaates; er betont, daß es nie ein wirkliches Weltreich gegeben habe und daß Ansprüche auf ein Weltreich zu Streit führen. Fast gleichzeitig kann er aber eine französische Weltrolle vorsehen, beziehungsweise eine europäische Herrschaft unter französischer Führung nicht nur im Heiligen Land, sondern auch in Ägypten (was Scholz nur als Kolonialismus bezeichnen kann). Dubois ist ein umfassender politisch-sozialer Reformer und Projektemacher mit Ideen, wie Kirchenbesitz, Heerwesen, Münzwesen und Unterricht an Schulen und Hochschulen geändert werden sollten; er schwankt zwischen simpelster Nützlichkeit und Phantastik.
Scholz bietet einen guten Überblick über Leben und Schriften, der die ältere Literatur überflüssig gemacht hat und zu dem später nur noch umständlichere philologische Arbeiten und flüchtige Überblicke gekommen sind, die alle Scholz an Urteilskraft nachstehen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch die bis heute gründlichste philologische Arbeit bringt kaum neue Aspekte zur Deutung, die über Scholz hinausgehen würden: Ernst Zeck, *Der Publizist Pierre Dubois : seine Bedeutung im Rahmen der Politik Philipps IV des Schönen und seine literarische Denk- und Arbeitsweise im Traktat ‚De recuparatione Terre Sancte'.* – Berlin 1911.

Delle Piane, Mario
Vecchio e nuovo nelle idee politiche di Pietro Dubois. – Firenze : LeMonier, 1959. – 151 S. (Collana di studi Pietro Rossi : NS ; 1)
Ein übersichtlicher Überblick über alle Schriften des Pierre Dubois und über die bisherige Literatur. Delle Pianes Interesse besteht vor allem darin, Dubois im Streit zwischen Papst und König zu postieren. Dubois identifiziert die Franzosen mit dem Volk Israel. Es geht um ein Condominium von König und Papst über die ganze Christenheit. Frankreich spielt deshalb in den Plänen zur Reorganisation der Christenheit eine besondere Rolle, aber Dubois läßt die französische Führung nicht zu Weltstaatsphantasien werden.

Gatto, Ludovico
I problemi della guerra e della pace nel pensiero politico di Pierre Dubois, in: Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 71 (1959) 141-179

La pace nel pensiero politico di Pierre Dubois, in: La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del trecento. – Todi : Presso l'Academia Tudertina, 1975 (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualià Medievale ; 15) S. 113-153
Gatto betont gegen den Trend der Forschung des 20. Jahrhunderts (Scholz, Zeck, Baethgen) die Originalität Dubois. Seine Methode ist vor allem Dubois mit anderen Autoren zu vergleichen, mit bedeutenderen Denkern wie Roger Bacon und Ramon Llull, aber auch mit konventionellerer Kreuzzugspublizistik. In dieser Publizistik sind die Kreuzzüge häufig Phantasien von unblutiger Besitznahme des Heiligen Landes. Bei Dubois ist der Kreuzzug ein militärisches Unternehmen: Westen und Osten sind vom Krieg beherrscht und der Kreuzzug ist nur zu gewinnen, wenn der Westen es schafft, unter den europäischen Staaten Frieden zu organisieren. Ein wesentlicher Teil seiner Angriffe geht gegen Herren, die die Souveränität des Königs schmälern, und gegen die italienischen Seestädte, die mit den Moslems Handel treiben. Trotz aller Streitigkeiten zwischen König und Papst bleibt bei Dubois die Vorstellung, daß der Papst irgendwie höchster Richter ist; freilich ein deutlich entmachteter Papst. Die Idee einer internationalen Organisation kommt schon bei Ramon Llull vor, der aber glaubte, mit einer einmaligen konzilsartigen Versammlung auskommen zu können. Dubois originelle Idee ist das kontinuierliche Schiedsgremium.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hödl, Günther
Ein Weltfriedensprogramm um 1300, in: Festschrift Friedrich Hausmann / hrsg. von Herwig Ebner. – Graz : Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1977. – S. 217-233
Die politische Situation ist klar die neue Vormachtsstellung Frankreichs; die politische Idee ist aber an Aristoteles orientiert: säkulare, zivilisatorische virtus und nicht augustinische Analogie des himmlischen Friedens. Dubois ist gegen den Krieg, weil jeder Krieg (nach Aristoteles) Appetit auf weitere Kriege macht. Sein Rezept ist deshalb, rasche und entscheidende Feldzüge zu führen; daher seine Taktik der verbrannten Erde. Der gerechte Krieg wird durch gerechte Männer geführt, die aufhören Krieg zu führen, wenn das mit der Gerechtigkeit übereinstimmende Ziel erreicht ist. Zur Etablierung des ewigen Friedens will er weder auf Papst noch Kaiser zurückgreifen und greift deshalb auf ein Konzil geistlicher und weltlicher Fürsten zurück, die einen untrennbaren Bund schließen sollen, der auch nichtchristlichen Fürsten offen steht. Friedensstörer werden ins Heilige Land deportiert oder durch Sanktionen isoliert. Der internationale Frieden zwischen den Königen wird durch ein Schiedsverfahren garantiert, das der Jurist Dubois minutiös regelt. Seine sonstigen Reformvorschläge haben vordergründig mit dem Ziel der Rückeroberung und Neueinrichtung des Heiligen Landes zu tun, werden aber weit über dieses Ziel hinaus entwickelt.

5.4.4 Ergänzungen

Nur hingewiesen sei auf drei Autoren, die in der Historiographie der Friedensideen ein beträchtliches Interesse gefunden haben. Sie sehen das Problem des Unfriedens vor allem als Streit der Religionen und verstehen den Frieden nicht als Institutionalisierung von Konfliktregelungen, sondern als Bekehrung; deshalb passen sie weder zu unserem modernen politischen Begriff des Friedens noch zu unserem modernen Bezug von Frieden und Toleranz. Die drei großen antischolastischen Philosophen des Mittelalters haben ihre neuen Philosophien um der Einheit der Menschheit wegen entworfen. Aber die Einheit, zu der sie kommen, ist am Ende die Bekehrung zum Christentum (auch Cusanus, der den eigenen Wert der anderen Religionen anerkennt, ist damit beschäftigt einige sehr spezifisch christliche Lehren als allgemeinen Menschheitsglauben anerkennen zu lassen) und das nicht unbedingt friedlich. Roger Bacon lehrt (nach Etienne Gilsons Lesart) die Ausrottung derer, die sich nicht bekehren; für Ramon Llull schließen Kreuzzug und Religionsgespräch einander nicht aus, sondern sind aufeinander angewiesen; Cusanus, Kardinal und Bischof von Brixen, der als Autor mit einer langfristigen Koexistenz der monotheistischen Religionen rechnet (streng genommen kann der Philosoph des Perspektivismus der einen Wahrheit vor dem Ende der Welt keine Glaubenseinheit erwarten und wünschen), starb als Kirchenfürst inmitten der Vorbereitungen für einen Kreuzzug.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.4.4.1 Bacon

Roger Bacon, 1214-1294
Etienne Gilson, Die Metamorphosen des Gottesreiches. – München 1959. – S. 81-113 Die christliche Republik (französisches Original 1952)
Tomaz Mastnak, Crusading Peace : Christendom, the Muslim World, and Western Political Order. – Berkeley 2002 (siehe oben S. 197-198).

5.4.4.2 Llull

Ramon Llull, latinisiert Raimundus Lullus, 1232-1315
Adam Gottron, Ramon Lulls Kreuzzugsideen. – Berlin 1912
Eusebio Colomer, Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull, in: Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues / hrsg. von Rudolf Haubst. – Mainz 1984 (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft ; 16) S. 82-122
Walter Andreas Euler, Unitas et pax : Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues. – Würzburg 1989
Tomaz Mastnak, Crusading Peace : Christendom, the Muslim World, and Western Political Order. – Berkeley 2002 (siehe oben S. 197-198).

5.4.4.3 Cusanus

Nikolaus Cryffts (Krebs), genannt Nikolaus von Kues, latinisiert Cusanus, 1401-1464
Etienne Gilson, Die Metamorphosen des Gottesreiches. – München 1959. – S. 154-179 Der Frieden im Glauben (französisches Original 1952)
Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues / hrsg. von Rudolf Haubst. – Mainz 1984 (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft ; 16)
Wolfgang Heinemann, Einheit in Verschiedenheit : das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift „De pace fidei“ des Nikolaus von Kues. – Altenberge 1987
Walter Andreas Euler, Unitas et pax : Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues. – Würzburg 1989
Jakob Hans Josef Schneider, Nikolaus von Kues : De Pace Fidei – Religionsfriede?, in: Suche nach Frieden : politische Ethik in der Frühen Neuzeit / hrsg. von Norbert Brieskorn und Markus Riedenauer. – Stuttgart 2000 (Theologie und Frieden ; 19) S. 15-39
Markus Riedenauer, Pluralität und Rationalität : die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus. – Stuttgart 2007 (Theologie und Frieden ; 32) (eine Rekonstruktion, die Nähe und Ferne zu Habermas' universaler Kommunikationsgemeinschaft herausarbeit).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. Frühe Neuzeit

Trotz verschiedener Versuche, das internationales System seit dem europäischen Altertum (und gelegentlich auch seit dem außereuropäischen Altertum) zum Gegenstand der Wissenschaft der Internationalen Beziehungen zu machen, gibt es doch wenig Zweifel, daß vor dem 19. Jahrhundert allein das europäische Staatensystem ausreichend Fülle für Analysen bietet. Das neue *Handbuch der Geschichte der internationalen Beziehungen* / hrsg. von Heinz Duchhardt. – Paderborn 1997 – (von den geplanten neun Bänden sind bisher fünf erschienen), beginnt deshalb auch um 1450. Dieses Werk wird für längere Zeit der beste Überblick über die geschichtswissenschaftliche Beschäftigung mit den Internationalen Beziehungen der frühen Neuzeit bleiben.

Tatsächlich werden Analysen aus dem Bereich der Internationale Beziehungen erst für das 19. Jahrhundert häufiger. Zwar knüpft die Rede vom Westfälischen Staatensystem an ein Ereignis genau in der Mitte der frühen Neuzeit an, die Friedensschlüsse von Münster und Osnabrück 1648. Aber wenn Forscher der Internationalen Beziehungen sich näher festlegen, müssen sie rasch zugeben, daß „Westphalia" eher eine mythische Bezeichnung ist und daß die zugrunde liegende Idee der Souveränität und Nichtintervention der Staaten eher der Wirklichkeit des späten 18. Jahrhundert entspricht (Stephen D. Krasner, *Westphalia and All That*, in: *Ideas and Foreign Politics : Beliefs, Institutions, and Political Change* / ed. by Robert O. Keohane. – Ithaca, NY 1993. – S. 235-264; ders., *Sovereignty : Organized Hypocrisy*. – Princeton, NJ 1999). "Westphalia" drückt zweierlei aus: zum einen das Ende einer hierarchischen von Papst oder Kaiser bestimmten Ordnung (es soll etwas verschwunden sein, was es im historischen Bewußtsein der neueren Internationalen Beziehungen nie gegeben hat – außer in dieser Annahme seines Verschwindens), zum anderen den Beginn des Ordnungsmodells autonomer, gleichberechtigter Staaten. Man muß diesen komplexen Vorgang zum Teil vor Beginn der Frühen Neuzeit ansetzen, zum Teil ist er am Ende der Frühen Neuzeit noch nicht abgeschlossen. Der Mangel an Analysen des Staatensystems der frühen Neuzeit dürfte seinen Grund darin haben, daß die Unterschiede zu dem Staatensystem, das der strukturelle Realismus voraussetzt, doch zu deutlich sind. Über Kriege der Frühen Neuzeit als Kriege zwischen unfertigen Staaten in einem Staatensystem, das noch Kandidaten für universelle Herrschaft hatte: Johannes Burkhardt, *Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit : Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas*, in: Zeitschrift für historische Forschung 24 (1997) 509-574. Als eine Warnung, die Frühe Neuzeit als einen Weg zur Hegung des Krieges zu nehmen: Frank Göse, *Der Kabinettskrieg*, in: *Formen des Krieges : von der Antike bis zur Gegenwart* / hrsg. von Dietrich Beyrau… – Paderborn 2007. – S. 121-147 (als Idee bei den Zeitgenossen durchaus präsent, aber eher eine Wunschvorstellung, Realität allenfalls durch Mangel an Ressourcen).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nur für ein Forschungsprojekt ist die Frühe Neuzeit unverzichtbar: Die Erforschung der großen Wellen globaler Kriege und globaler Weltordnungen beginnt in der Regel um 1500. Aber gerade diese Forschung, die uns echte Überraschungen wie ein Zeitalter portugiesischer Hegemonie beschert hat, hat eine eher flüchtige Beziehung zur Geschichte. Das Ideal ist die vollendete Sinus-Kurve der Abfolge von Kriegs- und Friedenszeiten. Vgl. George Modelski, *Long Cycles in World Politics*. – Basingstoke 1987; William R. Thompson, *On global War : Historical-structural Approaches to World Politics*. – Columbia, SC 1988; Karen A. Rasler/William R. Thompson, *The Great Powers and Global Struggle : 1490-1990*. – Lexington, KT 1994; Torbjørn L. Knutsen, *The Rise and Fall of World Orders*. – Manchester 1999. Am ehesten ein Versuch, auch der Frühen Neuzeit eine selbständige Beachtung Untersuchung ihrer Kriegsursachen einzuräumen: Kalevi J. Holsti, *Peace and War : Armed Conflicts and International Order 1648-1989*. – Cambridge 1991. Eine systematische Untersuchung, was die prärevolutionären von den postrevolutionären internationalen Beziehungen unterscheidet, steht auch nach 20 Jahren Erforschung des Demokratischen Friedens noch aus.

Die meisten Autoren, die als Klassiker der Internationalen Beziehungen gelten, schrieben in der Frühen Neuzeit und die Theoriehistoriker reflektieren durchaus, daß diese Autoren Ausdruck ihrer Zeit sein könnten. Aber es gibt keine Beziehung zwischen der Analyse der Frühen Neuzeit und der Lektüre ihrer Autoren. Es gibt in der Frühen Neuzeit kein Gegenstück zu Thukydides, den wir das Bild der Internationalen Beziehungen der griechischen Welt bestimmen lassen. Eine seltene Ausnahme historischer Analyse: Andreas Osiander, *The States System of Europe, 1640-1990 : Peacemaking and the Conditions of International Stability*. – Oxford 1994. Er befragt die großen Friedensschlüsse nach den ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen von internationaler Ordnung. Hier kann man nachlesen, was „Westphalia“ ist.

6.1 Gesamtdarstellungen

Das moderne Völkerrecht, Naturrechtslehre, Einführung ökonomischer Theorien in die Friedensdiskussion, Friedenspläne – alle diese Ansätze haben ihre Klassiker in der Zeit der Entstehung des europäischen Staatensystems. Entsprechend haben viele der im ersten Kapitel genannten periodenübergreifenden Werke ihren Schwerpunkt in dieser Periode vom 16. bis zum 18. Jahrhundert und können neben den im Folgenden genannten Werken konsultiert werden (oben S. 22-50).

Raumer, Kurt von
Ewiger Friede : Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1953. – 556 S. (Orbis academicus)
Abhandlungen zu 10 Autoren, deren einschlägige Werke als Anhang abgedruckt werden: Erasmus von Rotterdam, Sebastian Franck, der Herzog von Sully, Emeric

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Crucé, William Penn, der Abbé von Saint-Pierre, Jean-Jacques Rousseau, Jeremy Bentham, Immanuel Kant, Friedrich Gentz. Vergleiche Referate bei einzelnen Autoren.
Dieses Buch, der Anfang einer ernsthaften geschichtswissenschaftlichen Beschäftigung mit der Geschichte der Friedenstheorien und in Gelehrsamkeit für Jahrzehnte nicht übertroffen, hat eine klare Tendenz: den Dogmatismus des Pazifismus aufzuzeigen. Raumers beständige Kritik gilt v.a. der Unfähigkeit der Autoren, mit historischem Wandel zu rechnen. Das Buch ist ein großartiges Zeugnis der deutschen Fremdheit gegenüber dem Internationalismus des 19. und 20. Jahrhunderts auch darin, daß dessen Geschichte gar zu deutlich ausgespart wird. Entgegen dem Titel hört das Buch um 1800 auf und behandelt deshalb die eigentlichen pazifistischen und internationalistischen Bewegungen nicht.

Koselleck, Reinhard
Kritik und Krise : ein Beitrag zur Parthogenese der bürgerlichen Welt. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1959. – 229 S. (Orbis academicus ; 5)
Koselleck legt den Verdacht Carl Schmitts, daß allein der staatliche Dezisionismus vor dem Bürgerkrieg retten kann, einer Gesamtinterpretation der frühen Neuzeit zugrunde. Die Religionsauseinandersetzungen beschworen in Europa überall religiöse Bürgerkriege herauf. Diese potentiell ewigen Kriege waren nur durch die Trennung von Staatskirchentum im öffentlichen Raum und freiem Gewissen im privaten Raum zu beenden. Dieser Raum des Gewissens wird aber allmählich ausgeweitet zur neuen moralischen Öffentlichkeit der Aufklärung, zunächst unpolitisch, dann mit Rückkehr der Moral in die Politik, was zu einer neuen Epoche europäischer (Bürger)Kriege im Zeitalter der Französischen Revolution führte. Ausführlich behandelt werden Hobbes (für die Theorie zur Beendigung des Meinungskampfes durch Herrschaft) und Vattel (für eine Analogie auf internationaler Ebene in der Beendigung der Theorie des Gerechten Krieges). Siehe Referate bei diesen Autoren.

Bull, Hedley
Society and Anarchy in International Relations, in: Diplomatic Investigations : Essays in the Theory of International Politics / ed. by Herbert Butterfield and Martin Wight. – London : Allen and Unwin, 1966. – S. 35-50
Neudruck in: Hedley Bull on International Society. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan, 2000. – S. 77-94
Im 16. /17. Jahrhundert wird die internationale Gesellschaft noch häufig in Analogie zur nationalen Gesellschaft gedacht. Hobbes macht das durch die strikte Trennung von Gesellschaft und Anarchie unmöglich. Vattel verbindet die Tradition der Gesellschaft und die Tradition des Mächtegleichgewichts, das wird über Burke und Gentz die herrschende Sicht des 19. Jahrhunderts, obwohl es zwei kaum miteinander vereinbare Traditionen sind. Eine Theorie der Internationalen Gesellschaft kann am ehesten an Locke anknüpfen (der Regierung nur zur Verstärkung der Sicherheit braucht) oder Kant (mit seinem Weg von Anarchie zum Frieden).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieser Aufsatz ist eine Art theoriegeschichtlicher Hinführung zu Bulls *Anarchical Society* (1977), das, verglichen mit Bulls übrigem Werk, ein eher unistorisches Buch ist.

Reuvers, Hans-Bert
Philosophie des Friedens gegen friedlose Wirklichkeit. – Köln : Pahl-Rugenstein, 1983. – 247 S. (Studien zur Dialektik)
Statt Geistesgeschichte oder humanistischer Pflege des Erbes verspricht Reuvers eine materialistische Darstellung, die die Friedensidee aus der jeweiligen Wirklichkeit des Krieges erklären soll. Erasmus von Rotterdam steht hier für abstrakten politikfernen Moralismus, Kant knüpft „an die Sterilität moralisierender Friedensideen" an. Reuvers konstruiert dagegen eine Tradition mit Grotius (der den Krieg nicht mehr abstrakt negiert), Spinoza (dessen völkerrechtliche Bemerkungen „illusionslos die politischen Konsequenzen eines parasitären Handelskapitalismus" beschreiben), Hobbes (dessen Bild des Naturzustandes Reuvers mit Marx ursprünglicher Akquisition identifiziert), Locke (der Eigentum als Kern des Friedens identifiziert), Forster (von dem es keine systematischen Äußerungen zum Frieden gibt, der für Reuvers aber wegen der Wendung gegen kantianischen abstrakten Moralismus wichtig ist), Fichte (der die Priorität der Freiheit vor dem Frieden begründet und deshalb an die Stelle des Friedens den wahrhaften Krieg setzen kann), Hegel (der den Krieg als Verteidigung der Freiheit rechtfertigt).

Holzgrefe, J. L.
The Origins of Modern International Relations Theory, in: Review of International Studies 15 (1989) 11-26
Die humanistisch gebildeten Autoren des 15. bis 17. Jahrhunderts sind unfähig, das internationale System ihrer Gegenwart zu analysieren. Einen Vater der modernen Theorie der Internationalen Beziehungen gibt es deshalb nicht, einzelne Bestandteile einer künftigen Theorie der Internationalen Beziehungen werden bei verschiedenen Autoren zuerst getrennt geäußert. Erst mit der de facto Monopolisierung der internationalen Beziehungen durch die Staaten kommen auch die Theoretiker von Pufendorf bis Vattel zu einer klaren staatszentrierten Theorie.

Goyard-Fabre, Simone
La construction de la paix ou le travail de Sisyphe. – Paris : Vrin, 1994. – 277 S. (Histoire des idées et des doctrines)
Ein Gesamtüberblick über die Friedenstradition der frühen Neuzeit. Grotius (der Frieden vom Recht erwartete, nicht von der Theologie, nicht vom Weltstaat, nicht von der bloßen Neigung der Menschen), Pufendorf (sehr viel mehr an Gerechtigkeit als an Recht interessiert; da die Gerechtigkeit vom Willen Gottes kommt, muß der Frieden universal sein), die Tradition der Friedenspläne (Crucé, Sully, Penn, Leibniz, Saint-Pierre), Rousseau (er könnte nur von einem Gesamtwillen für die ganze Welt Frieden erwarten und den gibt es nicht), Kant (Dualität von pessimistischer Anthropologie und Frieden als Bedürfnis der Vernunft). Goyard-Fabre folgt Kant:

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Den Ewigen Frieden können wir nicht kriegen, aber die Idee des Friedens brauchen wir.

Classical Theories of International Relations / ed. by Ian Clark and Iver B. Neumann. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan, 1996. – 267 S.
10 Kapitel zu Autoren des 16. bis frühen 19. Jahrhunderts: Vitoria, Grotius, Hobbes, Vattel, Rousseau, Smith, Burke, Gentz, Kant, Hegel. Die Behandlungsweise ist verschieden, zuweilen wird eher die spätere Wirkung beachtet als der zeitgenössische Kontext. Allen Artikeln gemeinsam ist das Bemühen, die Stichhaltigkeit der Aufteilung auf die drei Traditionen Martin Wights zu befragen. Am Ende reduzieren die Herausgeber in einem seltsamen Auszählspiel die Zahl ihrer Klassiker: übrig bleibt Kant (wie auch sonst 1996). Vergleiche Referate bei einzelnen Autoren.

Tuck, Richard
The Rights of War and Peace : Political Thought and the International Order from Grotius to Kant. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 1999. – 243 S.
Tuck wendet sich gegen die herrschende Lehre, daß Machiavelli mit der Naturrechtstradition des Mittelalters aufräumte, während die großen Theoretiker des 17. und 18. Jahrhunderts diese Tradition fortsetzen. Tatsächlich ist Machiavelli nicht sehr verschieden von anderen Humanisten und von den Juristen. Es gibt eine herrschende humanistische Tradition der Rechtfertigung von Intervention (zur Strafe von unmenschlichem Verhalten der Barbaren) und kolonialer Expansion. Die große Ausnahme unter den Theoretikern ist nicht Hobbes' Zweifel an internationaler Gesellschaft, sondern Pufendorfs Glauben an internationale Gesellschaft. Rousseau und Kant kritisieren nicht Hobbes, sondern die Pufendorfschule. Vergleiche Referate bei einzelnen Autoren: Grotius, Hobbes, Pufendorf, Locke, Wolff, Vattel, Rousseau, Kant.

Suche nach Frieden : politische Ethik in der Frühen Neuzeit / hrsg. von Norbert Brieskorn und Markus Riedenauer. – Stuttgart : Kohlhammer, 2000-2003. – 3 Bde. (Theologie und Frieden ; 19, 20, 26)
Beiträge zu Krieg und Frieden bei katholischen und protestantischen Theologen, Humanisten, Philosophen, Völkerrechtlern des 16. und 17. Jahrhunderts. Alle wichtigen Theoretiker werden besprochen, dazu viele aus dem zweiten Glied. Im ganzen ein guter Überblick und im einzelnen häufig eine gute Einführung.

Pagden, Anthony
The Genealogies of European Cosmopolitanism and the Legacy of European Universalism, in: Frieden und Krieg in der Frühen Neuzeit : die europäische Statenordnung und die außereuropäische Welt / hrsg. von Ronald G. Asch … München : Fink, 2001 (Der Frieden : Rekonstruktion einer europäischen Vision ; 2) S. 467-483
Ein konzentrierter Überblick über Ideen der Weltgesellschaft und ihrer Konsequenzen im Fremdenrecht bei Vitoria, Grotius, Pufendorf, Wolff, Vattel, Kant; gedeutet als eine Alternative zu imperialen Konzepten.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cavallar, Georg
The Rights of Strangers : Theories of Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Vitoria. – Aldershot : Ashgate, 2002. – 421 S.
Zwei Bücher ineinander gemischt: eine umständliche Einführung in das internationale Denken des 16. bis 18. Jahrhunderts und eine speziellere Geschichte des Gastrechtes und des Rechtes auf internationale Handels und Kolonisation. Ausführlicher besprochen werden Vitoria, Grotius, Hobbes, Pufendorf, Wolff, Smith, Rousseau, Kant. Cavallars Stärke liegt weniger in der bestimmten Artikulation einer eigenen Sichtweise (wie etwa Tuck 1999, der ja dasselbe Kernthema wie Cavallar hat, referiert S. 234), als in der sorgfältigen Abwägung von absprechenden und zustimmenden Urteilen zu seinen Autoren.

Cheneval, Francis
Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung : über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne. – Basel : Schwabe, 2002. – 687 S. (Schwabe Philosophie ; 4)
Cheneval stellt zwei Traditionsstränge gegenüber: Einmal den Weg der Idee einer vernünftigen Weltrechtsgemeinschaft vom Gottesstaat bei Leibniz (einer ontologisch realen Universalrepublik der Geistwesen) zu Wolffs Völkerstaat (einer normativen Idee, die eine Enttheokratisierung und Demokratisierung der Konzeption der universellen politischen Struktur möglich macht). Zum anderen den Weg des kosmopolitischen Kontraktualismus – Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Locke –, die freilich alle den Einzelstaat als Norm haben, so daß die kosmopolitischen Momente eher Denkmöglichkeiten sind, die diese Autoren nicht entwickelt haben. Saint-Pierre ist der einzige prominente Autor dieser Tradition, der an eine Überwindung des zwischenstaatlichen Naturzustandes nach kontraktualistischen Prinzipien glaubt; Johann Heumann ein weniger prominenter (erst Cheneval hat ihn in die Diskussion eingeführt), der Wolffs fiktiven Völkerstaat zu einem realen Völkerbund umdeutet. Diese beiden Traditionen stoßen erstmals bei Rousseau aufeinander, der Wolffs Vernunftidee von den naturrechtlichen Altlasten befreit. Ein zweites Mal bei Kant, dem kosmopolitischen Denker par excellence, der den Wolffschen Völkerstaat als normative Idee beibehält, aber stärker die Bedeutung von Macht beachten kann. Das einzige Buch über den philosophischen Beitrag zum Friedensdenken, das diese Autoren als Philosophen ernstnimmt. Vergleiche bei einzelnen Autoren.

Classical Theory in International Relations / ed. by Beate Jahn. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 2006. – 309 S. (Cambridge Studies in International Relations ; 103)
Die Klassiker sind die üblichen. Abgesehen von Thukydides und John Stuart Mill alles Autoren des 17. bis frühen 19. Jahrhunderts: Grotius, Hobbes, Locke, Rousseau, Smith, Kant (mehrer Beiträge), Hegel (ein halber Beitrag), Clausewitz. Die Absicht ist nicht die übliche: Gegen die verbreitete Aneignung als Vorläufer der eigenen (realistischen oder liberalen) Schule, sollen diese Autoren ihre eigene historische Position behalten, indem ihre Theorien zu Internationalen Beziehungen mit

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihren jeweiligen Politischen Theorien in einen engeren Zusammenhang gebracht werden. Vergleiche Referate bei einzelnen Autoren.

6.2 Einzelthemen

6.2.1 Staaten – Reiche – Kolonien

Vergleiche auch die im 1. Kapitel referierte Literatur zu Europa und zu Nation (S. 34-37 und 42-45)

Sieber, Eduard
Die Idee des Kleinstaats bei den Denkern des 18. Jahrhunderts in Deutschland und Frankreich. – Basel : Verl. Der Basler Bücherstube, 1920. – 135 S.
Entgegen dem Titel behandelt Sieber neben den Lobrednern der Kleinstaaten und ihrer Föderation (Montesquieu und Rousseau und in Deutschland Möser, Herder, Johannes Müller) auch die Theoretiker des mittleren monarchischen Staates (Quesnay und vor allem Turgot, in Deutschland mit entsprechend verkleinerten Staaten aber gegen die richtig kleinen deutschen Staaten Spittler und Heeren) und den einzigen Lobredner der welthistorischen Aufgabe von Großreichen im 18. Jahrhundert (Schlözer).

Kaegi, Werner
Der Kleinstaat im europäischen Denken, in: Werner Kaegi, Historische Meditationen. – Zürich : Fretz und Wasmuth, 1942. – S. 249-314
Bis ins 19. Jahrhundert ist der Kleinstaat ein bevorzugtes Ziel der politischen Theorie. Kaegi beginnt mit Montesquieu („Alles, was er von der Republik sagt, ist ja nur Lehre vom Kleinstaat"), wirkliche Feinde des Kleinstaates waren im 18. Jahrhundert selten (v. a. Schlözer). Nach Napoléon verstärkte sich die Neigung zum Kleinstaat bei Republikanern wie Monarchisten: Johannes von Müller, Sismondi, Cattaneo, Heeren, Haller, Niebuhr, Schlegel, Adam Müller – alle denken an solche Kleinstaaten und ihre Föderationen. Erst Mitte des 19. Jahrhunderts ist der Begriff der Nation dauerhaft mit dem Großstaat verschmolzen worden. Droysen bricht mit ganzen Tradition und sieht Macht als Wesen des Staates. Tocqueville analysiert die Kosten dieser Zentralisierung.

Knorr, Klaus E.
British Colonial Theories 1570-1850. – Toronto : Univ. of Toronto Pr., 1944. – 429 S.
Die Kolonialtheorien beginnen als ein völlig prämoralischer und unpolitischer Diskurs über die Vor- und Nachteile der Siedlung in Übersee, weder die Rechte der Eingeborenen noch die der Siedler werden diskutiert. Erst Edmund Burke fragt, wie in einem Reich Freiheit organisiert werden kann, und erst Henry Brougham fragt, wie ein Imperium eine politische Union sein kann. Ansonsten waren die Debatten

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ökonomisch, ob die Kolonien tatsächlich dem Mutterland nutzen oder nur bestimmten Interessen. Smith, Bentham, James Mill können keinen allgemeinen ökonomischen Nutzen erkennen (wobei Bentham und Mill auch keinen sicherheitspolitischen Nutzen erkennen) und sehen die Gefahr, daß Kolonien nur die Aristokratie in Großbritannien fördern. Im 19. Jahrhundert bleiben diese Zweifel, aber nur wenige wollen Kolonien tatsächlich aufgeben.
Knorrs bleibende Leistung ist neben der Herausarbeitung der großen Linien die Präsentation zahlloser publizistischer Beiträge zur Kolonialdebatte.

Quaritsch, Helmut
Staat und Souveränität Bd. 1. – Die Grundlagen. – Frankfurt am Main : Athenäum Verl., 1970. – 586 S.

Souveränität : Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806. – Berlin : Duncker & Humblot, 1986. – 128 S. (Schriften zur Verfassunsgeschichte ; 38)
Quaritsch betont, daß der Begriff der Souveränität aus einer Klärung des Gesetzgebungsrechtes kommt, nicht aus der Erkenntnis eines neuen internationalen Systems. Die Folgen für die internationale Politik/Völkerrecht sind aber rasch deutlich geworden: Kein Souverän kann einen anderen Souverän binden.
Staat und Souveränität beschreibt die Entwicklungen vom Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert, im Zentrum steht ein langes Kapitel über Jean Bodin (unten S. 300 referiert).
Souveränität beschreibt das Zögern der deutschen Juristen, weil in Deutschland der Souveränitätsbegriff die Auflösung des Reiches gebracht hätte. Eine wichtige Rolle bei der endgültigen Durchsetzung des Souveränitätsbegriffs spielte Vattels Völkerrecht – das deshalb in Deutschland nur zögernd rezipiert wurde.

Fisch, Jörg
Die europäische Expansion und das Völkerrecht : die Auseinandersetzungen um den Status der überseeischen Gebiete von 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart. – Stuttgart : Steiner, 1984. – 569 S. (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte ; 26)
Fisch behandelt sowohl den sehr vielfältigen tatsächlichen „Völkerrechtsverkehr" von den ersten portugiesischen Kolonialunternehmen bis zur Berliner Konferenz 1884/85 und den Mandaten und Treuhandgebieten des 20. Jahrhunderts, als auch die Rolle der überseeischen Gebiete in der Völkerrechtslehre, wobei die spanischen Debatten des 16. Jahrhunderts und Vattels Argument des Gesamtnutzens der Menschheit einen wesentlichen Teil einnehmen. Für das 20. Jahrhundert wird die gesamte Völkerrechtsliteratur durchgemustert, die eine erstaunliche Vielfalt von Vorschlägen, aber auch eine große Ratlosigkeit zeigt. Thematisch ist die Debatte stark auf Okkupation herrenlosen Landes beschränkt (wozu es im 20. Jahrhundert keine Gelegenheit mehr gibt), weniger auf Fragen der Treuhandschaft, die in unserem Zeitalter humanitärer Interventionen eine größere Bedeutung haben.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bosbach, Franz
Monarchia universalis : ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit. – Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1988. – 183 S. (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften ; 32)
Bosbach referiert eine Debatte von der Universalmonarchie Kaiser Karl V. über die Universalmonarchie der Könige von Spanien und die Universalmonarchie der deutschen Habsburger im Dreißigjährigen Krieg bis zur Universalmonarchie Ludwigs XIV. Zahlreiche zeitgenössische Werke verschiedener Qualitätsstufe werden angeführt – als Klassiker der Internationalen Beziehungen kommt keines in Frage. Aber ein guter Überblick, womit Europa tatsächlich im Zeitalter der Völkerrechtsklassiker und der Friedenspläne beschäftigt war. Die Sicht Europas oder der Menschheit als einer religiös fundierten Einheit mit hierarchischen Strukturen blieb vorherrschend, wenn auch ein wesentlicher Teil dieser späten Geschichte der Universalmonarchie die Kritik an dieser Sicht ist. Bis 1714 war die europäische Publizistik von Stellungsnahmen pro und contra Universalherrschaft geprägt. Die Nachfolge traten die Gleichgewichtstraktate an (die als Kritik an der Universalmonarchie Ludwigs XIV begonnen hatten).

Pagden, Anthony
Lords of All the World : Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500 – c. 1800. – New Haven (u.a.) : Yale Univ. Pr., 1995. – 244 S.
Die spanischen Theorien des 16. Jahrhunderts zur internationalen Politik müssen noch mit Theorien der Universalmonarchie und eines durch den Papst verliehenen Kaiseramtes rechnen. Die spanischen Spätscholastiker sind deshalb keine Freunde des Weltreiches und ihre Theorien sind eher mit der Stellung Spaniens in Europa und zur Kurie befaßt. „Rex imperator in regno suo“ war für eine so machtvolle Monarchie die solidere Basis. Damit können aber keine Rechte auf Amerika begründet werden und deshalb muß eine freiwillige Unterwerfung der Eingeborenen konstruiert werden. Argumente aus res nullius konnten die Spanier nicht nutzen, weil sie deutlich keine leeren Gebiete übernommen hatten und sie auch nicht leeren wollten. Eine konsequente Argumentation aus der Theorie des Gerechten Krieges hätte aber vorausgesetzt, daß Spanien sich rasch wieder zurückgezogen hätte. Vitoria und Soto verweigerten Begründungen für einen dauerhaften spanischen Besitz. Suárez findet ihn in der Missionsaufgabe, aber tatsächlich argumentiert er im Anschluß an Ciceros und Augustinus' respublica humana mit einer menschenwürdigeren Lebensweise, die den Indianern gebracht werden müsse. Ein Reich für alle Zeiten soll das auch nicht sein, weil das eine Gefahr für respublica humana wäre. Die Autoren des 17. Jahrhunderts sind ebenfalls gegen das Weltreich (Pagden zitiert neben Pufendorf ausgerechnet Ludwig XIV). Spanien wird zum Muster des Irrtums einer Reichsbildung.
Einen Neueinsatz bringt die Debatte um die Kolonisierung durch europäische Siedler in Nordamerika. Jetzt werden Argumente aus res nullius verwendbar. Der wichtigste Autor ist Locke, ins Völkerrecht übernommen wurde es durch Vattel.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts beginnen alle Kolonialreiche zu bröckeln und die Argumente von Vasquez, Soto, Grotius kehren bei Hume, Diderot, Condorcet, Raynal wieder, ohne daß sie diese Tradition kennen. Im Zentrum von Pagdens Darstellung steht Raynals Geschichte beider Indien, "simultaneously a celebration of the humanizing, civilizing effects of international commerce and a condemnation of European colonizing venture." Constants Verdikt gegen den Geist der Eroberung und sein Lobpreis für den zivilisierenden Handel ebenso wie Kants Föderation freier Staaten sind bereits Gemeinplätze des 18. Jahrhunderts.

Rabkin, Jeremy
Grotius, Vattel, and Locke : an Older View of Liberalism and Nationality, in: The Review of Politics 59 (1997) 293-322
Liberalismus und Nationalismus, die heute als Gegensätze gelten, waren lange keine. Vor allem die USA haben ein starkes Erbe aus dieser Zeit und immer Vorbehalte gegenüber einem universalistischen Zugang zu individuellen Rechten. Rabkin vergleicht Grotius (illiberaler, aber universalistischer) mit Vattel (liberaler, aber nationaler). Der englische Liberalismus bei Locke (der stark auf die Selbsteinschätzung der USA gewirkt hat) ist stark nationalistisch (letztlich überzeugt, daß freie Institutionen nur in England denkbar sind). Eine Variante dieser Tradition ist John Stuart Mills Argument gegen den Multikulturalismus, daß freie Institutionen nicht gedeihen können, wo common sympathies gering entwickelt sind.

Kampmann, Christoph
Arbiter und Friedensstiftung : die Auseinandersetzung um den politischen Schiedsrichter im Europa der Frühen Neuzeit. – Paderborn (u.a.) : Schöningh, 2001. – 393 S. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte ; NF 21)
Die vorherrschende Idee der Frühen Neuzeit über die Ordnung der internationalen Beziehungen war weder der Weltstaat noch das Machtgleichgewicht vieler Staaten, sondern der hegemoniale Schiedsrichter. Kampmann gibt einen Überblick über die Rolle des Papstes als Schiedsrichter bis ins 16. Jahrhundert. Danach wird die Idee eines Königs als Schiedsrichter lanciert. Von Heinrich IV über Richelieu bis Ludwig XIV wurde diese Schiedsrichterrolle von Frankreich beansprucht. Gegen diese Ansprüche wurde unter Wilhelm III ein englisches Schiedsrichteramt vertreten, was allmählich in die Machtgleichgewichtsdiskussion des 18. Jahrhunderts überleitet. Kampmanns Quellen sind vor allem Flugschriften, zuweilen referiert er auch gewichtigere Autoren, vor allem Jean Bodin (unten S. 300 referiert).

Muthu, Sankar
Enlightenment Against Empire. – Princeton (u.a.) : Princeton Univ. Pr., 2003. – 348 S.
Nach einem einführenden Kapitel über (edle) Wilde ausführliche Diskussion von drei antipaternalistischen Autoren: Diderot (Handel hat keine zivilisierende Wirkung, gegen Europäer hilft letztlich nur Gewalt), Kant (es gibt eine Pflicht der Völ-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ker sich selber zu zivilisieren, aber kein Recht ein anderes Volk zu zivilisieren), Herder (die Diversität ist ein anthropologischen Grundzug, denn zur Humanität kann nur jedes Volk sich selber bilden). Vergleiche bei einzelnen Autoren.

6.2.2 Machtgleichgewicht

Ob das Gleichgewicht der Mächte ein universales Prinzip ist oder ein Moment des europäischen Staatensystems seit dem 16. Jahrhundert, ist eine spannende Frage, von deren Beantwortung es abhängt, ob die Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen überhaupt universale Prinzipien hat. Als Theorie hat man es bei Thukydides im Alten Griechenland und bei Kautilya im Alten Indien gefunden. Aber als eine kontinuierliche Theorietradition gibt es das erst in der europäischen Neuzeit.
Vgl. von den im 1. Kapitel genannten Büchern Haslams Geschichte des Realismus (S. 46) und Moorhead Whites Anthologie der Gleichgewichtstheorien (S. 33).

Nützlich als Kompendien der diversen Lehren sind immer noch die großen Abhandlungen über das Mächtegleichgewicht, die am Ende der traditionellen europäischen Außenpolitik geschrieben worden sind: Alexandre de Stieglitz, *De l'équilibre politique du légitimisme et du principe des nationalités*. – Paris 1893-1897. – 3 Bde.; Léonce Donnadieu, *Essai sur la théorie de l'équilibre : étude d'histoire diplomatique et de droit international*. – Paris 1900 (enthält S. 229-290 einen Überblick über die Literatur vornehmlich des 18. und 19. Jahrhunderts); Olof Hoijer, *La théorie de l'équilibre et le droit des gens*. – Paris 1917.

Kaeber, Ernst
Die Idee des europäischen Gleichgewichts in der publizistischen Literatur vom 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. – Berlin : Ducker, 1907. – 153 S.
Neudruck Hildesheim 1971
Gegliedert nach Epochen der internationalen Beziehungen: Kampf gegen das Haus Habsburg, Kampf gegen Ludwig XIV, Frieden von Utrecht bis Frieden von Aachen, Siebenjähriger Krieg. Referiert Flugschriften, Äußerungen von Diplomaten und Manifeste kriegsführender Parteien. Ein Ansehen in der Theoriegeschichte haben am ehesten Bolingbroke und Justi, Kaeber bricht aber ab, bevor am Ende des 18. Jahrhunderts eine stärker begriffliche Debatte um das Machtgleichgewicht begann.

Vagts, Alfred
The Balance of Power : Growth of an Idea, in: World Politics 1 (1948) 82-101
Die Idee eines Konzepts des Mächtegleichgewichts ist relativ spät (verglichen mit Gleichgewichtsvorstellungen der Renaissance in anderen Bereichen). Die Voraussetzung war, daß hierachische Tendenzen und Ideen des Reiches und des Papsttums erst erschöpft sein mußten. Vagts behandelt Machiavelli und Guicciardini und ihre venezianischen Zeitgenossen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vagts, Alfred ; Vagts, Detlev
The Balance of Power in International Law : a History of an Idea, in: American Journal of International Law 73 (1979) 555-580
Schließt an Vagts' Aufsatz von 1948 an und geht rasch zu Gentili und Bacon über. Grotius verwirft entschieden einen Präventivkrieg aus Balance-Überlegungen. Der Westfälische Frieden steht am Anfang einer Balance-Praxis; in einen Vertrag inkorporiert wurde die Balance erstmals in Utrecht 1713. Die meisten Autoren des 18. Jahrhunderts akzeptieren diese Staatenpraxis, Wolff hält aber daran fest, daß Gleichgewicht nur Nützlichkeit, nicht Gerechtigkeit sein kann. Bei Saint-Pierre und Kant wird die Balance verworfen, weil sie nicht stabil bleiben kann.

Gulick, Edward Vose
Europe's Classical Balance of Power : Case History of the Theory and Practice of one of the Great Concepts of European Statecraft. – Ithaca, NY : Cornell Univ. Pr., 1955. – 337 S.
Im 1. Teil ein sachlich gegliederter Überblick über Theorien, im 2. Teil eine außerordentlich klare Darstellung der Versuche zwischen Französischer Revolution und Wiener Kongreß, durch Verschieben von Ländern eine Balance zu erreichen. Gulicks These ist, daß Mächtegleichgewicht nichts ist als ein Versuch des 18. Jahrhunderts, mit dem Übergewicht Frankreichs fertig zu werden. Die Revolutionskriege haben gezeigt, daß dies nicht funktioniert. Das Europäische Konzert des 19. Jahrhunderts ist ein Versuch, diese Schwächen zu korrigieren.

Anderson, M. S.
Eighteenth Century Theories of the Balance of Power, in: Studies in Diplomatic History : Essays in Memory of David Bayne Horne / ed. by Ragnhild Hatton and M. S. Anderson. – London : Longman, 1970. – S. 183-198
Kurzer Überblick über die große Zeit der Machtgleichgewichtstheorien. Anderson betont, daß das Konzept immer undeutlich blieb; die Autoren zitieren es immer wieder, scheuen aber vor einer genaueren Untersuchung zurück. Wissenschaftlich ist am ehesten die Debatte, worin eigentlich die Macht der Staaten besteht; diskutiert wird das als Verstärkung der inneren Kräfteressourcen versus äußere Ausdehnung. Vor der Französischen Revolution fordert aber niemand eine Intervention gegen eine effektivere Regierung. Diese Konsequenz wird nur von Gegnern des Konzepts ausgesprochen (Justi: Politik des Gleichgewichts ist reziproke Sklaverei der Staaten).

Klueting, Harm
Die Lehre von der Macht der Staaten : das außenpolitische Machtproblem in der ‚politischen Wissenschaft' und in der praktischen Politik im 18. Jahrhundert. – Berlin : Duncker und Humblot, 1986. – 335 S. (Historische Forschungen ; 29)
Klueting behandelt ein Spezialthema der Bemühungen um das Mächtegleichgewicht im 18. Jahrhundert, die Versuche genauer zu bestimmen, worin die Macht der Staaten besteht. Diese Klärung war durch ein politisches Problem wichtig geworden: der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verdacht, daß Preußen mit der Überbeanspruchung seines Landes für militärische Zwecke eine illegitime Großmacht sei. Klueting behandelt Justi (der als Publizist Preußens, das ganze Gleichgewichtsdenken als Chimäre erweisen will, die statt Sicherheit immer neue Kriege bringt, und statt dessen qualitative Momente betont; ein Ausdehnung des Staates ist eher ein Hindernis), Bielfeld (der stärker die politische Arithmetik akzeptiert, aber als Publizist Preußens ebenfalls die gute Regierung ins Zentrum stellen muß), Friedrich den Großen (der nie Zweifel hatte, daß Ruhmbegierde ein legitimes Motiv für Monarchen ist, deren Ressourcen Eroberungspolitik erlauben und Ressourcen vor allem daran mißt, welche Armeen die Staaten tatsächlich aufstellen), Kaunitz (der die plötzliche Macht Preußens als illegitim ansah, weil er letzlich eine kameralistische Machtvorstellung hatte, daß sich ein Staat nur soviel Armeen leisten darf, wie seine Wirtschaft aushalten kann, und zuletzt auf das Ende des Preußischen Militärstaates nach dem Tod Friedrichs II wartet), Hertzberg (der gegen Kaunitz zeigen will, daß Preußen keine vorübergehende Macht ist, sondern durch gute Regierung und günstige Lage auch mit geringer ökonomischer Basis als Großmacht nicht fortzudenken ist).

6.2.3 Völkerrecht

Vergleiche die im 1. Kapitel genannten Gesamtdarstellungen des Völkerrechts, die alle, soweit sie Theoriegeschichte sind, sich auf die Klassiker des Völkerrechts vom 16. bis 18. Jahrhundert konzentrieren (oben S. 48-50).
Vergleiche als einen Führer zu den Debatten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts über das klassische Völkerrecht:
Wilhelm Janssen, Die Anfänge des modernen Völkerrechts und der neuzeitlichen Diplomatie : ein Forschungsbericht. – Stuttgart 1965 (mit besonderer Berücksichtigung von Vitoria, Suárez und Grotius).

Das klassische Völkerrecht der frühen Neuzeit beschäftigte sich vor allem mit dem Recht zum Krieg und dem Recht im Krieg. Entsprechend gibt es eine Reihe Überblicke zum Thema Krieg und Frieden, die in der Regel dieselben wenigen Autoren behandeln: Vitoria, Grotius, Pufendorf, Wolff, Vattel.
Paul Foriers, L'organisation de la paix chez Grotius et l'ecole de droit naturel, in : La paix. – Bruxelles 1961 (Recueils de la Scociété Jean Bodin ; 14-15) II, 275-376
Heinz Duchhardt, Studien zur Friedensvermittlung in der Frühen Neuzeit. – Wiesbaden 1979. – S. 89-117 „Friedensvermittlung" im Völkerrecht des 17. und 18. Jahrhunderts : von Grotius zu Vattel
Peter Haggenmacher, Mutations du concept de ‚guerre juste' de Grotius à Kant, in: La guerre : actes du colloque de Mai 1986 / sur la direction de Simone Goyard-Fabre. – Caen 1986. – S.107-125
Christian Starck, Bändigung des Krieges und Frieden in der Lehre der Politik und des Völkerrechts der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in: Politik, Philosophie,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Praxis : Festschrift für Wilhelm Hennis zum 65. Geburtstag / hrsg. von Hans Maier … – Stuttgart 1988. – S. 56-78
Dieter Wyduckel, Recht, Staat und Frieden im Jus Publicum Europaeum, in: Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit / hrsg. von Heinz Duchhardt. – Köln 1991. – S. 185-204
Heinz Duchhardt, La guerre et le droit de gens dans l'Europe au XVIe au XVIIe siècle, in : Guerre et concurrence entre les états européennes du XVIe au VXIIIe siècle / sous la direction de Philippe Contamine. – Paris 1998. – S. 339-364.

Schmitt, Carl
Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. – Köln : Greven, 1950. – 308 S.
Spätere Ausgaben bei Duncker & Humblot sind unveränderte Nachdrucke
Das ist keine Völkerrechtsgeschichte, sondern die Geschichte zweier Themen, von denen Schmitt zu zeigen versucht, daß sie zusammenhängen und daß sie ein Schlüssel zur Völkerrechtsgeschichte sind: Landnahme und Gerechter Feind. Schmitt deutet das Wort ‚Nomos' als Landzuteilung und glaubt, jeder Abschnitt des Völkerrechts beruhe auf einer Landordnung, das europäische Völkerrecht der Neuzeit auf der großen kolonialen Landnahme des 16. und 17. Jahrhunderts und dem Aufbau geschlossener Territorialstaaten. Die Anerkennung des Gegners als rechtmäßigem Feind (iustus hostis) habe eine Hegung des Krieges gebracht, die die Rückkehr zum diskriminierenden Strafkrieg im 20. Jahrhundert wieder verloren habe. Eine Theoriegeschichte des Völkerrechts ist das Buch schon gar nicht: Die einzige ausführliche Beschäftigung mit einem Autor gilt Vitoria (bei dem Schmitt den päpstlichen Missionsauftrag betont, um dessen klares Votum für den Gerechten Krieg als Krieg zur Strafe radikal von der neuzeitlichen Entwicklung des Völkerrechts zu trennen). Andere Autoren werden nur kurz erwähnt in einer Skizze der Wandlung der mittelalterlichen Idee des Gerechten Krieges in die Idee des nichtdiskriminierenden Krieges zwischen Staaten, bei dem der gerechte Grund keine Rolle mehr spielt. Schmitt bevorzugt dabei die Juristen, die am wenigsten philosophisch sind. Die Spannung zwischen Jurisprudenz und Philosophie/Theologie, die die Juristen der frühen Neuzeit fortbleibend interessant macht, ist nicht mehr zu ahnen.
Deutlich davon geprägt, daß Carl Schmitt hier seinen Kampf gegen den Internationalismus des 20. Jahrhunderts mit anderen Mitteln fortführt. In Deutschland trotzdem (oder deswegen) die Gesamtdeutung des klassischen Völkerrechts mit der stärksten Wirkung.

Lingens, Karl-Heinz
Internationale Schiedsgerichtsbarkeit und Jus Publicum Europaeum 1648-1794. – Berlin : Duncker & Humblot, 1988. – 180 S. (Schriften zum Völkerrecht ; 87)
Bis 1730 war internationale Schiedsgerichtsbarkeit stark verbreitet und wurde auch von den völkerrechtlichen Autoren regelmäßig besprochen. Nach 1730 verschwindet

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Schiedgerichtsbarkeit aus der Praxis (nicht wegen gesteigerter Souveränität, sondern umgekehrt weil sich im Zeitalter des Machtgleichgewichts die Mächte in jedes lokale Problem einmischen, so daß die direkt Beteiligten lieber zu bilateraler vertraglicher Streitregelung übergingen). Die Autoren empfehlen weiter Schlichtung, vor allem Wolff und Vattel (dieser mit jener ominösen Einschränkung, daß die wahren Interessen des Staates nicht einem Schiedsrichter anvertraut werden dürfen, die im 19. und 20. Jahrhundert den Fortschritt des Internationalismus gelähmt hat). Der berühmte Jay-Vertrag 1794 zwischen USA und Großbritannien, mit dem erstmals wieder Schiedsgerichte in die europäische Praxis zurückkehrten, ist keine Neuerung aus amerikanischen Denken, sondern eine Rückkehr zur älteren europäischer Praxis, die möglich wurde, weil amerikanische Fragen nicht das europäische Gleichgewicht gefährden mußten.

Pröve, Ralf
Vom ius ad bellum zum ius in bello : Legitimation militärischer Gewalt in der Frühen Neuzeit, in: Gewalt in der Frühen Neuzeit / hrsg. von Claudia Ulbrich … – Berlin : Duncker & Humblot, 2005 (Historische Forschungen ; 81) – S. 261-270
Die Kriegsmanifeste der Frühen Neuzeit zeigen durchaus nicht einen freigewählten Duell-Krieg, sondern sind an den traditionellen Vorgaben für den Gerechten Krieg orientiert. Nach dem Westfälischen Frieden wird die Berufung auf das positive Recht dieses Friedensvertrages wichtigste Kriegslegitimation. Erst im Laufe des 18. Jahrhunderts gewinnen klar politische Argumente Vorrang, dazu wird dem Gegner regelmäßig barbarische Kriegsführung vorgeworfen.

Nur ein Hinweis auf die Völkerrechtsklassiker, die weder unter den Theologen (vergleiche unten Vitoria und Suárez) noch unter den Naturrechtstheoretikern (vergleiche unten Grotius, Pufendorf, Wolff, Vattel) einen Platz haben. Wir könnten sie der Disziplingeschichte des Völkerrechts überlassen, wenn nicht Carl Schmitt ihren unphilosophischen Zugang gegen das Moralisieren philosophischer Völkerrechtler ausgespielt hätte. Es ist darüber in Vergessenheit geraten, wie sie ihre Reflexionen über das Recht zur Kriegsführung tatsächlich mit ihren Referaten des Kriegsbrauches zusammenbringen. Statt auf theologischen oder philosophischen Argumenten beruhen sie ganz auf juristischen Traditionen, gerade die Rede vom iustus hostis, vom gerechten oder rechtmäßigen Feind knüpft ans Römische Recht an.

Baltasar de Ayala (1548-1584)
De jure et officiis bellicis et disciplina militari libri III (1582)
Neudruck und Übersetzung 1912 in der Carnegie-Serie *Classics of International Law*
Ayala war der oberste Militärrichter in den spanischen Niederlanden zur Zeit des niederländischen Unabhängigkeitskrieges, sein Buch ist auf praktische Probleme des

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kriegs- und Disziplinarrechts konzentriert. In dem einzigen Kapitel, das theoretisch genannt werden könnte (I, 2), wiederholt er die Lehre vom Gerechten Krieg mit den üblichen drei Kriterien. Sein eigener Beitrag ist, den Unterschied zwischen legitimen Herrschern und Räuberbanden zu betonen, gerade nicht, um einen nichtdiskriminierenden Kriegsbegriff zu etablieren, sondern um den niederländischen Rebellen die Behandlung nach Kriegsrecht zu verweigern. Nur im Anhang des Kapitels nimmt er Stellung in einer schon älteren Debatte, ob der Krieg auf beiden Seiten gerecht sein könne. Er wiederholt, daß Kriege ohne gerechten Grund nicht begonnen werden sollen, daß aber rechtmäßige Feinde, d.h. andere Staaten, nicht wie Räuber behandelt werden sollen. Es geht bei dieser Lehre vom Gerechten Krieg auf beiden Seiten nicht darum, die Gültigkeit des Kriegsrechtes überhaupt zu begründen, sondern nur darum, die Erstattung von Kriegsschäden abzulehnen.
Vergleiche Robert Schnepf, Baltasar de Ayalas Beitrag zum Kriegsrecht und dessen Kritik bei Francisco Suárez und Hugo Grotius, in: Suche nach Frieden : Politische Ethik in der Frühen Neuzeit III / hrsg. von Norbert Brieskorn und Markus Riedenauer. – Stuttgart 2003. – S. 319-345 (v. a. eine Kritik an Carl Schmitt und seinen deutschen Nachfolgern, die nicht erkannten, daß auch bei den Theologen, der gerechte Grund nicht zu hemmungslosen Kampf ermächtigte; die „Hegung des Krieges" kommt aus der scholastischen Tradition und wird bei Suárez und Grotius fortentwickelt, sie lehnen Ayala ab und kommen ohne ihn aus).

Alberico Gentili (1552-1608)
De iure belli libri III (1588)
Neudruck und Übersetzung 1933 in der Carnegie-Serie *Classics of International Law*
Gentili war ein italienischer Jurist, der als Protestant in England lehrte. Er setzt klar die Lehre vom Gerechten Krieg fort. Auch er sieht, daß der Krieg auf beiden Seiten gerecht sein kann (oder daß der anderen Seite ein ehrlicher Irrtum zugebilligt werden muß). Wenn eine Partei sich aber gar nicht um einen Rechtsgrund bemüht, ist sie als eine Räuberbande anzusehen (I, 6). Ein Krieg muß Gründe haben und die dürfen nicht trivial sein (I, 7). Anläßlich der englischen Intervention in den niederländischen Unabhängigkeitskrieg greift er stark auf kosmopolitische Gemeinplätze zurück, daß die ganze Welt ein Körper sei, daß alle Menschen Glieder dieses Körpers seien, daß die Welt einen Staat bilde (I, 16).

Richard Zouch (auch Zouche) (1590-1661)
Iuris et iudicii fecialis, sive Iuris inter gentes et quaestiionum de eodem explicatio (1650)
Neudruck und Übersetzung 1911 in der Carnegie-Serie *Classics of International Law*
Das ist kein Spezialtraktat über das Kriegsrecht; wo er Kriegsrecht behandelt, ist er an besonders kniffeligen Fällen interessiert. Auch für Zouch gehört zum rechtmäßi-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen Krieg eine Gerechter Grund (I, 6). In einem besonders wirren Kapitel über rechtliche Beziehungen zwischen Staaten kommt auch der rechtmäßige Feind vor: ein Staat, der die Institutionen hat, Krieg und Frieden machen zu können. Die folgenden Abschnitte zeigen, daß es Zouch um die alten Fragen der Gerechtigkeit auf beiden Seiten geht: der rechtliche Status von Besitz und Gesandtschaften im Krieg, wobei sich die Staaten auf Gegenseitigkeit behandeln (I, 7). Ein Kapitel über „wrongs between belligents" nennt den fehlenden Gerechten Grund dazu die Verletzung des Gesandtschaftsrechts und der Militärkonventionen und die übermäßige Ausnutzung eines Sieges durch den Sieger (I, 10).

Cornelius van Bynkershoek (1673-1743)
Quaestionum iuris publici libri duo (1737)
Neudruck und Übersetzung 1930 in der Carnegie-Serie *Classics of International Law*
Das erste Buch beschäftigt sich mit Kriegsrecht, theoretisch interessant sind allenfalls die drei ersten Kapitel, danach zerfasert das Buch rasch in Erörterungen konkreter Streitfragen vor allem des Seekriegsrechtes. Bynkershoek hält durchaus an der alten Lehre vom gerechten Grund eines Krieges fest, betont aber im Gegensatzt zur intakteren Tradition des Gerechten Krieges, daß deshalb im Krieg jede Gewalt erlaubt sei. Bynkershoek bemüht sich um eine exakte Trennung von Jurisprudenz und Humanität, aber das dient nicht der Hegung des Krieges. Rechtlich kann der Sieger mit dem Besiegten tun, was er will, alle Gewalt bis zum Töten und Versklaven der Gefangenen ist erlaubt. Allein die freiwillige Milde, der Wunsch der großen Fürsten, für ihren Großmut gepriesen zu werden, begrenzt zur Zeit die Gewalt; juristisch gibt es keinen Einwand gegen eine Rückkehr dieser Gewalttätigkeit.

6.3 Einzelne Staaten

6.3.1 Spanien

Vergleiche außerdem oben bei Kolonialtheorien der frühen Neuzeit Anthony Pagden 1995 (S. 238-239) und unten bei Vitoria Josef Höffner 1947/1969, der auch andere spanische Kolonialethiker behandelt (S. 270).

Fernández Santamaria, José A.
The State, War and Peace : Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 1977. – 316 S. (Cambridge Studies in Early Modern History)
Fast die ganze Darstellung des politischen Denkens in Spanien zur Zeit des Höhepunkts des Spanischen Weltreiches ist einschlägig als Denken über internationale Beziehungen und Kolonialbildung; das spanische politische Denken des 16. Jahrhunderts ist ein Versuch mit den Kriegen in Amerika fertig zu werden. Im Zentrum

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stehen Francisco de Vitoria und die Schule von Salamanca, der erasmische Humanismus und der Humanist Juan Ginés de Sepulveda, der als der entschiedenste Verteidiger der spanischen Eroberung Amerikas gilt. Fernández Santamaria argumentiert, daß alle drei Ansätze nicht weit auseinanderliegen und der Unterschied zu Machiavelli auch nicht groß ist: „Christian teaching has been effectively banished from two interrelated facets of man's existential totum: war and politics." Vergleiche eingehendere Referate bei Erasmus und Vitoria.

Méchoulan, Henry
Le thème de la guerre dans la pensée espagnol au siècle d'or, in: La guerre : actes du colloque de Mai 1986 / sur la direction de Simone Goyard-Fabre. – Caen : Centre de Publications de l'Université de Caen, 1986 (Cahiers de philosophie politique et juridique ; 10) S. 87-104
Das spanische Denken des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts über Krieg war vor allem von christlichem Sendungsbewußtsein bestimmt, nicht am Frieden orientiert, sondern am Triumph (der katholischen Religion). Man ist froh, den Einfluß des pazifistischen Erasmus überstanden zu haben und den des als pazifistisch gedeutenden Luther abgewehrt zu haben. Selbst die Autoren, die wissen, daß 80 Jahre Krieg in den Niederlanden Spanien ruiniert haben, zweifeln nicht am Kriegsziel, die Religion zu fördern.
Méchoulan kontrastiert damit Spinoza, den er als 'le dernier penseur espagnol de ce siècle' ansieht, und dessen Wertschätzung für Handel und Mißtrauen gegen Militärs.

6.3.2 England

Vergleiche zum englischen Kolonialismus Knorr 1944 bei den Überblicken über die frühe Neuzeit (S. 236-237) und zum englischen humanistischen Pazifismus Adams 1962 bei Erasmus von Rotterdam (S. 253).

Clifford-Vaughan, Frederick
Some British Writers' Notions on Peace : 16th-18th Centuries, in: La paix. – Bruxelles : Ed. de la Librairie Encyclopedique, 1961 (Recueils de la Société Jean Bodin ; 14-15) II, 377-395
Behandelt ausführlich More, Penn, Godwin. Das Gemeinsame der britischen Tradition von More über Hobbes und Locke bis Godwin ist, daß sie den Weg zum Frieden eher als innerstaatliche Frage denn als Beziehungen zwischen Staaten sieht und mehr als Frage der Menschen als der Institutionen: Wer an kriegerische Instinkte glaubt, empfiehlt den Staat als Ordnungsfaktor; wer an Besserungsmöglichkeiten glaubt, empfiehlt politische Utopien. Gemeinsam ist allen, daß Frieden nur kommen kann, wenn er von den Menschen als nötig gefühlt wird. Frieden kann nicht ein bloß juristisches Arrangement sein. (Penns Friedensplan gehört da eher in einen kontinentalen Kontext).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lowe, Ben
Imagining Peace : a History of Early English Pacifist Ideas, 1340-1560. – University Park, Pennsylvania : The Pennsylvania State Univ. Pr., 1997. – 362 S.
Lowe bespricht frühe Kritiker der Lehre vom Gerechten Krieg, Antikriegsliteratur während der französisch-englischen Kriege des 14./15. Jahrhunderts, humanistische pazifistische Texte (Colet, Erasmus, More) und Friedensvorstellungen im frühen Protestantismus. Am Ende steht ein neues Gentleman-Ideal, in dem die heroisch-militärischen Züge herabgespielt werden.

Conway, David
In Defence of the Realm : the Place of Nations in Classical Liberalism. – Aldershot : Ashgate, 2004. – S. 113-190 Thinking of England, New England and Other Holy Places
Für Locke umfaßt die englische Nation alle, die die englische Verfassung akzeptieren (also keine Katholiken!). Burke argumentiert, daß gerade die englische Freiheit verlangt, daß Amerika getrennt organisiert werden muß (gerade weil sie Engländer sind, haben die Amerikaner gegen England rebelliert). Price hat ein liberales Lob des Patriotismus als partiality für unsere Mitbewohner, verlangt aber, daß eine kosmopolitische Liebe bleibt. Darin folgt ihm Adam Smith, während Burke jede Andeutung, daß England von Frankreich lernen könnte, verdammt. Burkes Begriff einer organischen Gesellschaft kann nur von einer einzigen Nation erfüllt werden: England. Die Aufgabe der Menschheit ist, Gott zu kennen und zu loben, das geschieht in Nationalkirchen, von denen allein die englische gut verfaßt ist.
Conway will einen neuen Stolz Liberaler Demokratien erzeugen. Außer Großbritannien kann er sich auch Israel als Nation vorstellen.

6.3.3 Frankreich

Schon in den großen Gesamtdarstellungen der Friedensidee bei Christian Lange und Theodore Ruyssen steht Frankreich im Zentrum (oben S. 22-23). Für Frankreich gibt es auch weiter die umfangreichsten Überblicksdarstellungen, alle wenig originell.

Souleyman, Elizabeth V.
The Vision of World Peace in Seventeenth- and Eighteenth-Century France. – New York : Putnam, 1941. – 232 S.
Friedenspläne von Crucé 1623 bis Cloots 1793, Literaten, Theologen, Freidenker, Philosophen, Ökonomen. Viel Referat und Zitat.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Saitta, Armando
Della res publica christiana agli stati uniti di Europa : sviluppo dell'idea pacifista in Francia nei secoli XVII-XIX. – Roma : Ed. Di Storia e Letteratura, 1948. – 185 S. (Letture di pensiero e d'arte)
Friedenspläne von Crucé bis Saint-Pierre und knappe Referate zur Aufklärung. Wichtig ist die zweite Hälfte über Frieden bei Jakobinern und Frühsozialisten (Saittas Forschungsfeld).

Bahner, Werner
Die Friedensideen der französischen Aufklärung, in: Aufklärung – Gesellschaft – Kritik : Studien zur Philosophie der Aufklärung I / hrsg. von Manfred Buhr und Wolfgang Förster. – Berlin : Akademie-Verl., 1985. – S. 79-162
Sprachlich überarbeitete Version des Aufsatzes: Der Friedensgedanke in der Literatur der französischen Aufklärung, in: Grundpositionen der französischen Aufklärung / hrsg. von Werner Krauss und Hans Mayer. – Berlin : Rütten und Loening, 1955
Antiabsolutistische Kritik an der Kriegspolitik des späten 17. Jahrhunderts, Fénelon, Saint-Pierre und das Urteil der Aufklärer über ihn, Kriegskritik und Völkerrechtskonzeption verschiedener Philosophen, Physiokratische Lehre von der Interessenharmonie, Konföderationsideen. Erwartungen, daß der Krieg mit der Zeit durch menschliche Anstrengungen zurücktreten werde. Neben dem Abschied vom Heroismus der Antike gibt es auch eine Tendenz, den Heroismus antiker Republiken gegen den modernen Frieden (und den modernen Krieg) auszuspielen. In der Aufklärung gibt es erstmals eine systematische Erörterung aller Aspekte des Krieges.

Fischbach, Claudius R.
Krieg und Frieden in der französischen Aufklärung. – Münster (u.a.) : Waxmann, 1990. – 237 S. (Internationale Hochschulschriften ; 23)
Die erste Hälfte ist ein Schnelldurchgang von Fénélon und Saint-Pierre bis zu den Philosophen der 1760/80er Jahre. Versuch Friedensstrategien zu identifizieren: moralische Herrscher, Aufklärung, Internationalisierung, friedlichen Welthandel, innenpolitische Radikalreformen. Die zweite Hälfte ist eine Abhandlung über Frieden als Thema in Zeitschriften, mit dem Ergebnis, daß es keine Öffentlichkeit gab, die die Theorien der Philosophen aufnahm. (Am ehesten wird in den 1770er/1780er Jahren die ökonomische Friedensstrategie beachtet.)

Pekarek, Marcel
Absolutismus als Kriegsursache : die französische Aufklärung zu Krieg und Frieden. – Stuttgart (u.a.) : Kohlhammer, 1997. – 210 S. (Theologie und Frieden ; 15)
Konzentriert sich auf vier Autoren, die in kleinen Monographien behandelt werden: Fénelon, Saint-Pierre, Montesquieu, Rousseau. Pekarek arbeitet die gemeinsame antiabsolutische Tendenz ihrer Ideen zu Krieg und Frieden heraus, stellt aber keine Beziehung zum Liberalen oder Demokratischen Frieden her (sondern glaubt umge-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kehrt, es sei ein schwerer Irrtum seiner Autoren, Kriege nicht aus dem anarchischen internationalen System erklärt zu haben).

6.3.4 Deutschland

Vergleiche die Artikel von Wilhelm Janssen zu Frieden und Krieg in Geschichtliche Grundbegriffe : historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland (referiert oben S. 27)

6.4. Theologie

6.4.1 Erasmus von Rotterdam

ursprünglich Geert Gerts, latinisiert/gräzisiert Desiderius Erasmus, 1467/69-1536, Sohn eines Geistlichen. Augustinerchorherr, aber von der Beachtung der Regel entpflichtet. Der größte Klassische Philologe seiner Zeit, Adels- und Fürstenerzieher. Verweigerte den Weg vieler reformgeneigter Humanisten zur Reformation; die Gegenreformation des späteren 16. Jahrhunderts bekämpfte aber ebenso sehr das erasmischen Christentums wie den Protestantismus gewidmet.

Vergleiche zur Biographie:
Johan Huizinga, Erasmus : eine Biographie. – Basel 1928 (niederländisches Original 1924)
Roland H. Bainton, Erasmus of Christendom. – New York 1969
R. J. Schoeck, Erasmus of Europe. – Edinburgh 1990-1993. – 2 Bde.

Vergleiche als Einführung in verschiede Aspekte von Erasmus Wirken:
Robert Stupperich, Erasmus von Rotterdam und seine Welt. – Berlin 1977
Cornelis Augustijn, Erasmus von Rotterdam : Leben – Werk – Wirkung. – München 1986
Erika Rummel, Erasmus. – London 2004 (Outstanding Christian Thinkers).

Erasmus ist zweifellose der einflussreichste pazifistische Autor des 16. Jahrhunderts. Vergleiche zur Rezeption: Joachim Hamm, *Pax optima rerum : zu den Friedensschriften des Erasmus von Rotterdam und ihrer zeitgnössischen literarischen Rezeption*, in: *Dulce bellum inexpertis : Bilder des Krieges in der deutschen Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts*. – Wiesbaden, 2002. – S. 394-463. Zweifellos auch der Autor, an den drei Jahrhunderte dachten, wenn sie an Frieden dachten. Der erste bis 1800 reichende Teil von ter Meulens Bibliographie (*From Erasmus to Tolstoy : the Peace Literature of Four Centuries*, veröffentlicht 1990, siehe oben S. 34) ist zu einem nicht geringen Teil eine Liste immer neuer Auflagen von Erasmus-Texten. Freilich wurde der Verdacht geäußert, daß dies mehr ein Bekenntnis zum Stil des

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erasmus als zu seiner Politik war (Otto Herding, *Humanistische Friedensideen am Beispiel zweier ‚Friedensklagen'* in: *Die Humanisten in ihrer politischen und sozialen Umwelt* / hrsg. von Otto Herding und Robert Stupperich. – Boppard 1976).

Die Forschung hat sich lange mit der Frage beschäftigt, ob Erasmus mehr ein Gefühlspazifist oder ein politischer Propagandist war. Seine politische Haltung ist inzwischen genauer beschrieben worden: er stand der pro-französischen Partei in den Niederlanden und am Kaiserhof nahe, die gegen die „spanischen" Kriege opponierte, die sich aus dem dynastischen Prinzip ergeben; ihre Ordnungsvorstellung ist „nationalistisch": ein System mehrerer großer Staaten, die einander im ganzen anerkennen; vgl. James D.Tracy, *The Politics of Erasmus : a Pacifist Intellectual and his Political Milieu*. – Toronto 1978. Aber auch als systematischen Rechtsphilosophen des Friedens wollte man ihn sehen (Eberhard von Koerber, *Die Staatstheorie des Erasmus von Rotterdam*. – Dissertation Freie Universität Berlin 1966).

In der neueren Literatur wird stärker die Verankerung in Erasmus Theologie betont. Seine Lebensleistung war die Bibelausgabe nach philologischer Methode, als theologischer Schriftsteller verwies er die Theologie von der Scholastik zurück zur Bibellektüre. Erasmus ist lange als Moralist begriffen worden, dann hat man die Christuszentriertheit seiner Religiösität gesehen, zuletzt die Rolle der Kirche. Moralist ist Erasmus darin, daß Christus als Lehrer und Vorbild des Menschen gesehen wird, aber zentral ist für ihn die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, eine Voraussetzung für das ersehnte Heil. Eintracht, Liebe und Frieden sind die Kennzeichen der Kirche. Luther hat ihm vorgeworfen: „non ad crucem, sed ad pacem spectet in omnibus scriptis." Genau das versuchte Erasmus. Die Kirche ist als Ganzes eine „Konsensgemeinschaft" (Michael Becht). Erasmus' Pazifismus beruht auf einer Theologie des Aufbaus des Reiches Gottes, aber seinen Platz in der Geschichte dieses Motivs von Augustinus über Dante bis Kant (oder bis Tolstoi oder auch bis Lionel Curtis) hat Erasmus noch nicht erhalten.
Vergleiche zum Kirchenbegriff:
James Kelsey McConica, Erasmus and the Grammar of Consent, in: Scrinium Erasmianum : mélanges historiques publiés sous le patronage de l'Université de Louvain à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Erasme / ed. J. Coppens. – Leiden 1969, vol. II, 75-99
Willi Hentze, Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam. – Paderborn 1974
Michael Becht, Pium consensum tueri : Studien zum Begriff consensus im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin. – Münster 2000. – S. 25-213.
Außerdem die unten S. 252-253 referierten Arbeiten von Otto Schottenloher.
Forschungsbericht zur Theologie des Erasmus:
Bruce Mansfield, Erasmus in the Twentieth Century : Interpretations c. 1920-2000. – Toronto 2003.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Texte

Dulce bellum inexpertis = Süß scheint der Krieg den Unerfahrenen
Zuerst in der revidierten Ausgabe der *Adagia* 1515, dort der längste Essay; 1517 separat gedruckt
in: Opera Omnia (Elsevir) Ordo IV, tomus 2 (1977)
Eine deutsche Übersetzung:
Süß scheint der Krieg den Unerfahrenen / hrsg. und übersetzt von Brigitte Hannemann. – München (u.a.) : Kaiser, 1987
Adams (unten S. 253) nennt es eine Art Weltgeschichte des Krieges: vom ursprünglichen Frieden zum habituellen Angriffskrieg. Die menschliche Natur ist friedlich.

Querela Pacis undique gentium ejectae profligataeque =Klage des Friedens, der bei allen Völkern verstoßen und vernichtet wurde (1516)
in: Opera Omnia (Elsevir) Ordo II, tomus 7 (1999)
auch in: Ausgewählte Schriften / hrsg. von Werner Welzig. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. – Bd. 5, 359-451
Eine deutsche Übersetzung auch in:
Raumer, Kurt von
Ewiger Friede : Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1953 (Orbis academicus) S. 211-248
Zuletzt:
Die Klage des Friedens / hrsg. und übersetzt von Brigitte Hannemann. – München (u.a.) : Piper, 1985
Am deutlichsten wird der Inhalt durch den Titel einer der englischen Übersetzungen ausgedrückt: Peace Protests! (in José Chapiro, *Erasmus and our Struggle for Peace*. – Boston 1950)

Literatur

Raumer, Kurt von
Ewiger Friede : Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1953 (Orbis academicus) S. 1-21 Erasmus von Rotterdam : der Humanist und der Friede
Raumer stellt Erasmus in seine historische Situation (das Aufkommen des Krieges mit Söldnern), freilich nicht in zeitgenössische Politik (seine Nähe zur wirklichen Politik war immer geringer als die seiner Freunde Morus, Vives, Zwingli). Der neue Krieg habe eine Krise der Lehre vom Gerechten Krieg gebracht, die Vitoria neuen politischen Gegebenheiten anpaßt. Erasmus habe dagegen nur geklagt; da er freilich die Lehre vom Gerechten Krieg nie grundsätzlich verwirft, bleiben die Klagen moralistisch. Daß der Frieden rechtliche Verfahren oder politische Institutionen, etwa eine Zwangsgewalt, benötigt, kann Erasmus nicht erkennen. Es sei völlig falsch, ihn

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wegen gelegentlicher Äußerungen zum Vater des modernen Garantiegedankens oder einer internationalen Schiedsgerichtsbarkeit machen zu wollen.

Adams, Robert P.
The Better Part of Valor : More, Erasmus, Colet, and Vives on Humanism, War, and Peace, 1496-1535. – Seattle : Univ. of Washington Pr., 1962. – 363 S.
Erst durch seinen Aufenthalt in England verbindet Erasmus Frieden mit Sozialkritik Er glaubte in Heinrich VIII einen friedensfähigen Fürsten gefunden zu haben. Um so bitterer die Enttäuschung, als dieser Kriege wie sportliche Ereignisse sah. „What the humanists tried to do was to deglamorize tyranny." Das ist der Grund des humanistischen Kampfes gegen chevaleske Ideale und Ritterliteratur.

Schottenloher, Otto
Lex naturae und lex Christi bei Erasmus, in: Scrinium Erasmianum : mélanges historiques publiés sous le patronage de l'Université de Louvain à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Érasme / ed. J. Coppens. – Leiden : Brill, 1969. – II, 253-299
Erasmus greift auf Cicero zurück, der den Staat als Garant von Recht/Gerechtigkeit definiert hat, denn Cicero hat dieses Rechtsideal ernster genommen als Augustinus. Aber in der geringen Schätzung der Institutionen ist Erasmus eher augustinisch. Das Wichtigste ist die Bildung einer christlichen Gemeinschaft. Das Naturgesetz und das Jüdische Gesetz hatten ihre Aufgabe nicht erfüllt, das Christentum ist eine Erneuerung des Strebens nach Gerechtigkeit. Frieden ist Freundschaft; eine Idee, die es seit Pythagoras und Platon gibt, die aber erst im Christentum verwirklicht werden kann, weil Christen durch mehr zusammengehalten werden als durch die Natur. Diese Gemeinschaft denkt sich Erasmus durchaus als ständische Gesellschaft, die Lex Christi ist nicht juristisch gedacht. Deshalb verwirft Erasmus auch nicht den Krieg umstandslos. Das Christentum verabscheut den Krieg, aber im gegenwärtigen Leben, in dem jeder Fürst sein eigener Richter ist, kann das Ende der Kriege nicht erwartet werden. Krieg ist jedoch immer ein Versagen des Christentums.

Schottenloher, Otto
Erasmus und die Respublica Christiana, in: Historische Zeitschrift 210 (1970) 295-323
Für Erasmus spielt die respublica christiana noch eine Rolle, aber spiritualisiert als eine Gemeinschaft der Christen (in der die Geistlichkeit zwar einen wichtigen Platz hat, aber durchaus kein Monopol). Sein Interesse für die reale hierarchische Kirche ist deutlich geringer als sein Interesse für die Kirche der Apostel und Märtyrer. Das Kaisertum mißfiel ihm nicht weniger. Die von ihm vorgestellte Eintracht der Christenheit ist ein Bund aller Christen, nicht eine Universalmonarchie. An eine Institutionalisierung des christlichen Staatenbundes dachte Erasmus nicht, wohl aber an völkerrechtliche Verträge und Schiedsgerichte – die auch Moskoviter und Türken umfassen können. Letztlich ist seine Einheit der Christenheit eine Bildungsgemeinschaft.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fernandez Santamaria, José A.
Erasmus on the Just War, in: Journal of the History of Ideas 34 (1973) 209-226

The State, War and Peace : Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 1977 (Cambridge Studies in Early Modern History). – S. 120-160
Erasmus kann das alte Schema der Lehre vom Gerechten Krieg nie aufgeben: Die Fürsten brauchen ein Recht zum Krieg, sonst haben die Bösen freie Hand. Erasmus leugnet nie die theoretische Stimmigkeit dieser Lehre, betont aber die Zweifel, daß die realen Kriege tatsächlich dieser Lehre folgen. Daß er sich nicht, wie etwa Vitoria mit dieser Lehre aussöhnt, liegt daran, daß seine Grundkategorie nicht der Krieg ist, sondern discordia, die mit dem Krieg beginnt, aber dann die ganze Gesellschaft erfaßt. Ohne den Frieden als Abwesenheit des Krieges gibt es keine Basis für die Wirksamkeit natürlicher und christlicher Moral. Nicht der Krieg als solcher ist für Erasmus das Hindernis auf dem Weg der Menschheit zum vernünftigen und christlichen Miteinanderleben, sondern die Soldaten, die weder der Vernunft noch dem Christentum zugänglich sind.

Margolin, Jean-Claude
Erasme et la guerre contre le Turcs, in : Il pensiero politico 13 (1980) 3-38
Margolin bespricht Erasmus' Schrift von 1530 *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo*. Konventionell nimmt Erasmus die türkischen Erfolge als Strafe für christliche Sünden, betont dann aber, daß die Türken als Monotheisten fast schon Christen sind (ein nicht ganz so konventionelles, aber auch nicht ganz ungewöhnliches Argument) und daß es völlig inkonsequent sei, die Grausamkeit der Türken zu betonen, nicht aber den dauernden Krieg unter den Christen zu bedenken. Das Büchlein ist gegen Luthers Türkenkriegsbuch geschrieben, das Erasmus so versteht, daß Luther jede Wehr gegen Türken ablehne, weil die Türken eine göttliche Strafe bringen. Erasmus betont dagegen, daß eine Verteidigung gegen die Türken als ultima ratio gerechtfertigt sei. Und er bringt auch realpolitische Argumente gegen den Isolationismus, der im Türkenkrieg nur ein ungarisches Problem sieht. Letzlich komme es aber nicht auf Sieg oder Niederlage an, sondern darauf, daß Christen Christen bleiben, d.h. in welchem Geist sie den Krieg führen. Margolin schließt, daß es letzlich ein religiöses Buch ist, eine Psalmenexegese, wie man sich richtig dem Willen Gottes ergibt.

Dealy, Ross
The Dynamics of Erasmus' Thought on War, in : Erasmus of Rotterdam Society Yearbook 4 (1984) 53-67
Gegen Fernandez Santamarias These, daß Erasmus letzlich doch die Lehre vom Gerechten Krieg akzeptiere und nur die leichtfertige Anwendung kritisiere, betont Dealy, daß Erasmus die methodische Ermittlung der Gerechtigkeit eines Krieges für undurchführbar hält und deshalb die Lehre vom Gerechten Krieg überhaupt verwirft. Für Erasmus ist jeder Krieg Sünde, die Eingrenzung der Kriege kann nur aus christ-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

licher Liebe kommen. Deshalb kann aber ein baldiges Ende der Kriege nicht erwartet werden. Erasmus betont immer wieder, daß er kein absoluter Pazifist sei. Das Christentum muß im realen Leben geübt werden und dieses ist militärisch geprägt. Der Weg zum Frieden ist ein langer Prozeß der gegenseitigen Imitation der besten Fürsten. Nicht Worte überzeugen, sondern Vorbilder. Auch die Türken sind nur dadurch zum Frieden zu bringen, daß die Christen ihnen ein gutes Beispiel geben und vom Frieden nicht nur reden, sondern untereinander Frieden halten.

Halkin, Léon-E.
Erasme, la guerre et la paix, in: Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus / hrsg. von Franz Josef Worstbrock. – Weinheim : VCH, 1986 (Mitteilungen der Kommission für Humanismusforschung der Deutschen Forschungsgemeinschaft ; 13) S. 13-44
Brauchbarer chronologischer Überblick, der sehr verschiedene Texte des Erasmus berücksichtigt.

Musto, Ronald G.
Just Wars and Evil Empires : Erasmus and the Turcs, in: Renaissance Society and Culture : Essays in Honor of Eugene F. Rice, Jr. / ed. by John Monfasani and Ronald G. Musto. – New York : Italica Pr., 1991. – S. 197- 216
Erasmus leugnet nicht grundsätzlich die Theorie des Gerechten Krieges, aber er kann keine gerechten Kriege zwischen den Christen erkennen. Letztlich werde nur um Macht gekämpft. Gegen Vorwürfe betont er immer wieder, daß er nicht absolute Gewaltfreiheit lehre. Gegen den Türkenkrieg betonte er immer wieder von 1514 bis 1526, daß die frühen Christen auch gegen Barbaren nicht gekämpft hätten und empfiehlt, den Türken mit den Mitteln Christi zu begegnen. Seine *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo* 1530 wurde nötig, weil er als Parteigänger Luther denunziert worden war. Erasmus muß einen schwierigen Mittelweg gehen, möglichst viel Gewaltfreiheit zu bewahren, ohne mit Luthers Aufruf, sich nicht zu wehren, identifiziert werden zu können. Wenn der Krieg gegen die Türken ein gerechter Krieg ist, dann muß er schonend geführt werden, vor allem müssen die Christen erst einmal den Türken ein christliches Vorbild geben. Musto sieht Erasmus als den ersten Autor der Gewaltfreiheit, d.h. eines Aktivismus der nicht einfach Widerstandslosigkeit ist, sondern sowohl Gerechten Krieg wie Widerstandslosigkeit überwunden hat.

Pabel, Hilmar M.
The Peaceful People of Christ : the Irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam, in: Erasmus' Vision of the Church / ed. by Hilmar M. Pabel. – Kirksville, Missouri : Sixteenth Century Journal Publ., 1995 (Sixteenth Century Essays and Studies ; 33) S. 57- 93
Erasmus ist Pazifist als Christ. Auch die *Querela Pacis* ist mehr als eine Polemik gegen den Krieg, sie erinnert die Christen an ihre gemeinsame religiöse Pflicht den Frieden zu befördern. Pazifismus und Ekklesiologie müssen im Bezug auf Christus

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gesehen werden, Christen, auch christliche Fürsten, sollen nach Möglichkeit Christus imitieren. Die Kirche ist für Erasmus eine Sakramentsgemeinschaft, auch die *Querela Pacis* ist eine Erinnerung an diese Gemeinschaft.
Pabel gibt ansonsten einen Überblick über Erasmus' irenistische Bemühungen in den 1520er Jahren, den Kampf der Konfessionen zu verhüten und den Bruch des Konsenses der Kirche durch die Reformation rückgängig zu machen (das war es, was ihm Luthers Urteil einbrachte, daß er zu sehr auf den Frieden fixiert sei).

Krüger, Friedhelm
Politischer Realismus und Friedensvision im Werk des Erasmus von Rotterdam, in: Der Frieden – Rekonstruktion einer europäischen Vision / hrsg. von Klaus Garber und Jutta Held. – München : Fink I (2001) S. 145-156
Krüger versucht Politik und Theologie bei Erasmus zusammenzubringen. Besprochen werden nicht die bekannten Friedensschriften, sondern die späten Evangeliumsparaphrasen. Erasmus ergreift jede Gelegenheit, den friedfertigen Charakter Jesu, seine Mahnungen zum Frieden und seine friedensstiftenden Taten hervorzuheben. Frieden ist bei Erasmus immer Eintracht, aber gegen den falschen Frieden der fürstlichen Kumpanei in böser Tat. Da das Böse noch in der Welt ist, ist Vergebung wichtig für den Frieden. Das ist nicht naiver Moralismus, sondern Neuentdeckung des Kerns des Christentums als Gemeinschaft mit Gott. Den Gerechten Krieg hat er nie ausgeschlossen, kann ihn sich aber nur als Verteidigung gegen aggressive Barbaren denken. Am ausführlichsten äußert sich Erasmus in der Lukas-Paraphrase. Während die Forschung vor allem Widersprüche konstatiert hatte, sieht Krüger eine konsistente Haltung: Immer wieder betont Erasmus den Gedanken eines Progresses. Engagement für den Frieden ist nicht Versöhnung mit dem Bestehenden, sondern sich gläubig einzulassen auf das weltverändernde Evangelium. Die letzte Erfüllung, der ewige Frieden, wird erst im himmlischen Jerusalem erreicht. Das Amt der Fürsten, auch mit Waffen für Gerechtigkeit zu sorgen, muß akzeptiert werden.

Bredel, Ralf
Systematisch-normative Begriffe des völkerrechtlichen Friedens in der neuzeitlichen Philosophie des Rechts. – Frankfurt am Main (u.a.) : Lang, 2002 (Wiener Arbeiten zur Philosophie : Reihe C, Beiträge zur Sozialphilosophie ; 2) S. 65-89
Versucht ein augustinisches Mittelalter von einer voluntaristischen Neuzeit zu unterscheiden. Frieden ist Ruhe; diese gibt nur die Religion, d.h. die Nachfolge Christi. Aber die Türkenbedrohung ist eine Voraussetzung für Erasmus' konkrete Forderung der Befriedung der europäischen Parteien: „Führt sie die Nächstenliebe nicht zusammen, so verbindet sie gewiß der gemeinsame Feind." Dem Mittelalter verbunden bleibt Erasmus darin, daß er nicht in völkerrechtlichen Begriffen denkt. Die neuzeitlichen Philosophen konzentrieren alle Autorität und Macht im Staat, während Erasmus zwischen göttlicher Autorität und Fürstenmacht unterscheidet. Letztlich redet er nicht nur die Fürsten an, sondern alle Individuen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6.4.2 Luther

Martin Luther, 1483-1546, geboren in Eisleben als Sohn eines Bergmannes und Mineneigners. Augustinermönch in Erfurt, Theologieprofessor in Wittenberg. 1517 öffentlicher Bruch mit der zeitgenössischen Bußpraxis, der sich zur Kirchenspaltung ertwickelte. Theologisches Haupt des deutschen Protestantismus, Berater der protestantischen Fürsten bei der Neugestaltung der Kirche.

Vergleiche zur Biographie:
Martin Brecht, Martin Luther. – Stuttgart 1981-1987. – 3 Bde.

Als einführender Überblick:
Bernhard Lohse, Martin Luther : eine Einführung in sein Leben und sein Werk. – München 1997.

Als Überblick für Fortgeschrittene:
Bernhard Lohse, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. – Göttingen 1995
Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie : eine Vergegenwärtigung. – Tübingen 2003
Luther Handbuch / hrsg. von Albrecht Beutel. – Tübingen 2005.

Luthers Stellungnahmen zum Krieg sind Gelegenheitsschriften eines Fürstenberaters. Weil die von ihm ausgelöste Reformation Anlaß zu gewaltsamen Konflikten gegeben hatte, gab es reichlich Gelegenheit zu solchen Stellungnahmen: Türkenkrieg, Bauernkrieg (mit Luthers berüchtigen Aufforderungen zu gnadenloser Vernichtung der Aufständischen), Zwinglis vermeintliche Religionskriege, blutige Verfolgung von Wiedertäufern, erneut Türkenkrieg, gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen protestantischen und katholischen Fürsten im Reich, bis zum Schmalkaldischen Krieg zwischen den protestantischen Fürsten und dem Kaiser (dessen Vorgeschichte Luther noch erlebte). Ein nicht geringer Teil der Literatur zu Luther und Krieg sind Kommentare – apologetische oder exorzierende – zu diesen Stellungnahmen Luthers. Von dieser Literatur ist hier nur Erdmann Neuß 1970 genannt, einer der letzten und sicher der vollständigste dieser Kommentare.

Luthers Äußerungen zu Krieg und Gewalt sind Gelegenheitsschriften, aber die Forschung ist sich einig, daß Luther immer als Theologe geantwortet hat. Luthers Stellung zu Krieg und Frieden steht im Zentrum seiner Theologie, seiner Lehre von Obrigkeit und Gehorsam, seiner Lehre von den beiden Reichen, denen der Christ gleichzeitig angehört, dem Reich der Liebe und dem Reich der Herrschaft. Wenn es bei Luther einen Weg zum Frieden gibt, dann kann es nur die Zunahme des Glaubens, die Unterwerfung unter Gott sein.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleiche zur Moraltheologie und zur politischen Theologie:
Johannes Heckel, Lex charitatis : eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. – 2. überarb. und erweit. Aufl. – Köln 1973 (ursprünglich 1953)
Ulrich Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung : Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre. – Stuttgart 1970. – S. 437-573
Max Josef Suda, Die Ethik Martin Luthers. – Göttingen 2006.

Von seinen katholischen Gegnern, wurde Luther wegen seiner Opposition gegen den päpstlichen Kreuzzug gegen die Türken als Pazifist geschmäht. Erasmus mußte in seinen Türkenkriegsschriften sorgfältig vermeiden nicht so pazifistisch wie Luther zu klingen. Aber für einen Pazifisten hat Luther später niemand mehr gehalten. Seine Stellungsnahmen haben einen starken Einfluß auf den Bellizismus der protestantischen Kriegstheologie und Kriegspredigt im Zeitalter des Neuluthertums gehabt. Vergleiche Karl Hammer, Deutsche Kriegstheologie : 1870-1918. – München 1971. Wie meist in den deutschen bellizistischen Traditionsbildungen, ist der konkrete Bezug gering.

Texte

Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523)
in: Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe) Bd. 11, 229-281
Kriegsethik, eher Bürgerkriegsethik steht in Teil III

Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der anderen Bauern (1525)
in: Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe) Bd. 18, 344-361
Wie immer man die Lage der Bauern einschätzen mag, da sie sich selber gewaltsam Recht verschaffen wollen, ist es die Pflicht der Obrigkeiten, sie mit allen Mitteln zur Ordnung zu zwingen

Ob Kriegsleute auch in seligen Stande sein können (1526)
in: Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe) Bd. 19, 616-662

Vom Kriege wider die Türken (1529)
in: Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe) Bd. 30/II, 81-159
Der Krieg gegen die Türken kann als Verteidigungskrieg des Reiches geführt werden, aber ein Kreuzzug für das Christentum scheidet aus.

Eine Heerpredigt wider den Türken (1529)
in: Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe) Bd. 30/II, 160-197
Der 1. Teil über die Pflicht des Christen die als Gottes Strafe gesandten Türken keinen Widerstand zu leisten, eher zum Martyrium bereit zu sein. Der 2. Teil über

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Pflicht des Untertanen auf Befehl des Fürsten gegen die Türken Widerstand zu leisten.

Literatur

Richter, Julius
Luthers Gedanken über ‚gerechten Krieg', in: Evangelische Theologie 20 (1960) 125-142
Es geht Luther nicht einfach um die Trennung der beiden Reiche, sondern darum, daß Obrigkeit ein Amt ist, das Christen durchaus ausüben sollen; auch Jesus Christus hätte Krieg führen können. Die Grausamkeit des Krieges wird von Luther nicht herabgespielt, sondern als notwendig betont. Kriegen und Würgen ist von Gott eingesetzt, Gott selber ist Urheber dieser Taten. Aber Luthers Formulierungen sind nicht konsistent; immer wieder kommt ihm dazwischen, daß der Krieger als Krieger, nicht als Christ in den Krieg zieht. Er hat keine wirkliche Lehre in der Tradition des Gerechten Krieges und das paßt zu seiner Ansicht, daß das irdische Leben keine Wohnung der Gerechtigkeit sein kann.
In einer aktuellen Beurteilung lehnt Richter die Idee eines Strafkrieges für die Gegenwart ab, es bleiben Luthers Gedanke, daß Krieg immer nur Verteidigung sein kann, und Luthers Verpflichtung zur Gewissensprüfung/Kriegsdienstverweigerung.

Scharffenorth, Gerta
Den Glauben ins Leben ziehen … : Studien zu Luthers Theologie. – München : Kaiser, 1982. – S. 205-313 Luthers Lehre vom weltlichen Regiment Gottes : die Reichsverfassungsreform als Problem des Friedensauftrags der Christen
Überarbeitete Fassung von Kapiteln 1 und 2 der Heidelberger Dissertation: *Römer 13 in der Geschichte des politischen Denkens* (1964)
Luther stellt die Liebe vor das Gerechtigkeitsverlangen, das ohne Liebe zu ständigem „rechten und fechten" führen würde. Römer 13, 8-10, der traditionelle Bibeltext für Obrigkeit, wird so zur Freiheit des Christen durch die geistliche Knechtschaft der Nächstenliebe. Der Frieden kann nur erhalten werden, wenn die einzelnen um der Gemeinschaft willen zum Verzicht bereit sind. Das gilt nicht nur für den Untertanen, sondern auch für die Obrigkeit bei der Entscheidung zum Krieg; auch Herren dürfen nicht für sich selber gewaltsam kämpfen, sondern nur für die Bewahrung gemeinsamen Nutzens. Ebenso kommt die Verwerfung des Aufstandes daher, daß niemand Richter in eigener Sache sein kann. Aus der Unterscheidung des Handelns in eigener Sache (das von Vergeben bestimmt sein soll) und dem Handeln für andere folgt eine christliche Pflicht zu gewaltfreiem Widerstand in Worten, letztlich eine Pflicht zu leiden. Luther kann nur hoffen, daß Gott fremde Fürsten bewegt einen Tyrannen zu strafen. Auf eine Diskussion dieser Humanitären Intervention läßt er sich aber nicht ein.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Neuß, Erdmann
Luthers Stellungnahme zu den Kriegsfällen seiner Zeit : Luthers Seelsorge und Paränese in den politischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit und ihre Bedeutung für das Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre. – 1970. – 328 S.
Theologische Dissertation Universität Halle-Wittenberg
Präventivkriege lehnt Luther stets genauso wie Kreuzzüge ab (den Krieg der Bauern lehnt er als einen Kreuzzug ab). Die Trennung der beiden Reiche hält er immer konsequent durch. Politisch begründete Verteidigungskriege kann er dagegen rechtfertigen (vor allem den Türkenkrieg). Aufruhr aller Art wird abgelehnt, von fürstlichen Fehden bis zu schwärmerischen evangelischen Bewegungen. Schwierigkeiten hat er mit dem Kampf der evangelischen Stände gegen den Kaiser seit 1529. Auch hier bleibt er bei der Trennung der beiden Reiche. Der Widerstand der Fürsten wird aus der Reichsverfassung begründet und auch das Bündnis mit Zwinglianern wird politisch gerechtfertigt. Der Schmalkaldische Bund war ihm aber zu nah an einem Glaubenskrieg, er wollte nur einen Bund für Einigkeit in der Lehre. Auch nach dem ersten Sieg des Schmalkaldischen Bundes gegen einen katholischen Fürsten will er noch streng zwischen geistlichen und politischen Zielen trennen.
Neuß war in den 1950er und 1960er Jahren Mitarbeiter am Register der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers. Seine Dissertation ist die vollständigste Sammlung von Belegstellen zu Luthers Äußerungen zu Friedensbedrohungen: Wittenberger Unruhen, Bauernkrieg, Kriegszüge Zwinglis, Wiedertäufer, Kampf mit katholischen Fürsten, Kriege des Reiches.

Erdmann, Karl Dietrich
Luther über den gerechten und ungerechten Krieg. – Hamburg : Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, 1984. – 39 S. (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften ; 1, 5)
Luthers Stellungnahmen zu konkreten Kriegen und seelsorgerische Äußerungen zu konkreten Fragen der Kriegsmoral zeigen klar, daß Luther nur den Verteidigungskrieg für gerechtfertig hält und in einem ungerechten Krieg den Soldaten zum Ungehorsam verpflichtet. Der späte Luther ist heftig gegen den Türkenkrieg, der ein Krieg von Kaiser und Papst war. In der europäischen Tradition des Gerechten Krieges oder der realistischen Rechtfertigungen des Krieges steht Luther isoliert. Freilich kann es bei diesem Apokalyptiker des rechten Glaubens auch keine Ansätze zu einer Friedensordnung geben, in die ideologische Gegenmächte einbezogen würden.

Kodalle, Klaus-M.
„Sterbliche Götter" : Martin Luthers Ansichten zu Staat, Recht und Gewalt als Vorgriff auf Hobbes, in: Hobbes oggi : atti di Convegno internazionale di studi Milano-Locarno 18-21 maggio 1988 / a cura di Andrea Napoli. – Milano : Angeli, 1990. – S. 123-142
Wie bei Hobbes sind alle zeitlichen Güter nur wertvoll, soweit sie im Frieden inbegriffen sind. Das weltliche Reich ist nur vorläufig, aber es muß angenommen werden. Ohne das Schwert gibt es kein Vertrauen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie bei Hobbes sind diese Regeln, die Herrschaft und Frieden begründen, für die Vernunft einsehbar, freilich ist die Vernunft wie bei Hobbes fragil und korruptionsanfällig. Die Institutionen der Ordnung besitzen einen Sinn jenseits der individuellen Einsicht des Christen als Sünder. Deshalb muß jeder gehorsam tun, was seinem Stand zukommt, und sei es nach moralischem Urteil noch so grausam. Liebe wird bei Luther transformiert zu Anerkennung des Rechtes und damit der strafenden Gewalt. Die wirklichen Christen brauchen diesen ganzen strafenden Apparat nicht für sich selber, aber sie müssen ihn um der anderen wegen stützen. Dafür müssen sie das ihnen angetane Unrecht willig ertragen; in eigener Sache soll niemand vor Gericht ziehen (was übrigens auch Hobbes empfiehlt). Für die Fürsten ist die Entsprechung, daß sich der Willen zum Krieg nicht verselbständigen darf. Bei Luther ist der Christ zur Herrschaft geeignet, weil er analog Platons Philosophenkönigen keine Lust zur Herrschaft hat. Wie Hobbes läßt Luther den inneren Menschen von der Herrschaft frei. Er hat ein passives Widerstandrecht (das brauchte er für die evangelischen Gläubigen unter katholischen Fürsten), aktiv dagegen nur ein Widerstandsrecht der unteren Magistrate, eine rein konstitutionelle Angelegenheit.

Reuter, Hans-Richard
Martin Luther und das Friedensproblem, in: Suche nach Frieden : politische Ethik in der Frühen Neuzeit / hrsg. von Norbert Brieskorn und Markus Riedenauer. – Stuttgart : Kohlhammer, 2000 (Theologie und Frieden ; 19) S. 63-82
Frieden ist Luthers Leitidee für das irdische Leben. Frieden hat Vorrang vor Recht und Gerechtigkeit, die dem Frieden dienen. Die Kernregeln sind: Niemand soll sein eigener Richter sein (sondern der Obrigkeit unterstehen). Wer einen Krieg anfängt ist im Unrecht (die causa iusta verführt zur Selbstgerechtigkeit; ein Krieg soll immer abgenötigt sein). Billigkeit hat Vorzug vor starrer Rechtlichkeit. Jeder Teilnehmer eines Krieges muß selber die Gerechtigkeit des Krieges beurteilen (eine Neuerung gegenüber der Tradition).
Bis 1530 hat Luther eine klare Dichotomie von Regierenden und Gehorchenden, jede Obrigkeit wird gegenüber der nächsthöheren Obrigkeit zum Untertan und damit zum Gewaltverzicht verpflichtet. Er gibt den Rat, daß die protestantischen Fürsten ihr Land wehrlos dem katholischen Kaiser offen stehen lassen und alles Gott anempfehlen. Seit 1530 gibt er den Fürsten mehr Gewicht gegen den Kaiser, betont aber sorgfältig, daß dies die Sicht der Juristen ist. Naturrechtliche und theologische Argumente für den Widerstand der Fürsten kommen von dem Humanisten Melanchthon, nicht von dem Theologen Luther.

Stümke, Volker
Das Friedensverständnis Martin Luthers : Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik. – Stuttgart : Kohlhammer, 2008. – 533 S. (Theologie und Frieden ; 34)
Stümke referiert ausführlich Luthers Lehre von Ämtern und Berufen und von den zwei Regimenten und zieht daraus Folgen für die Soldatenethik.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Krieg ist gerechtfertigt nur als Verteidigungskrieg. Zwar redet Luther von Krieg zur Bestrafung, aber auch das ist nur als Reaktion auf einen Angriff gedacht. Präventive Verteidigung von Werten und Wohlstand kann nicht gerechtfertigt werden. Nothilfe, die als Humanitäre Intervention verstanden werden kann, ist nicht gerade verboten, aber es müssen Verhandlungen vorhergegangen sein und das bestehende Recht muß beachtet werden. Frieden ist bei Luther machtgeschützte Sicherheit.
Der Krieg wird bei Luther immer eschatologisch gesehen, als Strafe Gottes für menschliche Boshaftigkeit. Eine gesellschaftliche Tendenz zur Besserung kennt Luther nicht, nur eine beständig neu nötige Wirkung von Schule und Predigt. Luthers Friedensverständnis wird vor allem in Gebeten artikuliert. Der Beitrag der Theologen zum Frieden kann nur der Aufruf zur Buße sein, den Stümke für die Gegenwart deutet als Ausstieg aus der Gewaltsprirale durch Selbstwahrnehmung. Frieden beruht letztlich auf der Gnade Gottes.
Ein großer Teil dieses langen Buches wird zur Erläuterung von Luthers politischer Ethik verwendet. Wer ein Referat von politischer Ethik und Friedenstheorie in einem Buch sucht, kann es hier finden.

6.4.3 Zwingli

Ulrich Zwingli (auch Huldrych Zwingli, eine etymologische Spielerei), 1484-1531, aus Glarus. Humanist, Priester in Glarus. 1515 Teilnahme an Kriegszügen als Feldprediger. Prediger in Zürich und Reformator Zürichs, mit einem starken Einfluß auf die Reformation in anderen schweizerischen und süddeutschen Städten. Gefallen im Krieg zwischen katholischen und evangelischen Orten der Schweiz (seine Waffen sind bis heute zu besichtigen).

Vergleiche zum Leben und zum Wirken in Zürich:
George Richard Potter, Zwingli. – Cambridge 1976
Gottfried Wilhelm Locher, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte. – Göttingen 1979.

Vergleiche zur Einführung:
Ulrich Gäbler, Huldrych Zwingli : eine Einführung in sein Leben und sein Werk. – Zürich 2004 (ursprünglich 1983).

Vergleiche zur Theologie:
Gottfried Wilhelm Locher, Huldrych Zwingli in neuer Sicht. – Zürich 1969
W. P. Stephens, The Theology of Huldrych Zwingli. – Oxford 1986
Berndt Hamm, Zwinglis Reformation der Freiheit. – Neunkirchen-Vluyn 1988.

Zwingli hatte einen starken politischen Einfluß im reformatorischen Zürich, er hatte eine wachsende Bereitschaft, in die Rolle eines alttestamentarischen Propheten zu schlüpfen. Er war unverzichtbar in den Bemühungen, eine europäische antihabsbur-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gische Koalition zusammen zu bringen. Aber es ist eine Verkennung der politischen Verhältnisse in Zürich, ihn für einen Glaubenskrieger in eigenem Namen zu halten. Historisch mag dieser Unterschied gering sein und Luther liegt nicht so falsch, Zwingli die Kriege der Stadt Zürich anzulasten („Zwingli hat das Schwert gejuckt, darum hat er seinen Lohn empfangen"). Zwingli geht weiter als Luther in der Vereinnahmung der Obrigkeit für die Religion und bei der Reinigung der Kirche. Aber theologisch liegt die Kriegstheorie von Zwingli nicht weit von der Luthers entfernt: Die weltliche Obrigkeit hat die Aufgabe das Evangelium zu schützen; wenn sie das gewaltsam tut, ist das Teil der traditionellen Rechte einer Obrigkeit.
Vergleiche zur politischen Theologie:
Siegfried Rother, Die religiösen und geistigen Grundlagen der Politik Huldrych Zwinglis : ein Beitrag zum Problem des christlichen Staates. – Erlangen 1956.

Literatur

Rogge, Joachim
Zwingli und Erasmus : die Friedensgedanken des jungen Zwingli. – Stuttgart : Calwer Verl., 1962. – 56 S. (Arbeiten zur Theologie ; 11)
Zwingli begann als Sozialkritiker, nicht als Theologe. Seine frühen Angriffe auf das schweizerische Söldnerwesen 1510 sind kaum theologisch motiviert und schon gar nicht eine prinzipielle Ablehnung des Krieges. Seine Begegnung mit Erasmus 1515 ist eine theologische Wende zu einem christozentrischen Christentum und zugleich die Wende vom bellizistischen Patrioten zum bedingten Pazifisten: „Ihm wurde Gott, bzw. Christus inhaltlich gefüllt mit den Begriffen Frieden und Tugend". Die Verbindung von christozentrischen Glauben und Soldatenkritik ist es, was Zwingli mit Erasmus verbindet. Die Papstkritik Zwinglis kommt auch zunächst über das Friedensthema. Aber Zwingli bleibt immer Patriot. Der Weg zur militärischen Verteidigung des Evangeliums fällt ihm leicht.

Bangerter, Olivier
La pensée militaire de Zwingli. – Bern (u.a.) : Lang, 2003. – 287 S. (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte ; 21)
Ein chronologischer Überblick seit den frühen Schriften gegen die Söldner. Solche Schriften gibt es auch nach der Wende zur Reformation, jetzt aber tritt der Zorn Gottes unter den Argumenten hervor. Grundsätzlich gegen Kriege ist Zwingli nicht; er beurteilt aus der Schweizer Geschichte, was ein guter, was ein schlechter Krieg ist. Einen Einfluß des Erasmus kann Bangerter nicht erkennen; der Patriotismus unterscheidet Zwingli völlig von diesem.
Zwinglis militärische Schriften 1524 bis 1531 zeigen ihn als innovativen, aber umstrittenen Militär. Bangeter erläutert vor allem den politischen Kontext. Der Krieg, in dem Zwingli als Kämpfer fiel, gilt häufig als Glaubenskrieg. Zwingli hielt aber immer daran fest, daß es keine Kriege zur Bekehrung geben darf und daß alle Kriege, Kriege der weltlichen Obrigkeit sind, nicht Kriege der Prediger.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwingli hat keinen genaueren Bezug auf die Tradition des Gerechten Krieges. Vor allem seine Betonung der Freiheit unterscheidet ihn von dieser Tradition. Daß der Krieg ein Übel ist, bezweifelt Zwingli nicht. Aber genauso wenig, daß in einer kriegerischen Welt gekämpft werden muß. Er ist weder Pazifist noch Bellizist (beide Zwinglibilder gab es). Auch sein Gott ist kein Pazifist, sondern verlangt Kämpfe und ist selber ein Kämpfer (in Zwinglis nach altestamentarischem Vorbild gestalteten Liedern).

6.4.4 Calvin

Jean Calvin, 1509-1564, geboren in Noyon (Picardie) als Sohn eines Juristen. Studierte Recht, widmete sich aber bald theologischen Arbeiten. Als Anhänger der Reformation ins Exil, seit 1541 dauerhaft als Geistlicher in Genf.

Vergleiche zur Biographie und zum Wirken in Genf:
Alister E. McGrath, A Life of John Calvin : a Study in the Shaping of Western Culture. – Oxford 1990
William G. Naphy, Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation. – Manchester 1994

Vergleiche zu Calvins Theologie:
T. H. L. Parker, Calvin : an Introduction to his Thought. – London 1995 (Outstanding Christian Thinkers)
Albrecht Thiel, In der Schule Gottes : die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium. – Neukirchen-Vluyn 1999
Michael Becht, Pium consensum tueri : Studien zum Begriff *consensus* im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchton und Johannes Calvin. – Münster 2000. – S. 363-531
Peter Opitz, „Dein Reich komme“ : Variationen reformierter Unservater Auslegung, in: Calvin im Kontext der Schweizer Reformation : historische und theologische Beiträge zur Calvinforschung. – Zürich 2003. – S. 249-269
Eberhard Busch, Gotteserkenntnis und Menschlichkeit : Einsichten in die Theologie Johannes Calvins. – Zürich 2005.

Calvin hatte eine große Bedeutung für die Reformation nicht nur in Genf und Frankreich, sondern auch in Schottland, den Niederlanden, in den reformierten Territorien in Deutschland, im englischen Puritanismus und über England und Schottland in Amerika. Eine unbestrittene historische Bedeutung, aber die Forschung sieht ihn nicht mehr als den Paten eines europaweiten Netzwerkes von Verschwörungen. Auch die Vorstellung einer Theokratie Calvins in Genf ist eine Legende. Eine Friedenslehre, hinausgehend über die konventionelle Ansicht, daß die Regierung für Frieden sorgen soll, kann er noch weniger haben als andere Reformatoren. Calvin betont besonders stark, daß der Weg mit Gott eine Trennung von der Welt bedeutet.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wir haben die verheißene Seeligkeit, das Reich Gottes nur in der Form der Hoffnung. Gerade das Leben der Gläubigen ist ein ständiger Kampf in der ungläubigen Welt. Calvin ist der Theologe der Kirchenzucht, des dauernden Versuches, die Gemeinde zu Versöhnung mit Gott und den Nächsten anzuhalten. Calvin ist eher ein Theologe des Kampfes als ein Theologe des Friedens, Aber kein Theologe des Krieges. Eine Kriegslehre, hinausgehend über konventionelle Ansichten vom Gerechten Krieg und vom Widerstandsrecht unterer Magistrate, hat Calvin nicht.
Zur politischen Theorie Calvins, bzw. zum Fehlen einer Politischen Theorie vergleiche:
Josef Bohatec, Calvin und das Recht. – Fendingen 1934
Harro Höpfl, The Christian Polity of John Calvin. – Cambridge 1982.

Texte

Unterricht in der christlichen Religion (Institutio christianae religionis) / nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Werner. – Neukirchen : Verl. der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1955
Neubearbeitet Neukirchen-Vluyn 2008
IV, 20 Vom bürgerlichen Regiment
Calvins Version der Zwei-Reiche-Lehre. Mit einem Abschnitt: Vom Recht der Obrigkeit zur Kriegsführung. Eine knappe Darlegung der Lehre vom Gerechten Krieg: ein König, der ohne Gründe einen Krieg beginnt, muß wie ein Räuber bestraft werden. Entscheidend ist, daß die strafende Obrigkeit nicht ihren eigenen Begierden folgt.

Vgl. außerdem bei Albrecht Thiel, In der Schule Gottes : die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium. – Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verl., 1999. – S. 116-122 Stellen aus Predigten Calvins gegen das Töten im Krieg

Literatur

Faber, Eva-Maria
Verantwortung für den Frieden bei Johannes Calvin, in: Suche nach Frieden : politische Ethik in der Frühen Neuzeit / hrsg. von Norbert Brieskorn und Markus Riedenauer. – Stuttgart : Kohlhammer, 2000 (Theologie und Frieden ; 19) S. 83-118
Ruhe und Eintracht dürfen nicht auf Kosten des Einklangs mit Gott erkauft werden. Die Alternative zum privaten Frieden ist aber nicht der Krieg fürs Evangelium, sondern das Leiden für Gott. Die populäre Vorstellung von Calvin als theokratischem Religionskämpfer ist falsch.
Von Zwingli unterscheidet sich Calvin dadurch, daß er viel stärker geistliches und weltliches Regiment auseinanderhält (da er für eine Situation schreibt, in der Christen-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gemeinde und Bürgergemeinde nicht identifiziert werden können). Calvin steht in der Tradition des Gerechten Krieges und definiert den Krieg als Strafkrieg – ein feindlicher Angriff ist die einzige Rechtfertigung eines Krieges. Angriffe auf den Glauben sind kein Grund für einen Krieg. Calvin verlangt Mäßigung, ist aber gegen den falschen Frieden. Ein Angreifer muß bestraft werden. Die Versöhnung setzt voraus, daß der Übeltäter die Folgen seiner Tat spürt.

Man hat früher den von Calvin beeinflußten Kirchen in Westeuropa eine Neigung zum Glaubenskrieg unterstellt. Von den französischen Religionskriegen, über den niederländischen Aufstand und die Auslösung des Dreißigjährigen Krieges bis zur Schottischen und Englischen Revolution/Bürgerkrieg seit 1640 soll sich eine Linie kalvinistischer Gewalt durch die europäische Geschichte ziehen lassen. Tatsächlich ist die Haltung der Calvinisten und Puritaner zum Krieg komplexer.

Walzer, Michael
The Revolution of the Saints : a Study in the Origins of Radical Politics. – Cambridge, MA : Havard Univ. Pr., 1965. – S. 268-299 Politics and War
Walzer will erklären, wie es zur Englischen Revolution der 1640er Jahre kommen konnte, die er auf (einen von ihm nicht näher eingegrenzten) Calvinismus zurückführt. Er weiß, daß Calvin selber nur Verteidigung zuläßt, er sucht deshalb den Ursprung des puritanischen Bellizismus in der Metaphorik des kämpfenden Gottes und der kämpfenden Gemeinde. Das war zunächst als ein spiritueller Kampf gedacht, als Kampf gegen Versuchung. Ohne die Revolution wäre die puritanische Kampfrhetorik spiritueller Kampf geblieben, seit 1640 wird sie rasch transformiert.
In ihrer Kriegslehre folgen die Puritaner dem katholischen Spanier Suárez, den sie weiterentwickeln, aber nie durch eine eigene systematische Kriegslehre ersetzen. Bis 1640 leugnen sie nie, daß nur ein Souverän einen gerechten Krieg führen kann. Ihr Problem seit 1618 war nicht das Recht des Herrschers, Kriegsdienste zu fordern, sondern umgekehrt das Recht der Untertanen, vom Herrscher einen Krieg zu fordern (eine englische Intervention in den Dreißigjährigen Krieg zur Unterstützung der Calvinisten/Protestanten). Während die katholischen Autoren sich bemühten, den Staat von religiösen Aufträgen zu lösen, ist für die Puritaner Politik Religionspolitik. Für Suárez haben Kriege immer einen genauen Grund und damit ein klares Ende. "The Lord's battles" haben diese Begrenzung nicht.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6.4.5 Vitoria

Francisco de Vitoria, 1483-1546, geboren in Burgos. Dominikaner. Lehrte Theologie in Paris, Valladolid, Salamanca. Einflußreich für die Erneuerung des Thomismus. Vitoria lebte zurückgezogen, doch seine Schüler haben eine große Bedeutung über Gutachtertätigkeit in spanischen politischen Entscheidungsprozeß und für die Theologie des Konzils von Trient.

Vergleiche zur Einführung in Leben und Werk:
Carlos G. Noreña, Studies in Spanish Renaissance Thought. – The Hague 1975. – S. 36-149 Vitoria, Salamanca and the American Indians
Ramon Hernandez, Francisco de Vitoria : vida y pensamiento internacionalista. – Madrid 1995
Ulrich Horst, Leben und Werke Francisco de Vitorias, in: Francisco de Vitoria, Vorlesungen I. – Stuttgart 1995. – S. 13-99.

Vitoria ist Theologe, ein spezialisierter Moraltheologe, die Zurückhaltung von spekulativeren Bereichen der Theologie ist deutlich. Sein Kommentar der *Summa Theologica* des Thomas von Aquin gilt allein der Moraltheologie. Seine öffentlichen Vorträge behandeln aktuelle moraltheologische Probleme der spanischen Politik, vor allem der Eroberung und Kolonialbildung in Amerika. Er war kein Jurist und seine Quellen sind keine juristischen, aber seine moraltheologische Methode folgt in völkerrechtlichen Fragen doch sehr stark einem quasijuridischen Prozeß. Bei Vitoria wird der Krieg anders als bei Thomas nicht im Zusammenhang der Liebe behandelt, sondern im Zusammenhang der Gerechtigkeit. Er ist deshalb in Versuchen des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts, die Gerechtigkeit einzelner Kriege zu beurteilen, ein bevorzugter Autor. Aber es wird zu wenig gefragt, wie Vitorias Völkerrecht mit seiner Theologie zusammenhängt; die Nachschriften seiner Vorlesungen über die *Summa Theologica* sind viel weniger beachtet worden, als seine Vorlesungen zu einzelnen moraltheologischen Fragen. Wie für Thomas von Aquin ist das Ziel das ewige Heil. Weil der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen ist, muß er auf Gott hin ausgerichtet sein. Viktoria braucht das Völkerrecht nicht, um das Zusammenleben der Staaten und den Verkehr der Menschen aus verschiedenen Staaten zu regulieren. Der Aufbau eines gemeinsamen Rechts der Menschheit wird die Menschen zu sittlichen Wesen machen.
Vergleiche zur politischen Theologie Vitorias:
Daniel Deckers, Gerechtigkeit und Recht : eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546). – Freiburg (Schweiz) 1991 (siehe unten S. 272).

Seit seiner Wiederentdeckung für die internationale Völkerrechtswissenschaft im 19. Jahrhundert ist Vitoria immer wieder zum Vater des modernen Völkerrechts erklärt worden. Vitoria veränderte die klassische römische Definition des ius gentium als ratio inter omnes homines zur ratio inter omnes gentes. Internationalistische Völker-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rechtler des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts priesen ihn dafür als Vater des modernen internationalen Rechtes als eines Rechtes zwischen Staaten. Spätere Autoren priesen ihn gerade dafür, daß er weiterhin das Recht bei allen Völkern meint. James Brown Scott, der die Carnegie Endowment-Edition der Völkerrechtsklassiker geleitet hat, hat ihn gefeiert wie keinen anderen dieser Klassiker (*The Spanish Origin of International Law, vol. 1, Francisco de Vitoria and his Law of Nations*. – Oxford 1934). Carl Schmitt hat im Gegenzug Vitoria in seiner Völkerrechtsgeschichte als einzigem viel Platz gegeben und doch diesen Platz nur genutzt, um sein Erstaunen zu dokumentieren, daß Schmitts eigene Themen der Landnahme und der Eingrenzung des Gerechten Krieges Vitoria überhaupt nicht interessieren; Schmitt hat Vitoria deshalb als vormodern und als irrelevant für das moderne zwischenstaatliche Völkerrecht angesehen (*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. – Köln 1950. – S. 69-96; erstmals anonym publiziert in: Die neue Ordnung 3(1949) 289-313). Solche Reifizierungen der Epochenschwelle sind auch nach Scott und Schmitt nicht aus der Vitoria-Literatur verschwunden. Scott interessierten an Vitoria zwei Züge, die Schmitt nicht vertragen konnte: daß er Jurist und Moralist zugleich gewesen sei und daß er an die Schwelle des Internationalismus getreten sei. Weil der Jurist allein nicht kompetent sei, in Fragen mit moralischen Aspekten zu urteilen, sollte ein Theologe Rollenmuster für Juristen werden. Für Scott war Vitorias ursprüngliche Einsicht, daß die spanischen Könige und die indianischen Herrscher gleiches Recht haben. Jede Gesellschaft ist nur ein Teil der ganzen Welt, die Angelegenheiten der Staaten müssen nach universalen Standards beurteilt werden. Ein Fürst, der einen Gerechten Krieg führt, ist deshalb nicht Partei sondern Richter. Ein Krieg, der nur einem Staat nutzt, aber der Staatengemeinschaft schadet, kann nicht gerecht sein. Auch wenn Vitoria nirgends einen internationalen Gerichtshof nennt, so habe er mit dieser Denkfigur doch bereits den Punkt erreicht, an dem ein internationaler Gerichtshof nötig wird. Scotts Vitoria-Lob ist teleologisch, ein Rückblick vom vermeintlich kurz vor der Vollendung stehenden Völkerrecht auf dessen Anfang. Im Gegensatz zu den post-Schmittianischen Karrikaturen der Position Scotts wußte Scott selber, was Vitoria vom Internationalismus im 20. Jahrhundert trennt, hielt aber mit Vitoria daran fest, daß es einen Unterschied macht, ob das Eigeninteresse oder die gemeinsamen Normen der Völker das Urteil der Fürsten prägen. Letztlich ist das Vitoriabild der beiden Antagonisten des frühen 20. Jahrhunderts nicht weit von einander entfernt; beide haben begriffen, daß das Urteil des einzelnen Staates im Namen der Welt juristisch nicht verläßlich ist. Scott hält am gerechten Grund für einen Krieg fest und verlangt zum Internationalismus des 20. Jahrhunderts fortzuschreiten, Schmitt will an Internationale Organisation nicht denken und verlangt jede Spur einer moralischen Beurteilung von Staaten zu tilgen. Gegen den Moraltheologen Vitoria befördert Schmitt den Militäroberrichter Ayala zum Juristen für Juristen.

Scotts Vitoriabild hat sich in der modernen Forschung als weitgehend haltbar erwiesen. Der Vater des Völkerrechts ist Vitoria vielleicht nicht, schon weil er als Moraltheologe viel mehr an Zweifelsfragen interessiert ist als an der Erläuterung seiner

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Begriffe. Aber Vitoria gilt weiter als der Klassiker der Völkerrechtsgemeinschaft. Doch wie er sich die internationale Gemeinschaft konkret vorgestellt hat, wissen wir kaum. Er hat keinen Platz für einen Vorrang des Kaisers, obwohl sein eigener König damals Kaiser war. Mit einer Christenheit unter der Führung des Papstes hat er auch nichts zu tun. Klar ist, daß er die bleibende Gemeinschaft aller Menschen betont, die Einrichtung von Staaten hat den Verkehr nicht aufgehoben. Vor allem hat er begriffen, daß die Heiden den größten Teil des orbis bewohnen. Dennoch bleibt eine Spannung zwischen dem egalitären Universalismus, der Christen und Heiden von Natur und Völkerbrauch her gleiches Recht gibt, und einem Vorrang des Göttlichen Gesetzes, das Christen die Pflicht der Mission und damit das Recht zum bewaffneten Schutz der Mission gibt. So sehr Vitoria das Besuchsrecht untheologisch zu fundieren versucht, eine islamische Mission in Europa hätte ihn denn doch überfordert (darin hat Carl Schmitt natürlich recht).

Texte

Vorlesungen : Völkerrecht, Politik, Kirche, – Stuttgart : Kohlhammer, 1995-1997. – 2 Bde. (Theologie und Frieden ; 7-8)
Enthält alle Vorlesungen in lateinischer und deutscher Sprache; völkerrechtlich relevant sind außer *De Indis* und *De jure belli* auch *De potestate civili* und *De potestate Ecclesiae*.

De Indis recenter inventis (1532)
Prüfung der Gründe, die einen Krieg der Spanier gegen die Indianer und eine anschließende Herrschaft über sie rechtfertigen könnten. Es gibt weder ein Recht des Kaisers noch des Papstes auf die ganze Welt. Auch eine Weigerung der Indianer, das Christentum anzunehmen, begründet keinen Krieg. Spanische Gewalt ist nur dann rechtmäßig, wenn die Indianer Niederlassung von Spaniern und christliche Mission gewaltsam verhindern wollen. Am Beginn der Vorlesung leugnet Vitoria, daß die Indianer aristotelische Sklaven von Natur seien (das können nur Menschen sein, die sich kaum von Tieren unterscheiden). Am Ende der Vorlesung läßt er offen, ob sie genug Vernunft haben, einen legitimen Staat zu gründen und verwalten; deshalb ist eine spanische Schutzherrschaft zum Nutzen der Indianer denkbar.

De jure belli Hispanorum in barbaros (1532)
Weil die Besitznahme dieser Provinzen weniger aus deren Barbarenstatus als aus Kriegsrecht begründet werden muß, behandelt Vitoria das Kriegsrecht. Auch Christen ist Krieg erlaubt. Sich verteidigen darf jeder Privatmann, angreifen dürfen nur Staaten. Der Gerechte Krieg ist Strafe für ein Unrecht, das genügend bedeutend sein muß, um Krieg zu rechtfertigen. Theoretisch kann der Krieg nicht auf beiden Seiten gerecht sein, praktisch können in zweifelhafter Lage beide Seiten glauben Recht zu haben. Unschuldige dürfen nicht absichtlich getötet werden (auch Türken nicht), ihr Tod darf aber im Zusammenhang mit Kriegshandlungen (Belagerung von Städten)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in Kauf genommen werden. Wegen dieser Gefährdung Unschuldiger sind solche Kriegshandlungen aber nur rechtmäßig, wenn sie unbedingt nötig sind.

Literatur

Höffner, Josef
Kolonialismus und Evangelium : spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. – 2., verbesserte Aufl. – Trier : Paulinus-Verl., 1969. – 455 S.
Erste Auflage 1947 u.d.T.: Christentum und Menschenwürde
Höffner gibt eine Gesamtdarstellung der theologischen und juristische Diskussion um die Spanische Eroberungs- und Kolonialpolitik in Amerika, aber die systematische Darstellung der Kolonialethik folgt Vitoria und seinen Schülern Soto und Cano. Im Zentrum steht das Fremdenrecht, vor allem als Einwanderungs- und Siedlungsrecht. Aus dem Völkerrecht der Menschengemeinschaft steht den Spaniern das Recht einzuwandern und Handel zu treiben zu, sie dürfen aber den Eingeborenen nicht schaden. Genauso zentral ist für Vitoria aber das Missionsrecht der Kirche. Der Rechtsbereich der Kirche wird auf die ganze Welt, auch auf die heidnische ausgedehnt. Es gibt zwar keine weltliche Herrschaft des Papstes über die Welt, aber wenn es um geistliche Belange geht, hat die Kirche weltweit weltliche Gewalt. In der Frage der Kriegsethik stehen die Kolonialtheoretiker solide auf dem Fundament der Theorie des Gerechten Krieges. Ihr Problem war, daß es mit dem gerechten Kriegsgrund in Amerika nicht weit her war. Vitoria kann nur auf Widerstand gegen Missionare zurückgreifen (ein Argument, daß Autoren mit Missionserfahrung nicht beeindruckte) und auf Verteidigung Unschuldiger. Sünden wider die Natur (Kannibalismus, Menschenopfer) sind an sich noch kein Kriegsgrund, wohl aber die Verteidigung unschuldiger Opfer dieser Praktiken (auch das beeindruckte Praktiker nicht, da in den Kriegen mehr Leute abgeschlachtet wurden als vor Opferung bewahrt).

Soder, Josef
Die Idee der Völkergemeinschaft : Francisco de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts. – Frankfurt am Main (u.a.) : Metzner, 1955. – 143 S. (Völkerrecht und Politik ; 4)
Die Menschen- oder Völkergemeinschaft (orbis), die die gesamte Menschheit umfaßt, hat bei Vitoria staatliche Züge (quodammodo una respublica), aber keine Institutionen. Sie gibt den normativen Rahmen für Staatenverhalten ab, vor allem bei der Entscheidung über Krieg oder Intervention. Wenn der Krieg nicht der Menschengemeinschaft/Völkergemeinschaft dient, soll er unterlassen werden. Humanitäre Interventionen gegen Bräuche, die außerhalb der Menschengemeinschaft stellen (Menschenopfer, Kannibalismus u.ä.), sind nicht per se erlaubt, sondern erst als Schutz von unschuldigen Opfern. Wenn ein Staat beim Schutz der eigenen Untertanen versagt, dürfen andere Staaten einspringen. Die Quellen dieses gemeinsamen Rechtes

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Menschheit – Naturrecht oder positives Recht – werden bei Vitoria nicht thematisiert. Das Völkerrecht ist von totius orbis autorisiert, aber wir erfahren nicht wie.

Fernández Santamaria, José A.
The State, War and Peace : Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 1977 (Cambridge Studies in Early Modern History) S. 58-119
Vitoria hat das Problem erkannt, daß Staaten gegründet werden, um Frieden zu schaffen, daß aber die Staaten dann eine Ursache von Krieg werden. Gegen das moralische Chaos der Staatenwelt braucht er erstens die übergeordnete Autorität des ius gentium und zweitens eine Sanktion des ius gentium. Dafür hat er aber nur die Staaten selber als Richter und Exekutor. Der Fürst muß den gerechten Krieg dem ungerechten Frieden vorziehen.
Vitoria erklärt die amerikanischen Indianer-Staaten zu ‚perfekten' Staaten. Damit müssen sie aber auch die Pflichten von Staaten übernehmen und sind für das Versäumen dieser Pflichten strafbar. Vor allem müssen die indianischen Staaten das Gastrecht für Händler, Gesandte, Missionare achten; wenn ein wesentlicher Teil ihrer Bevölkerung getauft ist, kann der Papst diesen Staaten einen christlichen Herrscher geben. Wegen der unschuldigen Opfer von Menschenopfern und ähnlichen Verletzungen des Menschheitsbraucht ist jederzeit eine Humanitäre Intervention rechtens. Selbst eine Treuhandregierung wegen mangelnden Denkvermögens der Indianer schließt Vitoria nicht aus.

Justenhoven, Heinz-Gerhard
Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden. – Köln : Bachem, 1991. – 213 S. (Theologie und Frieden ; 5)
Während Thomas von Aquin nur den Krieg zur Strafe kennt, unterscheidet Vitoria zwischen dem Defensivkrieg (der von Natur her immer gerechtfertigt ist) und dem Offensivkrieg (der nicht der Vollzug der Strafe ist, sondern nur zur Ergreifung der Übeltäter dient). Der Unterschied zu Thomas ist, daß Vitoria nicht mehr selbstverständlich davon ausgeht, daß der Feind die Strafe verdient. Vitoria unterscheidet die Vollmacht des Fürsten zur Kriegsführung als Haupt seines Staates und die Vollmacht als Beauftragter der Völkergemeinschaft. Tatsächlich ist der Unterschied aber gering; weil es keine internationalen Institutionen gibt, muß jeder Fürst selber im Namen der Weltgemeinschaft entscheiden. Damit ist es möglich, daß der Krieg auf beiden Seiten gerecht sein kann, weil beide Seiten ihr eigenes Urteil bilden müssen. Deshalb verlangt Vitoria strenge formale Regeln des innerstaatlichen Beratungs- und Entscheidungsprozesses und ein Gerichtsverfahren nach der Entwaffnung des Gegners. Das Recht im Krieg ist abhängig von der Aufgabe, Schuldige einem Prozeß zuzuführen; freilich kann die Schädigung Unschuldiger nicht völlig vermieden werden. Die Vernichtung eines anderen Volkes ist aber kein gerechtes Mittel.
Die ganze Lehre ist eine moraltheologische Lehre. Die Einheit der Völkergemeinschaft kommt daher, daß alle Menschen aufs Heil hin angelegt sind. Alle anderen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ziele sind diesem Ziel untergeordnet. Die Missionsproblematik ist deshalb der Kern von Vitorias Überlegungen.
Justenhoven behandelt auch die klassischen Themen der Vitoriadarstellung noch einmal – Völkergemeinschaft, freien Verkehr, Missionsrecht –, aber alles etwas unübersichtlich in eine Gliederung nach den drei klassischen Bedingungen des Gerechten Krieges gepreßt.

Deckers, Daniel
Gerechtigkeit und Recht : eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546). – Freiburg (Schweiz) : Univ.-Verl. ; (u.a.), 1991 (Studien zur theologischen Ethik ; 35). – S. 323-329 Die andere Grenze der königlichen Gewalt : das bonum der Christianitas und das bonum des orbis; S. 342-394 Völkerrechtslehre und Gerechtigkeit
Vitoria übt scharfe Kritik an den dauernden Kriegen mit Frankreich, die die christianitas schädigen, die nach außen einig auftreten sollte. Selbst bei gerechten Kriegen sollte das Wohl der christianitas entscheidend sein. „Christianitas" mag mittelalterlich klingen, aber mit universalistischen Ansprüchen von Papst oder Kaiser hat Vitoria nichts mehr zu tun. Er hält an Ansprüchen christlicher Fürsten in Nordafrika, Vorderasien und Südosteuropa fest, aber über diese Wiederholung alter Rechtspositionen hinaus denkt er die Christenheit defensiv. Die christiana provincia ist nur Teil des orbis. Ein Krieg darf nicht zum Nutzen der christiana provincia sein, wenn sie zum Schaden des orbis ist. Der orbis wird in Analogie zu einer Republik gesehen, weil er ein Recht hat.
Deckers bietet die genaueste Diskussion des Völkerrechts bei Vitoria, vor allem weil er außer der üblichen Berücksichtigung der Vorlesungen *De Indis* und *De jure belli* auch den Kommentar zu *Summa Theologica* II-II q. 57 a 3 einbezieht, zur einzigen Stelle bei Thomas von Aquin, an der jus gentium erwähnt wird. Vitoria unterscheidet scharf zwischen Naturrecht und menschlicher Satzung, aber wenn alle Stellen berücksichtigt werden, verschwimmen die scharfen Konturen wieder. Vitoria hat von Konrad Summenhart die Identifizierung von Natur mit dem Stadium vor dem Eigentum übernommen. Das ius gentium ist so die universale Ordnung unter Voraussetzung von Eigentum, ein menschlicher Konsens, der fast den ganzen orbis umfaßt. Vitorias Ziel ist die Verbindlichkeit auch dieses Brauches zu zeigen. Die Basis des Völkerrechts ist der Willen der Gesamtheit. Thomas von Aquin, Summenhart, Cajetan sind ohne dieses Völkerrecht ausgekommen. Vitoria braucht es für verbindliche Regeln der Kriegsführung und des Verkehrs zwischen Staaten. Er braucht diese Regeln aus theologischen Gründen. Ohne sie würde der orbis nicht zugrundegehen, doch die Menschen würden ihrer Bestimmung als sittlicher Wesen nicht mehr gerecht.

Ortega, Martin C.
Vitoria and the Universalist Conception of International Relations, in: Classical Theories of International Relations / ed. by Ian Clark and Iver B. Neumann. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan, 1996. – S. 99–119

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vitoria muß unbedingt als ein moderner Autor anerkannt werden, weil er das spanische Kolonialreich, eine klar moderne Erscheinung, reflektiert. Damit ergeben sich zwei Wege der Moderne: Einerseits Vitorias Universalismus, in dem auch die neuentdeckten Völker als vernünftige Wesen anerkannt werden und die Mission als ein Dialog angesehen wird. Andererseits der Etatismus, der in der Regel mit einer pessimistischen Anthropologie verbunden ist. Als Anfang dieses etatistischen Weges kann Machiavelli gesehen werden, aber es wird bald der vorherrschende Weg der europäischen internationalen Beziehungen in Praxis und Theorie.

Anghie, Antony
Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law, in: Social and Legal Studies 5 (1996) 321-336
Neudruck in: Antony Anghie, Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2004. – S. 13-31
In der Forschung wurde als Vitorias Leistung angesehen, daß er auch den Indianerstaaten den Status europäischer Staaten zuschreibt und damit eine Universalisierung des Völkerrechts geleistet hat. Anghie betont dagegen, daß Vitorias Ausgangspunkt kulturelle Verschiedenheit ist. Eine Souveränitätstheorie gab es noch nicht und Vitoria muß die Ausübung von Autorität vielschichtiger bestimmen. Vitoria ersetzt das Göttliche Recht und seine Anwendung durch den Papst durch natürliches Recht und seine Anwendung durch den Herrscher. Er rehabilitiert die Indianer als vollgültige Menschen (deren Staaten zu überfallen kein gerechter Krieg ist), dadurch werden sie aber Subjekte des Völkerrechts (die die friedliche Anwesenheit von Spaniern zu Mission und Handel dulden müssen). Trotzdem gesteht Vitoria den Indianern und ihren Staaten nicht volle Gleichwertigkeit mit den Europäern zu. Das Problem ist nicht, daß ihnen christliche Religion fehlt, sondern daß sie an unmenschlichen Bräuchen hängen. Was Vitoria als auf göttlichem Recht basierend zurückgewiesen hatte, kehrt als Naturrecht wieder. Der Krieg gegen die Indianer ist kein gerechter Krieg, damit müssen aber auch die beschränkenden Regeln des Gerechten Krieges nicht beachtet werden. Vitorias Thema ist nicht die Ordnung zwischen souveränen Staaten, sondern das Problem der Ordnung zwischen Staaten, die zu zwei verschiedenen und ungleichwertigen Kulturen gehören.

Zur Theorie des gerechten Krieges bei Vitorias Schülern und Nachfolgern in Salamanca, Domingo de Soto (1495-1560) und Melchor Cano (1509-1560), und ausserdem zu Luis de Molina (1536-1600) vergleiche: Suche nach Frieden : politische Ethik in der Frühen Neuzeit I / hrsg. von Norbert Brieskorn und Markus Riedenauer. – Stuttgart 2000.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6.4.6 Suárez

Francisco Suárez, 1548-1617, aus Granada. Jesuit. Lehrte als Theologieprofessor u.a. in Rom, Salamanca und Coimbra. Er war als Gutachter am Entscheidungsprozeß der spanischen Kolonial- und Außenpolitik beteiligt, aber in seinen umfangreichen Werken machen moraltheologische oder gar rechtsphilosophische Schriften nur einen geringen Teil aus, in seinem rechtsphilosophischen Werk völkerrechtliche Diskussionen wiederum nur einen kleinen Teil. Suárez war der unbezweifelte Meister der Spätscholastik, von einem europaweiten Einfluß auf Katholiken wie Protestanten.

Vgl. zur Biographie:
Joseph H. Fichter, Man of Spain : Francis Suarez SJ. – New York 1940.

Suárez ist (gemeinsam mit anderen spanischen jesuitischen Theologen seiner Zeit) der Begründer der modernen politischen Philosophie, er gründet die Staatslehre allein auf natürliche menschliche Ziele (noch ohne die hobbesianischen Einengungen auf Stolz und Eigeninteresse). Das Naturrecht kann nur allgemeine Regeln geben, das Zusammenleben in einer Gesellschaft benötigt spezifischere Gesetze. Diese müssen auf einen Willen gegründet werden, Suárez läßt die Staatsgewalt deshalb aus einem Vertrag hervorgehen.
Zur Einführung in die Staats- und Rechtstheorie vergleiche:
Reijo Wilenius, The Social and Political Theory of Francisco Suárez. – Helsinki 1963
Carlos G. Noreña, Francisco Suárez on Democracy and International Law, in: Hispanic Philosophy in the Age of Discovery / ed. by Kevin White. – Washington, DC 1997. – S. 257-271
Jean-François Courtine, Nature et empire de la loi : études suaréziennes. – Paris 1999.

Suárez hat ein gutes Anrecht, Vater des modernen Völkerrechts genannt zu werden. Er hat als erster methodisch das gemeinsame Recht der Menschheit vom zwischenstaatlichen Recht geschieden und er hat als erster methodisch das Naturrecht und das gewillkürte Völkerrecht unterschieden. Daß die Gesellschafts-, Staats- und Rechtsbildung in getrennten Gruppen geschieht, nimmt Suárez als selbstverständlich hin. Das ius gentium als das gemeinsame Recht der Menschheit wird in diesen Einheiten ohne Abstimmung mit anderen Staaten fortentwickelt. Freilich kennt er genauso selbstverständlich eine internationale Gesellschaft aller Menschen, die ist quasi politicam et moralem. Der Staat ist nötig, weil die Familien keine perfekten, selbstgenügsamen Einheiten sind. Aber auch die Staaten sind nicht so perfekt, daß sie keinen Verkehr mit den anderen nötig hätten. Suárez erwartet keine internationalen Institutionen, aber er behält das Völkerrecht als Recht des Verkehrs zwischen den einzelnen Staaten, das nur einvernehmlich geändert werden kann. Suárez bemüht sich, den gerechten Krieg von der Intervention zu scheiden, hat aber die üblichen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reste einer Hilfe für Christen oder Katholiken, die potentiell das Nichtinterventionsgebot zunichte machen.

Texte

Ausgewählte Texte zum Völkerrecht / lateinischer Text nebst deutscher Übersetzung hrsg. von Josef de Vries SJ. Einleitung von Josef Soder SJ. – Tübingen : Mohr, 1965. – XI, 214 S. (Die Klassiker des Völkerrechts in modernen deutschen Übersetzungen ; 4)

Tractatus de legibus ac de Deo legislatore
Abgedruckt werden die Kapitel über das ius gentium. Unterscheidet das zwischenstaatliche Recht vom gemeinsamen Recht des größten Teiles der Menschheit. Das ius gentium innerhalb der Staaten kann durch Gesetze geändert werden, das ius gentium zwischen den Staaten kann nicht einfach geändert werden, aber es kann ein neuer Brauch entstehen. Trotz der Trennung in Staaten ist die Menschheit eine Einheit, nicht nur der Art nach, sondern quasi politicam et moralem.

De bello
Die Disputation 13 aus der Abhandlung über die Liebe in *De triplici virtute theologica, fide, spe et charitate.*
Der Krieg bringt viele Übel mit sich, aber ohne den Krieg gäbe es noch mehr Übel. Nur durch Krieg ist ein ehrenhafter Frieden erreichbar. Der Krieg verstößt nicht einmal gegen die Feidesliebe, denn man haßt nicht den Feind, sondern seine Taten. Die Verteidigung ist immer ein Recht, kann aber auch eine Pflicht sein. Ebenso der Angriffskrieg. Ein Krieg, um Ruhm oder Reichtum zu erlangen, kann nicht ehrenwert sein und ist eine Idee der heidnischen Antike. Daß beide Seiten Recht haben, ist nur in einem solchen unehrenhaften heidnischen Krieg denkbar. Ein Krieg ist immer ein großer Schaden, deshalb muß der gerechte Grund auch ein gewichtiger sein. Auch bei gewichtigen Gründen müssen aber friedliche Mittel der Wiedergutmachung bedacht werden.

Literatur

Soder, Josef
Francisco Suárez und das Völkerrecht : Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen. – Frankfurt am Main : Metzner, 1973. – 380 S.
Suárez ist der Begründer einer systematischen Völkerrechtslehre, aber sein Interesse gilt mehr dem wohlgeordneten Staat als einer den Völkern übergeordneten Ordnung. Er scheidet das ius gentium begrifflich in das zwischenstaatliche Recht und in das Recht aller Völker (zivilrechtliche Rechtssätze, die es bei allen Völkern mehr oder weniger gleich gibt). Trotz der Vielzahl der Staaten ist die Menschheit in ihrer Ge-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

samtheit nicht nur eine einheitliche Gattung und eine moralische Einheit, sondern eine staatsähnliche Einheit, weil sie ein gemeinsames Recht hat. Die einzelnen Staaten haben diese überstaatliche Einheit nicht unbedingt nötig, aber der internationale Verkehr in Freizügigkeit und Handel bringt Vorteile. Weil es aber keine gemeinsame Staatsgewalt gibt (nie gegeben hat und aller Wahrscheinlichkeit nach nie geben wird), werden die einzelnen Herrscher stellvertretend tätig, etwa in der Strafgewalt des Gerechten Krieges.
Der Frieden wird, wie bei Scholastikern üblich, im Zusammenhang der Liebe besprochen und auch der Krieg ist ein Werk der Liebe, weil er um des Friedens willen geführt wird. Verteidigung ist sittlich völlig unproblematisch, der Angriffskrieg ist gerechtfertigt, wenn er erlittenes Unrecht wieder gut macht. Suárez betont stark die Analogie des gerechten Krieges zum Gerichtsurteil. Suárez bemüht sich vor allem, die Intervention, die durch Vitorias Argumentation mit bonum totius orbis, dem Wohl der Völkergemeinschaft, ausgeweitet werden könnte, wieder zu begrenzen. Daß es keinen Weltstaat gibt, ist ein Hinweis, daß Gott nicht die gesamte Menschheit beauftragen wollte, Ungerechtigkeit global zu verfolgen. Ein gerechter Krieg kann nur geführt werden, als Antwort einzelner Staaten auf einen Schaden, der ihnen oder ihren Verbündeten angetan wurde. Nur dann hat ein Herrscher obrigkeitliche Gewalt über einen anderen. (Dazu bleibt, daß ganz primitive Horden zur Kultur/Staat gezwungen, Menschenopfer verhindert, Christen gerettet und Missionare geschützt werden können.)

Behnen, Michael
Der gerechte und der notwendige Krieg : ‚necessitas' und ‚utilitas reipublicae' in der Kriegstheorie des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Staatsverfassung und Heeresverfassung in der europäischen Geschichte der frühen Neuzeit / hrsg. von Johannes Kunisch. – Berlin : Duncker und Humblot, 1986 S. 43-106 Suárez S. 63-69
Der Anlaß der Vorlesung *De Bello* 1583/84 war die spanische Eroberung Portugals. Suárez muß dafür den Spielraum des Fürsten zur Kriegsführung vergrößern. Zwar hält er daran fest, daß Krieg nur zur Strafe erlaubt ist, erweitert aber den Spielraum bei Zweifelsfällen und weitet die Kompetenz aus, dem Verlierer eine Sühne aufzuerlegen. Das Völkerrecht ist kaum noch eine Einschränkung des Handlungsspielraums des Herrschers, die Unterschiede des souveränen Handelns nach innen und außen werden völlig verwischt. Trotz aller „Verschleierungs-Topoi" gibt Suárez tatsächlich den Kern der Theorie des Gerechten Krieges auf.

Kremer, Markus
Den Frieden verantworten : politische Ethik bei Francisco Suárez (1548-1617). – Stuttgart : Kohlhammer, 2008. – 293 S.
Auch bei Suárez muß, wie bei früheren christlichen Denkern, ein umfassender Friedensbegriff vorausgesetzt werden, der den Zusammenhang der moralischen und politischen Ordnung artikuliert. Eine nur juristische Rekonstruktion (oder gar eine bloß politische als Rechtfertigung der spanischen Okkupation Portugals) ist zu eng.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Suárez greift über Thomas von Aquin hinaus wieder auf Augustinus zurück und unterscheidet zwischen der antriebslosen Ruhe des ewigen Friedens und der vernünftigen Mäßigung des irdischen Friedens. Während Thomas den Frieden exklusiv aus der Wirkung der Gottesliebe hevorgehen läßt und der Frieden deshalb nur im Glauben möglich ist, kann Suárez Frieden zwischen allen Menschen guten Willens denken. Für den Christen bleibt aber Liebe (caritas) der Maßstab des politischen Handelns. Während für alle Völker gilt, daß ihr Handeln rechtmäßig sein muß, kann es für Christen keine Gerechtigkeit ohne Liebe geben.
Indem der Frieden ein nur relatives Letztziel wird, können Frieden und Krieg zusammengehen. Ein Gewaltfriede ist schlimmer als die Übel des Krieges. Jeder Krieg bleibt aber an die erlaubten Ausnahmen vom Tötungsgebot gebunden: Selbstverteidigung oder Bestrafung aufgrund öffentlichen Amtes. Ein bloß rechtmäßiger Krieg entspricht noch nicht den christlichen Tugendregeln. Wenn der Krieg aber sowohl nach Recht wie nach Tugend richtig ist, kennt Suárez keine Zurückhaltung in der Kriegsführung mehr (so weit es die Schuldigen betrifft).
Der Frieden gehört ins obligatorische Naturrecht, der Krieg nur ins Völkerrecht, an eine Stelle, die das erlaubende Naturrecht offen gelassen hat; d.h. der Krieg ist deshalb nicht verwerflich, weil die Völker ihn als Instrument eingeführt haben. Er kann theoretisch aber abgeschafft werden. Dieser mindere Rang des Krieges bestimmt die Regeln des Krieges: die Pflicht, Krieg möglichst zu vermeiden; den Vorzug von Diplomatie und Schiedsgerichtbarkeit.

6.4.7 Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716, geboren in Leipzig als Sohn eines Universitätsprofessors. Jurist, Mathematiker, Logiker, Metaphysiker, Erkenntnistheoretiker, fürstlicher Rat, Diplomat, Wissenschaftsorganisator, Erfinder und Projektemacher, Historiker, Genealoge, Völkerrechtler, Dichter. Aktiv in Verhandlungen über Zusammenführung der christlichen Kirchen und als Publizist in den Kriegen mit Frankreich, die einen wesentlichen Teil seines Lebens begleiteten.

Vergleiche zur Biographie:
Maria Rosa Antognazza, Leibniz : an Intellectual Biography. – Cambridge 2009.

Vergleiche für einen Überblick über die verschiedenen Tätigkeitsfelder:
Leibniz : sein Leben, sein Wirken, seine Welt / hrsg. von Wilhelm Totok und Carl Haase. – Hannover 1966
Der universale Leibniz : Denker, Forscher, Erfinder / hrsg. Von Thomas A. Reydon … – Stuttgart 2009.

Die Geistesgeschichte hat eine Neigung zu Autoren, die eine Idee als erste geäußert haben. Leibniz Bedeutung für die Mathematik und Logik ist unbezweifelt. Auch seine Metaphysik der Individualität war eine der großen Anregungen für die spätere

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philosophie. Aber als Philosoph ist Leibniz nie über Notizen, Programme und Gelegenheitsarbeiten hinausgekommen, weil die zeitgenössische Philosophie sich bereits zu weit von allem entfernt hatte, was er voraussetzen musste.
Vergleiche: Hubertus Busche, Leibniz' Weg ins perspektivische Universum : eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung. – Hamburg 1997).

Leibniz war Jurist. Aber gerade als Jurist hatte er keinen Bezug zu den Tendenzen der Neuzeit gefunden. Er protestierte gegen das egoistische Naturrecht, er hielt am historischen Römischen Reich und am historischen Römischen Recht als unhintergehbaren Bedingungen von Gerechtigkeit fest. Eine Theorie der Gerechtigkeit benötigt eine Metaphysik, die eine gemeinsame Gerechtigkeit Gottes und der Menschen zeigt. Sein eigener Beitrag eines christlichen Naturrechts, die aus römisch-rechtlichen Quellen gewonnene Offenheit des Rechts zur Liebe hin, war juristisch unfruchtbar. Wie in der Metaphysik blieb nur sein Widerspruch gegen die reduzierte Vernunft der Moderne. Eine konkrete politische Theorie hat Leibniz nicht. Kein Philosoph der europäischen Tradition hat politische Schriften hinterlassen, die so sehr seiner Tätigkeit als Diplomat und Staatsrat verhaftet sind.
Vergleiche zu Leibniz als Rechtsphilosoph und als Philosoph, der alle Philosophie nach Art des Rechtes betreibt:
Gaston Grua, Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz. – Paris 1953
Gaston Grua, La justice humaine selon Leibniz. – Paris 1956
Hans-Peter Schneider, Iustitia universalis : Quellenstudien zur Geschichte des „christlichen Naturrechts" bei Gottfried Wilhelm Leibniz. – Frankfurt am Main 1967
Hartmut Schiedermair, Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei Gottfried Wilhelm Leibniz. – Wiesbaden 1970
René Sève, Leibniz et l'ecole moderne du droit naturel. – Paris 1989
André Robinet, Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe. – Paris 1994 (siehe unten S. 282)
Patrick Riley, Leibniz' Universal Jurisprudence : Justice as the Charity of the Wise. – Cambridge, MA 1996.

In seinen frühen Jahren in Mainz lebte Leibniz an einem Hof, der zu diplomatischen Chimären neigte, aber für Frankreich zu wichtig war, als daß man sie ihm ins Gesicht hinein verlachte. Leibniz' berühmter Plan eines Europäischen Friedens, der Frankreich zur Eroberung Ägyptens ablenken wollte, war so eine Idee: kein Friedensplan, sondern ein durchaus machtpolitisch gemeintes diplomatisches Projekt. Aber Leibniz' Phantasien gingen über alles hinaus, was in Mainz für Realpolitik galt. Einmal wollte er Madagaskar leerräumen und dort aus Kriegsgefangenen aller barbarischen Länder eine Truppe bilden „qua subjugarit possit orbis terrarum." Der Weg von diesem Leibniz zu deutschen Großraumphantasien war ohne allzu viel Verdrehung möglich: Erik Wolf, Idee und Wirklichkeit des Reiches im deutschen Rechtsdenken des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Reich und Recht in der deutschen Philosophie / hrsg. von Karl Larenz. – Stuttgart 1943 (Leibniz S. 133-168; Wolf

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zitiert aus einem Manuskript *Wunderliche Einfälle* 1713). In der jüngsten Skizze von Leibniz' Ideen zu internationalen Beziehungen mußte Hartmut Rudolph (unten S. 283 referiert) feststellen, daß sich bei diesem Berufsdiplomaten eine „Präponderanz des Friedens unter den ethischen Postulaten nicht gerade auf den ersten Blick erschließt. Als die Bertha von Suttner der europäischen Frühaufklärung gibt er sich nicht unbedingt zu erkennen."
Vergleiche zu Leibniz als Diplomat:
Paul Wiedeburg, Der junge Leibniz, das Reich und Europa. – Wiesbaden 1962-1970. – 2 Teile in 6 Bänden (behandelt nur die Mainzer und die Pariser Zeit, gewiß die ausführlichste Darstellung von Nichtereignissen in der Diplomatiegeschichte)
Carl Haase, Leibniz als Politiker und Diplomat, in: Leibniz : sein Leben, sein Wirken, seine Welt / hrsg. von Wilhelm Totok und Carl Haase. – Hannover 1966. – S. 195-226 (eine sehr kritische Beurteilung).

Andererseits ist Leibniz doch das Gegenteil eines Projektemachers. Dazu mißtraut er zu sehr der konstruierenden Vernunft. Als Völkerrechtler ist er einer der Begründer des Studiums des positiven Völkerrechts der Verträge zwischen europäischen Staaten. Statt Friedenspläne, die Europa in Art eines Staates organisieren, betont er, daß an historischen Leistungen der Einheitsbildung wie dem Römischen Reich und der Römischen Kirche nicht vorbeigegangen werden kann. Er verwirft die Konstruktion des Völkerrechts aus dem Naturrecht mit Hilfe der Analogie von Person und Staat; Staaten haben keine Seele. Wenn Leibniz einen Beitrag zum Frieden geleistet hat, dann dadurch, daß er darauf besteht, daß allein eine Ordnung der Seelen die Probleme lösen könnte. Friedensphilosophie ist allenfalls seine Metaphysik des Reiches aller Geister unter der Herrschaft Gottes. Von Etienne Gilson bis Francis Cheneval ist Leibniz immer erneut in (durchaus divergierende) europäische Traditionen der Politik als Aufbau eines Reiches der Vernunft und des Dialoges gestellt worden. Politisch konkretisiert ist die Arbeit für das Reich Gottes im Bemühen um die Wiedervereinigung der Kirchen. Eine von Leibniz' Aufgaben als Diplomat war mit katholischen Theologen zu korrespondieren; er war bereit, dem päpstlichen Führungsanspruch sehr weit entgegen zukommen. Vergleiche Paul Eisenkopf, *Leibniz und die Einigung der Christenheit*. – München 1975. Schon Etienne Gilson hat darauf aufmerksam gemacht, daß Leibniz dem Abbé Saint-Pierre nicht mit dem erbetenen Urteil über die Einigung der europäischen Staaten geantwortet hat, sondern mit einem Hinweis auf die nötige Einigung der Kirchen. Aber die Kirche ist, wie Gilson ebenfalls betont hat, bei Leibniz letztlich das Gottesreich. Die andere Konkretisierung sind die Bemühungen um Gründung und Vernetzung von Akademien. Was uns noch als eine Art internationalen Wissenschaftszusammenarbeit verstehbar ist, steht bei Leibniz noch in der utopischen Tradition einer Gesamtreformation der Welt in der Art Campanellas und Comenius. Der Frieden ist „Welt-Bildungsgesellschaft" (Gollwitzer).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Texte

Sämtliche Schriften und Briefe, Reihe 4, Politische Schriften. – Darmstadt : Reichl, später Berlin : Akademie-Verl.,
Die seit 1931 laufende kritische Ausgabe seiner politischen Schriften ist im Jahre 2001 bei vier Bänden, aber erst beim Jahr 1692 angekommen.

Es muß immer noch auf verschiedene ältere Ausgaben zurückgegriffen werden:

Die Werke von Leibniz, 1. Reihe Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften / hrsg. von Onno Klopp. – Hannover 1864-1884. – 11 Bde.

Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften / hrsg. von Georg Mollat. – Leipzig 1885
2. Aufl. 1893 u.d.T.: Mitteilungen aus Leibniz' ungedruckten Schriften

Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre / publ. par Gaston Grua. – Paris 1948. – 2 Bde.

Politische Schriften / hrsg. von Hans Heinz Holz. – Frankfurt am Main : Europ. Verl.-Anstalt, 1966-1967. – 2 Bde.
Politische Publizistik und Denkschriften, in deutscher Sprache oder in deutsche Sprache übersetzt.

Political Writings / ed. by Patrick Riley. – 2nd ed. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1988. – 249 S. (Cambridge texts in the history of political thought)
Texte von stärker rechtsphilosophischem Interesse. Enthält u.a. einen Teil der Äußerungen 1715 gegenüber und über Saint-Pierre.

Correspondance G. W. Leibniz-Ch. I. Castel de Saint-Pierre / publ. par André Robinet. – Paris : Centre de Philosophie du Droit, 1995. – 123 S. (Thesaurus de philosophie du droit)
Vollständige Edition aller Äußerungen gegenüber und über Saint-Pierre.

Literatur

Schrecker, Paul
Leibniz's Principle of Justice, in: Journal of the History of Ideas 7 (1946) 484-498
Gerechtigkeit ist das, womit der Staat den Krieg aller gegen alle beenden konnte. Nur gerechte Staaten sind legitim. Es wäre blasphemisch, einen Despoten nicht an Gerechtigkeit und Vernunft zu messen, wenn Gott als Schöpfer und oberster Herrscher der Welt diesen Geboten unterliegt. In dieser von Gott geführten Welt kann es

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch keinen Gegensatz zwischen nationaler Souveränität und internationalem Recht geben; beide werden von Gerechtigkeit und Vernunft angeleitet. Krieg lehnt Leibniz ab; das wäre, Gott zu einem Gottesurteil zwingen. Notwendig ist aber die Verteidigung gegen Nachbarn „whose policy might not be inspired by the ideas constituting civilization". Solche Schurkenstaaten müssen bekämpft werden, um sie nicht noch unverschämter zu machen. Internationale Organisation steht bei ihm nicht im Zentrum (wenn er auch grundsätzlich die Ideen Saint-Pierres billigt), sondern als Jurist und Historiker ist er mit den einzelnen Verträgen zwischen Staaten befaßt, deren Unzulänglichkeit als Friedenssicherung nur zu deutlich ist. Letztlich ist seine Position nur haltbar, weil er auf Fortschritt der Zivilisation, vor allem durch Wissenschaft, hofft. Zumindest, daß sie nicht erlöscht. Verhindert werden muß, daß die Staaten von Militärs bestimmt werden, die keinen Sinn für die Erhaltung und Fortschritte der Zivilisation haben. „An alliance of militarism and anti-intellectualism, this is what Leibniz considered the deadly enemy of civilization."
Paul Schrecker, einer der großen Wissenschaftshistoriker des 20. Jahrhunderts, war in Deutschland ein Leibniz-Herausgeber, bevor er in die Emigration gezwungen wurde.

Gilson, Etienne
Die Metamorphosen des Gottesreiches. – München (u.a.) : Schöningh ; (u.a.), 1959. – S. 222-240 : Das Reich der Philosophen
Französisches Original: Les métamorphoses de la cité de Dieu 1952
Leibniz antwortet auf Saint-Pierres Plan einer staatlichen Einigung Europas mit der Erinnerung an die ungelöste kirchliche Einigung. Die katholischen Theologen hatten in den Kirchenverhandlungen auf einer völligen Unterwerfung der Protestanten bestanden. Leibniz ist zwar bereit, die Kircheneinigung als Rückkehr zur Papstkirche zu sehen, aber nicht auf die Leistungen der Protestantischen Theologie zu verzichten. Tatsächlich setzt er auf eine universale Kirche, die nicht die Römische ist. Er trennt damit die sichtbare von der unsichtbaren Kirche, dem Reich Gottes. Das Gottesreich wird von denen gebildet, die an es glauben und es lieben. Mit einer Rückkehr zur Vernunft würde diese wahre Kirche auch auf Erden bestehen. Im menschlichen Bereich ist quasi der Philosoph Gesetzgeber, er hat Gott die Ordnung der Welt abgeschaut und gibt nach diesem Muster eine Ordnung für die Menschen. Diese Wahrheit ist zunächst christlich gedacht, später betont er die Offenheit auch für den Konfuzianismus. Durch parallele Bemühungen um Wahrheit wächst die Menschheit zusammen. Den Islam erkennt er freilich nie als Religion in der Suche nach Wahrheit an, sondern nur als eine Herrschaftsideologie. Deshalb ist Leibniz auch Propagator neuer Kreuzzüge, letztlich exterministisch wie Roger Bacon.

Gollwitzer, Heinz
Geschichte des weltpolitischen Denkens. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, Bd. 1. – Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zum Beginn des Imperialismus (1973) S. 172-198 : Weltpolitik im Dienst universalistischer Zwecke : Leibniz

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leibniz hat sich häufig mit der Problematik einer Universalmonarchie befaßt, sie aber immer verworfen: diese Herrschaftsform ist von Anfang an auf raschen Verfall angelegt. Seine eigene Vorstellung ist die einer Zusammenarbeit von Staaten. Die christlichen Staaten bilden gemeinsam eine Republik, die aber keinen Universalmonarchen hat, sondern einen hegemonialen Schiedsrichter.
Die Ideen zu einer internationalen Organisation finden sich jedoch nicht nur in politischen Projekten, sondern eher in dem utopischen Sozietätsprojekt einer ordensähnlichen Philadelphischen Gesellschaft. Offenbar erkannte Leibniz, daß die Rivalität der Großmächte nicht durch Staatenorganisation, sondern nur durch eine Welt-Bildungsgesellschaft überwunden werden kann. (In seinen späten Arbeiten über Beziehungen zu China, wird diese Bildungsgesellschaft weltweit gedacht).
Leibniz' Idee eines europäischen Zusammenhalts sind noch in der Zeit der türkischen Bedrohung Europas geschrieben und knüpfen an die alte Idee einer Einigkeit gegen den Islam und an Kreuzzugsgedanken an. Gollwitzer referiert ausführlich das *Consilium Aegyptiacum*, einen Plan, Ludwig XIV von einem Angriff auf die Niederlande abzuwenden zu einem Angriff auf das türkische Reich (wobei er an frühere Phantasien einer universalen christlich-asiatischen Allianz gegen das Türkische Reich anknüpft). Frankreich soll durch den Besitz Ägyptens zu einer See- und Handelsmacht werden und das arbitrium über europäische Angelegenheiten erhalten.

Schneiders, Werner
Respublica optima : zur metaphysischen und moralischen Fundierung der Politik bei Leibniz, in: Studia Leibnitiana 9 (1977) 1-26
Neudruck in: Werner Schneiders, Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie : gesammelte Studien. – Berlin : Duncker und Humblot, 2005. – S. 121-144
Seit seiner Studienzeit vertrat Leibniz die Theorie, daß das Universum eine Art Staat unter der Leitung Gottes bilde. Der Umfang wechselt, mal ist der ganze Kosmos gemeint, mal alle Geister, mal nur die Menschen. Dieser Gottesstaat wird identifiziert mit der Idee des bestmöglichen Menschenstaates. Naturrechtslehre ist Lehre vom Gottesstaat. Rechtliche und moralische Normen kann es nur geben, wenn dieser Gottesstaat als existent gedacht wird. Wie die konkreten politischen Folgen für die europäischen Staaten aussehen, artikuliert Leibniz nicht. Klar ist nur, daß er von hierher eine Präferenz für das Deutsche Reich und die Papstkirche hat.

Robinet, André
Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe. – Paris : PUF, 1994 (Fondements de la politique : série essais) S. 235-257 Entre paix et guerre, S.259-275 Les facteurs matériels de la paix, S. 277-299 Les facteurs culturels de la paix
Das ganze Buch ist ein chronologischer und systematischer Überblick über Themen des Rechts bei Leibniz, die drei genannten Abschnitte sind ein Überblick über alle Themen, die bei Leibniz mit dem (internationalen) Frieden zu tun haben: Machtgleichgewicht, Friedensverträge, Saint-Pierres internationale Organisation, Gerech-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ter Krieg, Verwaltungsausbau, Wirtschaftsförderung, Fürstenerziehung, Wissenschaftliche Gesellschaften, Ökumenische Kirche.

Cheneval, Francis
Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung : über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne. – Basel : Schwabe, 2002 (Schwabe Philosophie ; 4) S. 51-131: Gottestaat, Kirche und Heiliges Römische Reich Deutscher Nation : der rechtstheologische Kosmopolitanismus von Gottfried Wilhelm Leibniz
Der Kern von Leibniz' Metaphysik ist die Frage, wie die Einheit der Welt gedacht werden kann. Zentral ist dabei die Idee einer Universalrepublik der Geistwesen. Eine reale Rechtsgemeinschaft für die ganze Welt gibt es nicht, nur Gott versammelt die Menschen zu einer Civitas Dei (zu der auch die Seelen im Jenseits und die Engel gehören). Im konkreten menschlichen Leben muß er dann aber doch Recht und Moral trennen (Tugend trägt zur Geselligkeit nur bei, wenn sie wirklich belohnt wird, deshalb ist sie nur denkbar in einer universellen Monarchie, in der Gott der Monarch ist).
In der konkreten politischen Lehre ist maßgeblich die gentium Christianorum respublica, die es seit der Reformation zwar nicht mehr real gibt, die Leibniz aber nicht aufgibt. Die realste Gestalt, die er ihr geben kann, ist der christliche Imperialismus im *Consilium Aegyptiacum*, in dem Christentum, Vernunftreligion und Gerechtigkeit identifiziert werden. Aber alle seine politischen Pläne sind von einem Gott her zu verstehen, der den Menschen auferlegt hat, mit allen Mitteln die Welt zu verbessern. Nach dem Scheitern des Ägyptischen Plans konzentriert sich Leibniz auf das Römische Reich, dem er dauernd irgendwelche universalen Aufgaben zuschreibt (z.B. die zwangsweise Verbreitung des Christentums). Mehr noch sieht er die Kirche in der universalen Position, der Civitas Dei angleichbar. Leibniz lebte in einer Sackgasse der Geschichte, alle Versuche ihn für europäische Integration zu mobilisieren sind anachronistisch. Wichtiger war die Säkularisierung der Reich Gottes-Vorstellung bei Wolff und Kant.

Rudolph, Hartmut
Ansätze einer Friedensethik bei Gottfried Wilhelm Leibniz, in: Suche nach Frieden : politische Ethik in der Frühen Neuzeit III / hrsg. von Norbert Brieskorn und Markus Riedenauer. – Stuttgart : Kohlhammer, 2003 (Theologie und Frieden ; 29) S. 267-289
Ansätze zu einer Ethik des Friedens bei Leibniz sind am ehesten in seiner Gerechtigkeitskonzeption zu finden, die darauf besteht, daß das naturrechtliche Gebot, niemandem zu schaden, allenfalls ein Anfang sein kann, dem die Ausrichtung auf ein gemeinsames Bestes und Frömmigkeit als ebenfalls naturrechtliche Gebote folgen muß. Die Stufenordnung der Gerechtigkeit geht vom Friedensgebot über die Liebe zur Civitas Dei.
Leibniz' Friedensgedanke der Mitwirkung am Kommen des Reichs Gottes ist nicht nur eine völlig unlutherische Position, sondern auch das Gegenteil jeglicher Frie-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

densutopie. Zum allgemeinen Frieden, dem universalen Reich der vernunftbegabten Geister, gelangen wir, wenn wir innerhalb der vorgefundenen Verhältnisse des christlichen Europa den Prinzipien des Vernunft- und Liebesrechts gemäß handeln. Führer sind scientia (die Macht über die Natur verleiht) und amicitia (gegenseitige Förderung).

6.4.8 Ergänzungen

Es gibt zahlreiche Überblicksdarstellungen des Friedensdenkens des Humanismus, aber sie kommen nur selten über Auflistung von Namen hinaus; ein erträgliches Beispiel:
Klaus Garber, Die Friedens-Utopie im europäischen Humanismus : Versuch einer geschichtlichen Rekonstruktion, in: Modern Language Notes 101 (1986) 516-552

Die spannenderen Darstellungen begründen erhebliche Zweifel am Pazifismus der Humanisten:
José A. Fernández Santamaria, The State, War and Peace : Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559. – Cambridge 1977 (siehe oben S. 246-247)
Richard Tuck, The Rights of War and Peace : Political Thought and the International Order from Grotius to Kant. – Oxford 1999 (siehe oben S. 234).

Vergleiche außer Erasmus auch seine Freunde:
Robert P. Adams, The Better Part of Valor : More, Erasmus, Colet, and Vives on Humanism, War, and Peace, 1496-1535. – Seattle 1962 (gut zum politischen Kontext, vgl. oben S. 253).

6.4.8.1 Morus

Zu Sir Thomas More (1478-1535), Jurist, Lordkanzler, antireformatorischem Publizist, Märtyrer des Katholizismus, und zu der vertrackten Debatte, ob die *Utopia* (1519) pazifistisch oder bellizistisch ist, vergleiche:
George M. Logan, The Meaning of More's Utopia. – Princeton, NJ 1983 (die *Utopia* ist Kritik der humanistischen Literatur über gute Regierung; das Kriegskapitel unterscheidet sich nicht von den übrigen Darstellungen des repressiven Character der utopischen Verfassung)
Philip C. Dust, Three Renaissance Pacifists. – New York 1987. – S. 87-104 War in More's Utopia : Ironies in Book II (man darf nicht More mit seinem Erzähler Hythlodaeus identifizieren; dieser ist völlig begeistert von der utopischen Gesellschaft, die schwere Mängel hat, die aus seiner Rede unwillentlich deutlich werden: Ganz Utopia ist auf Krieg hin angelegt, es braucht Krieg und Sklaverei für seine Wirtschaft, die Insel ist eine Festung, Utopia unterdrückt seine Verbündeten und hält sich an kein Kriegsrecht)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Benedek Péter Tóta, „A Long-Desired Peace“ : Thomas More’s Concept of Peace in „Utopia“ and „A Dialogue of Comfort“, in: Suche nach Frieden : politische Ethik in der Frühen Neuzeit II / hrsg. von Norbert Brieskorn und Markus Riedenauer. – Stuttgart 2002. – S. 131-152 (an einen politischen Frieden glaubt Morus nicht, überhaupt nicht an einen irdischen Frieden; Frieden ist ein christologisches und eschatologisches Versprechen).

6.4.8.2 Vives

Zu Juan Luís Vives (1492-1540), spanischem Humanist und Pädagoge, vergleiche:
Philip C. Dust, Three Renaissance Pacifists. – New York 1987. – S. 135-214 (über den christlichen Stoizismus in Juan Luís Vives *De concordia et discordia* 1526 und *De pacificatore* 1529, der umfassendste Darstellung des Friedens in der frühen Neuzeit – vom Frieden in der Familie bis zur Einheit der Menschheit)
Mariano Delgado, „Man muß die Türken lieben“ : zum Pazifismus des Humanisten Juan Luis Vives, in: Suche nach Frieden : politische Ethik in der Frühen Neuzeit II / hrsg. von Norbert Brieskorn und Markus Riedenauer. – Stuttgart 2002. – S. 105-130.

6.4.8.3 Campanella

Zu Tommaso Campanella (1566-1639), neapolitanischem Franziskanermönch, Naturphilosoph, Kirchenreformer, Utopist, und zu seinen Vorstellungen einer theokratischen Weltmonarchie vergleiche:
Etienne Gilson, Die Metamorphosen des Gottesreiches. – München 1959. – S. 180-202 (französischen Original 1952)
Heinz Gollwitzer, Geschichte des weltpolitischen Denkens, 1. – Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zum Beginn des Imperialismus. – Göttingen 1972. – S. 83-108: Katholisch-weltpolitisches Denken: Tommaso Campanella und der Gedanke der Universalmonarchie
John M. Headley, Tommaso Campanella and the Transformation of the World. – Princeton, NJ 1997
Paul Richard Blum, „Einheit verhindert Krieg“ : zur Soziologie einer Universalmonarchie in Tommaso Campanellas „Sonnenstadt“, in: Suche nach Frieden : politische Ethik in der Frühen Neuzeit II / hrsg. von Norbert Brieskorn und Markus Riedenauer. – Stuttgart : Kohlhammer, 2002. – S. 153-172.

6.4.8.4 Comenius

Zu Jan Amos Komenský, latinisiert Comenius (1592-1670), Bischof der Böhmisch-Mährischen Brüderunität, Pansoph, Pädagoge, und zu seinen apokalyptischen Erwartungen einer Friedenszeit vergleiche:

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hermann Röhrs, Erziehung zum Frieden : ein Beitrag der Friedenspädagogik zur Friedensforschung. – Stuttgart 1971. – S. 9-26 Die friedenserzieherischen Ideen des Johann Amos Comenius
Radim Palouš, Ontologie des Friedens bei Comenius, in: Comenius und der Frieden / hrsg. von Gerhard Michel. – Sankt Augustin 1997. – S. 17-31
Erwin Schadel, Comenius' Pansophie als Konzept eines kreativen Friedens, in: Suche nach Frieden : politische Ethik in der Frühen Neuzeit III / hrsg. von Norbert Brieskorn und Markus Riedenauer. – Stuttgart : Kohlhammer, 2003. – S. 175-213
Johann Amos Comenius – Vordenker eines kreativen Friedens / hrsg. von Erwin Schadel. – Frankfurt am Main 2005 (Schriften zur Triadik und Ontodynamik ; 24)
Comenius und der Weltfriede / hrsg. von Werner Korthaase … – Berlin 2005
Karl Ernst Nipkow, Der schwere Weg zum Frieden : Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik von Erasmus bis zur Gegenwart. – Gütersloh 2007. – S. 69-102
Johann Amos Comenius : die umfassende Vision ; Theologie, Politik und Pädagogik für den gottgewollten Weltfrieden.

6.5 Politikberatung

Behnen, Michael
Der gerechte und der notwendige Krieg : ‚necessitas' und ‚utilitas reipublicae' in der Kriegstheorie des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Staatsverfassung und Heeresverfassung in der europäischen Geschichte der frühen Neuzeit / hrsg. von Johannes Kunisch. – Berlin : Duncker und Humblot, 1986. – S. 43-106
Das 16. Jahrhundert brachte eine Ausweitung der Kriegsgründe: Machiavelli braucht den Krieg zur Erhaltung der virtù (nicht umgekehrt), Suárez muß den Präventivkrieg rechtfertigen (weil er die spanische Eroberung Portugals rechtfertigen muß), die Staatsraisontheoretiker Botero, Lipsius, Danaeas lösen den Krieg von der Frage nach der Gerechtigkeit, überlassen allein dem Herrscher die Entscheidung über Krieg und Frieden, der Föderalismustheoretiker Althusius hat ein ausgefeiltes Programm der Militarisierung der Gesellschaft. Erst Grotius sieht das als einen Weg ins Chaos und versucht diesen Prozeß zu stoppen, indem er eine Bindung ans Recht verlangt. Conring folgt ihm, indem er felicitas civilis societatis einen gleichen Rang neben conservatio gibt.

6.5.1 Machiavelli

Niccolò Machiavelli, 1469-1527, geboren in Florenz als Sohn eines Notars. Sekretär der Ratskörperschaft, die mit der Außen- und Militärpolitik der Republik Florenz befasst war, auch als Diplomat eingesetzt. Organisator der Miliz. 1509 nimmt die Miliz das abtrünnige Pisa ein, 1512 kapituliert sie kampflos vor den Spaniern und den Medici. In der Verbannung auf sein Landgut lange, peinliche Versuche, sich der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erneuerten Herrschaft der Medici als Berater anzudienen. Gestorben zur Zeit der letzten Florentiner Republik, der er als Gefolgsmann der Medici nicht genehm war.

Vergleiche zur Biographie:
Gennaro Sasso, Niccolò Machiavelli : Geschichte seines politischen Denkens. – Stuttgart 1965 (italienisches Original 1965) (bleibt unter den vielen Biographien die wichtigste, weil der Zusammenhang von Machiavellis Denken mit der Situation von Florenz (auch der außenpolitischen) am besten herausgebracht wird).

Vergleiche zur Einführung:
Herbert Butterfield, The Statecraft of Machiavelli. – London 1955
Quentin Skinner, Machiavelli. – Oxford 1981 (dt. Hamburg 1988)
Herfried Münkler, Machiavelli : die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz. – Frankfurt am Main 1982
Francesco Bausi, Machiavelli. – Roma 2005.

Berüchtigt für das Buch vom Fürsten, berühmt für das Buch über die Kriegskunst, heute eher gelesen für die *Abhandlungen über die erste Dekade des Titus Livius*. Alle seine Schriften sind auch Apologien in eigener Sache, die nie ganz verstecken können, wie gründlich diese Karriere schiefgegangen ist. Die Unterscheidung von Herrschaftstypen war gewiß nicht das selbstgenügsame Ziel des Ratgebers von Fürsten und Republiken, aber er begründete mit seiner Analysemethode die neuzeitliche Politikwissenschaft. Die typische Struktur eines machiavellistischen Entweder-Oder-Ratschlages ist die genaue Analyse der Voraussetzungen einer Politik in bestimmten Gegebenheiten und in bestimmten Willenskonstellationen. Man soll nur tun, was man kann, und lassen, was man nicht wirklich will. Machiavelli hat als erster deutlich begriffen, was es bedeutet, daß Politik auf die Meinung der Vielen angewiesen ist. Eher als Philosoph ist er deshalb Historiker (nicht nur in seiner Geschichte der Stadt Florenz) und denkt von allen Autoren seit Thukydides und bis ins 19. Jahrhundert am stärksten historisch. Freilich ist seine Historie abhängig von den Fiktionen des 1. Jahrhunderts vor Chr. über das frühe Rom und seine Kriegskunst abhängig von den Fiktionen des 4. Jahrhunderts nach Chr. über die Kriegsführung der Römischen Republik. Gewiß kein Philosoph und kaum ein Politischer Theoretiker, aber gerade das sichert ihm bei Philosophen und Politischen Theoretikern eine Besessenheit, mit ihm zu Rande zu kommen.

Lange interessierte sich die Forschung vor allem für die Trennung des Politischen von der konventionellen Moral. Die klassische Darstellung ist Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. – Berlin 1924 (ins Englische übersetzt unter dem Titel: Machiavellism). Diese vornehmlich deutsche Literaturgattung, die daran leidet, daß Machiavelli immer wieder mit Moraltheorien verglichen wird, die er nicht erwähnt und kaum gründlich gekannt haben wird, wurde abgefertigt bei Isaiah Berlin, *Die Originalität Machiavellis*, in: *Wider das Geläufige : Aufsätze zur Ideengeschichte*. – Frankfurt am Main : Europäische Verlagsanstalt, 1981

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(englisches Original 1953/1972). Später wurde Machiavelli zum klassischen Autor des Republikanismus, der These, daß ein Staat, der bestehen will, ein Volk braucht, das dazu bereit ist. Die klassische Arbeit ist J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. – Princeton 1975. Zur Kritik dieser neuen Orthodoxie vergleiche die unten referierten Arbeiten von Hulliung 1983 (S. 290) und Hörnquist 2004 (S. 291).

Bei Machiavelli die für unser Thema einschlägige Literatur auszuwählen, ist nicht leicht. Immer, wenn er von Verfassungen redet, redet er vom Krieg. Das Interesse an Machiavellis Denken über internationale Beziehungen ist aber merkwürdig spät gekommen. Für die Realisten war Machiavelli immer fraglos einer der ihren, bei Martin Wight ist die realistische Tradition nach Machiavelli benannt. Aber die modernen Realisten suchen Sicherheit, nicht Heroismus. Machiavellis Realismus ist jedenfalls nicht einfach der strukturelle Realismus des anarchischen internationalen Systems, mindestens ebenso wichtig sins die historischen Rhythmen des Aufstieges und Niedergangs der Republik. Er kennt kein abstraktes Staatensystem, sondern ein historisch komplexes Verhältnis von Republik, neuem Großstaat und Großreich. Er kennt recht verschiedenen Republiken: Sparta, das frühe Rom, Venedig, Florenz sind seine Beispiele. Immer wenn er von der römischen Größe spricht, spricht er von der florentinischen Schwäche. Frankreich und die spanischen Staaten kannte er als neue Mächte, denen seit 1494 keine Macht in Italien gewachsen war. Er erhoffte einen neuen Philipp von Makedonien, der eine neue Militärordnung schaffen und Italien einigend unterwerfen sollte. Er kennt als Großreiche nicht nur die orientalische Despotie, sondern auch als das späte Rom, das alle Republiken unterworden hatte und keine rechte Basis für Republikanismus mehr gelassen hat. Diese Fülle von Staatsbildungen ist von der Forschung nie systematisch dargestellt worden, damit fehlt noch der Kern von Machiavellis Denken.

Texte

Sette libri dell'arte della guerra (1521)
Edizione nazionale della opere di Niccolò Machiavelli. – Roma : Salerno, 2001. – sez. 1, Opere politiche, vol. 3
Deutsche Übersetzung:
Die Kriegskunst in sieben Büchern nebst den kleineren militairischen Schriften / übersetzt von Johann Ziegler. – Karlsruhe : Groos, 1833 (Sämmtliche Werke ; 3)
Neudruck in: Gesammelte Werke in einem Band / hrsg. von Alexander Ulfig. – Frankfurt am Main 2006. – S. 709-856

Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (1531)
Edizione nazionale della opere di Niccolò Machiavelli. – Roma : Salerno, 2001. – sez. 1, Opere politiche, vol. 2

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Deutsche Übersetzung:
Discorsi : über Politik und Staatsführung / übersetzt von Rudolf Zorn. – 3. Aufl. – Stuttgart : Kröner, 2007
Passim, aber vor allem I, 6 und II,4 über die Fähigkeit zur Eroberung als eine Grundbedingung der Anlage und der Verfassung einer Stadt

Harvey C. Mansfield, Jr., Machiaveli's New Modes and Orders : a Study of the Discourses on Livy. – Ithaca 1979 (ein Kommentar aus der Leo Strauss-Schule des genauen Lesens, oft eine Zumutung – wenn er aus Nebensätzen und Kapitelnummerierung geheimen Sinn herauskriegen will –, aber häufig hat er die Themen Machiavellis am deutlichsten herausgebracht, vor allem für Buch II)
Francesco Bausi, I ‚discorsi' di Niccolò Machiavelli : genesi e struttura. – Firenze 1985 (ein nüchterner Überblick über die – gelegentlich tatsächlich vorhandene – Struktur der *Discorsi*).

6.5.1.1 Konflikttheorie

Rousseau, Claude
La doctrine de la guerre de Machiavel, in: La guerre et ses theories / par Noberto Bobbio ... – Paris : PUF, 1970 (Annales de philosophie politique ; 9) S. 15-28
Die Staaten müssen immer mit Krieg rechnen, ihre Legitimation ist identisch mit ihrer Macht, angreifen oder verteidigen zu können. Es gibt kein Volk, das nicht die Freiheit liebt und deshalb auf Macht verzichten könnte. Eine Unterscheidung zwischen gerechtem Krieg und ungerechtem Krieg kann es da nicht geben. Nur einen Unterschied zwischen Krieg ums Überleben und politischem Krieg gibt es. Das Völkerrecht ist eine Frage der politischen Situation: Wer ohne arge Mittel siegen kann wird gepriesen. Weil man sich Konflikte nicht aussuchen kann und die Waffen entscheiden, muß es eine Kriegskunst geben, die den Gebrauch der Waffen rationalisiert. Trotz dieser Rolle der Waffen fehlt Machiavelli dennoch völlig „le lyrisme de la violence".

Philonenko, Alexis
Essais sur la philosophie de la guerre. – Paris : Vrin, 1979 (Problèmes et controverses) S. 13-25 : Machiavel et la signification de la guerre
Machiavelli kennt einen natürlichen Krieg aus Übervölkerung, aber auch einen politischen Krieg der Fürsten, die Ruhm und Herrschaft suchen. Letztlich ist bei Machiavelli die Ursache des Kriegs „Neugier": Die Menschen haben keine natürliche Neigung zum rechten Maß und sind von Ambitionen und Langeweile getrieben. Die Fürsten und die Großen sind eher Vollstrecker als Begründer dieser menschlichen Neigung zum Krieg.
Seiner *Kriegskunst* hat man taktische Fehler vorgerechnet. Das eigentliche Problem ist aber, daß er zu sehr auf virtù setzt, als daß er fortuna meistern könnte.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Santi, Victor A.
La ‚gloria' nel pensiero di Machiavelli. – Ravenna : Longo, 1979. – 155 S. (L'interprete)
Bespricht „gloria" in einem Feld mit „fama" und „laude". Es gibt Lob ohne Ruhm und Ruhm, der nicht lobenswert ist. „Gloria" ist nur lobenswerter Ruhm. „Gloria" ist das letze Ziel, nur der Freiheit untergeordnet. „Prudenza", Machiavellis Haupttugend, ist deshalb weder mit Sicherheit noch mit Wohlstand verbunden, sondern mit „gloria". Santi setzt „gloria" in Bezug zu „freno" (Zügel), ein Gegendruck guter Bewaffnung (eine Art Lehrmeister Krieg) und „ambizione", die zur Natur der Menschen, aber vor allem der Natur der Großen gehört. „Ambizione" ist bei Machiavelli immer nahe an „corruzione"; aber in gut geordneten Republiken hat jeder Bürger „ambizione". „Gloria" wird von Santi gedeutet als Zügel gegen die „ambizione" der Großen und der Berufssoldaten. „Gloria" ist eine Art Ersatz für die Mängel des Christentums. Machiavelli ist weder antireligiös noch antimoralisch, sondern hat in der „gloria" eine Parallelmoral. In Rom waren Religion und Politik vereinbar.

Hulliung, Mark
Citizen Machiavelli. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1983. – 299 S.
Ein Versuch Machiavelli von seinen liberalen Verehrern zu trennen. Machiavelli gehört nicht in die republikanische Tradition. Trotz gelegentlicher Lobreden auf das Volk und Kritik an den Großen hält sich Machiavelli vor allem an die Großen. Das Volk will nichts als Unterdrückung vermeiden, die virtù, der Willen zur Macht, kommt von den Großen. Machiavelli erhebt den Anspruch, sich an antike Autoren und an das Vorbild Roms zu halten. Tatsächlich raten die antiken Philosophen von einem machiavellistischen Imperialismus ab (und auch Machiavelli weiß, daß erfolgreiche Eroberstaaten nicht länger tüchtige Republiken bleiben) und Machiavellis Geschichte Roms hat nichts mit dem römischen Selbstbild zu tun, das die imperialistischen Antriebe nie selber wahrnehmen wollte. Die ungewöhnlich brutalen Aktionen der Athener gegen Melos bei Thukydides werden die gewöhnlichen Aktionen der Römer bei Machiavelli.
Machiavellis politische Klugheit ist immer Schlauheit, seine Vorstellung von Politik ein Plan, der durch eine geschickte Eröffnung den Sieg bringen soll; Politik als Geben und Nehmen kann Machiavelli nicht denken. Guicciardini kritisierte diese Schlauheitskonzeption der Politik sofort. Der eigentliche Realist ist Guicciardini, der die Machtpolitik akzeptiert, weil es keine andere Wahl gibt. Machiavelli ist dagegen ein ideologischer Verehrer der Macht, des Glanzes, des Ruhmes. Sein vorgeblicher Meister Polybios beseitigte die Rhetorik aus der Historie. Machiavelli tut nichts zur Entmythologisierung der Geschichte.

Chanteur, Janine
From War to Peace. – Boulder (u.a.) : Westview Pr., 1992. – S. 23-39 : Desire and War
(Französisches Original 1989)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Chanteur sieht bei Machiavelli eine Theorie unbegrenzter Begierden – Ehrgeiz und Gier –, alle wollen Macht erlangen oder behalten. Die einzige Ordnung, die Machiavelli erkennen kann, ist die Ordnung des Siegers, die aber kein Frieden sein kann, weil immer wieder die Macht von anderen herausgefordert wird. Es gibt zwei Arten des Kampfes: den mit Gesetzen und den mit Gewalt. Der erste ist der Kampf der Menschen, der zweite der Kampf der Tiere. Gesetze sind ein Kampfmittel, um die Begierden derer zu zügeln, die nicht die Macht haben. Militärische Siege reichen dafür nicht aus, damit kann man den Bürgerkrieg nicht vermeiden. Aber ohne Gewalt reichen auch Gesetze nicht aus. Der Gesetzgeber will nur Macht in eigenem Interesse, kann damit aber Ordnung schaffen, in der das Volk leben kann. Es gibt keine Methode diesen Zustand dauerhaft zu halten. Pazifismus kann nur Selbstaufgabe, Frieden immer nur Waffenstillstand sein. Der dauernde Stillstand ist unmenschlich.

Hörnqvist, Mikael
Machiavelli and Empire. – Cambridge (u.a.) : Cambr. Univ. Pr., 2004. – 302 S. (Ideas in Context ; 71)
Machiavellis Thema ist Rhetorik, daß der Schein so wichtig ist wie die Realität und daß verloren ist, wer das nicht erkennt. Seine Werke müssen selber als rhetorische Interventionen gelesen werden.
Machiavelli hat die römische Bundgenossenschaft aus zwei Perspektiven behandelt: vom Standpunkt der Römer aus, für die der Bund nur eine Täuschung war, beibehalten solange sie es nötig hatten. Und vom Standpunkt der Bundgenossen her, die getäuscht wurden, ohne es zu bemerken. Spartaner und Athener haben ohne Täuschung erobert und sind gescheitert. Machiavelli lobt das alte Florenz, das durch Fraternisieren wuchs. Jetzt aber sei die Zeit der entschlossenen Machtübernahme gekommen. Da hält er sich (gegenüber Pisa) genau an sein römisches Modell. Machiavelli löst grandezza als Ziel des Staates, das bisher an die republikanische Staatsform gebunden war, von der Staatsform. Grandezza ist nur noch Ausdehnung und Machiavellis Helden sind Fürsten. Machiavellis Lehre ist letztlich (gegen seine zaudernden Vorgesetzten in der republikanischen Zeit), daß Vorsicht und Kühnheit beide ihre Zeit haben. Da können Republiken einen Vorteil haben, weil sie sich besser an Situationen anpassen können. Hörnqvist betont, daß bei Machiavelli immer von Florenz die Rede ist, nie abstrakt von Republiken und schon gar nicht abstrakt von Staaten.

6.5.1.2 Internationale Beziehungen

Sullivan, Robert R.
Machiavelli's Balance of Power Theory, in: Social Science Quarterly 54 (1974) 258-270
Machiavelli hat zwei Theorien des Machtgleichgewichts, eine statische und eine dynamische. Die statische Theorie verwirft die hemmungslose Ausweitung ebenso

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie den grundsätzlichen Verzicht auf jede Ausweitung. Am besten ist es einen Staat zu gründen, der stark genug ist, um nicht leicht besiegt zu werden, aber doch nicht so mächtig, daß er Gegenreaktionen der Nachbarn hervorruft. Diese statische Theorie wird rasch durch eine dynamische abgelöst, die erkennt, daß Staaten immer in Aufstieg oder Niedergang sind, weil die Zunahme an Macht ein Ursache des kommenden Niedergangs ist und der Niedergang ein Stimulus für Bemühungen um neuen Aufstieg. Einen Zustand des stabilen Gleichgewichts zu erlangen ist eine Illusion. Damit muß Machiavelli aber akzeptieren, daß ein Staat expandieren muß, um das ultimative politische Problem, den Kampf ums Überleben, zu vermeiden.

Czempiel, Ernst-Otto
Friedensstrategien : eine systematische Darstellung außenpolitischer Theorien von Machiavelli bis Madariaga. – Paderborn (u.a.) : Schöningh, 1986. – S. 116-119 (2. Aufl. 1998 S. 154-159)
Czempiel findet auf der Suche nach Beziehungen zwischen Außenpolitik und Herrschaftssystem in *Discorsi* I/6 und II/4 Hinweise: Republiken sind in der Lage auf außenpolitischen Ehrgeiz zu verzichten, weil sie ein hoher Grad an internem Konsens unangreifbar macht und relative Gleichheit den Anreiz zu Eroberungen senkt. Unter Bedrohung neigen Republiken eher zur Bildung eines Staatenbundes als zu Eroberung. Das sind nicht unbedingt Machiavellis Präferenzen (der eher auf den römischen Weg der Hegemoniebildung setzte), aber er hat damit ein systematisches Moment beschrieben, das im Republikanismus von Montesquieu, Rousseau und Kant wieder aufgenommen wurde.

Link, Werner
Machiavelli als Theoretiker der internationalen Politik : Gleichgewicht oder/und Föderalismus? in: Politische Studien zum 65. Geburtstag von Erwin Faul / hrsg. von Rupert Breitling und Winand Gellner. – Gerlingen, 1988, Teil 1: Politische Studien zu Machiavellismus und demokratischer Legitimierung S. 163-171
Czempiels Interpretation funktioniert nur in einem statischen System. So schließt Machiavelli nicht nur von einer bestimmten Verfassung auf ein bestimmtes außenpolitisches Verhalten, sondern leitet auch umgekehrt aus der Beschaffenheit des internationalen Systems eine bestimmte interne Verfassung als adäquat ab. Föderalismus ist eine Lösung nur in einem bestimmten internationalen System. Das Gleichgewichtssystem ist das umfassendere System, das auch föderalistische Anteile haben kann.

Leidhold, Wolfgang
Die Neuentdeckung der Alten Welt : Machiavelli und die Analyse der Internationalen Beziehungen, in: Der Staat 31 (1992) 187-204
Machiavelli ist der erste Autor, der nicht außenpolitische Empfehlungen gibt, sondern systematisch Internationale Beziehungen studiert. Leidhold meint damit vor allem den Anfang der *Discorsi* mit der Frage, wie die Gründung einer Stadt mit der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sicherheit zusammenhängt. Machiavelli zitiert hier Polybios, für den Staatenschicksale naturwüchsig sind. Machiavelli selber bricht aber mit diesem Schema. Die innere Verfassung ist auch bei Machiavelli wichtig, aber sie ist vor allem eine Funktion der äußeren Lage. Da im Staatensystem Macht entscheidend ist, muß die Stadt dort angelegt werden, wo sie Macht erlangen kann. Zwar konnten sich Sparta und Venedig durch ihre Institutionen als defensive Staaten erhalten, aber Defensive ist auf ein statisches System angewiesen, das nicht den tatsächlichen dynamischen Verhältnissen im internationalen System entspricht. *Discorsi* II/4 macht Machiavelli erstmals in der Geschichte der politischen Theorie die internationale Ebene zum Untersuchungsgegenstand, als er Föderation kleiner Republiken, Hegemonialsystem, imperialistisches System untersucht. Die föderale Variante ist auf ein trügerisches Vertrauen auf die Statik des Systems gebaut, die imperiale Variante wird verworfen, weil sie langfristig das Zentrum überfordert. Die hegemoniale Variante (Rom) ist erfolgreich. Die föderative Variante müßte freilich die zweitbeste Methode sein und auch die einzige Rettung für Florenz und die Toskana.

Forde, Steven
Varities of Realism : Thucydides and Machiavelli, in: Journal of Politics 54 (1992) 372-393
Machiavelli sieht Expansion als natürlich an, Ruhmbegierde und Furcht reichen zur Erklärung. Expansion kann nur unter glücklichen Umständen vermieden werden. Der Gründungsakt eines Staates ist immer ein Gewaltakt. Damit beruhen Moral und Gesetz auf einem Akt des Unrechts. Das ist bei Thukydides ähnlich, der aber einen Zivilisationsfortschritt sieht und damit den Schrecken des Krieges. Dazu gibt es bei Machiavelli keine Entsprechungen. Langfristig kann necessità die Gerechtigkeit nicht ausstechen; die Athener kommen nicht weit. Thukydides weigert sich diese Spannung aufzulösen, während Machiavelli sich klar für necessità erklärt, die den Staat wachhält. Florenz ist dabei freilich behindert, weil es sich nie der necessità stellen kann. Das ist Folge des Christentums.

Forde, Steven
International Realism and the Science of Politics : Thucydides, Machiavelli, and Neorealism, in: International Studies Quarterly 39 (1995) 141-160
Thukydides wie Machiavelli haben durchaus Elemente eines strukturellen Realismus, aber beide weigern sich, diese zum einzigen Schlüssel der Analyse von Konflikten zu machen (state-centrism ist erst eine „Errungenschaft“ von Hobbes). An die Rationalität internationaler Akteure glauben sie schon gar nicht.
Machiavelli ist unmoralisch. Aber weil seine ganze Wissenschaft um das Ziel der Sicherheit kreist, kann sie paradox doch normativ genannt werden. Von den späteren Realisten unterscheiden sich Thukydides und Machiavelli vor allem dadurch, daß sie nicht auf die Idee kommen, diesen Realismus als einen Weg zum Frieden zu verkaufen (das ist erst Morgenthaus Unternehmen, der dafür lebenslang mit der unklaren Beziehung von Realismus und Moral kämpfen muß).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Münkler, Herfried
Niccolo Machiavellis Gedanken zu den zwischenstaatlichen Beziehungen, in: Klassische Staatsentwürfe : außenpolitisches Denken von Aristoteles bis Kant / hrsg. von Jürgen Bellers. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. – S. 37-55
Neubearbeitung u.d.T.: Kriegsführungsfähigkeit als politischer Imperativ : Niccolo Machiavelli über das Verhältnis zwischen den Staaten, in: Herfried Münkler, Über den Krieg : Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion. – Weilerswist : Velbrück, 2002. – S. 34-52
Krieg und Konflikt müssen nicht eigens erklärt werden, sondern sind Teil der conditio humana, der grundsätzlichen politischen Verhältnisse (ein anderer Teil dieser Instabilität ist der zyklische Verlauf aller politischen Verhältnisse, Erfolg wird untergraben). Wer sich immer an ethischen Normen orientiert, kann nur scheitern. Es ist dauernde Anpassung nötig.
Im zweiten Teil geht Münkler auf das zeitgenössische Staatensystem ein (ein rein historisches Referat). Klar ist für Machiavelli, daß das Staatensystem instabil ist, deshalb haben nur Staaten eine Chance, die auf Vergrößerung hin angelegt sind (Venedigs Defensivstrategie war nur in seiner geschützten Lage möglich). Ebenso klar ist, daß Staaten mit inneren Streitigkeiten keine Chance haben (das meint Florenz). Eine Regelung internationaler Ordnung durch eine irgendwie skizzierbare Friedensordnung kann sich Machiavelli nicht vorstellen.

Fischer, Markus
Machiavelli's Theory of Foreign Politics, in: Roots of Realism / ed. by Benjamin Frankel. – London : Cass, 1996 (Security studies ; 5,2) S. 248-279
In den drei Weisen der Expansion in *Discorsi* II/4 sieht Fischer zwei Annahmen über die menschliche Natur, die zu zwei Arten Außenpolitik führen: rapacious ambition führt zu gewaltsamen Kampf um Herrschaft, cooperative habits führen zu Institutionen, die im Konflikt vermitteln können. Diese Strategien können aber nicht gleichzeitig verfolgt werden. In einer Welt unbegrenzter ambition haben appeasement oder reassurance keine Chance. Ambition und fear müssen letztlich zur selben Praxis führen: Aufbau eines Reiches. Eine Föderation unterscheidet sich nicht von einer Allianz, beide werden nur durch einen gemeinsamen Feind zusammengehalten. Cooperative habits hält Fischer für postimperial, weil das Deutsche Reich das Muster ist; der Kaiser regiert nicht durch Macht, sondern durch Reputation.
Die Neorealisten können nicht systematisch begründen, wieso es zwei Formen des Machtgleichgewichts gibt: 1., zwischen Imperium und Peripherie; 2., zwischen Gleichen im Kern des internationalen System. Machiavelli hat dagegen eine Erklärung für das Machtgleichgewicht in einem internationalen System von Gleichen: das Fehlen der virtù bei den Modernen. Die Fähigkeit der Modernen mit wechselnden Allianzen Hegemonie einzudämmen, kann Machiavelli dagegen nicht erklären.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doyle, Michael W.
Ways of War and Peace. – New York (u.a.) : Norton, 1997. – S. 93-110 Fundamentalism : Machiavelli
„Fundamentalism“ meint hier, daß der Realismus verankert wird in der menschlichen Natur, bei den Ambitionen, Ängsten und Interessen der Führer, Bürger und Untertanen. Der Witz bei Machiavelli ist, daß die Neigung von (neuen) Fürsten und Republiken zur Eroberung die Machtgelüste der Großen befriedigt und doch den Bürgern Sicherheit bringt.
Morgenthau macht wie Machiavelli den Kampf um Macht in der menschlichen Natur fest, verbindet aber im Gegensatz zu Machiavelli nicht innere und äußere Politik. Damit wird bei Morgenthau Machtpolitik ohne politischen Grund.
Doyles Machiavelli Darstellung ist als Einführung – v. a. in das konventionelle Machiavelli-Bild der Internationalen Beziehungen – nützlich.

Pangle, Thomas L.
Modern Realism : Machiavelli and his Successors, in: Pangle, Thomas L. ; Ahrensdorf, Peter J.: Justice Among Nations : on the Moral Basis of Power and Peace. – Lawrence, Kansas : Univ. Pr. of Kansas, 1999. – S. 125-144
Machiavelli knüpft nicht an die antiken Philosophen an, sondern an die politische und religiöse Praxis Roms. Virtù ist bei Machiavelli politische Tugend, das war bei den antiken Klassikern anders. Machiavelli weiß selber, wie neu das ist, wenn er Livius kritisiert, weil er zuviel an fortuna und zuwenig an die Römer glaubte. Ebenso neu ist die Betonung der Waffen. Soweit sind nicht einmal die athenischen Redner bei Thukydides gegangen. Aber Machiavelli braucht Religion, weil das Volk nicht virtù will, sondern Moral. Deshalb müssen die „Weisen“ darauf achten, daß so kleine Dinge wie das Völkerrecht beachtet werden. Aber es gibt bei Machiavelli eigene Grenzen des Imperialismus: Unbegrenztes Wachstum zerstört das Reich, denn kleine Republiken sind eher zum Kampf bereit und die Ambitionen der Militärkommandanten zerstören die politische Ordnung.

Berger Waldenegg, Georg Christoph
Krieg und Expansion bei Machiavelli : Überlegungen zu einem vernachlässigten Kapitel seiner „politischen Theorie“, in: Historische Zeitschrift 271 (2000) 1-55
Berger Waldenegg versucht zu zeigen, daß Machiavelli nicht Gewalt verherrlicht (Mark Hulliung), sondern Eroberungen immer an die necessità bindet und dem „Urtrieb der ambizione“ nicht anders als der Willkür und der Habsucht kritisch gegensteht. Trotzdem kann Machiavelli kaum als Realist gelten, denn er hat keine klare Theorie der necessità, durch die geklärt werden könnte, wie weit Eroberungen gerechtfertigt werden können.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6.5.1.3 Kriegskunst

Hobohm, Martin
Machiavellis Renaissance der Kriegskunst. – Berlin : Curtius, 1913
1. – Machivellis florentinisches Staatsheer
2. – Machiavellis Kriegskunst
Ein Katalog der Ungereimtheiten in Machiavellis Milizschrift und ein Katalog von Machiavellis Fehlwahrnehmungen der zeitgenössischen Kriegspraxis. Die beiden Hauptkritikpunkte sind, daß Machiavelli von einer Situation dauernder Bedrohung ausgeht und doch auf Miliz statt Berufssoldaten setzt und daß er nie die Rolle der Disziplin oder gar des Drills erkannte und damit nicht den zentralen Mechanismus des modernen Militärs (zwar sei dauernd von Disziplin die Rede, aber ohne Verständnis). Machiavelli kritisiert die Moral der Söldner, begreift aber nie was sie professionell leisteten: Ohne Geld kämpften sie nicht, für Geld standen sie aber standhaft.
Immer noch das umfassendste Buch zur *Arte della Guerra* und zur praktischen Tätigkeit Machiavellis als Organisator der Miliz.

Gilbert, Felix
Machiavelli : the Renaissance of the Art of War, in: Makers of Modern Srategy from Machiavelli to the Nuclear Age / ed. by Peter Paret. – Oxford : Clarendon Pr., 1986. – S. 11-31
Bearbeitung seines Beitrags zu ersten Auflage der Makers of Modern Strategy 1945
Schildert (ausführlicher) den Stand der Kriegskunst im 15. Jahrhundert und (kürzer) Machiavellis Reorganisation der Miliz. Machiavelli will kurze entscheidende Kriege. Dafür braucht er ein Militär, das bereit ist zu kämpfen. Dafür setzt er vor allem auf den Appell an Patriotismus. Machiavelli war ein Militärschriftesteller lange bevor er über Außenpolitik (und Politik allgemein) schrieb und über Außenpolitik schrieb er als Fortsetzung seiner Militärschriften. Gilbert beurteilt ihn als Strategen milde und beruft sich auf Clausewitz, der allen seinen Vorgängern gern eine Schachbrett-Strategie vorwarf, nicht aber Machiavelli.

Behnen, Michael
Der gerechte und der notwendige Krieg : ‚necessitas' und ‚utilitas reipublicae' in der Kriegstheorie des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Staatsverfassung und Heeresverfassung in der europäischen Geschichte der frühen Neuzeit / hrsg. von Johannes Kunisch. – Berlin : Duncker und Humblot, 1986. – S. 43-106 Machiavelli S. 50-63
Machiavellis Kompetenz, über den Zusammenhang von Militär und Staat zu sprechen, ist zweifelhaft. Er ignoriert die Fehler seiner Miliz und zu ihrer Rechtfertigung versucht er, den römischen Militärpatriotismus rhetorisch aufbereitet heranzuziehen. Nach Machiavelli kann sich die staatliche Gemeinschaft als Ganzes nur erhalten, wenn sie militärische Verhaltenmuster kultiviert. Militärische Disziplin soll virtù

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erzeugen, ohne daß politische Partizipation versprochen werden muß (in der Praxis setzte Machiavelli als Leiter der Miliz eher auf materielle Anreize). Bei Machiavelli kommt die necessità des Krieges aus der Notwendigkeit der virtù für die Erhaltung des Staates, nicht aus der Bedrohung durch andere Staaten.

Buck, August
Machiavellis Dialog über die Kriegskunst, in: Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus / hrsg. von Franz Josef Worstbrock. – Weinheim : VCH, 1986 (Mitteilungen der Kommission für Humanismusforschung der Deutschen Forschungsgemeinschaft ; 13) S. 1-12
Überblick über Aufbau und Inhalt der Arte della Guerra.

6.5.2 Bodin

Jean Bodin, 1529-1596, geboren in Angers. Humanist, Naturphilosoph, Jurist, diverse juristische und politische Ämter. Als leitender Beamter eines königlichen Prinzen eine Weile einflußreich in der verworrenen französischen Politik der Religionskriege. Das Buch über den Staat hat er geschrieben, als er sich nach einer mißlungenen Verschwörung zugunsten seines Prinzen aus dem öffentlichen Leben zurückziehen mußte.

Vergleiche zur Biographie :
R. Chauviré, Jean Bodin, auteur de „La République". – Paris 1914, Neudruck 1969.

Zur Einführung:
Henning Ottmann, Geschichte des politischen Denkens. – Bd. 3/1. – Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen. – Stuttgart 2006. – S. 213-230.

Bodin ist als Jurist, Ökonom, Politischer Theoretiker seit langem studiert worden. Seine zentrale Leistung, die Lancierung (Klärung wäre zuviel gesagt) des Begriffes Souveränität ist unbestritten. In letzter Zeit wird sein Weltbild stärker studiert. Während sein Begriff der Gerechtigkeit als Übereinstimmung in der Unterscheidung viel Platon verdankt, aber ohne jede Ahnung von Dialektik, liest sich die neuplatonische Verbindung der Ordnung im Staat mit der Harmonie des Universums wie eine Platon-Parodie. Dieses Weltbild ermöglichte ihm, zugleich Toleranz zu begründen und ein Grundwerk der Hexenverfolgung zu schreiben. Je näher wir ihn ansehen, desto fremder sieht er zurück. Eine Verbindung von der harmonie universelle zum Frieden hat er nur für den inneren Frieden versucht. Bodin war ein Cusanus-Leser, er betont die Einheit Gottes trotz der Vielheit in der Welt. Auch im Staat stehen sich die Gott analoge Einheit und die der ontologisch-kosmologischen Vielheit analogen Ordnungen der Bürgerschaft gegenüber. Die wohlgeordnete Republik ist eine Voraussetzung der Suche nach der Wahrheit, erst dann kann über die Vielzahl der Meinun-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen zu einer systematischen Suche nach der unsagbaren Einheit Gottes geschritten werden.
Vergleiche als traditionelle juristisch-politilogische Darstellungen der Souveränität:
Julian Franklin, Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory. – Cambridge 1973
außerdem das Bodin-Kapitel in dem unten S. 300 referierten Buch von Quaritsch
Vergleiche zu Bodins Einheits- und Harmoniedenken:
Simone Goyard-Fabre, Jean Bodin et le droit de la république. – Paris 1989
Thomas Leinkauf, Absolute Einheit und unendliche Vermittlung im Denken Bodins : philosophische Grundzüge seines Denkens, in: Bodinus polymeres : neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk / hrsg. von Ralph Häfner. – Wiesbaden 1999.

Bodin ist einmal als „Vater der modernen Friedensidee" bezeichnet worden (Hans Prutz, *Die Friedensidee : ihr Ursprung, anfänglicher Sinn und allmählicher Wandel*. – München 1917). Gemeint war nicht die universelle Harmonie, sondern die Vorstellung einer Art Menschheitsrepublik, eines globalen Dorfes durch Buchdruck und Zunahme des Verkehrs. Bodin hat durchaus einen internationalistischen Geist, wenn er denkt, daß die Staaten mit ihrer jeweiligen Leistung gemeinsam eine arbeitsteilige große Republik bilden. Nach Prutz ist Bodin nicht mehr in der Geschichte der Friedensidee vorgekommen. Mit dem Begriff der Souveränität hat er zwar eines der einflußreichsten Konzepte der europäischen politischen Ordnung begründet (oder nach Marsilius von Padua wiederbegründet), aber von der bloßen Stabilität der souveränen Staaten kommt er noch nicht zum Frieden. Bodin ist ein Politikberater, der je nach Umständen zum Krieg oder zum Frieden raten kann. Viele der Gemeinplätze der europäischen Politik-Tradition kommen bei ihm zum ersten Mal oder besonders krude vor.

Christoph Kampmann hat kürzlich argumentiert, daß Bodin einen starken Einfluß auf das außenpolitische Denken in Frankreich im 17. Jahrhundert hatte, auch auf den Friedensplan des Herzogs von Sully. Noch deutlicher ist der Einfluß seiner Vorstellungen guter Regierung und freien Handels auf den Friedensplan von Emeric Crucé, der aber inneren und äußeren Frieden auf eine Weise aufeinander bezieht, wie es Bodin nicht getan hatte.

Texte

Les six livres de la république (1577, Neuausgabe 1583)
Neudrucke der Ausgabe 1583 Aalen 1961 und 1977
Deutsche Übersetzung: Sechs Bücher über den Staat / übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Bernd Wimmer. Eingeleitet und hrsg. von Peter Cornelius Mayer-Tasch. – München : Beck, 1981-1986. – 2 Bde.
IV, 1 In einem Kapitel über den Wechsel der Herrschaftsformen diskutiert Bodin, daß der Pöbel nach Siegen unausstehlich wird. Demokratien sind deshalb ge-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwungen, dauernd Kriege zu führen und Feinde zu erfinden, wenn es keine gibt. „La crainté des ennemies tient les subiects en devoir."
V, 1 In einem Kapitel über Völkerpsychologie wird die Arbeitsteilung auch für „das gesamte diese unsere Welt umfassende Gemeinwesen (= République)" angenommen: die Völker des Südens haben Wissenschaften entwickelt, in denen sie alle Völker unterrichten, die Völker des Nordens sind für Arbeit und Handwerk begabt, die Völker der mittleren Region dagegen für Handel, Verkehr, Staatsangelegenheiten. Das ist ein europäisches Schema. Bodin weitet es aber auch über Europa hinaus aus, ohne aber das Schema wirklich durchzuführen. Völker, die dauernd Krieg führen, werden wild. Mit dem Frieden hört diese Wildheit wieder auf. Die Erziehung ist mächtiger als die Natur!
V, 5 Eine Diskussion, ob es ratsam ist, Kriege zu führen: Vom Standpunkt der Politik ist der Frieden dem Krieg vorzuziehen. Soldaten sind ein Störfaktor. Der Frieden ist die Basis für ein blühendes Leben in Religion, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Rechtschaffenheit, für alle Künste und Handwerke. Soldaten sind der Feind aller anderen Stände. Aber es gibt auch politische Argumente für den Krieg: Kriege gegen einen äußeren Feind erhalten die Eintracht und sind deshalb ein Gegengift gegen Bürgerkriege. Kriege reinigen den Staat von Räubern, Mördern, Faulpelzen, Vagabunden, Meuterern und Dieben. Letztlich müssen die Ratschläge nach Herrschaftsform differenziert werden: In Aristokratien darf das Volk nicht bewaffnet werden. Ein edler Fürst bittet weder um Krieg noch um Frieden. Eine gewisse Verteidigung braucht jeder Staat. Wichtig ist es, die Soldaten zu disziplinieren. Aber hier gibt es regionale, klimatische Differenzen. Die gemäßigten, fruchtbaren Regionen sind zu Verteidigung gezwungen. Die nordischen Völker bekommen den Krieg dagegen nicht von außen aufgezwungen, sie bestehen aus geborenen Kriegern, man muß sie in den Krieg schicken, um im innern Ruhe zu bewahren.
V, 6 Eine Diskussion über Bündnisse und Verträge: Er beansprucht der erste zu sein, der über dieses Thema geschrieben hat. Er handelt über ungleiche Bündnisse und Schirmherrschaft (von denen abzuraten ist, weil sie zu Unfreiheit führen), über Kriegsrecht (vor allem ein Rat, auch Feinden, selbst Räubern Zusagen zu halten, weil man sonst das Vertrauen verliert) und über Vermittlung. Das Gleichgewicht der Staaten wird als Ordnungsmodell begrüßt, aber besonders mächtige Fürsten können das Gleichgewicht erhalten, ohne Partei zu ergreifen. Auch als Vermittler hat ein großer Fürst Vorteile, die anderen Fürsten werden sich rasch der Vermittlung anschließen, um zu verhindern, daß der Vermittler übermächtig wird. Eigentlich gelten die Argumente gegen den Zweikampf noch stärker für den Krieg: Wenn zwei Fürsten oder Völker miteinander Krieg anfangen, obwohl die Rechtslage klar ist, sollten die anderen Fürsten sie versöhnen oder dem zu unrecht Angegriffenen beistehen.
VI, 6 Das Schlußkapitel über Gerechtigkeit: So wichtig die arithmetische Zuteilung der Gesetzesstrenge in der Rechtsprechung und der geometrische Ausgleich in der Billigkeit der Regierungspraxis sind, die Beteiligung der Bürger am Staat muß nach harmonischer Gerechtigkeit gemessen werden, die auch Gott in der Natur bevorzugt. Diese harmonische Zuteilung ist der Frieden. Der Kontext ist völlig inner-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

staatlich. Die Welt als ganzes kommt hier nur vor als das Gebiet der Herrschaft Gottes, an dessen Herrschaft sich der Herrscher orientieren soll.

Literatur

Quaritsch, Helmut
Staat und Souveränität, Bd. 1. – Die Grundlagen. – Frankfurt am Main : Athenäum Verl., 1970. – S. 243-394 Staat und Souveränität in der Theorie Jean Bodin's (davon S. 368-383 Das Jus gentium)

Bodins Souveränität und das Völkerrecht, in: Archiv des Völkerrechts 17 (1978) 257-273
Bodin, der Schöpfer des modernen Begriffs der Souveränität, hat noch keine klare Definition des Verhältnisses von Souveränität und Völkerrecht. Er kennt noch kein positives Völkerrecht, sondern nur das alte ius gentium als Recht bei allen Völkern. Gleichzeitig wird die Souveränität bei Bodin als Recht zur Gesetzgebung bestimmt. Da muß es zu Konflikten mit dem ius gentium kommen. In der lateinischen Neufassung der Politik 1586 tilgt Bodin deshalb zahlreiche Hinweise auf das ius gentium. Die Souveränität bei Bodin ist auch dadurch bestimmt, daß ein Souverän kein Gesetz von außen annehmen muß. Eine besondere Diskussion, ob der Souverän, der nicht an die Gesetze seines Vorgängers gebunden ist, an internationale Verträge gebunden ist, fehlt bei Bodin. Es bleibt aber eine Bindung an göttliches und natürliches Recht und damit eine Unterscheidung zwischen dem rechtmäßigen Souverän und einem Tyrannen.
Der Aufsatz ist eine Version des völkerrechtlichen Abschnittes des Buches.

Kampmann, Christoph
Arbiter und Friedensstiftung : die Auseinandersetzung um den politischen Schiedsrichter im Europa der Frühen Neuzeit. – Paderborn (u.a.) : Schöningh, 2001 (Quellen und Forschungsn aus dem Gebiet der Geschichte ; NF 21) S. 83-92 Der Anstoß der Regierungslehre : Jean Bodins Überlegungen zum Arbitre de Paix
Bodin, der in einem Kapitel des Buches über den Staat als erster die Politik internationaler Verträge und Bündnisse studiert hat, entwickelt ein Ordnungsmodell für internationale Beziehungen: Ein Souverän mit überragender Macht, kann Schiedsrichter in den Konflikten anderer Fürsten werden. Eine Rolle, die im Mittelalter dem Papst zugesprochen wurde, wird damit einem der europäischen Monarchen zugesprochen. Von den anderen Herrschern in dieser Schiedsrichterrolle anerkannt zu werden, ist die höchste Ehre, die ein Herrscher erreichen kann. Diese Idee hatte im 17. Jahrhundert einen starken Einfluß auf die Ziele der französischen Außenpolitik und liegt auch den französischen Konzeptionen für Organisation des Friedens zugrunde (Richelieu, Sully).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lehmann-Brauns, Sicco
Kosmische Harmonie und politischer Friede : Jean Bodins politische Philosophie als Beitrag zur Friedensethik, in: Suche nach Frieden : politische Ethik in der Frühen Neuzeit II / hrsg. von Norbert Brieskorn und Markus Riedenauer. – Stuttgart : Kohlhammer, 2002 (Theologie und Frieden ; 20) S. 409-433
Bodins wichtigster Beitrag zum Frieden ist das Ordnungskonzept der Souveränität. Es ist bei ihm noch eine auf göttliches und natürliches Recht verpflichtete Souveränität, was zu systematischen Inkonsequenzen führt. Der Frieden wird dabei nicht thematisiert. Wohl hält Bodin an dem aristotelischen Ziel fest, daß es Aufgabe des Staates ist, Kontemplation zu ermöglichen. Faktisch beschränkt er sich auf praktische Staatesaufgaben. Seine Leistung ist die „konsequente Politisierung der Friedensidee". Es gibt keinen heilsgeschichtlichen Weg zum Frieden mehr. Damit schließt Bodin die Entwicklung ab, die mit Dante begonnen hatte. Die konsequente Trennung der geistlichen und der herrschaftlichen Sphäre ist bei Bodin zum Verschwinden der geistlichen Sphäre geworden. Aber als politische Aufgabe bleibt der Frieden. Das Buch vom Staat endet mit Metaphysik: Aufgabe des Herrschers ist es eine Regierung nach dem Vorbild der kosmischen Einheit von Gottes Regierung herzustellen. Hier endlich wird der Frieden erwähnt als harmonische Gerechtigkeit, die der arithmetischen Gerechtigkeit der Rechtsprechung und der geometrischen Gerechtigkeit der Regierung überlegen ist.

6.6 Friedenspläne

Pläne für internationale Organisation gibt es schon m Mittelalter, die Überblicke beginnen gerne früh „um 1300". Aber dem folgt lange nicht viel. Eine kontinuierliche Geschichte haben Organisationspläne erst seit dem frühen 17. Jahrhundert. Damals wurde auch Dubois um 1300 entstandene *De Recuparatione Terre Sante* erstmals gedruckt, von einem prominenten habsburgerfeindlichen Diplomaten Heinrichs IV in einer Sammlung von Kreuzzugstraktaten.

Vergleiche für die Tradition der Friedenspläne in der frühen Neuzeit auch die im 1. Kapitel genannten Arbeiten von ter Meulen 1917 und Archibugi 1989 (oben S. 38-39). Erwähnt sei eine Dissertation der Universität von Sussex in der Erwartung, daß sie in absehbarer Zeit als Buch zugänglich werden könnte: Yuichi Aiko, The History of Political Theory in International Relations : Seventeenth and Eighteenth-Century Perpetual Peace Projects in Intellectual Context. – 2003.

6.6.1 Crucé

Emeric Crucé, in der älteren Literatur auch als de la Croix aufgeführt, gestorben 1648. Ein Rhetorikprofessor, der außer dem Friedensplan philologischen Arbeiten und Lobreden auf kriegerische Erfolge Ludwigs XIII veröffentlicht hat – mit Aus-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

blick auf künftige Siege Ludwigs XIV gegen die Türken, die Crucé einst als Teil der europäischen Friedensordnung gesehen hatte. Kurt von Raumer spottete: „Die Welt hatte sich sich seit 1623 ein wenig verändert und Crucé, scheint es, mit ihr!“

Eine Biographie ist nicht möglich, vergleiche aber den Aufsatz von Anna Lazzarino Del Grosso (unten S. 304).

Der Plan Emeric Crucés hatte keine direkten politischen Absichten und Parteinahmen und von allen frühneuzeitlichen Organisationsplänen ist er am stärksten „sozialwissenschaftlich” reflektiert. Sein Lehrer ist deutlich Jean Bodin, sowohl in der allgemeinen Idee eines durch gute, strenge Regierung friedlichen Staates, wie in besonderen in Ideen vom Segen des Handels oder in der Aversion gegen arbeitslose Soldaten. Ob er für die internationale Friedensorganisation Vorbilder kannte, wissen wir nicht. Offenbar wurde diese Idee in der Zeit mehr besprochen, als wir noch erkennen können.

Die Resonanz war schwach. „Whereas the respective pioneering works of Hugo Grotius (1625) and Adam Smith (1776) are numbered by the editions published – those of the former easily exceeding a hundred – the student of the Nouveau Cynée has to be satisfied with listing the copies surviving which, in the present count, do not make up a dozen.” (Peter van den Dungen, *The Hidden History of a Peace ‘Classic’ : Emeric Crucé’s ‘Le Noveau Cynée’*. – London 1980).

Texte

Le Nouveau Cynée ou Discours d’Estat : représentant les occasions et moyens d’establir une paix générale, et la liberté du commerce par tout le monde ; aux monarques et princes souveraines de ce temps (1623)
Neudruck : Rennes 2004
Der französische Text mit einer englischen Übersetzung:
The New Cyneas of Emeric Crucé / translated and edited by Thomas Willing Balch. – Philadelphia : Allen, Lane and Scott, 1909
Eine neue englische Übersetzung:
The New Cineas by Eméric Crucé / translated with an introduction by C. Frederic Farrell, Jr. And Edith R. Farrell. – New York 1972 (The Garland Library of War and Peace)
Eine deutsche Teilübersetzung in:
Raumer, Kurt von: Ewiger Friede : Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1953 (Orbis academicus) S. 293-320
Crucé beginnt mit rhetorisch-humanistischen Argumenten gegen den Krieg, der keinen Ruhm bringen kann, geht aber rasch über zu Nützlichkeitserwägungen: die Kriege verschwenden Millionen ohne Gewinn. Beides gehört eng zusammen: Das Militär ist das Haupthindernis der Friedenspolitik und die Polemik gegen den Ruhm

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

muß für Crucé zentral sein. Früher mögen Kriege nötig gewesen sein, jetzt sind aber aus diesen Kämpfen Monarchien hervorgegangen, für die Kriege nur noch Verluste bringen. Sein Ideal sind Staaten mit gehorsamen Untertanen, der Krieg ruiniert den Gehorsam. Crucés Staat ist ein „Polizeistaat" im frühneuzeitlichen Sinn der guten Verwaltung, aber auch im heutigen Sinn der ständigen Überwachung. Das volle Programm von der Unterdrückung der Duelle über die Beobachtung der Verschwender und Unterdrückung der Wirtshäuser und Bordelle muß endlich durchgesetzt werden. Auch gegen den Adel: Die Ämter sollen den Würdigsten gegeben werden, die Bildung gefördert werden. Eine große Rolle spielt Wirtschaftsförderung, um zu verhindern, daß Krieg ein Beruf wird – selbst den Seeräubern will Crucé zunächst einen kommerziellen Beruf anbieten. Daneben sieht Crucé aber die Notwendigkeit die Ambition der Großen, die Aufstände erregen wollen, zu beherrschen. (Von Demokratie verspricht er sich nur Faktionen, Demagogie, und Korruption.)
Einige dieser Vorschläge haben internationale Bezüge, vor allem der im Titel ausdrücklich erwähnte Freihandel (dessen Behandlung aber zu einem Traktat über Münzfragen verkommt). Der eigentliche Friedensplan – ein ständiger Gesandtenkongreß zur Schlichtung von Streitigkeiten zwischen Staaten, an dem auch Tataren, Äthiopien und China teilnehmen sollen – nimmt nur etwa ein Sechstel des Textes ein, das auch zu einem großen Teil für die Bestimmung der Wichtigkeit der einzelnen Staaten und für Verfahrensfragen verwendet wird.
(Kineas übrigens war ein exemplarischer antiker Fürstenberater, der seinen Fürsten fragte, was er tun wolle, wenn er all seine Eroberungspläne erfolgreich verwirklicht haben wird: Die Ruhe genießen! Worauf Kineas ihm rät, die Ruhe gleich zu genießen.)

Literatur

Raumer, Kurt von
Ewiger Friede : Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1953 (Orbis academicus) S. 61-88 Sully und Crucé : Utopie und Wirklichkeit, Machträson und Sendungsglaube
Raumer erklärt die Pläne von Sully und Crucé aus der französischen Friedenssehnsucht nach Jahrzehnten des religiösen Bürgerkrieges. Sully wie Crucé stehen für eine Tradition des Absolutismus als Friedensstrategie, eine Tradition die seit dem 19. Jahrhundert nicht fortgesetzt wurde.
Sully ist ein Militär und ein Merkantilist, jedenfalls kein Pazifist. Ohne einen großen Krieg hätte sich der Große Plan nicht durchsetzen lassen. Und wohl auch nicht mit einem großen Krieg: Diese „Hybris des menschlichen Eingreifens in die Geschichte", die das Gewordene nicht achtet und nicht den Willen der Völker und Menschen befragt, habe es so naiv vor der Französischen Revolution sonst nicht gegeben.
Crucé ist weitgehend ein Moralprediger wie Erasmus, wenn auch viele Themen des Internationalismus des 19. und 20. Jahrhunderts bei ihm erstmals begegnen. Zentral ist, nicht viel anders als bei Sully, sein Glauben an den französischen Staat. Mit

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

besonderem Haß verfolgt er innere Unruhen, entwickelt aber auch deshalb wohlfahrtsstaatliche Forderungen (die Raumer, ohne die Parallelen zum deutschen Policey-Staat der frühen Neuzeit zu beachten, als „autoritären Staat“ klassifiziert).

Steinsdorfer, Helmut
Emeric Crucé: Le nouveau Cynée : die Begründung der modernen Friedensbewegung, in: Die Friedens-Warte 54 (1957) 35-56. 146-161
Crucé hat eine systematische Typologie der Kriegsursachen: Ehre, Gewinn, Streit zwischen Fürsten, Bedürfnis nach militärischer Übung, Religionsdifferenzen. Besonders betont wird der kriegerische Geist, den Crucé auf andere Betätigungsfelder umlenken möchte, nur der Krieg gegen wilde Völker soll bleiben. Besonders heftig polemisiert er gegen städtische Nichtstuer, die leicht Unruhe stiften und deshalb zur Arbeit gezwungen werden sollen. Als Ökonom kommt Crucé klar aus der Freihandelsopposition gegen den beginnenden Merkantilismus. Steinsdorfer referiert die zahlreichen Vorschläge über Bestrafung und Belohnung, Armenfürsorge, Freizeitgestaltung und ein Zensorensamt. Für den Plan der universalen Internationalen Organisation zitiert er Parallelen bei anderen Autoren. Deutlich ist Crucés Mißtrauen gegen Verrechtlichung; seine Staatengemeinschaft ist eine rein politische Union. Raumer hatte Crucé als Modeheiligen des dogmatischen Pazifismus qualifiziert, der selber aber kein Pazifist gewesen sei. Steinsdorfer verteidigt den Friedensplan als Begründung des neuen Pazifismus: Crucé hat erstmals als Kern des Pazifismus identifiziert: Kriege lohnen sich nicht.

Lazzarino Del Grosso, Anna Maria
Utopia e storia nel „Nouveau Cynée“ di Emeric Cruce, in: Pensiero politico 9 (1976) 276-332
Für seinen Friedensplan denkt Crucé an Internationale Organisation und Wirtschaftsförderung, nicht aber an eine neue Gesellschaft, die einen Umbau des Staates möglich macht. Der Krieg mit seiner Förderung der feudalen und militärischen Klassen ist für Crucé vor allem Störung der guten Regierung, die im Gefolge Bodins vor allem als strenge Aufsicht über Jugend und Erwachsene gesehen wird.
Politisch ist Crucé eher zurückgewandt zur Politik der Jahre 1600 bis 1610 als zur Zukunft hingewandt, die vom Krieg bestimmt sein wird. Auch die innenpolitischen Ideen eines Policey-Staates gehören in die Zeit des Ministeriums Sully mit seinen Luxusgesetzen, Armenregulierungen, Verbot von Duellen.
Zwischen dem *Nouveau Cynée* und den Schriften, die Siege Heinrichs IV oder Ludwigs XIII feiern, gibt es Übereinstimmungen: Auch in diesen Schriften gibt es Friedensvisionen, die gleichen Ziele der gesellschaftlichen Ruhe und Ordnung, der nationalen Größe, der ruhigen Entwicklung der Künste. Frieden und Gerechtigkeit sind bei Crucé Fürstenlob.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hartmann, Anja Victorine
Rêveurs de paix? : Friedenspläne bei Crucé, Richelieu und Sully. – Hamburg : Krämer, 1995. – 127 S. (Beiträge zur deutschen und europäischen Geschichte ; 12)
Aus der Vorrede des *Nouveau Cynée* geht hervor, daß Crucé sich nicht als Utopist sah. Der römische Kaiser Augustus und König Franz I von Frankreich hatten Europa den Frieden gebracht, gemeinsam können die Fürsten das durchaus wiederholen. Zur Überprüfung dieses Anspruchs vergleicht Hartmann Crucés Plan mit Richelieus Instruktionen für Friedensverhandlungen und Sullys *Oeconomies Royales*.
Crucé hat eine systematische Abhandlung der Kriegsgründe: Ehre (unsicher, ob man die erlangt), Gewinn (unwahrscheinlich, daß man den erlangt), Gerechtigkeit (die überläßt man besser Gott), Kampf gegen innere Folgen eines zu langen Frieden (besser wäre es die Soldaten zur Jagd zu schicken und den Bürgern ökonomische Beschäftigung zu verschaffen; die ausgiebigen Diskussionen über Ökonomie kommen nur über dieses Problem in das Buch), Religion (da wird Toleranz empfohlen). Die wichtigste Friedensvoraussetzung ist, daß jeder Souverän nur auf sein Territorium beschränkt ist und alle Streitfragen durch ein Parlament der Staaten behandelt werden. Crucé hat keine Zweifel, daß die Verwirklichung dieses Programms möglich ist. Wenn sich die guten Fürsten zusammenschließen, werden sich die wankelmütigen bald anschließen und gemeinsam können sie die schlechten bezwingen. Auch das internationale System denkt Crucé völlig abstrakt, ohne irgendeinen Bezug auf gegenwärtige Machtverteilung in Europa oder Grenzen der Europäischen Staatenwelt.
Richelieu ist durchaus ein ernsthafter Anhänger kollektiver Sicherheit, zunächst für Italien, später für Deutschland; als Mittel sieht er nur Verträge mit Sicherheitsversprechen vor, keine dauerhaften Institutionen; er kennt verschiedene Stufen des Gewalteinsatzes. Sully will eine Neugliederung der europäischen Territorien, um den Einfluß der Habsburger zu schwächen. Das Mittel ist eine Militärallianz der habsburgerfeindlichen Staten, die aber zuletzt die bezwungenen Habsburger einbeziehen kann. Dieser Bund soll nach seinem militärischen Erfolg in eine ständige Organisation der europäischen Sicherheit überführt werden.

6.6.2 Sully

Maximilien de Béthune, duc de Sully, 1559-1641. Protestant, Minister Heinrichs IV von Frankreich. Nach dessen Ermordung 1610 zum Rückzug auf seine Güter gezwungen, wo er seine Memoiren schrieb als eine Apologie für die gute Regierung unter Heinrich IV.

Vergleiche zur Biographie:
Bernard Barbiche/Ségolène de Dainville-Barbiche: Sully, l'homme et ses fidèles. – Paris 1997.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heinrich IV wurde inmitten von Kriegsvorbereitungen ermordet, deren Ziel nicht bekannt war, was zu zahlreichen Spekulationen über einen Überfall auf Spanien oder einen Kreuzzug anregte. Eine seit etwa 1620 auftretetende Deutung war der Plan eines Krieges, der Europa zu einer Friedensorganisation zwingen sollte. Sully steht vielleicht schon damals hinter diesen Deutungen, in seinen Memoiren präsentiert er dieses *Grand Desin*, aber in diversen, nicht unbedingt mit einander vereinbaren Versionen. Die Forschung geht davon aus, daß Sully diese Ideen erst um 1635 entwickelte, als Frankreich in den 30jährigen Krieg eintrat. Der Kern ist ein Krieg, der die Hegemonie der Habsburger brechen und zu einer Neuordnung des Europäischen Staatensystems führen soll. Sully interessiert sich vor allem für den Neuzuschnitt der Staaten, der eine gewisse Angleichung der Größen bringt, aber Frankreich als den größten Staat bestehen läßt. Ein Schiedsgericht sollte künftig Frieden in Europa garantieren; das wird aber nicht ausführlich beschrieben.

Sullys *Memoires* wurden 1661 beim Regierungsantritt Ludwigs XIV gedruckt, deutlich eine Ankündigung des Anspruches, Schiedsrichter Europas zu sein. Daß es einen solchen Plan 1610 wirklich gab, ist bereits im 17. Jahrhundert bezweifelt worden und seit Ende des 19. Jahrhunderts gibt es keine Historiker mehr, die ihn Heinrich IV zuschreiben wollen. Aber der Plan ist in die frühen historischen Darstellungen Heinrich IV eingegangen und war dem europäischen Publikum vom späten 17. bis zum frühen 20. Jahrhundert immer ein Begriff und späteren Friedensprogrammen eine Inspriration. William Penn und der Abbé de Saint-Pierre knüpfen daran an.

Texte

Mémoires des sages et royales oeconomies d'estat domestiques, politiques et militaires de Henry le Grand (1638).
Erstmals gedruckt 1661. Es gibt verschiedene Ausgaben des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Die gegenwärtig laufenden Editionsprojekte sind noch nicht über das Jahr 1599, bzw. 1600 hinausgekommen.

Sully's Grand Design of Henry IV. : from the Memoires of Maximilien de Béthune duc de Sully. – London : Sweet and Maxwell, 1921 (The Grotius Society Publications)
Neudruck in: Peace Projects of the Seventeenth Century. – New York 1972 (The Garland Library of War and Peace)
Sully hat mehrere Friedenspläne in seinem Werk, die nicht immer übereinstimmen. Der hier übersetzte Text ist eine Kompilation mehrerer Versionen durch den Herausgeber der Edition von 1745.

Vergleiche zu Sully von der bei Crucé genannten Literatur Raumer 1953 (oben S. 303) und Hartmann 1995 (oben S. 305).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleiche außerdem zur Einordnung in den Kontext der französischen Außenpolitik und außenpolitischen Diskussion des 17. Jahrhunderts:
Klaus Malettke, Konzeptionen kollektiver Sicherheit in Europa bei Sully und Richelieu, in: Der Europa-Gedanke / hrsg. von August Buck. – Tübingen 1992. – S. 82-106 (Neudruck in: Klaus Malettke, Frankreich, Deutschland und Europa im 17. und 18. Jahrhundert : Beiträge zum Einfluss französischer politischer Theorie, Verfassung und Aussenpolitik in der frühen Neuzeit. – Marburg 1994. – S. 263-285)
Christoph Kampmann, Arbiter und Friedensstiftung : die Auseinandersetzung um den politischen Schiedsrichter im Europa der Frühen Neuzeit. – Paderborn 2001 (siehe oben S. 239 und S. 300).

6.6.3 Penn

William Penn, 1644-1718, geboren in London als Sohn eines Admirals. Begann eine militärische Karriere, wurde aber Quaker und damit Pazifist. Gründer und Verfassungsgeber des Staates Pennsylvania.

Vergleiche zur Biographie:
Marry Maples Dunn, William Penn : Politics and Conscience. – Princeton NJ 1967.

Penns Friedensplan reagiert klar auf den Krieg, den die europäischen Mächte seit 1688 gegen Ludwig XIV führten. Ob sein Buch gegen diesen Krieg geschrieben ist, ist weniger klar: Penn will den stärksten Staat in ein europäisches System zwingen. Genau das ist das Ziel dieses Krieges. Deshalb gehört Penn nicht einfach in die Geschichte des religiösen Pazifismus (seine eigene pazifistische Religion läßt er in diesem Projekt für die Fürsten Europas fast nicht erkennen), auch nicht einfach in die Geschichte des utilitaristischen Friedensbegriffs (trotz seiner Friedensutopie aus Vollbeschäftigung und Wohltätigkeit), sondern auch in die Geschichte des Krieges, der alle Kriege beenden soll (wie der Herzog von Sully, auf den er sich beruft).

Texte

An Essay towards the Present and Future Peace of Europe : Establishment of an European Dyet, Parliament or Estates (1693)
Washington : The American Peace Society, 1912
Neudruck in: Peace Projects of the Seventeenth Century. – New York 1972 (The Garland Library of War and Peace)
Neudruck mit einer Einleitung von Peter van den Dungen Hildesheim 1983 (United Nations Library : Ser. F, Sources on the History of International Organization ; 1)
Eine deutsche Übersetzung in:

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kurt von Raumer, Ewiger Friede : Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1953 (Orbis academicus) S. 321-341
Im Vorwort betont Penn die Beziehung von Wirtschaft und Frieden: der Krieg hält die Reichen von Investitionen ab und macht die Armen zu Dieben und Soldaten, der Frieden läßt die Reichen verdienen und ermöglicht ihnen Wohltätigkeit. Der Text beginnt mit einer Dekonstruktion des Gerechten Krieges, nicht der Theorie, aber der Praxis: Tatsächlich werden Kriege aus Ehrgeiz und Herrschsucht geführt, niemand soll Richter in eigener Sache sein. Deshalb braucht auch das internationale System eine Regierung. Diese Regierung wird nicht monarchisch, sondern in Analogie zu einem Parlament vorgestellt. Daß Souveränität teilbar ist, zeigt das holländische Mehrebenensystem, dem gleichsam eine weitere Ebene aufgestockt wird. Penn ist bereit, auf reale europäische Machtverhältnisse zu reagieren: Gegen seinen Föderationsplan dürfte vor allem der stärkste Staat sein, der muß in das Bündnis gezwungen werden, bevor er mächtiger als der Rest geworden ist. Erst im letzten Kapitel wird erwähnt, daß der Frieden auch christlich gefordert ist. Und auch nur um gleich fortzufahren, daß diese neue christliche Einheit den Türken (die wenige Jahre vorher noch Wien belagert hatten) jede Chance zu Eroberungen nehmen werde.

Literatur

Raumer, Kurt von
Ewiger Friede : Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1953 (Orbis academicus) S. 97-108
Raumer stellt Penn in einem Englandkapitel mit Jeremy Bentham zusammen, um sie doch gleich wieder völlig zu trennen: Penn habe den letzten religiös inspirierten Plan geschrieben, Bentham den ersten voll an der Nützlichkeit orientierten Plan. Die Welt, in der Penn verkehrt, ist aristokratisch, sein Plan wendet sich an Fürsten. Aber bestimmend sei doch ein genossenschaftliches Denken (auch wenn sein Europäisches Parlament dann doch eher ein permanenter Fürstenkongreß ist).

Hinsley, F. H.
Power and the Pursuit of Peace : Theory and Practice in the History of Relations between States. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1963. – S. 33-45
Hinsley behandelt Penn und Bellers gemeinsam (dazu Saint-Pierre) und fragt, warum gerade Quäker die Zurückhaltung vor Plänen Internationaler Organisation aufgaben: Die systematische Leerstelle dieser Friedenspläne ist das Schweigen über Gewalt. Daß diese Friedensbünde nicht ohne Gewalt zusammenkommen können, wird nur angedeutet. Daß auch in einem solchen Bund das Problem eines Zwanges gegen Mitglieder besteht, die sich den gemeinsamen Beschlüssen entziehen könnten, wird nicht zum Thema gemacht. Das Vertrauen auf Vernunft, wenn erst ein Forum besteht, auf dem vernünftig geredet werden kann, ist unbegrenzt. Dieser Optimismus war noch möglich, weil die Beziehungen zwischen Staaten letztlich noch nicht als internationale Beziehungen wahrgenommen wurden.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Endy, Melvyn
William Penn's „Essay on the Present and Future of Europe" : the Proposal of a Political Pacifist, in: Suche nach Frieden : politische Ethik in der Frühen Neuzeit III / hrsg. von Norbert Brieskorn und Markus Riedenauer. – Stuttgart : Kohlhammer, 2003 (Theologie und Frieden ; 29) S. 373-405
Endy will gegen die häufig geäußerte Verwunderung, daß gerade ein Quäker einen politischen Organisationsplan vorlegt, zeigen, daß dies genau die Art der Quäker war: „a political form of pacifism". Das kann man auch an Penns Versuch einer friedlichen Einigung mit den Indianern in Pennsylvania und an seinem Plan für eine defensive Union der amerikanischen Kolonien studieren. Auch dort konnte Penn seinen persönlichen Pazifismus nicht voll durchsetzen, aber es entsprach der Haltung der Quäker, eher an Weltveränderung mitzuarbeiten, als sich auf reine Frömmigkeit zurückzuziehen.

6.6.4 Bellers

John Bellers, 1654-1725. Kaufmann in London. Quaker der zweiten Generation. Autor von zahlreichen Projekten, vor allem zur Armenfrage.

Bellers reagiert auf denselben gesamteuropäischen Krieg wie sein Zeitgenosse Saint-Pierre, aber ganz ohne dessen Interesse an Theorie. Er gibt ganz isoliert einen Friedensplan, ohne jede Diskussion von Bedingungen. Interessant ist daran die Idee, ganz Europa gleichmäßig in Wahlbezirke aufzuteilen, die das gemeinsame Bundesparlament wählen sollen. Das ist der einzige Plan, der gegen die Kritik am Demokratiedefizit der Friedenspläne angeführt werden kann.

Texte

Some Reasons for an European State Proposed to the Powers of Europe, by an Universal Guarantee, and an Annual Congress, Senate, Dyet, or Parliament, to Settle any Disputes about the Bounds and Rights of Princes and States hereafter (1710)
in: John Bellers : his Life, Times and Writings / edited by George Clarke. – London (u.a.) : Routledge and Kegan Paul, 1987. – S. 132-153
Dieser Band enthält außer einer biographischen Einleitung auch alle Schriften Bellers zu Armenfrage, Erziehungsfrage, Sozialmedizin und Angelegenheiten der Quaker.

Vergleiche zu Bellers Hinsley 1963 (oben S. 308 bei Penn referiert).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6.6.5 Saint-Pierre

Charles-Irenée Castel de Saint-Pierre, Abbé de Tiron, 1658-1743. Ein Geistlicher am Königshof. Ein Cartesianer, der sich 1687 bewußt von der Naturphilosophie zur Moralphilosophie wendet, aber immer im Kontakt mit Naturwissenschaftlern und Erfindern bleibt. Für seinen Vorschlag, den französischen Absolutismus in eine Aristokratie umzubauen, aus der Französischen Akademie ausgeschlossen.

Vergleiche zur Biographie:
Joseph Drouet, L'abbé de Saint-Pierre, l'homme et l'oeuvre. – Paris 1914
Maria Grazia Bottaro Palumbo, Charles-Irenée Castel de Saint-Pierre e la crisi della monarchia di Luigi 14, Bd. 1. – 1658-1710. – Genova 1983
Einen Ausblick auf den (bisher) nicht erschienenen zweiten Band, eine robuste Deutung Saint-Pierres als Sprecher der Friedenspartei am französischen Hof in der Endzeit des Spanischen Erbfolgekrieges 1710-1712 enthält: Maria Grazia Bottaro Palumbo, La genesi die „Memoires pour rendre la Paix perpetuelle en Europe" dell' abbate di Saint-Pierre, in: Studie politici in onore di Luigi Firpo / a cura di Silvia Rota Ghibaudi e Franco Barcia. – Milano 1990. – II, 561-588.

Der Abbé de Saint-Pierre war ein großer Projektemacher: Projekt, um die Wege im Winter passierbar zu machen; Projekt zur Verminderung der Prozesse; Projekt einer Rechtschreibreform; Projekt, um Herzöge und hohe Adelige nützlicher für die Gesellschaft machen; Projekt einer Patentsänfte; Projekt zur Ausrottung der algerischen Seeräuber. „„And then one day, quite suddenly', so he tells us, ‚there came into my mind a project which by its great beauty struck me with astonishment. It has occupied all my attention for fifteen days'. The result we know. A Project for Making Peace Perpetual in Europe." (Carl L. Becker, *The Heavenly City of the 18th Century Philosophers*. – New Haven 1932)

Der Abbé war vor allem durch dieses Projekt berühmt und im späteren 18. Jahrhundert, dem Zeitalter der Friedenspläne, wurde kein Name so sehr mit Friedensplänen verbunden, wie der des Abbés. Gar nicht schlecht für einen Autor, den selbst seine Freunde für unlesbar hielten (freilich auch eine Leistung Rousseaus, dessen Zusammenfassung des Projektes 1761 ein Buchhandelserfolg wurde). Aber geachtet wurde er nicht unbedingt. Vergleiche eine Auflistung von Schriften gegen Saint-Pierre bei Wolfgang Burgdorf, *„Chimäre Europa" : antieuropäische Diskurse in Deutschland (1648-1999*). – Bochum 1999. – S. 47-74. Witzworte über den Friedensplan waren nicht weniger berühmt als der Plan selber. Kardinal Fleury, der Leiter der französischen Politik in der späteren Lebenszeit des Abbés, spottete das Friedensprojekt könne funktionieren, wenn Saint-Pierre als Apotheker von ganz Europa approbiert wäre und das Gleichgewicht der Säfte regulieren könnte. Ein neuerer Kommentator hat bemerkt, daß Kardinal Fleury die Bedingungen einer cartesianischen Friedentheorie klarer ausgedrückt hat, als der Cartesianer Saint-Pierre (Ralf Bredel, *Systematisch-normative Begriffe des völkerrechtlichen Friedens in der neuzeitlichen Philo-*

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sophie des Rechts. – Frankfurt am Main 2002). In der Sprache von Kenneth Waltz wäre Saint-Pierre ein third image-Theoretiker, der die Kriegsursachen in der Anarchie des internationalen Systems sieht. Die *Polysynodie* zeigt, daß er auch über das second image, das Herrschaftssystem, nachgedacht hat. Als Cartesianer aber hätte er ein first image-Theoretiker sein müssen, der die Kriegsursachen in der Disposition der Einzelmenschen hätte beseitigen müssen. Das ist Saint-Pierre gar zu deutlich nicht.

Der Friedensplan ist hervorgegangen aus Studien über den französischen Binnenhandel, über die Verarmung durch den Krieg. Die Verwüstung des eigenen Landes hatten Franzosen im Staate Ludwigs XIV bisher nicht erlebt. Seine Lösung : „De justice paix, de paix abondance". Die Kriegsursachen sind alte: Religionsgegensätze und dynastische Ansprüche auf andere Länder. Sein Plan einer ständigen Schiedstelle für solche Streitigkeiten muß noch nicht damit rechnen, daß die Nationen oder der Handel ihre eigenen Streitursachen haben könnten. Saint-Pierres Argument, daß aristokratische Mitsprache die Zahl der Kriege herabsetzen würde, ist eine frühe Fassung des Arguments, das zum demokratischen Frieden führen sollte. Aber er bleibt völlig auf der Ebene der politischen Institutionen, kurz bevor eher soziologisch argumentierende Autoren die Diskussion um die inneren Bedingungen des Friedens übernommen haben.
Vergleiche zu Saint-Pierres Antiabsolutismus als „consultative despotism", als eine cartesianische Vision einer Gesellschaft, die wie ein Uhrwerk funktionieren soll:
Thomas E. Kaiser, The Abbé de Saint-Pierre, Public Opinion, and the Reconstruction of the French Monarchy, in: Journal of Modern History 55 (1983) 618-643.

In der großen Zeit des Internationalismus Anfang 20. Jahrhundert hat der Friedensplan viel Interesse gefunden. In neuerer Zeit gibt es merkwürdig viele Arbeiten, aber die Achtung ist nicht viel höher als in seinem eigenen Jahrhundert. Er ist das Exempel für heilige Einfalt der vorgefertigten, ahistorischen Entwürfe geblieben. Nur Tomaz Mastnak widerspricht: Der Rassismus auch dieses Friedensplanes sei nur gar zu politisch konkret.

Texte

Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe (1713-17)
Das ist die ausführlichste Publikation des Projekts, publiziert in Utrecht, Vorfassungen unter verschiedenen Titel 1711 und 1712
Neuausgaben 1981 (mit einer ausführlichen Einleitung von Simone Goyard-Fabre, aber mit leseunfreundlicher Reproduktion des Textes) und 1986 (ohne die Einleitung, aber mit übersichtlich gedrucktem Text)
Gekürzte deutsche Übersetzung des dreibändigen Werkes:
Der Traktat vom ewigen Frieden / dt. Bearbeitung von Friedrich von Oppeln-Bronikowski. – Berlin : Hobbing, 1922 (Klassiker der Politik ; 4)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Von den späteren Fassungen am bekanntesten:
Abrégé du projet de paix perpétuelle inventée par le roi Henri le Grand (1729)
Publiziert in Rotterdam, auch abgedruckt in Saint-Pierre, Ouvrages de politique et de morale I, Rotterdam 1738
Englische Teilübersetzung:
Selections from the Second Edition of the Abrégé de Paix Perpétuelle / translated by H. Hale Bellot. – London : Sweet and Maxwell, 1927 (The Grotius Society Publications : Texts for Students of International Relations ; 5)
Neudruck in: Peace Projects of the Eighteenth Century. – New York 1974 (The Garland Library of War and Peace)

Discours sur la polysynodie (1719)
Publiziert in Amsterdam.
Neudruck Paris 1970
Deutsche Übersetzung in:
Kritik des Absolutismus / hrsg. von Herbert Hömig und Franz-Joseph Meißner. – München : Oldenbourg, 1988 (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution ; 17) S. 113-256
Ein Plan, die Ministerialverfassung durch aristokratische Ratskörperschaften zu ersetzen. Auf Folgen für die internationalen Beziehungen geht der 20. Vorteil ein: Es wird weniger zwischenstaatliche Kriege geben als unter dem Ministerialsystem („Halbwesirat“).

Literatur

Wegen Rousseaus Rolle als stilistischer Verbesserer und inhaltlicher Kritiker Saint-Pierres (die beiden Schriften zu Saint-Pierre sind Rousseaus ausführlichste Äußerungen zu internationalen Beziehungen), wird Saint-Pierre in der Literatur über Rousseau immer stark beachtet. Die Arbeiten, die beide Autoren selbständig behandeln, sind bei beiden angeführt. Von den Arbeiten, die nur zu Rousseau angeführt sind, enthalten vor allem Vossler 1963 (unten S. 381) und Carter 1985 (unten S. 384) textnahe Analysen der Unterschiede zwischen Saint-Pierre und Rousseau.

Raumer, Kurt von
Ewiger Friede : Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1953 (Orbis academicus) S.127-150
Raumer behandelt Saint-Pierre als bloßen Popularisator einer Idee, der zudem Rousseaus Stil brauchte, um populär zu bleiben. Aber das Entscheidende sind nicht die Ideen, sondern daß zum ersten Mal in der Geschichte des Friedensproblems die Friedensidee zur Friedensbewegung wurde. Der Plan ist eine Begleiterscheinung des französischen Machtverfalls, ein „der Defensive entsprungener Plan einer Stabilisierung Europas auf der Basis von 1713.“ Saint-Pierre hat die Christenheit durch die

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

christlichen Staaten Europas ersetzt und zeigt damit nur, daß er weder ein religiöses noch ein säkulares Konzept hat.

Perkins, Merle L.
The Moral and Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre. – Genève : Droz ; (u.a.), 1959. – 157 S.
Saint-Pierre ist klar ein Schüler von Hobbes: Die Menschen sind gleich und alle hoffen, die Größten werden zu können. Die Grundlagen für das Friedensprojekt sind die Furcht und die Selbstbeschränkung als Überlebensstrategie. Aus Hobbes' Regel, daß Verträge nicht mehr geändert werden dürfen, hat Saint-Pierre die Regel entwickelt, daß die Grenzen unveränderlich sein müssen. Daß die europäische Föderation nicht despotisch sein soll, sondern nur das für den Frieden Nötige anweisen soll, entspreche auch Hobbes' Rechtsstaat. Religion an sich ist für Saint-Pierre wie schon für Hobbes eine Kraft, die Menschen auseinanderbringt; erst der Staat macht sie zu einer verbindenden Kraft. Wirtschaft ist dagegen menschenverbindend, Saint-Pierre ist klarer Freihändler. Den häufig festgestellten Gegensatz zwischen Saint-Pierre und Rousseau kann Perkins nicht erkennen, auch was man Rousseaus realistische Argumente genannt hat, kann man bei Saint-Pierre finden. (Selbst Rousseaus *Du contrat social* wird hier übrigens als eine Fortentwicklung von Saint-Pierres *Polysynodie* genommen).

Annoni, Ada:
Il progetto di pace perpetua dell'Abbé de Saint-Pierre. – Milano : Myschel, 1971. – 282 S.
Neudruck in: Ada Annoni, Europa : problemi e miti dell'età moderna. – Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1996. – S. 254-260. 333-495
Einen wesentlichen Teil des Werkes über den Ewigen Frieden nimmt nicht der Friedensplan ein, sondern eine Kritik bisherigen Ordnungsvorstellungen: Die Weltherrschaft wird verworfen, weil der Kampf darum ewig währen würde und weil jede Vorherrschaft rasch zerfällt. Das Gleichgewicht ist unstabil und ruiniert die Völker finanziell. Kern der Friedensorganisation ist der status quo, d.h. alle dynastischen Ansprüche auf andere Länder erlöschen. Dieser Plan wurde im Spanischen Erbfolgekrieg gefaßt und in späteren Erbfolgekriegen weiterentwickelt. Das ist deutlich ein Versuch mit dynastischen Kriegen fertig zu werden. Deshalb ist es ihm so wichtig, daß alle Staaten einbezogen werden; die vielen Kleinstaaten faßt er deshalb zu Föderationen zusammen.
Annoni sieht bei Saint-Pierre eine Entwicklung von einer società europea di tutti gli stati cristiani, einem Maximalprogramm der Schaffung eines neuen Vaterlandes, zu einer alleanza perpetua degli stati europei, nur noch ein Minimalprogramm.
Saint-Pierre ist später häufig kritisiert worden als Vertreter eines absolutistischen Friedens, als Vorläufer einer Heiligen Allianz. Das ist nicht nur anachronistisch, sondern geht auch an Saint-Pierres Antiabsolutismus vorbei. Sein Friedensplan ist eher eine ökonomische Idee (aber anders als im 19. Jahrhundert bringt nicht der Freihandel den Frieden, sondern der Frieden den Freihandel), bzw. allgemeiner eine

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Idee des Wachstums von Wissen und Wohlstand. Das gehört in einen Zusammenhang mit seiner Forderung nach einer neuen Politik (Räte statt persönliches Regiment). Die Vernunft erzwingt, Gewalt aufzugeben und Recht zu akzeptieren. Saint-Pierres Europäische Föderation ist ein Staat der Staaten, aber sie ist nach dem Vorbild von Saint-Pierres neuem antiabsolutistischem Staat gesehen.

Beyssade, J.-M.
Anthropologie et politique chez l'Abbé de Saint-Pierre, in: Revue de métaphysique et de morale 88 (1983) 247-259
Beyssade versucht die irritierenden Züge von Saint-Pierres Friedensplan einheitlich als Folge einer anthropologie fixiste zu erläutern. Der Friedensplan, der keine progressive Geschichtsphilosophie als Basis hat, muß zu einer Heiliger Allianz verkommen, einer gegenseitigen Hilfe der Fürsten. Die historischen Anknüpfungen (Deutsches Reich, Friedensplan Heinrichs IV) können nur Mythen sein (was Saint-Pierre durchaus weiß, aber zu übersehen versucht). Die Darstellung der historischen Ausgangssituation ist eine Lüge (tatsächlich will Saint-Pierre das Gleichgewichtsdenken aushebeln, um das umgekämpfte Erbe Spaniens ungeteilt den Bourbonen zu erhalten). Die Beziehungen der Europäischen Union zu den Türken sind von starken Schwankungen geprägt: 1713 sollen die Türken mit europäischen Geldern Persien bekämpfen, 1717 hat er einen Kampf gegen die Türken bis zur Zerstörung ihres Staates (und Phantasien eines Blitzsieges und der Umgestaltung von ganz Asien). So wie Saint-Pierre eine anthropologie sans histoire hat, so hat er eine histoire vidée de tout sens anthropologique. Er sieht die Geschichte wie eine Lotterie (und berechnet sie mit der neuen Kunst der Wahrscheinlichkeitsrechnung).

Pekarek, Marcel
Absolutismus als Kriegsursache : die französische Aufklärung zu Krieg und Frieden. – Stuttgart (u.a.) : Kohlhammer, 1997 (Theologie und Frieden ; 15) S. 65-95
Die *Polysynodie* verlangt eine Regierung, die Öffentlichkeit über das Privatinteresse der Regierenden stellt. Saint-Pierre bemerkt selber, daß dies eine größere Zurückhaltung gegenüber Kriegen zur Folge haben muß. Das Interesse allein ist aber keine ausreichende Orientierunghilfe, es kann zusammenführen und auseinanderbringen. Die Menschen begreifen zu wenig, daß das Interesse, das sie verbindet, größer ist als das Interesse, welches sie trennt. Seine Regeln sind die Goldene Regel (nie tun, was man nicht selber angetan haben möchte) und das Größte Glück der Größten Zahl. Diese elementaren Moralregeln sollen zwischen den Individuen im Staat und zwischen den Herrschern der Staaten gelten. Wenn Saint-Pierre die Hobbessche Lösung international empfiehlt, dann denkt er als Voraussetzung, daß der Krieg die Souveräne persönlich gefährdet. Die Konsequenz, daß das nur in einem System mit Volkssouveränität stimmen kann, zieht erst Rousseau.
Gut als Einführung benutzbar.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mastnak, Tomaz
Abbé de Saint-Pierre : European Union and the Turk, in: History of Political Thought 19 (1998) 570-598
Die Beziehungen von Saint-Pierres Europäischer Union zum außereuropäischen Raum sind geprägt von Kolonialismus und Kreuzzugsideen. An den europäischen Kolonien in Übersee interessiert Saint-Pierre nur, daß sie nicht zu einem Anlaß zu Kriegen zwischen europäischen Mächten werden. Er will deshalb die Grenzen festschreiben, aber freien Handel aller europäischen Mächte fördern. Stärker beschäftigen ihn die Beziehungen zu den benachbarten muslimischen Ländern. 1713 konnte er sich noch eine Assoziation des Osmanischen Reiches mit der Europäischen Union vorstellen (eine Partnership for Peace avant la lettre). Er möchte die Türken gegen Tartaren, Chinesen, Araber, Perser einsetzen. Der Autor eines Projektes zur Ausrottung des Islam erwartet, daß in diesem Bündnis der Islam allmählich verschwinden werde. 1717 denkt er sich die Europäische Union als ein Bündnis gegen die Türken, die durch eine Zusammenarbeit mit den Persern völlig vernichtet werden sollen.
Mastnak, der in einem Buch über mittelalterliche Friedensbewegungen und Friedenspläne diese alle als Kreuzzugspläne mit anderen Mitteln beschreibt (referiert oben S. 197-198 im Mittelalterkapitel), sieht in Saint-Pierre einen Fortsetzer dieser europäischen Friedenstradition.

Asbach, Olaf
Zwischen Souveränität und Föderation : moderne Staatlichkeit und die Ordnung Europas beim Abbé de Saint-Pierre und bei Jean-Jacques Rousseau, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 11 (2001) 1073-1099

Die Zähmung der Leviathane : die Idee einer Rechtsordnung zwischen Staaten bei Abbé de Saint-Pierre und Jean-Jacques Rousseau. – Berlin : Akademie Verl., 2002 (Politische Ideen ; 15) S. 45-184
Saint-Pierre kann als Begründer der Wissenschaft von der Politik gelten, weil er als erster die Ausweitung der Rationalität auf die Lebensführung verlangt. Asbach referiert ausführlich die Vorstellungen Saint-Pierres zur Neuordnung des Staates. Schon vor Rousseau und Kant hat Saint-Pierre den Zusammenhang von innerer Verfassung und internationalem Frieden erkannt: Nur wenn es Frieden gibt, tritt die Gefahr der Tyrannei zurück und ist ökonomische Entwicklung möglich. Umgekehrt müßte die Friedensordnung Krönung der inneren rationalen Politik sein (wofür es bei Saint-Pierre aber keine Belege gibt).
Die Hauptleistung von Asbachs Dissertation ist die Analyse der frühen Fassungen des Friedensplanes seit 1708 bis zur Publikation 1713. Dabei beschäftigt sich Asbach mit dem Deutschen Reich als Vorbild für die Friedensföderation. Saint-Pierre braucht das Vorbild des Reiches, um zu zeigen, was einen föderativen Bund von einem bloßen Vertragssystem unterscheidet. Sein eigener Vorschlag hat Züge eines engeren Bundesstaates und Züge eines loseren Staatenbundes nebeneinander.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Aufsatz von 2001 diskutiert die Einschätzung des Deutschen Reiches bei Saint-Pierre (und Rousseau) als Beitrag für die Auflockerung des Souveränitätsbegriffs in einem Zeitalter der Europäischen Integration.

6.7 Naturrecht

6.7.1 Grotius

Huigh de Groot, latinisiert Hugo Grotius, 1583-1645, geboren in Delft in einer der führenden Bürgerfamilien Hollands. Gelehrtes Wunderkind, einer der großen lateinischen Dichter seiner Zeit, Laientheologe und Bibelphilologe, Anwalt. Enger Mitarbeit Oldenbarnevelts, des leitenden Politikers Hollands und der Vereinigten Niederlande, und deutlich auf dem Wege, der kommende Leiter der holländischen und niederländischen Politik zu werden. Stattdessen mit dem Sieg der Statthalterpartei 1618 lebenslänglich eingekerkert, aber 1621 entflohen. Schwedischer Botschafter in Paris (ein eher disfunktionaler Diplomat).

Vergleiche zur Biographie:
W. S. M. Knight, The life and works of Hugo Grotius. – London 1925
H. J. M. Nellen, Hugo de Groot 1583-1645 : de loopbaan van een geleerd staatsman. – Weesp 1985.

Einen guten Überblick über die diversen Interessen Grotius gibt das Grotius-Kapitel in Richard Tuck, Philosophy and Government 1572-1651. – Cambridge 1993.

Seine naturrechtliche Methode war für die politische Theorie des Konstitutionalismus und Liberalismus nicht weniger wichtig als für das Völkerrecht. Vergleiche zur politischen Theorie:
Franco Todesco, Le radici teologiche del giusnaturalismo laico, 1. – Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio. – Milano 1983
Knut Haakonssen, Hugo Grotius and the History of Political Thought in: Political Theory 13 (1985) 239-265
Michael P. Zuckert, Natural Rights and the New Republicanism. – Princeton, NJ 1994
Staat bei Hugo Grotius / hrsg. von Norbert Konegen und Peter Nitschke. – Baden-Baden 2005.

Es gibt bei Grotius kein abgeschlossenes System des Naturrechtes und keine Theorie des Friedens. Und er hat so gut wie keine Hinweise auf eine Organisation des Friedens (allenfalls den Hinweis auf Schiedsgerichtbarkeit und da hat deren Gegner Van Vollenhoven genau gezählt: 6 Zeilen in einem Buch von 800 Seiten). Frieden ist bei Grotius immer der konkrete Friedensschluß. *De jure belli ac pacis* beginnt mit einer Polemik gegen die Vermengung von Recht und Nutzen. Aber sofort fällt auf, wie

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

viel das Recht zu läßt (eine sehr kritische Beurteilung, beigesteuert zu einer Jubelschrift für Grotius, bietet B. V. A. Röling, *Jus ad bellum and the Grotian Heritage*, in: *International Law and the Grotian Heritage*. – The Hague 1985; Röling erläutert, daß er sich als Richter im Tokyoer Kriegsverbrecherprozeß zum Erstaunen des Vorsitzenden Richters außerstande sah, Japan im Namen von Grotius zu verurteilen). Die Begrenzung des Krieges kommt eher durch die Klugheit der Regenten. Und durch die Moral und die Religion der Regenten. Grotius war einer der wenigen praktizierenden Juristen unter den Klassikern des Naturrechts, aber er war viel mehr als ein Jurist. Er war der führende Theoretiker der anticalvinistischen Partei in Holland und schrieb theologische Werke zum Nutzen des Ausgleichs der Konfessionen. Mehr noch als Klassiker der Friedenstheorie ist er Klassiker der Irenik. Das grotianische Naturrecht soll auch unter der Bedingung gelten, daß es keinen Gott gibt. Aber allein vom Naturrecht erwartet Grotius nicht den Frieden. Nur ein Autor, der Jurist und Theologe war, konnte ein Völkerrecht begründen, das für eine Entwicklung zu Frieden und Menschenrechten offen ist (vgl. Lauterpacht 1946, unten S. 325 referiert). Eine Theorie des Friedens hat Grotius nicht als Jurist sondern als Theologe. Seine dogmatischen theologischen Gegner warfen ihm vor, nur Moral zu kennen und den positiven Glauben herabzuspielen. Tatsächlich betont Grotius, nicht anders als Erasmus, die universale christliche Kirche, die alle Gläubigen vereint. Die Gemeinschaft des Glauben zeigt sich in Liebe und Frieden.
Vergleiche zur Theologie:
Dieter Wolf, Die Irenik des Hugo Grotius. – Marburg 1969.

Für über 100 Jahre war Grotius unbestritten der angesehenste Autor des Kriegsrechtes und des Völkerrechtes, bis ihn Vattel ablöste. Aber im Zeitalter des Völkerrechtspositivismus, in dem die frühmodernen Autoren ihre Stellung als Quelle des gültigen Völkerrechts verloren, erlebte Grotius einen neuen Ruhm. Zwar wurde gestritten, ob er nur erntete, was die Spanier gesät hatten, weil er zufällig zur richtigen Zeit ein systematischeres Handbuch geschrieben habe. Oder ob er umgekehrt nichts war als der Autor einer etwas umständlichen Abhandlung des Kriegsrechts, dem die systematische Begründung einer Völkerrechtslehre erst noch folgte. Aber das konnte seine Apotheose nicht verhindern. Grotius hatte wenig beizutragen zur Institutionalisierung des Völkerrechts als Verkehr zwischen Staaten, aber gerade deshalb konnte er zur Komplementärfigur des Positivismus werden. Nach dem Ende des Naturrechts sind Grotianer stets auf der Suche nach neuen Quellen des Rechtes der Weltgemeinschaft, um nicht auf den bloßen Konsens der Staaten angewiesen zu sein.

Die Lehre von den Internationalen Beziehungen hat nicht beim historischen Grotius angesetzt, sondern bei diesem Grotianismus. Martin Wight hat Grotius zum Namengeber einer seiner drei Traditionen gemacht, der rationalistischen Tradition einer internationalen Ordnung, einem Mittelweg zwischen dem anarchischen Realismus und dem kosmopolitischen Revolutionismus (*International Theory : the Three Traditions*. – Leicester 1991). Der Englischen Schule war dieser Grotianismus immer

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lieb, wie ihr jeder Mittelweg lieb war. Aber selbst in der Englischen Schule ist bei näherer Prüfung wenig direkter Bezug auf Grotius übrig geblieben. Am Ende bleibt die Frage, ob nach dem Naturrecht noch Quellen für die grotianische Ordnung erkennbar sind.

Texte

De jure belli ac pacis libri tres (1625, 2. Aufl. 1631)
Die maßgebliche Ausgabe des lateinischen Textes ist die Edition von B. J. A. de Kanter-van Hettinga Tromp. – Leiden : Brill, 1939 (Neudruck Aalen 1993)
Die deutsche Übersetzung von Walter Schätzel (1950) in seiner Reihe *Die Klassiker des Völkerrechts in modernen deutschen Übersetzungen* hat Unklarheiten in Edition und Übersetzung, weshalb englische Übersetzungen verglichen werden sollten. Standard ist die Übersetzung von Frank W. Kelsey (1925) in der Reihe *Classics of International Law* des Carnegie Endowment for International Peace (der lateinische Text folgt der posthumen Ausgabe von 1646 mit Notizen Grotius für eine künftige Auflage). Die neue Ausgabe des Liberty Fund (2005) in der Reihe *The Natural Law and Enlightenment Classics Series* druckt die erste englische Übersetzung von 1738 ab, hat aber eine Einleitung von Richard Tuck und ein ausführliches Verzeichnis von Literatur seit dem 18. Jahrhundert.
Das 1. Buch behandelt die Quellen des Rechts (Naturrecht und göttliches Recht und menschliches gewillkürtes Recht) und die verschiedenen Arten öffentlicher und privater Kriege. Das 2. Buch ist eine Lehre von den gerechten Kriegsgründen. Das 3. Buch ist eine Abhandlung über das Recht im Krieg und über den Friedensschluß (das „ac pacis“ des Titels meint nicht ein Friedensvölkerrecht, sondern das Recht des Friedensschlusses).

Literatur

Schiffer, Walter
The Legal Community of Mankind : a Critical Analysis of the Modern Concept of World Organization. – New York : Columbia Univ. Pr., 1954. – S. 30-48
Grotius' Theory of the Legal Community of Mankind without a Central Organ
Während Vitoria innerhalb der Christenheit mit der Rolle des Papstes noch Vorstellungen einer internationalen Organisation behält, bindet bei Grotius allein das Recht. Kriege können durchaus in Übereinstimmung mit dem Naturrecht sein, wenn sie in Art einer Rechtsdurchsetzung gedacht werden. Grotius betont dabei stark, daß dieses Strafrecht gegenüber der gesamten Menschheit gilt. Diese Hilfe über Grenzen hinweg ist nicht nur erlaubt, sondern ehrenvoll. Das Prinzip der Neutralität (das Grotius in anderem Zusammenhang empfiehlt) ist damit nicht vereinbar. Jeder Herrscher muß selber entscheiden, wann er intervenieren darf. Vorausgesetzt ist eine Fiktion, daß alle Herrscher sich einig wären, wann eine Intervention gerechtfertigt ist und

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

welche Strafe der Schurkenstaat erhalten soll. Die anderen Staaten akzeptieren deshalb die Veränderungen, die der Sieg der gerechten Seite bringt.
Daneben gibt es den Krieg nach den Regeln des gewillkürten Völkerrechts, bestimmt von Rechtsregeln, ohne Rücksicht auf die Gerechtigkeit der Sache. Im Völkerrecht geht es um Staaten, nicht um Verpflichtungen gegenüber der Menschheit. Das Völkerrecht erlaubt nicht alles, was die Staaten anstellen wollen, ist aber den realen Verhältnissen stärker angenähert und veränderbar. Die Abwesenheit einer internationalen Organisation macht Naturrecht und Völkerrecht ziemlich gleich, d.h. gleich unsicher. Deshalb spielt in den internationalen Beziehungen Religion doch die größte Rolle. Für den Krieg, der formal rechtsförmig erklärt aber nicht gerecht ist, muß sich der Herrscher vor Gott verantworten. Grotius selber hält seine Naturrechtstheorie nicht für ein Weltordnungsmodell, er braucht den Appell an Moral und Klugheit.

Wehberg, Hans
Die Unterscheidung zwischen Natur- und Völkerrecht in der Lehre von Hugo Grotius, in: Mensch und Staat in Recht und Geschichte : Festschrift für Herbert Kraus. – Kitzingen : Holzner, 1954. – S. 227-232
Bei Grotius ist Naturrecht echtes Recht, sobald es aber positives (gewillkürtes) Völkerrecht gibt, wird Naturrecht zur Moral. Das gilt auch für die Frage, ob Krieg zulässig ist: Nach dem Naturrecht ist nur ein Krieg aus gerechter Ursache möglich, nämlich zur Wiedergutmachung einer Rechtsverletzung. Nach der Staatenpraxis kommt es aber nicht auf die Gerechtigkeit an, sondern auf die richtigen Formen (d.h. der Krieg muß von einem souveränen Fürsten erklärt sein). Das gewillkürte Völkerrecht ist nicht immer das brutalere Kriegsrecht; nach Naturrecht sind viele Praktiken erlaubt, die das europäische Völkerrecht zivilisiert hat. Diese Zweiteilung ist bei Wolff, Vattel, Martens noch bewahrt.

Remec, Peter Pavel
The Position of the Individual in International Law According to Grotius and Vattel. – The Hague : Nijhoff, 1960. – S. 59-126. 206-225
Grotius erkennt klar, daß es neben dem Naturrecht einen Völkerbrauch gibt, der durchaus den Grundprinzipien des Naturrechts widersprechen und dieses zerstören kann. Der Hauptzweck seines Buches ist, dieses gewillkürte Völkerrecht in einen systematischen Zusammenhang zu bringen mit dem Naturrecht und dem Völkerbrauch, der das Naturrecht unterstützt. Wenn das nicht möglich ist, dann ist es vergeblich von Gerechtigkeit zu sprechen. Grotius geht im Krieg von objektiver Gerechtigkeit aus. Es kann nicht sein, daß beide Seiten Recht haben, wohl aber, daß beide Seiten Unrecht haben. Die Sache selber festzustellen ist schwierig, aber er hält an dieser Aufgabe fest. Die Herrscher bleiben in ihrem Gewissen auch daran gebunden. Parallel gibt es aber die Logik des formal richtigen Krieges. Auch wenn der Krieg ungerecht ist, darf der Aggressor nicht für seine Kriegshandlungen zur Rechenschaft gezogen werden (etwa für die Unverhältnismäßigkeit in der Kriegsführung). In diesem Dilemma sucht Grotius nach dem kleineren Übel: Dritte Staaten

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sollen beide Seiten als gleich gerecht ansehen und neutral bleiben (die Alternativen wären Interventionen, nachdem die Gerechtigkeit festgestellt wurde, das würde aber zu ständigen universalen Kriegen führen).
Die Vorstellung eines Fortschritts im Völkerrecht behandelt Grotius nie explizit, setzt sie aber voraus: durch Mäßigung würde ein anderes Völkerrecht entstehen.
Grotius spielt das Widerstandsrecht stark herunter, um die Ruhe, wegen der der Staat gegründet wurde, zu bewahren. Dieses Prinzip der non-resistance ist kein Naturrecht, sondern Völkerbrauch. In Fällen extremer Bedrückung erlaubt Grotius deshalb auch Widerstand. Vor allem aber erlaubt er auswärtigen Souveränen, im Namen der Menschengemeinschaft zu intervenieren; dem auswärtigen Souverän wird der Status einen unparteiisch Urteilenden zugesprochen. Da bei Grotius Internationale Organisationen fehlen, denkt er auch nicht an multilaterale Intervention.

Haggenmacher, Peter
Grotius et la doctrine de la guerre juste. – Paris : PUF, 1983. – 682 S.
Drei Bücher in einem: Eine genaue Abhandlung über *De iure praeda commentarius*, Grotius' unveröffentlichtes frühes Werk von 1605; eine materialreiche Übersicht über die Geschichte der Lehre vom Gerechten Krieg vor allem im Späten Mittelalter und im 16. Jahrhundert; eine Einschätzung, wieweit das theoretische Hauptwerk von 1625 über die Gelegegenheitschrift von 1605 hinausgekommen ist.
Für seine Auftraggeber muß Grotius 1605 zeigen, daß die Beute in einem gerechten Krieg rechtmäßig ist. Er will den Duell-Krieg, in dem beide Seiten gleich Recht haben, unbedingt vermeiden und muß deshalb den Krieg als Exekution eines Urteils darstellen. Darüber hinaus hat er kein systematisches Interesse an einer Theorie des Gerechten Krieges. 1625 kündigt Grotius im Vorwort dagegen ein Buch reiner und umfassender Theorie an. Zwar sind seine Themen dieselben geblieben wie 1605, aber er hat eine völlig neue Definition des Krieges als eines status belli, der absolut vom Frieden unterschieden ist. Sein Konzept des Krieges ist abstrakt, eher philosophisch als juristisch, wenn er wieder einen allgemeinen Begriff äußerer Kämpfe hat, nachdem Gentili und Ayala den Privatkrieg bereits einmal pragmatisch aus der Kriegsrechtlehre heraus geworfen hatten. Während Gentili die Kriegserklärung nur als einen Akt der Publizität nimmt, ist sie für Grotius entscheidend: Sie trennt den Krieg der Privatleute (der nur gegen schuldige Privatleute geführt werden kann) vom Krieg der Souveräne. Der Krieg rutscht damit sehr nah an den Duellkrieg und Grotius macht den Unterschied nicht zum Thema (aber man kann den Unterschied aus seiner Argumentation herauslesen). Beim Recht im Krieg macht er aber keine Unterschiede zwischen Schuld und Unschuld, alle Beteiligten an einem guerre publique solennelle werden wie Gleiche behandelt; das ist die Bedingung der Möglichkeit eines Kriegsrechtes. Sein Recht im Krieg ist völlig traditionell, die Entwicklung, die zum Schutz der Nonkombattanten führt, beginnt erst später.
Grotius einen Völkerrechtler zu nennen ist anachronistisch, er hat allenfalls „une vague intuition". Er ist ein klarer Theoretiker des Gerechten Krieges und hat wie die alten Theoretiker des Gerechten Krieges nationale Regierungen, die stellvertretend

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für die Gesamtheit der Staaten, die keine Exekutive hat, tätig werden, aber immer nach eigenem Gutdünken.

Behnen, Michael
Der gerechte und der notwendige Krieg : ‚necessitas' und ‚utilitas reipublicae' in der Kriegstheorie des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Staatsverfassung und Heeresverfassung in der europäischen Geschichte der frühen Neuzeit / hrsg. von Johannes Kunisch. – Berlin : Duncker und Humblot, 1986. – S. 43-106, Grotius S. 95-99
Während die politischen Autoren des 16. Jahrhunderts die notwendigen Kriegsgründe ausweiten, versucht Grotius eine Wende der Theorie: statt conservatio reipublicae eine Bindung ans Recht. Grotius erkannte, daß die Souveränitätsrechte nach außen durch Achtung der Rechte anderer Staaten begrenzt werden müssen, wenn der endlose Kriege verhindert werden soll. Die gegenseitige Achtung der Staaten und die Zurückweisung jeder Volksmitsprache/Widerstand haben denselben Grund: „Jede Quelle von Bürgerkrieg oder Anarchie soll verschüttet werden." Im Ganzen ein optimistisches Modell: Vertrauen auf Vernunft und Gerechtigkeit werden allmählich zu einem System fester Regeln der Vermeidung von Kriegen und der Vermeidung von Brutalität in den Kriegen führen.

A Normative Approach to War : Peace, War, and Justice in Hugo Grotius / ed. by Onuma Yasuaki. –Oxford : Clarendon Pr., 1993. – 421 S.
Japanisches Original 1987
Grotius *De jure belli ac pacis* hat einen praktischen Zweck, Kriege (besser allgemeiner: Gewalt) zu begrenzen. Er verwirft eine Beurteilung aus Nutzen und verlangt Bindung an Recht. Grotius greift auf die Theorie des Gerechten Krieges zurück, um den Krieg zu begrenzen, aber sein Ziel ist nicht eine Theorie des Gerechten Krieges zu geben. Recht ist aber nur eines der Mittel zur Begrenzung des Krieges, er muß auf Religion, Moral, Nutzen, Liebe zurückgreifen. Das Naturrecht zum Krieg wird eingeschränkt durch religiöse und ethische Normen.
Grotius beginnt mit einem sehr umfassenden Kriegsbegriff (der auch private Kriege einbezieht), aber nach der Etablierung von Gerichten, ist der Krieg nur noch Staaten erlaubt, für Private gibt es nur noch defensio, während recuperatio rerum und punitio ausgeschlossen sind. In die Liste der ungerechten Kriegsgründe nimmt er aber auch Zweifelsfälle auf, die geklärt werden müssen (darunter Befreiungskriege und Kolonialkriege, soweit sie nicht um wirklich freie Güter geführt werden; es geht hier nicht mehr um die Frage Vitorias, ob amerikanische Reiche erobert werden dürfen, sondern nur noch um den Krieg zwischen europäischen Mächten um Kolonien).
In der Theorie des Vertrages muß Grotius den freien Vertrag gegen aristotelische Positionen retten, die Gerechtigkeit des Vertrages zur Voraussetzung des Vertrages machen. Auch Grotius bekennt sich nicht klar zu pacta sunt servanda, sondern behält eine starke Rolle der Billigkeit.
Der Krieg wird von Grotius als Strafe gerechtfertigt, aber er ist vor allem mit der drohenden Zunahme von Kriegen beschäftigt und versucht diesen Strafkrieg einzu-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

grenzen. Eine der Konstruktionen ist, die Strafe von einer dritten, vermeintlich unparteiisch urteilenden Partei ausführen zu lassen. Auf jeden Fall soll der Herrscher nicht den eigenen Interessen, sondern den Interessen der Menschheit dienen (sein Held ist Herkules, der die Welt von Tyrannen befreit).
Sobald ein gerechter Krieg begonnen hat, gibt es kein naturrechtliches Prinzip mehr, das verlangen könnte, ihn zu begrenzen, bevor das gerechte Ziel erreicht ist; erlaubt ist alles, was für den Krieg nötig ist. Aber das positive Völkerrecht kann bestimmte Praktiken untersagen. Vor allem aber geht Grotius von einer juristischen zu einer moralischen Beurteilung über und verlangt temperantia, weil es so schwer ist die Gerechtigkeit zu bestimmen.
Auch das Recht der Verträge wird vor allem moralisch, christlich, utilitarisch behandelt: Fides zwischen Feinden ist ein Mittel endlose Gewalt zu verhindern.
Vattel hat nicht wirklich Grotius ersetzt; Vattel war für die juristische Praxis verwendbar, aber in der Belehrung über Naturrecht, Gerechtigkeit, Moral blieb Grotius wichtig.
Kein Kommentar, aber gut für Textnähe und Referat der Kontroversen in denen Grotius steht.

Vincent, R. J.
Grotius, Human Rights, and Intervention, in: Hugo Grotius and International Relations / ed. by Hedley Bull ... – Oxford : Clarendon Pr., 1990. – S. 241-256
Grotius kann als Theoretiker der Nichtintervention verstanden werden, auch wenn es eine klare Formulierung des Nichtinterventionsverbotes erst bei Wolff und Vattel gibt. Zwar gibt es bei Grotius eine starke Betonung der Rechte der Individuen, aber eine schwache politische Theorie dieser Rechte: Aus Angst vor Bürgerkrieg gibt es keine Sicherung gegen Obrigkeiten, die Rechte verletzen. Leben geht vor Freiheit! Erst wenn eine Tyrannei das Leben in Gefahr bringt, beginnt ein Widerstandsrecht. Humanitäre Intervention durch auswärtige Souveräne kann zwar schon früher beginnen, aber auch das versucht Grotius herabzuspielen. Die Idee, daß Individuen eine eigene Position im internationalen Recht haben, ist erst eine Idee des Neo-Grotianers Lauterpacht.

Forde, Steven
Hugo Grotius' Approach to the Ethics of War, In: American Political Science Review 92 (1998) 639-648
Grotius nimmt eine Mittelstellung zwischen rohem Realismus und dem Idealismus eines großen Teils der Naturrechtstradition ein. Bei Grotius ist das Naturrecht nur geeignet, die schlimmsten zerstörerischen Akte zu verbieten, nicht aber um eine Ordnung zu errichten. Das Völkerrecht kann daran Verbesserungen vornehmen, aber die ersten dieser Anpassungen, waren Privateigentum und Sklaverei. Da weder Naturrecht noch existierendes Völkerrecht unbedingt humaner machen, setzt Grotius JBP III,2-9 auf Abweichungen vom Naturrecht um des Friedens willen. Die wichtigste dieser Abweichungen ist, daß er den Gerechten Krieg um des formal rechtmäßigen Krieges willen herabspielt. Andererseits spielt er das Naturrecht gegen unzu-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

längliches Völkerrecht aus. Das ist die einzige realistische Aussicht etwas wie rule of law durchzusetzen. Grotius' Leistung ist die Flexibilität, er kann den jeweils humaneren Standard empfehlen. Die temperamenta von JBP III,10-25 sind eine Anleitung zum Fortschritt des Völkerrechts.

Pangle, Thomas L.
Modern Idealism : from the Grotian Law of Nations to Kantian International Organization, in: Pangle, Thomas L. ; Ahrensdorf, Peter J.: Justice among Nations : on the Moral Basis of Power and Peace. – Lawrence, Kansas : Univ. Pr. of Kansas, 1999. – S. 162-177
Grotius versucht eine Definition der Gerechtigkeit zwischen Karneades Denunziation des Rechtes als bloßem Nutzen und Aristoteles zu hohen Anforderungen an Gemeinschaftsbildung. Er kann damit aber nur zu einer schwachen Gemeinschaftsbildung durch Respekt vor dem Eigentum der anderen kommen. Zwar geht er für Individuen und Staaten von einem natürlichen Trieb zu Geselligkeit aus, aber seine Argumente sind sehr stark Nutzen für Zukunft und Nachkommen; auch für Staaten gilt das: Kein Staat ist so machtvoll, daß er nicht irgendwann den Schutz des Völkerrechts brauchte.
Internationale Gesellschaft ist immer von Furcht und Kriegsvorbereitungen geprägt. Wenn Grotius nicht zeigen kann, daß der Krieg von Recht und Gerechtigkeit geprägt ist, dann kann er nicht zeigen, daß es überhaupt eine internationale Gesellschaft gibt. Ähnlich prekär ist das Völkerrecht, wenn er doch letztlich auf Christentum, Moral und Klugheit setzen muß. Nur das positive Völkerrecht mit seinem Prinzip der Nichteinmischung verhindert letztlich den Strafkrieg des Naturrechts.
Für Grotius haben christlicher Fanatismus und politischer Moralismus das alte Völkerrecht der Römer verdeckt und Europa in grenzenlose Kriege gestürzt. Der von ihm empfohlene Völkerbrauch ist nicht der seiner Gegenwart, sondern das antike Völkerrecht; ihm geht es nicht darum das Völkerrecht dem Naturrecht anzupassen, sondern darum das römische Völkerrecht – „sound, if brutal" – wieder zugrunde zu legen (ähnlich auch christliche Prinzipien, d.h. solides, grotianisches Christentum statt fanatischem).

Tuck, Richard
The Rights of War and Peace : Political Thought and the International Order from Grotius to Kant. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 1999. – S. 78-108
Der jüngere Grotius, der Kapergewinne holländischer Seeunternehmer rechtfertigen muß, geht von einer Analogie zwischen nationaler Gesellschaft und internationaler Gesellschaft aus. Aber die nationale Gesellschaft sieht ziemlich so aus, wie sich die späteren nur die internationale Gesellschaft vorstellten, mit einem starken Recht anzueignen und zu strafen. Menschen sind bei Grotius soziale Wesen in dem Sinne, daß sie einen gemeinsamen Standard der Menschlichkeit haben, aber nicht in dem Sinne, daß sie in einer polis aufgehen würden. Der späte Grotius, der sich an die holländische Kriegspartei hält, ist in der 1. Auflage von *De Iure Belli ac Pacis* 1625 noch nicht weit von dieser Position entfernt (und das ist die Auflage, die seinen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeitgenossen vertraut ist). Erst in der 2. Auflage 1631 (die der späteren Grotius-Rezeption zugrunde liegt) hat er, um sich der calvinistischen Partei genehmer zu machen, den Wunsch nach Geselligkeit eingeführt und sich vom Selbstinteresse distanziert. Auch in *De Iure Belli ac Pacis* vertritt Grotius die Lehre, daß Regierungen auch außerhalb ihres Herrschaftsgebietes Verletzer des Naturrechts strafen können (die Basis für humanitäre Intervention). 1625 (aber nicht 1631) rechtfertigt er Intervention zum Schutz von Siedlern, ein hochaktuelles Thema des Übergangs der Kolonialpolitik zu festen Ansiedlungen. Grotius ist nicht der Erbe von Vitoria und Suárez, sondern der Positionen, die diese am meisten verabscheuten.

6.7.1.1 Grotianische Traditionen

Zur frühen Geschichte der Apotheose Grotius als Vater des Völkerrechts vergleiche Edward Keene, Images of Grotius, in: Classical Theory in International Relations / ed. by Beate Jahn. – Cambridge 2006. – S. 233-252 (sieht einen Zusammenhang mit dem Übergang zum positiven Völkerrecht; zum Vater des Völkerrechts wird Grotius im 18. und 19. Jahrhundert indem eine Verbindung zu den Westfälischen Verträgen von 1648 fabriziert wird). Als Überblick über die Grotius-Rezeption (oder Nicht-Rezeption) vergleiche: Renée Jeffrey, Hugo Grotius in International Theory. – New York 2006 (dichter erst für den Grotianismus des 20. Jahrhunderts, der wenig mit den Lehren des historischen Grotius zu tun hatte).

Vollenhoven, Cornelius van
Die drei Stufen des Völkerrechts. – Haag : Nijhoff, 1919. – 107 S. (Holländisches Original 1918)
Grotius hatte einen klaren Begriff, daß Krieg nur als Strafe gerechtfertigt ist; Vattel behandelt den Krieg wie ein Duell. Gegen einen Krieg, in dem jede Handlung genau berechnet werden muß, ob sie dem Strafzweck dient, steht ein Krieg, in dem jeder Souverän darf, was er will. Bei Vattel muß sich kein Souverän je rechtfertigen. Bei Grotius kann jeder Souverän durch andere Souveräne gestraft werden. Als direkter Vater des Völkerrechts der Haager Konferenzen kann Grotius nicht gelten; seine Empfehlung der Schiedsgerichtsbarkeit ist kurz und isoliert (6 Zeilen in einem Buch von 800 Seiten). Vattel dagegen preist sie in höchsten Tönen und das ist verdächtig: Schiedsgerichtbarkeit ist ein Versuch bei Staatsverbrechen der Strafe zu entkommen. Eine Reform des Völkerrechts in der Art der Haager Konferenzen kann immer nur Schein sein, weil jederzeit ein Souverän die Abmachungen zerreißen kann. 1914 wurde die Stunde Grotius. Grotius hat eine klare Pflichtenlehre für Staaten, das Problem ist nur, daß es keinen Richter gibt. Der Völkerbund kann das korrigieren, wenn er das Prinzip der internationalen Strafe übernimmt. (Van Vollenhovens Vorbild dafür ist die berüchtigte kollektive China-Intervention 1900).
Cornelius van Vollenhoven (1874-1933) entwarf für die nie zustandgekommene dritte Haager Konferenz einen Plan eines internationalen Gerichtshofes und einer

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

internationalen Truppe. Er war der führende Erforscher des Werkes von Grotius. Aber es besteht der Verdacht, daß er zu viele seine eigenen Anliegen bei Grotius wiederfand. Vergleiche dazu:
Johanna K. Oudendijk: Van Vollenhoven's 'The Three Stages in the Evolution of the Law of Nations' : a Case of Wishful Thinking, in: Tijdschrift voor Rechtsgeschidenis 48 (1980) 3-27 (Van Vollenhoven versuche seine eigene Idee des Krieges als international zu verfolgenden Verbrechen Grotius zu unterstellen)
P. H. Kooijmans, How to Handle the Grotian Heritage : Grotius and Van Vollenhoven, in: Netherlands International Law Review 30 (1983) 81-92 (Van Vollenhoven habe durchaus richtig gesehen, daß Grotius alles tat, um Staaten weiter einer rechtlichen Beurteilung zu unterwerfen; er konnte noch wie Grotius ein einheitliches System der moralischen Beurteilung voraussetzen, wir können es nicht mehr; uns bleibt aus der grotianischen Tradition allein die Überzeugung, daß es ein gemeinsames Recht geben kann).

Lauterpacht, Hersch
The Grotian Tradition in International Law, in: British Yearbook of International Law 23 (1946) 1-53
Neudruck in: International Law : Being the Collected Papers of Hersch Lauterpacht. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., II (1975) 307-65
Lauterpacht verteidigt nicht Grotius' historischen Text, sondern die Züge, die sich als die grundlegenden und dauerhaften Züge des modernen Völkerrechts herausgestellt haben, vor allem die Unterstellung der internationalen Beziehungen unter das Recht, das Naturrecht als unabhängige Quelle des Völkerrechts, die gesellige Natur des Menschen als Basis des Naturrechts, die Analogie der Moral bei Individuen und Staaten. Grotius akzeptiert den Krieg als eine rechtliche Institution, er tut aber alles, um ihn durch temperamenta zu begrenzen. Eine Verherrlichung des Krieges gibt es bei Grotius nicht. Grotius hat viele Ideen des idealistischen Internationalismus zu ersten Mal geäußert, einige sind inzwischen internationales Recht, andere warten noch darauf. Häufig wird *De jure belli ac pacis* dafür kritisiert, daß es eher ein ethischer als ein juristischer Traktat sei. Das war gerade seine Bedeutung für die Völkerrechtsgeschichte: Nur ein Autor, der genauso Jurist und Theologe war, konnte das leisten.
Sir Hersch Lauterpacht (1897-1960) war einer der großen Völkerrechtler des 20. Jahrhunderts und die Verkörperung der „grotianischen Tradition" im Völkerrecht. Vgl. zur Auseinandersetzung der britischen Theoretiker Internationaler Beziehungen mit Lauterpacht: Renée Jeffrey, Hersch Lauterpacht, the Realist Challenge and the ‚Grotian Tradition' in 20th-Century International Relations, in: European Journal of International Relations 12 (2006) 223-250 (bzw. dies., Hugo Grotius in International Theory. – New York 2006. – S. 92-111).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bull, Hedley
The Grotian Conception of International Society, in: Diplomatic Investigations : Essays in the Theory of International Politics / ed. by Herbert Butterfield and Martin Wight. – London : Allen and Unwin, 1966. – S. 51-73
Neudruck in: Hedley Bull on International Society. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan, 2000. – S. 95-124

The Importance of Grotius in the Study of International Relations, in: Hugo Grotius and International Relations / ed. by Hedley Bull ... – Oxford : Clarendon Pr., 1990. – S. 65-93
Der Kern der grotianischen Tradition ist die Vorstellung, daß Staaten solidarisch bei der Durchsetzung des Rechtes zusammenarbeiten. Diese Lehre ist bei Grotius nicht explizit entfaltet (er sieht die Internationale Gesellschaft noch als magna communitas humani generis, gibt aber doch Staaten die zentrale Rolle). Aber alle seine Äußerungen setzen eine Mittelposition zwischen den pluralistischen Konzeptionen bei Machiavelli oder Hobbes und den unitarischen Konzeptionen bei papalistischen oder imperialistischen Autoren voraus. Das System der Westfälischen Verträge ist eine Verkörperung von Grotius' Ziel: eine Internationale Gesellschaft, nicht einfach ein internationales System. Im einzelnen hat sich diese Internationale Gesellschaft anders entwickelt, als Grotius annehmen konnte, und im einzelnen hat er uns nichts zu lehren.
Vergleiche als Kommentare zu Hedley Bull:
A. Claire Cutler, The ‚Grotian Tradition' in International Relations, in: Review of International Studies 17 (1991) 41-65 (weder Martin Wight noch Hedley Bull können länger vom Naturrecht reden; Wight muß die Internationale Gesellschaft in common standards/common custom suchen; Bull steht stärker in der herrschenden Tradition, die keine solidarische Gemeinschaft erkennen kann; Pluralistischer Grotianismus, der die Internationale Gesellschaft ohne naturrechtliches Fundament haben will, kann nicht mehr angeben, was die Internationale Gesellschaft zusammenhält)
Benedikt Kingsbury, Grotius, Law and Moral Scepticism : Theory and Practice in the Thought of Hedley Bull, in: Classical Theories of International Relations / ed. by Ian Clark and Iver B. Neumann. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan, 1996. – S. 42-70 (Hedley Bull hat das internationale Recht immer von Moral getrennt gesehen und ein solidaristisches Modell internationaler Beziehungen allenfalls für die Zukunft anerkannt; die Identifizierung tatsächlicher Ordnung im internationalen System muß völlig unnormativ sein; Grotius kannte zwei Weisen Ordnung zu identifizieren: Reflexion über die Natur des Menschen und Beachtung der Praxis der Staaten; die Naturrechtler folgten nur der ersten Methode, Hedley Bull nur der zweiten).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6.7.2 Hobbes

Thomas Hobbes, 1588-1679, geboren als Sohn eines Landgeistlichen in Malmesbury, Wiltshire. Erzieher und Sekretär in einem Adelshaushalt. Humanist und Naturphilosoph, Übersetzer von Thukydides und Homer. Im Bürgerkrieg ein Emigrant am englischen Hof in Frankreich, der aber zurückkehrte, nachdem die Republik die faktische Macht behaupten konnte.

Vergleiche zur Biographie:
Miriam M. Reik, The Golden Lands of Thomas Hobbes. – Detroit 1977
Noel Malcolm, Aspects of Hobbes – Oxford 2002 (siehe unten S. 342)

Vergleiche zum politischen Hintergrund von Hobbes' politischer Philosophie:
Hans-Dieter Metzger, Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640-1660. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1991

Einen guten Überblick über die diversen Interessen Hobbes gibt das Hobbes-Kapitel in Richard Tuck, Philosophy and Government 1572-1651. – Cambridge 1993.

Zur Einführung (mit ausführlichen Literaturangaben):
Henning Ottmann, Geschichte des politischen Denkens. – Bd. 3/1. – Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen. – Stuttgart 2006. – S. 265-321

Nach der hobbesianischen Anthropologie ist der Mensch im Naturzustand unendliches Begehren. Zum Selbst kann er nicht durch die eigene Vernunft, sondern erst im Frieden des Staates kommen. Mit seinem konsequenten Materialismus kann Hobbes der individuellen Vernunft nur eine Aufgabe lassen: Die natürlichen Gesetze sind nichts anderes als die Einsicht jedes einzelnen, daß er zum Frieden die Macht braucht. Bei Hobbes geht es nie um einen Dialog zwischen Individuen, jedenfalls nicht vor der Unterwerfung unter die staatliche Ordnung. Ein Konsens der Forschung, wie bei Hobbes Triebstruktur und Krieg/Frieden zusammenhängen, ist nicht zustande gekommen, die referierten Beiträge zeigen ein breites Spektrum von Deutungen.
Vergleiche deshalb allgemeinere Beiträge zu Hobbes als Philosoph und politischer Theoretiker:
Klaus Michael Kodalle, Thomas Hobbes : Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens. – München 1972
Wolfgang Bartuschat, Anthropologie und Politik bei Thomas Hobbes, in: Thomas Hobbes : Anthropologie und Staatsphilosophie / hrsg. von Otfried Höffe. – Freiburg, Schweiz 1981. – S. 19-38
Michael Esfeld, Mechanismus und Subjektivität in der Philosophie von Thomas Honnes. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1995
Thomas Hobbes : Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates / hrsg. von Wolfgang Kersting. – Berlin 1996 (druckt u.a. einige

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufsätze aus der angelsächsischen Diskussion der 1950/60er Jahre ab, die zeigen wollte, daß Hobbes' Konstruktion der Verpflichtung doch Moral voraussetzt)
Philip Pettit, Made with Words : Hobbes on Language, Mind, and Politics. – Princeton, NJ, 2008.
Hobbes erklärt in seiner Autobiographie, daß seine Mutter in Furcht zugleich mit ihm die Furcht als Zwilling geboren habe. Hobbes ist der Philosoph der Furcht und des unbedingten Verlangens nach Frieden. Unter den diversen Versuchen, den Beginn der Friedensforschung festzulegen, ist der Einsatz mit Hobbes nicht der schlechteste. Hajo Schmidt hat das kürzlich empfohlen: „Der Reputation einer im universitären Rahmen umstrittenen Disziplin Friedens- und Konfliktforschung dürfte die Tatsache nur bekömmlich sein, daß die Geburtsstunde der modernen Politischen Philosophie zugleich die der Wissenschaft von den Ursachen des Krieges und den Bedingungen des Friedens ist". Aber er hat sofort hinzufügen müssen, daß die Dialektik von Hobbes' radikaler Friedenssuche meist als eine unerträgliche Zumutung gesehen wird (*Hobbes, Kant, Rousseau? : Zur politischen Philosophie einer europäischen Friedensordnung im Zeitalter der Globalisierung*, in: *Europa zwischen Krieg und Frieden* / hrsg. von Wilfried Graf. – Münster 1999).

Selten erfahren wir so konkret bei einem Autor, was Frieden ist: wenn das Leben der Menschen gesellig, wohlhabend, angenehm, zivilisiert und lang ist. Die letzte große Darstellung seiner politischen Theorie interpretiert Hobbes konsequent aus der Situation des 17. Jahrhundert: Das größte Übel ist für Hobbes das Leiden des gewöhnlichen Volkes in den Machtkämpfen der Großen (Deborah Baumgold, *Hobbes's political theory*. – Cambridge 1988). Die Zumutung des Friedens bei Hobbes erinnert an die Zumutung des Friedens bei Platon. Der Nominalist Hobbes ist zwar am anderen Ende des epistemologischen Spektrums angesiedelt, aber der Unfrieden kommt wie bei Platon aus dem Stolz auf die eigene Meinung. Der Staat muß den Stolz brechen. Die Vernuft soll oktroyiert werden – wie die Offenbarung zu lesen sei, nimmt im Leviathan mindestens soviel Platz ein, wie die Konstruktion des Staates („Jesus is the Christ" ist der am häufigsten wiederholte Satz des *Leviathan*, wenn Bernard Willms richtig gezählt hat). Alles, was die Schulen aus antiken Quellen über den Heroismus lehren, muß vergessen werden. Wie Platon bewegt Hobbes sich noch in einer Welt der Kriegsliebhaber, wie Platon ist er Friedenspädagoge. Die Sicherheit als einziges Ziel muß bei Hobbes erst erlernt werden. „The tongue of man is he trumpet of war and sedition."

Hobbes hatte wegen seinem (christlichen) Materialismus nur eine begrenzte direkte Wirkung. Die Royalisten, für die er schrieb, wollten von ihm nichts wissen (Samuel I. Lintz, *The Hunting of the Leviathan : Seventeenth-century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. – Cambridge 1962). Ein Schüler ist Spinoza, der freilich nicht weniger verdächtig war. Seit dem frühen 18. Jahrhundert ist Hobbes ein unbezweifelter und von merkwürdig verschiedenen Richtungen geliebter Klassiker der politischen Theorie (Liberale haben immer wieder die absolutistischen Züge herabgespielt, um die reine Staatlichkeit behalten zu können).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die wenigen direkte Äußerungen zur internationalen Anarchie haben nicht zu textnahen Interpretationen ermuntert: “in the vast mansion of Thomas Hobbes’s philosophy, what he has to say about relations among states does not occupy more than a small cupboard “ (Hedley Bull). Zwar wurde recht bald gefragt, warum Hobbes durch die Gründung von Staaten zwar Sicherheit gegen Private schafft, durch das Fehlen einer internationalen Organisation aber um so mehr Unsicherheit im Kampf der Staaten entstehen läßt. Als der konsequenteste Hobbesianer erscheint dann der Abbé Saint-Pierre, der die internationale Anarchie beenden will. Aber vorherrschend waren die rituellen Anrufungen Hobbes durch die Realisten als eines Vaters ihrer Tradition. Während es in der politischen Theorie der Gegenwart keine direkten Hobbesianer gibt, so hoch man seine Bedeutung für die Geschichte dieser Theorie einschätz, in den Internationalen Beziehungen gilt er viel direkter als Klassiker des Realismus, der vorherrschenden Theorie. Martin Wight nannte ihn „the profoundest of Realists“ (*International Theory : the Three Traditions*. – Leicester 1991. – S. 20). Als Hobbesianismus gilt, im Innern des Staates mit Macht Normen durchzusetzen, aber nach außen gar keine Normen anzuerkennen. Zusätzlich gilt häufig als Hobbesianismus, eine wölfische Natur des Menschen anzunehmen. Die Realisten haben sich eher an Hobbes’ Beschreibungen des Naturzustandes oder der menschlichen Naturanlagen gehalten, als daß sie seine eigenen Äußerungen zu internationalem Krieg und Frieden analysiert hätten (eine gute Einführung in diesen realistischen Hobbes hat Michael W. Doyle, *Ways of War and Peace*. – New York 1997. – S. 111-136). Inzwischen ist die Literatur zu internationalen Beziehungen bei Hobbes lang und vielfältig geworden (so viel wird nur zu Hobbes eigenem Meister Thukydides und neuerdings zu Kant geschrieben worden sein). Auch bei Hobbes inspirieren gerade die Zweifel an der realistischen Deutung. Freilich ist es häufig nur freie Improvisation, was Hobbes hätte sagen können. Wieso Hobbes die Staatsgründung nicht auf der Ebene der Staaten fortsetzt, wird immer noch gefragt, meist im Schatten der Nukleardrohung, neuerdings auch in der Krise der Weltökologie (Thomas Mohrs, *Vom Weltstaat : Hobbes’ Sozialphilosophie, Soziobiologie, Realpolitik*. – Berlin 1995). Zunehmend wird aber gefragt, ob nicht gerade Hobbes’ Vernunftgebot zum Frieden internationale Beziehungen begründen könnte, die weder realistische Staatenanarchie noch Weltstaat wären.

Texte

De Cive (1942)
The Latin version / ed. by Howard Warrender. – Oxford : Clarendon Pr., 1983 (The Clarendon edition of the works of Thomas Hobbes ; 2)
The English version / ed. by Howard Warrender. – Oxford : Clarendon Pr., 1983 (The Clarendon edition of the works of Thomas Hobbes ; 3)
Deutsche Übersetzung:
Vom Bürger, in: Vom Menschen. Vom Bürger / übersetzt von Günter Pawlick. – Hamburg : Meiner, 1959, 2. Aufl. 1966

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclestical and Civil (1651)
Die kritische Ausgabe der Clarendon Press steht immer noch aus. Häufig zitierte und häufig nachgedruckte Ausgaben sind die von Michael Oakeshott (1946), C. B. MacPherson (1968), Richard Tuck (1990), deren Einleitungen recht verschiedene Zugänge zu Hobbes vorführen.
Deutsche Übersetzung:
Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates / hrsg. von Iring Fetscher. Übersetzt von Walter Euchner. – Neuwied : Luchterhand, 1966
c. 10 und 11 über power (das ist nicht einfach Macht, sondern allgemeiner: Vermögen über die Mittel zur Selbsterhaltung jetzt und zukünftig verfügen zu können). Die competition of riches, honour, command hört erst mit dem Leben auf. Aber daneben gibt es menschliches desire of ease, das Menschen geneigt macht, einer gemeinsamen Macht zu folgen. Und eine Neigung dem Brauch zu folgen (was freilich auch den Aufrührern Anhang bringt, die Menschen wissen einfach zu wenig über die Bedingungen des Friedens).
c. 13 Ursache des Kampfes ist, daß alle Menschen so weit gleich sind, daß sie gleiche Ansprüche stellen und durchsetzen. Jeder muß sich deshalb schützen können. Konkret nennt Hobbes drei Ursachen: competition – for gain, diffidence – for safety, glory – for reputation (d .h. „for trifles, as a word, a smile, a different opinion …"). Wenn es keine Autorität gibt, der alle unterworfen sind, dann ist Krieg, denn Krieg ist nicht nur der aktuelle Kampf, sondern die fehlenden Sicherheit, daß Kampf ausgeschlossen ist. Diesen Zustand des Lebens ohne Regierung gibt es noch bei Indianern und zwischen den Staaten, aber vor allem, da wo Bürgerkriege den Frieden rückgängig machen. Staaten stehen sich voller Mißtrauen gegenüber, voll bewaffnet, „which is a posture of war." Aber während die individuelle Konfrontation im Naturzustand Leben und Wohlstand der Individuen bedroht, können sich Staaten leisten, im Naturzustand zu bleiben, weil die ökonomische Aktivität der Bürger während des Krieges fortgesetzt werden kann.
c.14 und 15 über laws of nature, d.h. Regeln, die die Vernunft erkennen kann. Entscheidend ist vor allem die erste Regel, daß jeder nach Frieden streben soll, so lange er hoffen kann, ihn zu erlangen; aber wenn er ihn nicht erlangen kann, soll er alles erstreben, was zum Kampf nötig ist.

6.7.2.1 Konflikt und Frieden

Polin, Raymond
Sur la signification de la paix d'après la philosophie de Hobbes, in: Revue francaise de science politique 4 (1954) 252-277
Traditionell war das Konzept des Friedens seit der Antike positiv, eine bestimmte Form der Einigkeit, der Harmonie, der Ordnung, immer als Geselligkeit gedacht. Hobbes hat diese Tradition umgedreht und doch beibehalten. Klar ist für ihn das

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Primat des Krieges, es gibt keine natürliche Teleologie zum Frieden. Aber die Geselligkeit fehlt bei Hobbes nicht ganz. Der Frieden ist bei Hobbes ein negativer Minimalfrieden, bloße Sicherheit. Und Sicherheit hat eine klare Grenze: Nur so viel ist nötig, wie zur Selbsterhaltung nötig ist.
Einen Vorläufer hat Hobbes in Marsilius von Padua, der auch schon die aristotelische Soziologie der Geselligkeit ohne die aristotelische Teleologie will, der auch nur eine künstliche Friedensstiftung kennt, bei dem der Staat auch nur durch die Furcht zusammengehalten wird.

Koselleck, Reinhart
Kritik und Krise : ein Beitrag zur Parthogenese der bürgerlichen Welt. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1959 (Orbis academicus ; 5) S. 18-32
Daß der Frieden zwar als höchstes Gut gewünscht wird, aber doch nicht dauerhaft erlangt wird, ist für Hobbes das eigentliche Problem der Moralphilosophie. Als zentrales Problem identifiziert er, mehr noch als die Begierde, daß jeder sich auf sein Gewissen beruft. Hobbes' Ziel ist, den (religiösen) Bürgerkrieg zu vermeiden. Die Staatsgründung verwandelt die moralische Alternative von Gut und Böse in die politische Alternative von Krieg und Frieden. Aber schon bei Hobbes beginnt die Auflösung dieses Schemas. Handlungen und Taten werden reguliert, das Gewissen selber bleibt frei. Im Privaten wird eine Gesinnung möglich, die einst ein Urteil über den Staat fordern wird.
Das Hobbes-Kapitel steht am Anfang der Darstellung der Neuzeit als Weg von den religiösen Bürgerkriegen über den öffentlichen aber doch unpolitischen aufgeklärten Diskurs über Moral bis zu den moralischen Bürgerkriegen im Zeitalter der Französischen Revolution (siehe oben S.323).

Krockow, Christian Graf von
Soziologie des Friedens : drei Abhandlungen zur Problematik des Ost-West-Konflikts. – Gütersloh : Bertelsmann, 1962. – S. 11-78 : Thomas Hobbes' Philosophie des Friedens
Hobbes' Politische Theorie als Friedenstheorie ist ein „Versuch zur Sicherung bürgerlicher Existenz". Von Natur aus drängen Leidenschaften und falsche Begriffsbildung zur allgemeinen Unsicherheit. Der Frieden ist dagegen ein Kunstwerk. Die Furcht, die Erfahrung der Unsicherheit, kann uns diese Situation bewußt machen und damit den Naturzustand überwinden. Unsere Rechte von Natur her müssen um des Friedens willen aufgegeben werden, dauerhaft gelingt das nur mit Etablierung einer Staatsgewalt. Hobbes ist sich immer der Grenzen der Staatsgewalt bewußt. Dieser Staat unterwirft die Kirche, nicht aber das Gewissen. Die Regierungsmaximen bei Hobbes sind bürgerliche Forderungen nach Rechtsgleichheit u.ä. Gegen den Einwand, daß ein bloßer Frieden, der sonst kein Ziel hat, nur ein Nihilismus des Friedens um jeden Preis sei, betont Krockow, die bürgerlichen Werte bei Hobbes. Die Innerlichkeit des Gewissens, die bei Koselleck als künftige Gefahr gesehen wurde, ist bei Krockow Hobbes' Leistung. Das ganze ist gegen den pseudohobbesianischen Dezisionismus Carl Schmitts (und gegen den Schmittianismus

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kosellecks gerichtet): Hobbes führte zur liberalen Revolution, Schmitt zum Nationalsozialismus.

McNeilly, F. S.
The Anatomy of Leviathan. – London (u.a.) : Macmillan ; (u.a.), 1968. – 264 S.
Hobbes' Ziel war, eine konsequent materialistische und egoistische Darstellung der Leidenschaften zu bieten. Die materialistische Darstellung liefert er nie, die egoistische Darstellung gibt es in *Elements of Law* und *De Cive*, nicht aber in *Leviathan*. Die Motivation in *Leviathan* ist völlig auf Furcht konzentriert, das politische Argument wird dadurch von der Individualpsychologie getrennt.
Hobbes' Argument ist, daß es vernünftig ist, Frieden zu suchen, wenn man irgendwelche Werte hat, denn kein Wert bleibt ohne Frieden intakt. Unilaterale Friedenssuche ist dagegen nicht vernünftig, weil einseitiger Verzicht, den anderen weiterhin das Recht auf alles läßt.
Die natürlichen Gesetze folgen aus einem logischen Zwang, sie gelten also nur für die, die als rationale Wesen gelten wollen („laws" sind sie nur uneigentlich, eher „theorems"). Diese natürlichen Gesetze binden aber auch den Souverän. Der Souverän ist ein Prophet Gottes, er wird die Wahrheit fördern (die Wahrheit kann nach Hobbes nicht repugnant to peace sein).
Jeder hat seine eigenen Werte, kann sie aber nicht wirklich gegen andere behaupten. Der Staat kann diese Last nehmen. Jeder behält seine eigenen Werte, muß aber entscheiden, wie weit er sie in der Gesellschaft vertreten kann: als Krieg gegen die Gesellschaft oder mit der Gesellschaft gegen deren Feinde. Es ist nicht die Frage, ob Gewalt akzeptiert oder zurückgewiesen wird, sondern wie ihr Gebrauch reguliert werden kann.

Trainor, Brian T.
The Politics of Peace : the Role of the Political Covenant in Hobbes's Leviathan, in: Review of Politics 47 (1985) 347-369
Hobbes unterscheidet das rationale Verlangen der Menschen zum Frieden von den Leidenschaften, die vom Frieden abhalten. Erst unter dem zivilisierenden Einfluß des Rechtes können die Menschen wirklich Menschen werden. Der Mensch im Naturzustand wird mit rasch gewachsenen Pilzen verglichen, diese Menschen sind groß geworden, ohne ihre Kindheit durchlebt zu haben, und bleiben deshalb Kinder. Der Staat ist ein dauernder Schöpfungsvorgang, der erwachsene Menschen schafft. Da spielt die Gewalt des Souveräns eine Rolle, aber es ist auch die Fähigkeit, mehr dem rationalen Verlangen nach Frieden folgen zu können.

Zarka, Yves-Charles
La sémiologie de la guerre chez Hobbes, in: La guerre : actes du colloque de Mai 1986 / sur la direction de Simone Goyard-Fabre. – Caen : Centre de Publications de l'Université de Caen, 1986 (Cahiers de philosophie politique et juridique ; 10) S.127-146

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zarka referiert die drei Kriegsursachen Begierde, Furcht, Stolz und fügt eine vierte hinzu: Worte. Die Tiere führen keinen Krieg, weil sie keine Worte haben. Die Menschen brauchen Worte, weil sie keine natürlichen Waffen haben. Der Kriegszustand schafft den Wunsch sich durch Macht zu sichern. Worte (und Gesten) sind Bedingung der Akkumulation von Macht. Der Krieg ist nicht irrational, sondern gerade umgekehrt rational (d.h. aus Selbsterhaltung) zu erklären. Erst die Ruhmsucht macht den Krieg irrational.

Johnson, Paul J.
Hobbes and the Wolf-man, in: Hobbes's 'Science of Natural Justice' / ed. by C. Walton and J. P. Johnson. – Dordrecht (u.a.) : Nijhoff, 1987 (Archives internationales d'histoire des idées ; 111) S. 139-151
Hobbes sagt nicht, daß der Mensch dem Menschen von Natur her ein Wolf sei, sondern daß der Mensch im bürgerlichen Stand dem Menschen ein Gott sei, im Verhältnis zwischen Staaten aber ein Wolf. Die einzige allgemein menschliche Eigenschaft, von der Hobbes klar redet, ist Furcht vor einem frühen Tod. Sein ganzes Unternehmen widerspricht der These von der bösen Natur des Menschen, es fehlen nur Erziehung und Erfahrung. Erst über den Mechanismus der Vorsorge kommt ein beständiges Verlangen nach Macht. Johnson betont Hobbes' allgemeinen „power"-Begriff: strength, form, prudence, arts, eloquence, liberality, nobility werden als natürliche „powers" genannt, friends, reputation, good luck als „instrumental powers". Hobbes' Lehre ist klar: Jedermann wird ohne zu ruhen Frieden suchen als die einzige sichere „power" zur Sicherung von Leben und Gütern auch in der Zukunft. Die Menschen sind nicht von Natur her böse oder auch nur begierig nach Gütern und Ehren, sondern sie sind auf ihre Erfahrung als Individuen beschränkt. Der Souverän muß deshalb ein Lehrer sein, allein mit Gesetz und Strafe kann kein Staat zusammengehalten werden. Hobbes' Forderung für den Frieden ist Friedenserziehung, damit die Notwendigkeit Gewalt zu verwenden und die aus dieser Notwendigkeit resultierende Furcht zurückgehen können durch die Erfahrung der Kooperation.

Chanteur, Janine
From War to Peace. – Boulder (u.a.) : Westview Pr., 1992. – S. 41-58 : Nature, Destiny, and War
Französisches Original 1989
Für Hobbes ist Frieden das erste law of nature, aber gewiß kein thomasisches lumen naturale im Herzen, sondern durch Vernunft erst mühsam entdeckt. Frieden ist ein Mittel des Überlebens für Wesen, deren Natur Krieg ist und die keine Mittel zum Überleben haben, außer der Fähigkeit zuerst dieses Naturgesetz herauszufinden und dann dieser Entdeckung zu folgen. Die Menschen sind von Natur aus gleich, aber sie verachten diese Gleichheit. Hobbes' Lösung ist die natürliche Gleichheit zu ersetzen durch die denkbar größte Ungleichheit. Frieden kann bei Hobbes nur negativ bestimmt sein als Abwesenheit des Krieges. Wenn Frieden darauf beruht, daß wir unsere Natur aufgeben, dann kann er nicht stabil sein. Frieden kommt aus einer

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

doppelten Angst: zunächst vor den anderen, dann vor dem Leviathan. Wenn der Staat versagt, kommt die Natur sofort wieder. Ein ewiger Frieden ist da undenkbar.

Ripstein, Arthur
Hobbes on World Government and the World Cup, in: Hobbes : War among Nations / ed. by Timo Airaksinen and Martin A. Bertman. – Aldershot (u.a.) : Avebury, 1989. – S. 112-129
Von den drei Konfliktursachen Furcht, Stolz, Konkurrenz ist Furcht parasitär: Es gäbe keine Furcht, wenn es nicht Kampf aus Konkurrenz und Stolz geben würde. Der Leviathan kann die Furcht beseitigen, nicht aber die beiden anderen Ursachen. Stolz (glory) ist ein typisches hobbesianisches Vermögen (power): gegenwärtige Macht ein künftiges Gut zu sichern. Aber im Gegensatz zu anderen dieser Vermögen ist es etwas, das Menschen nur haben können, wenn nicht alle es haben. Dieses Vermögen ist stark Fehlwahrnehmungen ausgesetzt und irrational (eine Begierde zu gewinnen, unabhängig vom Wert des Gewinns). Leviathan ist „king of the proud" eher als Herr der Begehrenden. Denn Konkurrenz um Besitz kann durch Klugheit zu Kooperation werden. Die Naturgesetze, die sich mit Konkurrenz befassen (Nummern 2 bis 5) können sich selber durchsetzen, sobald sie von einer ausreichenden Zahl von Personen akzeptiert werden. Der Leviathan als „king of the proud" wird benötigt um die Naturgesetze 6 bis 10 durchzusetzen: die Verbote von Rache, Stolz und Arroganz. Der hobbesianische Souverän hat die Aufgabe den einzelnen Untertanen Ehre zuzuteilen.
Ripsteins Aufsatz ist die lesenswerteste Arbeit über glory als Konfliktursache. In Rahmen des Sammelbandes macht er sich aber auch Gedanken über den internationalen Konflikt: "national glory" ist nicht deshalb untragbar, weil sie Konflikte erzeugt, sondern weil sie unbeendbare Konflikte erzeugt. Eine internationale Zuweisung von Ehren scheidet aus. Die einzige denkbare Lösung ist internationaler Wettbewerb um harmlose Rangfolge. Sport als Friedensstrategie.

Hüning, Dieter
Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes. – Berlin : Duncker und Humblot, 1998. – 301 S. (Schriften zur Rechtstheorie ; 185)
Hüning hält sich strikt an *De Cive*, das lateinische Werk, das Hobbes als sein eigentliches wissenschaftliches Werk zur Politik ansah. Die Frage nach anthropologischer Bosheit und Güterknappheit, die die Forschung so ausgiebig beschäftigt haben, werden weggewischt. Das Entscheidende ist Rechtslogik: Wo es keinen Richter gibt, ist alles gerecht. Jeder hat ein Recht auf alles, das in der Praxis freilich ein Recht auf nichts ist. Der einzige Ausweg ist, das Recht auf alles aufzugeben und einen Richter anzuerkennen. Die meisten deutschen Interpreten sind hobbesianischer als Hobbes und überlesen die laws of nature (Friedenspflicht, Rechtsverzicht, Vertragstreue) einfach, die meisten angelsächsischen Interpreten sind exzessiv damit beschäftigt, dort doch noch eine Moral zu finden. Tatsächlich braucht Hobbes die natürlichen Gesetze dazu, um die Rechtsnatur des Vertrages zu formulieren.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kleemeier, Ulrike
Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges. – Berlin : Akademie Verl., 2002. – S. 125-213 Krieg und Militär in Hobbes' Leviathan
Bei Hobbes geht es nicht nur um das Überleben, sondern um ein angenehmes, ungestörtes Leben. Selbsterhaltung, Sicherheit, Macht, Vorsorge sind nur verschiedenen Perspektiven desselben Sachverhaltes. Die Furcht (diffidence) führt aber dazu, daß auch die Friedliebenden bereit sein müssen anzugreifen. Ruhm (glory) behandelt Hobbes dagegen mit Verachtung, als die unvernünftigste Konfliktursache, die auch das eigene Leben auf Spiel setzt. Die Leidenschaften, die den Menschen friedfertig machen, sind dieselben wie die, die sie kriegsgeneigt machen, sobald die Menschen begriffen haben, daß die Freiheit des Naturzustandes ihren Zielen entgegenläuft. Die Vernunft der natürlichen Gesetze braucht den Leviathan; aber auch nach der Staatsgründung ist Vernunft allein keine Garantie. Der Leviathan behält das Kriegsrecht, es wird keinen gewaltfreien Frieden geben.
Frieden ist bei Hobbes kein Ziel, sondern ein Mittel; das Ziel ist die Selbsterhaltung. Das ist schon daran erkennbar, daß Hobbes im ersten, grundlegenden natürlichen Gesetz fordert, zum Krieg bereit zu sein, wenn der Frieden nicht möglich ist. (Kleemeier hat eine gründliche Besprechung der laws of nature, zum Teil mit moderner Terminologie als Pflicht zur Abschreckung, Verbot der einseitigen Abrüstung usw. Mehrere dieser Regeln mit Grausamkeitsverbot, Racheverbot, Stolzverbot dienen dazu, die Kriege einzuhegen und damit beendbar zu machen.)
Hobbes verwirft grenzenlose Eroberungen, aber ansonsten gibt es keinen wirklichen Unterschied zwischen dem Eroberungskrieg und der vertraglichen Gründung eines Staates. Auch die Unterwerfung unter den Eroberer ist eine Art Vertrag und der Sieger hat die Verpflichtung seine neuen Untertanen nicht anders als seine alten zu behandeln.
Bürgerkriege sind nicht einfach mit dem ursprünglichen Krieg aller gegen alle identisch (eine Art Idealtypus, den Kleemeier Modellkrieg nennt). Sie sind aber wie dieser prinzipiell beendbar, während die Staatenkriege nie wirklich durch einen Friedenszustand abgelöst werden. Die Regeln zur Bürgerkriegsprävention können aus *Leviathan* c. 29 entnommen werden: Der Herrscher muß machtvoll auftreten. Ein Bürgerkrieg zeigt, daß der Naturzustand nicht ausreichend aufgelöst wurde. In der Herrschaft muß die militärische Ordnung kontinuierlich bleiben.

Henkel, Michael
Thomas Hobbes' Ethik des Friedens, in: Friedenstheorie : Fragen – Ansätze – Möglichkeiten / hrsg. von Jörg Calließ und Christoph Weller. – Rehburg-Loccum : Evangelische Akademie Loccum, 2003 (Loccumer Protokolle ; 31/03) S. 385-404
Der Frieden bei Hobbes beruht nicht auf der Staatsgründung sondern auf der Ethik. Mit dem ersten natürlichen Gesetz ist ein Maß für Tugend gegeben: Friedenstauglichkeit. Daß die Staatsgründung ein Gebot der Vernunft ist, geht ebenfalls nur auf dieses Friedensgebot zurück. Die Hobbessche Ethik ist eine Ethik des Friedens, eine andere Ethik als eine Friedensethik kann es nicht geben.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Henkel versucht eine Beziehung zu Dieter Senghaas zivilisatorischem Hexagon herzustellen (das besser an Hobbes statt an Norbert Elias orientiert worden wäre).

Vgl. ebd. S. 405-414 die Bemerkungen von Afred Hirsch (der Henkel eine altmodische hermeneutische Lektüre vorwirft, aber in einer durchaus altmodischen hermeneutischen Lektüre eher zeigt, wie wenig altmodisch hermeneutisch Henkel mit den Texten umgeht): Bei Hobbes geht es immer nur um die Selbsterhaltung, nie um den Dialog. Hirsch kann bei Hobbes keine Friedensethik finden, aber man könne an ihm gut studieren, warum er keine Friedensethik hat und was die Bedingungen einer Friedensethik wären.

Hirsch, Alfred
Recht auf Gewalt? : Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes. – München : Fink, 2004. – S. 58-167: Über die Genese des modernen Rechtfertigungsdiskurses von Gewalt
Hobbes verlegt den „Generalmythos" des Krieges aller gegen alle in die Vergangenheit, tatsächlich bleibt der Krieg als Potenz immer gegenwärtig. Der Leviathan braucht die Unordnung, er verliert durch die Ordnung. Diese Infragestellung seiner Ordnung ist bereits Gewalt, denn Krieg ist immer, wenn man weiter fürchten muß. Hobbes' Projekt setzt auf eine Zivilisierung, die aber nicht eintritt, so daß der Gewaltzustand verewigt wird.
Macht und Freiheit sind aufeinander bezogen, Freiheit ist tun und lassen können, was man will. Furcht ist Furcht vor einer Depravation. Der Zustand der Fülle ist das ursprüngliche Recht auf alles. Um zu sein, muß das Subjekt seine Rechte von den anderen einfordern. Deshalb ist das Recht auf Gewalt (Verfügungsgewalt und Verletzunggewalt) konstitutiv für das Subjekt. Furcht ist der Zweifel des Subjekts, sein Recht auf alles durchsetzen und behaupten zu können. Übereinstimmung der Menschen im Vertrag kann dann nur Aufteilung der Beute ‚Welt' sein unter solche, die sich ihres ‚Rechts auf…' versichern. Das ist Hobbes' Friedensbegriff.

6.7.2.2 Internationaler Konflikt

Gauthier, David P.
The Logic of Leviathan : the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes. – Oxford : Clarendon Pr., 1969. – S. 207-212 Hobbes on International Relations
Bei Hobbes können die Staaten erträglich mit einander leben, weil sie einander nicht töten können. Im Zeitalter der Nuklearwaffen kommen Staaten tatsächlich in den hobbesianischen Naturzustand zwischen Menschen. Hobbes' Theorie ist eine Theorie für den Kalten Krieg: Das Gesetz der Natur sagt uns friedlich zu sein und gibt eine Langzeitstrategie: Abrüstung. Das Recht der Natur sagt uns, kriegsbereit zu sein und gibt eine Kurzzeitstrategie: Abschreckung. Unilateraler Verzicht jedenfalls ist nicht Hobbes' Sache.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine Weltregierung in Analogie zum Leviathan müßte absolut sein, jedenfalls nicht limited, democratic meeting of reasonable minds. Hobbesianische Menschen bleiben immer feindselig, aber reale Menschen können Respekt voreinander lernen. Hobbes kann uns helfen, unsere Probleme zu verstehen, aber er ist kein Führer.

Bull, Hedley
The Anarchical Society : a Study of Order in World Politics. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan, 1977. – S. 46-51
Hobbes' Bild des Naturzustandes kann nicht zur Beschreibung der internationalen Beziehungen herangezogen werden: Weder ökonomisches Leben noch Vorstellungen von richtig und falsch werden in einer Staatenwelt verhindert. Allein in der Bereitschaft zum Krieg entspricht das internationale System dem Naturzustand. Hobbes' Darstellung der gesellschaftlichen Ordnung ist defizitär (Menschen halten Ordnungen nicht nur aus Angst vor Strafe ein) und die Analogie zwischen natürlichen Körpern und Staaten ist fraglich (Staaten sind nicht unmittelbar tödlich verwundbar und sie sind ungleich verwundbar; erst Nuklearwaffen machen die Analogie möglich).

Bull, Hedley
Hobbes and the International Anarchy, in: Social Research 48 (1981) 717-738
Neudruck in: Hedley Bull on International Society. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan, 2000. – S.188-205
Warum setzt Hobbes selber die Analogie zwischen Naturzustand und internationalem System nicht bis zur Bildung eines Weltstaates fort? Da Hobbes keine natürlichen nationalen Grenzen kennt, kann sich eine eroberte Bevölkerung ohne Probleme dem Sieger anschließen. Hobbes erkennt aber klar den Mechanismus, daß die Herrscher durch den Krieg nicht immer gleich alles verlieren und deshalb nicht so sehr zu einem Zusammenschluß unter einem Herrn gedrängt werden. Die Theorie der Neuzeit hat aber zwei andere Traditionen entwickelt: die Weltgemeinschaft gegen Anarchie (von Kant bis Dickinson hat Hobbes immer Anhänger unter denen gehabt, die der internationalen Anarchie entgehen wollten) und die Staatengesellschaft, die bereits eine Gemeinschaft ist (Bulls eigene „grotianische" Tradition). Von Hobbes bleibt die Deskription: Das internationale System ist weitgehend noch anarchisch, ohne zentrale Autorität, souveräne Staaten sind Hauptakteure. Neu sind Nuklearwaffen – aber sie haben nur gezeigt, daß Staaten darauf hobbesianisch reagieren.

Forsyth, Murray
Thomas Hobbes and the External Relations of States, in: British Journal of International Studies 5 (1979/80) 196-209
Warum gibt es bei Hobbes überhaupt verschiedene Staaten? Warum stoppt die Staatenbildung auf regionaler Ebene? Bereits im Naturzustand gibt es Sicherheitsgemeinschaften, Föderationen, Allianzen. Der Weg zur Vernunft ist ein Prozeß der Allianzbildung. Die hobbessianischen Staaten werden zusammengebracht aus Furcht vor einem auswärtigen Feind. Für Sicherheit würden aber lose Föderationen ausrei-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen. Daß es ein Leviathan sein muß, liegt daran, daß außer Sicherheit auch Wohlfahrt gesucht wird.
Da Staatenbildung ein Prozeß des Vernünftigwerdens ist, können Staaten einander unmöglich in einem Krieg aller gegen alle gegenüber stehen. Wenn die natürlichen Gesetze auch zwischen Staaten gelten, dann gibt es zwischen Staaten eine Verpflichtung zum Frieden. Hobbes gehört mehr zu Pufendorf als zu Machiavelli. Allenfalls in der Begründung, warum es Staaten gibt, ist er realistisch, nicht aber in der Politik der Staaten.

Vincent, R. J.
The Hobbesian Tradition in Twentieth Century International Thought, in: Millennium 10 (1981) 91-101
Zählt als hobbesianische Tradition die Auffassung, daß internationale Anarchie ewige Wahrheit ist oder daß wir in einem Zeitalter leben, zu dem Hobbes ein besserer Führer ist als Grotius oder Kant. Aber alle denkbaren Hobbesianer (Carr, Wight, Morgenthau, Kissinger, Aron, Kaplan, Bull) haben einen Grund für Grenzen des Realismus. Warum sieht Hobbes die internationale Anarchie für erträglicher an als die innerstaatliche? Die Staaten sterben nicht auf einen Schlag, der Krieg unterbricht die Wirtschaft nicht, Staaten sind nicht gleich (so daß es hegemoniale Ersatzformen für eine Weltregierung gibt), die Staaten halten sich international zurück, weil sie alle das gleiche Interesse an innerer Ordnung haben. Wenn Hobbes ein echter Realist wäre, dann hätte er über den Weltstaat nachdenken müssen. Hobbes hält sich in einem Zwischenfeld von Realismus und Rationalismus und darin sind ihm die (britischen) Theoretiker der Internationalen Beziehungen des 20. Jahrhunderts gefolgt. Tatsächlich ist die Beschreibung des Staatensystems als anarchisch kaum noch angemessen, es gibt außer internationaler Gesellschaft (die durchaus hobbesianisch gesehen werden kann) transnationale Gesellschaft. Die Idee des Friedens, die Hobbes' *Leviathan* legitimiert hat, entzieht ihm heute seine Legitimität. Die Alternative ist aber wieder hobbesianisch: Ein Leviathan über den Staaten, zumindest irgendwelche internationale Institutionen.

Navari, Cornelia
Hobbes and the ‚Hobbesian Tradition' in International Thought, in: Millennium 11 (1982) 203-222
Hobbes interessiert sich nicht für den äußeren Naturzustand. Für eine „hobbesiansche" Tradition stehen eher Rousseau (die Ungleichheit der Menschen hält sich in engen Grenzen, die der Staaten ist grenzenlos) und Vattel (Menschen können Unabhängigkeit aufgeben, Staaten können das nicht, ohne ihren Zweck zu verlieren). Wer nur Leviathan c. 13 liest, nicht aber die natürlichen Gesetze akzeptiert ist kein Hobbesianer sondern Machiavellist; Wight hat ihn völlig falsch zu Machiavelli gestellt: Hobbes ist Rationalist. Die Realisten gehen davon aus, daß die Menschen in falschen (idealistischen) Meinungen befangen sind und zu angemessenem (realistischen) Verhalten befreit werden müssen. Hobbes geht umgekehrt davon aus, daß Menschen ursprünglich völlig frei sind und zu gemeinsamen Meinungen gebracht

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden müssen. Navari versucht die laws of nature bei Hobbes in modernes Konfliktverhalten umzudeuten: Erkenne wieviel Macht du hast! Beteilige dich an der Erhaltung der Normen! (mit Beispielen von der Universitätsverwaltung bis zu Verhandlungen über Weltordnung).
Daß Hobbes das Völkerrecht verwirft, liegt daran, daß es zu seiner Zeit nur private Ansichten darüber gab; das moderne Völkerrecht kommt seinen Kriterien eines true civil law viel näher. Ein moderner Hobbes brauchte auch nicht mehr die Staatenbildung bis zum Weltstaat fortzutreiben, es gibt Institutionen (von regionaler Integration in Art der EG bis zu funktionalen Internationalen Organisationen), die Hobbes Kriterien genügen. Das Hauptproblem eines modernen Hobbesianismus ist, daß er zwar Ordnung im Staat zeigen kann, nicht aber daß es außerhalb des Staates keine Ordnung geben kann. Die gewohnheitsmäßigen Normen zwischen Staaten mögen zerbrechlich sein – aber nach Hobbes hätte es sie gar nicht geben dürfen. Tatsächlich ist das aber kein echter Gegensatz: Mit der Ausbreitung der Herrschaftsform Staat hat die schiere Existenz vieler Staaten dazu geführt, daß viele Kulturen in der Politik dieselbe Sprache sprechen.

Airaksinen, Timo
The Whiteness of the Whale : Thomas Hobbes and a Paradox of War and Fear, in: Hobbes : War among Nations / ed. by Timo Airaksinen and Martin A. Bertman. – Aldershot (u.a.) : Avebury, 1989. – S. 51-69
Hobbes' Staaten sind keine Nationen; es gibt keine natürlichen Grenzen, mit jeder Grenzverschiebung wechseln sofort die Verpflichtungen. Modern reformuliert: nur die Kommunikationstechnik setzt Grenzen und heute steht dem Weltstaat nichts entgegen. Alle Kriege – innere wie äußere – werden von Hobbes verworfen, aber sie sind unterschiedlich nah am anarchischen Zustand. In äußeren Kriegen kann der einzelne Bürger Glück haben und nur den Sieg seines Staates mitkriegen. Dann beginnt aber der von Hobbes skizzierte Mechanismus des Stolzes als Kriegsursache zu wirken. Die Staaten, die zur Sicherung des Friedens gebildet wurden, werden selber zur Bedrohung, verhindern aber den eigentlich nötigen Weltstaat.

Grover, Robinson A.
Hobbes and the Concept of International Law, in: Hobbes : War among Nations / ed. by Timo Airaksinen and Martin A. Bertman. – Aldershot (u.a.) : Avebury, 1989. – S. 79-90
Hobbes behauptet, der Konflikt zwischen Personen und zwischen Staaten sei derselbe Naturzustand, aber er hat nicht die gleiche Lösung des Problems. Letztlich kann er diesen Unterschied nicht erklären und diskutiert ihn auch nicht weiter. Von den drei Konfliktursachen Konkurrenz um unteilbare Güter, Furcht, Ruhmbegierde spielen tatsächlich in den Konflikten zwischen Personen nur Konkurrenz und Ruhmbegierde eine Rolle, Furcht ist kein selbständiger Antrieb. Wenn Hobbes aber Staaten im Naturzustand erwähnt, liegt die Betonung auf Furcht/Sicherheit. Grover sieht hier eine Entwicklung von einem Renaissance-Menschenbild, in dem Stolz und Ambition eine Rolle spielen, zu einem modernen Menschenbild, in dem das Sicherheitsbe-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dürfnis zentral wird. Dazu paßt auch Hobbes' Argument, daß es den äußeren Krieg geben kann, weil der die Ökonomie nicht behindert. Hobbes schrieb nie über die Übel des Naturzustandes zwischen Staaten, weil er diese Übel nicht sehr hoch ansetzte. Damit bleibt aber die Möglichkeit einer allmählichen Verrechtlichung; wir müssen Souveränität nicht aufgeben.

Pasqualucci, Paolo
Hobbes and the Myth of ‚Final War', in: Journal of the History of Ideas 51 (1990) 647-657
In den *Elements of Law* ist Vermehrung der Bevölkerung ein Staatsziel, in *De Cive* läßt Hobbes dieses Ziel stillschweigend fallen, in *Leviathan* c. 30, dem Kapitel über gute Regierung, nimmt Hobbes das Problem der Übervölkerung direkt auf: Wenn die ganze Welt mit Bewohnern gefüllt sein wird, ist Krieg die letzte Rettung, „which provideth for every man, by victory or death". Das war ein in England viel diskutiertes Thema und Hobbes' Vorschlag ist ebenfalls englisch: Kolonien. Allerdings will er nicht bis zur Ausrottung der Eingeborenen gehen, Eingeborene und Kolonisten sollen sich das Land teilen.
Die Lehre vom Endkrieg muß in Hobbes' materialistische Theorie der Bewegung eingeordnet werden: Übervölkerung bringt das Ende der Bewegung, Ende der Bewegung ist aber der Tod. Dann gibt es keine hobbesianischen Lösungen mehr, es gibt nur noch totalen Krieg. Hobbes' Geschichtsphilosophie muß eine zyklische gewesen sein, angetrieben von Wachstum und Vernichtung der Bevölkerung.

Malnes, Raino
The Hobbesian Theory of International Conflict. – Oslo : Scandinavian Univ. Pr., 1993. – 146 S.
Startet mit den Konfliktursachen Konkurrenz, Furcht, Ruhmbegierde. Die Furcht ist zwar als Angst vor der Aggressivität der anderen keine primäre Konfliktursache, über den Versuch, der Aggression der anderen vorzubeugen, ist sie aber die wichtigste Konfliktursache: Macht ist bei Hobbes instrumental, einen animus dominandi hat er nicht.
Für Malnes beruht der internationale Konflikt ganz auf dem Sicherheitsdilemma und muß als ein strukturelles Moment des Systems gesehen werden. Die Parallele zwischen dem Konflikt zwischen Individuen und dem Konflikt zwischen Staaten läßt sich nur begrenzt durchführen. Staaten sind nicht gleich und kleinere Staaten haben durchaus Grund sich einer Friedensordnung zu unterwerfen. Hobbes' hauptsächlicher Mangel besteht aber darin, daß er keine Züge erkannte, die zum Frieden führen (Machtgleichgewicht, Abschreckung, Wirtschaftsbeziehungen, konstitutionelle Momente der Zurückhaltung).
Diese Dissertation ist die einzige Monographie über Internationale Beziehungen bei Hobbes, die vollständigste, wenn auch etwas unkonzentrierte Diskussion des realistischen Hobbes.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Williams, Michael C.
Hobbes and International Relations : a Reconsideration, in: International Organization 50 (1996) 213-236
Neufassung in: Michael C. Williams, The Realist Tradition and the Limits of International Relations. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2005 (Cambridge Studies in International Relations ; 100) S. 19-51 Sceptical States : Hobbes
Eine weitere Neufassung in: Classical Theory in International Relations / ed. by Beate Jahn. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2006 (Cambridge Studies in International Relations ; 103) S. 253-276 The Hobbesian Theory of International Relations : Three Traditions
Williams will eine Grundtendenz der neueren Hobbes-Forschung, ihn in die skeptische Tradition der frühen Neuzeit einzuordnen, für Internationale Beziehungen fruchtbar machen. Im Neorealismus ist Anarchie ein objektives Wissen, in der Englischen Schule gibt es auch in der Anarchie Regeln. In Hobbes' Epistemologie kann es keine objektiven Fakten geben, an die appelliert werden könnte. Das zwingt zur Einsicht in Grenzen, niemand kann handeln, als könne er die Zukunft kennen und kontrollieren. Hobbes ist durchaus Realist, aber während für Kenneth Waltz der Staat und das Staatensystem Natur sind, sind sie für Hobbes eine komplexe und fragile Konstruktion. Die Staaten müßten bei Hobbes in einem skeptischen Realismus zueinander stehen und auch ein aggressiver Staat wäre immer gezwungen, nicht das Vertrauen seiner Untertanen zu verlieren.

Pangle, Thomas L.
Modern Realism : Machiavelli and his Successors, in: Pangle, Thomas L. ; Ahrensdorf, Peter J.: Justice among Nations : on the Moral Basis of Power and Peace. – Lawrence, Kansas : Univ. Pr. of Kansas, 1999. – S. 144-153
Hobbes' bourgeoise Friedensethik will den Imperialismus vermeiden: glory ist bei Hobbes immer vainglory. Weil es kein fixiertes letztes Ziel gibt, gibt es unbegrenzte Suche nach „power". Die natürlichen Gesetze sind wohlverstandenes Selbstinteresse.
Wenn Staaten im Naturzustand sind, so sind sie in einem Zustand wohlverstandenen Selbstinteresses. Dazu gehört die Friedensbereitschaft, aber auch die Bereitschaft, den potentiellen Gegner zu schwächen. Hobbes kann sich Allianzen vorstellen, aber nicht eine Bindung, die Souveränität aufgibt; das wäre nicht Bewahrung, sondern Vernichtung des Staates. Hobbes sieht keinen Leviathan über den Staaten mehr vor, weil er sich überhaupt keinen Krieg mehr vorstellen kann, wenn seine Prinzipien akzeptiert sind: in seinem Obrigkeitsstaat würde niemand mehr vainglory haben.

Tuck, Richard
The Rights of War and Peace : Political Thought and the International Order from Grotius to Kant. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 1999. – S. 109-139
Hobbes steht in der von Tuck skizzierten humanistischen Tradition, die Individuen mit den Charakterzügen souveräner Staaten sieht. In seinem Naturzustand gibt es deshalb nur eine minimale menschliche Gesellschaft; jeder respektiert bei den anderen das Recht zur Selbstverteidigung und es gibt gegenseitige Hilfe. Das ist alles

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht weit entfernt von Grotius, dem nur das Wort „state of nature“ fehlt; die Beispiele (Indianer, Skythen, das moderne Staatensystem) hat er der grotianischen Tradition entnommen. Hobbes ist der Höhepunkt der humanistischen Tradition More-Gentili-Grotius, hat aber ihre Konsequenzen tiefer durchschaut. Die folgenden Autoren versuchen noch einen Unterschied zwischen Hobbes' Absurditäten und dieser Tradition zu sehen; erst Rousseau und Kant geben diesen Kampf auf und stellen sich auf hobbesianische Basis.

Hüning, Dieter
„Inter arma silent leges“ : Naturrecht, Staat und Völkerrecht bei Thomas Hobbes, in: Der Leviathan / hrsg. von Rüdiger Voigt. – Baden-Baden : Nomos Verl.-Ges., 2000 (Staatsverständnisse ; 1) S. 129-163
Politisch ist Hobbes Realist, aber das ist nicht der Gegenstand seiner Politikwissenschaft, in der es um Begründung des Rechtes geht. Seine neue Lehre der politischen Legitimation hat das Fundament der Völkerrechtslehre, die Völkerrechtgemeinschaft von Vitoria, Suárez, Grotius, wegbrechen lassen. Selbsterhaltung, Richter in eigener Sache, keine gesichertes Recht müssen als Situation auch im Naturzustand zwischen Staaten angenommen werden. Das Naturgebot der Friedenssuche freilich dann auch. Das Problem ist der mangelnde Verpflichtungscharakter, der im Staat durch den Vertrag beendet wird. International bleiben diese Regeln bloße Gewissensregeln. Ein vom natürlichen Staatsrecht unterschiedenes positives Völkerrecht kann es unter den Bedingungen des Naturzustandes zwischen den Staaten nicht geben. Zwar gibt es Verträge, die auch von Natur her verbindlich sind, aber nur eine geringe Sicherheit haben, weil die Staaten Richter in eigener Sache bleiben.

Malcolm, Noel
Aspects of Hobbes. – Oxford : Clarendon Pr., 2002. – S. 432-456 Hobbes's Theory of International Relations
Die Einstufung Hobbes als politischen Realisten geht in der Regel auf eine isolierte Lektüre von Leviathan 13 zurück. Hobbes nimmt das Völkerrecht aber durchaus ernst. Wir können die natürlichen Gesetze erkennen, umstritten ist nur die Anwendung. Der Naturzustand zwischen den Staaten ist nicht amoralisch; eines seiner natürlichen Gesetze – sicheres Geleit für Unterhändler – ist sowieso aus dem internationalen Verkehr genommen. Interesse an militärischem Theater fehlt ihm ganz, Aggressionskriege denunziert er als Bulimia. Allenfalls Sicherheit kann den Krieg rechtfertigen. Die vermeintliche psychologische Basis, rastloses Machtstreben, steht so schon gar nicht bei Hobbes; „power“ ist hier das Vermögen zukünftig sicher Güter zu erlangen. Im Naturzustand gibt es Allianzen/Föderationen und freien Handel. Der generelle Eindruck ist einer der Kooperation und Interaktion zwischen Staaten und zwischen Untertanen von Staaten. Hobbes kämpft gegen ein Amalgan aus griechisch-römischer Tradition und Christentum. Katholizismus ist eine internationale Verschwörung gegen den Staat, Quelle dauernder Rebellionen. Von seinen eigenen Prinzipien erhofft er sich Abrüstung und Sicherheit.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6.7.3 Spinoza

Benedict Spinoza, auch Bento de Espinoza, Baruch de Spinoza, 1632-1677, geboren in Amsterdam als portugiesischer Jude, Sohn eines Kaufmanns. Rabbinerausbildung, Kaufmann. Nachdem ihm der Ausschluß aus der jüdischen Gemeinde die Fortführung des Handels unmöglich gemacht hatte, Linsenschleifer. Einer der großen rationalistischen Metaphysiker der Philosophiegeschichte. Politische Theorie im Umfeld der aristokratischen Partei Jan de Witts.
Vergleiche zur Biographie:
J. Freudenthal, Das Leben Spinozas, in: Spinoza Leben und Lehre / hrsg. von Carl Gebhardt. – Heidelberg 1927
Margaret Gullan-Whurr, Within Reason : a Life of Spinoza. – London 1998

Als Überblicke über die Philosophie:
Harry Austryn Wolfson, The Philosophy of Spinoza : Unfolding the Latent Processes of his Reasoning. – Cambridge, Mass. 1934
Stuart Hampshire, Spinoza and Spinozism. – Oxford 2005 (Text von 1951 mit einer längeren neuen Einführung)
Wolfgang Bartuschat, Baruch de Spinoza. – 2. Aufl. – München 2006.

Ein Schüler und Gegner von Hobbes. Es geht bei Spinoza nicht um den Bürgerkrieg. Deshalb kann er die persönliche Vernunft eine Rolle spielen lassen. Die Beziehung zwischen der theoretischen Philosophie und der politischen Philosophie wird über die Freiheit hergestellt. Spinoza ist der erste große Philosoph der Freiheit, der erste, der Freiheit des Denkens einen metaphysischen Status zuschreibt. Der Weg zur Vernunft kann nicht stellvertretend gegangen werden, zwei Wege zur Vernunft können in Konflikt geraten, aber die Vernunft rät immer zum Frieden. Vielleicht auch der erste Philosoph der Demokratie. Entscheidend ist, ob die Vereinigung der Individuen zum Staat auf der Ebene der Barbarei geschieht, wie es die verhaßte Theokratie tut, die der *Theologisch-Politische Traktat* prüft, oder auf der Ebene der Vernunft, wozu alle drei klassischen Staatsformen fähig sind, die der *Politische Traktat* beschreibt. Der *Politische Traktat* bricht aber vor der Behandlung der Demokratie ab, vielleicht weil auch Spinoza nach dem Lynchmord an Jan de Wit nicht mehr weiter wußte.
Vergleiche zum Zusammenhang von theoretischer Philosophie und politischer Philosophie:
Harry Austryn Wolfson 1934 (s.o.)
Hans Saner, Spinozas Strategien wider den Gehorsam in: Selbstbehauptung und Anerkennung : Spinoza – Kant – Fichte – Hegel / hrsg. von Helmut Girndt. – Sankt Augustin 1990
Wolfgang Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen. – Hamburg 1992, Kap. VI Der Mensch im Staat
Steven B. Smith, Spinoza's Book of Life : Freedom and Redemption in the *Ethics*. – New Haven 2003.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleiche zur politischen Theorie Spinozas:
Alexandre Matheron, Individu et communauté chez Spinoza. – Paris, 1969
Lucien Mugnier-Pollet, La Philosophie Politique de Spinoza. – Paris 1976 (unten S. 346-347 referiert)
Douglas J. Den Uyl, Power, State and Freedom : an Interpretation of Spinoza's Political Philosophy. – Assen 1983
Etienne Balibar, Spinoza et la politique. – Paris 1985
Theo Verbeek, Spinoza's Theologico-Political Treatise : Exploring ‚the Will of God'. – Aldershot 2003
Raia Prokhovnik, Spinoza and Republicanism. – Basingstoke 2004 (gut für die Plazierung Spinozas im holländischen 17. Jahrhundert)
Die Macht der Menge : über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas / hrsg. von Gunnar Hindrichs. – Heidelberg 2006.

Der Frieden im Staat wird bei Spinoza oft genannt, der volle Titel des *Theologisch-Politisches Traktats* verspricht zu zeigen, „daß die Freiheit zu philosophieren nicht nur unbeschadet der Frömmigkeit und des Friedens im Staat zugestanden werden kann, sondern daß sie nur zugleich mit dem Frieden im Staat und mit der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden kann." Der Frieden des Staates ist im *Theologisch-Politischen Traktat* der höchste Wert, aber eine Diskussion dieses Friedensbegriffs hält Spinoza nicht für nötig.

Über internationale Beziehungen gibt es bei Spinoza nur wenige Seiten im *Politischen Traktat*, die auf wenig Interesse bei Interpreten gestoßen sind. Am spannensten ist, daß seine Ansichten über Internationale Beziehungen so irrational sind, wie sonst nichts in seinem System (Mugnier-Pollet). Offenbar sind sie auch unklar. Kenneth Waltz hat Spinoza entschlossen zum Klassiker des first image, der Erklärung des Krieges aus der menschlichen Natur, aus der mangelhaften Einwirkung der Vernunft auf die Begierden, gemacht, muß dann aber die Momente des Herrschaftssystems und des internationalen Systems einbeziehen (*Man, the State, and War* 1959). Spinoza hat schärfer als Hobbes reflektiert, was es bedeutet, wenn souveräne Staaten mit anderen Staaten zusammentreffen, zumal wenn die Souveränität als Volkssouveränität gedacht wird. Die internationale Organisation bleibt vom Willen der Einzelstaaten abhängig. Das ist das Thema, das Rousseau, Fichte, Hegel wieder aufnehmen und Hegel an die Völkerrechtsleugner des 19. Jahrhunderts weitergeben wird. Zudem weist Spinoza darauf hin, daß die innere Organisation einen Unterschied macht. Damit ist er ein entfernter Ahne des Republikanischen Friedens des 18. Jahrhunderts (Hans Morgenthau hat ihn deshalb einen Vorläufer Rousseaus und Kants genannt), des Liberalen Friedens des 19. Jahrhunderts und des Demokratischen Friedens des 20. Jahrhunderts. Aber das folgt bei ihm doch nicht aus der Natur des Herrschaftssystems, sondern bestimmter aus den unterschiedlichen Regelungen bezüglich der Kriegsgewinne für Amtsträger. Am ehesten ist er Vorläufer des radikalen Mißtrauens gegen die herrschenden Klassen, ein Nebengleis des Republikanischen Friedens seit dem 18. Jahrhundert.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Texte

Tractatus theologico-politicus = Theologisch-politischer Traktat (1670) / hrsg. von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner. – Darmstadt : Wissenschaftl. Buchges., 1979 (Spinoza Opera = Werke ; 1)
Anm. XXXIII Der Mensch ist frei, wenn er sich von der Vernunft leiten läßt. Die Vernunft rät aber zum Frieden, der Frieden kann nur im Staat gewährleistet werden. Je mehr der Mensch von Vernunft geleitet wird, desto mehr achtet er die Gesetze des Staates.

Politischer Traktat : lateinisch-deutsch / übersetzt von Wolfgang Bartuschat. – 3. Aufl. – Hamburg : Meiner, 1994 (Sämtliche Werke ; 5/2) (Philosophische Bibliothek ; 95b)
Es gibt kein Kapitel über Frieden, das hier referiert werden könnte. Aber der Frieden (mehr der innere als der äußere) taucht immer wieder in verschiedenen Zusammenhängen auf. Die Ausführungen sind zuweilen nicht viel ausführlicher als die folgende Auflistung, eher Aphorismen als ausgeführte Theorien:
II, 8 die Natur verbietet Streit nicht, aber unsere menschliche Vernunft gebietet uns Frieden
II, 12 von Natur her muß jeder seine Versprechen nur solange halten, wie es seinem Interesse entspricht
III, 6-7 Frieden fordert Vernunft; nur Vernunft vereinigt; nur vernüftige Staaten sind einig und stark
III, 11 Individuen müssen sich zusammenschließen, Staaten nicht
III, 12 Präferenz für Bündnis/Konföderation, weil die mehr Macht haben
III, 13 Krieg kann jeder Staat von Natur aus selber beginnen, zum Frieden braucht er den Willen des anderen
III, 14 Verträge gelten nur so lange, so lange die Parteien von ihrem Nutzen überzeugt sind
III, 15 Staaten die einmal Frieden geschlossen haben, können nicht mehr einfach Krieg beginnen; freilich, wenn sie sich nicht einigen können, ist der Kriegszustand wieder eingetreten
III, 16 Je mehr Staaten vertraglich gebunden sind, desto mehr nimmt die Furcht im Staatensystem ab
V, 2 Die Natur der Menschen ist überall gleich; wenn ein Staat friedlicher ist als ein anderer, dann liegt es daran, daß ein Staat weniger für die Einigkeit seiner Bürger leistet als ein anderer und deshalb als Staat defiziär ist, fast schon wieder Naturzustand
V, 4 Bloße Entwaffnung der Bürger ist nicht Frieden. Frieden ist nicht einfach Abwesenheit von Krieg, sondern entspringt der Ordnung charakterstarker Bürger.
V, 6 Staaten, die von einer freien Menge gegründet sind, und Staaten, die durch Eroberung und auf Furcht gegründet sind, sind völlig verschieden

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

VI, 4 Frieden ist nicht einfach Abwesenheit von Krieg, sondern Eintracht des Willens der Bürger; die Ruhe eines Sklavenstaates (wie des der Türken) kann nicht Frieden genannt werden
VI, 10 Bürgerarmeen
VI, 35 da Krieg nur wegen dem Frieden geführt wird, sollen besetzte Städte beim Friedensschluß ihre Freiheit wiedererhalten
VII, 5 Demokratie ist besser für den Frieden organisiert als für den Krieg
VII, 22 Soldaten sollen keine Bezahlung erhalten, denn der Lohn der Wehrhaftigkeit ist die Freiheit und die Angelegenheit aller Bürger; eine Berufsarmee ist in der Monarchie immer gefährlich, da haben nur noch Soldaten Freiheit
VIII, 31 Der entsprechende Rat für die Aristokratie: die Ratsherren sollen am Handel im Staate immer mitverdienen, aber keiner soll am Krieg verdienen dürfen. Die Ratsherren der Aristokratie haben so durchaus ein Interesse am Frieden. Ein König kann aber seine Bedeutung am ehesten im Krieg entfalten

Literatur

Lauterpacht, Hersch
Spinoza and International Law, in: British Yearbook of International Law 8 (1927) 89-107
Spinoza sieht den internationalen Zustand als Naturzustand, ohne irgendeine Verpflichtung Verträge zu halten. Die Notwendigkeit zwingt, den Naturzustand zu verlassen, aber der verschwindet nicht völlig. Für Individuen gibt es ein Vernunftsgebot, den Frieden anzustreben. Zwischen Staaten spielt das keine Rolle; der Staat ist im Gegensatz zu den Individuen selbstgenügsam. Der einzige Ausweg sind Bündnisse. Eine Kriegsverherrlichung ist das nicht, eher umgekehrt wird versucht die Freiheit der Staaten im Namen des Friedens zu beschränken.

Verdross, Alfred
Das Völkerrecht im Systeme von Spinoza, in: Zeitschrift für öffentliches Recht 7 (1927/28) 100-105
Spinoza gilt wegen der Lehre, daß Verträge nur so lange gelten, so lange der Grund des Abschlusses besteht, als Völkerrechtsleugner. Dieses Argument gilt aber nur für den Naturzustand. Tatsächlich geht es Spinoza darum, daß in einer Staatengemeinschaft Frieden herrschen muß, weil sonst ein Rückfall in den Naturzustand droht (in dem jeder so viel Recht hat, wie er Macht hat). Spinoza ist kein Völkerrechtsleugner, sondern ein Vorläufer der Lehre vom Kollektivwillen der Staaten als Grundlage des Völkerrechts.

Mugnier-Pollet, Lucien
La philosophie politique de Spinoza. – Paris : Vrin, 1976 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie : publications du Centre de Recherches d'Histoire

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Idees de l'Université de Nice) S. 135-141 La securité et la paix ; S. 155-162 Les relations internationales ; S. 175-188 L'armée
Im Staat kann der Frieden Eintracht sein oder Angst. Die Negativbilder des Friedens sind der (Bürger-)Krieg, aber auch die Einsamkeit (ein tierischer Zustand ohne gegenseitige Hilfe). Während für Hobbes der Krieg natürlich ist und der Frieden eine Leistung (die aber nichts leistet als die Abwesenheit des Krieges), ist für Spinoza der Frieden eine unio animorum, nicht auf Liebe gegründet, sondern auf Recht. Hobbes ist mit Frieden durch Schrecken zufrieden. Spinoza will immer Frieden und Freiheit verbinden und das geht nur durch Vernunft. Richtigen Frieden gibt es deshalb nur bei den Weisen. Die multitudo ist schrecklich, weil sie nichts fürchtet. Deshalb sucht der *Politische Traktat* nach Institutionen, die Frieden bringen.
In seiner Metaphysik hat der Frieden Vorrang. Die Substanz und ihre Modi sind gegen jede Spaltung entworfen. Der Streit kommt immer von außen. Da gibt es Opposition zu anderen Menschen und anderen Nationen. Aber die Vernunft rät immer zum Frieden.
Über internationale Beziehungen gibt es bei Spinoza nur wenige Seiten, ohne größere Probleme und ohne größeres Interesse bei Interpreten. Aber diese ganze Lehre ist problematisch, weil seine Ansichten über internationale Beziehungen so irrational sind, wie sonst nichts in seinem System.
Spinoza hat in einem Zeitalter dauernder Kriege der Niederlande gelebt. Der *Politische Traktat* wurde in den Jahren der französischen Invasion geschrieben, Spinoza starb vor dem Friedensschluß. Aber seine Äußerungen zum Krieg sind abstrakt. Eigentlich interessiert er sich nur dafür, daß siegreiche Generäle nicht die Macht übernehmen, wie die Oranier 1617/25, 1650, 1672ff. Seine Ratschläge folgen Machiavelli, ohne dessen professionelles Interesse an militärischen Fragen. Er urteilt immer von der Innenpolitik her. Für gloria hat er nichts übrig, von Sicherheit versteht er nichts.

Mugnier-Pollet, Lucien
Relations internationales et état de nature selon Spinoza, in: Giornale critico della filosofia italiana 4. ser. 8 (1977) 489-499
Spinoza ist als Völkerrechtsleugner berüchtigt, weil er die clausula rebus sic stantibus (Verträge gelten nur, solange sich die Situation nicht änert) unterschreibt, aber pacta sunt servanda (Verträge müssen gehalten werden) nicht. Im *Theologisch-Politischen Traktat* betont Spinoza, daß der Souverän immer zwei Verträge hat: einen mit anderen Souveränen, vorher aber einen mit seinem Volk. Dieser hat immer Vorrang vor jenem. Im *Politischen Traktat* läßt Spinoza die kontraktualistische Basis fallen. Jetzt gilt auch bei äußeren Abmachungen, daß sie nicht länger halten können als der gemeinsame Willen. Es gibt weder von der Natur her noch von der Religion her eine Basis für bleibende Verpflichtung von Versprechen. Damit ist pacta sunt servanda vom Standpunkt der Utilitarität her abzulehnen.
Spinoza hat in internationalen Beziehungen keinerelei Mechanismen um den Frieden zu erhalten. Aber der Krieg ist bei ihm ohne gloire und Nutzen (wobei freilich sichergestellt werden muß, daß nicht die Soldaten doch ihren Nutzen finden). Der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

innere Frieden ist eine Leistung der Organisation der Wünsche zur Einheit hin. Wenn ein Staat den inneren Frieden findet, dann wird er auch nach außen friedlich sein.

Lucas, H.-C.
Die Idee des Friedens in Spinozas Philosophie, in: Spinoza's Political and Theological Thought : International Symposium under the Auspices of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences Commemorating the 350th Anniversary of the Birth of Spinoza / ed. by C. de Deught. – Amsterdam (u.a.) : North-Holland, 1984. – S. 117-126
Zwar folgt Spinoza Hobbes darin, daß der Zweck des Staates Sicherheit und Frieden ist, aber er hat einen anderen Friedensbegriff: Eintracht der Gesinnungen. Im *Politischen Traktat* deutet Spinoza darauf hin, daß despotische Staaten erfolgreich sein können, wie das Türkische Reich. Aber sie verfehlen den Zweck des Staates, Friedhofsruhe ist kein Frieden. Die Freiheit als Staatszweck setzt den Frieden als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus; der Frieden als Staatszweck setzt die Freiheit voraus, weil er als Eintracht des freien Willens der Bürger gedacht wird. Ein wahres Leben als vernünftiges Streben ist nur mit Freiheit und Eintracht möglich. Internationalen Frieden zu erlangen, ist schwieriger. Zwar können Staaten Verträge abschließen, aber das ist nicht der emphatische Zustand, den Spinoza Frieden nennt. Aber wenn immer mehr Staaten durch Verträge gebunden werden, wächst die Chance für Frieden.

Zourabichvili, Francois
Le conservatisme paradoxal de Spinoza : enfance et royauté. – Paris : PUF, 2002 (Pratiques théoriques) S. 245-262 Qu'est-ce qu'une multitude libre? : Guerre et civilisation
Spinoza trennt zwischen der demokratischen Tendenz – friedlich, tolerant, zivilisert – und der monarchischen Tendenz – kriegerisch, bigott, barbarisch. Aber Spinoza traut der „freien Menge" nie, sie hat die Züge der Kindheit, unkriegerisch, aber auch unberechenbar. Spinoza kennt zwei Arten Kriege: den Krieg der absoluten Könige für den Ruhm, geführt mit Söldnern, und den Freiheitskampf der Bürger-Soldaten, dessen Lohn die Freiheit ist. Die Holländer haben es nicht geschafft, sich mit Bürgersoldaten zu sichern, wie einst die Hebräer (gegen die bisherige Forschung sieht Zourabichvili im *Politisch-Theologischen Traktat* keine Verurteilung der Hebräer als Barbaren) und Römer (auch Spinozas Bild der Römer ist differenziert). Frieden und Freiheit gehören zusammen; die mangelnde Legitimation der Monarchie liegt darin, daß sie Freiheit und Frieden trennt.

Cheneval, Francis
Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung : über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne. – Basel : Schwabe, 2002 (Schwabe Philosophie ; 4) S. 253-269 Spinoza

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Spinoza stellt den inneren Frieden her durch die Vereinigung der Macht der Individuen. Auf der Ebene der Staaten kommt es aber doch zu einer Spaltung von Macht und Recht. Das Recht zum Krieg gibt es für jeden Staat, soweit er Macht hat, der Frieden dagegen ist eine Übereinstimmung. Gedacht ist das zunächst als ein Zusammenschluß zur Steigerung der gemeinsamen Macht. Aber das System ist offen zu einer kosmopolitischen Vereinigung der gesamten Macht. *Politischer Traktat* III, 16 liest Cheneval als Völkerbund. Eine weltbürgerliche Vereinigung von Individuen gibt es bei Spinoza nicht.

6.7.4 Pufendorf

Samuel (Freiherr von) Pufendorf, 1623-1694, geboren in Dorfchemnitz in Sachsen als Sohn eines Pastors. Jurist, Professor für Naturrecht in Heidelberg (der 1. Lehrstuhl dieser Art, eingerichtet an einer Philosophischen Fakultät, weil die Juristische Fakultät damit nichts zu tun haben wollte), Professor in Lund (diesmal an einer Juristischen Fakultät), Schwedischer Historiograph, dann Brandenburgischer Historiograph. Pufendorf hatte als Theologiestudent begonnen und wird in der Bedrohung des Protestantismus durch Ludwig XIV theologischer Schriftsteller (bemüht um die Einheit der Protestanten, nicht wie einst Grotius und später Leibniz um die Zusammenführung aller christlichen Kirchen).

Vergleiche an Stelle einer Biographie:
Detlef Döring, Pufendorf-Studien : Beiträge zur Biographie Samuel von Pufendorfs und seiner Entwicklung als Historiker und theologischer Schriftsteller. – Berlin 1992.

Pufendorf, der erste große Systematiker des Naturrechts, hat gegen Hobbes und Spinoza darauf bestanden, daß eine Fiktion eines Urzustandes ohne Pflichten als Basis für das Naturrecht ausscheidet. Das Naturrecht ist nicht das Recht für Gott und nicht das Recht für unvernünftige Tiere, sondern das Recht für Menschen unter der Annahme, daß sie gesellig und vernünftig leben. Es sind Gesetze, deren Einhaltung das ganze Menschengeschlecht in beständigem Wohlstand erhalten würde. Der Mensch hat Pflichten gegen sich selber; er muß sich um seine eigene Vervollkommenung bemühen, er ist zur Würde verpflichtet, er ist verpflichtet, den Schöpfer zu ehren und ein Leben zu führen, das sich von dem der Tiere unterscheidet. Er hat diese Verpflichtungen nicht nur wegen sich selber, sondern um der Menschheit willen, „als ein edler und pflichttreuer Bürger dieser Welt“. Die Vernunft verweist den Menschen auf den Frieden als natürlichen Zustand für Menschen. Frieden bedeutet, daß keiner dem anderen unrechtmäßig Schaden zufügt, daß die Menschen einander die Pflichten der Mitmenschlichkeit erweisen und daß sie freiwillig leisten, was sie zu leisten versprochen haben. Daß alle Menschen Menschen sind, „recommendiret“ sie einander (wie es die Übersetzung von 1711 ausdrückt, ein Cicero-Zitat). Möglich ist der Frieden nur, wenn sich der Mensch gegen das Leben als Tier

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entscheidet. Tatsächlich weiß Pufendorf, wie sehr die Triebstruktur der Menschen diese Vernunfts- oder Naturorientierung zur Würde und Mitmenschlichkeit behindert. Deshalb gibt es Staaten mit Strafgewalt.
Vergleiche zu Pufendorfs Naturrecht:
Leonard Krieger, The Politics of Discretion : Pufendorf and the Acceptance of Natural Law. – Chicago 1965 (immer noch der umfassendste Überblick; siehe unten S. 354)
Horst Denzer, Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf : eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der Praktischen Philosophie. – München 1972
Fiammetta Palladini, Samuel Pufendorf discipolo di Hobbes : per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno. – Bologna 1990
Vanda Fiorillo, Tra egoismo e socialità : il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf. – Napoli 1992
Simone Goyard-Fabre, Pufendorf et le droit naturel. – Paris 1994
Thomas Behme, Samuel von Pufendorf : Naturrecht und Staat ; eine Analyse und Interpretation seiner Theorie, ihrer Grundlagen und Probleme. – Göttingen 1995
Gerhard Sprenger, Die Bedeutung der Lehre von der imbecillitas bei Samuel Pufendorf : einige anthropologische Anmerkungen, in: Samuel Pufendorf filosofo del diritto e della politica : atti del Convegno internazionale Milano 11-12 novembre 1994 / a cura di Vanda Fiorillo. – Napoli 1996. – S. 251-267 (eine der klarsten Einleitung zu Pufendorfs Naturrecht).

Die Staatenbildung hebt bei Pufendorf die Weltgesellschaft nicht auf. Es gibt weiterhin Pflichten der humanitas, eine Art Weltbürgerrecht, vor allem in Handel und Migration. Aber überwiegend beschäftigt sich Pufendorf mit dem Umgang zwischen Staaten. Das Naturrecht soll auch das Recht zwischen Staaten sein. Das Recht muß nicht noch einmal in Abmachungen zwischen Staaten festgehalten werden (als ob es eine höhere Sanktion als den Willen Gottes geben könnte) und was es an Abmachungen zwischen Staaten gibt, betrachtet Pufendorf mit Mißtrauen (vor allem das Kriegsrecht). Das Friedensgebot gilt auch für Staaten. Gegen den hobbesianischen Naturzustand führt Pufendorf die Empirie an: Es gibt durchaus freundschaftliche Beziehungen zwischen Staaten, der Krieg ist nicht der Normalfall der Beziehungen zwischen Staaten. Pufendorf hat Hobbes' Idee, daß die Staaten in Analogie zum Einzelmenschen gesetzt werden können weiterentwickelt. Aber er folgt Hobbes auch in dem entscheidenden Unterschied zwischen Person und Staat: die Person ist schwach und im Naturzustand bedroht, der Staat ist stark und kann sich leisten, nicht in einem Weltstaat aufgehen zu müssen. Pufendorf kann sich an dieser Freiheit des Staates (eher des Fürsten) durchaus begeistern und die modernen Darstellungen internationaler Beziehungen bei Pufendorf beginnen bei Hans Welzel mit einer Deutung in der Tradition des deutschen Anti-Internationalismus; gerade den Begriff „Kulturstaat", den ominösen Leitbegriff der deutschen Angst vor der Einordnung des Staates in eine Internationale Gesellschaft, findet Welzel bei Pufendorf. Es gab immer wieder Versuche, durch einen Rückgriff auf die Geselligkeit des Naturzu-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

standes Pufendorf von der Tradition der übersteigerten Staatsindividualität abzulösen. Voll gelungen ist das nie. Pufendorf bleibt spannend für die Internationalen Beziehungen gerade wegen der Spannung von Menschengesellschaft und Staatsindividualität.

Pufendorf war Erfinder des Begriffs eines Staatensystems (Martin Wight, *Systems of States*. – Leicester 1971. – S. 21 hat das gewürdigt), Historiker des europäischen Staatensystems und ein Begründer der realistischen Lehre von den Internationale Beziehungen des Machtgleichgewichts und der Allianzen. Vgl. *Dissertatio de systematibus civitatum*. – Heidelberg 1667 (wieder abgedruckt in *Dissertationes academicae selectiores*. – Lund 1675 und danach nie wieder).

Die Wiederbelebungen Pufendorfs für die Theorie der Internationalen Beziehungen sind selten. Die größte Bedeutung hatte der Rückgriff auf eine Art Pufendorfisches Naturrecht für eine Fundierung des Diskurs über Normen bei Friedrich V. Kratochwil, *Rules, Norms, and Decisions : on the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Affairs*. – Cambridge 1989. – S. 95-129 *The Discourse on Grievances : Pufendorf and the „Laws of Nature" as Constitutive Principles for the Discursive Settlement of Disputes*.

Texte

De jure naturae et gentium libri octo (1672)
Berlin : Akademie Verl., 1998. – 2 Teile (Gesammelte Werke ; 4)
Deutsche Übersetzung: Acht Bücher vom Natur- und Völkerrecht 1711, Neudruck 1998

II, 2 § 4 Die Staaten leben miteinander in einem temperierten Naturzustand, der weniger lästig ist als der Naturzustand zwischen den Menschen. Die Herrscher, die an der Spitze eines ganzen Volker stehen, haben im Naturzustand Kraft und Vermögen zu regieren, die Personen haben im Naturzustand nur Gefahr. Es ist natürlich, daß die Personen eine Verbindung eingehen, es ist aber ebenso natürlich, daß die Staaten keine Verbindung eingehen. Wer die höchste Gewalt über andere hat, soll von aller menschlichen Botmäßigkeit befreit sein. Wer keinen Herrn über sich hat, kann frei seiner eigenen Vernunft folgen.

II, 3 § 23 Er folgt Hobbes, daß „Völkerrecht" nur ein Name des Naturrechts ist, wenn es auf Staaten angewendet wird. Das Völkerrecht ist deshalb das Recht der Geselligkeit für die Staaten, so wie das Naturrecht das Recht der Geselligkeit zwischen den Menschen ist. Das sogenannte Kriegsrecht ist dagegen nur eine Verabredung der Krieger, um dem (ungerechten) Krieg etwas Akzeptanz zu verschaffen. Wenn es einen gerechten Kriegsgrund gibt, kann man alle diese Regeln vergessen. Wer einen ungerechten Krieg führt, tut dagegen wohl daran, sich an alles zu halten, was den Krieg begrenzt. Besser wäre ein Kriegsrecht, das im Naturrecht fundiert ist.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleiche dazu das Kriegsrechtskapitel VIII, 6, in dem Pufendorf die naturrechtlichen Regeln und den Kriegsbrauch des solemnen Krieg häufig parallel referiert.
VIII, 6 § 2 Frieden ist der Stand, der sich für Menschen von Natur her am besten schickt. Den Krieg haben die Menschen mit den Tieren gemeinsam, aber Frieden können Tiere nicht halten, weil ihnen der Vernunftschluß fehlt, anderen freiwillig etwas zu leisten und sich von Schädigung anderer zurückzuhalten. Trotzdem ist der Krieg den Menschen erlaubt, um arglistige Schädigung abzuwehren. Krieg darf nur geführt werden, wenn er auf Frieden hin gerichtet ist. Gerechte Kriege dürfen offensiv sein, aber dann muß der Rechtsgrund ganz klar sein. Wer einen Krieg erwägt ist deshalb verpflichtet, es zunächst mit Verhandlungen, Schiedspruch, Los zu versuchen.
VIII, 6 § 7 Eigentlich sind Menschen verpflichtet einander Friedensdienste zu leisten. Der Krieg, den einer ungerecht gegen mich führt, spricht mich von dieser Verpflichtung los. Damit habe ich das Recht auf eine unendliche Gewalt. Das gilt auch, wenn der Feind mich nur begrenzt schädigen will, weil es so wenig ein Recht gibt für geringen Schaden anzugreifen, als für großen Schaden. Der zu Unrecht Angegriffene darf nicht nur den Schaden abwehren, sondern auch für seine künftige Sicherheit sorgen (Proportionalität ist nur angebracht, wo es ein Gericht gibt, das auch die Sicherheit verbürgt). Aber die humanitas verpflichtet, die Frage des Krieges nicht nur vom Rechtsstandpunkt her zu sehen. Wenn es mit seiner Sicherheit vereinbar ist, soll sich ein Staat so sehr mäßigen, wie immer es möglich ist (schon aus dem Klugheitsgrund, daß man er einst nicht gleich unmäßig behandelt wird).

De officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo (1673)
Berlin : Akademie Verl., 1996 (Gesammelte Werke ; 2)
Deutsche Übersetzung: Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur / hrsg. und übersetzt von Klaus Luig. Frankfurt am Main : Insel, 1994 (Bibliothek des deutschen Staatsdenkens ; 1)
In der Kurzfassung des Naturrechtswerkes steht, was Pufendorf zu Krieg und Frieden zu sagen hat, in II, 16.

Pufendorfs historische Werke umfassen Darstellungen der Außenpolitik Schwedens und Brandenburgs im und nach dem Dreißigjährigen Krieg, angefertigt in direktem politischen Auftrag, und *Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten so itziger Zeit in Europa sich befinden* (1682), Lehrbuch für Adelserziehung, das in vielen Übersetzungen und Fortsetzungen sehr verbreitet war, die erste Darstellung der Europäischen Geschichte als System von Großmächten.

Literatur

Welzel, Hans
Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs : ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. – Berlin : de Gruyter, 1958. – 113 S.
Überarbeitete Veröffentlichung von Welzels Dissertation von 1928

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pufendorf beginnt zwar mit den Pflichten, die jeder Mensch gegen jeden Menschen hat, aber er betont den Vorrang der Pflichten gegen den Staat vor den Pflichten gegen die Menschheit. Ein Völkerrecht aus einer den Staaten vorgeordneten Instanz kann es nicht geben. Es gibt nur das Naturrecht und das ist nicht pazifistisch. Pufendorf folgt im Kriegsrecht im einzelnen Grotius. Aber während Grotius den Krieg möglichst rechtlich einengen will, „sieht Pufendorf in erster Linie die mit allen Mitteln um ihre Existenz kämpfenden Staaten." Pufendorf wird zum Theoretiker des Staates, der nach außen mit allen Mitteln seine Eigenexistenz verteidigen darf, weil er nach innen nicht nur Sicherheit garantiert, sondern ein voll entfaltetes Leben erst möglich macht. Deshalb gibt es nicht einen Weltstaat, sondern zahlreiche selbständige staatliche Verbände.
Welzel ist immer noch lesenswert, weil er einige Motive bei Pufendorf herausgearbeitet hat, für die sich die spätere Forschung nicht interessiert hat. Freilich hat er eine einfallsreiche Art, Motive aus verschiedenen Zusammenhängen bei Pufendorf zu einer einheitlichen Theorie im Sinne des deutschen Anti-Internationalismus zusammen zu ziehen.

Schiffer, Walter
The Legal Community of Mankind : a Critical Analysis of the Modern Concept of World Organization. – New York : Columbia Univ. Pr., 1954. – S. 49-63
Pufendorf's Concept of Free and Equal States Coexisting in a State of Nature
Das Naturrecht wird bei Pufendorf aus dem Willen Gottes abgeleitet, deshalb ist es verpflichtend. Die Aufgabe des Staates ist es, das Naturrecht, das das Recht der Menschheit ist, sicher zu machen. Gemeinsam bilden die Staaten (nicht die einzelnen Menschen) eine universale Gemeinschaft, von Anfang an eine Koexistenz der Staaten, auch ohne staatliche Bindung der Staaten in einem Weltstaat. Die Staaten sind niemanden Rechenschaft schuldig als Gott, das ist der Anfang der Lehre von der Gleichheit der Staaten. Die Staaten sind vor allem zur Selbsterhaltung verpflichtet; sie benötigen dazu aber die Hilfe der anderen Staaten. Zur Übereinstimmung kann das nur gebracht werden, wenn Freundschaft und Frieden als Langzeitinteressen dominieren. In diesem Sinne wird Frieden zur ursprünglichen conditio humana.
Krieg wird als Gerechter Krieg zugelassen. Aber während Grotius den Gerechten Krieg in Analogie zum Prozeß sieht, sieht ihn Pufendorf in Analogie zu Selbsthilfe des Geschädigten. Wegen der Gleichheit der Staaten kann er nicht zulassen, daß ein Staat den anderen beurteilt oder ein Herrscher im Auftrag der Völkergemeinschaft tätig wird. Der Selbsthilfe muß immer ein direkter Konflikt vorausgegangen sein und es besteht eine Verpflichtung, daß der Krieg nur das letzte Mittel sein darf (nach Verhandlung, Vermittlung, Arbitration, Los). Was Grotius für Zweifelsfälle vorsieht, wird bei Pufendorf eine Forderung für den üblichen Verkehr zwischen Staaten. Diese Verfahren setzen Vernunft voraus, die Staaten (wie Individuen) freilich oft fehlt. Letztlich beruht der Frieden deshalb auf der Gottesfurcht.
Daß Pufendorf keinen Weltstaat vorsieht, liegt daran, daß Staaten den Weltstaat nicht so dringend benötigen wie Individuen den Staat, weil die elementare Sicherheit im Einzelstaat gewährleistet ist. Dieser Unterschied ist gottgewollt. Der Staat kann

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur höchste Autorität haben, wenn er keine Beschränkung seiner Freiheit hat. Eine internationale Ordnung zwischen Gruppen muß anders organisiert werden als die staatliche Ordnung zwischen Menschen.

Krieger, Leonard
The Politics of Discretion : Pufendorf and the Acceptance of Natural Law. – Chicago (u.a.) : Univ. of Chicago Pr., 1965. – S. 164-169 International Law
Bei Pufendorf gibt es einen klaren Bruch zwischen dem rechtlich geregelten Staat und den weitgehend rechtlosen internationalen Beziehungen. „Rechtlos" bedeutet „Naturrecht" und das heißt, daß Frieden herrschen und kein Staat den anderen mutwillig schädigen soll. Pufendorf baut darauf, daß es Standards der Freundschaft zwischen den Staaten gibt, die ohne juristische Festschreibung wirken. Beim Übergang vom Frieden zum Krieg folgt Pufendorf der Lehre vom Gerechten Krieg mit ihren traditionellen gerechten Gründen. Der Übergang vom Krieg zum Frieden wird dagegen völlig vom Nutzen der Staaten her gesehen. Die Frage, ob tatsächlich nur Interesse/Nutzen zwischen Souveränen herrscht, wird von Pufendorf nicht direkt gestellt, aber seine ganze Darstellung zeigt es. (Das entspricht auch dem Verhalten der Individuen im Naturzustand; Abmachungen gehen nie weiter als der Nutzen). Die Souveräne sind noch freier, weil es im internationalen Verkehr nicht die natürlichen Gemeinschaften (Familie usw.) gibt, die die vorstaatlichen Individuen binden. Dieser Zustand wird von Pufendorf nie erklärt, aber der Grund ist deutlich: Souveräne sind nur politische Personen. Geschaffen für Sicherheit ist ihr ganzes Verhalten an Sicherheit orientiert.
Pufendorfs Ansichten über internationale Beziehungen müssen ansonsten nicht im Naturrecht, sondern in seinen historischen Werken gesucht werden.

Linklater, Andrew
Men and Citizens in the Theory of International Relations. – London (u.a.) : Macmillan, 1982. – S. 62-79 Pufendorf's Theory of International Relations
Pufendorf folgt Hobbes darin, daß die Menschen staatliche Gesellschaft suchen, um vor Gewalt geschützt zu werden. Daß dabei verschiedene Staaten gegründet werden, wird pragmatisch erklärt. Pufendorf hat keinen Zweifel, daß es allgemeine Pflichten gegenüber allen Menschen gibt, die jetzt durch spezifische Pflichten überlagert werden. Diese neuen Verpflichtungen müssen die alten achten. Am Vertrag beteiligt sind aber nur die, die den Staat etablieren, nicht die Außenstehenden. Pufendorf selber bemerkt, daß mit dem Aufbau mehrerer staatlicher Machtzentren, die Unsicherheit bleibt. Er sieht zwar Auswege vor (etwa das freie Recht sich seine Gemeinschaft selber zu wählen), aber er kommt von der hobbesianischen Beschreibung des internationalen Systems nicht mehr los. Er verwirft den Weltstaat, will aber nie richtig anerkennen, daß er dann nur noch ein System souveräner Staaten hat. (Rawls macht denselben Fehler!)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bazzoli, Maurizio
La concezione pufendorfiana della politica internazionale, in: Samuel Pufendorf filosofo del diritto e della politica : atti del convegno internazionale Milano, 11-12 novembre 1994 / a cura di Vanda Fiorillo. – Napoli : La Città del Sole, 1996. – S. 29-72
Pufendorfs bleibende Leistung ist der Begriff eines Staatensystems. Die Freiheit eines Staates wird bestimmt als Fähigkeit, für seinen Erhalt sorgen zu können und dabei auch zukünftige Sicherheit zu erlangen. Die Macht eines Staates wird dabei im Verhältnis zur Macht seiner Nachbarn gesehen, d.h. ein dynamisches System zugrundegelegt. Im Ganzen folgt daraus eine pessimistische Sicht des internationalen Friedens: Moralische Regeln helfen nicht weiter, ständige Beachtung der wandelnden Machtverhältnisse sind nötig. Pufendorf betont die Rolle von Treu und Glauben, aber nicht aus Moral sondern aus Nutzen. Die Polemik gegen die falsche Nützlichkeit greift auf den wahren Nutzen zurück. Pufendorf setzt im einzelnen die Theorie des Gerechten Krieges fort, aber durch sein dynamisches Bild des internationalen Systems ist diese Theorie bedeutungslos geworden. Völkerrecht ist bei Pufendorf vor allem Allianzbildung, letztlich zur Erhaltung des Gleichgewichts. Eine permamente Allianz zur Erhaltung der eigenen Freiheit ist eine Möglichkeit, das ist das Modell des Deutschen Reiches. Es liegt ganz im Sinne dieser Sicht der internationalen Beziehungen, daß Pufendorf zum Historiker werden mußte. Seine Geschichte des europäischen Staatensystems ist eine Lehre von den Interessen der Staaten, letztlich eine Lehre, welche Staaten ein Interesse haben in Frieden miteinander zu leben und welche nicht.

Tuck, Richard
The Rights of War and Peace : Political Thought and the International Order from Grotius to Kant. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 1999. – S. 140-165
Pufendorf will Hobbes widerlegen, indem er zeigt, daß das internationale System gerade kein Naturzustand ist. Der Mensch hat bereits im Naturzustand einen Souverän, nämlich Gott; damit unterscheidet sich Pufendorfs Naturzustand nicht mehr wesentlich von Hobbes' Zivilzustand. Jeder menschliche Verkehr muß durch eine Abmachung geregelt werden, damit kann aber auch über alle Konflikte ein Einverständnis erzielt werden. Entsprechend hat er durch die Analogie von Naturzustand und internationalem System ein ganz anderes Bild des internationalen Systems: geprägt von vertraglichen Beziehungen zwischen Staaten, die bei ihm nicht voll souverän sind (er kennt diverse Formen der Teilung der Souveränität zwischen verschiedenen Staaten). In der Frage der Intervention gegen unmenschliche Bräuche kritisiert er Grotius besonders scharf: Kein Staat hat das Recht sich zum Richter über andere Staaten zu machen. Was im Westen eine Frage des Rechts auf Kolonisierung ist, ist für Pufendorf in Deutschland eher eine Frage der Intervention in Kriege anderer Mächte. Es bleibt bei ihm aber eine humanitäre Intervention auf Bitten der Untertanen eines Tyrannen möglich.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Boucher, David
Resurrecting Pufendorf and Capturing the Westphalian Moment, in: Review of International Studies 27 (2001) 557-577
Pufendorf treibt die Analogie zwischen Staat und Individuum weiter als seine Vorgänger. Diese haben in der Tradition des Römischen Rechtes der künstlichen Person nur Rechte zugesprochen, aber keinen Willen und keine Pflichten. Pufendorf hat eine moralische Ordnung, die universal ist, in der Menschen gegenüber anderen Menschen Pflichten haben, nur weil sie Menschen sind, und in der nur Gott wirklich souverän ist. Indem er Staaten als Personen sieht, hat er diese Ordnung auch zwischen Staaten. Da aber Staaten weniger als Menschen auf Zusammenarbeit angewiesen sind, können sie in einer nur losen Freundschaft mit anderen leben, die freilich rasch in Feindschaft umschlagen kann. Pufendorf hat erkannt, daß auch universale Rechte erst effektiv Rechte sind, wenn ein Staat sie als sein Recht adoptiert hat.
Boucher beschäftigt sich ansonsten mit den Staatenverbindungen bei Pufendorf, eine komplexe Lehre, die Pufendorf für die Beurteilung des Deutschen Reiches heranzog, Boucher aber zur Beurteilung der Europäischen Union nutzen will.

Cheneval, Francis
Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung : über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne. – Basel : Schwabe, 2002 (Schwabe Philosophie ; 4) 270-286 Pufendorf
Pufendorf steht in Fragen internationaler Beziehungen Hobbes näher als Grotius, weil er von Hobbes übernimmt, daß es kein positives Völkerrecht gibt. Aber er hat ein völlig anderes Konzept des Naturzustandes. Pufendorf hat als erster erkannt, daß Hobbes den Naturzustand zwischen Individuen aus dem Zustand zwischen Staaten konstruiert. Pufendorf konstruiert umgekehrt aus der Friedensgeneigtheit der Ursituation die Friedensgeneigtheit der Individuen im Staat und die der Staaten untereinander. „Der Kriegszustand zwischen den Staaten mag eine Tatsache sein, er ist aber für Pufendorf weder rational nachvollziehbar noch natürlich.“ Wenn diese Friedensgeneigtheit nicht vorausgesetzt werden könnte, dann könnten Verträge nicht Frieden stiften. Er muß freilich zugeben, wie prekär dieser Frieden ist. Der Naturzustand muß deshalb auch bei Pufendorf überwunden werden, weil er ein Zustand des Krieges und der Misere ist. Internationale Organisation kann er sich nicht vorstellen (er kennt nur die Verteidigungsföderation und die diskutiert er nicht theoretisch, sondern aufs Deutsche Reich bezogen).

6.7.5 Locke

John Locke, 1632-1704, geboren in Wrington bei Bristol in einer Gentryfamilie. Dozent an der Universität Oxford, Arzt, Diplomat, Sekretär von Anthony Ashley Cooper, des 1. Earl of Shaftesbury, als dieser Minister war, und wohl auch heimlich für ihn tätig, als dieser die Opposition gegen die Regierung organisierte. Im nieder-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ländischen Exil für die Vorbereitung der Revolution von 1688 tätig. Nach der Revolution als Mitglied des Handelsrates einer der Architekten des englischen Kolonialsystems. Naturrechtliche, pädagogische, ökonomische Schriften. Als Philosoph ein Kritiker rationalistischer Spekulationen und ein Gründervater des Empirismus.

Vergleiche zur Biographie:
Maurice Cranston, John Locke : a Biography. – London 1957
Richard Ashcraft, Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government. – Princeton, NJ 1986
R. S. Woolhouse, Locke : a Biography. – Cambridge 2007.

Als Einführung in Lockes Theoretische Philosophie vergleiche:
Rainer Specht, John Locke. – München 1989.

Über 200 Jahre durfte Locke alles Liberale in Philosophie, Politik, Religion, Pädagogik symbolisieren. In den letzten Jahrzehnten ist er als Politiker radikaler gesehen worden als früher, aber als Politischer Theoretiker, als Philosoph, als Theologe werden immer mehr Züge herausgestrichen, die ihn eher zum Zeitgenossen seiner Zeitgenossen als zu unserem Zeitgenossen machen. Seine epistemologischen Arbeiten sind therapeutisch, eine Hilfe für ein gebildetes Publikum, das seine (theologischen) Meinungen klären muß. Schon darin entwickelt er die Gegenposition zu Hobbes (den er nie nennt), die Philosophie des privaten Räsonnements gehört in die Situation nach dem Bürgerkrieg. Der Antrieb seines Denkens war zweifellos nicht die Frage nach Krieg und Frieden, sondern Übergriffe des Staates in die Befugnisse der lokalen Magistrate, Umgehung des Parlaments, Verfügung des Herrschers über das Eigentum der Bürger, Behinderung der Forschung durch Partei und Sekte. Auch seine Politik soll vor allem einen Spielraum eröffnen, Irrtum und Vorurteil zu überwinden. Er braucht eine Theorie, die zeigen kann, auf welche Weise wir doch Gottes Naturgesetz sicher erkennen können. Sein Ideal ist weiterhin, daß superiority in Kirche und Staat eine superiority of understanding voraussetzt, die Mitsprache der Unwissenden ist ausgeschlossen. Locke geht es nicht einfach um die Begrenzung des Fürsten, sondern um die Rettung des Auftrages Gottes an die Menschen: increase and multiply.
Vergleiche zu Philosophie und Politischer Theorie:
John Dunn, The Political Thought of John Locke : a Historical Account of the Argument of the ‚Two Treatises of Government'. – Cambridge 1969
Ian Harris, The Mind of John Locke : a Study of Political Theory in its Intellectual Setting. – Cambridge 1994
Jeremy Waldron, God, Locke, and Equality : Christian Foundations in Locke's Political Thought. – Camridge 2002
Henning Ottmann, Geschichte des politischen Denkens. – Bd. 3/1. – Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen. – Stuttgart 2006. – S. 342-384 (zur Einführung, mit ausführlichen Literaturangaben).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zu internationalen Beziehungen hat sich Locke nicht systematisch geäußert. Sein Name wird zuweilen genannt, wenn es darum geht, eine Vorgeschichte liberaler Theorien der Internationalen Beziehungen zu konstruieren, aber das hat nichts mit Lockes eigenen Äußerungen zu internationalen Beziehungen zu tun. Internationale Organistion kennt Locke nicht, das internationale System ist klar anarchisch. Umstritten ist der Abstand von Hobbes. Vielleicht hätte es gar keine Literatur zu internationalen Beziehungen bei Locke gegeben, wenn sich die Leo Straussianer nicht darauf versteift hätten, der Absage Lockes an Hobbes zu mißtrauen. Aber die Unterschiede sind deutlich: Für Hobbes kann es im Naturzustand keine Unterscheidung zwischen Aggression und Widerstand geben, in der Ausdehnung eines Staates keine Unterscheidung von Eroberung und Konsens. Von Lockes klaren Aussagen, daß absolute Monarchien nicht legitim sein können und daß Eroberung nicht die Quelle von Legitimität sein kann, hat zumindest die zweite direkte Folgen für internationale Beziehungen. Eine Entrechtung um des Friedens wegen kann es nicht geben, Regierung hat immer ein Moment von Self-Governance. Hier ist Locke der Vorläufer John Stuart Mills und der Friedenserhaltung durch abgegrenzte Nationalstaaten. Neuerdings hat Alexander Wendt (*Social Theory of International Politics*. – Cambridge 1999) ihn zum eponymen Heroen einer Lockean culture of anarchy, einer Spielart der Sicht des anarchischen internationalen Systems, gemacht: ein System von Rivalen, nicht von Feinden wie bei Hobbes, nicht von Freunden wie bei Kant (eine Locke-Analyse, gar der internationalen Politik bei Locke, gibt es bei Wendt nicht). Die konkreten Auseinandersetzungen mit Lockes Äußerungen haben zwei andere Themen identifziert: die besondere Stellung der Entscheidung in der Außenpolitik in der Gewaltenteilung und die Zentralität des Kolonialismus in Lockes politischer Theorie. Die Welt ist der Menschheit als Ganzes übergeben worden, aber die gottgebotene Aneignung muß einzeln organisiert werden. Staaten sind bei Locke Gemeinschaften, die bei der Erschließung der Weltressourcen konkurrieren und starke Rechte gegen Gruppen haben, die bei dieser Erschließung versagen.

Texte

Two Treatises of Government (1689)
Kritische Edition von Peter Laslett. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1960, 2nd edition 1967
Deutsche Übersetzung:
Zwei Abhandlungen über die Regierung / hrsg. von Walter Euchner. – Frankfurt am Main : Europäische Verl.-Anst., 1967. – 371 S. (Politische Texte)
2nd Treatise,Ch. 2 Of the State of Nature
Naturzustand ist ein Zustand der Gleichheit, aus der Gerechtigkeit und Liebe folgen. Das Recht der Natur/die Vernunft befiehlt uns, niemanden zu schädigen, weil wir alle Geschöpfe, Eigentum und Diener desselben göttlichen Herrn sind und somit eine Gemeinschaft bilden. Jeder ist von Natur gehalten, sich selber und, soweit er kann, den Rest der Menschheit zu bewahren. Jeder einzelne hat das Recht und die

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pflicht andere zu strafen, wenn sie gegen diese Absicht der Natur verstoßen. Daraus folgt, daß die Regenten eines Staates ein Recht haben, Fremde zu strafen.
2nd Treatise, Ch. 3 Of the State of War
Der Kriegszustand entsteht aus dem Versuch, einem anderen seine Macht zu nehmen. Da die Natur/die Vernunft die Bewahrung verlangt, gibt es eine Pflicht zur Verteidigung, wenn der gemeinsame Richter fehlt und nur eine Appelation an den Himmel möglich wäre. Das Kapitel ist klar für den Fall geschrieben, daß der Herrscher Krieg gegen sein Volk beginnt und den Naturzustand wieder herstellt. Internationale Beziehungen kommen nicht vor.
2nd Treatise, Ch. 16 Of Conquest
Staaten beruhen auf Konsens, aber "in the noise of war, which makes so great a part of the history of mankind", ist das immer wieder vergessen worden. Eroberungen haben häufig Platz für eine neue Staatsgründung gegeben, aber ein neuer Staat wird das erst durch Konsens. Aus einem Sieg in einem ungerechten Krieg kann nie eine neue Legitimation kommen. Ein Sieg in einem gerechten Krieg gibt aber absolute Macht über das Leben der Besiegten, soweit sie schuldig sind, nicht aber über das Leben der Unschuldigen und nicht über den Besitz der Schuldigen (der ihren unschuldigen Nachkommen gehört). Der Sieger kann deshalb auch den Besiegten ohne ihren Konsens keine neue Regierungsweise aufdrängen. Eroberung gibt kein Recht zur Herrschaft. Der gerechte Eroberer, der die Herrschaft okkupiert, ist Aggressor in einem ungerechten Krieg geworden.

Literatur

Polin, Raymond
Deux théories extrêmes sur la guerre : Hobbes et Locke, in: La guerre et ses theories / par Noberto Bobbio ... Paris : PUF, 1970 (Annales de philosophie politique ; 9) S. 29-51
Bei Hobbes ist der Krieg der einzige natürliche Zustand und international bleibt immer der Kriegszustand. Der Frieden kann nur ein Intervall zwischen zwei Kriegen sein. Locke wird von Polin im völligem Gegensatz dazu gesehen: Locke restauriert (mit Hilfe von Aristoteles und Cicero) die gesellige Natur des Menschen. Der Krieg hat zwar eine Basis in der menschlichen Natur (zunächst im Sündenfall, dann in bleibender moralischer Schwäche), aber er ist nicht von Natur, sondern Menschenwerk. Krieg ist eine Folge des ungerechten Gebrauchs von Gewalt, setzt also eine Vorstellung von Recht voraus. Eroberung wird abgelehnt; nach dem Sieg im Rechtskrieg muß zum status quo ante zurückgekehrt werden.

Cox, Richard
Locke on War and Peace. – Oxford : Clarendon Pr., 1960. – 220 S.
Locke hat einen Naturzustand, der angeblich unblutig ist, und unterscheidet auch zwischen state of nature and state of war. Die Beziehungen zwischen Staaten bezeichnet er dann aber als einen Naturzustand, nicht anders als Hobbes. In der zwei-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Hälfte des Second Treaties begründet er die Bildung einer Regierung nicht anders als Hobbes damit, daß im Naturzustand Rechte unsicher sind und ein Richter benötig wird. Beim Gesellschaftsvertrag müssen alle Individuen alle Macht abgeben; freilich ist das keine despotische Macht. Die Föderative Gewalt benötigt Locke um zu begründen, warum der Staat auch den Verkehr der einzelnen nach außen monopolisiert. Da Cox zwischen Individuen im Naturzustand keine gesellige Natur erkennen kann, kann er sie auch nicht in den internationalen Beziehungen sehen. Damit kann Locke nicht begründen, warum es ein Völkerrecht gibt, und steht auf der Seite von Hobbes (wie Spinoza, Pufendorf, Wolff und Vattel).
Krieg ist bei Locke nur zur Verteidigung rechtmäßig, allein dafür haben die Individuen ihr Recht abgegeben. Da Locke aber keine internationalen Institutionen kennt, muß er sich an die Tradition des Gerechten Krieges halten. Weder zur Eroberung noch zur Missionierung ist Krieg erlaubt. Tatsächlich geht Locke aber von einer Situation erobernder Staaten aus: Die erste Aufgabe nach dem Vertrag ist, sich gegen die zu wehren, die nicht am Vertrag teilgenommen haben. Die Größe der Staaten wird nicht durch Leo Strauss Kriterium der „natural internal limits of a good society" bestimmt, sondern von der jeweiligen Macht der potentiellen Feinde. Der Naturzustand ist von Anarchie geprägt, welcher aber Schwäche entspricht. Die Etablierung separater Staaten schafft Wohlstand, aber zugleich gefährliche Machthäufung.
Leo Strauss hatte Locke in *Natural Right and History* 1955 verurteilt, Cox versucht Belege nachzureichen. Er hat die Straussianische Konsequenzenmacherei, Numerologie und das übergenaue Wissen, ob der Autor offen schreibt oder esoterisch, besonders peinlich. Aber es ist die ausführlichste Sichtung des Materials und die These ist trotz der Ticks bedenkenswert.

Freund, Julien
La conception de la guerre et de la paix de John Locke, in: La pensée libérale de John Locke / sous la direction de Simone Goyard-Fabre. – Caen : Centre de Philosophie Politique et Juridique, 1984 (Cahiers de philosophie politique et juridique ; 5) S. 99-121
Der Naturzustand ist bei Locke keine Idylle, einen Kriegszustand kann es aber erst mit dem Übergang zum Staat geben. Der Kriegszustand kommt in verschiedenen Formen vor, vor allem in der Errichtung einer politischen Autorität ohne Volkszustimmung. Der Befreiungskrieg, kommt bei Locke nur kurz vor, weil es für diesen Krieg keine Legitimationsprobleme gibt: Alle Herrschaft, die durch Gewalt begründet wurde, kann auch durch Gewalt beendet werden. Der internationale Krieg wird in dem ganz anderen Zusammenhang des Rechtes der Eroberung besprochen. Mehr Legitimationsprobleme macht der Krieg zwischen zwei Staaten. Locke greift auf die Theorie des Gerechten Krieges zurück, aber koordiniert mit seinen neuen Anforderungen an die Legitimität einer Regierung. Der internationale Frieden ist kein Thema bei Locke, die Staaten bleiben im Naturzustand; letztlich ist Gott ihr Richter.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Goyard-Fabre, Simone
Réflexions sur le pouvoir fédératif dans le 'constitutionalisme' de John Locke, in: La pensée libérale de John Locke / sous la direction de Simone Goyard-Fabre. – Caen : Centre de Philosophie Politique et Juridique, 1984 (Cahiers de philosophie politique et juridique ; 5) S. 123-145
Locke hat keinen Zweifel, daß die Legislative Gewalt der Föderativen Gewalt (Entscheidung in außenpolitischen Fragen) übergeordnet ist. Aber bei den in internationalen Konflikten nötigen raschen Entscheidungen kann nicht auf den Gesetzgeber gewartet werden. Das ist bei Locke freilich kein wirkliches Problem, weil für diese Entscheidungen letzlich das Naturrecht gilt (worin er Pufendorf folgt). Auch im Inneren arbeiten Lockes Gewalten wegen der Gültigkeit des Naturrechts reibungslos zusammen. Locke denkt letzlich nicht konstitutionell, sondern ethisch, das Naturrecht bleibt im legitimen Staat gegenwärtig.

Josczok, Detlef
John Locke : Welt – Staat – Staatenwelt ; die neuzeitlichen Grenzen des Staates, in: Klassische Staatsentwürfe : außenpolitisches Denken von Aristoteles bis Kant / hrsg. von Jürgen Bellers. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996) S. 73-88
Locke weist die Beziehungen zwischen den Staaten der Föderativen Gewalt zu, einer Staatsgewalt, die geringeren Legitimationsverpflichtungen unterworfen wird (worin ihm die Staatenpraxis auch liberaler Staaten gefolgt ist). Der Aufbau konstitutioneller Staaten ist der wichtigste Beitrag zur internationalen Ordnung. Darüberhinaus kann bei Locke nicht von einer außenpolitischen Konzeption gesprochen werden. Die Idee einer zwischenstaatlichen Ordnung kann bei Locke nicht auftreten, weil Unsicherheit nur durch einen Vertrag, der eine politische Gemeinschaft gründet, beendet werden könnte. Zwischen Staaten muß deshalb weiter Naturzustand herrschen, freilich ein Lockeanischer Naturzustand mit den Verpflichtungen mit einander zu verkehren und einander Versprechen/Verträge zu halten. Dazu nennt Locke die Toleranz als Methode, Tumulte und Kriege in der christlichen Welt zu vermeiden.

Doyle, Michael W.
Ways of War and Peace. – New York (u.a.) : Norton, 1997. – S. 213-229 Rights and Interests ... and Institutions : Locke and Bentham
Locke setzt an bei der menschlichen Natur, bei Menschen, die durchaus fähig sind zusammenzuleben, die zwar in Konflikte geraten und deshalb eine Regierung brauchen, aber nicht bereit sein müssen, sich jeder Art Regierung zu unterwerfen. Entsprechend ist der Zustand zwischen Staaten nicht unbedingt ein Kriegszustand. Die Föderative Gewalt ist in derselben Hand wie die Exekutive, aber von Klugheit geleitet, statt von Gesetzen. Selbst die Kriege sind bei Locke nicht in einem rechtsfreien Raum, sondern gerechte Kriege. Freilich wie zwischen Individuen im Naturzustand besteht die Gefahr von Kriegen, in die auch die Friedliebenden gezogen werden.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lockes Theorie schließt Internationale Organisationen nicht aus (aber er erwähnt sie auch nicht).
Die internationalen Folgen von Lockes Eigentumsbegriff sind, daß die reichen Nationen weltweit aneignen dürfen, wenn sie den armen nicht direkt ihre Früchte nehmen. Redistribution gehört nicht zu Lockes Programm. Aber es gibt ein universales Recht auf Migration, das auch die Armen gegenüber den Reichen global geltend machen können. Dazu gibt es ein globales Verbot der Verschwendung von Naturgütern.

Tuck, Richard
The Rights of War and Peace : Political Thought and the International Order from Grotius to Kant. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 1999 S. 167-181
Tuck versucht Lockes Theorie als Verteidigung Grotius gegen Pufendorf zu deuten. Seine Verteidigung der Versklavung und seine Arbeitstheorie des Eigentums sind Weiterentwicklungen von grotianischen Ansätzen und nur aus der Rechtfertigung der Kolonisierung her zu verstehen. Gott gab die Welt der Menschheit als Ganzes und nur durch Arbeit/Eigentum können die Menschen dem göttlichen Auftrag sich zu vermehren nachkommen. Locke verteidigt das grotianische Recht privater Strafe von Brüchen des Naturrechts, gibt Herren willkürliche Rechte über das Leben von Sklaven/Kriegsgefangenen und Siedlern das Recht auf Okkupation des Landes von Eingeborenen, ohne diese fragen zu müssen. Im Naturstand ist die Menschheit eine große Gemeinschaft und jeder hat das Recht die anderen zu strafen. Davon bleibt das Recht Indianer zu strafen (und Fürsten, die sich wie Indianer verhalten).

Pangle, Thomas L.
Modern Realism : Machiavelli and his Successors, in: Pangle, Thomas L. ; Ahrensdorf, Peter J.: Justice among Nations : on the Moral Basis of Power and Peace. – Lawrence, Kansas : Univ. Pr. of Kansas, 1999. – S. 153-157
Pangle stellt Locke in einen Zusammenhang des Realismus: Er habe Hobbes etwas erträglicher gemacht. Aber seine Vorstellung, daß jeder im Naturzustand das Recht habe, andere zu exekutieren, ist nichts anderes als die Lehre von Hobbes. Sein Naturzustand kann genauso wenig ausgehalten werden. Die Nationen leben aber weiter in diesem Naturzustand. Locke will diesen Naturzustand durch Gerechten Krieg geregelt sehen, der im Namen der Menschheit geführt wird, d.h. eine Dritte Partei hat das Recht strafend zu intervenieren. Locke gibt absolute Gewalt, Schuldige zu exekutieren oder zu versklaven. Unschuldige müssen aber völlig in Ruhe gelassen werden und dürfen auch nicht gezwungen werden Unterwerfungsversprechen für die Zukunft abzugeben. Kriege für eine nationale Befreiung rechtfertigt er nicht anders als Revolutionen gegen Tyrannei. Dazu gibt es ein Klugheitsargument: gut regierte Staaten statt übergroßer Reiche. Internationaler Wettbewerb um ökonomisches Wachstum ist die größte Leistung, die die Staaten für die Menschheit erbringen können.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cheneval, Francis
Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung : über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne. – Basel : Schwabe, 2002 (Schwabe Philosophie ; 4) S. 286-299 Locke
Cheneval akzeptiert die Strauss-Cox-Pangle-Deutung, daß Locke aus hobbesianischen Voraussetzungen unhobbesianische Schlüsse zieht. Indem Locke aber konsequenter als Hobbes die Individualrechte betont, die durch die Staatsräson nicht außer Kraft gesetzt werden können, hebt er die hobbesianische Blockade des Voranschreitens zur Staatengesellschaft auf. Er selber verfolgt diesen möglichen internationalistischen Weg nicht weiter. Stattdessen wird der theologisch begründete Gerechte Krieg Instrument der internationalen Ordnung.

Boucher, David
Property and Propriety in International Relations : the Case of John Locke, in: Classical Theory in International Relations / ed. by Beate Jahn. – Cambridge (u.a.) : Cambridge University Pr., 2006. – S. 156-177
Lockes Theorie des Eigentums ist eine Stellungnahme in den frühneuzeitlichen Debatten über Kolonialismus als Aneignung von terra nullius. Die organisierten politischen Gebilde haben ein höheres Recht, weil sie die Ressourcen der Erde effektiver nutzen können, und deshalb mehr zur Entwicklung der Menschheit leisten. Konkret geht es um die Herrschaft über Indianer in Nordamerika (und wahrscheinlich vor allem gegen William Penn, der in seiner Kolonie Besitzrechte der Indianer anerkannt hatte).

6.7.6 Wolff

Christian (Freiherr von) Wolff, 1679-1754, geboren als Sohn eines Gerbers in Breslau. Professor in Halle, Marburg, Halle (die Vertreibung aus Halle 1723 und die triumphale Rückkehr 1740 sind unverzichtbar in den Erzählungen von der deutschen Aufklärung). Verfasser endloser Handbücher für alle Zweige der Wissenschaft nach seiner Methode gleichmäßig und gleichmäßig umständlich behandelt.

Eine neuere Biographie gibt es nicht (das Fragment seiner Autobiographie mit einer ausführlichen Einleitung des Herausgebers von 1841 in: Gesammelte Werke 1. Serie, 10. Band: Biographie. – Hildesheim 1980).

Wolff begann als Mathematiker und Physiker, aber sein Ziel war eine Naturrechtslehre, die so fest gefügt sein sollte, wie die Mathematik. Ganz undialektisch geht es schon bei ihm nicht mehr, die Vollkommenheit der Welt wird erst durch menschliches Erkennen und Handeln vollendet; die Übereinstimmung von Schöpfung, Natur, Vernunft, Ethik, Recht ist nur im Erkennen der Pflicht möglich. Das Naturrecht wird bei Wolff zum Vernunftrecht transformiert. Eine systematische Darstellung seiner

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philosophie hat der große Systematisierer nicht erhalten. Einige der Arbeiten über Wolffs Naturrecht haben aber versucht die philosophischen Voraussetzungen zu skizzieren:
Christian Schröer, Naturbegriff und Moralbegründung : die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant. – Stuttgart 1988
Bénédict Winiger, Das rationale Pflichtenrecht Christian Wolffs : Bedeutung und Funktion der transzendentalen, logischen und moralischen Wahrheit im systematischen und theistischen Naturrecht Wolffs. – Berlin 1992
Francis Cheneval hat die beste Darstellung der komplexen Beziehungen von Rationalismus und Empirie, Möglichkeit und Wirklichkeit bei Wolff (siehe unten S. 370).

Die Strategie des frühneuzeitlichen Naturrechts war die Einheit von Recht und Moral festzuhalten, indem die Moral immer mehr schrumpfte und Pflichten aus dem Nutzen des Individuums ableitbar sein sollten. Wolff hat umgekehrt die Moral ausgeweitet zur Pflicht der eigenen Vervollkommnung (Aufklärung und Wohlstand) und zur Pflicht der Hilfe zur Vervollkommnung der Mitmenschen und doch hat er die Begründung aus Naturrecht behalten wollen. Wolff wird so zum Theoretiker des obrigkeitlichen Rechtsstaates. Er hat wenig Sinn für Politik, letzlich ist in diesen endlosen Ableitungen aus dem Naturrecht souverän nur der Professor, der das Naturrecht formuliert. Er hat wenig Sinn für die Freiheit des einzelnen, der sich zur Vervollkommnung helfen lassen muß. Das ist der Punkt, an dem Kant die Trennung von Ethik und Moral, die den Juristen schon länger geläufig war, auch in die Philosophie einführen mußte. Wolff hat so eine historische Rolle in der Begründung des Rechtstaates, aber wie auch sonst wurden seine Prinzipien rasch aufgegeben.
Vergleiche zu Ethik, Naturrecht und Politik:
Wolfgang Röd, Geometrischer Geist und Naturrecht : methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert. – München 1970 (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse ; NF 70) S. 117-150
Hanns-Martin Bachmann, Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs. – Berlin 1977
Christian Schröer, Naturbegriff und Moralbegründung (oben zitiert)
Bénédict Winiger, Das rationale Pflichtenrecht Christian Wolffs (oben zitiert).

Auch die Völkerrechtsgeschichten erwähnen alle Wolff, aber studiert wird er nur selten und mit großen Abständen. Seine historische Bedeutung für das Völkerrecht zwischen Pufendorf und Vattel ist nie bezweifelt worden. Emmanuelle Jouannet hat sie am eindrucksvollsten skizziert, aber das ist eher ein Gegenstand der Geschichte des Völkerrechts als Disziplin. Theoretisch spannend ist Wolff wegen seinem Konzept der Civitas maxima (in der deutschen Fassung nennt Wolff das den „größesten Staat“; Francis Cheneval verwendet Kants eleganteren Begriff „Völkerstaat“ auch für Wolffs Konzept), einer Vereinigung der Menschheit zu einem Staat über Staaten. Das ist eine Fiktion, aus der Pflichten der Staaten im Namen der Menschheit abgeleitet werden können, nämlich Pflichten der Staaten, sich selber durch Wohlstand

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Aufklärung zu vervollkommnen und einander dazu zu helfen. Daß der eigene Zustand eines Volkes eine internationalistische Verpflichtung ist, haben die internationalistischen Nationalisten, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert so einflußreich waren und mit deren Denken sich die Lehre von den Internationalen Beziehungen immer schwer tat, wieder entdeckt, aber ohne direkte Anknüpfung an Wolff. Die Völkerrechtler haben die civitas maxima immer mit Mißtrauen angesehen. Emeric de Vattel hat sie in seiner Bearbeitung von Wolffs Völkerrecht sofort herausgeworfen. Ob dieser Herauswurf berechtigt ist, ist eine zentrale Frage der Völkerrechtsphilosophie. Kant hat Wolff anders als Grotius, Pufendorf und Vattel nicht zu den leidigen Tröstern gezählt. Auf die Bedeutung der Civitas maxima für die Debatte um internationale Normen ist an prominenter Stelle hingewiesen worden: Für Hans Kelsen ist Wolff der Klassiker des Primats des Völkerrechts (*Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*. – Tübingen 1920) und sein Schüler Walter Schiffer, Historiker der Debatte über den Primat des Völkerrechts und Historiker der Idee einer Weltrechtsgemeinschaft auch ohne Internationale Organisationen, hat Wolffs civitas maxima gewürdigt (unten S. 368 referiert).

Ein Klassiker der Internationalen Beziehungen zu werden, hat Wolff nicht geschafft. Die katholische Völkerrechtslehre des 19. Jahrhunderts ist ihm noch gefolgt (die civitas maxima kehrt bei Taparelli d'Azeglio als Ethnarchie wieder, ist aber von der Vernunftsfiktion zur zukünftigen realen Verfassung geworden); die Erwähnungen sind in der Regel aus zweiter oder dritter Hand. Erst in den letzten Jahren gibt es verschiedene Versuche ihn zu würdigen. Bei der Suche nach alternativen Methodiken der Internationalen Beziehungen bot sich an, auf Wolff zurückzugreifen und Nicholas Onuf hat ihm einen zentralen Platz eingeräumt in seinem Versuch, dem Konstruktivismus in den Internationalen Beziehungen eine Vorgeschichte zu verschaffen. Leider fehlt ihm eine genauere Kenntnis gerade der Methode Wolffs, aber warum vernunftrechtliche Fiktionen in der philosophischeren Diskussion über Internationale Beziehungen entscheidend sind, hat Onuf klar erkannt und einprägsam formuliert: „The great republic exists materially to the degree that people act as if it does." Das sei die Wahrheit eines Philosophen, bei Kant nicht anders als bei Wolff; Vattels Europäische Republik biete dagegen nur die Beschreibung historischer Beziehungen, die ständigem Wandel ausgesetzt sind (*Civitas maxima : Wolff, Vattel and the Fate of Republicanism*, in: American Journal of International Law 88 (1994) 280-303, bzw. *The Republican Legacy in International Thought*. – Cambridge 1998. – p. 58-109). Der Philosoph Cheneval hat mit größerer Wolff-Kenntnis bestätigt, daß Wolff hier wie in anderem der Ausgangspunkt für Kant ist, der ihm folgt und ihn überwindet.

Emeric de Vattels *Droit de Gens* ist eine Bearbeitung von Wolffs Naturrecht für ein antipedantisches Publikum. Deshalb geht die Literatur zu Vattel in der Regel stark auf Wolff ein und notiert Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Vergleiche von der bei Vattel genannten Literatur vor allem Francis Stephen Ruddy 1975, der fast Para-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

graph für Paragraph das Völkerrecht von Wolff und Vattel vergleicht (siehe unten S. 373).

Texte

Ius gentium methodo scientifica pertractatum, in quo ius gentium naturale ab eo, quod voluntarii, pactitii et consuetudinarii est, accurate distinguitur (1749)
Neudruck Hildesheim 1972 (Gesammelte Werke, Abt. 2, Lateinische Schriften ; 25)
Neudruck der Ausgabe 1764 und eine englische Übersetzung: Ius gentium methodo scientifica pertractatum. – Oxford : Clarendon Pr., 1934. – 2 Bde. (The Classics of International Law)

Institutiones iuris naturae et gentium, in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et iura omnia deducuntur (1750)
Neudruck Hildesheim 1969 (Gesammelte Werke, Abt. 2, Lateinische Schriften ; 26)
deutsche Fassung: Grundsätze des Natur- und Völkerrechts worin alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden (1754)
Neudruck Hildesheim 1980 (Gesammelte Werke, Abt. 1, Deutsche Schriften ; 19)
Die *Institutiones* sind eine Kurzfassung der 8 Bände des *Ius naturae* 1740-48 und des *Ius gentium* 1749. Das Völkerrecht ist zu Buch IV der Kurzform geworden. Nur diese Kurzform wurde ins Deutsche übersetzt. Es sei aber nicht verschwiegen, daß die Kurzform selbst auf deutsch oft schwerer verständlich ist, als die Langform, die dafür oft unerträglich umständlich ist. Bei den Stellenangaben zum *Ius gentium* habe ich die Überschriften dieser Kurzform verwendet und die entsprechenden Stellen der *Institutiones* genannt.

Ius gentium §§ 7ff = *Institutiones* IV, 1 Von dem Rechte der Völker überhaupt
Weil Völker gegeneinander frei leben wie Personen im Naturzustand, haben sie dieselben Pflichten gegen sich selbst und gegen andere Völker wie Personen im Naturzustand. Dem entsprechen Rechte wie die Gleichheit aller Völker, die Freiheit vom Urteil anderer Völker, das Recht auf Verteidigung und Strafe. Weil die Völker verpflichtet sind, sich selbst und andere vollkommener zu machen, hat die Natur eine Gesellschaft unter ihnen gestiftet, gleichsam einen Vertrag, die Civitas maxima. Die Gesetze der Civitas maxima, das positive Völkerrecht, ergänzen das Naturrecht, wie im Staat die Gesetzgebung das Naturrecht ergänzt.
Ius gentium §§ 27ff = *Institutiones* IV, 2 Von den Pflichten der Völker gegen sich selbst, und den daher entspringenden Rechten
Die Pflichten der Völker gegen sich selber sind u.a. Selbsterhaltung, das Streben nach Ruhm und Vermeidung von Schande (weshalb die Völker gelehrt und gesittet

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sein sollen), Außenhandel (wobei der Umfang vertraglich zu regeln ist), Ausbau der eigenen Macht zur Sicherung).

Ius gentium §§ 156ff = *Institutiones* IV, 3 Von den Pflichten der Völker gegen einander, und den daher entspringenden Rechten

Die Pflichten der Völker gegen andere sind dieselben Pflichten, die ein Volk gegen sich selber hat, aber nur in dem Maße, indem es, nach eigener Einschätzung, die Kraft dazu hat. Jedes Volk muß andere Völker lieben, auch feindliche; es muß andere Völker nach Verdienst schätzen und ihnen dazu helfen Ruhm zu verdienen. Es muß zum Handel mit anderen Völkern bereit sein (darf die Einzelheiten aber selber regeln). Kein Volk darf sich in die Regierung eines anderen mischen und eine gewaltsame Intervention gegen einen Tyrannen ist ausgeschlossen. Da aber ein Volk die Vollkommenheit eines anderen befördern muß, ist es einem Regenten erlaubt für die Untertanen eines anderen Regenten zu bitten.

Ius gentium §§ 562ff = *Institutiones* IV, 6 Von der Art die Streitigkeiten der Völker beizulegen

Es gibt eine Pflicht der Staaten an Kongressen teilzunehmen, um Streitigkeiten vor einem Krieg beizulegen. Aber es gibt ein Recht auf Krieg, wenn der Gegner die Streitschlichtung nicht akzeptiert. Der geschädigte Staat darf sich freilich solchen Verhandlungen entziehen, wenn er sieht, daß sie nur dazu dienen sollen, ihm weiter zu schaden.

Ius gentium §§ 607ff = *Institutiones* IV, 7 Vom Rechte des Krieges der Völker

Nur bei verweigerter Genugtung nach einem zugefügten Unrecht ist ein Angriffskrieg gerechtfertigt. Präventivkriege gegen zunehmende Macht eines anderen Staates, also Kriege zum Erhalt des Gleichgewichts, sind nicht zulässig. Wohl aber Präventivkriege zur direkten Sicherung eines Staates gegen offenbare Anschläge eines anderen Staates, das ist eine Form des Verteidigungskrieges. Weil die Völker eine Civitas maxima bilden, sind sie verpflichtet einen Friedensstörer gemeinsam zu bekämpfen.

Ius gentium §§ 959ff = *Institutiones* IV, 9 Von dem Frieden und dem Friedensvertrag

„Und da die Menschen sich deswegen in einen Staat begeben haben, daß sie ihr Recht ruhig genießen, und solches sicher von andern erhalten wollen; so ist auch ein Regent des Staats so wohl seinen Untertanen, als auch, in so fern die Natur selbst die Völcker in den grössesten Staat zusammen gebracht hat, anderen Völkern dies natürlicher weise schuldig, daß er den Frieden auf alle Art zu erhalten trachte, folglich muß er nicht nur selbst den Krieg möglichst vermeiden, sondern auch Mühe anwenden, daß er anderen abrate, daß sie nicht leichtsinniger weise einen Krieg anfangen.“ Einen gerechten Krieg kann man nur soweit führen, bis man sein Recht erhalten hat. Einen Krieg gegen Störer der öffentlichen Ruhe, kann man dagegen führen bis man diesen Schurkenstaat so weit gebracht hat, daß keine weitere Gefahr für den Frieden zu erwarten ist. Solche Kriege gehen nicht nur die direkt beteiligten Staaten an, sondern alle; empfohlen werden Allianzen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schiffer, Walter
The Legal Community of Mankind : a Critical Analysis of the Modern Concept of World Organization. – New York : Columbia Univ. Pr., 1954. – S. 63-78
Wolff's Doctrine of a Fictious World State
Wolff folgt Pufendorf in der Betonung der Staaten, aber das Recht des Naturzustandes umfaßt alle Menschen und wird nicht durch die Existenz von Staaten beendet. Trotzdem besteht die internationale Gesellschaft nur noch aus Staaten und es gibt ein eigenes vom Naturrecht abteilbares Völkerrecht. Wolff deduziert aus der natürlichen Freiheit der Staaten gegeneinander auch ihr Recht, ihre inneren Angelegenheiten ohne Einmischung zu regeln. Interventionen im Namen des Naturrechts oder der Völkergemeinschaft sind ausgeschlossen. Die Hauptleistung für die internationale Gemeinschaft ist die eigene Vervollkommnung. Aber Wolff geht nicht nur davon aus, daß Staaten gegenseitige Hilfe nötig haben, sondern betont, daß sie Naturrechtspflichten gegeneinander haben: sie müssen zur Erhaltung und zur Perfektion der anderen Staaten helfen, soweit es nicht ihrer eigenen Erhaltung schadet. Jeder Staat beurteilt dabei selber, was er leisten kann.
Krieg ist bei Wolff Selbsthilfe (er folgt Pufendorf, nicht Grotius) und soll nur letzte Möglichkeit sein. Dabei muß jeder Staat selber über die Gerechtigkeit des Krieges urteilen, d.h. ein Sieg muß nicht unbedingt gerecht sein. Wolff rechtfertigt deshalb gegen die ganze Tradition den Krieg nicht aus dem gerechten Grund, sondern daraus, daß sich der Gegner der friedlichen Konfliktlösung (durch Kompromiß, Mediation, Arbitration) entzog.
Die Civitas maxima, der fiktive Staat, der alle realen Staaten umfaßt, hat kein anderes Interesse als den allgemeinen Frieden. Wolff benötigt die Civitas maxima, um den gemeinsamen Kampf gegen Friedensstörer begründen zu können. Konkretisiert wird dieser Kampf aber nicht als kollektive Sicherheit, sondern als Machtgleichgewicht; die Schurkenstaaten sind hier potentielle Hegemone, die eingehegt werden müssen. In einer idealen Welt von Staaten, die sich um ihre eigenen Angelegenheiten kümmern, wäre das Naturrecht ausreichend. In der realen Welt wird Völkerrecht benötigt. Es ist das Recht der fiktiven Civitas maxima, erlassen von einem fiktiven Herrscher, tatsächlich ermittelt von den Gelehrten. Es ist universal, kein positives Recht, sondern ein Vernunftrecht, das aber der unvernünftigen Art der realen Staaten angepaßt ist und von diesen je nach Ausmaß ihrer Vernunft eingehalten wird. Wolff hat erkannt, daß die Transformation der fiktiven Civitas maxima in einen realen Weltstaat nicht denkbar ist (er hat keinen utopischen Horizont, keine Geschichtsphilosophie des Fortschritts der Vernunft, allenfalls eine Hoffnung, Gott möge mehr Vernunft bewirken); sein Schüler Vattel hat daraus geschlossen, daß das Völkerrecht die Teilung der Welt in freie und gleiche Staaten akzeptieren muß.

Jouannet, Emmanuelle
Emer de Vattel et l'émergence doctrinale du droit internationale classique. – Paris : Pedone, 1998. – 490 S. (Publication de la Revue Générale du Droit Inter-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

national Public : Nouvelle Série ; 50)
Englische Übersetzung für 2009 angekündigt
Jouannets Buch hat als Endpunkt Vattel und als Thema die gesamte frühneuzeitliche Entwicklung der Begründung des Völkerrechts; aber im Zentrum des Buches steht Wolff. Zwischen der pufendorfischen Schule, die nur das Naturrecht als Befehl Gottes als internationales Recht gelten läßt, und der grotianischen Schule, die Naturrecht und Völkerrecht nebeneinander bestehen läßt, bringt Wolff eine Synthese: einige naturrechtlichen Grundregeln ordnen das positive Völkerrecht. Wolffs Methode folgt seiner Praxis, dem innerstaatlichen Recht einen naturrechtlichen Rahmen zu geben.
Die Unterscheidung von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten hat Wolff aus der Tradition übernommen. Während bei den früheren Autoren aber Geselligkeit eine Frage der Erfahrung ist, greift Wolff auf das leibnizianische Prinzip der Perfektionierung zurück, ein individuelles Prinzip, in das erst nachträglich die gegenseitige Hilfe kommt. Die Staatsindividualität ist vor allem von Pufendorf entwickelt worden, bei Wolff wird sie endgültig festgeschrieben. Bei Wolff ist das Individuum aber von vornherein auf einen Staat hin orientiert, so auch die Staaten auf die Civitas maxima hin. Wolff ist der erste, der konsequent das Völkerrecht auf den Verkehr zwischen Staaten beschränkt, während Individuen nur noch im innerstaatlichen Recht vorkommen. Damit kann er auch Naturrecht und Völkerrecht in verschiedenen Büchern behandeln.

Tuck, Richard
The Rights of War and Peace : Political Thought and the International Order from Grotius to Kant. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 1999. – S. 187-191
Bei Wolff ist der Naturzustand gesellig, zwischen Individuen wie zwischen Staaten. Er deduziert den Staat aus dem Gemeinen Besten und dem ist am besten mit der Einordnung des Staates in eine Civitas maxima gedient. Zwar verwendet Wolff wie andere Naturrechtstheoretiker großzügig die Analogie zwischen der Menschengemeinschaft und der Staatengemeinschaft, aber er macht klar, daß die Beziehungen zwischen den Staaten um der einzelnen Bürger wegen da sind. Die fiktive Civitas maxima hat einen fiktiven Herrscher, den nämlich, der deduziert, was nach Vernunft die Regeln sein sollten. Wolffs Civitas maxima ist stark, was Normen angeht, aber schwach, was das Recht zu strafen angeht. Überhaupt ist Wolff der strengste Vertreter der Nichtintervention (der im Staat die Ausschließung eines Widerstandsrechts entspricht). Nur gegen einen Staat, der immer wieder Krieg führt, ist ein strafender Krieg gerechtfertigt (aber auch nicht wahllos, sondern nur wenn eine Allianz mit dem Opfer eines solchen Angriffs vorliegt). Sowohl in der Geselligkeit der Staaten, wie in der Nichtintervention folgt Wolff also eng Pufendorf. In der Kolonialfrage ist Wolff am weitesten von der Ideologie der kommerziellen Staaten entfernt; er läßt sogar die Rechte der Nomaden auf ihr Land gelten.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cheneval, Francis
Der präsumtiv vernünftige Konsens der Menschen und Völker : Christian Wolffs Theorie der civitas maxima, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 85 (1999) 563-580

Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung : über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne. – Basel : Schwabe, 2002 (Schwabe Philosophie ; 4) S. 132-213: Der päsumtiv vernünftige Vertrag der Menschen und Völker : Christian Wolffs Lehre vom Völkerstaat
Wolffs Völkerstaat ist eine Fiktion. Cheneval erläutert ausführlich, was in Wolffs Philosophie als Wissenschaft der möglichen Dinge eine Fiktion ist. Konkret geht es nicht um eine Kontinuität zwischen Naturzustand und Gesellschaftzustand, sondern um zwei Betrachtungsweisen. Jeder Mensch ist zugleich Naturwesen und Bürger, jeder Staat zugleich unabhängig und Teil des Völkerstaats. Der Mensch ist aber nicht in seiner natürlichen Ganzheit Teil der moralischen Welt (wie bei Pufendorf), sondern nur in der Fiktion einer moralischen Person, der Fiktion eines Subjekts, das nur aus Rechten und Pflichten besteht. Die Gleichheit aller Menschen ist nur aus dieser Fiktion begründbar.
Wolff postuliert einen nexus universalis allen moralisch und politisch relevanten menschlichen Tuns. Ohne eine moralische Handlungsgemeinschaft läßt sich kein Recht konzipieren. Der Mensch muß seine eigene Vollkommenheit, aber auch die Vollkommenheit aller Menschen fördern. Die beste der Welten gibt es wie später bei Kant nur als Imperativ, als historische Aufgabe der Menschheit, nicht mehr wie bei Leibniz als ein metaphysisches Faktum. Dabei gibt es nicht ein Menschheitsziel, sondern nur individuelle Ziele, die vereint weden müssen. Die Civitas maxima ist nicht Reich Gottes, sondern eine historische Aufgabe der Menschen.
Dieselbe gegenseitige Verpflichtung sieht Wolff auch für die Einzelstaaten, die gemeinsam die Civitas maxima bilden. Damit will er das internationale Gewohnheitsrecht gegen Pufendorfs Beschränkung auf das Naturrecht retten. Die Civitas maxima beruht auf einem antizipierten vernünftigen Konsens der Völker über die Erfüllung ihrer gegenseitigen Pflichten. Souverän ist allein die Civitas maxima, nicht der Einzelstaat. Weil Staaten nur durch einen Staat eingeschränkt werden können, muß der Völkerstaat mit einer Zwangsgewalt gedacht werden. Seine Verfassung ist demokratisch.
Leibniz hat eine Idee einer vernünftigen Weltrechtsgemeinschaft hinterlassen, Wolff transformiert diese Civitas Dei von einer metaphysischen und theologischen Theorie in eine vernunftrechtlich-normative, damit hat er Kants transzendentale Wende vorbereitet oder vorweggenommen. Das Merkwürdigste an den zahllosen Beiträgen zum 200. Jubiläum von Kants Friedensschrift ist, daß niemand an Wolff gedacht hat, obwohl der das bietet, was viele an Kant vermissen: Primat des Völkerrechts statt klassischem Souveränitätsdogma. Was Wolff völlig fehlt und Kant beachtet, ist die Rolle der Macht in den internationalen Beziehungen.
Der Aufsatz 1999 ist eine Kurzfassung des Buchkapitels 2002.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6.7.7 Vattel

Emer de Vattel, 1714-1767, geboren in Couvet im Fürstentum Neuchâtel als Sohn eines Geistlichen. Sächsischer Diplomat in der benachbarten Schweiz, später in Dresden verantwortlich für die sächsische Außenpolitik.

Vergleiche zur Biographie:
Edmond Béguelin, En souvenir de Vattel 1714-1767 in: Recueil de travaux offert par la Faculté de Droit de l'Université de Neuchâtel à la Société Suisses des Juristes à l'occasion de sa réunion à Neuchâtel 15-17 septembre 1929. – Neuchâtel 1929.

Vattel begann mit dem Versuch, Wolffs pedantisches lateinisches Natur- und Völkerrecht in einen gefälligeren Stil und in eine bei Diplomaten geläufigere Sprache zu übertragen. Das Ergebnis war aber von Wolff recht verschieden. Die Spannung zwischen der Realität der Staaten und den fiktiven Gründen des Rechtes wird aufgelöst. Hier gibt es nur noch die Staaten. Vattel gilt als der Vollender der internationalen Anarchie im Völkerrecht. Aber Vattel ist ein typischer Aufklärer, der glaubt, die Einzelnen könnten sich auf das Gemeinwohl verpflichten, zumindest den Egoismus eingrenzen. Er kennt keine Internationalen Organisationen, aber das internationale Recht gibt den Staaten Verhaltensregeln, mit denen sie gemeinsam das internationale System erhalten können.

Vattels Völkerrechtshandbuch von 1758 war ein sofortiger Erfolg, für ein Jahrhundert die maßgebliche Autorität im Völkerrecht, bis die zunehmende Dichte des positiven Völkerrechts eine solche Autorität von Privatautoren beendete.

Texte

Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains (1758)
dt. Übersetzung von Wilhelm Euler. – Tübingen : Mohr, 1959 (Die Klassiker des Völkerrechts in modernen deutschen Übersetzungen ; 3)

Literatur

Reibstein, Ernst
Die Dialektik der souveränen Gleichheit bei Vattel, in: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 19 (1958) 607-636
Die souveräne Gleichheit ist eigentlich der ganze Inhalt von Vattels Völkerrechtslehre. Auch den Gerechten Krieg verwirft er wegen diesem Prinzip, weil zwischen souveränen Staaten sonst ewiger Krieg die Folge wäre. Ein Krieg, auch ein klar ungerechter Krieg (Vattels Name für Schurkenstaat ist la nation malfaisant oder la

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nation injuste) verstößt nicht so stark gegen die Interessen der Gesamtheit der Staaten, wie eine Verletzung des Grundsatzes der souveränen Gleichheit. Souveräne können einander freundschaftliche Vorhaltungen machen, aber wo das am nötigsten wäre, gegenüber einer Tyrannei, bringt das nicht viel. Ein Recht auf Intervention besteht auch gegenüber Tyrannen nicht.
Nur in einen bereits laufenden Bürgerkrieg, darf interveniert werden, denn die um ihr Lebensrecht kämpfende Nation ist so sehr Völkerrechtsubjekt, wie die bedrängte Regierung. Die Dialektik der souveränen Gleichheit gibt der Regierung keinen Vorrang.

Koselleck, Reinhart
Kritik und Krise : ein Beitrag zur Parthogenese der bürgerlichen Welt. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1959 (Orbis academicus ; 5) S. 32-39
Bei Vattel erkennen sich die Staaten gegenseitig an, sind aber nicht Glieder eines gemeinsamen Staates. Deshalb ist Bürgerkrieg endgültig beendbar, Krieg nicht. Aber Krieg kann zu einem rein politischen Staatenkrieg gebändigt werden (das ist Carl Schmitts Ersetzung der justa causa durch justus hostis). Das soll kein Freibrief für Abenteurer sein: die Staaten sind an das Naturrecht gebunden. Aber es gibt keine Institution, das zu überprüfen. Das Gewissen der Staaten bleibt so frei wie das der hobbesianischen Individuen. Auf die Annahme, daß alle Staaten in gutem Glauben handeln, läßt sich positives Völkerrecht ohne Gewissenserforschung gründen, während Moralisierung der Kriege zu Ausweitung der Kriege führt (gegen Grotius' Interventionsrecht). Vattel kennt zwar ein Interventionsrecht gegen Staaten, die das hobbesianische Gebot der Neutralisierung der Bürgerkriege versäumen, eine wirkliche Würdigung des Gewissens ist aber erst im Jenseits zu erwarten; da ist Vattel durchaus traditioneller Christ. Indem das neue Bürgertum verlangt, daß auch die politischen Kriege eingestellt werden, führt es das Gewissen wieder in die Politik ein.
Das Vattel-Kapitel ist Teil einer Rekonstruktion der Neuzeit als Weg von den religiösen Bürgerkriegen über den öffentlichen moralischen, aber noch unpolitischen Diskurs der Aufklärung bis zu den moralischen Bürgerkriegen im Zeitalter der Französischen Revolution (siehe oben S.323).

Remec, Peter Pavel
The Position of the Individual in International Law According to Grotius and Vattel. – The Hague : Nijhoff, 1960. – S. 127-200. 225-236
Vattels Naturrecht ist völlig individualistisch, alle Beziehungen zwischen Menschen und in Analogie zwischen Staaten beruhen auf Verträgen. Der Kernsatz seines Völkerrechts ist, daß Verträge gehalten werden müssen. Aber zuvor müssen die Verpflichtungen erfüllt werden, die Individuum und Staaten sich selber schulden – Selbsterhaltung und eigene Vervollkommnung. Dann erst kommt die Hilfe für andere zu deren Erhaltung und Vervollkommnung. Ein Urteil darüber, wie viel Hilfe ein Staat den anderen Staaten leisten kann, steht keinem anderen Staat zu.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vattel verwirft Wolffs Civitas maxima, aber er hat auch eine rudimentäre Gesellschaft der Staaten, aus der ein Recht auf kollektive Intervention zur Erhaltung des Systems folgt: Während ein Staat nicht zur Einhaltung der moralischen Standards gezwungen werden kann und die Staatengemeinschaft sich darüber kein Urteil anmaßen soll, kann ein Staat zur Einhaltung des freiwillig eingegangen Völkerrechts gezwungen werden (das sind vor allem formale Regeln des Verkehrs zwischen Staaten, darunter auch das Kriegsrecht). Vattel denkt sich jedoch, daß es bei gröbsten moralischem Fehlverhalten eines Staates zu spontaner Vereinigung aller Staaten gegen den Schurkenstaat kommen werde.
Den Präventivkrieg zur Stabilisierung des internationalen Systems verwirft Vattel. Bloße Macht eines Staates ist noch keine Verletzung des Rechtes der anderen Staaten, der Willen andere Staaten zu schädigen muß klar erkennbar sein.
Über die Rechte von Individuen im Staat hat sich Vattel nicht systematisch geäußert; einen hobbesianischen Absolutismus lehnt er ab, aber ein vattelsches Völkerrecht gibt dem Individuum keine Ansprüche an seinen Staat. Er kennt die allgemeine menschliche Gesellschaft aller Menschen; die Menschheit ist aber kein Gegenstand eines vattelschen Völkerrechts. Die gegenseitige Hilfe ist eine Hilfe zwischen Staaten, nicht weltweit zwischen Menschen.
Eine Hilfe eines Staates für die Bürger eines anderen Staates ist in diesem System ausgeschlossen. Das ändert sich erst, wenn ein Staat in zwei Bürgerkriegsparteien zerbricht, die beide als souveräne Einheiten akzeptiert werden müssen. Ob es zu einer humanitären Intervention kommt, entscheiden die anderen Staaten allein aus dem Interesse der Staatengemeinschaft. (Eine inkonsequente Ausnahme ist die Pflicht, bei religiöser Unterdrückung zu intervenieren.)

Ruddy, Francis Stephen
International Law in the Enlightenment : the Background of Emmerich de Vattel's *Le Droit des Gens*. – Dobbs Ferry, NY : Oceana Publ., 1975. – 364 S.
Wolff hat die Analogie zwischen Personen und Staaten besonders ernstgenommen, die Staaten werden zur Gesellschaft getrieben wie die Individuen und sind damit auch gebunden Regeln zu akzeptieren. Vattel akzeptiert die Geselligkeit der Staaten, versucht aber ohne die Fiktion, daß sie einen Staat bilden, auszukommen. Er greift deshalb stärker als auf Wolffs Völkerrecht auf Wolffs Naturrecht mit seinen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten zurück. Die Staaten haben die Pflicht zu Handel und Verkehr, sie können aber selber entscheiden, wieviel Handel und Verkehr sie zulassen wollen. Auch wenn ein Staat sich ganz entzieht, müssen die anderen das akzeptieren. Eine Variante dieses Denkens ist, daß jeder Staat selber entscheiden kann, ob Krieg nötig ist und die anderen darüber nicht urteilen dürfen. Dadurch wird der Krieg auf beiden Seiten gerecht und nur der Verstoß gegen formale Regeln ist für das Völkerrecht von Interesse.
Ruddys Buch ist vor allem ein Durchgang durch fast alle Paragraphen von Vattels Buch, er referiert den Inhalts, kommentiert und vergleicht mit Wolff.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Butler, Peter F.
Legitimacy in a States-system : Vattel's Law of Nations, in: The Reason of States : a Study in International Political Theory / ed. by Michael Donelan. – London (u.a.) : Allen and Unwin, 1978. – S. 45-63
Vattel kennt die Gesellschaft aller Menschen von Natur her, die zu gegenseitiger Hilfe zwischen Menschen verpflichtet, und die Gesellschaft aller Staaten von Natur her, die Staaten zu gegenseitiger Verbesserung verpflichtet. Die internationale Politik ist deshalb nicht mehr ein Spiel, das Fürsten spielen, sondern durchgehend ist die Wohlfahrt der Bürger Ziel. Aber die Verpflichtungen eines Staates zur gegenseitigen Hilfe dürfen nicht dazu führen, daß die Fähigkeit eines Staates sich zu erhalten oder zu verbessern versäumt wird. Individuen dürfen sich opfern, Staaten nicht. Vattel geht (wie Hobbes und Hume) davon aus, daß die Einzelnen staatliche Gesellschaft nötiger haben als die Staaten internationale Gesellschaft.
Neben diesem Naturrecht zwischen Staaten gibt es ein Gewohnheitsrecht, vor allem die moralische Gleichheit der Staaten, aus der Nichtintervention folgt, und das Recht Hilfe zu verweigern (weil jeder Staat allein entscheidet, wie viel Hilfe mit seinen Interessen vereinbar ist). Die Begründung ist letzlich naturrechtlich, aber die Durchsetzung naturrechtlicher Normen würde das naturrechtliche Ziel schädigen. Die direkten Gewohnheitsregeln für den Krieg lauten, daß ein Krieg als gerecht auf beiden Seiten gelten muß, daß auch der Staat, der sich im Recht glaubt, Gewalt so begrenzt halten soll, daß die Furcht vor Strafe keine Rolle in der internationalen Politik spielen soll. Das sind Versuche, die Verewigung eines Krieges zu vermeiden.

Linklater, Andrew
Men and Citizens in the Theory of International Relations. – London (u.a.) : Macmillan, 1982. – S. 80-96 Vattel's Society of States
Vattel startet mit dem Versuch, die natürliche Geselligkeit der Staaten und ihre gegenseitige Verpflichtung zu begründen. Aber bei Vattel ist die Aufteilung der Menschheit in Staaten nicht mehr ein Notbehelf (so interpretiert Linklater Pufendorf), sondern die Bedingung der Freiheit. Die Regeln des Naturrechts sind ungenau, erst Gemeinschaften mit eigenem ungezwungenem Willen definieren sie genauer. Staatssouveränität und ethischer Subjektivismus sind zwei Seiten derselben Medaille. Damit besteht aber die Gefahr, daß die internationale Moral, die Vattel von seinen Staaten einzuhalten verlangt, selber aufgelöst wird. Das ist der Hintergrund von Vattels Verabschiedung der iusta causa. Weil er kein Kriterium mehr hat, legitimes Eigeninteresse von illegitimem Schädigen der anderen zu unterscheiden, weicht er auf das Mächtegleichgewicht aus. Die internationale Ordnung wird zu einem freiwilligen Verband zur Wahrung der Freiheit.

Hurrell, Andrew
Vattel : Pluralism and its Limits, in: Classical Theories of International Relations / ed. by Ian Clark and Iver B. Neumann. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan, 1996. – S. 233-255

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vattel gilt als archetypischer Vertreter des Pluralismus in den Internationalen Beziehungen, der Leibniz und Wolff popularisieren will, tatsächlich aber alle universalistischen Züge eliminiert und Selbsterhaltung und Unabhängigkeit der Staaten betont und Intervention delegitimiert. Für dieses System gleicher Staaten betont Vattel die Notwendigkeit von Allianzen gegen einen möglichen Hegemon; er verlangt Mißtrauen (Präventivkrieg verwirft er aber). Hurrell sieht dagegen bei Vattel ein tieferes Interesse an internationaler Moral: 1., gibt es eine weitgehende Beistandspflicht von Staaten, die Vattel aus Klugheitsgründen einschränkt, freilich allein aus Klugsheitsgründen. 2., wird bei Vattel zwar das Widerstandsrecht eingeschränkt; wenn aber Widerstand gerechtfertigt ist, gibt es eine Verpflichtung der Nachbarstaaten sich dem Kampf gegen den Tyrannen anzuschließen. 3., beschränkt Vattel die internationale Gesellschaft auf die zivilisierten Staaten; barbarische Staaten dürfen im Namen dieser Zivilisation gestraft werden. Vattel lebt noch vom Erbe Leibniz und Wolffs und versucht etwas davon in die neuen Verhältnisse der großmachtbestimmten internationalen Beziehungen hinüber zuretten.

Jouannet, Emmanuelle
Emer de Vattel et l'émergence doctrinale du droit internationale classique. – Paris : Pedone, 1998. – 490 S. (Publication de la Revue Générale du Droit International Public : Nouvelle Série ; 50)
Eine englische Übersetzung ist für 2009 angekündigt
Vattels Buch von 1758 ist das erste ganz allein stehende vollständige Völkerrecht. Jouannet beschreibt die Vorgeschichte seit den frühen 17. Jahrhundert mit den verschiedenen Haltungen zu Naturrecht, übernationalem Gewohnheitsrecht und positivem Völkerrecht, bis bei Wolff und Vattel eine Synthese erreicht wird: einige naturrechtliche Grundregeln ordnen das positive Völkerrecht (so wie es Wolff schon für das innerstaatliche Recht getan hatte).

Tuck, Richard
The Rights of War and Peace : Political Thought and the International Order from Grotius to Kant. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 1999. – S. 191-196
Vattels Völkerrechtsbuch sollte eine Popularisierung Wolffs sein, tatsächlich folgt er aber der Lockeschen, nicht der Wolffschen Interpretation Pufendorfs. Mit der Civitas maxima kann er nichts anfangen, das internationale System bleibt ein Naturzustand. Den Naturzustand sieht er ähnlich wie Pufendorf, bemerkt aber, daß Individuen sich gegenseitig mehr helfen, als es Staaten tun. Europa sieht er als ein System von Staaten, in dem der Frieden erhalten wird durch wechselnde Allianzen gegen dominante Staaten. Er folgt hier der Staatenpraxis der Präventivkriege gegen Hegemonie (wenn der prospektive Hegemon erkennen läßt, daß er sich nicht an die internationalen Regeln halten wird). Mit Wolff ist er freilich gegen die Strafkriege wegen Verletzung des Menschheitsbrauchs, die Grotius zugelassen hatte. In der Frage der Kolonisierung nimmt Vattel einen extremen Standpunkt ein: Ackerbau ist eine Verpflichtung, die erfüllt werden muß; nichtagrarische Völker dürfen wie Tiere ausge-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rottet werden. Die Zerstörung der südamerikanischen Reiche war nicht gerechtfertigt, die Kolonisierung Nordamerikas sehr wohl.

6.7.8 Rousseau

Jean Jacques Rousseau, 1712-1778, geboren in Genf als Sohn eines Uhrmachers. Kurz Sekretär eines Diplomaten. Komponist und Musikschriftsteller (und Notenstecher). Als Philosoph, pädagogischer Autor, Romanschriftsteller eine der größten Zelebritäten seines Jahrhunderts.

Vergleiche als Biographie:
Maurice Cranston, Jean-Jacques : the Early Life and Work of Jean-Jaques Rousseau, 1712-1754. – London 1983; ders., The Noble Savage : Jean-Jacques Rousseau, 1754-1762. – London 1991; ders., The Solitary Self : Jean Jacques Rousseau in Exile and Adversity. – London 1997.
Aber dazu ist Rousseau einer der großen Autobiographen der westlichen Tradition.

Rousseau ist der Philosoph der Denaturalisierung. Von Natur her ist der Mensch frei, voll Mensch wird er aber erst durch Vergesellschaftung. Das ist ein Kulturfortschritt, aber zugleich eine Verarmung an Freiheit, Gleichheit und Autonomie. Es gibt die Möglichkeit, eine Nische zu finden (in *Emile*) oder eine andere Gesellschaft zu gründen (in *Du contrat social*). Beides ist wenig aussichtsreich. Diese Tragik, die er selber und andere in seinem Leben gesehen haben, macht auch seine autobiographischen Schriften und seinen Roman für die Politische Theorie wichtig. Obwohl kein klassischer Text in der europäischen Tradition des Politischen Denkens so sehr auf das philosophische Argument konzentriert ist wie Rousseaus *Du contrat social,* gibt es eine Vielzahl von sehr verschiedenen Lesarten, je nachdem welche zusätzlichen Texte zur Interpretation herangezogen werden. Die Zeiten, wo Rousseau für die Rückkehr zur Natur, für die Revolution oder für totalitäre Demokratie (lange einflußreich war J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*. – London 1952, dt. 1961) stand, sind vorbei. Statt einer gängigen Formel haben wir nun viele Interpretationen, die die Enfremdung und ihre versuchten Aufhebungen deuten wollen.
Vergleiche zur politischen Philosophie:
Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps. – Paris 1950
Iring Fetscher, Rousseaus politische Philosophie. – Neuwied 1960/Frankfurt am Main 1973 (siehe unten S. 381)
Otto Vossler, Rousseaus Freiheitslehre. – Göttingen 1963 (siehe unten S. 381)
Judith N. Shklar, Men and Citizens. – Cambridge 1969
Anne M. Cohler, Rousseau and Nationalism. – New York 1970
Raymond Polin, La politique de la solitude : essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau. – Paris 1971

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reinhard Brandt, Rousseaus Philosophie der Gesellschaft. – Bad Cannstatt 1973
Victor Goldschmidt, Anthropologie et politique : les principles du système de Rousseau. – Paris 1974
Michèle Ansart-Dourlen, Dénaturation et violence dans la pensée de J.-J. Rousseau. – Paris 1975
Bernard Yack, The Longing for Total Revolution. – Princeton 1986
Rousseau and Liberty / ed. by Robert Wokler. – Manchester 1995
Elke Oberparleiter-Lorke, Der Freiheitsbegriff bei Rousseau. – Würzburg 1997
Jean-Jacques Rousseau : Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts / hrsg. von Reinhard Brandt und Karlfriedrich Herb. – Berlin 2000 (Klassiker auslegen ; 20)
Simone Goyard-Fabre, Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau. – Paris 2001
Jens-Peter Gaul, Freiheit ohne Recht : ein Beitrag zu Rousseaus Staatslehre. – Berlin 2001.

Zur Einführung:
Henning Ottmann, Geschichte des politischen Denkens. – Bd. 3/1. – Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen. – Stuttgart 2006. – S. 462-510

Ein Werk das Rousseau als Philosophen, nicht nur als Politischen Theoretiker ernst nimmt:
Alexis Philonenko, Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. – Paris 1984. – 3 Bde.

Rousseau ist immer der Philosoph der Freiheit. Philosoph des Friedens ist er nur indirekt, wenn der Frieden eine Frucht der Freiheit sein sollte. Rousseau ist einer der wenigen Klassiker der Politischen Philosophie, der internationale Beziehungen ernst genommen hat. Aber die Textsituation ist desolat. Rousseau hat in *Du contrat social* klar erklärt, daß dem ersten Teil über die innere Verfassung ein zweiter über die äußeren Beziehungen folgen muß. Diesen zweiten Teil besitzen wir nicht und können nur raten, ob es ihn gab (ein Bekannter Rousseaus hat behauptet, er habe das Manuskript während der Französischen Revolution vernichtet), ob der Autor mit dem Frieden 1763 auch das Interesse am Krieg verlor (fast alle seine Arbeiten über internationale Beziehungen sind im Siebenjährigen Krieg geschrieben worden) oder ob er selber nicht wußte, wie er seine Probleme auflösen sollte. Stattdessen müssen wir uns mit den beiden Schriften zu Saint-Pierre zufrieden geben (den einzigen ausschließlich internationalen Themen gewidmeten Schriften), mit einigen Passagen in *Du contrat social*, mit einige Fragmenten, die vielleicht Notizen für eine Fortsetzung von *Du contrat social* waren, und mit einer Seite in *Emile,* auf welcher der nicht geschriebene (oder nicht erhaltene) Teil von *Du contrat social* skizziert sein könnte. Dazu kommen die Gutachten für Korsika und Polen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Saint-Pierre-Inhaltsangabe, eine Auftragsarbeit, war wie fast alle Publikationen Rousseaus ein rascher Erfolg und nur durch diese Schrift blieb das Werk des Abbé für das europäische Publikum des späten 18. Jahrhunderts ein Begriff. Aber genauer gelesen wurde die Inhaltsangabe nicht, die Ideen Rousseaus wurden mit den Ideen Saint-Pierres identifiziert. Die posthum publizierte Saint-Pierre-Beurteilung wurde nicht mehr wahrgenommen. Im Nachruhm Rousseaus spielt die Theorie der internationalen Beziehungen eine geringe Rolle. Seit einigen guten Arbeiten am Anfang des 20. Jahrhunderts glaubte man zudem genau zu wissen, daß Rousseau der Theoretiker der Föderation kleiner Republiken ist. Er hätte sich zum Klassiker der Analyseebene Herrschaftssystem förmlich angeboten, aber Kenneth Waltz hat ihn zum Klassiker der Anarchie des internationalen Systems gemacht. Seitdem hat die Diskussion nicht mehr geruht. Wenn die Menschen im Staat leben, die Staaten aber gegeneinander völlig frei bleiben, dann sind die Menschen den Nachteilen beider Systeme ausgeliefert, ohne ihre Vorteile genießen zu können. Vielleicht wäre keine bürgerliche Gesellschaft besser als mehrere. Die unvollkommene Organisation in Teilgesellschaften erzeugt Tyrannei und Krieg. Rousseau ist der Autor, der am klarsten erkannt hat, daß die nationale Volkssouveränität und die internationale Ordnung nicht problemlos zusammenpassen (Spinoza ist ein Vorläufer, Hegel ein Nachfolger). Eine legitime politische Ordnung setzt einen gemeinsamen Willen voraus, einen solchen Willen gibt es für eine internationale Ordnung nicht. Rousseau betont deshalb die Anarchie des Internationalen Systems deutlicher, als es zu seiner Zeit üblich war, die eher von einer Gesellschaft europäischer Staaten ausging (Kant ist ihm darin gefolgt). Die Forschung ist sich einig, daß dies für Rousseau das Kernproblem ist; sie ist sich nicht einig, wie er mit diesem Problem umgeht. Zur Rezeption im 18. und im 20. Jh. vgl. Frederick Ramel ; Jean-Paul Joubert, *Rousseau et les relations internationales*. – Montreal 2000. – p. 151-178 *En lisant Rousseau*. Die bloße Beseitngung von Königen ist jedenfalls keine Lösung. Letzlich wiederholt Rousseau Platon: Die grenzenlosen Begierden der Zivilisation haben den Frieden unmöglich gemacht. Wenn es im Staatensystem eine Rettung gibt, dann durch Erziehung.

Texte

Du contrat social. Ecrits politique
Oeuvres complètes III / sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. – Paris : Gallimard, 1969 (Bibliothèque de la Pléiade)

Kulturkritische und politische Schriften in zwei Bänden / hrsg. von Martin Fontius. – Berlin: Rütten und Loening, 1989
Die vollständigste Sammlung deutscher Übersetzungen. Der 2. Band enthält u.a.: Auszug aus dem Plan eines ewigen Friedens des Herrn Abbé Saint-Pierre (1756), Gutachten über den Plan eines ewigen Friedens (1756), Wie der Kriegszustand aus dem gesellschaftlichen Zustand hervorgeht (1755/56), Fragmente über den Krieg

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(1755/56), Entwurf einer Verfassung für Korsika (1765), Betrachtungen über die Regierung von Polen und ihre beabsichtigte Reformierung (1772).

Rousseau on International Relations / ed. by Stanley Hoffmann and David Fidler. – Oxford : Clarendon Pr., 1991. – LXXVII, 214 S.
Enthält: Discourse on Political Economy (1755), The State of War (1755/56), Fragments on War (1755/56), Abstract and Judgement of Saint-Pierre's Project for Perpetual Peace (1756), First Version of the Social Contract (1761, sogenanntes Genfer Manuskript), Constitutional Project for Corsica (1765), Considerations on the Government of Poland (1772).
Den Kern der Einleitung bildet, kaum bearbeitet, Hoffmanns bekannter und auch sonst mehrfach nachgedruckter Aufsatz (unten referiert).

Kurt von Raumer, *Ewiger Friede* (siehe unten S. 380) enthält S. 343-378 eine deutsche Übersetzung der beiden Schriften über Saint-Pierre: Auszug aus dem Plan des Ewigen Friedens des Herrn Abbé de Saint-Pierre (1756, veröffentlicht 1761) und Urteil über den ewigen Frieden (1756, veröffentlicht 1782).

Grace Roosevelt, *Reading Rousseau in the Nuclear Age* (siehe unten S. 385) enthält S. 183-229 neben Übersetzungen der beiden Schriften zu Saint-Pierre vor allem eine Übersetzung des Fragmentes *État de Guerre* (dessen richtige Ordnung Roosevelt erkannte, als sie nach 200 Jahren zum ersten Mal das Papier andersherum faltete).

Der Hinweis in *Emile* auf die Themen, die eine Untersuchung der internationalen Beziehungen nötig machen, steht in *Oeuvres complètes* (Bibliothèque de la Pléiade) IV, 848-849; auf deutsch in der Reclam Ausgabe S. 927-928.

Literatur

Windenberger, J.-L.
Essais sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau : la république confédérative des petits-états. – Paris : Picard, 1900. – 308 S.
Ein Staat wird im Idealfall durch gemeinsamen Willen zusammengehalten, deshalb scheidet ein Weltstaat aus, deshalb wird der Kleinstaat bevorzugt. Eine internationale Ordnung ist kann nur Föderation von Kleinstaaten sein. Das darf kein Bundesstaat sein, sondern nur ein Staatenbund, der die Souveränität nicht auflöst. Diese Konföderation ist eine Analogie zur Staatenbildung in der Art von *Du contrat social*: Vereinigung des Willens ohne die Freiheit zu zerstören. Seine Beispiele sind das antike Griechenland, das Deutsche Reich, die Eidgenossenschaft und die niederländischen Generalstaaten (während die Vereinigten Staaten von Amerika, die Rousseau nicht mehr erlebte, ihm wohl rasch zu bundesstaatlich gewesen wären).
Windenberger repräsentiert noch immer eine der klassischen Ansichten zu Rousseau. Es muß aber bemerkt werden, daß er bei dem Versuch, den 2. Teil von *Du*

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

contrat social gleichsam zu rekonstruieren, zwar neue ungedruckte Quellen erschlossen hat, aber doch häufig nicht den Quellen sondern einem Systemzwang folgt. Eine imaginative Rekonstruktion, wie der internationale Vertrag in Analogie zum Gesellschaftsvertrag aussehen könnte.

Raumer, Kurt von
Ewiger Friede : Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1953 (Orbis academicus) S. 127-150
Entgegen dem ersten Anschein ist Rousseau bereits im *Auszug aus dem Plan des Ewigen Friedens des Herrn Abbé de Saint-Pierre* stark von Saint-Pierre unterschieden, in der Frage, was die europäischen Staaten zusammenhält. Während Saint-Pierre umständlich demonstriert, warum der Frieden Vorteile hat, konzentriert sich Rousseau auf ein Thema: Die Außenpolitik verhindert die Reform der Staaten. Im *Urteil über den ewigen Frieden* wird klar betont, daß nicht ein Buch, sondern allenfalls eine Armee den Frieden einrichten könne und deshalb die Verwirklichung des Planes auf einen Schlag mehr Unheil anrichten würde, als sie in Jahrhunderten verhüten würde. Aber Rousseau teilt „den Heilsglauben des älteren Pazifismus an den status quo". Stabil soll freilich nicht die gegenwärtige Ordnung sein, sondern ein ganz neuer, ganz anderer Zustand. Rousseau glaubt nicht, daß die Wirtschaft von alleine zum Frieden drängen würde, er spielt diese Motive bei Saint-Pierre herab. Ein wirklicher Gegner von Krieg ist Rousseau nicht, er betont die force coactive, die Völkerbundkriege, viel stärker als Saint-Pierre.

Waltz, Kenneth
Man, the State and War : a Theoretical Analysis. – New York : Columbia Univ. Pr., 1959. – S. 165-186
Waltz behandelt Rousseau als Klassiker des third image, der Analyseebene des internationalen Systems. Rousseau (im Gefolge Montesquieus) sagt gegen Spinoza, daß die Unsicherheit des vorstaatlichen Zustandes nicht an mangelnder Einsicht, sondern an den Leidenschaften liegt; die Menschen folgen eher kurzfristigen als langfristigen Interessen. Eine Welt reiner rationaler Handlungen ist nicht zu erwarten. Für Internationale Beziehungen ist die Kernfrage, ob Staaten einheitliche Akteure sind. Rousseau hat sich das für einige Staaten mit Gesamtwillen vorstellen können. Waltz argumentiert, daß wir das gegen Rousseau für alle Staaten annehmen können. Rousseau konnte sich noch nicht vorstellen, daß Staaten national werden können, ohne seinen sonstigen Anforderungen an Legitimität zu genügen. Eine Reformierung einiger Staaten in der Art von *Du contrat social* macht für Rousseau keinen Unterschied für das internationale System. Nur ein unwahrscheinlicher Gemeinwille für die ganze Welt könnte Frieden bringen. So lange aber jedes Land seine Ziele selber setzt, können auch verschiede Willen, die an sich gut sind, einander widersprechen. Kant glaubt, gute Staaten könnten miteinander leben, Rousseau betont die partikulare, konfliktträchtige Natur auch des guten Staates.
Rousseau ist der einzige Autor, der in Waltz Buch, das die Theoriegeschichte wieder in die Internationalen Beziehungen eingeführt hat, ausführlich behandelt wird. Die-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ses Kapitel ist das Gründungsdokument des Neorealismus und hat entsprechend Beachtung gefunden. Schnell bei Stanley Hoffmann (unten S. 382 referiert). Kürzlich wurde es völlig verdammt: Hartmut Behr, *Misreading in International Relations : ideologiekritische Anmerkungen zum Realismus und Neo-Realismus*, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 15 (2005).

Fetscher, Iring
Rousseaus politische Philosophie : zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. – 3., überarbeitete Auflage. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1973 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 143) S. 172-184
ursprünglich 1960
Legitim können nur Staaten nach Art von *Du contrat social* sein. Die meisten existierenden Staaten sind damit nicht legitim und haben wenig Aussicht es zu werden. Legitime Staaten dürfen nicht zu korrumpiert und nicht zu ausgedehnt sein (auch nicht zu klein, denn sie müssen sich erhalten können). Daß es in den fehlenden Teilen von *Du contrat social* um die Konföderation solcher kleinen Staaten gehen sollte, steht zu klar in einer Fußnote zu *Du contrat social* und im *Emile*, als daß wir es übergehen könnten.
Fetschers Buch ist heute die bequemste Stelle, um dieses Bild der Förderation bei Rousseau zu fassen – freilich ist ihm darin lange niemand gefolgt.

Vossler, Otto
Rousseaus Freiheitslehre. – Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1963. – S. 138-150 : Paix perpétuelle
Es geht Rousseau um Vernunftkritik, Saint-Pierre ist ihm typisch für die folie de la raison. Rousseau will in der Ausseinandersetzung mit Saint-Pierre das Vertragsmodell entlarven. Er bemüht sich, die Voraussetzungen möglichst günstig darzustellen (Europa ist kulturell eine Einheit und kein Staat kann mehr auf eigene Faust das System verändern). Er verstärkt die Konstruktion allein aus Eigennutz (Rousseaus Referat ist viel rationalistischer als Saint-Pierre, der auch an Wohlwollen und Religion appellierte). Das alles aber nur um zu zeigen, daß Herrscher, die wie andere Menschen den Leidenschaften folgen, nicht ihren wahren Interessen folgen werden. Der Ewige Frieden ist weder eine Sache des Intellekts (Saint-Pierre) noch der Politik (Heinrich IV). Nicht das Wissen irrt, der Willen irrt. Ohne Sittlichkeit wird es keinen Frieden geben. Wir erfahren aber nicht, wie es Sittlichkeit geben könnte. Die Auseinandersetzungen mit Saint-Pierre verweisen auf *Du contrat social*, der freilich wegen dem Fehlen des internationalen Teils ein Torso geblieben ist.

Hoffmann, Stanley
Rousseau on War and Peace, in: American Political Science Review 57 (1963) 317-333
Neudrucke in: Stanley Hoffmann, The State of War : Essays on the the Theory and Practice of International Politics. – New York (u.a.) : Praeger, 1965. – S. 54-87

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und in: Stanley Hoffmann, Minerva and Janus : Essays in the Theory and Practice of International Relations. – Boulder (u.a.) : Westview Pr., 1987. – S. 25-51

Hoffmann unterscheidet zunächst Rousseau von Hobbes. Hobbes sieht selber, daß mit der Staatenbildung internationale Kriege entstehen, erklärt aber die internationalen Kriege für erträglicher als den Krieg aller gegen alle. Für Rousseau ist der äußere Krieg dagegen schlimmer als der ursprüngliche Naturzustand: organisierte Gewalt zwischen Gegnern, die keine natürlichen Schranken kennen. Die außenpolitischen Äußerungen von Hobbes schrumpfen auf Gebote der Staatsraison. Rousseau sieht sie klar als unmoralisch: Balance, Allianzen, Völkerrecht sind nur Instrumentarien im Machtkampf. Auch föderative Republiken sind nur ein Notinstrument im Kampf ums Überleben. Weltföderation oder andere Formen internationaler Organisation kommen bei Rousseau nicht vor. In der bestehenden Welt wäre eine Föderation bedenklich, in der idealen Welt unnötig. Hoffmann verschiebt Rousseau von Waltz' third image zum second image: Frieden durch nichtaggressive Staatsverfassungen. Rousseau erkannte, daß Menschen nie zum friedlichen Naturzustand der Isolation zurückkehren können, Staaten kann er aber nur Isolation empfehlen (die er freilich auch kaum noch für möglich hält).

Letztlich ist in diesem Artikel Rousseau nicht gegen Hobbes, sondern gegen Kant abgesetzt: Das 20. Jahrhundert hat gezeigt, daß Rousseaus Pessimismus angemessener ist als Kants Optimismus.

Hinsley, F. H.

Power and the Pursuit of Peace : Theory and Practice in the History of Relations between States. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1963. – S. 46-61

Rousseaus Schriften über Saint-Pierre tun, als wäre das Problem nur die Torheit der Herrscher. Tatsächlich sieht Rousseau es aber als ein Urteil über die Gesellschaftsbildung überhaupt: Staaten können nicht miteinander leben, unabhängig von ihrem Charakter. Seine spätere, fragmentarische Theorie der Internationalen Beziehungen ist vor allem daran interessiert, die Souveränität der Republiken zu bewahren. Eine Alternative wäre nur eine echte Großstaatsbildung mit eigenem politischem Willen. Daran glaubt er aber nicht, weil er das europäische Staatensystem als eine historische Erscheinung erkennt, als ein Werk der Natur, nicht des Vertrages.

Riley, Patrick

Rousseau as a Theorist of National and International Federalism, in: Publius : the Journal of Federalism 3 (1973) 5-17

Daß Rousseau ein Werk über Föderalismus geschrieben hat, kommt aus dubioser Quelle. Auf jeden Fall haben wir nur einige verstreute Texte und aus denen ist seine Vorliebe für kleine Staaten klarer als seine Vorliebe für Föderation. Seine Föderationen wären auf jeden Fall lose geblieben. Polen stellte er vor eine Alternative: Zerlegung in Teilrepubliken oder Stärkung des Gesamtstaates. Beide Möglichkeiten haben für Rousseau dasselbe Ziel: Eine Teilung der Souveränität darf es nicht geben. Riley folgt Hinsleys Deutung, daß auch Rousseaus Äußerungen zu Saint-Pierre vor

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allem der Föderation stärker den Charakter eines Staates geben wollen, daß die Föderation dann aber völlig utopisch wäre. Rousseau weiß, daß Friedenspläne à la Sully Erfolg haben könnten, aber ein solches Zwangsgebilde ist keine Föderation unter Gleichen. Rousseau war weder ein Anhänger des nationalen noch des internationalen Föderalismus.

Airas, Pentti
Die geschichtlichen Wertungen Krieg und Friede von Friedrich dem Grossen bis Engels. – Rovaniemi : Societas Historica Finlandiae Septentrionalis, 1978 (Studia historica septentrionalia ; 1) S. 199-275 Das vorindustrielle Proletariat und die Krieg-Friede-Frage Rousseaus
Montesquieu ging es um die Beschränkung der Machtkämpfe, Rousseau geht es um Ebenbürtigkeit. Es macht keinen Sinn zu fragen, ob Rousseau für oder gegen den Krieg ist. Die Herrscher werden immer von Eigennutz getrieben, das Volk von Rechtsgefühl bewegt; der Fürstenstaat ist immer Krieg, der Gemeinstaat ist immer gerechtfertigt. Der gerechte Staat muß erst gegründet werden, der Frieden kann erst einer Revolution folgen. Die Revolution ist bei Rousseau eine permanente Revolution; der neue Zustand hält nur solange ein entsprechender Willen wirkt. Der neue Staat hat ein klares Primat der Innenpolitik; der Staat soll klein sein. Nationalismus ist bei Rousseau kein Wert, aber ein Mittel die Selbständigkeit zu erhalten (er begegnet auch nicht in den theoretischen Schriften, sondern in den Gutachten für Korsika und Polen). Patriotismus bedeutet Frieden, weil er jedem Volk sein Recht zukommen läßt. Rousseau hat eine klare Einsicht, daß jede Veränderung im Inneren an der äußeren Situation scheitert.
Die Kriege der neuen Gemeinstaaten können nur gerechte Kriege sein. Da diese Staaten überwiegend agrarische Staaten sein werden, brauchen sie eine ständige Erweiterung des zur Verfügung stehenden Landes. Dieser „Landwirtschaftskrieg“ ist für Rousseau völlig unproblematisch. Ob Rousseau Vorläufer späterer Diktaturen war, kann man diskutieren; „Wegbereiter der nationalen Großmachtpolitik“ war er klar. Staaten, die ihren Patriotismus verloren haben, gehen moralisch und äußerlich nieder. Sie werden zu Recht zerstört von den Armen innerhalb und außerhalb ihrer Grenzen. Airas sieht hier einen Weg zu „den Klassikern des Sozialismus“ (bei Rousseau ist es vor allem Illegitimität des Luxus der Großstädte, die nach seinen antiken Beispielen von Bauerntruppen oder Barbaren zerstört werden). Rousseau gibt dabei den Besiegten immer Unrecht, der Krieg ist ein Weltgericht (so interpretiert Airas auch Montesquieu).
Die Kriege der Söldnerarmeen der Gegenwart sind schamlos, der Volkskrieg nicht. Den Volkskrieg der Gegenwart stellt sich Rousseau zivilisiert vor (die Polen können in einer Art Guerillakrieg gegen eventuelle Eroberer Helden werden, ohne die Gewohnheiten von Söldnern anzunehmen).

Carter, Christine Jane
Rousseau and the Problem of War. – New York (u.a.) : Garland, 1987. – 221 S. (Political Theory and Political Philosophy : 17 Volumes of Previously Unavailable

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

British Theses)
Eine Dissertation der University of Leicester 1985
Der Weg von der Natur in die Gesellschaft ist bei Rousseau ein Anwachsen der Selbstliebe. Der Krieg kommt nicht aus dem anarchischen System, sondern aus dieser Vergesellschaftung: Fürsten und Minister sind extreme Beispiele der Selbstliebe. Aber der Staat als Ganzes ist von Selbstliebe bestimmt, wie der zivilisierte Mensch, nicht wie der natürliche Mensch. Zudem ist er von einem hobbesianischen Naturzustand geprägt: Auch wenn alle Parteien gerecht sein wollen, so wird doch jede ihre eigene Interpretation des Rechtes haben und letzlich vom Eigeninteresse gelenkt werden. Beide Schriften zu Saint-Pierre zeigen klar, daß für Rousseau Autokratie und Oligarchie, mit ihrem Übergewicht der Selbstliebe, den Kriegszustand nicht beenden können. In Republiken fehlt der Stimulus zum Krieg, Kriegsgeist ist hier nicht mehr aggressiv, sondern nur notwendig, um in einer andersgearteten Welt bestehen zu können. Die Föderation der Republiken ist möglich. Daß sie dafür aber ihre Selbständigkeit verlieren, ist den Staaten die ganze Kriegsverhinderung nicht wert. Staaten können nicht wie Individuen zu einem Gemeinwillen kommen. Die einzelnen Staaten werden immer politisch sein, immer einen eigenen Gemeinwillen haben. Auch eine Welt kleiner Republiken hat deshalb keinen Frieden.

Beyssade, Jean-Marie
Le soldat et le citoyen chez Jean-Jacques Rousseau, in: La guerre : actes du colloque de Mai 1986 / sur la direction de Simone Goyard-Fabre. – Caen : Centre de Publications de l'Université de Caen, 1986 (Cahiers de philosophie politique et juridique ; 10) S. 163-187
In rousseauschen Republiken sind die Soldaten Bürger, aber soweit man das aus Nebenäußerungen schließen kann, besteht er nicht auf Miliz, sondern kann sich durchaus Berufssoldaten vorstellen. Er sieht einen historischen Prozeß der Ausdifferenzierung der Berufssoldaten aus der ursprünglich homogenen Bürgerschaft. Am Ende sind die Staaten alt und despotisch geworden und das Militär dient der Unterdrückung.

Williams, Michael C.
Rousseau, Realism and Realpolitik, in: Millennium 18 (1989) 185-203
Neufassung in: Michael C. Williams, The Realist Tradition and the Limits of International Relations. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2005 (Cambridge Studies in International Relations ; 100) S. 52-81
Die realistische Rousseau-Interpretation besagt, daß die Menschen aus dem friedlichen Naturzustand in hobbesianische Ungeselligkeit gefallen sind, der nur durch Staatenbildung begegnet werden kann, die wiederum internationale Anarchie schafft. Tatsächlich ist der Naturzustand für Rousseau nur eine regulative Idee. Rousseau hat keinen Zweifel, daß erst der Gesellschaftszustand volle Humanität bringt. Sein Realismus besteht darin, die Kosten dieser Menschwerdung zu zeigen. Was Waltz und andere Realisten als ewiges Sicherheitsdilemma nehmen, ist bei Rousseau nur eine Phase in der Entwicklung der Gesellschaft. Das Modell des freien

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Staates in *Du contrat social* ermöglicht eine Beurteilung sowohl der nationalen Gesellschaft (kein Bürger soll Untertan eines anderen sein) wie der internationalen Gesellschaft (kein Staat soll Untertan eines anderen sein). Williams betont, daß Rousseau nicht einfach ein Modell entwickelt, sondern an der jeweiligen historischen Gegenwart ansetzen will (Polen-Gutachten).

Roosevelt, Grace G.
Reading Rousseau in the Nuclear Age. – Philadelphia : Temple Univ. Pr., 1990. – 275 S.
Rousseaus Grundidee ist, daß der Frieden einen politischen Willen voraussetzt, daß es keinen Gemeinwillen des ganzen Menschengeschlechts gibt, daß aber wenigstens in kleinen Republiken der politische Willen ein friedliches Leben begünstigt. Der Naturzustand zwischen Staaten ist kein „rousseauscher" Naturzustand, weil Staaten keine natürlichen Grenzen ihrer Ambitionen haben; sie sehen ihre Größe immer relativ zu anderen Staaten. Aber das ist nicht eine Folge der Natur des Menschen; der Kriegszustand ist bei Rousseau sehr betont ein Zustand zwischen Staaten, nicht zwischen Menschen. Für Rousseau ist der Kriegszustand nicht nur Gewaltanwendung, sondern ein politischer Willen, der gegen andere Staaten gerichtet ist. Da das eine ausdrückliche Wahl ist, statt einer Gegebenheit der menschlichen Natur, ist aber ein Ende des Kriegszustandes denkbar. Einen Gemeinwillen der Menschheit gibt es nicht von Natur her, aber er könnte geschaffen werden.
Große kommerzielle Staaten können auch mit einem System gemeinsamer Sicherheit zusammenleben, aber Rousseau bezweifelt, daß Fürsten das können (die Zeitgenossen haben ihn sofort als Theoretiker auf der Analyseebene des Herrschaftssystems gesehen). Im Gutachten für Polen empfiehlt er den Patriotismus als eine Form defensiver Verteidigung zum Überleben in einer feindlichen Umwelt. Im *Emile* gipfelt die Erziehung umgekehrt in einer weltbürgerlichen Friedenserziehung. Ein unmittelbares Gefühl für die Menschheit kann es nicht geben. Das Gefühl für die Menschheit beginnt mit dem natürlichen Mitgefühl zwischen Menschen, aber das ist zum Internationalismus ausweitbar. Rousseau ist weder Pessimist noch Utopist, sondern ein politischer Erzieher.
Die philologische Leistung dieses Buches ist die Rekonstruktion des Fragments *État de guerre* und mit dessen Hilfe die Rekonstruktion des Denkweges Rousseaus zwischen der *Abhandlung über die Ungleichheit* und *Du contrat social* in der Auseinandersetzung mit Hobbes, Grotius und Saint-Pierre. Aber auch darüber hinaus ist es das umfassendste und reichste aller Bücher über Krieg und Frieden bei Rousseau.

Fidler, David P.
Desperately Clinging to Grotian and Kantian Sheep : Rousseau's Attempted Escape from the State of War, in: Classical Theories of International Relations / ed. by Ian Clark and Iver B. Neumann. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan, 1996. – S. 120-141
Rousseau ist ein Autor, der alle drei Ebenen der Erklärung des Krieges berücksichtigt. Der Kriegszustand ist aus der Korruption der menschlichen Natur durch die

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zivilisation zu verstehen, aus Ungleichheit und Unterdrückung in den Staaten, aus der Natur des internationalen Systems. Ohne eine Reform des internationalen Systems ist an eine stabile Reform der Staatsverfassungen nicht zu denken. Durch den ständigen Krieg ist es dazu gekommen, daß große Teile Europas nicht mehr zu einer republikanischen Regierungsweise zurückfinden werden. Die Lösung ist am ehesten Isolation. Patriotismus ist eine Frucht der politischen Stabilität und der materiellen Prosperität. In internationalen Beziehungen soll ein solcher Patriotismus nicht konfliktfördernd sondern stabilisierend wirken. Verglichen mit Wights drei Traditionen ist Rousseau in der Strukturbeschreibung des anarchischen Systems Realist, aber sein normativer Ansatz erschreckt die Realisten. Der Wunsch der Grotianer und Kantianer nach internationaler Gesellschaft erschreckt Rousseau. Seine Lösung setzt weder am anarchischen internationalen System noch an der Struktur der politischen Regime an, sondern an der Korruption der menschlichen Natur; es muß eine psychologische Veränderung geben.

Doyle, Michael W.
Ways of War and Peace. – New York (u.a.) : Norton, 1997. – S. 137-160 Constitutionalism : Rousseau
Doyle zählt Rousseau als einen Realisten, der vor allem auf der Ebene des Herrschaftssystems ansetzt: Die falsch konstituierten Staaten können einander allenfalls durch Gleichgewichtspolitik eindämmen, aber sie sich nicht zusammenschließen, wie Saint-Pierre meinte. Die idealen Staaten haben zwei Merkmale der realen Staaten: ein Staatsgebiet und Unabhängigkeit. Aber sie sind friedlich, weil sie nicht für private Interessen handeln, sondern vom allgemeinen Willen/Nationalinteresse bestimmt sind. Da es aber keine Internationalen Organisationen gibt ist nicht voll vermeidbar, daß es doch Kriege gibt.
Die bei Rousseau skizzierten Lösungen gelten nicht-idealen Republiken in einem realen Staatensystem (der kleinen Republik Korsika empfiehlt er die Isolation, der großen Republik Polen defensive Verteidigung und Patriotismus, der das Land für potentielle Eroberer unverdaubar macht). Bemerkenswert ist, daß in Doyles Darstellung, die Föderation der Republiken gar keine Rolle mehr spielt.
Doyle nennt als moderne Konstitutionalisten Aron, Krasner, Katzenstein, die aber alle stark das institutionelle Entscheidungssystem des Staates betonen; der Gesamtwille ist als Thema verloren gegangen.

Tuck, Richard
The Rights of War and Peace : Political Thought and the International Order from Grotius to Kant. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 1999. – S. 197-207
Rousseau war der erste, der begriff, daß Grotius und Hobbes dasselbe lehren. Er selber hält sich auch an Hobbes: ihre Darstellung des Naturzustandes stimmt weitgehend überein (wenn man davon absieht, daß der früheste Zustand völliger Ungeselligkeit Hobbes nicht interessierte). Hobbes despotischen Staat lehnt Rousseau ab, aber er sucht ein Äquivalent; sein Problem ist nicht die Souveränität, sondern auf welche Weise der Souverän die Bevölkerung repräsentiert. Er folgt Montesquieu,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daß Kriege erst durch Kooperation möglich werden, aber er folgt Hobbes, daß dies aus ungeselliger Natur des Menschen zu erklären sei. Er hat wenig Hoffnung zu bieten, daß der Kriegszustand zwischen modernen Staaten jemals enden könnte. So wie Hobbes Grotius eine skeptische Wendung gab, hat Rousseau Hobbes eine skeptische Wendung gegeben: Wenn es keinen internationalen Frieden geben kann, dann kann die Bildung hobbesianischer Staaten den Bürgern nicht die versprochene Sicherheit bieten, weil nach Hobbes eigener Darstellung der Staat in einem Naturzustand handelt. Eine Lösung für das von ihm erkannte Problem hat er nicht.

Olaf, Asbach
Internationale Rechtsgemeinschaft oder Autarkie kleiner Republiken? : Dimensionen und Probleme des Staats- und Völkerrechts bei Jean-Jacques Rousseau, in: Politisches Denken : Jahrbuch 1999. – S. 105-154

Zwischen Souveränität und Föderation : moderne Staatlichkeit und die Ordnung Europas beim Abbé de Saint-Pierre und bei Jean-Jacques Rousseau, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 11 (2001) 1073-1099

Die Zähmung der Leviathane : die Idee einer Rechtsordnung zwischen Staaten bei Abbé de Saint-Pierre und Jean-Jacques Rousseau. – Berlin : Akademie Verl., 2002 (Politische Ideen ; 15) S. 185-294
Du contrat social fordert Ergänzung durch eine Theorie der internationalen Organisation zur Sicherung der Existenz kleiner Republiken. Für die europäische Realität folgt Rousseau freilich einer Beschreibung des internationalen Systems als anarchisch, wobei Gleichgewicht, Föderation nach Vorbild des Deutschen Reiches, Völkerrecht als unvollkommene Notlösungen erwähnt werden. Vollkommen wäre erst ein „contrat international", ein echter Bundesstaat (so wie Asbach Saint-Pierre versteht). Nach dem *Jugement* über Saint-Pierre ist das freilich mit Despotien nicht zu haben. Die einzige Lösung, die Rousseau sieht, sind kleine autarke Republiken: wenig Verkehr, wenig Konflikte. Solche Republiken gehen nicht in einen Bund, allenfalls in eine funktionale Zusammenarbeit zur Verteidigung. Damit bleibt ein unaufhebbarer Widerspruch zwischen dem Bund, der allein Frieden bringen könnte, und der Republik, die in keinem Bund aufgehen darf.

Der Aufsatz von 1999 referiert übersichtlich den Rousseauteil des Buches von 2002; der Aufsatz von 2001 diskutiert die Einschätzung des Deutschen Reiches bei Saint-Pierre und Rousseau als Beitrag für die Auflockerung des Souveränitätsbegriffs im Zeitalter der Europäischen Integration.

Ramel, Frédéric ; Joubert, Jean-Paul
Rousseau et les relations internationales. – Montreal : Harmattan ; (u.a.), 2000. – 183 S. (Collection Raoul-Dandurand)
Republiken können bei Rousseau klein und demokratisch sein, wenn sie frugal geblieben sind. Die großen Königreiche sind dagegen eine Folge der Zivilisation mit

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrem Besitzstreben. Sie sind durch den Krieg entstanden und brauchen zum Zusammenhalt den Krieg. Saint-Pierre und Kant können sich einen Frieden zwischen den großen Staaten vorstellen. Rousseau kann sich eine Föderation nur als gemeinsame Verteidigung der kleinen Republiken gegen die großen Staaten vorstellen. Rousseau hat nicht für Frankreich geschrieben, er muß als Schweizer gelesen werden.

Cheneval, Francis
Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung : über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne. – Basel : Schwabe, 2002 (Schwabe Philosophie ; 4) S. 351-390 Rousseau
Rousseau macht das Interesse des Individuums an Sicherheit, das Hobbes verloren und Locke nur teilweise wieder restituiert hat, zur Grundlage.
Rousseaus Idealstaat ist nicht die kleine Republik, sondern die Konföderation von Republiken. Die Demokatie bringt bei Rousseau nicht (wie später bei Kant) an sich den Frieden, sondern schafft die Bereitschaft der Staaten freiwillig in eine staatenähnliche Verbindung einzutreten. Ob Rousseau für ein Staatensystem, das nicht von Großstaaten bestimmt wäre, diese Föderation für nötig halten würde, wissen wir nicht. Die Republik braucht jetzt aber die Konföderation um ein ‚tugendhaftes' Staatswesen zu sein. Er ist ein Gegner des privaten Kosmopolitanismus, gerade weil patriotische Republiken föderationsfähig sind.
Rousseau fehlt eine optimistische Geschichtsphilosophie und er kann sich nur eine direktdemokratische Republik vorstellen. Deshalb war er persönlich zunehmend pessimistisch über die Aussichten des Friedens. Kant bringt eine Wende in Geschichtsphilosophie und Republikbegriff als Vorausetzungen der Friedenstheorie.

Aiko, Yuichi
Rousseau and Saint-Pierre's Peace Project : a Critique of 'History of International Relations Theory', in: Classical Theory in International Relations / ed. by Beate Jahn. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 2006. – S. 96-120
Rousseau kann nicht als Realist vereinnahmt werden. Er bearbeitet Saint-Pierres Plan mit Sympathie und Aiko argumentiert, daß er seine eigene Vorstellung einer legitimen Ordnung in Staaten durch einen Gesellschaftsvertrag zwischen Bürgern als Rezeption von Saint-Pierres Vorstellung eines Vertrages zwischen Staaten entwickelt hat. Für Saint-Pierre kann es Freiheit nur in Gesellschaft geben kann. Daran hält Rousseau fest: Kriege sind Souveränitätsverlust. Er kritisiert Saint-Pierre nur für den Glauben, auch Fürsten könnten diese gesellige Definition von Souveränität akzeptieren. Ohne „Revolutionen" wird es keine Konföderation geben.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6.8 Soziologisch-ökonomische Theorien

Die Ursprünge der Tradition gesellschaftlicher Friedenstheorien sind komplex. Daß barbarische Völker mehr Kriegsgeist haben als seßhafte Staaten, war ein alter Gemeinplatz (am bekanntesten ist dieses Argument in der Version von Ibn Haldūn, aber es gehört auch in Europa zum Standardrepertoire der Politikberater, spätestens seit Bodin). Daß die Staaten mit Königen begannen, die nicht viel mehr waren als Heerführer, war auch bekannt (z. B. Locke, *Second Treatise* § 108). Die Idee des Zivilisationsprozesses anstelle von Vertragsfiktionen taucht erstmals bei Vico auf: Die Gesellschaft macht „aus der Grausamkeit, der Habsucht und dem Ehrgeiz – den drei Lastern, die das ganze Menschengeschlecht verwirren – das Militär, den Handel und den Hof und damit die Stärke, den Reichtum und die Weisheit der Staaten; und aus diesen drei großen Lastern, die sonst sicher das Menschengeschlecht auf Erden vernichten würden, macht sie einen glücklichen politischen Zustand“ (*Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* / übersetzt von Vittorio Hösle und Christoph Jermann. – Hamburg 1990, Teilband I, 91). Aber bei Vico geht es noch nicht um die moderne Entwicklung vom Militärstaat zum Handelsstaat, sondern beide sind durchaus geschätztes Ergebnis derselben Entwicklung von der rohen Gewalt zum Staat (bei Vico sind die frühen Menschen Riesen, die erst im Zivilsationsprozeß auf ein menschliches Maß schrumpfen). Noch fehlen alle republikanischen Präferenzen: Der zivilisierte Zustand wird bei Vico durchaus noch mit dem monarchischen Großstaat identifiziert. Zu Vico vergleiche auch: Robert Miner, *Giambattista Vico on War*, in: *Macht und Moral : politisches Denken im 17. und 18. Jahrhundert* / hrsg. von Markus Kremer und Hans-Richard Reuter. – Stuttgart 2007. – S. 291-305.

Als eigentlicher Urheber einer Tradition der soziologischen Friedenstheorie kann Montesquieu gelten, der antike kriegerische Republiken von modernen Handelstaaten unterscheidet, dem aber im Ganzen noch die weltgeschichtliche, unumkehrbare Richtung von der militärischen zur kommerziellen Gesellschaft fehlt. Diese Theorietradition wurde eine der wirkungsmächtigsten Traditionen des Nachdenkens über den Frieden. Die Liste der hier behandelten Autoren Montesquieu, Hume, Smith, Ferguson kann bruchlos fortgesetzt werden: Condorcet, Constant, Schleiermacher, Comte, Spencer, Veblen, Schumpeter (und in kleinerer Münze finden sich die Überlegungen bei zahllosen Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts). Das Spannende ist aber, daß das Modell im 18. Jahrhundert gleichsam noch stottert. Diese frühen Theorien eines republikanischen oder kommerziellen Friedens (oder der Kombination von beiden) zeigen häufig noch Schwierigkeiten, den Frieden nur demokratisch oder nur kommerziell zu denken und sind als Warnung vor Übereilung in der Wahl der Erklärungen nützlich. Gerade für diese von uns verinnerlichten Traditionen haben wir am dringlichsten eine Aufklärung ihrer Ursprünge nötig.

Es muß beachtet werden, daß die Einengung auf „Handelstaat“ in dieser Zeit noch zu eindeutig ist. Commercium heißt außer Handel auch Verkehr, Umgang, Unterhal-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tung. Die Autoren dieser Zeit sind keine rational choice Ökonomen des Nutzens der Handelsgewinne, sondern sehen das Commercium noch als eine Einheit.

Hirschman, Albert O.
The Passions and the Interests : Political Arguments for Capitalism before its Triumph. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1977. – 153 S.
Deutsche Übersetzung u.d.T. : Leidenschaften und Interessen 1980
Die herrschende säkulare Tugend war in der Renaissance Ruhmbegierde, nicht Interesse. Das 17. Jahrhundert, nicht nur Hobbes, stuft Ruhmbegierde herab, freilich nicht um einem neuen bürgerlichen Ethos zu helfen. Wenn man aber nicht à la Hobbes auf Herrschaft setzen will, braucht man neue Regeln für das Verhalten. Interesse gerät in den Ruf kluge Zurückhaltung zu begünstigen. Seit dem späten 17. Jahrhundert wird diese Zurückhaltung Besänftigung und Ruhe. Mitte 18. Jahrhundert wird das aufgenommen von der politischen Theorie, die von ökonomischem Wachstum eine Verbesserung der politischen Ordnung erwartet. Hirschman bespricht Montesquieu (das Friedensthema kommt nicht über Interdependenz des Handels, sondern über die innenpolitischen, antidespotischen Züge der kommerziell geprägten Gesellschaft), Steuart und Millar (über die Sanftheit zwischen den Ständen). Die Physiokraten setzen diese Argumentation nicht fort (sie sind zwar gegen ökonomische Eingriffe, mißtrauen aber der politischen Loyalität der Händler). Der deutlichste Kritiker der Theorie der Besänftigung durch Handel ist Adam Smith. Zwar läßt er den modernen Staat aus der Bändigung der Barone durch den Handel entstehen, aber die Barone werden nicht sanfter, sondern nur friedlicher; eher ist es ein Sieg ihrer Geldgier über ihre langfristigen Interessen. Smith akzeptiert diese Entwicklung zähneknirschend, aber er steht nicht Montesquieu nahe sondern Ferguson und Tocqueville, die zwar erkennen, daß Handel zu Freiheit führt, aber von gesichertem Wohlstand und der Liebe zur Ruhe eine neue Despotie erwarten.
Schumpeter, der Dogmatiker des douce commerce in voller Simplizität, ist hinter Ferguson und Tocqueville zurückgefallen.

Battistelli, Fabrizio
Zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Natur : das britische soziologische Denken von der schottischen Schule zu Herbert Spencer, in: Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie : Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften / hrsg. von Hans Joas und Helmut Steiner. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 792) S. 18-48
Ferguson und Smith haben beide keine Zweifel an der Notwendigkeit der Verteidigung. Als Fürsprecher der Leistungsfähigkeit und der Vorzüge der bürgerlichen Gesellschaft und des Markts gestehen beide angesichts der Bedrohung durch eine Aggression von außen ohne Zögern die Unzulänglichkeit sowohl der bürgerlichen Gesellschaft als auch des Marktes ein. Sie benötigen zur Verteidigung den Staat. Ferguson und Smith behandeln beide die Geschichte des Militärs im Rahmen der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geschichte der Arbeitsteilung. Smith erläutert, warum in einer arbeitsteiligen Gesellschaft auch das Heer professionell wird. Ferguson sieht dagegen die Gefahr, daß die europäischen Staaten mit starken Heeren und schwachen politischen Strukturen zu einer Eroberungspolitik übergehen werden.

6.8.1 Montesquieu

Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu, 1689-1755, geboren auf Schloß La Brède bei Bordeaux in einer Familie des hohen Amtsadels. Ein Präsident am Parlement von Bordeaux (das ist Mitarbeit an der Regierung einer großen Provinz mit konstitutionellen Rechten). Gefeierter Autor galanter und satirischer Dichtungen.

Vergleiche zur Biographie:
Robert Shackleton, Montesquieu : a Critical Biography. – London 1961

Vergleiche als Einführung in verschiedene Bereiche von Montesquieus Werk:
Jean Starobinski, Montesquieu : ein Essay ; mit ausgewählten Lesestücken. – München 1991 (französisch erstmals 1953).

Seit 1726 konzentrierte sich Montesquieu auf seine vergleichenden Studien zur Rechtstheorie und Regierungslehre, in denen er in antiabsolutistischer Absicht die Bedingungsfaktoren für die Gesetzgebung für verschiedene Typen von Staaten ermitteln wollte. In der Mitte des 18. Jahrhunderts der einflußreichste Sozialtheoretiker Europas, nach der Französischen Revolution als Apologet der Adelsfreiheit eher auf die konservative Tradition beschränkt. Für die Begründung des Konstitutionalismus und des Rechtsstaates wieder eine zentrale Figur. Als Klassiker der neuen Wissenschaften von der Gesellschaft und der Politik zu unbezweifelter Bedeutung zurückgekehrt.
Vergleiche zur politischen Theorie:
Walter Kuhfuss, Mässigung und Politik : zur politischen Sprache und Theorie Montesquieus. – München 1975
Michael Hereth, Montesquieu zur Einführung. – Hamburg 1995
Henning Ottmann, Geschichte des politischen Denkens. – Bd. 3/1. – Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen. – Stuttgart 2006. – S. 432-461 (zur Einführung).

Zur Lehre von Krieg und Frieden hat Montesquieu zwei Ideen beigesteuert: Erstens hat er betont, daß der Krieg eine komplexe soziale Aktivität ist, die erst mit der Staatsbildung denkbar ist und nicht in der individuellen Natur des Menschen angelegt sein kann. Zum andern ist er ein Klassiker des republikanischen Friedens, der Krieg nicht nur aus der Struktur des Staatensystems erklärt, sondern auch aus der Struktur despotischer und monarchischer Staaten. Diese Ideen haben nicht im Zentrum

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Montesquieu-Literatur gestanden und die Literatur zu diesen Themen bei Montesquieu kommt selten über Paraphrasen hinaus. Montesquieu nimmt eine Frage Machiavellis auf, ob unterschiedliche Regime unterschiedliche Neigung zu Eroberung und Ruhe haben. Machiavelli hat das Problem rasch fallen gelassen, wenn er doch mehr betont, daß das internationale System das Zwingende ist. Montesquieu läßt sich stärker darauf ein, aber um den Preis, daß er eigentlich kein internationales System denkt, sondern lauter Staatenmonaden.

Montesquieu gilt als Klassiker des „doux commerce". Die Rolle des Handels für den Frieden liegt bei ihm nicht nur in den Folgen der Interdependenz, sondern auch in der Bildung eines friedlichen Charakters. Aber die Literatur hat immer wieder darauf aufmerksam gemacht, wie begrenzt dieses Motiv des Friedens aus ökonomischer Tätigkeit bei Montesquieu ist. Michael Hereth betont: „Tatsächlich entsprechen seine Erkenntnisse über das englische politische Leben mehr dem, was er über die Handelsmacht Karthago geschrieben hat, als dem, was er über Tugenden, die die Republiken beleben, schreibt." Hereth fragt, warum wir Montesquieu noch lesen sollen: Weil in den Aktenkoffern der „neuartigen Handlungsreisenden" des nation-building „sich wenig mehr als die seltsamen Werke von Friedrich Hayek und Milton Friedman" findet. Montesquieu dagegen sieht den Weg zum Frieden nicht in einer Maximierung des ökonomischen Geistes, sondern in einem politischen Handeln, das an Gerechtigkeit, am guten Leben, an Gott orientiert ist.

Texte

Réflexions sur la monarchie universelle (1734)
Oeuvres complètes / texte présené et annoté par Roger Caillois. – Paris : Gallimard, 1951 (Bibliothèque de la Pléiade) II, 19-38

L'esprit des lois (1748)
Oeuvres complètes / texte présené et annoté par Roger Caillois. – Paris : Gallimard, 1951 (Bibliothèque de la Pléiade) II, xxx
Deutsche Übersetzung:
Vom Geist der Gesetze / übers. und eingel. von Ernst Forsthoff. – Tübingen : Laupp, 1951. – 2 Bde
Neuausgabe: Tübingen : Mohr, 1992. – 2 Bde.
In der Auswahlausgabe von Kurt Weigand in Reclams Universal-Bibliothek sind die für unser Thema zentralen Bücher 9 und 10 nur zum Teil enthalten.
Buch I Von den Gesetzen im Allgemeinen
Von Natur her sind die Menschen ängstlich und fliehen einander. Frieden ist das erste Naturgesetz. Erst mit der Bildung von Gesellschaften entstehen Angriff und Verteidigung. Gesellschaften fühlen rasch ihre Stärke.
Die Erde ist zu groß, als daß es nur einen Nation geben könnte. Das Völkerrecht, das Montesquieu durchaus vom Naturrecht unterscheidet, hat ein klares Prinzip: Im

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frieden einander möglichst viel Gutes tun, im Krieg möglichst wenig Schlechtes. Letztlich ist auch das Ziel des Krieges Erhaltung. Freilich haben nicht alle Kulturen dieses richtige Prinzip des Völkerrechts (die Irokesen haben ein schlechtes Völkerrecht).

Buch IX Von den Gesetzen in Beziehung zur defensiven Macht

„Wenn eine Republik klein ist, so wird sie von einer auswärtigen Macht zerstört; ist sie groß, so geht sie an einem inneren Fehler zugrunde." Die föderative Republik kann dieses Dilemma vermeiden. Monarchien sind zu einem solchen Bund nicht fähig, denn der Geist der Monarchie ist auf Krieg und Eroberung gerichtet, der Geist der Republik auf Frieden und Maßhalten. Despotien erhalten sich durch Isolierung, sie verwüsten ihre Grenzgebiete, um Kontakte zu unterbinden. Gemäßigte Monarchien, sichern sich durch Befestigungen und Heere, um das kleinste Stück Land wird hartnäckig gekämpft.

Buch X Von den Gesetzen in Beziehung zur offensiven Macht

Wie die Menschen haben die Staaten das Recht zur Notwehr. Bürger dürfen sich im Notfall nur verteidigen und müssen sich ansonsten an die Gerichte wenden. Staaten dürfen dagegen zur Sicherung vor der wachsenden Macht eines Nachbarn auch präventiv Krieg führen.

Das moderne Völkerrecht bestimmt, daß bei einer Eroberung die Gesetze und Sitten der Eroberten geachtet werden. Unsere Religion, unsere Philosophie, unsere Sitten lassen weder die Ausrottung der Bevölkerung noch die Versklavung zu (wenn auch die Juristen noch auf dem Stand der Antike verblieben sind). In dieser gemäßigten Weise kann es für ein Volk mit erstarrten Verfassungsformen durchaus ein Vorteil sein, erobert zu werden. Der Sieger übernimmt eine schwere Pflicht, um seinen Sieg vor der Menschheit rechtfertigen zu können.

XX, 1-4 Wo sanfte Sitten herrschen, gibt es Handel; wo es Handel gibt, herrschen sanfte Sitten. Der Handel hat die gegenseitige Kenntnis der Sitten der Nationen gefördert, der Vergleich hat die besten Sitten gefördert. Der Handel verdirbt die reinen Sitten, aber er mildert barbarische Sitten. Der Handel führt zum Frieden; Nationen, die miteinander Handel treiben, werden von einander abhängig. Alle Vereinigungen beruhen auf gegenseitigen Bedürfnissen. Der Handelsgeist verbindet so die Nationen, aber nicht die Individuen, denn Tugend schafft er nicht, nur eine strikte Rechtlichkeit, im Gegensatz zum Raub, der kein Recht kennt, und zur Tugend, die auch großzügig sein kann.

Literatur

Pangle, Thomas L.
Montesquieu's Philosophy of Liberalism : a Commentary on *The Spririt of the Laws*. – Chicago (u.a.) : Univ. of Chicago Pr., 1973. – 336 S.

Bücher XIV bis XIX behandeln die Hindernisse der Freiheit, in Buch XVIII geht es um Europa mit einem historischen Durchgang seit den wilden Horden des nördlichen Europas; das eigentliche Thema ist die Geschichte des Kriegsgeistes, dem nur

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Engländer wegen ihrer geographischen Lage entkamen. Die Darstellung des englischen kommerziellen Geistes in Buch XIX ist deshalb ein Rezept, wie die freien kriegerischen Nationen des Nordens doch zivilisiert werden können. Wichtig sind nicht Absichten der Regierung, sondern der Geist des Volkes. Nicht den Gesetzen Englands folgen, sondern den Sitten Englands! Bücher XX-XII setzen das Handelsthema fort. Wie wichtig Montesquieu sie nahm, zeigt der Musenanruf, weil jetzt der erhabenste Teil seines Werkes beginne. Handel macht sanft gegen Mitbürger und Freunde. Das ist eine Form von humanitas; aber alle Formen von humanitas, die mit Großzügigkeit zu tun haben schrumpfen unter Einwirkung des Handels. Kommerzielle Staaten sind nicht tugendhaft, aber sanft.

Pangle, Thomas L.
Modern Realism : Machiavelli and his Successors, in: Pangle, Thomas L. ; Ahrensdorf, Peter J.: Justice among Nations : on the Moral Basis of Power and Peace. – Lawrence, Kansas : Univ. Pr. of Kansas, 1999. – S. 157-161
Pangle verweist Montesquieu in einen Zusammenhang des Realismus. Ähnlich wie Locke hat er Hobbes etwas erträglicher gemacht. Die oberste Regel des Völkerrechts ist bei Montesquieu im Frieden, anderen Staaten, so viel wie es mit den eigenen Interessen vereinbar ist, beizustehen, und im Krieg, anderen Staaten so wenig, wie es mit den eigenen Interessen vereinbar ist, zu schaden. Die Regeln des Völkerrechts bleiben also eine Klugheitskalkulation. Im einzelnen steht Montesquieu damit einem hobbesianischen Naturzustand viel näher als Locke mit seinen Regeln des Gerechten Krieges. Die internationale Gesellschaft wird vor einem ständigen Krieg gerettet, weil Sicherheit als einziges Ziel anerkannt wird, während Ruhm und Gewinn verworfen werden. Aber letzlich ist sein Ziel nicht Sicherheit und Frieden sondern Freiheit und Wohlstand; er kann Interventionen in orientalische Despotien und Erneuerung durch Eroberung durch Barbaren loben. Wirklich friedensbereit sind nur Handelstaaten, die weder Kriege führen wollen, noch nötig haben befreit zu werden. Die Interdependenz zwischen den Handelstaaten hat eine Bedeutung für den Frieden, entscheidend sind aber die neuen Werte der Bürger der Handelstaaten: Handel schafft sanftere Sitten. (Montesquieu bemerkt die empirische Schwäche des Arguments übrigens bereits selber: die kommerziell erfolgreichsten Staaten geben das meiste Geld für Rüstung aus.)

Airas, Pentti
Die geschichtlichen Wertungen Krieg und Friede von Friedrich dem Grossen bis Engels. – Rovaniemi : Societas Historica Finlandiae Septentrionalis, 1978 (Studia historica septentrionalia ; 1) S. 109-198 Die antiabsolutistische Opposition des französischen Justizadels und das Problem des Kriegszwecks : Montesquieu
Montesquieu unterscheidet zwischen Rechtsstaaten (die Musterform ist die relative Gleichverteilung in der Republik, aber auch eine Monarchie kann Rechtstaat sein) und Despotien. Nur die Rechtsstaaten sind zum inneren Frieden fähig. Die Despotie entspricht dem von Hobbes hergestellten Friedensstaat, der aber tatsächlich in einem

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

permanenten Kriegszustand lebt. Die Haltung Montesquieus zum äußeren Krieg ist vom Typ des Regimes abhängig. Die Kriege der Despotien können gar keine Staatenkriege sein, sondern nur Privatkriege des Despoten, weil die Despotie den Staatszweck nicht erfüllt. Die Rechtsstaaten können dagegen auch Rechtskriege führen, nicht nur zur Verteidigung sondern auch zur Eroberung. Montesquieu erwähnt die Möglichkeit der Sicherung von Republiken durch Föderation. Es ist aber natürlicher, daß kleine Republiken durch Eroberung wachsen. Eroberungen sollen nicht über ein erträgliches Maß hinausgehen. Eroberungskriege von Despotien und Staaten, die sich übernehmen, werden deshalb verworfen. Die Eroberung ist eine Art Weltgericht (Airas übernimmt den Begriff Schillers, um nicht vom „Kampf ums Dasein" zu reden): Das besiegte Volk hat Unrecht gehabt zu kämpfen und kann sich nach der Niederlage erholen. Das Völkerrecht ist entsprechend kein echtes Recht, sondern eine Naturlehre des Völkerverhaltens. Den einzigen Krieg, den Montesquieu wirklich verwirft, ist der Krieg, der die Existenz der Völker bedroht. Auch der Unterlegene soll nicht vernichtet werden (was auch für den Sieger unklug ist).

Rosow, Stephen J.
Commerce, Power and Justice : Montesquieu on International Politics, in: Review of Politics 46 (1984) 346-366
Montesquieus Darstellung des europäischen Staatensystems beruht auf zwei Säulen. Einmal, daß Handel sanfte Sitten bringt; zum anderen, daß eine universale Monarchie keine Zukunft hat. Je mehr ein Staat expandiert, desto schwieriger kann er verteidigt werden. Republiken können diesem Drang zum Expandieren leichter entgehen als Monarchien, weil sie mehr Wert auf gute innere Regierung legen und keinen so starken Gegensatz von Armut und Reichtum haben. Montesquieu ist nicht nur mit der friedlichen Neigung von Handelsstaaten beschäftigt, sondern damit, daß das moderne europäische Staatensystem längst vom Handel bestimmt ist. Das Kriegsrecht bei Montesquieu ist ein Kriegsrecht dieses Staatensystem. Gewalt, auch offensive Gewalt, ist nicht von vornherein ausgeschlossen, aber der offensive Krieg ist von denselben Regeln der Erhaltung geprägt wie die defensive Gewalt. Erobernde Staaten haben kein Recht, den besiegten Staat zu zerstören oder dessen Sitten zu ändern. Kolonialismus ist zulässig, solange er dem Geist der Erhaltung folgt. Kolonien dürfen freilich auch erobert werden, weil diese Völker (noch) nicht an den europäischen Traditionen von Kommerz und Vernunft teilnehmen.

Tatsächlich sind Montesquieus Europavorstellungen komplexer als Rosow bemerkt. P. E. Charmley, *The Conflict between Montesquieu and Hume* 1975 hat zwischen dem frühen Montesquieu unterschieden, der tatsächlich ein durch Handel zusammengehaltenes Europa sieht, und dem späten Montesquieu, der keine notwendige Interessenharmonie der Handelsstaaten mehr sieht, sondern eine britische Hegemonie (bei Hume unten S. 401-402 referiert).

Tuck, Richard
The Rights of War and Peace : Political Thought and the International Order

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

from Grotius to Kant. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 1999. – S. 184-187
Der Naturzustand zwischen Individuen ist gesellig, der Naturzustand zwischen Staaten ist ein Kriegszustand. Die Individuen haben zunächst nur das Bedürfnis nach Sicherheit, nicht nach Überlegenheit, sobald sie aber in einem Staat vereinigt sind, verlieren sie das Bewußsein der Hilflosigkeit und sind zum Krieg bereit. Menschen als erotische Wesen sind darauf angewiesen, Bindungen einzugehen. Staaten drängt nichts zu Bindungen. Montesquieu ist damit gegen den Hobbesianismus der Naturrechtstradition gefeit, trägt aber wenig zur Tradition der Autonomie des Einzelmenschen bei Rousseau und Kant bei.

Spector, Céline
Montesquieu : pouvoirs, richesses et sociétés. – Paris : Presses Univ. de France, 2004. – 302 S. (Fondements de la politique)
Montesquieus Frage ist, ob in der Moderne, in einer Gesellschaft ohne politische Tugend, Interesse ausreicht, um eine Gesellschaft zusammenzuhalten. Er unterscheidet zwei Formen des doux commerce: doux commerce des manières und doux commerce économique. Es gibt bei Montesquieu nicht den Gegensatz der politischen Tugend der Antike und des Handelsgeist der Moderne, sondern drei Wege: politische Tugend, Handelsgeist und Sitten. In England ist der Handelsgeist entscheidend, Frankreich braucht aber eine politische bürgerliche Gesellschaft. Das ist kein Kompliment für England; das Fehlen der manières ist ein Mangel, Geld wird viel zu sehr geschätzt, Ehre und Tugend zu wenig. Montesquieu war nicht naiv, was die Wirkungen des Handels angeht, er macht auf die englischen kommerziellen Kriege und auf die Seeherrschaft aufmerksam. Gegen die wilde Roheit der Tugend Spartas setzt er die Sanftheit der modernen, feminin bestimmten Sitten. Was den Handel doch zu einem Mittel der Zivilisation macht, ist nicht der Gewinn, sondern der Verkehr, der Austausch, was den modernen Sitten am nächsten kommt. Sein Muster ist nicht das kommerzielle England sondern das galante Frankreich. Eine universalhistorische Entwicklung vom Geist der Eroberung zum Handelsgeist haben erst William Robertson und Benjamin Constant.

6.8.2 Hume

David Hume, 1711-1776, geboren in Edinburgh in einer Juristenfamilie. Jurist, Philosoph, Historiker. Heute mehr als Philosoph bekannt denn als Historiker, zu seinen Lebzeiten umgekehrt. Bibliothekar der Juristischen Bibliothek in Edinburg, dann Adelserzieher und im Dienste adeliger Patrone diplomatische Tätigkeit in Wien und Paris. Under Secretary of State for the Northern Department (am besten zu übersetzen als Staatssekretär, mit innenpolitischen und außenpolitischen Aufgaben, auch weniger eine eigenständige politische Position als eine Stellung, in der er die Arbeit für seinen Patron macht).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleiche zur Biographie:
E. C. Mossner, The Life of David Hume. – 1954
Gerhard Streminger, David Hume : sein Leben und sein Werk. – Paderborn 1994.

David Hume war gewiß nicht der einflußreichste Philosoph des 18. Jahrhunderts, aber lange hätte man denken können, daß er der einflußreichste des 20. Jahrhunderts war. Zu diesem Hume als Vater des philosophischen Naturalismus, des Empirismus, der analytischen Philosophie vergleiche:
Norman Kemp Smith, The Philosophy of David Hume : a Critical Study of its Origins and Central Doctrines. – London 1941
Barry Stroud, Hume. – London 1977
Jens Kulenkampff, David Hume. – 2. Aufl. – München 2003.
Vergleiche dagegen die Rekonstruktion des Humeschen Skeptizismus als ciceronianischen Humanismus, als dialektische, aber nichtteleologische Transzendentalphilosophie, die die Erfahrung der Lebenswelt gegen dogmatische Philosophie und Theologie ausspielt:
Donald W. Livingston, Hume's Philosophy of Common Life. – Chicago 1984; ders., Philosophical Melancholy and Delirium : Hume's Pathology of Philosophy. – Chicago 1998 (unten S. 405 referiert).

Seine Bedeutung für die Politische Wissenschaft liegt nicht allein in diesen anthropologischen und epistemologischen Arbeiten. Ein Teil seines essayistischen Werkes gehört zu den Gründungsdokumenten der empirischen Wissenschaft in Ökonomie, Soziologie und Politikwissenschaft. Es wurde viel geschrieben über Hume als angeblichen Begründer konservativen Denkens, über Gerechtigkeit bei Hume, über Selbstinteresse und allgemeines Interesse. David Hume ist Adam Smiths Vorgänger in der Theorie des unparteischen Zuschauers. Die Regierung wird bei Hume überparteilich vorgestellt; unser Urteil steht auf Seiten der Regierung und wenn wir nicht unseren Leidenschaften zu folgen pflegten, hätten wir keine Regierung nötig. Auch eine Konflikttheorie! Seine Darstellungen der englischen Geschichte und sein hohes Staatsamt haben dazu eingeladen, ihn im zeitgenössischen Parteienspektrum zu diskutieren.
Zur politischen Theorie vergleiche:
Duncan Forbes, Hume's Philosophical Politics. – Cambridge 1975
David Miller, Philosophy and Ideology in Hume's political thought. – Oxford 1981
Frederick G. Whelan, Order and Artifice in Hume's Political Philosophy. – Princeton, NJ 1985
Diladelfo Linares, Das politische Denken von David Hume. – Hildesheim 1984
Andrew Kolin, The Ethical Foundations of Hume's Theory of Politics. – New York 1992
vor allem aber das unten S. 405 referierte Buch von Donald Livingston 1998.

Hume ist in der Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen kein Unbekannter. Sein Essay über Machtgleichgewicht ist einer der am häufigsten in Anthologien

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur internationalen Politik abgedruckte Texte und er hat tatsächlich eine theoriegeschichtliche Bedeutung für den Übergang der Lehre vom Machtgleichwicht von der Publizistik zur Wissenschaft. Hume versucht zu zeigen, daß Machgleichgewichtsdenken seit der Antike der außenpolitischen Praxis zugrunde liegt. Damit ist eine Wissenschaft von der Außenpolitik möglich. In der Regel wurde Hume aber nicht als ein Begründer einer Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen geprüft, sondern als Mahner zu einer klugen Praxis gelobt. Als einziger der Theoretiker der Internationalen Beziehungen hat Raymond Aron sich auf Humes Denken eingelassen: „David Hume schätzte die Gleichgewichtspolitik, weil er die Riesenreiche haßte" (*Frieden und Krieg*. – Frankfurt am Main 1963).

Für Hume ist die Basis politischer Verpflichtungen das Interesse der Bürger an Ordnung. Ohne innere Ordnung könnten die Bürger nicht überleben, internationale Ordnung geht sie nicht so unmittelbar an. Das Argument ist von Hobbes bekannt, von Hume kommt die Begründung aus den Grenzen der Sympathy. Friedrich V. Kratochwil hat danach gefragt, ob eine „humeanische" (regelutilitaristische) Begründung von Normen eher als eine „hobbesianische" eine Basis für internationale Normen abgeben könnte (*The Humean Perspective on International Relations*. – Princeton, NJ 1981 = World Order Studies Program Occasional Paper 9) und die „humeanische" Begründung am Ende als unzulänglich befunden (*Rules, Norms, and Decisions : on the Conditions of Political and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Affairs*. – Cambridge 1989); mit Humes eigener Skepsis gegenüber einem solchen Begründungsversuch in der internationalen Politik hat er sich nicht befaßt. Ausgiebig haben sich dagegen Moralphilosophen mit Humes kurzem Text über internationale Moral beschäftigt. Sie gehen davon aus, daß Humes Moraltheorie eine Ethik ist und finden sie entsprechenden mangelhaft; Humes lässiger Umgang mit dem Scheitern der Moral in internationalen Beziehungen zeigt ihnen das Scheitern seiner Begründung jeder Moral. Sogar die Einschätzung, ob Humes Argumente den Wandel der internationalen Beziehungen (vor allem durch Nuklearwaffen) überstanden haben, haben die Theoretiker der Internationalen Beziehungen den Moralphilosophen überlassen. Die Angemessenheit als realistische Beobachtung ist nicht bestritten. Deshalb steht Hume hier bei den Soziologen: Es gibt nur soviel internationale Gesellschaft, wie Bedarf an ihr empfunden wird.

Hume ist der Philosoph der Geselligkeit, auch des internationalen Verkehrs in Handel und Ideen. Für die Theorie des Friedens ist sein Essay über den Handel wichtig. Die Grundidee, zwischen Handelsstaaten und Militärstaaten zu unterscheiden, ist von Montesquieu angeregt. Aber Hume ist der erste, der klar ausspricht, daß in der Moderne die Rückkehr zur Militärpolitik, so gelegen sie den Machtpolitikern kommen möchte, keine Option mehr ist. Als Völkerrechtstheoretiker ist er konsequent empirisch: die Neigung zum Frieden geht nur so weit wie die Bindung zwischen Menschen geht, die internationale Moral liegt uns ferner als der Frieden in unserer Gesellschaft. Die Verlautbarungen der Fürsten, die darüber hinausgehen, sind Heuchelei. Hume bedauert diese nationale Beschränkung nicht. In seinem Essay über die

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fortschritte der Wissenschaften und Künste wird die Existenz eines Staatensystems als eine Voraussetzung des Fortschritts erkannt. Gerade aus dem internationalen Verkehr begründet Hume einen Kulturnationalismus ohne Chauvinismus. Humes Äußerungen zum internationalen System sind nicht Randbemerkungen eines Wissenschaftstheoretikers sondern stehen im Zentrum seines skeptischen Humanismus, wie ihn Donald Livingston beschrieben hat.

Wenn es mehr Hoffnung für den Frieden geben soll, muß auch bei Hobbes auf die Religion zurückgegriffen werden. Die eigentliche Aufgabe der Religion ist es, das Herz der Menschen zu leiten, ihr Verhalten menschlicher zu machen, den Geist der Mäßigung, der Ordnung und des Gehorsams zu fördern. Hume sagt uns nicht, ob er eine Chance sieht, daß die gereinigte Religion ihre Aufgabe erfüllen wird. Als Philosoph und Historiker konzentriert er sich auf das kritische Geschäft: Der Aberglauben ist eine Hauptursache der Selbstsucht und damit des (Bürger-)Krieges.

Texte

A Treatise of Human Nature (1739-1740)
deutsche Übersetzung: Ein Traktat über die menschliche Natur / übers. von Theodor Lipps. Mit einer neuen Einführung hrsg. von Reinhard Brandt. – Hamburg : Meiner, 1989 (Philosophische Bibliothek ; 283)
III, II, 11 Of the Laws of Nations
In früheren Abschnitten von III.II (*Of Justice and Injustice*) hat Hume gezeigt, daß die Liebe zur Menschheit kein natürlicher Antrieb (passion) ist. Es haben sich Staaten gebildet, weil die Menschen das Gegenwärtige dem Fernen vorziehen. Die Staaten kommen aus Interesse, aber es bilden sich Konventionen der Moral und der Ehre, deren Einhaltung ein Eigengewicht erhält.
Das Naturrecht (vor allem Achtung des Eigentums und des Versprechens) gilt auch im Verkehr zwischen Staaten, aber Souveränen billigen wir eine viel größere Freiheit zu in der Einschätzung, wie genau sie das Völkerrecht halten wollen, als Privatleuten in der Einschätzung, wie stark sie gesellschaftliche Konventionen halten wollen. Verkehr zwischen Staaten ist notwendig (und deshalb billigen wir leichtfertigen Vertragsbruch nicht), aber nicht so notwendig wie Verkehr innerhalb eines Staates (deshalb entwickeln wir nicht eine genauso starke moralische Abneigung). Das Verhältnis von Vertragstreue und Vertragsbruch in internationalen Beziehungen kann nur praktisch, nicht philosophisch bestimmt werden. Letztlich wissen alle, daß Moral eine Konvention ist, die Interesse folgt, sonst wären wir nicht bereit, den internationalen Vertragsbruch zu akzeptieren.

Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences (1742)
in: Essays Moral, Political and Literary / ed. by Eugene F. Miller. – rev. ed – Indianopolis : Liberty Fund, 1987. – S. 111-137

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hume nennt vier Bedingungen für den Fortschritt der Wissenschaften: 1., eine freie Regierung. 2., ein Staatensystem mit einer Anzahl benachbarter aber doch unabhängiger Staaten, die durch Verkehr und politische Beziehungen verbunden sind. In einem solchen System kann die Nachahmung wirken. Aber noch wichtiger ist, daß die Nachahmung begrenzt und die unbegrenzte Ausweitung ungeprüfter Ideen verhindert wird. In einem Staatensystem kann die öffentliche Meinung nicht durch bloße Ansteckung sich verbreiten, nur Natur und Vernunft (oder was denen sehr ähnlich kommt) können sich allgemein durchsetzen. Die griechische Vielstaaterei und das moderne europäische Staatensystem haben deshalb die größten Forschritte gebracht, das Römische Reich und das Chinesische Reich haben nur eine Lehre (Katholizismus, bzw. Konfuzianismus) sich ausbreiten lassen. 3., Republikanismus ist am besten für neue Ideen, für ihre Kultivierung sind aber die zivilisierteren monarchischen Staaten besser. 4., es ist nicht gut, wenn eine Nation die Wissenschaften und Künste bereits zu perfekt von Nachbarn übernimmt, das behindert die eigene Entfaltung. Das ist auch der Grund, warum einst glänzende Nationen kaum noch zu neuen Ideen fähig sind.

Enquiry Concerning the Principles of Morals (1751)
deutsche Übersetzung: Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral / übers. von Manfred Kühn. – Hamburg : Meiner, 2003 (Philosophische Bibliothek ; 511)

Abschnitt 3 Of Justice

Ein Krieg ist Aufhebung der Gerechtigkeit zwischen den Feinden. Das Kriegsrecht ist vom Nutzen bestimmt. Wenn eine zivilisierte Nation mit Barbaren Krieg führt, die keine Regeln beachten, dann muß auch sie die Beachtung dieser Regeln aufgeben und den Krieg so schädlich und blutig wie möglich führen.

Wenn sich Familien zu einer Gesellschaft vereinen, die von anderen Gesellschaften isoliert lebt, dann werden sich innerhalb dieser Gesellschaft Regeln der Gerechtigkeit entwicklen, die aber nach außen völlig nutzlos sind. Wenn aber verschiedene Gesellschaften in einen Verkehr untereinander eintreten, dann erweitern sich die Grenzen der Gerechtigkeit entsprechend der Intensivierung dieser Beziehungen durch Wachstum des menschlichen Wissens oder durch Nutzen von Bündnisbeziehungen. Die Rücksicht auf Gerechtigkeit wächst proportional zum Nutzen der Gerechtigkeit.

Abschnitt 4 Of Political Society

Eine Vereinigung von Individuen könnte ohne Regeln der Fairness und Gerechtigkeit nicht bestehen. Nationen, die auch in Isolation leben können, sind deshalb nicht so stark auf Gerechtigkeit verpflichtet. In Notfällen können deshalb Verträge und Bündnisse mißachtet werden, wenn die Beachtung schwere Nachteile bringen würde. In Föderationen gibt es dagegen besonders starke Verpflichtungen, weil diese Verbindungen von besonderem Nutzen für diese Staaten sind.

(*Enquiry Concerning the Principles of Morals* ist die Neufassung des dritten Teils des *Treatise of Human Nature;* diese wenigen Sätze sind alles, was vom Abschnitt über das Völkerrecht übrig geblieben ist.)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Of Commerce (1752)
in: Essays Moral, Political and Literary / ed. by Eugene F. Miller. – rev. ed – Indianopolis : Liberty Fund, 1987. – S. 253-267
deutsche Übersetzung: Über Handel, in: Politische und ökonomische Essays / übers. von Susanne Fischer. Hrsg. von Udo Bermbach. – Hamburg : Meiner, 1988 (Philosophische Bibliothek ; 405) 2. Teilbd., S. 175-190
Die antiken Staaten waren am Krieg orientiert (wobei sich Hume nicht auf die republikanische Form einläßt). Auch heute könnten Souveräne eher an eigenes machtpolitisches Interesse als an das Glück ihrer Untertanen denken. Aber die antiken Staaten waren gegen die Natur, nicht nur Sparta. Der Handelsstaat ist dagegen naturgemäß, weil Handel und Gewerbe sowohl die Macht des Souveräns wie das Glück der Untertanen verstärken.

Of the Balance of Power (1752)
in: Essays Moral, Political and Literary / ed. by Eugene F. Miller. – rev. ed. – Indianopolis : Liberty Fund, 1987. – S. 332-341
deutsche Übersetzung: Über das Machtgleichgewicht, in: Politische und ökonomische Essays / übers. von Susanne Fischer. Hrsg. von Udo Bermbach. – Hamburg : Meiner, 1988 (Philosophische Bibliothek ; 405) 2. Teilbd., S. 255-265
Hume zeigt an zahlreichen Beispielen, daß es bereits in der Antike eine Gleichgewichtspolitik gab. Das Gleichgewichtsprinzip ist also eine natürliche Methode. Aber die Engländer haben zuviel Leidenschaft, zuwenig rationales Kalkül in der Anwendung dieser Methode und wissen nicht, wann sie (in ihren Kämpfen mit Frankreich) stoppen sollen. Er befürchtet aber nicht, daß das Land immer kriegerischer wird, sondern umgekehrt aus Überdruß am Krieg zu unkriegerisch. Der Essay gehört hier in einen Kontext mit dem Thema des Handelsstaates. Aber das ist nur ein Moment: Auch Staaten, die durch kriegerischen Erfolg zu ausgedehnt werden, verlieren den kriegerischen Geist.

Literatur

Charmley, P. E.
The Conflict between Montesquieu and Hume : a Study of the Origins of Adam Smith's Universalism, in: Essays on Adam Smith / ed. by Andrew S. Skinner and Thomas Wilson, 1975 (The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith : Associated Volume) S. 274-305
Humes *Essay on National Characters* 1748 ist eine Antwort auf den Klimadeterminismus bei Montesquieu (wobei Montesquieus Besessenheit mit Klima offenbar bereits eine Antwort auf Humes Zweifel im *Treatise of Human Nature* ist). Hume gibt dem Handelsgeist Priorität: Wenn die Staaten durch Handel zusammenrücken, gleicht sich auch ihr Charakter an. Er gibt zu, daß in der Geschichte die Völker des

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nordens kriegerischer waren, aber das liegt an der Armut des Nordens, bzw. am Reichtum des Südens.
Der frühe Montesquieu sieht Europa als *einen* Staat mit mehreren Provinzen, vor allem durch Handel zusammengehalten. In *L'Esprit des Lois* sieht er dagegen keine notwendige Interessenharmonie der Handelstaaten mehr; Großbritannien ist der dominierende Handelstaat und das System funktioniert zu seinen Gunsten.
Der frühe Hume mit seiner Theorie der *sympathy* hat keinen Platz für feste Grenzen zwischen Menschen, wenn wir auch mit unseren Landsleuten eher sympatisieren. Im *Essay on National Characters* verteidigt er diese Sicht gegen Montesquieu. Der spätere Hume ist aber dann doch stärker von Montesquieus Klimadeterminismus beeinflußt und sieht das Problem ökonomischer Hegemonie. Erst in seinem letzten ökonomischen Essay *On the Jealousy of Trade* 1758 hat er einen neuen Mechanismus entwickelt: Langfristig ist es für einen Handelsstaat gut, wenn sich auch die anderen Staaten ökonomisch entwickeln. Damit führen *sympathy* und *interest* zum selben Ziel. Der späte Hume ist beim frühen Montesquieu angekommen.
Ansonsten hat Hume durchaus eine Art Nationalismus: einen britisch-französischen Kulturstolz voller Mißtrauen gegen die wachsende Bedeutung der deutschen und russischen Barbaren.

Mackie, J. L.
Hume's Moral Theory. – London (u.a.) : Routledge and Kegan Paul, 1980 (International Library of Philosophy) S. 113-118 International Justice (Treatise II ii 11)
Im Nuklearzeitalter kann Humes Annahme, daß internationale Beziehungen unwichtiger sind als innerstaatliche, nicht stimmen. Aber schon für seine Zeit ist das Argument kritisierbar. Daß Politiker international wenig an Frieden und Zusammenarbeit orientiert sind, liegt daran, daß die internationale Ordnung weniger gefestigt ist, ein Kriegszustand zwischen den Staaten herrscht (auch wenn nicht dauern gekämpft wird) und ein stabiles Rechtssystem fehlt. Internationale Gerechtigkeit ist der Testfall für Humes These, daß allein aus Selbstinteresse und allein durch Konventionen eine Rechtordnung möglich ist, wenn Menschen klug genug wären, entferntere Vor- und Nachteile zu beurteilen. Das können Staaten nicht. Hume hat internationale Moral nicht ernst genommen. Wir müssen sie ernst nehmen und deshalb Hume überwinden.

Harrison, Jonathan
Hume's Theory of Justice. – Oxford : Clarendon Pr., 1981. – S. 229-241 Of The Laws of Nations
Hume unterscheidet, daß Bruch des Völkerrechts durch Fürsten weniger getadelt wird als Bruch gesellschaftlicher Normen und daß es für einen Fürsten eher erlaubt ist, das Völkerrecht zu brechen als gesellschaftliche Normen. Das sind aber zwei unterschiedlich plausible Annahmen. Der Utilitarist muß damit rechnen, daß es irrational ist, daß der Bruch des Völkerrechts weniger mißbilligt wird. Hume sagt nie, ob es im Interesse der Menschheit ist, Völkerrecht zu besitzen, oder ob es nur

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unser Interesse ist, die Regeln einzuhalten, weil wir sie haben. Offenbar meint Hume, daß es im Interesse aller Staaten ist, daß es Völkerrecht gibt und daß es eingehalten wird, aber im Interesse des einzelnen Staates sein kann, daß er selber das Völkerrecht nicht unbedingt einhält. Die philosophische Bedeutung des Abschnittes liegt darin, daß Hume Abstufungen des Guten voraussetzt (was Philosophen meist scheuen), denn nur bei einer solchen Abstufung ist möglich, daß eine Verpflichtung einer anderen vorgezogen werden muß. Harrison akzeptiert generell, daß eine Verpflichtung mehr Kraft haben kann, als eine andere, akzeptiert aber nicht speziell, daß internationale Verpflichtungen weniger wichtig sein sollen. Als Beobachtung des Verhaltens ist das richtig, als Rechtfertigung dieses Verhaltens ist es falsch. Der Schaden, der durch Bruch internationaler Verpflichtungen entstehen kann, wird nicht eingeschätzt. Daß im internationalen Bereich Erfahrung mehr lehren kann als Philosophie, ist völlig unverständlich: Statt zu Moral kommt man so immer nur zu einer Berechnung des Vorteils.
Im übrigen der genaueste Kommentar zu *Treatise* II ii 11.

Cohen, Marshall
Moral Scepticism and International Relations, in: Philosophy and Public Affairs 13 (1984) 299-346 (S. 329-346 Hume and the Morality of Princes)
Neudruck in: International Ethics / ed. by Charles Beitz. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1985. – S. 3-50 (S. 33-50)
Problematisch bei Hume ist, daß er nicht klar zwischen Konventionen des internationalen Verhaltens und der Notwendigkeit einer internationalen Moral unterscheidet. Wir können nicht annehmen, daß internationale Regeln unwichtig sind, schon gar nicht im Nuklearzeitalter. Hume kennt nur Regeln, die letztlich in jedermanns Interesse sind. Der Zweck von Regeln ist aber gerade, die Durchsetzung besonderer Interessen der Starken zu verhindern. Hume begeht den Fehlschluß, aus dem Fehlen einer internationalen Rechtsordnung darauf zu schließen, daß die Staaten keine Rechtsordnung brauchen. Ein ungeregelter Zustand ist im Interesse der Starken. Das hat Hume gar nicht besprochen. Auf Humeanischer Grundlage kann es keine angemessene Philosophie internationaler Gerechtigkeit geben.

Robertson, John
The Scottish Enlightenment and the Militia Issue. – Edingburgh : Donald, 1985. – S. 60-74. 211-225
Hume beurteilt die Militärfrage ökonomisch (in *Of Commerce*: die großen antiken Heere waren unnatürlich), moralisch (in *Of Luxury*: Wohlstand macht nicht unkriegerisch, die Kriege der kommerziellen Gesellschaften sind weniger grausam, aber der Kriegsgeist, den Hume eher mit Disziplin identifiziert, wird verbessert) und in Bezug auf die politische Freiheit (wo Hume nur vereinzelte, einander widersprechende Bemerkungen hat, im Ganzen eher von stehenden Heeren abrät). Hume will als politischer oder politikwissenschaftlicher Autor zur Moderation anleiten. Der Streit um Miliz oder stehendes Heer (in Großbritannien zudem ein Streit um Verwendung fremder, kontinentaler Heere) war eines der Themen, die zu unvernünfti-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ger Parteienbildung führten. Seine Äußerungen sollen Dogmatismus in Militärfragen vermeiden. Auf jeden Fall identifizierziert er die modernen zivilisierten Monarchien, die am besten Rechtstaatlichkeit garantieren, nicht mit ihren barbarischen Vorläufern.

Ellin, Joseph
Hume on the Morality of Princes, in: Hume Studies 14 (1988) 111-160
Ellin bespricht die Beiträge von Mackie, Harrison, Cohen 1980 bis 1984 und kann die Aufregung nicht verstehen. Hume bezweifelt nie, daß Verträge eingehalten werden müssen. Es ist auch kein Staatsraisontext (die Regeln werden nicht gebrochen, weil internationale Politik bedeutend ist, sondern weil sie unbedeutend ist). Es geht auch nicht darum, den Bruch von Moral zu empfehlen. Es geht allein darum, ob Regeln, deren Befolgung wir im Privatleben erwarten, im internationalen Verkehr genauso streng befolgt werden müssen. Ellins Beispiel (nicht Humes) ist Lüge. Das einzige Problem ist die Verletzung des Prinzips der Fairneß, denn es muß damit gerechnet werden, daß die Beachtung von Regeln in der internationalen Politik für verschiedene Menschen verschieden bedeutend ist. Die Argumentation gegen Hume, daß Beachtung der Regeln in internationaler Politik objektiv als wichtig gezeigt werden kann, überzeugen Ellin gar nicht: Kriegsgefahr ist unwichtiger als das Verschwinden innerer Ordnung. Hume und das von ihm referierte Urteil der Nationen sehen ganz richtig, daß es keinen Weg gibt, international die Beachtung von Moral zu regeln.

Ainslie, Donald C.
The Problem of the National Self in Hume's Theory of Justice, in: Hume Studies 21 (1995) 289-314
Sympathy ist bei Hume an Übereinstimmung gebunden in Sitten, Charakter, Herkunft, Sprache. Sympathy ist besonders stark, wenn sie kommuniziert wird. Es geht dabei immer um Sympathy/Kommunikation zwischen zwei Individuen. Identifikation mit der Gruppe ist nicht Humes Thema, außer daß er bemerkt, daß mit der Größe der Gruppe die Sympathy schwächer wird. Er warnt vor zu krassen Annahmen über Nationalcharakter, aber er nimmt das Konzept immer ernst. Der Stolz auf die eigene Nation ist ein Stolz auf die eigene Gruppe, den es für alle Gruppen beginnend mit der Familie gibt. Im Krieg ist der Nationalstolz besonders ausgeprägt; wir halten die eigene Nation für gerecht, die fremde für ungerecht. Eine Nation braucht nicht unbedingt eine gemeinsame Kultur, sie braucht aber irgend etwas, auf das sie stolz sein kann und das generelle Regeln geschaffen hat, die die Mitglieder mit ihrer Nation verbinden.

Livingston, Donald W.
Philosophical Melancholy and Delirium : Hume's Pathology of Philosophy. – Chicago (u.a.) : Univ. of Chicago Pr., 1998. – 431 S.
Wegen der transzendentalphilosophischen Privilegierung der Lebenswelt bei Hume gehören Philosophie und Patriotismus zusammen, gegen das „selfish system" von

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hobbes, Locke, Mandeville. Freiheit gibt es nur in historischen Formen, abstrakt kann darüber nicht diskutiert werden. Freiheit ist faßbar nur in historischen Erzählungen der Erfahrung von Freiheit in einer gemeinsamen europäischen Geschichte, einem Prozeß der Bewußtwerdung von customs.
Humes politische Philosophie wendet sich gegen die republikanische Ideologie. In der Antike waren Republiken unstabil und grausam, Monarchien völlig unerträglich. Republiken haben Fortschritte gemacht, aber Monarchien haben viel größere Fortschritte gemacht. Seine eigene Präferenz gilt Förderationen, einer Hierarchie von durch Repräsentativkörperschaften regierten Einheiten. Sein Ideal ist ein System selbständiger Kleinstaaten, alle mit eigener Lebensweise.
Gegen ein republikanisches Reich war er immer gewesen, nur absolute Monarchien behandeln alle Teile eines Reiches gleich. Entsprechend hat Hume die amerikanische Sezession von Anfang an unterstützt, viel radikaler als sonst einer in Großbritannien und viel früher als die Amerikaner selber. Er hatte die Kolonien mit staatsrechtlichen Argumenten immer als fast souverän angesehen (die Prinzipien, aus denen später die Unabhängigkeit tatsächlich begründet wurde, sind für ihn nur falsche, dogmatische Philosophie). Für die Amerikanische Union, die er nicht mehr erlebte, würde er keine Sympathien gehabt haben. Die Präferenz für Kleinstaaten war der Grund, warum er so entschlossen für die volle Sezession einzelner Kolonien eintrat.
Der einzige legitime Kriegsgrund ist Verteidigung (wobei er einen Krieg zur Erhaltung des Gleichgewichts als Verteidigungskrieg anerkennt). Vor allem lehnt er Kriege für den Handel ab; freier Handel bringt mehr als irgendein Krieg für den Handel. Ein Argument gegen den britischen Krieg gegen die amerikanischen Kolonien ist, daß dieser Krieg auch Großbritannien verwandeln werde (das richtet sich gegen seine Freunde, die brutale Anti-Guerrilla-Strategien propagierten).

Long, David E.
“Every Man Supposed a Knave” : David Hume’s Political Realism, in: The Realist Tradition and Contemporary International Relations / ed. by W. David Clinton. – Baton Rouge : Lousiana State Univ. Pr., 2007 (Political Traditions in Foreign Policy) S. 117-136
Humes Moraltheorie geht von einer konventionalistischen Grundlage aus, nur der Brauch oder eine gewisse psychische Neigung können Moral festigen, nicht abstrakte Prinzipien. Seine Moraltheorie hat einen kommunitaristischen Aspekt. Wir können nicht erwarten, daß Moralregeln strikt eingehalten werden, wenn es schwer ist, weiter Entferntes in unserem Bewußtsein zu halten. Hume ist weder an Machiavelli orientiert (der verschiedene Moral für Fürsten und Bürger hat) noch an Hobbes (der nur Regeln kennt, wenn sie eine Regierung durchsetzen kann).
Politisch ist Hume ein Anhänger der Machtbalance und warnt vor übermäßiger Machtentfaltung, weil der Fortschritt auf einem System einer Vielzahl von Staaten mit Verkehr untereinander beruht. Long interessiert sich weniger für Humes Analyse der Grenzen internationaler Moral, sondern dafür, daß die gleiche Moral im Innern und nach außen wirkt. Er versucht eine humeanische Spekulation, was die

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Übermacht der USA noch ertragbar macht, so daß es zu keiner Gegenbalance kommt: eine innere Verfassung, die von politischer Balance bestimmt ist.

Van de Haar, Edwin
David Hume and international Political Theory, in: Revue of International Studies 34 (2008) 225-242
Hume startet mit Nation/Staat/Land, einer politischen Einheit, der Emotionen gelten, vor allem Stolz. Er warnt davor diese Gefühle zu übertreiben, vor allem haben Beziehungen einen höheren Wert als Isolation. Es ist nicht zu erwarten, daß sich Staaten untereinander anders verhalten als Individuen: sie sind auf gegenseitige Hilfe angewiesen, aber nicht ständig zum Frieden geneigt. Der Krieg wird als Tatsache akzeptiert, aber verlangt, daß es ein gerechter Krieg sein soll. Mit dem Fortschritt der Zivilisation geht die Begierde nach Krieg zurück. Kolonien nahm Hume zunächst als Fakt hin, ist am Ende aber entschieden für amerikanische Unabhängigkeit. Er ist immer für Freihandel, aber daß darauf Frieden folgen müsse, denkt er nicht (und Adam Smith genauso wenig). Nach diesem Überblick (für Van de Haar ist es eine Entdeckung, daß es bei Hume mehr als Balance gibt) spielt er das übliche britische Spiel der drei Traditionen: da Hume weder Realist noch Pazifist ist, kann er nur Grotianer sein. Lernen kann von Hume vor allem die Englische Schule, deren Begriff der Internationalen Gesellschaft historischer Bereicherung bedarf.

6.8.3 Smith

Adam Smith, 1723-1790, geboren in Kirkcaldy, Grafschaft Fife in einer Gentryfamilie. Professor der Moralphilosophie in Glasgow, Adelserzieher, Zollkommissar von Schottland.

Vergleiche zur Biographie:
Ian S. Ross, The Life of Adam Smith. – Oxford 1995

Als Einführung vergleiche:
Karl Graf Ballestrem, Adam Smith. – München 2001

Für die Breite von Smiths Interessen vergleiche: Essays on Adam Smith / ed. by Andrew S. Skinner and Thomas Wilson. – Oxford 1975 (The Glasgow Edition of the Works and Correspondance of Adam Smith : Associated Volume)

Während lange gestritten wurde, ob Smiths Moralphilosophie und Ökonomie eine einheitliche Lehre bilden (das sogenannte Adam Smith-Problem), besteht heute bei Philosophen weitgehend Einigkeit, daß es eine einheitliche Moralphilosophie bei Smith gibt, in die Ökonomie integriert ist. Aber es gibt lebhafte Diskussionen über den Charakter dieser Moralphilosophie, auf welche Traditionen Smith zurückgreift und welche Bedeutung ökonomische Mechanismen innerhalb von Smiths Moralphi-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

losophie haben. Adam Smith hat die Fiktion des Unparteiischen Zuschauers in die Moralphilosophie eingeführt (einen Vorläufer von Kants Kategorischen Imperativ und Rawls Schleier des Nichtwissens). Ein Denkschema, das als Friedensstrategie gelten könnte, von Smith aber nicht mit Frieden in Verbindung gebracht wird, da der Ausgangspunkt seiner Moralphilosophie nicht mehr (Bürger)Krieg ist, sondern das selbständige Urteilen der aus der Aufsicht des Leviathan entlassenen Bürger.
Zu Selbstliebe, Sympathie, Einbildungskraft und dem Unparteiischen Zuschauer vergleiche:
T. D. Campbell, Adam Smith's Science of Morals. – London 1971
Athol Fitzgibbons, Adam Smith's System of Liberty, Wealth, and Virtue : the Moral and Political Foundations of the *Wealth of Nations*. – Oxford 1995
Charles Griswold, Jr., Adam Smith and the Virtues of Enlightenment. – Cambridge 1999
Leonidas Montes, Adam Smith in Context : a Critical Reassessment of Some Central Components of his Thought. – Basingstoke 2004
Samuel Fleischacker, On Adam Smith's *Wealth of Nations* : a Philosophical Compendium. – Princeton 2004 (siehe unten S. 416).

Die Forschung ist seit langen damit beschäftigt, die Anachronismen eines Smith-Bildes zu korrigieren, das auf homo oeconomicus, general equilibrum theory und laissez-faire beruht. Nur die Ökonomen zögern. Smith notiert die Vorteile der kommerziellen Gesellschaft, nicht zuletzt bringt sie die Überwindung der militärbasierten Feudalgesellschaft. Die sozialen Tugenden können erst in der kommerziellen Gesellschaft, die Abhängigkeiten abbaut, voll entfaltet werden. Aber sein Thema ist nicht die Befreiung des Kapitals vom Staat, sondern die Befreiung des Staates und der arbeitenden Bevölkerung (eine Kategorie, die noch Handarbeiter und Fabrikanten und Kaufleute umfassen kann) von der Übermacht der Kapitalisten, die dauernd auf der Suche sind, durch staatlich geförderte Monopole den eigenen Wohlstand zu mehren und den der Nation zu verringern. Er benötigt einen Staat der zugleich frei und stark ist und die Monopolisten in Grenzen weisen kann. Eher als der Sprecher unbegrenzter Kapitalinteressen ist er der Sprecher einer aufgeklärten politischen Klasse. Ökonomische Institutionalisten können sich mindeststens so gut auf Smith berufen wie ökonomische Liberale.
Vergleiche zur politischen Ökonomie:
Joseph Cropsey, Polity and Economy : an Interpretation of the Principles of Adam Smith. – The Hague 1957
Donald Winch, Adam Smith's Politics : an Essay in Historiographic Revision. – Cambridge 1978 (siehe unten S. 413)
N. T. Phillipson, Adam Smith as Civil Moralist, in: Wealth and Virtue : the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment / ed. by Istvan Hont and Michael Ignatieff. – Cambridge 1983. – S. 179-202
Günther Nonnenmacher, Die Ordnung der Gesellschaft : Mangel und Herrschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit. – Weinheim 1989.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Adam Smith gilt als ein Vater des Liberalismus in den Internationalen Beziehungen, weil er als Vater der Liberalen Schule in der Politischen Ökonomie gilt. Die Smith-Kritik seit Friedrich List und die Smith-Gefolgschaft seit Richard Cobden sind sich einig, Smith als Kosmopoliten zu sehen. Richard Cobden, der große Freihandelsapologet und Kriegsgegner, hat eine kaum zu überschätzende Rolle in der Rekrutierung Smiths für friedensfördernde internationale Beziehungen. Die Theoriegeschichte der Internationalen Beziehungen folgte mit gelegentlichen Hinweisen und ohne nähere Prüfung in der Regel der liberalen Deutung. Institutionalisten haben sich gelegentlich auf Smiths Institutionalismus berufen (Robert O. Keohane, Hobbes's Dilemma and Institutional Change in World Politics : Sovereignty in International Society, in: Whose World Order? / ed. by Hans-Henrik Holm and George Sørensen. – Boulder 1995), aber auf eine institutionalistische Theorie der Internationalen Beziehungen bei Smith konnten sie sich nicht berufen. Das geht den Historikern der Internationalen Politischen Ökonomie nicht anders (z. B. Matthew Watson, Foundations of International Political Economy. – Basingstoke 2005. – S. 100-119). Wir haben nun die abstruse Situation, daß Smith fortdauernd als Stammvater einer liberalen oder gar kosmopolitischen Theorie der Internationalen Beziehungen gilt, aber die Spezialliteratur immer neu aufzuzeigen versucht, wie begrenzt Liberalismus oder gar Kosmopolitismus bei Smith sind, sobald es um Fragen der Sicherheit geht.

Eine systematische Theorie der Internationalen Beziehungen hat Smith gewiß nicht, nicht einmal eine systematische Theorie der internationalen Wirtschaftsbeziehungen. Aber sein Kampf gegen Merkantilismus und Kolonialismus hat durchaus die Absicht, internationale Konfrontationen durch Abbau von monopolistischen Wirtschaftsverhalten zu mildern. Smith bekämpft Monopole als eine Gefahr für den Frieden, darüber hinaus hat er keinen rechten politischen Gebrauch für internationalen Handel. Die Gründung des Friedens auf den Handel ist erst das Thema von Say und Cobden. Smiths Annahmen über die Beziehungen zwischen Staaten sind eher realistisch. Die Sicherheit einer Nation ist für Smith mindestens so wichtig wie der Wohlstand einer Nation, „defence is of much more importance than opulence" (Smith verteidigt damit Handelsbeschränkungen, die der britischen Flotte nützen). Das stehende Heer gehört für Smith zu den unerläßlichen Institutionen eines Rechtsstaates. Smith schreibt noch mit der Erinnerung an den kontinuierlichen Bürgerkrieg der mittelalterlichen Barone. Der innere Frieden kommt mit der kommerziellen Gesellschaft (die Barone haben ihre Macht für Luxus eingetauscht), aber auch mit dem Aufbau des Heeres. Der starke Staat ist eine Leistung, die Smith nicht aufgeben will.

Smith ist für verzweifelte Militärökonomen, die nach einer Theoriegeschichte ihres Faches suchen, immer der einzige Lichtblick einer einigermaßen theoretischen Argumentation. In der Regel wird er dafür gepriesen, wie wenig er als Militärökonom rigider Ökonom war.
Vergleiche zur Militärökonomie außer unten referierten Beiträgen auch die Einschätzungen in Überblicksdarstellungen:

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Christian Schmidt, Penser la guerre, penser l'économie. – Paris 1991. – S. 70-79 (Smith ist gerade nicht ein Vertreter von „doux commerce" und überhaupt nicht überzeugt, daß Sicherheit ökonomisch analysiert werden kann)
Crawford D. Goodwin, National Security in Classical Political Economy, in: Economics and National Security : a History of their Interaction / ed. by Crawford D. Goodwin. – Durham 1991 (History of Political Economy, Annual Supplement to Vol. 23) S. 23-35 (Smith hat ein reiches Denken über Kriegsursachen und Sicherheitspolitik in zivilisierten Staaten; die rigorose Anwendung von ökonomischen Kostenanalysen bei späteren Analytikern "may have had its costs in this applied field too").

Smith begründet die Präferenz für eine Berufsarmee mit der Arbeitsteilung in der kommerziellen Gesellschaft: eine Milizarmee würde den Produktionsprozeß stören und die notwendige Professionalisierung des Kriegshandwerks hindern. Trotz der militärischen Unterlegenheit der Miliz will Smith dennoch über einen Milizdienst die Arbeitenden am Staat beteiligen. Sicherheitspolitisch und innenpolitisch zeigt gerade die Militärfrage die Grenzen der kommerziellen Gesellschaft als Ordnungsmodell auf.
Siehe zur Milizfrage auch die Vergleiche zwischen Adam Smith und Adam Ferguson bei Fabrizio Bastinelli 1989 (siehe oben S. 390-391in der Einleitung) und Matthias Bohlender 1999 (siehe unten S. 421 bei Ferguson).

Texte

The Theory of Moral Sentiments (1759, letzte Ausgabe 1790)
Kritische Ausgabe von D. D. Raphael und A. L. Macfie. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 1976 (The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith ; 1)
Softcover Ausgabe dieser kritischen Ausgabe Indianopolis: Liberty Fund
Deutsche Übersetzung: Theorie der ethischen Gefühle / übersetzt von Walther Eckstein. – Leipzig : Meiner, 1926 (Philosophische Bibliothek ; 200); letzter Neudruck mit Literaturnachträgen 1984
Kapitel VI, II, 2 Of the Order in which Societies are by Nature Recommended to our Benefice
Die Liebe zum eigenen Land kommt nicht aus der allgemeinen Menschenliebe und muß dennoch nicht zu einem Haß gegen andere Länder führen. Die Liebe zum eigenen Land ist eine Liebe zur Verfassung des Landes und ein Wunsch, die Wohlfahrt der ganzen Gesellschaft und der Mitbürger zu fördern. Während in äußeren Kriegen die Liebe zum Land meist unkontrovers ausgeübt werden kann, ist sie in inneren Krisen meist umstritten. Umso wichtiger ist im Krieg ein Sinn für gemeinsame Humanität und nach dem Krieg Friedensstiftung durch den Sieger. Die Mäßigung zeigt sich am besten im Respekt vor den alten Rechten, Interessen und Vorurteilen. Wenn sie nur durch Gewalt beseitigt werden können, bleiben sie besser bestehen. „The

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

man of system, on the contrary, is apt to be very wise in his own conceit.“ Das eigene Urteil darf nicht zu einem selbst ernannten Maßstab für richtig und falsch werden; eine Lehre, für die er Platon und Cicero als Zeugen anruft.
Diese Kapitel über den Patriotismus wurde erst in der 6. Auflage 1790 beigefügt und der Zusammenhang mit der Französischen Revolution ist deutlich.

An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (1776)
Kritische Ausgabe von R. H. Campbell und A. S. Skinner. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 1976 (The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith ; 2)
Softcover Ausgabe dieser kritischen Ausgabe Indianopolis: Liberty Fund
Deutsche Übersetzung: Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker / übersetzt von Monika Streissler. – Tübingen : Mohr Siebeck, 2005 (UTB ; 2655)
Folgt der kritischen Ausgabe; die vom Deutschen Taschenbuchverlag verbreitete Übersetzung von Horst Claus Recktenwald 1974/1978 ist freilich sprachlich eleganter.
III, 4 How the Commerce of the Towns Contributed to the Improvement of the Country
Handel (commerce) bringt Ordnung und gute Verwaltung. Das Thema ist aber spezieller: die neuzeitliche Bändigung der großen feudalen Herren durch Recht und den Anreiz ihr Land kommerziell zu nutzen. (Buch III ist eine Geschichte der opulence.)
IV, 2 Of Restraints upon the Importation from Foreign Countries of such Goods as Can Be Produced at Home
Angriff auf die merkantilistische Doktrin der Beschränkung des Außenhandels, die tatsächlich allein im Interesse von Monopolisten ist. Bei den Einwänden gegen Freihandel wird akzeptiert, daß es aus sicherheitspolitischen Gründen eine Beschränkung des Handels geben könnte (konkret geht es um protektionistische Förderung der Handelsmarine, die als Rekrutierungsbasis für die Kriegsmarine galt). Smith akzeptiert das: “Defence is of much more importance than opulence”.
IV, 3 Of the Extraordinary Restraints upon the Importation of Goods of almost all Kinds, from those Countries with which the Balance Is Supposed to Be Disadvantageous
“Commerce, which ought naturally to be, among nations, as among individuals, a bond of union and friendship, has become the most fertile source of discord and animosity. The capricious ambition of kings and ministers has not, during the present and the preceding century, been more fatal to the respose of Europe, than the impertinent jealousy of merchants and manufacturers.” Die Rivalität der Herrscher dürfte in der menschlichen Natur liegen und letztlich nicht beendbar sein, aber die Macht der Händler, die niemand zur Herrschaft berufen hat, ist beendbar.
V, I, 1 Of the Expence of Defence
Die erste Aufgabe eines Souveräns ist Verteidigung gegen Gewalt und Invasionen anderer Staaten. Die Verteidigung ist in den welthistorischen Stadien verschiedenen organisiert. In den einfachsten Gesellschaften sind alle Krieger. Mit dem Fortschritt

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Industrie und dem Fortschrift der Kriegskunst, wird auch die Verteidigung arbeitsteilig organisiert. Eine nichtarbeitsteilig organisierte Miliz wird immer einer trainierten Berufsarmee unterlegen sein (wobei er weniger den Krieg zwischen europäischen Armeen meint, als eine drohende Eroberung durch barbarische Nachbarn). Eine stehende Armee gilt als Gefahr für die Freiheit, aber umgekehrt kann ein Fürst, der über eine Armee verfügt, großzügiger über lokale Unruhen hinwegsehen.

Literatur

Nicholson, J. Shield
A Project of Empire : a Critical Study of the Economics of Imperialism, with Special Reference to the Ideas of Adam Smith. – London : Macmillan, 1909. – 284 S.
Adam Smith privilegiert weder das individuelle Interesse, noch eine Weltgesellschaft der Individuen. Das eigene Land ist eine Einheit, über die unser Mitgefühl effektiv in der Regel nicht hinausgeht, dessen Verteidigung legitim zu Einschränkungen ökonomischer Freiheiten führt, dessen Wohlstand zumindest temporäre Einschränkungen des Freihandels verlangen darf. An den ökonomischen Nutzen von Kolonien hat Smith nicht geglaubt und die monopolistischen Regelungen des Wirtschaftsverkehrs mit den Kolonien hat er verworfen. Aber Kolonien sind für ihn keine ökonomische, sondern eine politische Frage und darin ist sein Ideal klar Imperial Federalism. Das Römische Reich ist an seinem Zentralismus gescheitert, das Britische Reich dagegen „has hitherto existed in imagination only", es sei bisher nur „the project of an empire". Der Imperial Federalism soll ein wirkliches Britisches Reich möglich machen.
Nicholson Interesse ist nicht rein theoriegeschichtlich, Smith wird für den Anfang des 20. Jahrhunderts heftig diskutierten Umbau des Imperiums in eine föderative Union in Anspruch genommen.

Eine ähnliche Arbeit aus der nächsten Welle der Versuche das britische Reich föderal umzubauen: E. A. Benianis, Adam Smith's Project of an Empire, in: The Cambridge Historical Journal 1 (1923-25) 249-283 (gut als Vergleich mit zeigenössischen und späteren Vorstellungen eines föderativen Reiches).

Earle, Edward Mead
Adam Smith, Alexander Hamilton, Friedrich List : the Economic Fundations of Military Power in: Makers of Modern Strategy : Military Thought from Machiavelli to Hitler / ed. by Edward Mead Earle. – Princeton : Princeton Univ. Pr., 1943 S. 117-154 (Adam Smith S. 120-128)
Auch enthalten in der Neubearbeitung: Makers of Modern Strategy from Machiavelli to the Nuclear Age. – Oxford 1986
Smith glaubt, daß Kaufleute zum Frieden neigen und nur Monopolisten zum Krieg treiben. Das ist ein Ansatz des ökonomischen Pazifismus, aber seine Anhänger im

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

19. Jahrhundert waren nicht nur radikalere Freihändler, sondern auch radikalere Pazifisten. Freihandel ist nicht sein Thema und merkantilistische Praktiken wie die Naviagation Acts kann er rechtfertigen, denn „defence is of much more importance than opulence". Smith zweifelt nie, daß ein Handelsstaat gut gerüstet sein muß, bekämpft aber heftig die merkantilistische Politik der Kriegskasse: ein Krieg wird nicht mit Goldreserven bezahlt, sondern durch eine funktionierende Wirtschaft finanziert. Die Verteidigung beruht auf dem kriegerischen Geist des Volkes. Zwar ist in zivilisierten Staaten eine stehende, professionelle Armee nötig, aber bei einem kriegerischen Geist des ganzen Volkes muß die stehende Armee nicht so groß sein. Ein kriegerischer Geist ist für eine Gesellschaft auch gut, wenn sie gar nicht bedroht ist; denn Feigheit ist immer schlecht für eine Gesellschaft.

Knorr, Klaus E.
British Colonial Theories 1570-1850. – Toronto : Univ. of Toronto Pr., 1944. – S. 175-195 Adam Smith and the Empire
Als Ökonom hat Smith durchaus Vorgänger, als Kolonialtheoretiker ist er ohne Vorläufer, er hat als erster ökonomische Fragestellungen auf Kolonialfragen angewendet. Die Kolonien haben den Kolonialstaaten nur Kosten verursacht, ohne zur militärischen und finanziellen Stärke beigetragen zu haben. Vom Handel mit den Kolonien hat Europa als Ganzes profitiert, der exklusive Zugang einer jeden Kolonialmacht zu ihren Kolonien hat freilich diesen Nutzen verringert. Die Kolonialmacht hatte einen relativen Gewinn (verglichen mit den vom Monopol ausgeschlossenen Ländern), aber durch den geringeren absoluten Nutzen war der Gewinn doch niedriger, als er ohne Monopole gewesen wäre. Smith empfiehlt deshalb eine allmähliche Öffnung der Kolonien für den internationalen Handel.
Daß Smith eine Vision eines liberalen Imperiums hatte, kann Knorr nicht erkennen. Smith sieht wohl die freiwillige Trennung von Kolonialmacht und Kolonien als den einzig vernünftigen Weg an, aber dieser Weg wird durch Nationalstolz und durch Interessen der herrschenden Gruppe unmöglich gemacht. Der zweitbeste Weg, bei dem er nicht ganz so starken Widerstand erwartet, ist die Beteiligung der Kolonien an den Kosten des Reiches und an der parlamentarischen Vertretung. Eine positive Vision, die ihn als einen Ahnen der liberalen Imperialisten auszeichnen würde, kann man das kaum nennen.

Winch, Donald
Adam Smith's Politics : an Essay in Historiographic Revision. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 1978 (Cambridge Studies in the History and Theory of Politics) S. 103-120 Martial Spirit and Mental Mutilation
Smith Hauptbedeutung für die spätere Militärökonomie bestand in der Verteidigung des stehenden Heeres, eine ökonomische Begründung aus den Vorteilen der Arbeitsteilung. Tatsächlich war Smith selber immer für eine Mischform, weil die Wehrform nicht einfach eine ökonomische Frage ist, sondern im Zusammenhang mit den Folgen der Arbeitsteilung und der daraus resultierenden Notwendigkeit von Erziehung steht. Smiths prägendes Erlebnis war, wie 1745 „four or five thousand naked un-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

armed highlanders took possession of the improved parts of this country without any opposition from the unwarlike inhabitants“. Es sind jetzt die sozial Niedrigsten, die ein kommerzielles Land verteidigen, und Disziplinierung durch Furcht ist an die Stelle der Ehre getreten. Milizanteile an der Verteidigung müssen beibehalten werden als volkspädagogisches Gegengewicht gegen die sozialen Folgen der Arbeitsteilung.

Brose, Ekkehard
Adam Smith's View of International Relations. – 1983. – 104 S.
Magisterarbeit Univ. Oxford
Wohlstand, bei Smith das höchste Ziel, kann durch das Selbstinteresse aller erreicht werden, aber durch Vernachlässigung der Verteidigung verloren gehen. Auf internationaler Ebene kritisiert Smith vor allem den kriegerischen Geist des Merkantilismus, der Wohlstand vernichtet und die Entwicklung der Menschheit verzögert. Seine eigenen Äußerungen zu internationalen Beziehungen gehen von Freihandel und Interesse am Wohlstand anderer Länder aus. Kolonien will er freilassen oder zum Teil eines Gesamtstaates machen. Er hat wenig Hoffnungen für eine rasche Realisierung, ist aber sicher, daß Handelsinteressen immer mehr Einfluß gegen Monopole (die er für Zollschranken und Kolonialismus verantwortlich macht) erlangen werden.
Im Anhang vergleicht Brose mit Richard Cobden (den er ganz als Smith-Schüler sieht) und Nye/Keohane (als modernem internationalem Liberalismus).
Diese unveröffentlichte Magisterarbeit (angefertigt bei Hedley Bull) wird hier angeführt, weil es keine neuere Veröffentlichung gibt, die so ausführlich die Standarddeutung von Smith als liberalem Theoretiker auch der Internationalen Beziehungen zu belegen versucht.

Robertson, John
The Scottish Enlightenment and the Militia Issue. – Edinburg : Donald, 1985. – S. 212-225
Smith behandelt die Frage der Wehrform in *Wealth of Nations* in einem Kapitel über Staatsausgaben, aber es ist keine eng militärökonomische Beurteilung. Er gibt eine Weltgeschichte der Verteidigung: Zunächst waren alle Männer Krieger, mit dem Ackerbau wurde Arbeitsteilung nötig, das führte zu professionellen Armeen. In der modernen Gesellschaft sind sowohl Manufaktur wie Kriegshandwerk so spezialisiert, daß sie ohne Qualitätsverluste und Störung des Arbeitsprozesses nicht mehr von denselben Personen nebeneinander ausgeübt werden können. Das stehende Heer ist ein unverzichtbarer Teil der Zivilisation. Es ist zur Verteidigung nach außen nötig, aber auch nötig, um im Innern den Rechtsstaat durchzusetzen. Nur ein Herrscher mit stehendem Heer kann sein ganzes Land dem Gesetz unterwerfen. Das stehende Heer wird von Smith zusammen mit der unabhängigen Justiz und einem Parlament zur Mitsprache über Staatsausgaben als der dritte Pfeiler eines freien Staates genannt. Smith steht im Gegensatz zu Hume und Ferguson nicht in der schottischen Tradition der politischen Tugend und der Partizipation, sondern für eine neue Idee der parlamentarischen Repräsentation.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Smith sieht aber eine Bedeutung der Miliz als Ergänzug der Erziehung. Darin steht er Ferguson näher, aber die Basis seines Arguments ist völlig verschieden. Während Ferguson die politischen Tugenden in der kommerziellen Gesellschaft gefährdet sieht, sieht sie Smith erst in der kommerziellen Gesellschaft voll entfaltet. Die Arbeitsteilung bedroht nicht eine alte gesellschaftlich-politische Partizipation der arbeitenden Bevölkerung, sondern ihre neu gewonnene Beteiligung an der kommerziellen Gesellschaft. „With the self-respect that comes from possession of an education and the assurance of martial spirit, the people would be far more likely to have the public spirit to resist the blandishments of faction and vested interests, and to support the proper execise of goverment authority." Der Kriegsdienst ist für Smith das Symbol des Eintritts der Arbeitenden in die politische Gemeinschaft. Da Smith den Kapitalisten mißtraut und die Landbesitzer für unwissend hält, setzt er auf ein Bündnis einer Bildungselite mit einem starken Staat. Nie aber bringt er diese Elite mit Kriegsgeist und Militärdienst in Verbindung (Fergusons Lieblingsidee).

Walter, Andrew Wyatt
Adam Smith and the Liberal Tradition in International Relations, in: Classical Theories of International Relations / ed. by Ian Clark and Iver B. Neumann. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan, 1996. – S. 142-172
Gleichzeitig erschienen in: Review of International Studies 22 (1996) 5-28
Smith wegen dem Abraten von bestimmten merkantilistischen Praktiken zum Wirtschaftsliberalen zu machen ist anachronistisch, im Bereich der internationalen Beziehungen aber klar falsch: Die direkten Äußerungen zu internationalen Beziehungen liegen viel näher an realistischen und merkantilistischen Traditionen als bei den Positionen des liberalen Internationalismus. Kommerzielle Entwicklung bringt bei Smith größere Stabilität, aber das hat keine Folgen für internationalen Frieden. Seine Angst ist vielmehr, daß die Zivilisation zur Verteidigung unfähig macht; er akzeptiert die liberale Zivilisierungs- und Friedenstheorie, aber sieht im internationalen System Gefahren für die zivilisierten, friedlichen Staaten. Er denunziert Kolonien als ineffizient und nur im Interesse einer beschränkten Interessengruppe und einer seiner Ratschläge ist sie aufzugeben. Aber als Theoretiker weiß er, daß Bürger nicht nur ökonomische Interessen haben, sondern diverse Leidenschaften, die auch die Politik bestimmen. Smith ist als Politischer Theoretiker vor allem an der Rolle von Institutionen interessiert. Er hat aber keine Vorstellung von Internationalen Organisationen und kann sich nicht weiter zu internationalen Beziehungen äußern.

Doyle, Michael W.
Ways of War and Peace. – New York (u.a.) : Norton, 1997. – S. 230-250 Commercial Pacifism : Smith and Schumpeter
Smith vertritt bei Doyle die liberale Position der Internationalen Beziehungen, die auf der Ebene der Gesellschaft ansetzt. Der Ökonom Smith hat die Vision eines Staates, der sich aus der Ökonomie heraushält, aber um Sicherheit, Recht, Infrastruktur kümmert. Er bemerkt, daß die Staaten, die in friedlichen Handelsbeziehungen miteinander leben sollten, es doch nicht tun. Er setzt aber darauf, daß Handel

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Industrie allmählich zu Frieden und Sicherheit führen. In Smiths welthistorischem Stadienmodell nimmt der kriegerische Geist mit dem Verschwinden der Beutegesellschaften und dem Aufkommen von Handelsstaaten ab. In der Übergangszeit sind Handelsstaaten durch Beutegesellschaften gefährdet. Erst in einer völlig industriellen Welt wäre Frieden.

Coulomb, Fanny
Adam Smith : a Defence Economist, in: Defence and Peace Economics 9 (1998) 299-316
Smith trennt sorgfältig zwischen der Analyse privater Wirtschaft, in der Marktbeziehungen gelten sollen, und Politischer Ökonomie, in der Marktbeziehungen nicht ausschlagebend sind. Die Notwendigkeit der Verteidigung als öffentlicher Aufgabe wird nie bezweifelt, ja sie gilt als die edelste aller Tätigkeiten. Gerade Handelsstaaten, die den Neid ihrer Nachbarn erregen, brauchen militärische Abschreckung, konkret ein stehendes Heer. Für diese Verteidigung muß auch gegen die Regeln der freien Privatökonomie verstoßen werden, etwa in der Privilegierung strategisch notwendiger Produktionen.
Smith besteht aber darauf, daß Kriege ein Hindernis der ökonomischen Entwicklung sind und deshalb in Grenzen gehalten werden müssen. Unter den Interessen, die zum Krieg führen, zählt er auch die der Kaufleute/Industriellen auf, vor allem die Kolonialinteressen. Die moderne Wirtschaft mit ihrer Kriegsfinanzierung über Schulden gefährdet den Frieden, da die Lasten des Krieges auf die Nachkommen verschoben werden.
Im Ganzen verspricht sich Smith von der ökonomischen Liberalisierung Abrüstung und Frieden. Er begrüßt die europäische Kolonisation als vorteilhaft für Europa und die überseeischen Länder, aber er verurteilt die monopolistische Organisation der Kolonien. Langfristig erwartet er durch Liberalisierung eine ökonomische Entwicklung der Kolonien, die sie zu freien Partnern ihrer ehemaligen Kolonialmacht machen wird (die vor allem selber für ihre Verteidigung sorgen können und wollen). Sklaverei ist ein anderes Hindernis der ökonomischen Entwicklung, das nur bestimmten Privilegien dient, aber nicht dem allgemeinen Interesse des Landes. In den außenpolitischen Beziehungen erwartet er vom Freihandel Friedlichkeit zwischen den Nationen, die alle vom Austausch profitieren, zumal mit dem Ende der aggressiven Handelspolitik Konfliktgründe wegfallen.

Sally, Razeen
Classical Liberalism and International Economic Order : Studies in Theory and Intellectual History. – London : Routledge, 1998 (Routledge Advances in International Political Economy ; 2) – S. 35-63 The international Political Economy of David Hume and Adam Smith : Commercial Openness, Institutional Change and Unilateral Free Trade
Wie Hume glaubt Smith nicht daran, daß die sympathy, die im interpersonalen Verkehr wirkt und auch innerhalb der Nation stark ist, international noch eine starke Wirkung haben kann. Ein naiver Glaube an internationale Harmonie geht Smith

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

völlig ab. Internationale Organisationen sind für Smith nicht denkbar, nicht einmal multilaterale Freihandelsabkommen. Er kann nur unilateralen Freihandel denken, weil der im eigenem Interesse eines Landes ist.

Fleischacker, Samuel
On Adam Smith's *Wealth of Nations* : a Philosophical Companion. – Princeton (u.a.) : princeton Univ. Pr., 2004. – S. 250-257 National Glory; War
Smiths Theorie unterstützt Montesquieus Diktum, daß Handel zum Frieden führt. *Wealth of Nations* ist geschrieben gegen ökonomische Theorien, die die Rivalität von Nationen betonen. Zwar weiß Smith, daß „we are by nature recommended", eher das Wohl unseres Landes als das anderer Länder zu suchen. Aber als Moralist verlangt er, daß wir das Wohl aller sensible beings fördern sollen. Das Opfer des Soldaten für sein Land wird Metapher für den Weltbürger, der egoistische Grenzen überwindet. Smith ist bereit die Opferbereitschaft und Selbstbeherrschung des Soldaten zu loben, ohne den Krieg zu loben. Fleischacker gibt eine Liste aller Kriegsschmähungen bei Smith. Die Aufgabe der Moralphilosophen ist, disgust of war zu fördern, nachdem durch die Verschiebung der Kriegsfinanzierung auf Kredite die unmittelbare Abneigung gegen den Krieg zurückgegangen ist. Besonders protestiert Smith gegen die, die nicht kämpfen müssen und den Krieg nur aus Zeitungslektüre schätzen. Das ist nicht Ruhm, sondern bloß fantasy of glory.

Hont, Istvan
Jealousy of Trade : International Competition and the Nation-state in Historical Perspective. – Cambridge, MA (u.a.) : Belknap Pr., 2005. – 541 S.
Smith Problem war, daß die Staatenkonfrontation als Handelskonfrontation fortgesetzt wird, „a particularly corrupt version of reason of state even by the standards of Renaissance princes." *Wealth of Nation* ist geschrieben, um diese Handelskonfrontation zu beenden. Smith geht es nicht darum, eine britische kommerzielle Hegemonie zu fördern (wie ihm ökonomische Nationalisten des 19. Jahrhunderts vorwerfen), aber die Lösung kann nicht in einem bloßen Ausgleich mit den Rivalen liegen (wie Großbritanniens zeitgenössische Gegner dachten), sondern allein in kontinuierlichem Wachstum aller Nationen. Die Nationen sollen nicht einander den Handel wegnehmen, sondern sich gegenseitig als Vorbild in der Entwicklung der Wirtschaft nachahmen. Frieden ist an Wachstum gebunden.

6.8.4 Ferguson

Adam Ferguson, 1723-1816, geboren in Logieraith bei Perth. Militärkaplan, Professor für Pneumatics and Moral Philosophy in Edinburgh, Adelserzieher. 1778 Sekretär der britischen Kommission, die mit den Amerikanischen Rebellen verhandelte (bekanntlich erfolglos).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleiche zur Biographie:
David Kettler, The Social and Political Thought of Adam Ferguson. – Columbus, Ohio 1965.

Vergleiche außerdem zu seiner Bedeutung als einem der Vorläufer der Soziologie:
Pasquale Salvucci, Adam Ferguson : sociologia e filosofia politica. – Urbino 1972
Lisa Hill, The Passionate Society : the Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson. – Dordrecht 2006 (siehe auch unten S. 422).

Ferguson wird in der Vor- oder Frühgeschichte der Soziologie immer genannt, aber sein Status als Klassiker ist unsicher. Lisa Hill führt Fergusons unsicheren Status darauf zurück, daß er zu viele divergierende Diskurse gleichzeitig verwendet. Er steht an der Grenze von Moralphilosophie und Sozialwissenschaft, an der Grenze von bürgerhumanistischem Diskurs über politische Tugend und legalistischem Diskurs über Rechtsansprüche der Einzelnen. Seine Gesellschaftsgeschichte ist auch Theodizee. Der Gegner ist vor allem sein Freund Adam Smith, der auf die unparteiische Rationalität liberaler Gerechtigkeit setzt und keine systematische Verwendung für Großzügigkeit und Selbstverleugnung hat. Ferguson leugnet nicht die Bedeutung von individuellem Glück, Interesse und Recht, aber er leugnet, daß dies das einzige Fundament einer Gesellschaft sein könne. Die Trennung von politischer Tugend und Wirtschaftsgeist soll einen großen Einfluß auf Hegels Konzept der Bürgerlichen Gesellschaft gehabt haben (Hegel zitiert ihn nicht und der Weg von Fergusons civil society zu Hegels bürgerlicher Gesellschaft ist jedenfalls nicht direkt; vgl. Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of ‚Civil Society'*. – Dordrecht 1988), Marx zitiert die Analyse der Arbeitsteilung mit Bewunderung, der Konfliktsoziologe Gumplowicz hat ihn als Vorläufer anerkannt.

Ferguson hat am deutlichsten die universalgeschichtliche Entwicklung vom Krieg zum Frieden formuliert als Moment eines universalen Zivilisationsprozesses. Die Menschen haben als Krieger begonnen, nicht als Händler. Mit der wachsenden Arbeitsteilung und Unterordnung schwindet das Bewußtsein, aufeinander angewiesen zu sein. In der Antike war der Krieg eine Sache der ganzen Gesellschaft, in der monarchischen Moderne geht er nur den Staat an. Die Gesellschaften, die zur Sicherung geschaffen wurden, müssen einen Rest Kriegsgeist behalten, um zusammen zu bleiben. Für diesen Mechanismus haben sich die Soziologen interessiert. Die Kommerzialisierung und Individualisierung bedrohen den Zusammenhalt der Gesellschaft. Ferguson, der Soziologe der Arbeitsteilung, akzeptiert das arbeitsteilige Militär nicht, weil gerade mit der Arbeitsteilung Bedarf an Integration wächst. Bei Ferguson gibt es in der Tat Töne, die nach einer Integration durch Militarisierung klingen. Wenn Hegel bei Ferguson gelernt hat, dann kann er dort auch die Transzendierung des Privatlebens durch den Krieg und den Primat der Nation gelernt haben (Waszek stellt die Frage nicht). Nur wenige Jahre nach dem *Essay* und seiner deutscher Übersetzung erschien Johann Valentin Embsers Pamphlet gegen den Ewigen Frieden, der erste Traktat des deutschen Bellizismus. Matthias Bohlender (unten S. 421 referiert)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hat Ferguson kürzlich in einem Sammelband zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts in direkter Nachbarschaft zu einem Aufsatz über Embser behandelt und er versucht ihn, zumindest im Titel, in die Nähe zum Bellizismus zu stellen. Aber die „Poetik der Schlacht" hebt sich Ferguson für die Literatur auf. Die Miliz steht bei Ferguson der Defensiven Verteidigung mindestens so nah wie dem Militarismus. In den frühen Staaten ist das Militärische die Angelegenheit aller, in der Moderne droht das Militärische zur Basis einer Staatsklasse ohne gesellschaftlichen Zusammenhang zu werden. Die Moderne mit ihren stehenden Heeren, ihrem mäßigenden Kriegsrecht, ihrem Machtgleichgewicht scheint eine Zeit zunehmenden Friedens zu sein. Ferguson traut diesem Frieden nicht. Die stehenden Heere sind Heere, die bereitstehen zu einer durch nichts begrenzten Eroberung, v. a. in Übersee. Zumindest in einem Zeitalter stehender Heere ist Kosmopolitismus nicht angebracht. Ferguson ist einer der ersten klaren Nationaltheoretiker, der den Vorrang der Nation vor dem Imperium oder dem Weltstaat (genauer unterscheidet er das nicht) betont. Eher als um militaristische Integration geht es Ferguson um Eingrenzung des Staates. Sein Bild des Internationalen Systems ist extrem realistisch.

Ferguson ist in den 1760er und 1770er Jahren vergeblich für die Einrichtung einer Miliz in Schottland eingetreten. Als die Miliz im Zeitalter der Revolutionskriege tatsächlich eingerichtet wurde, war Ferguson dagegen; er sah es nur als einen Mechanismus um Unfreiwillige in die Armee zu pressen und vor allem vermißte er seine Hauptbedingung, daß die politische Elite dienen sollte (R. B. Sher, *Adam Ferguson, Adam Smith and the Problem of National Defence*, in: Journal of Modern History 61 (1989) 240-268). Offensichtlich gab es keine Basis für ein Konzept politischer Tugend mehr. Einen direkten Einfluß auf die Militarisierungsstrategien oder die pazifistischen Bürgerwehrdebatten des 19. und 20. Jahrhunderts hat er nicht gehabt.

Texte

An Essay on the History of Civil Society (1767)
Ausgabe von Duncan Forbes. – Edinburgh : Edinburgh Univ. Pr., 1966
Deutsche Übersetzung: Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft / hrsg. von Zwi Batscha und Hans Medick. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986

I, 3 Of the Principles of Union among Mankind
I, 4 Of the Principles of War and Dissension

Der Mensch hat widerstrebende Bedürfnisse: einerseits sind wir gesellig und empfinden eine instinktive Freude an anderen Menschen, wobei Ferguson mit „union among mankind" keine kosmopolitischen Implikationen meint, sondern umgekehrt am Patriotismus als Wirkung dieser Geselligkeit interessiert ist; andererseits gibt es ein Bedürfnis nach Krieg und Streit, ein Abgrenzungs- und Trennungsbedürfnis, das be-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reits in kleinen Gruppen wirkt, ein agonales Bedürfnis, das nicht auf Interessen zurückgeführt werden kann. Beim Streit zwischen Nationen, werden die Mitglieder einer Nation noch stärker aneinander gebunden. Während Streitigkeiten zwischen Personen eher unangenehme Eigenschaften offenbaren, werden im Krieg gerade die angenehmen Eigenschaften der Großzügigkeit und Selbstverleugnung entwickelt.

I, 9 Of National Felicity

In einer Gesellschaft sind beide Formen des Strebens nach Glück nötig, das Glück der Gruppe (das im Altertum dominierte) und das Glück des einzelnen (das in der Moderne dominiert). Die jeweils richtige Mischung hängt von der Position einer Nation im Staatensystem ab. Da Glück an Aktivität gebunden ist, sind kleine Nationen glücklicher. Aber die angemessene Größe einer Nation ist abhängig von der Größe der anderen Nationen im Staatensystem. Glücklich können nur Nationen in einem System von Nationen sein, nicht dagegen Imperien. Frieden und Einmütigkeit werden von den Menschen geschätzt; aber die Rivalität der Nationen ist die Schule der Männer/Menschen (Medick übersetzt „Schule freier Menschen"). Diese beiden Tendenzen können nicht zur Übereinstimmung gebracht werden. Und sollen auch nicht zur Übereinstimmung gebracht werden!

III, 5 Of National Defence and Conquest

Im Krieg ist straffe Führung nötig und wenn Krieg das einzige Ziel der Menschen wäre, würde es nur Monarchien geben. Die Existenz von Republiken zeigt, daß nicht überall der Krieg höchstes Ziel ist, „happily for civil society, men have objects of a different sort." Arbeitsteilung bringt vor allem die fundamentale Teilung von Kriegern und friedlichen Einwohnern, eine Teilung, die dazu neigt, zu einer Teilung von Herren und Beherrschten zu werden. Die Zivilisierung hat diese Hierarchie aufgelöst, aber es gibt keinen Grund anzunehmen, daß dieser Prozeß nicht umkehrbar sei. Es gibt keine genaue Scheidung von Selbstverteidigung und Eroberung; jedenfalls kann nicht davon ausgegangen werden, daß ein Volk von vornherein jeder Eroberung fern steht. Die europäischen Armeen stehen zur Eroberung der Erde bereit und werden nur schwach vom Machtgleichgewicht und vom politischen System daran gehindert.

V, 4 Of Relaxations in the National Spirit, Incident to Polished Nations (continued)

Staaten können sich dauerhaft nur halten, wenn ihre Verteidigung nicht allein auf dem Willen und Können weniger professioneller Krieger beruht. Arbeitsteilung hat die Gewerbe vorangebracht, die Trennung von Politik und Militär zerstört die Basis von beiden. Bürgertugend ist ein notwendiger Teil der Stärke der Staaten. Wir beglückwünschen uns zum zunehmenden Frieden, aber das professionalisierte Militär als Mittel dieses Friedens ist der Weg zur Regierung der Menschheit durch das Schwert.

V, 5 Of National Waste

Eine große Armeen ohne klaren Zweck für die Nation zu erhalten, ist der Weg zum Ruin der Nation, selbst wenn damit zunächst die Größe des Staates auf Kredit vermehrt wird.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Principles of Moral and Political Science (1792)
Neudrucke Hildesheim 1975 und 1995
II, 4 Of Jurisprudence, Respecting the Defences of Men
Nationale Entscheidungsgremien bestehen aus Menschen mit verschiedenen Meinungen, ihre Entscheidungen ändern sich häufig. Deshalb kann man Nationen nicht wie einzelne Menschen kennenlernen und es ist selbstverständlich, daß zwischen Staaten gegenseitiges Mißtrauen besteht. Staaten müssen einander aufmerksam beobachten: Was ein Nachbar dazugewinnt, ist so beängstigend, wie das was man selber verliert. Das gefährliche Wachstum eines Staates zu stoppen, ist ein gerechter Kriegsgrund. Deshalb ist es außer in Extremfällen schwer, die Gerechtigkeit eines Krieges zu beurteilen. Beim Friedensschluß mäßigen sich Staaten bei den Forderungen, entweder aus Prinzipien der Gerechtigkeit oder weil sie eine Intervention der Neutralen gegen die übermäßige Ausnutzung des Sieges fürchten.

Literatur

Robertson, John
The Scottish Enlightenment and the Militia Issue. – Edinburg : Donald, 1985. – S. 201-209
Die ganze Weltgeschichtsdarstellung von Ferguson läuft auf die Milizfrage zu. Fergusons Thema ist nicht die Arbeitsteilung allgemein, sondern vor allem die Arbeitsteilung zwischen regierenden Klassen und kommerziellen Klassen. Er behandelt stehende Heere in einem Abschnitt „National waste“, aber er empfiehlt die Miliz nicht aus ökonomischen Gründen. Auch die Bewahrung der politischen Freiheit gegenüber dem Monarchen ist nicht sein Problem. Sein Thema ist, daß eine Nation nur durch Willen verteidigt werden kann. Die Hauptschwäche des *Essay* ist, daß er nie die Rolle von Institutionen für Freiheit reflektiert. Das liegt daran, daß Ferguson keine politische Reform will. So hat er letztlich nur die Miliz als Institution zur Integration des Volkes. Wobei es ihm nur um die Integration der politischen Klasse geht. Im Gegensatz zu Smith hat Ferguson keinen Bedarf, die Handarbeiter in die Miliz zu integrieren, wichtig ist ihm hingegen, daß die politische Elite auch militärische Interessen und Kenntnisse hat. Während bei Smith die Miliz ein Symbol der Integration der Arbeiter in den Staat ist, ist bei Ferguson die Miliz Symbol einer Bürgerschaft, die Arbeiter ausschließt.

Bohlender, Matthias
Die Poetik der Schlacht und die Prosa des Krieges : Nationalverteidigung und Bürgermiliz im moralphilosophischen Diskurs der schottischen Aufklärung, in: Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution : Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts / hrsg. von Johannes Kunisch und Herfried Münkler. – Berlin : Duncker & Humblot, 1999 (Beiträge zur Politischen Wissenschaft ; 110) S. 17-41

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Debatte um Miliz, die zunächst von konstitutionell-juristischen und militärstrategisch-ökonomischen Argumenten geprägt war, verschiebt sich in Schottland in den Jahren des Siebenjährigen Krieges zu sozio-moralischen Argumenten. Vor allem Adam Ferguson warnt vor der Isolierung der Individuen durch weiteres Voranschreiten der Arbeitsteilung. Handel und Gewerbe haben eine zu große Präferenz vor Verteidigung erreicht. Ferguson bricht mit einer Grundannahme seit Hobbes, daß „die Gesellschaft beginnt, wo der Krieg endet, und die Gesellschaft endet, wo der Krieg beginnt." Und mit einer neueren Grundannahme seiner Freunde Hume und Smith, daß Konversation, Kommunikation, Kommerz die Gesellschaft zusammenhalten. Gesellschaft und Krieg sind nicht nur nicht getrennt, Gesellschaft ist erst durch Krieg zusammengekommen und wird durch Krieg erhalten. Die Miliz ist die einzige Institution, die den Nationalgeist noch gegen den Handelsgeist mit Individualisierung und Mechanisierung bewahren kann. (Bohlender versucht aber auch eine Beziehung zu Fergusons Interesse für ältere Nationalliteratur herzustellen.)
Das moderne professionalisierte, zivilisierte, verrechtliche Militär und die pazifizierten Gesellschaften haben Europa nicht friedlicher gemacht. „Erst die verstaatlichte Gewalt disziplinierter Armeen erhöht die Gefahr entfesselter Kriege nach außen."
Adam Smith teilt Fergusons Diagnose, nicht aber die Prognose. Bürgermiliz ist keine verläßliche Verteidigung in der kommerziellen Gesellschaft. Wenn Smith dennoch einen Platz für Miliz behält, so liegt das allein an der Kompensation für die ungünstigen Folgen der Arbeitsteilung (auch Kirche und Schule werden von Schmidt nur als solche Kompensationen analysiert). In der Sache liegen Ferguson und Smith nicht sehr weit auseinander, aber Ferguson hätte die Bürgermiliz nie als eine „Als-ob"-Institution ansehen können.

Rasmussen, Mikkel Vedby
The West, Civil Society and the Construction of Peace. – Basingstoke (u.a.) : Palgrave Macmillan, 2003. – S. 30-40
Ferguson identifiziert Zivilisierung und Frieden. Damit werden vormoderne Gesellschaften ausgeschlossen, die zwar nach außen zusammen stehen, aber im Innern zu Kämpfen bereit sind. Moderne Gesellschaften, die sich durch Arbeitsteilung weiter entwickeln, können dieses Konfliktschema überwinden, sind nicht im endlosen Wechsel zwischen Siegern und Besiegten gefangen,
International sieht Ferguson (wie die Englische Schule) eine Gesellschaft von Staaten. Auch in dieser Gesellschaft kommt es auf die Fähigkeit an, vergangene Feindschaft durch Integration zu überwinden. Die funktionale Analogie zur Arbeitsteilung ist hier das Machtgleichgewicht. Dabei muß Krieg akzeptiert werden, aber in einer zivilisierten Weise, ohne Feindseligkeit.

Hill, Lisa
The Passionate Society : the Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson. – Dordrecht : Springer, 2006 (International Archive of the History of Ideas ; 191) S. 123-138 Ferguson's Early Conflict Theory

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für Ferguson sind die Menschen zur Geselligkeit, aber auch zum Kampf angelegt (das ist eine Stellungnahme in einer Debatte des 18. Jahrhunderts, die das nur als Entweder-Oder kannte). Kampf ist vor allem Selbst-Erhaltung. Wenn wir in diesem Kampf untergehen, so ist das Teil der Regeneration des Menschengeschlechts. Das Überleben der Spezies zählt, nicht das Überleben des Individuums. Diese Konflikte haben in der Geschichte zur Bildung von Gesellschaften geführt, die inneren Frieden durchsetzen, Moral fördern und die Spezies bewahren. Bellizistische Momente bei Ferguson stammen aus der antiken und machivellistischen Tradition. Krieg braucht Ferguson vor allem zur Erklärung der Staatsbildung. Obwohl er zugestehen kann, daß innere Ruhe ein Segen sein kann, bestand er immer darauf, daß Kriege und Konflikte den Staat hervorbringen und verändern. Freie Institutionen können sich nur durch Konflikte erhalten und regenerieren. Gegner in diesen Konflikten sind bei Ferguson nicht unbedingt Klassen (oder gar Rassen), sondern alle möglichen politischen Parteiungen. Parteiungen können kleinen Republiken gefährlich werden, für Monarchien sind sie unverzichtbar. Ferguson ist gegen Bürgerkriege und begrüßt die Zivilisierung der Politik, aber er will die Spannung behalten.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7. Zeitalter der Revolution (1772 bis 1831)

Das Bestimmende des neuen Zeitalters ist nicht die Fortsetzung des Wegs der Aufklärung zum Frieden, sondern die Wiederkehr des Krieges. Am Anfang steht der Überfall auf Polen, auf ein bis dahin unzweifelhaftes Mitglied der europäischen Staatengesellschaft. Es folgen der Unabhängigskeitskrieg der Amerikaner, eine Kette von Kriegen zwischen der Französischen Revolution und dem Rest Europas und Napoléons schrankenlose Unterwerfung Europas. Am Ende stehen Versuche der Heiligen Allianz, Krieg und Revolution in einer internationalen konservativen Ordnung zu bändigen. Viel neuartiger Stoff zum Nachdenken. Die bisherigen Traditionen vom Naturrecht über das Mächtegleichgewicht bis zu soziologischen Deutungen sind alle in eine Krise geraten. Das Zeitalter der Revolution ist die erste Zeit einer kontinuierlichen Debatte über Krieg und Frieden. Seit es nicht mehr allein um den Krieg der Könige geht, müssen Krieg und Frieden ganz neu gedacht werden. Das Ziel dieses Kapitels ist die Fülle dieser Ansätze zu dokumentieren. Erstmals ist auch eine Entwicklung bei einzelnen Autoren zu fassen, vor allem die deutschen Autoren sind vom rasch wechselnden Verhältnis zur Revolution und zu Napoléon und durch den ebenso raschen Wechsel immer neuer Fundamentalphilosophien geprägt.

Deshalb ist es ist schwer zu einer Gliederung zu kommen. Die Spannung zwischen verschiedenen Ansätzen bei einem Autor ist oft wichtiger als die Zuordnung zu einem einzigen Ansatz. Deshalb werden die Autoren hier pragmatisch nach ihren Herkunftsländern aufgeführt (und innerhalb dieser Gliederung chronologisch nach dem ersten Auftreten mit wichtigen Arbeiten zu Frieden und Krieg). Damit die großen Linien der Diskussion doch nachvollziehbar sind, hier die bei einzelnen Autoren vorkommenden Positionen sortiert in Art eines Registers.

Bellizismus:
Embser, Kant, Fichte, Schelling, Gentz, Ancillon, Adam Müller, Rühle von Lilienstern, Tzschirner, Hegel, Clausewitz, Maistre

Gleichgewicht / Internationale Staatengemeinschaft / Intervention:
Johannes von Müller, Burke, Gentz, Hauterive, Brougham, Ancillon, Heeren, Kamptz, Schleiermacher, Czartoryski.

Außenpolitischer Realismus:
The Federalist Papers, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher

Nationentheorien:
Herder, Fichte, Schleiermacher, Görres, Czartoryski

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Republikanischer Frieden:
Paine, Godwin, Bentham, James Mill, Condorcet, Volney, Cloots, Kant, Fichte, Schlegel, Görres.

Industrieller Frieden:
Say, Constant, Thierry, Schleiermacher.

Kapitalismuskritische Gesellschaftsreform:
Godwin, Fichte, Krause, Fries, Wagner, Saint-Simon, Fourier.

Völkerbund / Internationale Verrechtlichung:
Bentham, James Mill, Condorcet, Cloots, Batain, Saint-Simon, Fourier, Kant, Herder, Fichte, Zachariae, Görres, Schlegel, Krause, Schmidt-Phiseldek,

Religiöser Kosmopolitismus / Supranationalismus:
Volney, Cloots, Kant, Fichte, Novalis, Schlegel, Schelling, Krause, Adam Müller, Baader, Maistre.

Geschichtsphilosophische Theorien der Annäherung an den Frieden:
Condorcet, Volney, Kant, Herder, Fichte, Novalis, Schlegel, Schelling, Krause, Schmidt-Phiseldek, Wagner, Schleiermacher.

Das Übergewicht deutscher Autoren in diesem Kapitel muß kommentiert werden, zumal die deutsch Reaktionen auf die Entgrenzung des Krieges an Abstrusität oft nichts zu wünschen lassen. Der Heimvorteil spielt wohl nur bei der höheren Zahl der als Ergänzungen genannten deutschen Autoren eine Rolle. Ein ernsthafter Grund: die Neuorientierung der Internationalen Beziehungen war vor allem in Deutschland eine kontinuierliche Debatte mit vielen Teilnehmern, aber diese Autoren kommen in den (angelsächsisch) Theoriengeschichten vor. So fremd uns diese Debatten seit der Hegemonie des angloamerikanischen Rechtsdiskurses erscheinen mögen, an diesen Autoren kann gelernt werden, wie jung das Vertrauen auf säkulare, moralfreie Modelle des Friedens ist. Kant ist der einzige klassischenAutor dieser Epoche geworden, weil er gleichermaßen zur gemeineuropäischen naturrechtlichen Tradition der frühen Neuzeit und zur später dominierenden legalistischen angelsächsischen Tradition kompatibel ist. Aber Kant erkauft seine Position mit immer neuen Dualismen, politisch mit einer ungeklärten Beziehung von bellizistischen und pazifistischen Momenten, philosophisch mit einer ungeklärten Beziehung des rechtlichen und des moralischen Gemeinwesens, die beide von der Vernunft gefordert werden. Kant ist der extremste „Hobbesianer“ in der Beschreibung des internationalen Naturzustandes. Seine Forderung nach einer rechtlichen Auflösung der internationalen Anarchie ist von einer extremen Starrheit. Konservativere Autoren gehen nicht von dieser völligen Anarchie aus, sondern betonen, daß es einen real existierenden europäischen Staatenverein gibt. Sie brauchen die internationale Verrechtlichung nicht so dringend. Die philosophischen Autoren folgen Kant in seinem extremen Realismus,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vertrauen aber nicht auf eine institutionelle Lösung. Sie haben Kant die Erfahrung des Mißbrauchs des Kosmopolitismus voraus. Die philosophischen Idealisten sind die extremsten politischen Realisten. Als Idealisten sind sie wie jeder Idealismus seit Platon und Aristoteles auf Friedenserziehung verpflichtet, aber das ist keine Lösung im real (noch) bestehenden Kampf um Selbsterhaltung im Staatensystem. Der Nationalismus wird Bellizismus, kosmopolitische Momente werden zunehmend angestrengter konstruiert.

Bellizismus, Realismus, Nationalismus, Internationalismus, Kosmopolitismus haben ihre Quellen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Daß die Geschichte des deutschen Bellizismus der folgenden 150 Jahre nur mit Fichte und Hegel verstanden werden kann, ist bekannt. Aber auch in der angelsächsischen Welt ist die herrschende pazifistische Idee bis 1918 und darüber hinaus nicht Kosmopolitismus oder Internationale Organisation, sondern Wettbewerb freier Nationen. Diese Ideen werden im späteren 19. und im 20. Jahrhundert eher vorausgesetzt als grundsätzlich begründet und müssen bei denen studiert werden, die noch unverblümt begründet haben. Die erste Debatte über Krieg und Frieden war noch eine Debatte in einem Zeitalter der Metaphysik (zumindest in Deutschland, wo es am ehesten eine Debatte war), aber es war das letzte Zeitalter der Metaphysik. Was jetzt vorgetragen wurde, wird nachphilosophisch noch mehr als ein Jahrhundert leben, aber dogmatisch.

Seit der Französischen Revolution und ihren Folgen ist jede Außenpolitik ein Dialog mit den Völkern, ein Achten auf die Öffentlichkeit und entsprechend Manipulation der Öffentlichkeit. Nationalstereotype werden stärker Teil der Außenpolitik und diese Nationalstereotype werden stärker konstitutionelle Stereotype. Die Erfahrungen des Zeitalters der Revolution haben lange die außenpolitischen Weltbilder der Nationen geprägt – die amerikanische politische Imagination hängt bis heute an vermeintlichen Lehren der Gründer, bis zum Ende des 2. Weltkrieges wenigstens sind die französischen Missionsideen von der Revolution und Bonaparte bestimmt, die deutschen Ängste von Phantasien von Fremdherrschaft und Befreiungskrieg und das englische Selbstbildnis vom Widerstand gegen kontinentale Tyrannen. In der Wissenschaft der Internationalen Beziehungen gibt es keine adäquaten Analysen über diese Zeit und ihre Nachwirkung, die über die Darstellungen der Historiker hinausgehen würden. Zu den historischen Arbeiten über diese Zeit vergleiche: Manfred Erbe, *Revolutionäre Erschütterung und erneuertes Gleichgewicht : internationale Beziehungen 1785-1830*. – Paderborn 2004 (Handbuch der Geschichte der internationalen Beziehungen ; 5). Man könnte meinen, die Wissenschaft der Internationalen Beziehungen habe diese Zeit betont ausgespart. Analysen des internationalen Systems der gesamten Neuzeit nivellieren diese Zeit der stärksten Erschütterung des Systems. Die Arbeiten über Modernisierung des internationalen Systems kriegen die Revolutionszeit nicht in den Blick, weil der Begriff des Westfälischen Staatensystems und seiner Transformationen zu wenig verzeitlicht ist (Edward L. Morse, *Modernization and the Transformation of International Relations*. – New York 1976; Matthias Zimmer, *Moderne, Staat und Internationale Politik*. – Wiesbaden

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2008). Die statistische Kriegsursachenforschung beginnt genau 1816, als solle die Zeit der großen Kriege nicht vorkommen. Nur der vergebliche Versuch des Wiener Kongresses, die Dynamik der Völker wieder zu vergessen, ein Vorschein der Welt des 19. Jahrhunderts mit vermeintlich von der gesellschaftliche Bewegung unabhängig kalkulierenden Außenpolitikern von Metternich über Palmerston bis Bismarck, hat die Imagination der Außenpolitikanalyse angefeuert bis zu Henry Kissinger, dem Historiker des Wiener Kongresses und letztem Praktiker der Außenpolitik im Stil dieses vermeintlichen 19. Jahrhunderts (*A World Restored : Metternich, Castlereagh and the Problem of Peace 1812-1822*. – Boston 1957, deutsche Übersetzung 1962 u.d.T.: *Großmacht Diplomatie*, 1986 u.d.T.: *Das Gleichgewicht der Großmächte*). Edward Carr, als Prophet des Wandels in den internationalen Beziehungen mißachtet, mußte dagegen die Ordnung des 19. Jahrhunderts auf „no particular merit of the peace-makers of Vienna" zurückführen (*Nationalism and after*. - London 1945).

Nationenübergreifende Literatur

Den besten Überblick über die Ordnungsvorstellungen in dieser Zeit:
Jacob ter Meulen, Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung, 2. Band, 1. Stück: 1789-1870. – Den Haag 1929.
Ein kurzer Überblick:
Rudolf Vierhaus, Überstaat und Staatenbund : Wirklichkeit und Ideen internationaler Ordnung im Zeitalter der Französischen Revolution und Napoleons, in: Archiv für Kulturgeschichte 43 (1961) 329-354.

Zur Ideengeschichte der Heiligen Allianz, dem einzigen real existierenden Versuch, dem europäischen Staatenverein Bestimmtheit zu geben:
Werner Näf, Zur Geschichte der Hl. Allianz. – Bern 1928 (Kaiser Alexanders Plan einer religiösen Abkehr von der bisherigen Staatenpraxis hin zu einer neuen Ära christlicher Moralprinzipien in Politik und Eheleben wird bei Metternich zu einer bestimmteren Zusammenarbeit konservativer Staaten)
Hildegard Schaeder, Autokratie und Heilige Allianz. – 2. Aufl. – Darmstadt : Wiss. Buchges., 1963. – 194 S. ; 1. Aufl. 1934 u.d.T.: Die Dritte Koalition und die Heilige Allianz (die Idee einer Neuordnung Europas wurde 1803/04 von Czartoryski in die konkrete Politik eingeführt; Kaiser Alexanders Idee einer Heiligen Allianz kam später aus der deutschen Philosophie, vor allem über Franz von Baader; bei der Konkretisierung der Idee griff er aber auf Czartoryskis liberalere Ideen zurück)
Francis Ley, Alexandre 1er et sa Sainte-Alliance : 1811-1825. – Paris 1975 (die vollständigste Dokumentation der religiösen Einflüsse auf Kaiser Alexander, ein Potpourri aus Tagebüchern, Briefen, Memoiren).

Zur Nachgeschichte der Heiligen Allianz im Internationalismus und Nationalismus des 19. Jahrhunderts: Carsten Holbraad, The Concert of Europe : a Study in German and British International Theory 1815-1914. – London 1970.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.1 Vereinigte Staaten von Amerika

Die Gründung der amerikanischen Union galt im späteren 19. und im frühen 20. Jahrhundert als Vorbild für internationale Organisation.
Die konsequenteste neuere Deutung der Union als "an experiment in international cooperation":
David C. Hendrickson, Peace Pact : the Lost World of the American Founding. – Lawrence, Kansas 2003.

Die unbezweifelte Zurückhaltung der Vereinigten Staaten von Amerika gegenüber europäischen Bündnissen wurde als eine selbst gewählte republikanische Friedenspolitik in Fortsetzung von Ideen der europäischen Aufklärung interpretiert:
Felix Gilbert, The ‚New Diplomacy' of the Eighteenth Century, in: World Politics 4 (1951/52) 1-38; ders., The Beginnings of American Foreign Policy : to the Farewell Address. – Princeton, NJ 1961
Die Forschung der letzten Jahre hat dagegen betont, daß es eher als grundsätzliche Erwägungen die Kriege in Europa waren, die den Amerikanern einen relativen Frieden bescherten. Wenn es eine allgemein geteilte Maxime der Gründerväter zur Außenpolitik gab, dann war das: si vis pacem, para bellum.
Vergleiche:
Frederick W. Marks III, Independence on Trial : Foreign Affairs and the Making of the Constitution. – Baton Rouge 1973
James H. Hutson, John Adams and the Diplomacy of the American Revolution. – Lexington, Kentucky 1980
Reginald C. Stuart, War and American Thought from the Revolution to the Monroe Doctrine. – Kent, Ohio 1982
Marie-Jeanne Rossignol, The Nationalist Ferment : the Origins of U.S. Foreign Policy, 1789-1812. – Columbus, Ohio 2004 (französischen Original 1994)
Jörn Leonhard, Bellizismus und Nation : Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750-1914. – München 2008. – S. 316-369 (Bewußtsein als Republik, aber durchaus bellizistisch).

Über Empfehlungen, durch Krieg den politischen Schwierigkeiten der neuen Republik zu entkommen:
Steven Watts, The Republic Reborn : War and the Making of Liberal America 1790-1820. – Baltimore 1987 (Bellizismus spielte dann doch keine Rolle, weil im 19. Jahrhundert die republikanische Ideologie der politischen Tugend durch die Ideologie des aufgeklärten Selbstinteresses verdrängt wurde).

Über die Schwierigkeiten mit der Kontrolle der Außenpolitik durch das Parlament von Anfang an:
Abraham D. Sofaer, War, Foreign Affairs and Constitutional Power : the Orgins. – Cambridge, Massß. 1976.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.1.1 Paine

Thomas Paine, 1737-1809, geboren in Thetford, Grafschaft Norfolk, als Sohn eines Korsettmachers. Zunächst Korsettmacher, dann Seemann, Tabakhändler, Steuereintreiber, Lehrer. 1774 als Bankrotteur nach Amerika. Bedeutende Rolle als politischer Publizist im Unabhängigkeitskrieg; er hat als erster öffentlich die Unabhängigkeit gefordert und damit die Debatte aus dem Streit um die Auslegung der englischen Verfassung herausgeführt. 1787 zurück nach Europa, um seinen Plan einer eisernen Brücke zu vermarkten. Nach der Französischen Revolution sieht die englische Regierung überall von Paine angezettelte Verschwörungen. In Frankreich führt ihn die Revolution in den Konvent und ins Gefängnis. Ein führender deistischer Schriftsteller. 1802 nach Napoléons Machtübernahme als Republikaner zurück in die USA, aber politisch und religiös isoliert.

Biographie:
John Keane, Tom Paine : a Political Life. – London 1995, deutsch 1998

Paine ist der Klassiker des absolut gesetzten gesunden Menschenverstandes, der gleichen Rechte von Natur her, der Bedeutungslosigkeit aller alten Rechte. Diese Orientierung an der Natur ist eine religiöse Pflicht. Die Harmonie zwischen den Menschen und die Harmonie der Menschen mit der Natur muß wieder erlangt werden. Vgl. Jack Fruchtman, *Thomas Paine and the Religion of Nature*. – Baltimore 1993. Der demokratische Frieden ist bei Paine eine Konsequenz der völligen Verwerfung der Monarchie und aller Vorrechte. Michael Howard hat Paine in höchsten Tönen gepriesen, alle Züge der liberalen Ideen über Krieg und Frieden finden sich bei Paine, „put together with so much lucidy, so much force, that virtually every liberal or socialist who has written about foreign policy since then has been able to provide little more than an echo of Paine's original philippic." Ein Klassiker habe er freilich nicht werden können, weil diese Ideen bei größeren Philosophen alle schon verstreut standen (*War and the Liberal Conscience*. – London 1978). Und sie standen dort zumeist differenzierter, ambivalenter, voraussetzungsreicher.

Ein Pazifist war Paine nicht. *Common Sense* hat als Anhang eine Empfehlung zum Bau einer amerikanischen Flotte. Der späte Paine kämpfte gegen diese Flotte und empfahl statt dessen Kanonenboote zum Küstenschutz; die englische Hochseeflotte ruiniert England, ohne irgend etwas zur Verteidigung oder auch nur für die Sicherung des Handels zu leisten. Ein typischer Painescher Kampf gegen Oligarchie und ein frühes Stück defensiver Verteidigung, wenn auch noch nicht theoretisch gefaßt. Vgl. die Aufsätze *Of the English Navy* (1807), *Of Gun-Boats* (1807), *Of the Comparative Powers and Expense of Ships of War, Gun-Boats, and Fortifications* (1807), in: The Complete Writings of Thomas Paine / collected and ed. by Philip S. Foner. – New York 1945. – Bd. II, 687-688 und 1067-1077.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Texte

Thoughts on Defensive War (1775)
in: The Complete Writings of Thomas Paine / collected and ed. by Philip S. Foner. – New York : Citadel Pr., 1945. – Bd. II, 52-55
In einer Welt, in der nicht alle die Waffen niederlegen und verhandeln wollen, ist Krieg nötig. Die Friedlichkeit der Amerikaner ist nur ein Faktor in der britischen Strategie gegen Amerika. Als traditionelle Gründe für einen defensiven Krieg werden (beiläufig) angegeben: defence of natural rights, repell of an invasion or the insult of enemies. Und als ein neuer Grund: defence of liberty. Der absolute Pazifismus der Quaker führt dazu, daß die Starken die Schwachen beherrschen werden. Gerade Religion kann dann nicht mehr gedeihen (so wie politische Freiheit ohne religiöse Freiheit nicht gedeihen kann).

Epistle to Quakers (1776)
in: The Complete Writings of Thomas Paine / collected and ed. by Philip S. Foner. – New York : Citadel Pr., 1945. – Bd. II, 55-60
Zwischen willkürlichem Angriff und unvermeidbarer Verteidigung kann sehr wohl geschieden werden: Schuld hat, wer als erster Gewalt anwendet, nicht wer sich wehrt. Der absolute Pazifismus der Quaker wäre nur zu achten, wenn sie ihn (wie ihr Gründer Barclay) dem König und seinen Militärs predigen würden. Freiheit kommt nicht durch Wunder, sondern durch menschliche Handlungen, vor allem durch Waffen.

Common Sense (1776)
in: The Complete Writings of Thomas Paine / collected and ed. by Philip S. Foner. – New York : Citadel Pr., 1945. – Bd. I, 1-46
in: Political Writings / ed. by Bruce Kuklick. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 1989 (Cambridge Texts in the History of Political Thought) S. 1-39
Am Anfang der Geschichte gab es keine Könige und deshalb auch keinen Krieg. Der Stolz der Könige bringt die Verwirrung in der Menschheit. Die europäischen Republiken leben in guter Ordnung, ohne Bürgerkrieg und ohne äußere Kriege.
Amerikas Handel wird in dauernden Kriegen Englands mit seinen Nachbarn ruiniert, Europa „is too thickly planted with kingdoms to be long at peace“. Vor allem aber ist die amerikanische Unabhängigkeit nötig, weil nach den ersten Kämpfen an Versöhnung nicht mehr gedacht werden kann. Dazu führt Paine Argumente für Selbstbestimmung an: England liegt zu weit weg, um sinnvoll über Amerika entscheiden zu können; Amerika kann immer nur einen zweiten Platz im englischen Reich einnehmen.
Als sein stärkstes Argument sieht Paine die drohende Anarchie. Wenn sich Amerika jetzt nicht eine Verfassung gibt, dann werden das bald „the desperate and the discontented“ machen und es wird gar keine Freiheiten mehr geben (das Muster ist der neapolitanische Aufstand gegen Spanien im 17. Jahrhundert).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rights of Men (1791/92)
in: The Complete Writings of Thomas Paine / collected and ed. by Philip S. Foner. – New York : Citadel Pr., 1945. – Bd. I, 241-458, v. a. S. 342ff., 366f., 400ff.
in: Political Writings / ed. by Bruce Kuklick. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 1989 (Cambridge Texts in the History of Political Thought) S. 49-203, v. a. S. 141ff., 164f., 196ff.
Wenn die Monarchien verschwinden (und in diesem Zeitalter zeigt sich, daß sie verschwinden werden), dann werden die Kriege verschwinden. Der Plan Heinrichs IV für einen europäischen Staatenkongreß kann in einem republikanischen Staatensystem verwirklicht werden. Monarchien sind kriegerisch, weil sie am Krieg interessierte Klassen haben. Republiken sind friedlich, weil es keine Interessen gibt außer dem Interesse der Nation. Die Feindschaft zwischen den Nationen ist nur von diesen Monarchien gepflegt worden.
Handel ist ein friedliches System, das Individuen und die Menschheit vereinigen kann. Wenn dem Handel freier Lauf gelassen wird, dann kann er das „system of war" beenden und zivilisiertere Regierungen schaffen. Es ist unmöglich, daß die beiden völlig entgegengesetzten Weisen in einem Staat bestehen können. Dazu ist Handel zu wesentlichen Teilen internationaler Handel, ein Land kann nur florieren, wenn auch die anderen Staaten florieren, nicht aber wenn diese Kriegszerstörungen erleiden.

Literatur

Thomson, Anne
Thomas Paine et l'idée européenne, in: Le cheminement de l'idée européenne dans les idéologies de la paix et de la guerre / ed. par Marita Gilli. – Besancon 1991 (Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté ; 441) S. 139-148
Paine hat eine klare Konzeption, die innere und äußere Politik zusammenhielt: Wenn sich die Französische Revolution an das girondistische Schema einer bürgerlichen Republik gehalten hätte, ohne die Exzesse der Jakobiner, wären die anderen Staaten Europas in Kürze gefolgt. 1797 plant er eine Invasion in England und 1804 verteidigt er das noch einmal (bereits von Amerika aus): die Schuld hat England selber mit seiner Kriegspolitik. Seine antikolonialistischen Argumente kommen in der Art Adam Smiths völlig aus der Sicht der Europäer. Er vertrat im Konvent als Abgeordneter von Lille Handelsinteressen. Das mit der französischen Besetzung Hollands von England besetzte Südafrika, will er internationalisieren. Gegen die algerischen Piraten will er eine gemeinsame Intervention der europäischen Staaten; Saint-Domingue, die Sklavenrepublik, die gegen Frankreich Unabhängigkeit erkämpft hat, will er unter Aufsicht der USA stellen, damit es sich nicht ähnlich wie der Piratenstaat Algier entwickelt.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fitzsimons, David M.
Tom Paine's New World Order : Idealistic Internationalism in the Ideology of Early American Foreign Relations, in: Diplomatic History 19 (1995) 569-582
Paine unterscheidet „laboring classes" und „plundering classes"; diese nutzen den Staat um jene auszubeuten. Krieg ist derselbe Konflikt im Großen: die „plundering classes" versuchen Land zu erobern, wegen der dortigen ausbeutbaren arbeitenden Klasse. Kriege vermehren die Chancen auszubeuten, sie lenken auch von der heimischen Ausbeutung ab.
Gegen Verteidigungskriege und Befreiungskriege hatte Paine keine Einwände. Wohl aber verwarf er zunächst Interventionen, auch eine Intervention zugunsten der Freiheit. Der spätere Paine im Zeitalter der Französischen Revolution und der Invasionspläne gegen England ist wesentlich kriegerischer. Großbritannien sollte nach dem Sieg über die Oligarchie mit Frankreich, Holland, USA ein Bündnis schließen, das auch Spanien (und damit Lateinamerika) zum Freihandel zwingen und die algerische Piraterie beenden sollte.

Walker, Thomas C.
The Forgotten Prophet : Tom Paine's Cosmopolitanism and International Relations, in: International Studies Quarterly 44 (2000) 51-72
„Paine was the first to offer an integrated, modern, cosmopolitan vision of international relations." Paine hat keine Zweifel am demokratischen Frieden: Frankreich braucht demokratische Nachbarn, dann hat es Frieden. Aber er hat eine eigene Erklärung: Demokratien sind ökonomisch produktiver und verfolgen eine Freihandelspolitik. Wachsender Handelsverkehr wird aber zu wachsendem Verstehen und Frieden zwischen den Völkern führen. Vor allem aber läuft Paines Argument über die Harmonie/Eintracht in der Republik, die Menschen in der Republik sind bessere Menschen als die in der Monarchie. Paine ist zweifellos ein Theoretiker, der das politische System für die entscheidende Ebene für den Frieden hält, aber nur weil dadurch sowohl das Internationale System wie der menschliche Charakter besser werden. Den Verteidigungskrieg hat er nie verworfen (er will auf Miliz umrüsten und auf Küstenboote statt Hochseeflotte). Er propagiert Intervention (eine Invasion von Freiwilligen in England, um dort die Revolution auszulösen) und politische Vormundschaft (da geht es um einen vorübergehenden Sonderstatus für das bisher spanische und französische Louisiana innerhalb der USA, solange es nichts von Demokratie versteht).
Walker vergleicht Paine mit Kant: „Paine was clearly a cosmopolitan and Kant a nationalist" (weil er Intervention ablehnt, da Institutionen nur langsam wachsen können). Als Beitrag zum Vergeßt Kant!-Genre, das nach 1996 einige Blüten getrieben hat, eher dämlich. Aber Leser, die die Unterscheidung zwischen einem Dogmatiker und einem Philosophen selber machen können, dürften den Überblick über Paines Ansichten nützlich finden.
Aus Fairness sei erwähnt, daß Walker die Unterscheidung zuletzt selber macht und Kants Mittelweg zwischen liberalem Utopianismus und pessimistischem Realismus

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gewürdigt hat (*Two Faces of Liberalism : Kant, Paine, and the Question of Intervention*, in: International Studies Quarterly 52 (2008) 449-468).

7.1.2 The Federalist Papers

Hinter dem fiktiven Autor Publius verbergen sich Alexander Hamilton (1757-1804, später der erste Secretary of the Treasury 1789-1795, Sprecher für Wirtschaftsinteressen, Führer der probritischen Federalist Party, Organisator der amerikanischen Armee), James Madison (1751-1836, Hauptautor der amerikanischen Verfassung und der Bill of Rights, später Führer der demokratischeren Republican Party und vierter Präsident 1809-1817), John Jay (1745-1829, später der erste Chief Justice 1789-1795, der Unterhändler des Vertrags mit Großbritannien 1794 und einer der Führer der Federalist Party und übrigens der Vater von William Jay, einem der Begründer des juridischen Internationalismus des 19. Jahrhunderts). Die Aufgabe des *Federalist* war zu begründen, warum von einem losen Staatenbund zu einem strafferen Bundesstaat fortgeschritten werden mußte und warum das keine Gefahr für die Freiheit sei. Die Literatur hat sich vor allem mit der Balance zwischen den Verfassungsorganen als dem originellsten Beitrag zur Politischen Theorie beschäftigt. Eines der bevorzugten Themen, gerade der frühen Essays, war jedoch der Krieg: Die Autoren befürchten nicht nur Kriege mit europäischen Staaten, sie erwarten auch, daß die 13 Republiken in Kriege mit einander geraten könnten. Die Antifederalists hielten dieses Argument für besonders lachhaft und können deshalb zu den Begründern der Theorie des Demokratischen Friedens gezählt werden. Die Schöpfer der neuen Verfassung waren aber sicher keine Anhänger dieser Theorie. Annahme einer menschlichen Neigung zur Machterweiterung, Mißtrauen, daß republikanische Institutionen automatisch im Sinne der Wähler wirken, Sicherheitsbedürfnisse im anarchischen Staatensystem halten sie davon ab.

Texte

The Federalist : a Collection of Essays, Written in Favour of the New Constitution (1787/88)
annotierte Edition von J. R. Pole. – Indianopolis, IN : Hackett, 2005
Deutsche Übersetzung: Die Federalist Papers / übersetzt von Barbara Zehnpfennig. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchges., 1993 (Bibliothek klassischer Texte)
Nr. 3-5 (Jay), 7-8 (Hamilton) Der Zusammenschluß zu einer Union ist nötig zur Verteidigung und Abschreckung; ein System unverbundener Staaten würde zu europäischen Verhältnissen führen, in denen Rivalität zum Krieg führt.
Nr. 17-23 (Hamilton/Madison) In den historischen Föderationen vom antiken Griechenland über das deutsche Reich bis zu den Vereinigten Niederlanden waren Kriege nie völlig ausgeschlossen, sollten aber durch gemeinsame oder übergeordne-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te Institutionen möglichst vermieden werden. Daß die USA eine straffere Organisation erhalten sollen, ist eine Lehre aus einer Schwäche dieser historischen Föderationen: sie waren immer stark anfällig für korrupte Einflüsse auswärtiger Mächte auf den Entscheidungsprozeß.
Nr. 24-29 (Hamilton) Amerika ist durch den Ozean nicht vor Kriegen mit den europäischen Mächten geschützt, zumal Briten und Spanier Nachbarn auf dem Kontinent sind; als Handelsnation brauchen die USA zudem eine Flotte. Diese Sicherung muß Angelegenheit einer Union sein; wenn die Regierungen der Staaten eigene Truppe haben, besteht die Gefahr, daß Machthunger zu Kriegen führt. Aus diesem Grund scheidet auch eine Mehrzahl von regionalen Föderationen aus. Vor allem aber ist Hamilton damit beschäftigt, die stehende Truppe gegen Milizkonzepte zu rechtfertigen. Die Angst vor der Armee kommt aus englischen Erfahrungen, in USA ist die Priorität der Legislative unbestritten. Als Gegengewicht gegen die professionelle Armee begrüßt er aber eine gut geschulte Bürgertruppe. Vgl. 46 (Madison): Im Falle eines Konflikts zwischen Union und Ländern bleibt die Unionsarmee immer der vereinten Kraft des Volkes unterlegen (in Europa haben die Regierungen deshalb Angst, das Volk zu bewaffnen).
Nr. 41 (Madison) Sicherheit ist Aufgabe jeder Regierung, also auch dieser Republik. Nur wenn es einer Regierung gelänge, den Ehrgeiz der anderen Nationen zu begrenzen, könnte auf Rüstung im Frieden verzichtet werden. Andererseits ist eine Berufsarmee in der Tat gefährlich. Es ist eine Frage der politischen Klugheit, diese beiden gegensätzlichen Anforderungen zu verbinden. Ein vereintes Amerika ist jedenfalls erste Voraussetzung der Abschreckung.
Nr. 43 (Madison) Ein Hinweis auf den Ewigen Frieden: Die Föderation verhindert Bürgerkriege, weil sich Parteien in den Staaten rechtfertigen müssen vor einem Bund, der selber nicht Partei ist – das ist allen freien Staaten zu wünschen.

Madison, James
Universal Peace (1792)
Neudruck in: The Writings of James Madison. – New York : Putnam, Bd. VI. – 1906. – S. 88-91
Es gibt Kriege, die aus dem Willen der Regierungen kommen, und Kriege, die aus dem „will of the society itself" kommen. Kriege der ersten Art können dadurch beseitigt werden, daß die Regierung so reformiert wird, daß sie in Übereinstimmung mit dem Willen der Gesellschaft gebracht wird. Kriege der zweiten Art sind schwerer zu verhindern, aber es gibt Gegenmittel: Die Subjektivität des Willens der Gesellschaft muß der Vernunft der Gesellschaft unterstellt werden. Konkret empfiehlt Madison, daß die Kriegsfinanzierung nicht auf spätere Generationen abgeschoben werden darf. Projekte internationaler Organisation des Friedens (wie damals üblich versteht er Rousseau so) machen den Herzen ihrer Autoren Ehre, nicht aber ihren Köpfen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Deudney, Daniel
Publius before Kant : Federal-Republican Security and Democratic Peace, in: European Journal of International Relations 10 (2004) 315-356
Eine Bearbeitung dieses Aufsatzes in: Daniel Deudney, Bounding Power : Republican Security Theory from the Polis to the Global Village. – Princeton (u.a.) : Princeton Univ. Pr., 2007. – S. 160-189 The Philadelphian System
Ein chaotisch geschriebener Aufsatz, der lange nicht zum Thema kommt und es bald wieder verliert, aber die Botschaft ist klar: Die Autoren der *Federalist Papers* haben die Geschichte der Republiken und Föderationen studiert und ihnen fehlt jede Erwartung eines föderalen oder republikanischen Friedens. Sie gehen von fragility, rarity, vulnerability der Republiken aus, während Kant nicht einmal erkennen läßt, daß er Probleme der republikanischen Regierungsform sieht. Kant ist nach Maßstäben der Aufklärungsdiskussion viel utopischer, als zur Zeit zugegeben wird, er hat keinen der Zentralpunkte der Diskussionen seit Montesquieu begriffen; es ist gar zu deutlich, daß Kant kein Theoretiker der Politik ist, er zeigt keinerlei Kenntnis der antiken oder modernen politischen Literatur oder der antiken und modernen politischen Entwicklung.

7.2 Frankreich

Der französische Beitrag, die Vorstellung einer ganz eigenen republikanischen Außenpolitik, ist weniger in theoretischen Schriften zu finden, als in den Debatten der Revolution. Vergleiche die neueste und umfassendste Darstellung:
Marc Belissa, Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795) : les cosmopolitiques du droit des gens. – Paris 1998; ders., Repenser l'ordre européen (1795-1802) : de la société des rois aux droits des nations. – Paris 2006.
Aus den früheren Überblicken über die Debatten lohnen sich wegen eigenen Gesichtspunkten noch zum Vergleich mit Belissa: Roman Schnur, Weltfriedensidee und Weltbürgerkrieg 1791/92, in: Der Staat 2 (1963) 297-317, Neudruck in Roman Schnur, Revolution und Weltbürgerkrieg : Studien zur Ouverture nach 1789. – Berlin 1983. – S. 11-32 (versucht Carl Schmitts Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff in den Debatten der Revolution zu finden); Wolfgang Martens, Völkerrechtsvorstellungen der Französischen Revolution in den Jahren von 1789 bis 1793, in: Der Staat 3 (1964) 295.
Vergleiche zu Erfindung des Revolutionskrieges und Erfindung der Kriegernation:
Wolfgang Kruse, Die Erfindung des modernen Militarismus : Krieg, Militär und bürgerliche Gesellschaft im politischen Diskurs der Französischen Revolution 1789-1799. – München 2003
Jörn Leonhard, Bellizismus und Nation : Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750-1914. – München 2008. – S. 111-181.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zum rasch gescheiterten Antikolonialismus der Revolution:
Florence Gauthier, Triomphe et mort du droit naturel en Révolution : 1789 – 1795 – 1802. – Paris 1992. – S. 127-243.

Die großen Debatten der Revolution über republikanische Außenpolitik, Krieg und Frieden, Rechte der Völker kann man nachlesen in *Archives parlementaires de 1787 à 1860 : recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises : 1re série 1787 à 1799*. – Paris seit 1867 (ist 2005 mit Bd. 101 im Jahre 1794 angekommen):
Bd. 15, 530-548 (17. Mai 1790, Pétion de Villeneuve: Parlamentarisierung der Entscheidung über den Krieg und Verzicht auf Eroberung)
Bd. 15, 558-576 (18. Mai 1790, Volney: Gemeinschaft der Völker)
Bd. 15, 661 (Dekret vom 22. Mai, eingegangen als Titel VI in Verfassung von 3. September: nur Verteidigungskriege, keine Interventionen gegen freiheitliche Bewegungen, Verzicht auf Eroberung)
Bd. 36, 600-620 (29. Dezember 1791 Brissot drängt zum Krieg, Condorcet laviert zwischen Völkerrecht und republikanischen Vorbild)
Bd. 37, 644-657 (25. Januar 1792, Condorcet: Bündnis der Republiken)
Bd. 42, 200-220 (20. April 1792 Debatte über die Kriegserklärung und Condorcets Formulierung der Kriegserklärung: Jeder Staat darf sich selber eine Verfassung geben)
Bd. 52, 472 (12. Oktober 1792 Rede des General Dumouriez über den Krieg, der alle Kriege beenden wird)
Bd. 53, 473-474 (19. November 1792 Hilfeangebot an alle Völker, die ihre Freiheit wiedererlangen wollen)
Bd. 58, 583-601 (15. Februar 1793 Verlesung von Condorcets Verfassungsentwurf, gemäß Titel XIII sollen nur die Institutionen anderer Staaten anerkannt werden, die die Zustimmung des jeweiligen Volkes haben).

Robespierre war nicht Mitglied der Legislative, seine drei große Reden gegen den Krieg im Januar 1792 wurden vor dem Jakobinerclub gehalten. Aus der Rede vom 2. Januar ist der Ausspruch berühmt geblieben, daß niemand bewaffnete Missionare willkommen heißt. Aber Robespierre ist kein Gegner des Revolutionskrieges, sondern Pionier der rein politischen Beurteilung des Krieges. Er ist gegen diesen Krieg, weil der nur dazu führen soll, die Revolution zu lähmen (*Oeuvres de Maximilien Robespierre* t. 8, Discours 3e partie. – Paris 1954. – S. 74-94, 95-116, 132-153 oder *Ausgewählte Texte* / deutsch von Manfred Unruh. – Hamburg 1971. – S. 139-178, 132-153). Robespierre legte am 21. April 1793 den Jakobinern und am 24. April dem Konvent eigene Entwürfe einer Erklärung der Menschenrechte vor mit einem Anhang zu internationalen Beziehungen: Die Menschen aller Länder sind Brüder und sollen einander nach Kräften beistehen. Wer eine Nation unterdrückt, ist Feind aller Nationen. Wer gegen ein Volk Krieg führt, um den Fortschritt der Freiheit zu bremsen oder die Menschenrechte auszulöschen, soll von allen Völkern verfolgt werden. Könige, Aristokraten, Tyrannen sind Rebellen gegen den Souverän der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erde, d.i. das Menschengeschlecht, und gegen den Gesetzgeber des Universums, d.i. die Natur. (*Oeuvres de Maximilien Robespierre* t. 9, Discours 4e partie. – Paris 1958. – S. 454-456, 459-475; *Archives parlementaires* Bd. 63, 197-200; *Ausgewählte Texte* S. 407). Diese Paragraphen gelangten nicht in die Erklärung der Menschenrechte.

Die großen Debatten des Konvents über die republikanische Verfassung stehen *Archives parlementaires*
Bd. 63, 384-403 (26. April 1793, Cloots wirbt erfolglos für eine kosmopolitische Republik)
Bd. 64, 328-334 (8. Mai 1793, Verginaud wirbt für eine republikanische Verfassung, die weder am bellizistischen Vorbild Spartas oder Roms, noch am pazifistischen Vorbild William Penns orientiert ist)
Bd. 66, 544-547 (15. Juni 1793, Debatte über das Recht auf Kriegserklärung, mit Dantons Plädoyer für Nichtintervention)
Bd. 66, 675-676 (18. Juni 1793 unkontroverse Entscheidung über die außenpolitischen Passagen der Verfassung)
Bd. 67, 150 (außenpolitische Bestimmungen des endgültigen Textes der Verfassung, §§118-121 legen Nichtintervention fest, bieten aber allen freien Völkern ein Bündnis an).

Am 18. Juni 1793 hatte der Abbé Grégoire dem Konvent eine Erklärung der Rechte der Völker vorgelegt, die aber als zu philosophisch, zu wenig politisch abgelehnt wurde. Der Text brachte es nicht einmal in das Protokoll und fehlt deshalb auch in den *Archives parlementaires.* Er steht bei L. Chevalley, *La déclaration du droit des gens de l'abbé Grégoire 1793-1795*. – 1912 (Dissertation der Universität Paris). – S. 4-5. Am 4 Floréal an III (23. April 1795) wiederholte Grégoire seinen Vorschlag als Grundlage für eine neue Diplomatie und ein neues Völkerrecht. Diesmal lobte der Konvent die Idee, sah ihre Zeit aber nicht gekommen (ebd. S. 10-29). Grégoires Völkerrecht beruht streng auf der Volkssouveränität, die Völker stehen als gesicherte Einheiten nebeneinander, gleich, frei, gegenseitig ihre Territorien respektierend. Im Frieden sollen sie einander so viel Gutes tun wie möglich, im Krieg so wenig Böses wie möglich. Die Partikularinteressen eines Volkes sollen den Gemeininteressen der menschlichen Familie untergeordnet werden. Jedes Volk kann die Formen seiner Regierung selber ändern. Chevalley vergleicht mit Vattels Nichtinterventionsmodell, sie kann keine wesentlichen Unterschiede feststellen.

Abbé Sieyes, am Anfang der Französischen Revolution ihr großer politischer Theoretiker, war am Ende Leiter ihrer Außenpolitik. Er kehrte zur Gleichgewichtspolitik zurück (er gilt als Erfinder der Idee eines deutschen Bundes der Kleinstaaten als Gleichgewicht gegen Preußen und Österreich). Zu Sieyes Außenpolitik vergleiche: Marcelle Adler-Bresse, *Sieyes et le monde allemand*. – Paris 1977. Ein Bedürfnis die Besonderheit einer republikanischen Außenpolitik zu formulieren hat er schon nicht mehr. Grundsätzlicher ist *Europa in Bezug auf den Frieden : eine Rede des Abts*

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sièyes gehalten nach der Auflösung der Jakobiner in dem geheimen Ausschusse der Revolution am 12ten Frimaire im dritten Jahre der Französischen Republik. – London (= Frankfurt am Main) 1794. Es ist aber ein Fabrikat eines jungen, frankophilen preußischen Offiziers, Karl Friedrich Freiherr von dem Knesebeck. Er hat Sieyes Vorstellung einer Erneuerung des Gleichgewichts in Europa und der Bedeutungslosigkeit der Verfassungsunterschiede wohl getroffen (und die Öffentlichkeit brauchte einige Jahre bis sie akzeptierte, daß nicht Sieyes der Verfasser war). Aber die kosmopolitische Rhetorik, auf die Knesebeck nicht glaubte verzichten zu können, war nicht der Tonfall des Abbés, der in der Tat nur verlangte, daß Frankreich als Macht im Mächtegleichgewicht anerkannt werden sollte (vgl. Adler-Bresse a.a.O. Bd. 1, S. XXXII-XLVIII L'opuscule de Knesebeck ou du mythe à la realité de Sieyes).

Napoléon ist über seine Vorstellungen einer europäischen Ordnung nie genauer geworden. Mal betonte er die Einheit des Kontinents gegen die merkantile Hegemonie Großbritanniens, mal die Einheit (des kontinentalen) Westeuropas gegen das barbarische Rußland. In die Verfassung von 1815 schrieb er, daß sein Ziel immer gewesen sei „d'organiser un grand système fédératif européen, que nous avions adopté comme conforme à l'esprit du siècle, et favorable aux progrès de la civilisation." Auf Sankt Helena behauptete er, die Sieger hätten ihm die Idee einer Heiligen Allianz gestohlen. Jacob ter Meulen, *Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung*, 2. Band, 1. Stück: 1789-1870. – Den Haag 1929. – S. 113-117 stellt Napoléons eigene Äußerungen bequem zusammen. Prince Napoléon-Louis (der spätere Napoléon III) hat die Idee einer Friedensordnung in die bonapartistische Legende aufgenommen (*Des idées napoléoniennes*. – 1839, auch in: *Oeuvres de Napoléon III*. – Bd. 1, 1854). So wenig Napoléon selber seine Absichten klar gemacht hat, so sehr haben andere Vorschläge unterbreitet, wie er Europa neu ordnen sollte. Überblicke bei ter Meulen S. 93-113 und Heinz Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke*. – München 1951. – S. 119-150.

7.2.1 Condorcet

Marie Jean Antoine-Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet, 1743-1794, geboren in einer militärischen Familie. Mathematiker, Sekretär der Akademie der Wissenschaften, Münzbeamter. Der Erbe der großen Generation der Aufklärer und aufgeklärten Beamten. In der Revolution Mitglied der Legislative und des Konvents, ein Verbündeter der Girondins. Im Terror bei der Suche nach einem Versteck umgekommen.

Vergleiche zur Biographie:
Elisabeth Badinter/Robert Badinter, Condorcet : un intellectuel en politique. – nouvelle ed. – Paris 1989
Zur hagiographischen Nachgeschichte im 19. Jahrhundert – als der einzige Revolutionär ohne Fehl und Tadel: Jean-Pierre Schandeler, Les interprétations de Condor-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cet : symboles et concepts ; 1794-1894. – Oxford 2000 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century ; 2000, 3).

Überblick über die diversen Interessen- und Tätigkeitsbereiche:
Condorcet : mathématicien, économiste, philosophe, homme politique / hrsg. von Pierre Crépel und Christian Gilain. – Paris 1989.

Condorcet führt die Aufklärung auch zum Selbstbewußtsein. Er rekonstruiert die Weltgeschichte als Fall in Tyrannei (religiöse und politische) und als Befreiung durch Zunahme und Verbreitung des Wissens. Sein Lieblingsprojekt in der Revolution war die Reform des Unterrichtswesens. Seine wichtigsten Schüler und Kritiker waren Saint-Simon und Comte, die Condorcets Weltgeschichte des Wissens schätzen, aber das soziologische Fundament vermissen (Schandeler a.a.O. S. 107-144). Condorcet hatte im 20. Jahrhundert bei der Suche nach einer Geschichtsphilosophie, die nicht im Verdacht steht nur eine Säkularisation eines eschatologischen Musters zu sein, eine kurze zweite Chance; Wissensformen und Geschichte zusammenzubringen wurde eine postmoderne Spezialität und die unitarische Fortschrittskonstruktion von Condorcet hatte erneut keine Chance. Über seine politische Ideen:
Rolf Reichard, Reform und Revolution bei Condorcet : ein Beitrag zur späten Aufklärung in Frankreich. – Bonn 1973
K. M. Baker, Condorcet : from Natural Philosophy to Social Mathematics. – Chicago 1975
Dorothee Baxmann, Wissen, Kunst und Gesellschaft in der Theorie Condorcets. – Stuttgart 1999
David Williams, Condorcet and Modernity. – Cambridge 2004.

Die Dekrete der Nationalversammlung in außenpolitischen Fragen, die Kriegserklärung an die 1. Koalition und der Girondistische Entwurf der Verfassung sind von ihm formuliert. Wieweit das jeweils seine eigene Meinung war, ist nicht klar zu bestimmen. Er ließ sich für den Krieg nicht begeistern aber zur Parteisolidarität bringen. Es war seine Idee, die Kriegserklärung in Schreiben an die Völker zu rechtfertigen. Immer erwartete er, daß das französische Beispiel die anderen Völkern zum Aufgeben ihrer „Vorurteile“ bringen wird. Aber er hielt daran fest, daß man keinem Volk eine Verfassung bringen könne. Versprechen der Nichtintervention beschränkte er im Girondistischen Verfassungsentwurf auf legitime Staaten (freilich gab es so gut wie keine Staaten, die legitim im Sinne der Revolution waren), begrüßte aber später die generelle Nichtintervention der montagnistischen Verfassung. Klarer können wir ihn fassen in seiner Geschichtsphilosophie: die Befreiung von der Tyrannei ist eine Befreiung vom Krieg. Er hatte bereits 1786 die amerikanische Revolution als einen ersten Schritt zum ewigen Frieden begrüßt. Als er auf seiner letzten Flucht seine Ideen wenigstens als Skizze niederschrieb, kehrte er zu dieser Deutung zurück. Sein Beitrag zur Friedenstradition war kurzfristig eine politische Rechtfertigung der Kriege der Republik und langfristig eine philosophische Begründung des republikanischen Friedens: Die Vermehrung und Verbreitung des Wissens in einer

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

antihierarchischen Gesellschaft wird eine Weltkultur bringen, zu der auch der Frieden gehört. Die Kriege der Republik kommen in der Theorie nicht mehr vor.

Der Fortschritt der Menschheit kann von allen Völkern mitgemacht werden, eine neue Art der Kolonisation wird auch den unzivilisierten Völkern allmählich den Weg zur Teilhabe durch Modernisierung öffnen. Zu Recht wurde er als Begründer der *Mission civilisatrice* benannt: „Condorcet's rather inexorable theory of progress, and especially his view of societal development as a matter of cognitive advancement and a triumph of reason over error, left little room for respect for the practices of societies deemed to be in earlier stages of development" (Jennifer Pitts, *A Turn to Empire : the Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. – Princeton, NJ 2005. – S. 168-173).

Texte

De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe (1786)
in: Oeuvres VIII (Paris 1847, Neudruck Stuttgart 1968) S. 21-28 Des avantages de la révolution d'Amérique, relativement à la conservation de la paix en Europe
Der ewige Frieden wird kommen, freilich in Europa nicht so bald. Monarchien sind expansiv, nur Amerika ist friedlich. Die Abschaffung aller Rüstungen scheidet deshalb aus. Stattdessen ein Internationaler Gerichtshof, der nach einem internationalen Codex urteilt, der auch Kriegsrecht erhalten wird.
Beim Pazifismus der Amerikaner stellt Condorcet übrigens nicht republikanische Institutionen in den Vordergrund, sondern das Fehlen einer Berufsarmee. Es gibt in Europa zu viele Leute, die vom Krieg leben und im Krieg Ruhm suchen. In Amerika nehmen dagegen alle an der Ehre teil, das Vaterland zu verteidigen.

Discours sur l'office de l'Empereur, prononcé à l'Assemblée nationale (25. Januar 1792)
in: Archives parlementaires de 1787 à 1860 : recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises : 1re série 1787 à 1799, Bd. 37, 647-651
in: Oeuvres X (Paris 1847, Neudruck Stuttgart 1968) S. 281-299
Die ausländischen Regierungen haben keinen Grund Frankreich zu bekämpfen. Einzig „cette caste orgueilleuse qui partout flatte, trompe et governe les rois" hat einen berechtigten Haß. Die Fürsten haben Angst vor dem französischen Vorbild, aber sie müssen selber wissen, daß Despotismus und Aberglauben am Ende angekommen sind. Frankreich hat die Freiheit keines Staates angegriffen, nur die eigene verlangt. Die Völker wollen und können in Frieden, in sanfter Brüderlichkeit leben. Sie wissen, daß der Frieden Handel und Landwirtschaft hilft und sparsame Staatsausgaben bringt, der Krieg dagegen Unordnung im Staatshaushalt und Revolutionen bewirkt. Condorcet wirbt für ein Bündnis der freien Staaten England, Ameri-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ka, Frankreich, Polen: „ne parlent ils pas en quelque sorte la même langue, celle de la liberté?“ Es gibt keinen Grund, warum England und Frankreich ihren Handel kriegerisch durchsetzen müßten. Die Natur hat nicht gewollt, daß die Staaten wegen ihren Interessen kämpfen, sie hat eine ewige Brüderlichkeit gewollt.

Projet d'une exposition des motifs qui ont déterminé l'Assemblée nationale à décréter, sur la proposition formelle du roi, qu'il y à lieu à déclarer la guerre au roi de Bohême et de Hongrie (20. April 1792)
in: Archives parlementaires de 1787 à 1860 : recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises : 1re série 1787 à 1799, Bd. 42, 210-213
in: Oeuvres X (Paris 1847, Neudruck Stuttgart 1968) S. 443-455
Frankreich hat die Freiheit keines Staates angegriffen, nur die eigene verlangt. Es bedroht keinen anderen Staat. Die Revolution war von Gewalt und Verbrechen begleitet. Aber das ist allein eine Angelegenheit des französischen Volkes. Die alten Allianzen zwischen den Königen binden die Völker nicht.

Projet de Constitution française, Titre XIII: des rapports de la Republique française avec les nations étrangères, et de ses relations exterieures (15. Februar 1793)
in: Archives parlementaires de 1787 à 1860 : recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises : 1re série 1787 à 1799, Bd. 58, 624
in: Oeuvres XII (Paris 1847, Neudruck Stuttgart 1968) S. 498-501
Krieg soll es nur zur Bewahrung der Freiheit, des Territoriums und der Verbündeten geben. Keine Annexionen, aber Bereitschaft zu einer Vereinigung mit Nachbarn, wenn dort die Mehrheit für diesen Anschluß ist. Die Französische Republik respektiert alle Institutionen, die vom Mehrheitswillen eines Volkes getragen werden.

La nation française a tous les peuples (Februar 1793)
in: Oeuvres XII (Paris 1847, Neudruck Stuttgart 1968) S. 503-527
Betont stark den Respekt vor der Souveränität der anderen Völker. Krieg zur Verteidigung der Freiheit der Völker ist erlaubt. Der alte Haß zwischen Frankreich und England ist mit der Revolution erloschen. Fordert zu einem gemeinsamen Willen auf, dann werden die Throne verschwinden. Beansprucht aber zugleich das Recht, andere Staaten treuhänderisch mit einer (Übergangs-)Verfassung zu versehen.
Lüchinger (siehe unten S. 442) identifiziert diesen Text mit dem Entwurf für eine offizielle Rechtfertigungsschrift nach der Kriegserklärung an England und sieht die Verteidigung des Rechts auf Einrichtung von Verfassungen für andere Staaten nicht als Condorcets eigene Meinung an.

Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (nach jahrelangen Vorarbeiten geschrieben 1793/94 im Versteck, gedruckt posthum 1795 nach dem Sturz Robespierres)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kritische Ausgabe unter Einschluß der Vorarbeiten: Tableau historique des progrès de l'esprit humain : projets, esquisse, fragments et notes (1772-1794) / ed. sous la direction de Jean-Pierre Schandeler. – Paris : Institut Nationale d'Études Demographiques, 2004
Deutsche Übersetzung: Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes / übertragen von Wilhelm Alff in Zusammenarbeit mit Hermann Schweppenhäuser. – Frankfurt am Main : Europäische Verlagsanstalt, 1963 (enthält auch den französischen Text)
Die ersten Vereinigungen der Menschen waren friedlich, aber mit starken Bindungen im Innern und Hass nach außen. Die politische Autorität kommt aus der Organisation der Kooperation, aber auch aus der notwendigen Verteidigung. In diesen frühen Gesellschaften ist noch jeder Krieger, die Kriege haben entweder den Konsens der Krieger oder sind Privatunternehmungen. Aber der Übergang zum Ackerbau führt zu Eroberungen, denn ein Bauernvolk unterwirft sich eher, als daß es seinen Boden verläßt. Das Pulver hat die Kriege humaner gemacht, zumindest die Krieger weniger grausam. Die Neuzeit bringt Handelsgeist, den Feind von Gewalt und Unordnung. Mit der Erinnerung an den Schrecken der vorigen Periode dauernder Kriege wachsen philosophischen Ideen der Gleichheit und Menschlichkeit. Ein bedeutender Neuansatz war der Frieden von Utrecht 1715, ein allgemeiner Frieden, der die neue Wissenschaft von der Ökonomie hervorbringt. Am Ende steht die Idee von der Möglichkeit unbegrenzter Vervollkommnung des Menschengeschlechts. Die Ungleichheit der Nationen wird aufhören, alle Nationen werden zivilisiert werden. Das bedeutet das Ende der Sklaverei und der monopolistischen Kolonialunternehmungen. Die Europäer werden über die eigenen Rechte aufgeklärt sein und deshalb die Rechte der Nichteuropäer achten. Cordorcets Modell des Weltfriedens ist ein Kolonisierungsmodell: In die Kolonien werden künftig die Fleißigen strömen, nicht die Faulen (Monopolisten), die Völker (entweder nur Stammesgesellschaften oder von Despoten unterdrückt) wollen Schüler der Europäer werden. Der Krieg wird aufhören: die Völker begreifen, daß sie die Freiheit verlieren, wenn sie zu Eroberern werden; sie suchen Sicherheit, nicht Macht; sie lernen Handel und Eroberung zu trennen; in den Prinzipien der Politik und der Moral nähern sie sich aneinander an, so daß der Nationalhaß verschwindet. Es wird eine Internationale Organisation geben, generöser als alle bisher ausgedachten.

Literatur

Bouissounouse, Janine,
Condorcet : un pacifiste se jette dans la guerre, in: Guerres et paix 1966, no. 2, S. 26-39
Condorcet war immer Pazifist. Kriege sind für ihn dynastische Kriege. In Republiken wird es nur noch Milizen geben, mit keinem anderen Zwang zur Teilnahme als der Verachtung (1789). Er ist schon als Mathematiker dagegen: „La guerre serait un malheur impossible à calculer" (1790). Er ist auch 1791/92 kein Bellizist geworden,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aber er akzeptiert, daß für die Freiheit gekämpft werden muß. Das ist eine Beurteilung von Jean Jaurès, der Bouissounouse kritiklos folgt, indem sie Condorcets eigenen Texten folgt (ohne sie im Lichte der Politik seiner Partei zu gewichten). Condorcets Beitrag ist die Idee, auf republikanische Propaganda/Aufklärung zu setzen, aber auch die soll durch politische Klugheit gelenkt sein.

Lüchinger, Stephan
Das politische Denken von Condorcet : 1743-1794. – Bern (u.a.) : Haupt, 2002. – S. 346-371 Freiheit, Gleichheit und Sicherheit durch Krieg
Als Ökonom und Beamter beginnt Condorcet mit eher funktionalistischen Ideen einer internationalen Zusammenarbeit: Handelszusammenarbeit und Auslieferung von Kriminellen. Ein allgemeines Verbot von Kriegen sollte erst später kommen. Die Amerikanische Revolution sieht er als einen ersten Schritt zum ewigen Frieden, freilich wird eine internationale Organisation mit einem Internationalen Gerichtshof noch lange nicht kommen. Vor der Revolution war Condorcets Position klar defensiv: Keine Eroberungskriege, keine Kolonialkriege, keine Angriffskriege. In der Revolution akzeptiert er den Krieg (den er kaum für einen direkten Verteidigungskrieg gehalten haben wird). In der militärischen Krise des September 1792 empfiehlt er verbrannte Erde. Aber er lehnt einen simplen Export der Revolution ab, ist immer dagegen anderen Völkern eine Verfassung vorzuschreiben, auch mit den französischen Siegen ist er weiter gegen Eroberungspolitik.

7.2.2 Volney

Constantin François de Chassebeuf, (Comte) de Volney, 1757-1820, geboren bei Craon, Maine. Orientalist, Geograph, Reisender, Landwirt, Professor für Geschichte an der neuen Ecole Normale. Arbeit an einer Welteinheitssprache. Mitglied der Konstituante. Seine historisch bedeutendste politische Leistung war seine Mithilfe bei der Etablierung Bonapartes als Konsul. Graf des Empire unter Napoléon, Pair von Frankreich unter der restaurierten Monarchie, aber immer Republikaner.

Biographie:
Jean Gaulmier, L'idéologue Volney 1757-1820 : contribution à l'histoire de l'orientalisme en France. – Dissertation Paris 1931, gedruckt Beirut 1951, eine gekürzte Ausgabe 1959 u.d.T.: Un grand témoin de la Révolution et de l'Empire : Volney.

Wissenschaftlich beruht Volneys Ruhm vor allem auf seinen Leistungen als Reisender im Vorderen Orient, mit einer bis dahin selten erreichten Genauigkeit der Beschreibung. Wirkungsgeschichtlich war er vor allem ein populärer Klassiker des Freidenkertums, der Religionskritik und Tyrannenkritik zu einer Einheit verschmolz, die Radikale des 19. Jahrhunderts ansprach. Theoretisch sind bei Volney zwei Ideen interessant: 1., die Vorstellung der internationalen Beziehungen als Gleichgewicht

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

freier Völker, das lange gestört, jetzt erneut eingerichtet werden kann. Der aktuelle Anlaß war zunächst der russisch-türkische Krieg, über den der Orientkenner Volney ein Buch geschrieben hat, dann aber die Formulierung einer Außenpolitik der Revolution. Volney hat in die Debatten der Revolution die Vorstellung einer ganz eigenen republikanischen Außenpolitik gebracht. 2., die Idee eines Weltethos. Die Idee einer Beziehung zwischen positiver Religion und Despotismus teilt Volney mit Paine, Condorcet und Cloots und zahlreichen Zeitgenossen. Für die Geschichte des Internationalismus ist spannend, daß Volney an der Stelle, an der Institutionen der künftigen Weltgesellschaft erwartet werden könnten, nur den Ausgleich der Religionen durch Betonung ihres gemeinsamen Kerns vorsieht, wie ein nachchristlicher Fortsetzer von Cusanus oder Leibniz. Auch sein Beitrag zur Verfassungsdebatte der Konstituante hat keine Vorstellungen internationaler Institutionen: der Frieden wird durch die parallele Freiheit der Völker hergestellt. Nur eine internationale Institution ist unausgesprochenen vorgesehen: ein gemeinsamer Krieg der Nationen gegen Störer der Rechte einer Nation.

Texte

Discours sur le droit de guerre et de la paix (Rede vor der Nationalversammlung, 18. Mai 1790)
in: Archives parlementaires de 1787 à 1860 : recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises : 1re série 1877 à 1799, Bd. 15, 575-576
in: Oeuvres / textes réunis et revus par Anne et Henry Deneys. – Paris : Fayard, 1989 (Corpus des oeuvres de philosophie en langue français) I, 157-161
Volney schlägt ein Dekret vor: Die Menschheit ist nur *eine* Gesellschaft, Frieden und bonheur de tous sind das Ziel. Alle Völker leben miteinander wie Individuen in einem Volk. Es gibt kein Recht, das Eigentum oder die Freiheit und „avantages naturels" eines anderen Volkes zu beeinträchtigen. Krieg darf es nur zur Verteidigung „d'un droit juste" geben. Alles andere ist ein Akt der Unterdrückung, den nicht nur den Angegriffenen angeht, sondern die ganze menschliche Gesellschaft, denn jeden Staat gehen die Freiheit und Sicherheit aller anderen Staaten an.

Les ruines : ou méditation sur les révolutions des empires (1791)
in: Oeuvres / textes réunis et revus par Anne et Henry Deneys. – Paris : Fayard, 1989 (Corpus des oeuvres de philosophie en langue français) I, 165-440
Deutsche Übersetzung: Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche (1795, hrsg. von Georg Forster)
Neuausgabe: Frankfurt am Main : Syndikat, 1977
Eine Vision der Weltgeschichte: Staaten beginnen mit Partizipation, werden aber zu Despotien und wachsen, um am Ende nur noch Ruinen zu hinterlassen. Das türkische Reich ist das letzte solcher Reiche. Mit Naturrecht, aufgeklärter Religion, Verkehr, Buchdruck, Öffentlicher Meinung hat sich ein neuer Typ Staaten durchgesetzt.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weil aber das Gleichgewicht unter den Staaten in der despotischen Periode zerstört wurde, unterdrücken die Starken die Schwachen. Reiche, die immer größer werden, werden aber nicht stärker sondern schwächer. Reiche sind Staaten, in denen die Völker ihrer Gewohnheiten beraubt werden, womit es keine Grenzen des Despotismus mehr gibt. Dagegen propagiert er ein System nationaler öffentlicher Meinungen, mit internationalem Ideenaustausch. Es wird dann wieder ein neues Gleichgewicht zwischen den Völkern geben. Die Franzosen, als erstes freies Volk, werden als Legislative der Menschheit eine allgemeine Versammlung der Völker einberufen: Das Blutvergießen zwischen den Religionen soll aufhören, indem diese auf ihren rationalen Kern zurückgeführt werden. Über die Hälfte des Buches ist eine Entwicklungsgeschichte der Religion.

Literatur

Gollwitzer, Heinz
Geschichte des weltpolitischen Denkens. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, Bd. 1. – Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zum Beginn des Imperialismus. – 1973. – S. 285-312 Radikaler Rationalismus : Constantin François Volney
In Volneys Kosmopolitismus steckt viel französische Realpolitik. Der Hintergrund ist die Einhegung der Ostmächte nach der Polnischen Teilung und der britisch-französische Weltgegensatz. Sein Buch über den Türkenkrieg 1788 konstruiert einen Kampf zwischen einem aufsteigenden, zunehmend zivilisierten Rußland und einem niedergehenden Türkischen Reich. Volney sieht eine weltgeschichtliche Wende (zu der es dann wegen der Französischen Revolution nicht kam). Die französischen Politiker setzen auf eine Gleichgewichtsidee, Ägypten aus dem türkischen Reich zu lösen und gegen England zu stärken. Volney verwirft das als unsinniges Abenteuer. Dahinter steht ein allgemeiner Zweifel am Kolonialismus: alle französischen Kolonien sind gescheitert, die Zivilisierung nie zum Ziel gekommen. Gelten läßt er humanitäre Intervention; der russische Krieg gegen die Türken ist Befreiung. Er hat eine Vision einer neuen Weltordnung: Der Befreiung Konstantinopels wird eine Erneuerung Asiens folgen. 1798 warnt er vor optimistischen Erwartungen einer französischen Besetzung Ägyptens. Vorstellen kann er sich eine französische Zerstörung des Türkischen Reiches, dem unabhängige Staaten folgen werden. Kolonien abzulehnen bedeutet aber nicht Einflußzonen der Großmächte abzulehnen. Er geht davon aus, daß die USA (er will eine dauerhafte amerikanisch-französische Zusammenarbeit gegen England und Spanien) sich auf dem amerikanischen Kontinent und in der Karibik vergrößern werden.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.2.3 Cloots

Anarcharsis Cloots, eigentlich Jean-Baptiste Cloots, Baron von Gnadenthal/Val-de-Grâce, 1755-1794, geboren auf Schloß Gnadenthal, im Herzogtum Kleve, ein preußischer Baron aus einer holländischen kommerziellen Familie. Statt Offizier in Preußen wurde er Verfasser religionskritischer Schriften in Paris. 1790 erlangte er Aufsehen, als er an der Spitze einer Delegation der Menschheit die Franzosen aufforderte, ihre Revolution kosmopolitisch zu verstehen. Als Publizist und im Konvent für den Anschluß der Nachbarländer an Frankreich tätig. Initiator einer Fremdenlegion, die am Mißtrauen französischer Chauvinisten scheiterte. Ein führender Vertreter der Entchristlichungspolitik. Auf Betreiben Robespierres hingerichtet als Atheist (und als Fremder).

Biographie:
Roland Mortier, Anarchasis Cloots ou l'utopie foudroyée. – Paris 1995
Immer noch lesenswert über Cloots und die Fremdenfreundlichkeit der Revolution, die ihm das Bürgerrecht brachte, und die Fremdenfeindlichkeit, die ihm das Leben kostete, ist Albert Mathiez, La Révolution et les étrangers : cosmopolitisme et défense nationale. – Paris 1918.

Cloots begann im Zeitalter der Teilungen Polens und der Pläne, Belgien gegen Bayern zu tauschen, mit Phantasien einer völligen Neuordnung Europas. Es klingt wie die Theorie zur Josephinischen Praxis; Joseph II ist sein Vorbild in Antiklerikalismus und antitraditionalistischer Anwendung des Gleichgewichts. In der Revolution wird seine Universelle Republik eine ähnlich phantastische Entgrenzung haben. Mit der Tradition der Friedenspläne will Cloots' universelle Republik nichts zu tun haben. Er hat Rousseaus Einwände berücksichtigt, daß Grundlage eines Staates nur ein gemeinsamer Willen sein darf und Staatenbünde nicht legitim sein können. Die Welt als Ganzes wird eine Willensgemeinschaft. Cloots ist ein Religionskritiker aber nicht religionslos. Seine Universale Republik ist eine religiöse Idee: es kommt darauf an, ein Gottesvolk zu schaffen; nicht ein Volk das Gott näher steht als andere, sondern ein Volk das Gott ist. Das kann allein die gesamte Menschheit sein. Wie der Weltstaat bei Dante: stark in Normen, aber schwach in Institutionen. Wie bei Dante ist der Weltstaat kaum ein Staat zu nennen. Cloots hat eine radikale Selbständigkeit der Kommunen, sein Kosmopolitismus ist extremer Föderalismus (Marc Belissa, *Fraternité universelle et intérêt nationale*. – Paris 1998. – S. 366 hat das „municipalisation" genannt). Der einzige Nachfolger Cloots' war Auguste Comte, der ebenso die Vergöttlichung der Menschheit und Föderalismus vereinte, aber mit der Erfindung der Soziologie eine geschichtsphilosophische Basis hatte, wo Cloots nur natürliche und gestiftete Ordnung kennt.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Texte

Voeux d'un Gallophile (1782, neue Auflage 1786)
in: Oeuvres. – München : Kraus Reprint, 1980. – Bd. 2. – Écrits avant la révolution
Universalmonarchie ist ein système monstreux. Frieden kommt aus Machtgleichgewicht. Die Französische Regierung soll das Ziel der Rheingrenze nicht verlieren, der Kaiser kann sich entlang der Donau ausweiten, Preußen entlang der Weichsel, Holland entlang der Ems. Diese Veränderungen sind (zumindest im Westen) friedlich gedacht (sein heimisches Kleve soll von Preußen an Frankreich abgetrteten werden). Letztlich geht er von einem Primat der Außenpolitik aus: eine starke Stellung nach außen ist nötig; die ist nur durch eine gute Verwaltung im Innern zu haben. Ein französischer König, der alle ökonomischen Ressourcen seines Reiches entwickelt, wird es leicht haben, Europa zum ewigen Frieden (paix perpétuelle) zu führen.
Das Buch als Ganzes ist ein (reichlich chaotischer) Traktat über gute Regierung, eine Mischung aus Antiklerikalismus und Landesausbau.

L'Orateur du genre humain, ou Dépêche du Prussien Cloots au Prussien Hertzberg (L'an deux de la Rédemption = 1791)
Neudruck in: Oeuvres. – München : Kraus Reprint, 1980. – Bd. 3. – Écrits et discours de la période révolutionnaire
Eine politische Streitschrift im Kontext des 1. Koalitionskrieges (Hertzberg war der preußische Außenminister).
S. 136-156 (im Neudruck S. 248-268) gibt Cloots am ehesten eine grundsätzliche Darlegung seiner Ideen: Die ganze Menschheit hat das gleiche Ziel: freie Bewegung. Die neue französische Verfassung kann dieses Ziel erreichen, weil sie auf Gleichheit beruht, sie kennt nur Menschen, nicht Untertanen, Verbündete, Provinzbewohner, Kolonialbewohner, Weiße, Schwarze, Blonde, Braune, Städter, Bauern, Katholiken, Nicht-Katholiken, Feinde, Fremde. An die neu eingerichteten Departments können endlos neue drangehängt werden, es gibt dann einfach Abgeordnete aus Afrika und beiden Indien. Das Glück der Menschheit ist mit nationalen Schranken so wenig vereinbar, wie das Glück einer Nation mit inneren Differenzierungen. Als Begründung wird eine allgemeine Präferenz für Einheit gegeben: Die Natur ist eine Einheit, die Gesellschaft ist eine Einheit. Der Frieden kann erst sicher sein als einiger Ausdruck aller individuellen Willen, als Despotismus des universellen Gesetzes. Ohne diese Neuregelung wird jeder Vorgang ein Krieg, mit dieser Neuregelung hört aller Krieg auf.
Eine genauere Beschreibung der Weltverfassung gibt Cloots nicht, deutlich wird aber die Bedeutung die Paris als real existierende Hauptstadt der Welt bereits hat.

La République universelle ou addresse aux tyrannicides (L'an quatre de la Rédemption = 1793)
Neudruck New York 1974 (The Garland Library of War and Peace)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Neudruck in: Oeuvres. – München : Kraus Reprint, 1980. – Bd. 3. – Écrits et discours de la période révolutionnaire
Frieden kann es nur in einem Weltstaat geben, allein schon die Verschiedenheit von Verfassungen bringt Haß. Saint-Pierres Plan, Staaten verschiedener Verfassungen zusammenzubringen, hätte nur einen congrès bizarre et ridicule geben können. Eine Einigung in einem Weltstaat ist aber nur möglich durch das bereits vor der Revolution gegebene französische politische und kulturelle Übergewicht. Seine universelle Republik braucht einen Mittelpunkt und das kann nur Paris sein, weil Paris selber bereits eine Versammlung der Völker ist. Das Paris-Lob nimmt einen wesentlichen Teil der Ausführungen ein. Ansonsten aber verwaltet sich jedes Department selber, die zentrale Weltregierung organisiert nur gegenseitige Hilfe bei Katastrophen.
Das Buch wird am häufigsten als Quelle für Cloots' Universalismus genannt, aber nur am Anfang und am Ende kommt er zu diesem Thema, dazwischen stehen aktuelle Mahnungen an die Franzosen zur Einigkeit und ein älterer antityrannischer Text. Ein mehrfach wiederkehrendes, aber nie ausgeführtes Thema sind die antitheistischen Voraussetzungen des Kosmopolitismus: Er polemisiert gegen Platon (eher ist das Leibniz), daß die beste der möglichen Welten von Gott vorausgewußt wurde – er will Gott durch die ewigen Gesetze der Natur ersetzen. Ein Kosmopolit kennt nur eine Gottheit, die Souveränität. Alle Attribute Gottes finden sich bei der Souveränität: „avec le seul mot Cosmos, nous pulvériserons la théocratie …"

Bases constitutionnelles de la République du genre humain (1793)
Neudruck in: Oeuvres. – München : Kraus Reprint, 1980. – Bd. 3. – Écrits et discours de la période révolutionnaire
Ein Vergleich seines kosmopolitischen Föderalismus mit der amerikanischen Verfassung, die auch nur ein begrenzter Staat ist. Frankreich ist jetzt zwar der Sammelpunkt der neuen Menschenrepublik, aber souverän kann nur die Menschheit sein: „elle est une, indivisible, imprescriptible, immenable, inalienable, impérissable, illimité, absolue, sous bornes et toute-puissante." Kurz: Peuple-Dieu.
Es handelt sich um eine Rede im Konvent am 24. April 1793, der Druck in *Archives parlementaires de 1787 à 1860 : recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises : 1re série 1877 à 1799*, Bd. 64, 384-403 hat auch die häufigen Unterbrechungen durch Gelächter protokolliert.

Der 3. Band der Oeuvres (Écrits et discours de la période révolutionnaire) enthält außerdem den *Discours prononcé à la barre de l'Assemblée nationale … à la seánce du 19 juin 1790* (S. 55-69), diverse offene Briefe nach England und Preußen zur Rechtfertigung der Revolution und diverse Schriften zum niederländischen Krieg.

Literatur

Von der allgemeinen Literatur zum internationalen Denken der Französischen Revolution gehen auf Cloots ein:

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Peter Klassen, Nationalbewusstsein und Weltfriedensidee in der französischen Revolution, in: Welt als Geschichte 2 (1936) 33-67, besonders S. 44-51 (Cloots geht es um eine konsequente Fortsetzung des rousseauschen Nationen- und Souveränitätsbegriff; unter der religiösen Maske ist das realpolitisch: auch der Redner des Menschengeschlechts, fordert erst einmal Rhein und Alpen als Grenzen eines größeren Frankreichs)
Roman Schnur, Weltfriedensidee und Weltbürgerkrieg 1791/92, in: Der Staat 2 (1963) 297-317, Neudruck in Roman Schnur, Revolution und Weltbürgerkrieg : Studien zur Ouverture nach 1789. – Berlin 1983. – S. 11-32 (Cloots' Muster sind abgesehen von Gott die Katholische Kirche und die Gelehrtenrepublik; er kann sich eine universelle Republik denken, weil er sich Regierung bloß als eine Art Korrespondenzbüro denkt).

7.2.4 Constant

Henri-Benjamin Constant de Rebecque, 1767-1830, geboren in Lausanne als Sohn eines Offiziers. Publizist und Politischer Theoretiker, Religionsphilosoph, einer der großen französischen Romanautoren. Seit 1798 französischer Bürger, Mitglied des Scheinparlaments Bonapartes, aber zunehmend an der Seite Mme de Staels Haupt der liberalen Opposition. 1815 jedoch Staatsrat des aus Elba zurückgekehrten Napoléon, dem er eine liberale Konstitution schrieb (die „Benjamine"). Nach der zweiten Rückkehr der Bourbonen Führer der liberalen Opposition. Nach der Julirevolution erneut Staatsrat.

Biographie:
Kurt Klooke, Benjamin Constant : une biographie intellectuelle. – Genf 1984

Als Einführung in den Zusammenhang der verschiedenen Interessensgebiete Constants:
Tzvetan Todorov, Benjamin Constant : la passion démocratique. – Paris 1997.

Constants Beiträge sind geprägt von der Revolution und den Versuchen einer Neueinrichtung nach dem Terror, unter Napoléon und nach Napoléon. Parlamentarismus, Gemeindeselbstverwaltung, Pressefreiheit sind seine Themen. Sein Einfluß im Frühliberalismus war groß, nicht nur in Frankreich. Die französischen Schwierigkeiten mit Theorien, die weder die Linke noch die Rechte in ihre Tradition aufnehmen konnten, haben ihn als politischen Theoretiker lange zurücktreten lassen. Seit einiger Zeit gibt es wachsendes Interesse. Kern seines politischen Denkens ist die Unterscheidung der antiken Gemeindefreiheit von der individuellen Freiheit der Moderne; nach Montesquieu, Smith und Ferguson (Constant hatte in Schottland studiert) keine ganz originelle Idee, aber niemand hat diese Idee so systematisch ausgewertet.
Zu Constant als politischem Theoretiker und politischem Publizisten vergleiche:

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lothar Gall, Benjamin Constant : seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz. – Wiesbaden 1963
Etienne Hofmann, Les „Principes de Politique“ de Benjamin Constant : la genèse d'une oeuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur (1789-1806). – Genève 1980
Stephen Holmes, Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism. – New Haven 1984
Florian Weber, Benjamin Constant und der liberale Verfassungsstaat : politische Theorie nach der Französischen Revolution. – Wiesbaden 2004.

In die Geschichte der Friedenstheorie gehört Constant, weil er den Geist der antiken Staaten als Geist der Eroberung, den Geist der Moderne als Geist der Industrie identifiziert. Eine Verfassung darf dem Geist der Zeit nicht widersprechen. Deshalb muß der Geist der Eroberung verschwinden. Er hat damit dem französischen Diskurs über den Frieden für Jahrzehnte sein wichtigstes Thema vorgegeben. Aber man kann Constant nicht auf das französische Interesse an der „Industrie“ (das meint noch allgemeiner wirtschaftliche Tätigkeit) redizieren. Die Freiheit beruht bei ihm gewiß nicht allein auf dem ökonomischen Interesse. Er benötigt einen anderen Lebensschwerpunkt für die modernen Menschen als den Krieg und nennt die ökonomischen Ziele. Aber die Philosophie der Privatisierung bei Constant hat andere Wurzeln. Außer seinem Werk über die Prinzipien der Politik hat ihn jahrzehntelang ein Werk über die Religion beschäftigt. Er rekonstruiert die Entwicklung der Religion vom Gemeinschaftsritual über die Moral zum persönlichen Verhältnis zu Gott. Constant ist ein Philosoph der Individualisierung (und der Romancier ihrer Krisen). Das Buch über Eroberung und Usurpation fand um den Zweiten Weltkrieg herum neues Interesse; die amerikanische Übersetzung von 1941 heißt *Prophecy from the Past*.

Texte

Principes de politique applicable à tous les gouvernements
Erstausgabe als 2. Band von Etienne Hofmann, Les “Principes de politique” de Benjamin Constant. – Genève : Droz, 1980.
Englische Übersetzung: Principles of Politics Applicable to All Governments / transl. by Dennis O'Keeffe. – Indianapolis : Liberty Fund, 2003
Livre XIII De la guerre
Der Krieg als solcher kann nicht verdammt werden, wohl aber der Krieg, der nicht aus dem Geist der Zeit oder dem Charakter der Nation hervorgeht. Im 18. Jahrhundert gab es keine echten dynastischen Kriege mehr, aber viele Vorwände, die Kriege zum Sache der Nation machen sollten: nationale Unabhängigkeit, nationale Ehre, die Notwendigkeit bei anderen Staaten respektiert zu werden, abgerundete Grenzen, Handelsinteressen. Die Französische Revolution hat einen neuen Vorwand erfunden: die Befreiung von Völkern vom Joch ihrer Regierung. Ein Krieg hat Rückwirkungen auf die Gesellschaft. Beim heutigen Stand der europäischen Gesellschaften sind „Bürger“ und „Soldaten“ nicht mehr vereinbar. Bürgerarmeen gibt es nur in Stadt-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

staaten, große Staaten müssen von ihren Bürgern mechanische Unterordnung verlangen. Jede große Armee, was immer ihr Ursprung ist, entwickelt einen Korpsgeist und ist damit auch gegen eine republikanische Regierung eingestellt. Besonders gefährlich ist, wenn eine republikanische Regierung die Bürgersoldaten für die besseren Bürger nimmt und dadurch militaristisch wird. Dagegen helfen keine konstitutionelle Beschränkungen, das Gesetz ist immer schwach gegen die Gewalt. Der einzige Schutz ist, daß der Nationalgeist auf ein ganz anderes Ziel hin orientiert ist.
Konskription, Rekrutierungen von Unfreiwilligen, ist immer ungerecht. In einem gerechten Krieg würden genug Freiwillige zusammenkommen. Das wichtigste sind Regierungen, die das Volk auch verteidigen möchte.
Ein Manuskript, an dem Constant bis 1810 gearbeitet hat und das er für verschiedene Veröffentlichungen plünderte. In dieser Form erstmals 1980 publiziert, die Ausgabe in *Oeuvres complètes* liegt noch nicht vor.

Nicht zu verwechseln mit *Principes de politique, applicables à toutes les gouvernemens représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France*, die Constant 1815 während seiner Zeit als napoleonischer Staatsrat publizierte (in: *Oeuvres complètes* IX/2. – Tübingen 2001). Krieg und Armee werden dort in Kapiteln 13 und 14 behandelt, unter Annahme von Kriegen für nationale Unabhängigkeit und nationale Ehre (die französische Sicht des Widerstands gegen die allierte Intervention gegen Napoléons Rückkehr 1815).

De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne (1814)
Kritische Ausgabe in: Oeuvres complètes. – Tübingen : Niemeyer, VII/1 und 2 (2005)
Deutsche Übersetzung: Vom Geist der Eroberung und der Usurpation in ihrem Verhältnis zur Europäischen Zivilisation, in: Benjamin Constant, Politische Schriften. – Berlin : Propyläen Verl., 1972 (Werke in vier Bänden ; 3) S. 231-406
In früheren Epochen war der Krieg kein Übel und er konnte zu vielen Tugenden erziehen. Heutzutage, in der Epoche des Handels, sind die Völker aber so gesittet, daß sie den Krieg als Last empfinden. Der Krieg ist ein Vorläufer des Handels. Der Handel hat auch den Krieg verändert; heute können Handelsvölker erfolgreich den Kriegervölkern Widerstand leisten. Die Hauptgefahr ist die Kriegerkaste, die den Staat auf dem Kriegskurs halten und in den zivilen Verkehr militärische Sitten bringen will. In der Moderne, der der Heroismus fehlt, müssen kriegerische Staaten notwendig über die Motive lügen (Attila hatte das nicht nötig). Wenn der Eroberungskrieg als Verteidigung dargestellt wird, verlieren alle Worte ihren Sinn. Die antiken Staaten haben die Besiegten entweder ausgerottet oder ihre Sitten respektiert. Moderne Eroberungen müssen immer als Zivilisierung verkauft werden. Die Folge wäre drohende Gleichförmigkeit der Nationen. Dennoch geht Constant von der Nutzlosigkeit dieses Bemühens aus: Bei den gesitteten Völkern ist es nicht mehr

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

möglich, größere Völker durch den Krieg zu schaffen. Eroberung scheitert notwendig am Haß der Besiegten.
Der zweite Teil über die Usurpation geht nicht weiter auf den Krieg ein. Usurpation kann nur bei Ackervölkern gelingen und muß in Handelsstaaten letztlich scheitern.

Literatur

Zenner, Maria
Der Begriff der Nation in den politischen Theorien Benjamin Constants, in: Historische Zeitschrift 213 (1971) 38-68
Innenpolitisch bedeutet die Nation für Constant (wie für Condorcet und Sieyes) Volkssouveränität, Achtung des Individuums, Gemeindeselbstverwaltung. Constant ist durchaus kein Pazifist. Er begrüßt 1813 den preußischen Befreiungskrieg und will 1815 für den Erhalt des französischen Besitzstandes kämpfen. Die Bereitschaft zu kämpfen ist Voraussetzung des Völkerrechts. In seinen Parlamentsreden der 1820er Jahre bekämpft er die antiliberale Interventionspolitik der Hl. Allianz. In *De l'esprit de conquête* erklärt er, warum Freiheit und Handel den Frieden bringen. „Indem Constant so das friedliche Zusammenleben der Nationen ebenfalls in der individuellen Freiheit und Bildung und in den wirtschaftlichen Interessen der bürgerlichen Gesellschaft verankert, gehört notwendig zur äußeren Befreiung der Völker ihre innere Selbstbestimmung, ihre Konstituierung zur Nation in einen Verfassungs- und Rechtsstaat."
Zenner vergleicht mit Lord Acton, der eine ähnliche liberale Sicht der Nation hat, aber in den 1860er Jahren bereits mehr Einsicht in die Dynamik des Nationalismus.

7.2.5 Say

Jean-Baptist Say, 1767-1832, geboren in Lyon als Sohn eines Unternehmers. Journalist während der Revolution, Mitglied des Scheinparlaments Bonapartes, Rückzug als Textilfabrikant. In der Restauration Dozent an einer Wirtschaftshochschule, nach der Julirevolution am Collège de France. Einer der Begründer der Ökonomie als wissenschaftlicher Disziplin.

Vergleiche zu Leben und Werk:
Richard Whatmore, Republicanism and the French Revolution : an Intellectual history of Jean-Baptiste Say's Political Economy. – Oxford 2000
Jean-Baptiste Say : nouveaux regards sur son oeuvre / sous la direction de Pierre Potier et André Tiran. – Paris 2003.

Says hat als erster eine systematischere Darstellung der Ökonomie angestrebt, um den nationale Wirtschaftsregulierung gewohnten Franzosen die politische Ökonomie beizubringen. Diese Entwicklung der politischen Ökonomie zur lehrbaren Wissen-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaft war Says Friedensstrategie: Erst das bewußte ökonomische Verhalten wird den Frieden bringen. Vor allem im *Cours complet d'économie politique pratique*, der Publikation seiner Vorlesungen seit 1819, führt Say die pazifistischen Themen breit aus. Er hat weniger ganz unbekannte Gedanken entwickelt (seine Äußerungen zu Krieg und Frieden setzen wie seine ganze Ökonomie Ansätze von Adam Smith fort), sondern ganz verschiedene pazifistische Argumente zusammengeführt: Repräsentativsystem, Handel, die Unterscheidung zwischen Produktion und Zerstörung (Say kann sich nicht vorstellen, daß Produzenten psychologisch fähig sein können zu zerstören), die Identifizierung der Produzenten mit den „industriellen Klassen" und der Zerstörer mit den aristokratischen Klassen, die Gefahr der Kriegskredite, die Miliz, den parasitären Charakter des Kolonialsystems. Say ist ein Kritiker des Merkantilismus und er sieht in einer mit Machtpolitik vermischten Handelspolitik den wichtigsten Kriegsgrund im modernen Europa. Er bekämpft die merkantilistische Lehre von der Handelsbilanz und betont, daß der Wohlstand anderer Staaten die beste Voraussetzung für eigenes Wachstum ist. Der Arbeitsteilungsoptimismus des damals wie heute umstrittenen Sayschen Gesetzes (das vor der Reformulierung durch die neoklassische Ökonomie nur sagt, daß jeder durch Konkurrenz aus dem Geschäft geworfene Anbieter einer Ware Produzent einer anderen Ware werden kann, die einen Kunden finden wird) ist Grundlage dieses Pazifismus.

Edmund Silberner (*The Problem of War in Nineteenth Century Economic Thought*. – Princeton, NJ 1946. – 69-91) hat ihn am ausführlichsten gewürdigt. In seinem Gefolge hat Ernst-Otto Czempiel (*Friedensstrategien*. – Paderborn 1986) ihn als Beispiel liberaler Traditionen der Internationalen Beziehungen lebendig halten wollen. Sonst gibt es nicht viel Literatur zum Thema, obwohl neuerdings viel zu Say publiziert wird.

Texte

Cours complet d'économie politique pratique (1828-1830)
Neudruck Osnabrück 1966 (folgt der 3. Auflage von 1852, die Zusätze seines Sohnes enthält)
Deutsche Übersetzung: Ausführliches Lehrbuch der praktischen politischen Ökonomie / übersetzt von Max Stirner. – Leipzig 1845-1846
Allgemeine Betrachtungen
Völker ohne „Industrie" werden durch Bedürfnisse zum Krieg gezwungen. In den letzten Jahrhunderten entstanden aber viele Kriege aus dem Irrtum, daß der Reichtum eines Volkes nur auf Kosten eines anderen wachsen kann. Diese Situation ist Says Begründung für die Notwendigkeit Lehre der Politischen Ökonomie.
VII, 18 Ausgaben eines Staates für seine Verteidigung
Der Frieden ist für die Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen so notwendig, daß fast immer eher Frieden als Krieg im Interesse der Nationen liegt. Aufgeklärte Völker können Ruhm nur in der rechtmäßigen Verteidigung finden (zu denen er den

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kampf gegen Unterdrückung zählt). Die aus Eitelkeit und schlecht verstandenem Interesse geführten Kriege werden mit den Fortschritten der politischen Ökonomie zurückgehen, bis dahin muß man aber auf sie gefaßt sein. Friedensregelungen gibt es im Innern bereits bei geringem Grad der Zivilisation, während auch auf höchstem Grad der Zivilisation äußere Kriege geführt werden. Die Pläne zur Friedensorganisation sind nur Träume: Ohne eine internationale Exekutive können Streitigkeiten zwischen Völkern nicht bewältigt werden, eine internationale Exekutive würde aber Machtpolitik der Staaten sein. Say setzt deshalb auf eine mit der Aufklärung wachsende Öffentlichkeit, vor der die Kriege gerechtfertigt werden müssen (das hat zwar die Zahl der Kriege nicht vermindert, sie aber weniger grausam gemacht) und auf Zunahme von Repräsentiv-Regierungen, die die Bedeutung der öffentlichen Meinung sichern. Beides hat als Voraussetzung, daß die Menschen ihre Interessen kennen, d.h. etwas von politischer Ökonomie verstehen. Es gibt keinen Satz der politischen Ökonomie, der so fest gegründet ist, wie der, daß Bürger untereinander und Staaten untereinander mehr von Frieden haben als vom Krieg.

VII, 19 Von dem Angriffs- und von dem Verteidigungssystem

Die Staaten wollen unabhängig sein, sie wollen alle ihre Fähigkeiten entwickeln. Das führt aber immer wieder dazu, daß sie ihre Armeen von der Verteidigung zum Angriff führen. Die arbeitende Bevölkerung ist allein an der Wahrung der Unabhängigkeit interessiert. Handelsstaaten neigen nicht zum Offensivkrieg, weil der Krieg die Basis ihres Reichtums zerstört. Es ist aber auch unwahrscheinlich, daß ein Handelsstaat, der allen Staaten seine Häfen öffnet angegriffen wird. Durch ein Staatensystem, in dem die Staaten zur Verteidigung organisiert sind, kann der Krieg beseitigt werden. Das Ziel der Verteidigung ist, den Feind an der Grenze abzuhalten. Wenn er es doch ins Land schafft, wird sich gegen eine waffenfähige Bevölkerung nicht halten können. Ein wichtiges Moment der Verteidigung ist freilich, daß die Nation von einer gerechten und sparsamen Regierung regiert wird. Einzelne Nationen können nur einer Koalition unterliegen, aber Nationen, die nicht andere Nationen unterdrücken sondern durch den Handel mit vielen Nationen gute Beziehungen haben, werden nicht leicht eine Koalition gegen sich finden, sondern für sich.

VII, 20 Von der Verteidigung des Staates durch Milizen

Milizen sind ökonomisch ertragbar und politisch nicht zu mißbrauchen. Aber ein gewisser Anteil an spezialisierten Berufstruppen ist nötig. Das muß unterschieden werden von der Idee, eine ganze Nation zu militarisieren. „Eine Nation von Soldaten kann nur von Räubereien subsistieren."

Literatur

Démier, Francis
Les Europe de Jean-Baptiste Say, in: Jean-Baptiste Say : nouveaux regards sur son oeuvre / sous la direction de Jean-Pierre Potier et André Tiran. – Paris : Economica, 2003. – S. 653-682

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ein Überblick über Says Ansichten über die internationalen Beziehungen Frankreichs seit seinen journalistischen Arbeiten in der Zeit der Revolution. Er begann als ein girondistischer Patriot, feindlich gegen englische Politik, mit der üblichen französischen Gewißheit, daß dieser Krieg um des Friedens willen geführt wird. Unter Napoléon Bonaparte rückte er davon ab, weil er die französische Kriegspolitik als Überreaktion erkannte. Frankreich sollte allein durch sein Vorbild heilsam auf Europa wirken. Der Frieden in Europa kann nur eine Abmachung zwischen England und Frankreich sein, wobei er im Gegensatz zu den üblichen französischen Ökonomen davon ausging, daß das agrarische Frankreich und das industrielle England einander gut ergänzen. Der *Traité d'économie politique* 1803 ist ein antinapoleonisches Werk (aber ambivalent, weil er letztlich doch Schutzzölle rechtfertigt). Sein Bericht von der offiziellen Studienreise nach England 1814 ist kritisch: Großbritannien leidet unter Finanzdruck und ist international egoistisch, ein Land mit heftigsten Interessengegensätzen von Armen und Reichen, Unternehmern und Landbesitzern. Ein europäisches soziales Modell muß die neue ökonomische Wissenschaft erst noch entwickeln. In den 1820er Jahren ging es Say um ein Europa des Friedens: die Prosperität eines Staates beruht auf der Prosperität der anderen Staaten. Er hat keinerlei Hinweise auf eine europäische Organisation. Auch die ökonomische Entwicklung ist im Ganzen national, da der Anteil des internationalen Handels gegenüber der Binnenwirtschaft marginal ist. Seine Friedensidee beruht eher darauf, daß prosperierende Staaten mit einander befreundet sein können.

7.2.6 Saint-Simon

Claude Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon, 1760-1825, aus einer niedergehenden Adelsfamilie. Offizier im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg, in der Revolution Beauftragter eines ausländischen Bodenspekulanten, nach dem Terror Grundstückverwalter und erste Beschäftigung mit der Neuordnung der Wissenschaft. Seit 1806 immer in Armut. Nach 1815 verschiedene Zeitschriftenprojekte, in denen er versucht, eine Partei der „Industrie" zu schaffen – vergeblich. Der späte Saint-Simon hatte das Glück mehrfach junge Männer zu finden, die seinen Ideen literarische Gestalt geben konnten: Augustin Thierry, Auguste Comte, Olindes Rodriguez. Wessen Ideen das jeweils waren, ist dadurch freilich unklar (Comte zumindest war sicher, daß es seine eigenen Ideen waren).

Biographie:
Frank E. Manuel, The New World of Henri Saint-Simon. – Cambridge, MA 1956.

Einführung:
Martinus Emge, Saint-Simon : Einführung in ein Leben und Werk, eine Schule, Sekte und Wirkungsgeschichte. – München 1987.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bekannt ist Saint-Simon vor allem als Frühsozialist (oder Präsozialist) und in den Darstellungen schrumpft er oft zum Vater der sozialistischen Sekte der Saint-Simonisten, die er nicht mehr kennen lernen konnte. Von Sozialisten (aller Länder) und Solidaristen (Frankreichs) ist Saint-Simon ist lange als ein ferner Ahne mit Sympathie erforscht worden. Nach 1945 ist er unfreundlich behandelt worden; die Autoren waren sich nur nicht einig, ob das volle Gewicht des Historizismusvorwurfs bereits auf ihn anzuwenden sei (und wie weit seine Theorien und seine persönlichen exzentrischen Züge getrennt werden können). Die Rolle des Exorzisten hat F. A. Hayek übernommen (*The Counterrevolution of Science : Studies on the Abuse of Reason*. – New York 1952; deutsch 1959 u.d.T.: *Mißbrauch und Verfall der Vernunft*).

Saint-Simon begriff, daß es mit dem alten Militäradel, seiner eigenen Klasse, vorbei ist und die Industriegesellschaft andere Talente fördern muß. Ebenso muß der Klerus, der längst nicht mehr der gelehrteste Teil der Gesellschaft ist, durch eine neue Organisation der Wissenschaft ersetzt werden. Zunächst dachte er, das sei eine Frage der richtigen Wissenschaft, seine frühesten Projekte waren Organisation von enzyclopädischem Wissen. Später setzte er mehr auf Unternehmer, Verwaltungsbeamte, Volkserzieher. Letztlich ist die Organisation der Gesellschaft aber weiter die Reorganisation von Wissenschaft und Erziehung. Er wollte nicht die Konkurrenz abschaffen, ihr aber eine institutionalisierte Basis schaffen, einen Diskurs über verbindliche gesellschaftliche Ziele und Pläne. Zuletzt artikulierte er die Arbeiterfrage als Teil der gesellschaftlichen Organisation in der religiösen Fassung eines Neuen Christentums. Vgl. Frank E. Manuel, *The Role of the Scientist in Saint-Simon*, in: Revue international de philosophie 40 (1960) 344-356. Zu Saint-Simons Quellen vgl. Francesco Gentile, *La trasformazione dell'idea di progresso da Condorcet a Saint-Simon*, in: Revue international de philosophie 40 (1960) S. 417-444; Jean-Pierre Schandeler, *Les interprétations de Condorcet : symboles et concepts ; 1794-1894*. – Oxford 2000 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century ; 2000, 3) S. 107-124.

An Saint-Simon erinnert man sich wegen der Rolle von Öffentlicher Meinung und Parlament in seinem Friedensplan. Seine internationalen Projekte sind tatsächlich Versuche eine europaweite Öffentliche Meinung zu organisieren – als Nachfolge für die Institution des Papsttums. Die Nachfolge des Papstes ist nur noch als Parlament der Wissenschaftler, Unternehmer, Künstler möglich. 1814/15 versuchte er das als politische Vereinigung zu denken, aber das ist eine vorübergehende Abweichung von einem sonst nicht politikfixierten Denken. Der Text läßt vor allem erkennen, wie angestrengt diese politische Vereinigung ist. Anglophil war er schon damals nicht, aber begeistert vom Parlamentarismus. Aber dieses Parlament war so merkwürdig wie die Öffentlichkeit merkwürdig war. Die Trennung zwischen Öffentlichkeit und Staat hat Saint-Simon nie akzeptiert, dieses Europäische Parlament sollte vor allem einen gemeinsamen Moralkodex ausarbeiten. Der späte Saint-Simon, Kritiker des anarchischen Kapitalismus, läßt gar nichts Gutes mehr an englischen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Institutionen. Zuletzt im *Neuen Christentum* denkt Saint-Simon eine weltweite Organisation der vorhandenen Ressourcen unter Führung eines neuen Klerus von Wissenschaftlern und Unternehmern. Unabhängig vom eventuellen Wert des Planes von 1814 – ihn heraus zu heben als Saint-Simons Beitrag zum Internationalismus ist eine arge Verfälschung.

Saint-Simons Europaplan ist gefeiert worden als Vorläufer der Entente cordiale und des Völkerbundes. Tatsächlich ist er eher der Gründer eines anderen Zweiges der Friedenstradition: Frieden durch gesellschaftliche Reorganisation. Er war am Anfang des 19. Jahrhunderts nicht der einzige Autor, der das verlangt, aber der mit der mächtigsten Wirkung. Comte, die Saint-Simonisten und weitere frühe Sozialisten sind seine Schüler in ihren internationalistischen bis kosmopolitischen Ideen. Diese Tradition ist am Ende des 19. Jahrhunderts von der angelsächsischen Tribunalstradition marginalisiert worden, war vorher aber mindestens so wichtig wie diese.

Texte

Lettre d'un habitant de Genève à ses contemporains (1803)
Enthalten in: Oeuvres de Saint-Simon Bd. I = Oeuvres de Saint-Simon et Enfantin XV (1868) S. 11-60 (Neudruck Aalen 1964)
Deutsche Übersetzung: Briefe eines Genfer Einwohners an seine Zeitgenossen, in: Ausgewählte Schriften / übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Lola Zahn. – Berlin : Akademie-Verl., 1977 (Ökonomische Studientexte ; 6) S. 1-35
Saint-Simon schlägt der Menschheit ein Projekt vor, am Grabe Newtons einen Rat von Genies zu begründen, durch eine Subskription finanziell auszustatten und durch eine Enquête zu besetzen. Tatsächlich ist es ein Aufruf an Gelehrte und Künstler, die Führung der öffentlichen Meinung zu übernehmen. Das muß übernational organisiert werden, in nationalem Rahmen sind Gelehrte in Gefahr die Führung an die Volksmassen zu verlieren. Aber auch regionale Newton-Räte sind vorgesehen. Diese kosmopolitische Vereinigung ist deutlich eine Nichtregierungsorganisation; die Beziehung zu den Staaten wird nicht besprochen. Klar eine Imitation der Kirche (bis hin zu einem Tempelkult am Grabe Newtons).

Travail sur la gravitation universelle : moyen de forcer les Anglais a reconnaître l'indépendance des pavillons (1813)
in: Oeuvres choisies / ed. par Ch. Lemonnier, Bd. 2 (Brüssel 1859, Neudruck Hildesheim 1973) S. 167-249
Ankündigung einer universalen Gravitationstheorie als Basis auch für eine allgemeine Wissenschaft vom Menschen. Eine solche Wissenschaft ist nötig wegen dem lang anhaltenden europäischen Krieg. Der Klerus sollte der gelehrteste Teil der Gesellschaft sein, seit dem 15. Jahrhundert hat die Kirche diese Stellung aber längst an Laien verloren. Weil eine Organisation des Wissens fehlt, gibt es den Krieg, der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

droht ganz Europa zu vernichten. Es ist deshalb nötig, daß die Wissenschaftler, die jetzt eine neue generelle Theorie haben, auch den alten Klerus ersetzen und ein neues corps sacerdotal bilden. Sein Plan ist, daß alle wissenschaftlichen Gesellschaften Delegierte nach Rom schicken um einen Papst zu wählen. Auf diese Weise würden die Wissenschaftler die Ambitionen der Völker und der Könige, Englands wie Frankreichs, in Schranken weisen. „La force des savants de l'Europe réunis en une corporation générale et ayant pour lieu une philosophie basée sur l'idée de la gravitation, sera incalculable."
Der Zusatz zum Titel bezieht sich auf ein Projekt, gegen Englands Verzicht auf die Seeherrschaft einen Rückzug auf die natürlichen Grenzen Frankreichs anzubieten.

De la réorganisation de la société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale (Oktober 1814)
Enthalten in: Oeuvres de Saint-Simon Bd. I = Oeuvres de Saint-Simon et Enfantin XV (1868) S. 153-248 (Neudruck Aalen 1964)
Deutsche Übersetzung: Von dem Wiederaufbau der europäischen Staaten-Gesellschaft, in: Europäische Annalen 1 (1815) 368-397 und 2 (1815) 58-96. Neudruck in: Saint-Simonistische Texte / hrsg. von Rütger Schäfer. – Aalen : Scientia, 1975, Bd. 1
Eine neuere deutsche Übersetzung: Über die Reorganisation der europäischen Gesellschaft oder über die Notwendigkeit und die Mittel, die Völker Europas unter Wahrung ihrer nationalen Unabhängigkeit in einer einzigen Körperschaft zu vereinigen, in: Ausgewählte Schriften / übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Lola Zahn. – Berlin : Akademie-Verl., 1977 (Ökonomische Studientexte ; 6) S. 133-194
Beginnt mit Saint-Simonischen Üblichkeiten: Die Philosophie des 19. Jahrhunderts muß organisierenden Charakter haben, das Fehlen von Planungsinstitutionen führt zur Zerrüttung der ganzen Gesellschaft. Beginnt mit einem Bild eines (relativ) friedlichen Mittelalters und dem Zerfall der internationalen Organisation seit dem Mittelalter; nur von England kann eine Reorganisation kommen. Jetzt gibt es eine Chance, da Frankreich zum ersten Mal aus der kontinentalen politischen Verfassung ausscheidet. Saint-Pierre konnte keine und der Wiener Kongreß kann keine europäische Ordnung schaffen, weil gemeinsame europäische Grundsätze fehlen. Das mittelalterliche Papsttum (friedensfördernd trotz all seiner Gier) hatte dagegen klare Regeln einer Internationalen Organisation: die Organisation bei allen Teilnehmern muß gleichartig sein; die allgemeine Regierung muß von den nationalen Regierungen unabhängig sein; die allgemeine Regierung muß ein allgemeines Interesse verfolgen; die öffentliche Meinung muß eine unabhängige Macht sein. Daß die gleichartige Organisation Europas nur eine parlamentarische sein kann wird mit der Vermittlung zwischen Allgemeininteressen und Einzelinteressen/Lokalinteressen begründet, aber am meisten durch den Erfolg: England ist reicher, also besser regiert.
Das Europäische Parlament (von dem europäischen Erbkönig hören wir nicht weiter) entscheidet über Sezessionen, Infrastrukturvorhaben (Kanalbauten u.ä.), Expan-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sion (eine große Föderation kann sich nur durch Ausweitung erhalten; konkret die Kolonisierung des Erdballs durch die Europäische Menschenrasse), Ausarbeitung eines Moralkodex.
Der 3. Teil (so umfangreich, wie die beiden anderen zusammen) beschäftigt sich mit dem Weg zur europäischen Einigung. Er erwartet kein rasches Ende der Kriege in Europa. Aber eine französisch-englische Einheit ist schon möglich. Die Schilderung der englischen Zustände ist reichlich anglophob: „Kaltblütig erwägt es neue Kriege in Europa und neues Unheil für Frankreich; es unterstützt die Sache der Neger und verwüstet das Gebiet seiner Brüder“ (Anspielungen auf die Bewegungen zur Abschaffung der Sklaverei und auf die Beschießung Washingtons durch die britische Flotte 1814). Letztlich wird England zum Zusammenschluß bereit sein, weil es vorm Staatsbankrott steht, und Frankreich hat den Zusammenschluß nötig, weil es am Rande einer neuen Revolution steht, die nur zu verhindern ist, wenn der französische Nationalstolz befriedigt wird. Deshalb muß England dafür sorgen, daß Frankreich dieselben Vorteile in Seefahrt und Handel erhält. England und Frankreich werden nach ihrer Vereinigung auch Deutschland zur Freiheit helfen und einer Revolution zuvorkommen. Die Aufnahme Deutschlands in die Vereinigung ist unverzichtbar, weil Deutschland moralisch ist, England und Frankreich dagegen nur eigensüchtig sind.

Die Arbeit ist geschrieben von Saint-Simon und Augustin Thierry, son éleve. Ob der damals noch nicht 20jährige Thierry einen wesentlichen Anteil gehabt haben kann oder ob umgekehrt Saint-Simon überhaupt fähig war, ohne Hilfe kohärente Texte zu schreiben, ist viel diskutiert worden. Zur Beurteilung der Absicht dieses Vorschlages vgl. auch die antinapoleonischen Flugschriften in der Krise der Rückkehr Napoléons: *Profession de foi du comté de Saint-Simon au sujet de l’invasion du territoire français par Napoléon Bonaparte*, Mars 1815, in: Oeuvres choisies / ed. par Charles Lemonnier, Bd. 1 (1859; Neudruck Hildesheim 1973) S. 329-334; *Opinion sur les mesures a prendre contre la Coalition de 1815*, Mai 1815, ebd. S. 335-361.

Deuxième appendice sur le libéralisme et sur l’industrialisme (1824, Teil des Catéchisme des industriels)
in: Oeuvres de Saint-Simon Bd. IV = Oeuvres de Saint-Simon et Enfantin XV (1868) S. 178-203 (Neudruck Aalen 1964)
Die Parti pacifique et organisateur soll sich nicht als Partei des Liberalismus organisieren, sondern als Partei des Industrialismus: die industriellen Klassen bilden die Mehrheit der Bevölkerung. Die Einheit, in der gedacht werden muß, ist das Menschengeschlecht, der Handel gibt ein gemeinsames Interesse. Alle industriellen Klassen haben das Interesse, ihre Produkte mehr oder weniger an alle Nationen gelangen zu lassen. Die patriotischen Liberalen sind dagegen nur vom Gefühl für das Vaterland bestimmt. Die wichtigste Quelle unseres Moralgefühls, das Christentum, ist universal.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nouveau Christianisme (1825)
in: Oeuvres de Saint-Simon Bd. VII = Oeuvres de Saint-Simon et Enfantin XXIII (1869) (Neudruck Aalen 1964)
Deutsche Übersetzung: Neues Christentum, in: Ausgewählte Schriften / übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Lola Zahn. – Berlin : Akademie-Verl., 1977 (Ökonomische Studientexte ; 6) S. 400-455
Das Neue Christentum soll allein auf dem Gebot, alle Menschen wie Brüder zu lieben, aufgebaut sein. Das Neue Christentum wird die Kriege stoppen, die das alte gesegnet hat. Die ganze Gesellschaft soll so organisiert werden, daß sie auf die Verbesserung des moralischen und materiellen Daseins der ärmsten Klasse hinarbeitet. Die neue Einheit des Christentums soll die Überlegenheit über Islam, Buddhismus, Hinduismus zeigen und über alle weltliche Institutionen. Das Vorhaben des Neuen Christentums ist ein Plan, wie der verfügbare Boden für die Menschheit möglichst produktiv von allen genutzt werden kann. Die nötigen Arbeiten für diese neue Produktivität werden von dem erneuerten Klerus der schönen Künste, der Wissenschaften und der Industrie geplant und von den Arbeitern durchgeführt, die so zu einem würdigen Lebensunterhalt kommen. Diese Reorganisation ist eine völlig gewaltlose, unter Umgehung der Fürsten, die sich auf ihre Truppen stützen, aber mit einem Angebot an die Fürsten sich dem Neuen Christentum anzuschließen (in den letzten Abschnitten erinnert Saint-Simon an das Versprechen der Fürsten in der Heiligen Allianz, das ihnen nicht die Dankbarkeit der Völker eingebracht hat, weil unvermindert fürstlicher Egoismus herrscht).

Literatur

Puech, J.-L.
La tradition socialiste en France et la Société des Nations. – Paris : Garnier, 1921 (Bibliothèque d'information sociale) S. 7-27
Saint-Simons Begriff des Friedens ist der Traum "d'une studieuse humanité appliquée dans un même effort au bonheur commun." Zunächst ist er noch mit einer internationalen Institution zufrieden, die zwischen Akademie und Völkerrechtstribunal liegt, ohne konstitutionelle Aspekte. Das Projekt von 1814 ist dagegen vom frischen französischen Konstitutionalismus inspiriert. Es ist ein ganz altmodischer Konstitutionalismus mit erblichem Königtum und erblichen Pairs. Die politische Basis ist eine französisch-englische Allianz – daß sie gemeinsam stärker sind als der Rest, spielt genauso eine Rolle wie ihre parlamentarischen Verfassungen. Die „saint-simonistische" Organisierung der Gesellschaft spielt noch keine Rolle, aber bereits die „saint-simonistischen" Vorhaben: Kanäle bauen, die Erde mit Europäern besiedeln.

Battistelli, Fabrizio
Il problema della guerra dalla filosofia della storia alla sociologia : Claude-Henri de Saint-Simon, in: Rassegna italiana di sociologia 27 (1986) 3-29

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Soziologie, die sich mit der Abtrennung der Zivilgesellschaft von Staat konstituiert, ist von vornherein an Pazifismus gebunden. Die Leistung Saint-Simons ist, daß er die philosophischen, politischen und juristischen Traditionen negiert. Die Dichotomie società militare/società industriale soll kein abstraktes Prinzip sein. Jede menschliche Assoziation ist notwendig entweder militärisch oder industriell. Saint-Simon selber beruft sich auf einen Aufsatz von Charles Comte 1817, Battistelli versucht aber zu zeigen, daß dieses Denken bereits dem Plan einer Reorganisation Europas zugrunde liegt. Diesen Plan sollte man nicht als eine Handlungsanleitung verstehen, sondern als einen kritischen Versuch, die Defizite der Friedensstiftung durch den Wiener Kongreß zu markieren. Die Grundidee ist, daß eine bloße internationale Einigung nicht reicht, sondern daß es Institutionen geben muß, die einen gemeinsamen europäischen Willen formulieren. Das Mittelalter hatte solche Institutionen, die Moderne muß sich neue erfinden. Saint-Simons wichtigstes Kriterium der Einheit – die gleichartige Organisation aller Teilnehmer am Bund – könne nichts anderes bedeuten, als die industrielle Organisation die Saint-Simon bald darauf in seiner Zeitschrift *L'Organisateur* vorschlagen wird.

7.2.7 Fourier

Charles Fourier, 1772-1837, geboren in Besancon als Sohn eines wohlhabenden Kaufmanns. Er haßte die Kaufmannschaft, war aber nach dem Verlust seines Vermögens gezwungen, ein Leben lang als Kaufmannsgehilfe, Handelsreisender, Vermittler von Handelsgeschäften zu leben. Seit 1803 publiziert er, lange ohne Resonanz, Bruchstücke seines Systems der Neuordnung der Gesellschaft.

Zur Biographie vergleiche:
Jonathan Beecher, Charles Fourier : the Visionary and His World. – Berkeley 1986.

Als Einleitung immer noch am übersichtlichsten:
Thilo Ramm, Die großen Sozialisten als Rechts- und Sozialphilosophen, Bd. 1. – Die Vorläufer. Die Theoretiker des Endstadiums. – Stuttgart 1955. – S. 315-383.

Fourier ist ein umfassender Kritiker der modernen Zivilisation und ihn als Satiriker zu begreifen ist eine Möglichkeit, mit dem Exzentriker fertig zu werden. Er ist ein Kritiker der kommerziellen Gesellschaft, der unproduktiven Stände, des Handels, des Finanzkapitals (und ein Pionier des linken Antisemitismus). Er ist ein Kritiker der monogamen Ehe und der Kleinfamilie. Er ist ein Kritiker der Philosophie und der Moral, die den Menschen als einziges Wesen im Kosmos sehen, bei dem die natürliche Anziehung ein Übel sein soll. Handelskritik, Monogamiekritik und Philosophiekritik sind eine Einheit. Fourier will gegen das System, das zur Lüge zwingt und unproduktiv ist, ein System setzen, das ehrlich und auch noch überlegen ist. Das Versprechen der Befreiung der Produktivkräfte macht ihn zu einem Protomarxisten (in Deutschland ist er das immer geblieben; vgl. die Kölner Dissertation von Günter

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Behrens, *Die soziale Utopie des Charles Fourier*. – 1977 und die Textauswahl *Ökonomisch-philosophische Schriften* / übersetzt und mit einer Einleitung hrsg. von Lola Zahn. – Berlin 1980). In Fouriers häuslich-landwirtschaftlicher Assoziation geht es eine Neueinrichtung der Produktionsweise und um eine Verteilung des Gewinns nach Kapitaleinsatz, Arbeitsleistung und Talent. Viel mehr Wert legt Fourier auf die Erforschung der Leidenschaften, weil erst das Zusammenstimmen der Begierden diese neue ökonomische Organisation ermöglicht. Alle Triebe sollen befriedigt werden, alle sexuellen Präferenzen ihren Platz finden. Das Spartanische der utopischen Tradition ist ihm verhaßt. Das Phalastère ist eine Mischung aus Palais-Royal und Karavanserei und soll die Langeweile des Landlebens beenden. Das Leben in der Gemeinschaft ist nach dem Vorbild musikalischer Harmonie, eines Orchesters, einer Oper, eines Balletts konstruiert. Gastrosophie und neue Liebeswelt werden ungeahnte Produktivkräfte entfalten. Die attraction passionelle ist eine göttliche Offenbarung, die einzige Offenbarung Gottes. Die Liebe gleicht uns dem Göttlichen an. Alles was jetzt auf der Erde und beim Menschen disfunktional scheint, ist Keim für eine von der Natur vorgesehene neue Ordnung. Die Reorganisation der Gesellschaft wird die Erde verwandeln, Löwen werden zu Reittieren, die Pole schmelzen (das wird damals noch begrüßt), die Planeten treten in neue Beziehungen zueinander.
Zu Fouriers Reform in Wirtschaft, Liebe und Philosophie vergleiche außer der Biographie von Jonathan Beecher:
Simone Debout, L'utopie de Charles Fourier : l'illusion réelle. – Paris 1989
Claude Morilhat, Charles Fourier, imaginaire et critique social. – Paris 1991
Thomas Bouchet, Tables d'harmonie : gourmandise, gastronomie et gastrosophie chez Charles Fourier, in: Consuming Culture : the Arts of the French Table / ed. by John West-Sooby. – Newark 2004. – S. 42-51.

Für seine Projekte wollte Fourier Minister und Millionäre gewinnen. Erst nach 1830 gab es eine Fourieristische Bewegung, aber Schloß und Orgie als Voraussetzungen für ein würdiges Leben waren keine Ideen für das 19. Jahrhundert. Vgl. Henri Desroche, La société festive : du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiques. – Paris 1975. Der utopischste der utopischen Sozialisten hat im 20. Jahrhundert in der französischen Grauzone zwischen Dichtung, Philosophie und Soziologie gut bestanden, Surrealisten und Situationisten haben ihn gefeiert. Heute ist der Antiphilosoph am meisten bei (französischen) Philosophen gefragt, die in der Krise der Philosophie auf Utopie zurückgreifen wollen (aber ihr Versprechen einer Anti-Philosophie ist noch nicht genauer geworden als Fouriers Versprechen eines Anti-Löwen). Vgl. Louis Ucciani, *Charles Fourier ou la peur de la raison*. – Paris 2000.

Fouriers ursprünglicher Antrieb ist antimilitaristisch. Seine frühen russophoben Phantasien eines Endkampfes um die Weltherrschaft betonen die Dringlichkeit eines Gegengewichts gegen die Barbarei. Die westliche Zivilisation hat es nicht geschafft, ihre Kräfte ausreichend zu entwickeln. Das Kriegssystem wird immer der Barbarei einen Vorteil geben. Das englische Handelsmonopol hat auch eine Tendenz, die Welt zur Einheit zu bringen, ist aber nicht solider als der Militarismus. Die Zivilisa-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion muß überboten werden, weil ihr die Selbstzerstörung eingebaut ist. Fourier ist eine Art Internationalist (wenn man die Beziehungen zwischen Phalanstères wie Beziehungen zwischen Nationen nehmen will), er kennt eine Weltregierung. Aber so wenig die Politik im Phalanstère deutlich wird (an die Stelle von Machtkonzentration treten eine große Zahl von Ehrenämtern), so wenig wird die Aufgabe des Omniarque heréditaire de l'unité universelle oder des Congrès d'unité spherique in Konstantinopel je klar (vgl. am ehesten *Oeuvres complètes* III, 352ff., 368ff.). Deutlicher werden die industriellen Armeen. Fourier braucht sie, weil nur die Umformung der Erde die Produktivität der Phalanxe garantiert. Der Heroismus der Produktion soll den Heroismus der Zerstörung ersetzen. Aber diese Armeen sind keine reinen Arbeitseinheiten, sondern Ort für erotische und kulinarische Feste zur Auszeichnung der besten junge Leute der Phalanxe. Fouriers Vision vom Frieden ist, daß Hunderttausende zusammenkommen und einen Wettstreit im Eierkuchenbacken veranstalten. Als Gegenentwurf zum militärischen Heroismus ein universales Potlatch. Die Unterscheidung von Zerstörung und Produktion hat den Pazifismus in Frankreich im 19. Jahrhundert bestimmt, die industriellen Armeen wurden eine Lieblingsidee des französischen Sozialismus. Wieviel davon auf Fourier im einzelnen zurückgeht, ist unklar. Die erotischen und kulinarischen Momente wurden in der mission civilisatrice jedenfalls nicht rezipiert. Die einzige kurze Skizze der „internationalen" Theorien Fouriers inmitten des französischen Sozialismus des 19. Jahrhunderts ist noch dieser puritanischen Reduzierung verpflichtet: J.-L. Puech, *La tradition socialiste en France et la Société des Nations*. – Paris 1921. – S. 77-116 Fourier et ses disciples. Im 20. Jahrhundert hat das Fouriersche Friedenskonzept von Armeen im Kampf mit der Natur und kulturellem Wettstreit über William James' moral equivalent of war gewirkt, freilich sehr gemäßigt (eine Anregung durch Fourier ist bei dem Sohn eines führenden Fourier-Anhängers wahrscheinlich).

Texte

Théorie des quatre mouvements et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte (1808)
Neuausgabe in : Oeuvres complètes, Bd. 1. – Paris 1841 (Neudruck Paris 1966)
deutsche Übersetzung : Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen / deutsche Übertragung von Gertrud von Holzhausen. Eingeleitet von Elisabeth Lenk. – Frankfurt am Main : Europäische Verlagsanstalt, 1966 (Politische Texte)
S. 270-285 Über das Inselmonopol
England strebt nach der Einheit in der Verwaltung unserer Erde, sein Handelsmonopol ist „eine bittere Arznei, die Gott der Erde verordnet hat." Wenn die großen Inseln (England, Madagaskar, Japan, Java, Sumatra, Neuguinea, Borneo, die Antillen) sich unter einer gemeinsamen Regierung vereinigen, ist das Monopol gesichert. Gewiß kann es nicht der Zweck der Geschichte sein, daß eine Handvoll Kaufleute die Staaten tyrannisiert. Diese Handelsmacht kann nur darin bestehen die Regierun-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen zu delegitimieren. Das haben die gegenseitigen Zerstörungen der Staaten geschafft. Das Handelsmonopol kann nicht durch Seekriege gebrochen werden, sondern nur durch eine kontinentale Gegenordnung, die eine Basis für die Einheit in der Verwaltung der Erde und damit für die neue postzivilisierte Sozialordnung abgeben kann. Tatsächlich haben die Herrscher immer noch nicht begriffen, daß eine Einigkeit in Europa auch alle Horden Asiens zur friedlichen Lebensweise zwingen müßte.
S. 346-354 Über das soziale Chaos auf unserer Erde
Gott will, daß die ganze Menschheit oder kein Volk glücklich sei. Die Gesellschaftsordnung der Zivilisation ist den Barbaren und Wilden so wenig attraktiv, daß sie allenfalls mit Galgen und Bajonett universal eingeführt werden könnte. Die Industrie hat bereits im Fernen und Nahen Osten gegenüber barbarischen Horden verloren und die englische Tyrannei in Indien wird auch dieses bald ausfallen lassen. Es ist eine neue Sozialordnung nötig, die attraktiver ist als Trägheit und Räuberei. Solange dieses Problem nicht gelöst ist, werden alle Reiche rasch wieder zugrundegehen. Die Revolutionen führen zu Kriegen. Gerade jetzt wäre fast Rußland der Sieger über die ganze Welt geworden.

Spekulationen über die Bedrohung der Zivilisation durch Barbarei, die zu einem völligen Umbau der Zivilsation zwingt, gehören zu den frühesten Überlegungen Fouriers. 1803 veröffentlichte er in einer Lyoner Zeitung eine Warnung, daß die Einigung Europas nicht durch pazifistische Pläne in der Art Saint-Pierres kommen werde, sondern durch ein sukzessives Ausscheiden Preußens und Österreichs im Kampf; am Ende kämpfen Frankreich und Rußland um die alleinige Herrschaft in Europa und damit um die Herrschaft der Welt. Der ewige Frieden muß eine andere Basis haben, als die kurzsichtigen Philosophen meinen. Wenn Frankreich sich von chimères commerciales irreführen läßt, wird Rußland und damit die Barbarei siegen (*Triumvirat continental et paix pértuelle sous trente ans*, in: Oeuvres complètes, Bd. 1. – Paris 1841 (Neudruck Paris 1966) S. 314-317). In einer wohl 1805 geschriebenen Polemik gegen Philosophie und Moral kündigt Fourier unverblümter den russischen Sieg über Frankreich, die asiatischen Staaten und dadurch auch über das englische Handelsreich an. Zu retten ist die Menschheit nur durch eine neue Ordnung, durch die Arbeitsscheu und Brigantentum beendet wird (*Égarement de la raison : démontré par les ridicules des sciences incertaines*, erstmals gedruckt in : La Phalange März – Mai 1847, jetzt in: Oeuvres complètes, Bd. 12. – Paris 1966. – S. 587-682, speziell S. 673-677, 682 ; dieses Manuskript wurde von René Scherer 1972 in einer Neuedition auf 1806 datiert, der angekündigte Sieg Österreichs über Frankreich deutet eher auf die Situation vor den Schlachten von Ulm und von Austerlitz hin, also spätestens Oktober 1805).

Traité de l'association domestique-agricole ou attraction industrielle (1822) Neuausgabe unter dem Titel : Théorie de l'unité universelle, in : Oeuvres complètes, Bd. 2-5. – Paris 1840-1843 (Neudruck Paris 1966)
t. 3 (Oeuvres complètes IV) S. 557-564 Armées industrielles de l'association

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

10 000 Phalanges bringen 1 Million Männer auf, die alle von ihrer Phalange versorgt und ausgestattet werden. Diese Armeen werden in weniger als 100 Jahren die Hochgebirge wieder landwirtschaftlich nutzbar machen. Die Sahara fruchtbar zu machen braucht 4 Millionen Männer, Frauen und Kinder für 40 Jahre à 6 bis 8 Monate. Die Zivilisation hat nur ein einzige kollektives Vergnügen fertig gebracht: zerstören, verbrennen, plündern, vergewaltigen. Die industriellen Armeen werden zu Festen zusammen kommen. Die Begründung für industrielle Armeen ist weniger die Notwendigkeit der Produktion, als die Notwenigkeit junge Leute zusammenzubringen. Mit dem Fortschritt der Wirtschaft sind deshalb Feste verbunden.
t. 4 (Ouevres complètes V) S. 352-361 Passions infinitésimales directes. Guerre majeure ou gastrosophie und S. 362-368 Leçons d'equilibre et de prudence
Die Kriege werden zu einem Wettstreit der Küchen. Es wird Feste geben, die wir uns noch gar nicht vorstellen können. Die unzähligen Arten Omelette zuzubereiten spielen eine große Rolle. Es wird weiter ein Gleichgewicht geben, das Gleichgewicht des Konsums.

Le nouveau monde amoureux, ein Manuskript, das 1817ff. zunächst im Rahmen des *Traité de l'association domestique-agricole* begonnen wurde, aber erst 1967 als Band 7 der *Oeuvres complètes* publiziert wurde, enthält Paralellstellen zur Sexualität der industriellen Armeen (S. 336ff.) und zur Gastrosophie (126ff., 339ff., die ausführlichsten Schilderungen der Schlachten um gastrosophischen Ruhm). Solche Kämpfe sind nicht lachhafter als Kriege um die Abendmahllehre.

7.2.8 Maistre

(Comte) Joseph de Maistre, 1753-1821, geboren in Chambery in einer Familie des savoyardischen Amtsadels. Mitglied des regierenden Rates von Savoyen. Nach dem Anschluß Savoyens an das revolutionäre Frankreich Minister des Reststaates in Sardinien und Botschafter Sardiniens in Sankt Petersburg. Maistre war kein Franzose und wollte keiner werden. Aber Quellen und Wirkung waren französisch.

Biographie:
Richard A. Lebrun, Joseph de Maistre : an Intellectual Militant. – Kingston 1988

Einführungen:
Isaiah Berlin, The Crooked Timber of Humanity. – London 1990; dt. Übersetzung 1992 als Das krumme Holz der Humanität. – Frankfurt am Main 1992; dort S. 123-221: Joseph de Maistre und die Ursprünge des Faschismus
Wilhelm Schmidt-Biggemann, Politische Theologie der Gegenaufklärung : Saint-Martin, De Maistre, Kleuker, Baader. – Berlin 2004. – S. 19-79 Über die Bedingungen legitimer Gewalt nach dem Zusammenbruch der Vernunft
Joseph de Maistre / ed.: Philippe Barthelet. – Lausanne 2005 (ein Überblick über den Eindruck den Maistre auf das 19. und 20. Jahrhundert gemacht hat).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Historisch bedeutend ist Maistre als Publizist der Gegenrevolution und Anreger der Restauration. Restauration soll keine Gewaltherrschaft sein. Seit der Aufklärung ist Bereitschaft zu freiwilliger Unterordnung geschwunden, aber nur in der freiwilligen Unterordnung kann Individualität geduldet werden. In modernen Staaten ist „die Knechtschaft an die Stelle des Gehorsams“ getreten.
Vergleiche zur politischen Theorie:
Peter Richard Rohden, Joseph de Maistre als politischer Theoretiker : ein Beitrag zur Geschichte des konservativen Staatsgedanken in Frankreich. – München 1929
Francis Bayle, Les idées politiques de Joseph de Maistre. – Paris 1945
Richard A. Lebrun, Throne and Altar : the Political and Religious Thought of Joseph de Maistre. – Ottawa 1965
Michael Maier, Scheiternde Titanen : De Maistres Papst, Stirners Einziger, Jean Pauls Himmelsstürmer. – Paderborn 2006. – S. 19-104

Eine bedeutende Wirkung hatte Maistre auf den Konservatismus vor 1848, eine entferntere auf die französische Soziologie von Comte bis Bataille. Sein Erbe im 20. Jahrhundert war am ehesten Carl Schmitt. Die Forschung war immer wieder bereit, den selbsternannten Erben anzuerkennen. Erst Owen Bradley (unten S. 469) verwirft das völlig: Zwar geht es bei Maistre darum, daß jeder real existierende Staat Legitimität haben kann; aber es geht um Legitimität, nicht um Dezisionismus.

Für die Franzosen war Maistre der Klassiker des Bellizismus. Bellizisten und Pazifisten zitierten gewisse Stellen immer wieder. Ernsthafte Arbeiten über den Krieg bei Maistre gibt es erst in letzter Zeit, als es solche Zitate nicht mehr gibt. Seitdem gilt Maistre übereinstimmend nicht mehr als „violent philosopher“, sondern als „philosopher of violence“ (Owen Bradley). Er zieht die Bilanz aus der Wiederkehr des Krieges im Zeitalter der Revolution und fragt, warum die Zivilisation nicht die Kriege beendet hat. Zunächst kritisiert er mit Burke den Illiberalismus der Revolution; die Aufhebung des alten Rechts führte zur völligen Entgrenzung aller Zurückhaltungen. Krieg und Terror trieben Maistre zu einer geschichtstheologischen Deutung: die Revolution ist eine notwendige Phase bei der Läuterung der Gottferne. Der Gegner der Revolution war fähig, sie als elementares Ereigniss zu begreifen. So auch den Krieg. Darauf zu bestehen, daß der Krieg nicht weggedacht werden kann, machte Maistre wichtig für die Theoriegeschichte des Krieges. Maistres Übergang zur theologischen Argumentation bestätigt die Hegemonie der pazifistischen Soziologie im späten 18. Jahrhundert. Mit dem Scheitern dieser Deutungstradition scheint kein weiteres sozialwissenschaftliches Modell zur Verfügung zu stehen und das sozialwissenschaftliche Paradigma mußte verlassen werden. Den säkularen Bellizismus, der sich von Krieg eine psychologische Auffrischung und einen neuen Zusammenhalt der Gesellschaft erwartet, gibt es bei Maistre nicht. Durch den Krieg nähert sich der Mensch Gott. Die Übel des Krieges werden wie die Übel der Revolution in ihrem vollen Schrecken genommen. Die Regeneration ist eine religiöse Umkehr weg von Krieg und Revolution. Maistre setzt eine christliche Tradition fort, die Leiden nur akzeptieren kann als Strafe oder als Opfer. Lebrun bemerkt (siehe unten

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

S. 468-469), daß Maistres Deutung des Krieges bis Mitte 19. Jahrhunderts durchaus verstanden wurde, danach konnten sich liberale Kritiker nur noch denken, daß er verrückt gewesen sein müsse. Maistre war vor 1789 bereits ein mystizistischer Freimaurer, der Krieg zwingt ihn noch weiter auf diesem Weg. Die Könige werden in der Politik von Gott regiert, in spirituellen Fragen vom Papst. Maistres Lehre muß das ständige Wirken der Vorsehung annehmen.

Maistres internationales Denken begann in den 1780er Jahren in seinem Bemühen um transnationale Zusammenarbeit und gegenseitige Hilfe der Freimaurer. Die Rolle des Papsttums ist ein orthodoxerer Ersatz. Zu einer internationalen Organisation der Staaten kommt Maistre nie. Das Papstum ist gerade nicht eine Internationale Organisation. Der Papst hat keine Zwangsgewalt sondern einen geistlichen Bann. Es geht ihm nicht um die Organisation des ewigen Friedens, sondern um die Beschränkung der Willkür der Herrscher durch freiwillige Unterordnung.

Seine größten Schüler waren Pazifisten: Comte (der nach einem Ersatz für Maistres ordnende Kirche sucht; vgl. Hans Barth, *Auguste Comte und Joseph de Maistre*, in: Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte 14 (1956) 103-138, Neudruck in Hans Barth, *Die Idee der Ordnung : Beiträge zu einer politischen Philosophie*. – Erlenbach-Zürich 1958. – S. 132-175), Proudhon (ein paradoxer Pazifist, der mit Maistre die Realität des Krieges anerkennt, aber denkt, die kämpferische Annäherung an eine gerechte Ordnung werde den Krieg irreal werden lassen), Tolstoi (der Maistre bis zur absoluten Bestimmung aller sozialer Bewegung durch Gott folgt, aber denkt eine Bekehrung zu Gott könne die Verehrung der falschen Macht beenden; vgl. außer dem unten S. 468 angeführten Aufsatz von Y. Madouas auch Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox*. – London 1955; dt. u.d.T.: *Der Igel und der Fuchs*, in: Isaiah Berlin, *Russische Denker*. – Frankfurt am Main 1981, dort S. 94-123; R. V. Sampson, *Tolstoy : the Discovery of Peace*. – London 1973).

Texte

Du Pape (1819)
in: Oeuvres edition critque. – Genève : Droz, 1966 (Les classiques de la pensée politique ; 2)
Deutsche Übersetzung: Vom Papste / übersetzt von Moritz Lieber. – Frankfurt am Main 1822 (Werke ; 1-2)
Neuausgabe von Joseph Bernhart. – München 1923 (Katholikon : Werke und Urkunden ; 4)
Buch II Vom Papst in seinem Verhältnis zu den weltlichen Souveränen
Am dichtesten argumentieren Kap. 1-3, der Rest ist historische Apologie, daß das Papsttum nie seine Rolle mißbraucht habe.
In Europa war das Ziel immer ein Zustand, wo so wenig regiert wird wie möglich.
Die höchste Gewalt muß also eingeschränkt werden, ohne vernichtet zu werden. Das

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haben weder die Englische Revolution von 1688 noch die Französische Revolution von 1789 geschafft. Das Problem ist, daß es keine beschränkte Souveränität geben kann. Der Papst ist der einzige, der Untertanen vom Eid der Treue entbinden kann. Nur eine höhere Ordnung kann eine göttlich gesetzte Ordnung im Einzelfall suspendieren. Die Waffe des Papstes ist ein geistlicher Bann, nicht eine weltliche Übermacht.

Les Soirées de Saint-Petersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence, suivis d'un Traité sur les sacrifices (1821)
in: Oeuvres : edition critique, Bd. 3-4 – Genève : Slatkine, 1993
Deutsche Übersetzung: Abendstunden zu St. Petersburg, oder Gespräch über das Walten der göttlichen Vorsicht in zeitlichen Dingen, mit einem Anhang über die Opfer. – Frankfurt am Main 1824 (Werke ; 4-5)
Die *Abendstunden* sind eine Theodizee: gefragt wird, ob die Gottlosen glücklich sein können, während die Unschuldigen leiden. Gott ist der Urheber des Übels, das eine Strafe ist. Damit ist aber kein Übel notwendig, weil es zu verhüten gewesen wäre. Strafen sind nur wegen Verbrechen nötig, jedes Verbrechen ist ein freier Akt, ein Abfall von unserer Aufgabe, Gott gleich zu werden. Streng genommen leiden keine Unschuldigen, denn im strengen Sinn gibt es keinen Gerechten. Maistre entwickelt seine Theorie des Opfers als eine Theorie der Gemeinschaft der Verdienste. Streng genommen ist ein Opfer für das Heil des Menschengeschlechtes nur einmal vorgekommen, im Tod Jesu, aber die Menschheit hat sich prophetisch darauf vorbereitet, indem sie schon immer daran geglaubt hat, daß das Blut des Unschuldigen von Sünden befreien kann. Wenn einer fragt, warum die Unschuld leidet, kann man antworten: „Sie leidet für dich, wenn du es willst."
7. Treffen Daß der Krieg ein Übel ist, wird nicht verkleinert. Es ist ein Skandal, daß die Menschheit nichts für ehrenvoller hält als das Vergießen unschuldigen Blutes. Die Frage des Abbé Saint-Pierre, warum sich Staaten nicht in einen gesellschaftlichen Zustand begeben, muß ernst genommen werden. Der Krieg ist eine Strafe Gottes. Weil kein anderes Wesen den Menschen vernichtet kann, ist es dem Menschen vorbehalten, den Menschen zu erwürgen. Träfe das Schwert des Henkers alle Schuldigen, so gäbe es keinen Krieg. Der Krieg ist göttlich, weil er ein Weltgesetz ist (die ganze Natur ist ein Töten), weil ihn ein geheimnisvoller Glanz umgibt (betont wird vor allem wie die Soldaten in der Schlacht in einem Zustand besonderer Reinheit kämpfen), weil die Erde, die nach Blut dürstet, den Krieg auslöst (nicht die angeblich handelnden Menschen), weil durch Mut wie durch ein Wunder im Krieg auch der Schwächere siegen kann.

Die Ideen, die Maistre in *Les Soirées de Saint-Petersbourg* ausführt, hatten bereits zu seiner frühen Reaktion auf die Revolution gehört. Vgl. seine erste kurze Darstellung in: *Considérations sur la France* (1797), in: Oeuvres : edition critique, Bd. 1 – Genève 1980 (Deutsche Übersetzung: *Betrachtungen über Frankreich* / deutsch von Friedrich von Oppeln-Bronikowski. – Berlin 1924) Kap. 3: Von der gewaltsamen Vernichtung des Menschengeschlechts.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

LaBrière, Yves de
Si la guerre est divine ou infernale : la vraie pensée de Joseph de Maistre, in: Revue thomiste 36 (1931) 470-487
Maistre hält den Krieg für göttlich. Die *Soirées* sind ein Dialog. Maistres eigene Auffassung muß man in seinen diplomatischen Texten und in *Du Pape* suchen (dort hat sie Auguste Comte gefunden). In den *Soirées* muß man Maistres dort zugrunde gelegte Theorie des Bösen berücksichtigen. Der Krieg ist in dem Sinne göttlich, wie alle Katastrophen der Menschheit göttlich sind; auch andere Katastrophen werden nicht akzeptiert, sondern angegangen. Der Krieg ist aber zugleich infernalisch, weil die Menschen die Schuld tragen. Maistres Sicht des Krieges ist vergleichbar seiner Sicht der Französischen Revolution: „providentielle" und zugleich „satanique". Letztlich ist es die alte Lehre von Augustinus: Jeder Sieg, auch der der Bösen, ist von Gott zugelassen, um die Sünden zu strafen und auszulöschen.

Madouas, Yves
Joseph de Maistre et la guerre, in: Revue de métaphysique et de morale 77 (1972) 20-55
Aus der Natur des Menschen ist der Krieg nicht zu erklären. Ruhm und Grausamkeit sind nur Begleitumstände des Krieges. Der Krieg ist nur theologisch zu begreifen: Opferung der Menschen an Gott und zugleich ein Zeichen, wie wenig das Opfer Jesu schon begriffen ist. Maistre folgt zugleich Leibniz' Harmonielehren und gnostischem Dualismus. Das Prinzip des Bösen hat die ursprüngliche Harmonie zerstört. Der Himmel verlangt jetzt vom Menschen Opfer. Dieses Opfer ist zwar barbarisch, aber auch im Zentrum des christlichen Kultes steht ein Blutopfer. Der Krieg ist eine Reinigung und Regeneration. Es wächst daraus eine neue Welt und ein Mensch, der Gott näher ist. Eine Verbesserung der Menschheit durch Institutionen will Maistre absolut ausschließen. Als seine Schüler nennt Madouas Proudhon und Tolstoi.

Lebrun, Richard A.
Joseph de Maistre's „Philosophic" View of War, in: Proceedings of the Seventh Annual Meeting of the Western Society for French History / ed. by Joyce Duncan Falk. – Santa Barbara, CA 1981. – S. 43-52
Maistre nimmt die Herausforderung an, um die sich die Aufklärer gedrückt haben: zu erklären, warum die Natur und die Menschheit so sehr vom Krieg geprägt sind. Seine Botschaft ist gewöhnliche Predigt des 17. Jahrhunderts: der Krieg ist eine Strafe Gottes. Maistre muß aber am Ende des philosophischen Jahrhunderts die Predigt durch eine philosophische Diskussion ersetzen, wobei er einen Dialog in Paradoxen wählt, um das Publikum der Salons zu erreichen. Der Krieg ist Leiden und zwar Leiden der Unschuldigen. Der Krieg kann nur verstanden werden in Zusammenhang mit dem religiösen Opfer, in dem die Unschuldigen für das Heil der Schuldigen leiden. Die *Soirées* sind eine Theodizee und in diesem Zusammenhang muß auch das Kriegskapitel gelesen werden. Der Krieg ist nur eine der Formen, in

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denen die Unschuldigen leiden und die Schuldigen gedeihen. Aber seit der Ursünde ist kein Mensch wirklich unschuldig und alle verdienen Strafe. Der einzige Weg aus diesen durch Sündigkeit verdienten Übeln ist Gebet.
„All too aware of how the ‚frightful catalogue' of man's inhumanity to man has swollen since he wrote, we can at least understand his rejection of Enlightenment optimism and appreciate the seriousness and originality of his achievement."

Bradley, Owen
A Modern Maistre : the Social and Political Thought of Joseph de Maistre. – Lincoln (u.a.) : Univ. of Nebraska Pr., 1999. – 273 S. (European Horizons)
Maistre Theorie des Opfers ist nicht einfach eine Analogie zu Christus, sondern eine sozialwissenschaftliche Theorie, für die er auf reiches ethnologisches Material zurückgreift. Kern seiner Deutung ist der Ausgleich durch das Opfer: Der Mensch tendiert zu Extremen, das Opfer führt zurück zur Mitte. Allein die Rettung sakraler Traditionen des Opfers kann die menschliche Bosheit begrenzen. Anwendungen der Opfertheorie sind Todesstrafe und Krieg. Der Soldat übt außerhalb einer Gesellschaft dieselbe sakrale Gewalt aus, wie der Henker innerhalb der Gesellschaft. Der Soldat ist unschuldig, weil der Krieg göttlich ist. Der Krieg ist göttlich, weil er unerklärbar ist und doch Gesetz der Welt. Das ist eine Verteidigung des vorrevolutionären Krieges, als Soldaten Soldaten bekämpft haben mit gegenseitigem Respekt. Maistre glorifiziert nicht Gewalt, sondern die Grenzen des Gebrauchs von Macht und Gewalt. Krieg ist Sache der Könige. Carl Schmitt feiert das Dezisionistische bei Maistre. Tatsächlich ist Maistre aber der Sprecher der Institutionen, die die Entscheidungsgewalt der Monarchie begrenzen. Bataille hielt sich enger an Maistres Theorie des Opfers, aber er will ernsthaft den ganzen Opferkomplex wieder einführen. Maistre ist konservativ: Die Revolution war eine apokalyptische Krise der Opferung, ihr kann allein mit unapokalyptischen Mitteln Grenzen gesetzt werden. Er ist sich sicher, daß der gewaltsame Tod nie beendet werden kann, aber er will die Institutionen stärken, die die Eskalation der Barbarei aufhalten können. Die Monarchie wird zu einem sakralen Symbol der Einheit (was freilich auch zu Abgötterei führen kann), die politische Klasse hat eine priesterliche Funktion. Er will keine absolute Herrschaft, die Konstitution schafft Begrenzung der Gewalt, ohne sie zu zerstören. Religion, Gesetze, Bräuche, Meinung, Privilegien – all das fehlt der Demokratie. Die Monarchie versagte, weil sie nicht die Meinungen regieren wollte, sondern nur mit Gewalt regierte, eine „batoncracy", Herrschaft des Stockes.
Aus dieser Souveränitätslehre folgt, daß nicht ein König ein Urteil über einen anderen fällen kann. Deshalb die Rolle des Papstes. Auch der Papst ist eingehegt durch Konstitution und Konsens.
Vorsehung arbeitet bei Maistre vor allem so, daß die Sphäre jeder Macht so begrenzt wird, daß ein grobes Gleichgewicht besteht. Politischer Exzess zerstört immer. Gerechtigkeit bringt Frieden. Die Aufgabe des Exzesses kann nur sein, daß Böses Böses beseitigt. Danach gibt es keinen Nutzen der Revolution mehr.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Matyaszewski, Pawel
La philosophie de la société ou l'idée de l'unité humaine selon Joseph de Maistre. – Lublin : Wydawnictw Katolickiego Uniw. Lubelskiego, 2002. – 407 S.
Der Kern von Maistre Schülerschaft zum Mystiker Saint-Martin ist, daß es eine Einigkeit zwischen Menschen nur in einer Einheit mit Gott geben kann. In dieser Grundüberzeugung stellt 1789 keinen Bruch dar. Das physische Übel ist eine Folge des moralisch Bösen. Gott ist ein strafender Gott geworden. Die einzige Einheit, die die Menschheit noch hat, ist die Einheit der Erbsünde, eine Einheit im Leiden („nul homme n'est puni comme juste, mais toujours comme homme"). Die anthropologische Einheit der Menschheit besteht in einer Natur, die von Gesellschaft, Zivilisation und Künsten geprägt ist, dieser Zustand muß freilich erst erreicht werden. Dem Menschen ist Perfektibilität natürlich.
Gesetzgeber ist Gott, menschliche Gesetzgebung ist eine Illusion. Damit ist Gott auch der Schöpfer der Nationen. Maistre geht von Nationalseelen aus. Diese gottgeschaffenen Völker haben natürliche Grenzen; ihre Vermischung muß vermieden werden. Ein Haß zwischen den Nationen ist gegen Gott gerichtet (Maistre steht hier dem verhaßten Rousseau näher als seinen selbsternannten nationalistischen Schülern). Konkret muß für dieses Europa der Nationen Polen wieder hergestellt und die Unabhängigkeit Spaniens, Italiens, Griechenlands beachtet werden. Dieses Europa der Nationen ist durchaus mit Hegemonie vereinbar (eine Hegemonie zu der Frankreich von Gott bestimmt ist). Jedes Volk hat seine natürliche Verfassungsweise, es gibt so viele Verfassungen wie Völker. Die christlichen Völker sind in einer République universelle, einer fraternité religieuse vereint. Darüber hinaus kennt Maistre nur die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen.

7.2.9 Ergänzungen

7.2.9.1 Hauterive

Alexandre Maurice Blanc de LaNautte, Comte d'Hauterive (1754-1830), Diplomat im Ancien Regime, während der Revolution und unter Bonaparte, ist der Autor der bekanntesten Rechtfertigung der französischen Politik aus dem Gleichgewichtsprinzip, gegen den Machtzuwachs Rußlands und Preußens und gegen die britische Handelshegemonie: *De l'état de la France a la fin de l'an VIII*. – Paris 1800, deutsche Übersetzung: *Frankreichs politische Lage und Verhältnisse gegen das übrige Europa in dem Laufe des achtzehnten und zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. – Leipzig 1801. Murray Forsyth, *The Old European States-System : Gentz versus Hauterive*, in: The Historical Journal 23 (1980) 521-538 würdigt, daß Hauterive Ökonomie in das Gleichwicht einbezogen hat. Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke*. – München 1951. – S. 126 sieht nur eine Werbeschrift für die Kontinentalsperre. Bei Gollwitzer werden weitere konterrevolutionäre und bonapartistische französische Gleichgewichtsautoren behandelt.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.2.9.2 Batain

A.-P.-Agricola Batain wird aufgeführt als wahnhafte Spätstufe der simplen Stiftung einer föderalistischen Ordnung in der Nachfolge Sullys oder Saint-Pierres in einem Zeitalter, in dem alle Grenzen prekär geworden sind. Batain ist nicht wirklich kosmopolitisch (in der Förderation sollen Staaten bestehen bleiben), aber wahrhaft universal. Er will die ganze Erde in 24 Staaten aufteilen. Von den 18 außereuropäischen Monarchien werden nur 4 eigene Herrscherfamilien behalten, die anderen erhalten Dynastien, die bei der Neuordnung Europas ihren Thron verloren haben. Die Vereinigten Staaten von Amerika erhalten Kanada und bleiben die einzige Republik der Welt. Die Europäer als „les hommes les plus civilisés, les plus généreux et les plus éclairés de la terre" werden mit der Etablierung des kosmopolitischen Systems beginnen, konkret die fünf Großmächte, die ein provisorisches Direktorium bilden. Staaten, die sich entziehen wollen, werden mit Gewalt gezwungen. Damit endet „le règne cruel de la guerre et commenca cera l'ère de la PAIX" (*La paix, système cosmopolite, ou Projet d'une Confédération universelle et perpétuelle entre tous les hommes*. – Cosmopolis : L'an de guerre 5804 = an XII = 1802).

7.2.9.3 Thierry

Augustin Thierry (1795-1856), der jugendliche Mitarbeiter Saint-Simons, später einer der großen Historiker des 19. Jahrhunderts, publizierte 1817 einen Aufsatz, der alle Motive des republikanischen und industrialistischen Friedens zusammenstellt: *Des nations et des leurs rapports*, in: *L'Industrie ou Discussions politiques, morales et philosophiques* (1817), enthalten in: *Oeuvres de Saint-Simon Bd. II = Oeuvres de Saint-Simon et Enfantin* XVIII (1869) S. 19-127 (Neudruck Aalen 1964). Nationen sind durch gemeinsame Ziele organisiert, eine Nation aller Menschen wäre denkbar, wenn es ein gemeinsames Ziel der Menschheit und damit einen gemeinsamen Patriotismus gäbe; das kann erst neuerdings in Europa anfangen, wo phantastische Ziele und falsche Objekte (gemeint ist die militärische Prägung der Völker des Altertums) durch die Entwicklung realer Bedürfnisse ersetzt werden (industrielle Völker rauben nicht, sondern entwickeln sich im Innern). Dieser klassische Text des industrialistischen Pazifismus (Paola Cella), klingt häufig wie ein Schulaufsatz, wie eine Modernisierung der republikanischen Musteraufsätze zum Gebrauch für das 19. Jahrhundert.

Als Gesamtüberblick über die französische Diskussion über den Industriellen Frieden: Paola Cella, *"Esprit de conquête" ed "esprit d'industrie" nella pubblicistica francese della prima metà dell'800*, in: *Gli orizzonti della pace : la pace e la costruzione dell'Europa (1713-1995)* / a cura di Maria Grazia Bottaro Palumbo e Renzo Repeti. – Genova : ECIG, 1996 (πολις) S. 163-182 (außer Constant, Say und Saint-Simon werden dort heute weniger bekannte Vertreter von Theorien der Notwendig-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keit einer neuen Elite, die ihre Rechtfertigung nicht aus den Kriegen des Mittelalters hatte, besprochen).

7.3 Großbritannien

Großbritannien war der europäische Staat, der angesichts der Revolution und Napoléons am längsten wählen konnte, ob er überhaupt kämpfen wollte. Die Literatur beschäftigt sich mit diesen politischen Auseinandersetzungen, in denen Großbritannien zum Land der ersten kontinuierlichen Friedensbewegung wurde, die freilich erst schwach institutionalisiert war und vor allem in ihrer Publizistik gefaßt werden kann. Eine kontinuierliche Debatte, in der die Themen des 19. Jahrhunderts artikuliert wurden, aber kaum Theorie.

J. E. Cookson, The Friends of Peace : Anti-War Liberalism in England, 1793-1815. – Cambridge 1982 (Sozialgeschichte dieser Bewegung und summarisches Referat der typischen Argumente in Friedenpublikationen)

Dror Wahrman, Imaging the Middle Class : the Political Representation of Class in Britain, c. 1780-1840. – Cambridge 1995. – S. 31-60 (betont gegen Cookson, daß das "middle-class idiom" dieser Bewegung Teil des Arguments ist und nicht einfach mit einer realen Middle Class Basis identifiziert werden darf)

Martin Ceadel, The Origins of War Prevention : The British Peace Movement and International Relations, 1730-1854. – Oxford : Clarendon Pr., 1996. – S. 166-221 The First Peace Movement : The French Wars and their Immediate Aftermath, 1793-1816 (eine genaue Abhandlung der Bewegung zwischen 1793 und 1816 in acht Phasen, mit Referat der wichtigsten Publikationen; der Einfluß der pazifistisch argumentierenden Friedensbewegung auf die britische Politik war gering, im Gegensatz zu der Bewegung der Whigs und der Radikalen, für die Frieden nur ein sekundäres, politisches Thema war, und der Bewegung der Liverpooler Kaufleute, deren Problem allein die Behinderungen des Handels war)

Emma Vincent Macleod, A War of Ideas : British Attitudes to the Wars against Revolutionary France 1792-1802. – Aldershot 1998 (ein Überblick über die Vielfalt der Haltungen zu den Revolutionskriegen von Burkes konterrevolutionärer Interventionsforderung über das realpolitische Lavieren der konservativen Regierung, die innenpolitisch motivierten parlamentarischen Opposition, die Anhänger der Französischen Revolution bis zu den prinzipiellen Pazifisten, die als einzige gegen die Kriege sowohl der Briten wie der Franzosen waren)

Jörn Leonhard, Bellizismus und Nation : Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750-1914. – München 2008. – S. 282-316 (über britische Abneigung gegen Berufsarmee und Idealisierung der bellizistischen Nation).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.3.1 Burke

Edmund Burke, 1729-1797, geboren in Dublin als Sohn eines Anwalts. Journalist und Literat in London. Jahrzehntelang im Englischen Unterhaus der intellektuelle Sprecher der Whig Opposition; nicht aristokratisch genug, um diese Partei führen zu können, aber wichtig genug, um sie am Ende zerstören zu können. Zu seinen berühmtesten Kampagnen gehört sein Engagement für die Amerikanischen Kolonien (aber nicht für deren Unabhängigkeit) und gegen die Ausbeutung Indiens. Von bleibender historischen Wirkung war sein Kampf gegen die Französische Revolution.

Biographie:
F. P. Lock, Edmund Burke. – Oxford 1998-2006.

Mit seinen Polemiken gegen die Französische Revolution hatte Burke einen gewaltigen Einfluß auf den Konservatismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Konservative wie Leo Strauss oder Russell Kirk haben versucht, ihn aus dem englischen 18. Jahrhundert zu nehmen und ihn zum Vorläufer des amerikanischen moralischen Konservatismus zu machen. Das Faszinierende ist aber nicht, ob er Liberaler oder Konservativer gewesen sei, sondern die Art, wie er zwischen beiden Positionen lavierte. Am Naturrechtsdenken störte ihn vor allem, daß es für egoistische Zwecke verwendet wird und damit Moral und Bindung, die der Gesellschaftszustand geschaffen hatte, aufgelöst werden. Wenn es dann Konflikte gibt, gibt es nur noch den Rückzug auf Gewalt. Die Basis seines Denkens ist religiös: Menschliche Wahrheiten für absolute Wahrheiten zu nehmen, ist das Sakrileg Rousseaus. Vernunft kann nie die Vernunft des Einzelnen sein, die ist zu kurzfristig für komplexes Lernen. Gelernt wird bei Burke weniger durch die Ideen der Vorväter, als durch die von ihnen begründeten, erhaltenen und verbesserten Institutionen. Nur der Staat kann Sicherheit zur Verfügung stellen und ist verpflichtet, sie zur Verfügung zu stellen. Darin versagt zu haben, ist Burkes Vorwurf an England als Kolonialmacht. Im Zweifelsfall bevorzugt Burke trusteeship vor representation, Leistungen einer patriarchalischen Regierung vor der Artikulation eigener Interessen der Untertanen; das gilt für England und für das Empire.
Vergleiche für die Überwindung der simplen Liberalismus-Konservativismus Interpretationen:
Charles Parkin, The Moral Basis of Burke's Political Thought. – Cambridge 1956 (das beste Buch über Burkes „Philosophie")
Frank O'Gornan, Edmund Burke : his Political Philosophy. – London 1973 (Burke hat keine politische Philosophie)
Michael Freeman, Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism. – Oxford 1980 (Burke muß wenigstens als Revolutionstheoretiker ernstgenommen werden)
James Connif, The Useful Cobbler : Edmund Burke and the Politics of Progress. – Albany, NY 1994 (Burke ist Politiker, nicht Theoretiker).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Internationale Gesellschaft der Staaten ist eine konservative Entdeckung im Moment des Verschwindens der internationalen Vergesellschaftung der europäischen Monarchien. Die konservativen Theoretiker haben bei Burke gelernt, während Kant die Existenz einer solchen internationalen Gesellschaft der Staaten leugnet. Martin Wight hat in seiner Untersuchung über das Fehlen einer internationalen Theorie Burke als einen der wenigen Politischen Theoretiker genannt, die sich ernsthaft mit Internationalen Beziehungen befaßt haben – freilich erst am Ende seines Lebens, angesichts der Revolution. Die kontinentalen Konservativen sind seine Schüler (Gentz, Adam Müller). Eine moderne Beschäftigung mit Burkes Internationaler Theorie hat erst spät begonnen und nur in England, gar nicht vergleichbar dem regen und breiten Interesse an Burkes Politischer Theorie oder an Burkes Haltung zu Amerika, Indien, Irland oder gar zur Französischen Revolution. Burke wird als Klassiker der Internationalen Gesellschaft, der internationalen Zusammenarbeit aufgrund von Normen, auch wenn internationale Institutionen fehlen, geprüft. Aber so sehr das der Englischen Schule nahe liegen müßte, so wenig zeigt sie doch Begeisterung, sich auf ihn zu berufen.

Texte

Letters on a Regicide Peace
in: The Writings and Speeches of Edmund Burke. – Oxford : Clarendon Pr., Bd. 9, The Revolutionary War, 1794-1797, Ireland. – 1980
in: Empire and Community : Edmund Burke's Writings and Speeches on International Relations / ed. by David Fidler and Jennifer M. Welsh. – Boulder, CO : Westview Pr., 1999

First Letter on a Regicide Peace on the Overtures of Peace (1796)
Der Krieg mit Frankreich ist kein gewöhnlicher Krieg mit einem anderen Staat aus Leidenschaften oder um Interessen, sondern mit einem anderen System, das allen anderen Staaten feindlich gesonnen ist und Krieg und Frieden nur als Teil des Umsturzes anderer Staaten sieht, das in allen Staaten eine Partei hat. „It is with a armed doctrine, that we are at war." Die Revolution erkennt weder Gesetze, noch Verträge, noch alten Besitz an, sondern allein „physical nature and political convenience". Hinter diesem Prinzipienkrieg steht ein Klassenkampf, der Aufstand der enterprising classes gegen property. Er wirft ihnen ihre Sitten (manners) vor, richtige Sitten sind wichtiger als Gesetze.
Krieg ist der einzige Weg zur Gerechtigkeit zwischen Staaten. „Nothing can banish it from the world." Aber es ist eine der wichtigsten Unternehmen menschlicher Weisheit solche Übel zu mäßigen, die nicht abschaffbar sind. Europa ist eine Einheit mit im wesentlichen derselben Religion, Recht, Sitten. Die Völkerrechtsautoren sprechen deshalb von einer europäischen Republik (commonwealth). Die Jakobiner haben mit allen Gemeinsamkeiten gebrochen, ein Ausstieg aus Geselligkeit und Nachbarschaft. Wie beim Nachbarschaftsrecht kann die Verpflichtung, alle großen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Veränderungen nur in Absprache mit den Nachbarn durchzuführen, eingeklagt werden; wie beim Nachbarschaftsrecht sind die Nachbarn selber Richter.
Ein Staat muß moralisch sein, ein mordender Staat ist nicht legitim. Bloßen Besitz eines Stück Landes als Staat denken, können allenfalls Geographen. Den Piratenstaat Algier kann man dulden, er ist weit weg, nicht wirklich mächtig und vor allem nicht ansteckend; er ist ein alter Staat, der gut berechnet werden kann. Gegen Frankreich muß der Krieg fortgesetzt werden.

Second Letter on a Regicide Peace on the Genius and Character of the French Revolution as it Regards other Nations (1796)
Frankreich kann nicht als ein Staat betrachtet werden, sondern als eine Partei (faction), eine Sekte, die eine Herrschaft über alle Staaten haben will und Frankreich als Zentrum des Staatensystems besetzte. Der Krieg kommt ihnen entgegen, weil sie so ihren Bürgerkrieg zu einem äußeren Krieg umwandeln konnten. Die Staaten sind in diese Falle getappt.
Der Ursprung der Revolution war die zunehmend ungünstige französische Machtposition auf dem Kontinent (gegenüber Preußen, Österreich, Russland). Die Revolution war gedacht als Kompensation, weil sie Frankreich mehr Macht gibt. Die Macht aller europäischen Regierungen ist allmählich gewachsen, ohne festen Plan. Die Französischen Revolution unterscheidet sich davon: es gibt keine Bremsen für die Staatsmacht mehr, v. a. keine moralischen Bremsen mehr. „Individuality is left out of their scheme of government. The state is all in all.“ Das macht allen Mangel an materiellen Ressourcen wett. Das ist eine völlig neuer Typ Staat: keine kommerzielle Republik, sondern eine kriegerische Republik.

Empire and Community : Edmund Burke's Writings and Speeches on International Relations / ed. by David Fidler and Jennifer M. Welsh. – Boulder, CO : Westview Pr., 1999
Enthält neben *First Letter on a Regicide Peace* eine Auswahl kürzerer Schriften zur Französischen Revolution, Irland, Amerika, Indien

Literatur

Vincent, R. J.
Edmund Burke and the Theory of International Relations, in: Review of International Studies 10 (1984) 205-218
Die Maxime der britischen Politik war, zwischen innenpolitischen und außenpolitischen Erwägungen streng zu trennen. Die Regierung Pitt wollte das auch nach der Französischen Revolution durchhalten. Burke will das für gewöhnliche Zeiten gelten lassen, nicht aber für diese Revolutionszeit. Die europäische Balance muß diesmal erhalten werden gegen Frankreich und seine Anhänger in allen Staaten. Burke beruft sich auf Vattel, der Intervention für die gerechte Seite in einem Bürgerkrieg, gegen einen Schurkenstaat, gegen eine zu starke Nation zugelassen hatte. Burke erkannte,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daß das europäische Staatensystem auf mehr beruhte als Nichtintervention, nämlich auf einer gemeinsamen Kultur, was aber erst in der Bedrohung erkannt werden konnte.
Vincent referiert hier die vorherrschende englische Schulinterpretation, letztlich Martin Wight, und verschweigt eigene Zweifel nicht: Burke wird in dieser Tradition mehr Kohärenz zugeschrieben, als er tatsächlich hat. Er hat weniger eine verlässliche Grundlage des Systems verteidigt, als eine Seite, die bereits verloren hatte.

Welsh, Jennifer M.
Edmund Burke and International Relations : the Commonwealth of Europe and the Crusade against the Frech Revolution. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan ; (u.a.), 1995. – 247 S.

Edmund Burke and the Commonwealth of Europe : the Cultural Bases of International Order, in: Classical Theories of International Relations / ed. by Ian Clark and Iver B. Neumann. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan, 1996. – S. 173-192

Edmund Burke's Theory of International Order : the Debate between Realism and Rationalism, in: The Realist Tradition and Contemporary International Relations / ed. by W. David Clinton. – Baton Rouge : Louisiana State Univ. Pr., 2007 (Political Theories in Foreign Policy) S. 137-160
Burke sieht schon früh das Europäische Staatensystem als internationale Gesellschaft, die ihre Mitglieder bindet. Das ist für ihn durchaus mit Machtgleichgewicht vereinbar; Balancierungpolitik darf nur Mittel zur Erhaltung des Friedens sein. Die Teilungen Polens verurteilt er deshalb. Europa ist gleichsam ein einziger großer Staat, die Französische Revolution und die Revolutionskriege sind Aufstand und Bürgerkrieg in dieser Staatengemeinschaft. Die Grundlage dieser Gemeinschaft ist eine gemeinsame Kultur, eine letztlich mittelalterliche, ritterliche Kultur, die jetzt durch die Französische Revolution in Gefahr ist. Burke beruft sich dafür auf das europäische Völkerrecht, aber tatsächlich greift er eher auf mittelalterliche Vorstellungen der Christenheit zurück. Die Rechtfertigung der Intervention kommt aber nicht aus der Kulturgemeinschaft, sondern aus der Theorie des Gleichgewichts, die traditionell die Intervention gegen einen aufkommenden Hegemon erlaubt. Er erfindet einen neuen Interventionsgrund: Verhütung von Ansteckung durch gefährliche Maximen. Burke sieht diese Intervention als einen religiösen Krieg, als einen gerechten Krieg, in dem aber Regeln über rechte Kriegsführung nicht mehr gelten sollen. „Burke's quest for order and harmony ends in conflict. In attempting to shelter Christian monarchies from the French Revolutionary storm, Burke is willing to undermine the very procedures and institutions which have traditionally served to maintain order among the members of international society."
Das Buch hat darüber hinaus Abschnitte über Naturrecht, das Britische Imperium, das Osmanische Reich (dem er weder eine eigene Kulturentwicklung zugesteht, noch eine Einbeziehung ins europäische Mächtegleichgewicht; Osmanen und Ruß-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

land sind für ihn Staaten, die sich selber isoliert haben – wie das Frankreich der Revolution).
Die beiden Aufsätze sind Versionen der zentralen Abschnitte des Buches mit einem besonderen Interesse, Burke als Rationalisten im Sinne Martin Wights, nicht als Realisten wahrzunehmen (leider behindert von einer engen Definition des Realismus als amoralisch). Burke gehört in die Tradition der „Internationalen Gesellschaft", kann aber gegen die nur formalen gemeinsamen Werte, die die Englische Schule betont, zur Einsicht in die Notwendigkeit einer konkreten historischen Gemeinschaft helfen. Homogenität ist eine Voraussetzung der Legitimität.

Whelan, Frederick G.
Edmund Burke and India : Political Morality and Empire. – Pittsburgh, PA : Univ. of Pittsburgh Pr., 1996. – 368 S.
Burke ist nie grundsätzlich gegen das Empire. Sowohl in Amerika wie in Indien sucht er nach einer Form, in der die Kolonie Teil des Empire bleiben kann. Er bezweifelt auch nicht, daß die East India Company zu ihrem Reich durch gerechte Kriege gekommen ist (Siege nach Angriffen auf ihre Niederlassungen). Aber ein unbeaufsichtigtes Reich der Händler ist nicht akzeptabel. Die Voraussetzung von Herrschaft sind „virtue and wisdom, actual or presumptive"; dazu fehlt den Händlern alles. Burke besteht darauf, daß Rechtsstaatlichkeit gleichmäßig bis in die letzte Ecke des britischen Reiches gebracht werden muß. Letztlich läuft Burkes ganzes Engagement auf eine Maxime hinaus: Wenn Großbritannien Indien regieren soll, muß es Indien gut regieren. Die Basis ist das natürliches Recht, das Burke immer akzeptiert, auch in seinem Kampf mit dem Naturrechtsdenken der Französischen Revolution: rule of law.

Mehta, Uday Singh
Liberalism and Empire : a Study in Nineteenth-century British Liberal Thought. – Chicago : Univ. of Chicago Pr., 1999. – S. 153-189 Edmund Burke on the Perils of Empire
Burke war der einzige britische Publizist, der danach fragte, wie das Reich die ungeheuren Mengen an nicht christlichen (oder auch nur nicht protestantischen) neuen Untertanen verkraften könnte. Die übliche britische Argumentation mit einer Hierarchie der Zivilisationen akzeptiert er nicht. Während die späteren Liberalen die Inder als Kinder sehen, sieht Burke die jungen Männer, die für England Indien regieren, als Kinder. Sie haben keine gesellschaftlichen Bindungen. Sie zerstören in Indien den Adel und treten in England wie Herren auf. Die Besitznahme Indiens ist für Burke mit der Französischen Revolution vergleichbar. Burke denkt in politischen Gesellschaften mit Gesetzen, Rechten, Brauch, Rangordnung, Ehre, Eigentum. Die Sympathie Burkes für Indien ist nicht die Sympathie für ein unterdrücktes Volk, sondern für eine bedrohte politische Gesellschaft. Eine Ausweitung internationaler Sympathie ist nur möglich, wenn die anderen Gesellschaften als politische Nationen wahrgenommen werden.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.3.2 Bentham

Jeremy Bentham, 1748-1833, geboren in London als Sohn eines Anwalts. Als Anwalt ausgebildet lernte er rasch das englische Rechtssystem zu verachten und widmete sich den Rest seines Lebens als Privatier Projekten der Rechtsreform.

Biographie:
Mary P. Mack, Jeremy Bentham : an Odyssey of Ideas : 1748-1792. – London 1963.

Für die antitraditionalistische Rechtsreform entwickelte Bentham eine antitraditionalistische Moralphilosophie. Statt einer Philosophie der natürlichen Rechte, eine Kalkulation des größten Glücks der größten Zahl. Glück ist bei Bentham vor allem Sicherheit vor Willkür und Grausamkeit.
Vergleiche zu Bentham als Philosoph:
Ross Harrison, Bentham. – London 1983.

Bentham hatte immer gegen die Launen der Herrschenden protestiert und in seinen späteren Jahren galten seinen Präferenzen der repräsentativen Demokratie, weil er den sinistren Einflüssen der Mächtigen immer mehr mißtraute. Egalitarismus war für Bentham kein Ziel, Verringerung von Ungleichheit sehr wohl, weil Ungleichheit lähmt und die Ordnung gefährdet. Für Autorität war er immer, die Nutzenkalkulation ist keine Abstimmung und zum Glück kann auch gezwungen werden. Der Utilitarismus ist eine Lehre für nationale Zielsetzung und Planung.
Zur politischen Theorie vergleiche:
Nancy L. Rosenblum, Bentham's Theory of the Modern State. – Cambridge, Mass. 1978 (siehe auch unten S. 484)
Wilhelm Hofmann, Politik des aufgeklärten Glücks : Jeremy Benthams philosophisch-politisches Denken. – Berlin 2002
Mehr zu Benthams wechselnden politischen Ansichten:
Frederick Rosen, Jeremy Bentham and Representative Democracy : a Study of the Constitutional Code. – Oxford 1983
Lea Campos Boralevi, Bentham and the Oppressed. – Berlin 1984
Philip Schofield, Utility and Democracy : the Political Thought of Jeremy Bentham. – Oxford 2006.

Bentham Ruhm als Internationalist geht vor allem auf seine Schriften der 1780er Jahre zurück, in denen Kodifikation des internationalen Rechts, ein Internationaler Gerichtshof, Verträge über gegenseitige Emanzipation der Kolonien, Verträge über gegenseitige Abrüstung zusammen mit öffentlicher Kontrolle der Außenpolitik vorgeschlagen wurden. Aber diese Essays wurden erst 1843 veröffentlicht und der wichtigste dieser Essays, *A Plan for an Universal and Perpetual Peace*, wurde auch erst damals posthum aus verstreuten Notizen und Essayentwürfen zusammengestellt. Der späte Bentham ist auf Fragen des Internationalismus auch nur in Notizen zurückgekommen. Es ist klar, daß er eine Internationale Organisation suchte, aber auch

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

klar, daß er nie zu einer befriedigenden Lösung kam. Bentham bleibt das Verdienst, einige der Standardvorschläge des Internationalismus des 19. und 20. Jahrhunderts gedacht zu haben. Aber ausgeführt hat er diese Ideen nicht, schon gar nicht hat er eine Theorie der Internationalen Beziehungen entworfen. Entsprechend selten ist er von Theoretikern der Internationalen Beziehungen beachtet worden. Bentham war fast der einzige professionelle Jurist unter den Internationalisten um 1800. Er hat das Wort „international" eingeführt, um die besondere Sphäre des Rechtes zwischen Staaten zu bezeichnen, aber nicht einmal das Internationale Recht hat er theoretisch besprochen. Aus dem Utilitarismus folgt keine Pflicht zur internationalen Verrechtlichung. Sein größter Schüler unter den Juristen, John Austin, ist ein Klassiker der Völkerrechtsleugner. Die Schwäche des Utilitarismus, internationale Gesellschaft zu denken, ist deutlich. Das war zu Benthams Zeit eher ein Feld für konservativere oder revolutionärere Autoren und wird erst im Laufe des 19. Jahrhunderts die Domäne der Liberalen.

Am ehesten ist Bentham der Klassiker des Nebeneinanders von Staaten, die durch ihre innere Struktur zum Frieden geneigt sind. Damit ist er freilich der Vorläufer der stärksten Friedenstradition des 19. Jahrhunderts. Sein Hauptbeitrag ist die Neuformulierung des Nationalinteresses und der nationalen Ehre. Echtes Prestige wird erlangt, wenn falsches Prestige geopfert wird. Bentham zweifelt nie, daß der souveräne Staat die Einheit ist, in der die Kalkulation des größten Glückes der größten Zahl stattfinden muß. Die Anwendung des Nutzenkalküls auf internationaler Ebene geschieht als Maximierung des Glückes der Einzelstaaten. Internationale Rechtsbeziehungen gibt es, weil Einigung zwischen Staaten diesen mehr einbringt als rücksichtslose Verfolgung ihrer partikularen Interessen. Regierungen haben deshalb die Pflicht, die Interessen der eigenen Gesellschaft zu fördern, mit möglichst geringem Schaden für andere Gesellschaften. Es gibt bei Bentham keine kosmopolitische Anwendung des Utilitätsprinzips – und das hat auch niemand von ihm gefordert (anders als man von Rawls bald eine kosmopolitische Anwendung der Gerechtigkeit verlangte).

Vor allem aber trennt Bentham das Interesse der Nation von dem Interesse eines Teiles der Nation. Er ist unbezweifelt der Klassiker des britischen Mißtrauens gegen die eigene Oberklasse, gegen die Patronage der Minister. Das was Bentham konkret entwickelt und auch seinen Zeitgenossen vorgelegt hat, sind unilaterale Maßnahmen: der Antikolonialismus, um internationale Konflikte zu reduzieren und sinistre kommerzielle und aristokratische Einflüsse abzubauen; die Berücksichtigung von Milizstrukturen, um die Verteidigungsfähigkeit vor der Angriffsfähigkeit zu betonen und auch um sinistre Einflüsse abzubauen; die Betonung der Öffentlichkeit und der Demokratie, um den Einfluß kriegsbegieriger Monarchen und aristokratischer Interessen zu begegnen. Bentham ist der Klassiker des nationalen Internationalismus, der im 19. Jahrhundert vorherrschend war: die eigene Nation trägt durch beispielhafte Friedensfertigkeit mehr zum Frieden bei als internationale Organisation.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Carl Joachim Friedrich hat als erster klar ausgesprochen, daß Benthams Utilitarismus letztlich nicht über Patriotismus hinausgekommen sei, zum Frieden komme man nur durch Kants Rechtsprinzip (*Inevitable Peace*. – Cambridge, MA 1948). Peter Niesen hat kürzlich gar kein Problem gesehen, bei Bentham auf utilitaristischer Basis einen im Prinzip so konsequenten Kosmopolitismus zu sehen wie bei Kant; das Problem ist mehr, daß Bentham die Prinzipien recht locker anwendet. Benthams Idee von 1823, die Verfassung, die er für Tripolis geschrieben hatte, durch eine fadenscheinig begründete amerikanische Intervention durchsetzen zu lassen, wird Niesen zu einer Lehre, den Formalismus des Rechtes ernster zu nehmen (*Varieties of Cosmopolitanism : Bentham and Kant on International Politics*, in: *Kant's Perpetual Peace : new Interpretative Essays* / ed. by Luigi Caranti. – Roma 2006. – S. 247-288; ders., *The ‚West divided'? : Bentham and Kant on Law and Ethics in Foreign Policy*, in: *Rethinking Ethical Foreign Policy : Pitfalls, Possibilities and Paradoxes* / ed. by David Chandler and Volker Heins. – London 2007. – S. 50-69; die Dokumente zu Benthams Engagement für (oder gegen) Tripolis sind gesammelt in Jeremy Bentham, *Securities Against Misrule and Other Constitutional Writing for Tripoli and Greece*. – Oxford 1990). Bentham kann spannend bleiben als Anlaß für Reflexionen, wieweit eine utilitaristische Begründung des Friedens kommen kann.

Am kontinuierlichsten hat Bentham der Antikolonialismus beschäftigt. Es gibt einige Äußerungen gegen Herrschaft über andere Völker, für Wahl der eigenen Regierungsweise und daß man die Welt nur durch Vorbild reformieren kann. Aber ansonsten betonen seine Argumente den Schaden für das eigene Land: Kolonialismus dient allein den aristokratischen Monopolisten und schwächt die Sicherheit des Mutterlandes und dessen Verfassung, weil er korrupte Einflüsse begünstigt. Dieser Antikolonialismus ist der einzige Teil des sogenannten *Plan for an Universal and Perpetual Peace*, der in Benthams Manuskripten ausgeführt ist. Vgl. ansonsten Versionen dieser Idee, die auch seinen Zeitgenossen bekannt sein konnten. Seinen Rat an die Franzosen: *Emancipate Your Colonies! Addressed to the National Convention of France, Anno 1793 Shewing the Uselessness and Mischievousness of Distant Dependencies to an European State* (1793 von Bentham kostenlos verteilt, 1830 als Verlagspublikation), Neudruck in: *The Works of Jeremy Bentham* / ed. by John Bowring. – London 1838-1843. – IV, 407-418. Seinen Rat an die Spanier um 1820: *Colonies, Commerce, and Constitutional Law : Rid Yourself of Ultramaria and other Writings on Spain and Spanish America* / ed. by Philip Schofield. – Oxford 1995 (The Collected Works of Jeremy Bentham). Bentham ist aber bereit für abhängige Staaten mit nichteuropäischer Bevölkerung eine ganz andere Nutzenkalkulation aufzumachen. In seiner systematischsten Äußerung zur Kolonialfrage wiederholt er, daß Kolonien dem Mutterland keinen Nutzen bringen, kann sich aber vorstellen, daß Indien oder Ägypten die Herrschaft europäischer Staaten nötig haben könnten und sie deshalb auch kriegen sollten. Eine frühe Form von the white man's burden! (*Institute of Political Economy,* Manuskript 1801-1804, gedruckt in: *Jeremy Bentham's Economic Writings* / ed. by W. Stark. – London 1952-1954. – III, 352-357) Vgl. zu

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der pragmatischen Vielfalt utilitaristischer Berechnung der Kolonialfrage: Lea Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*. – Berlin 1984. – S. 120-141; Philip Schofield, *Utility and Democracy : the Political Thought of Jeremy Bentham*. – Oxford 2006. – S. 199-220. Jennifer Pitts versucht bei Bentham weiterhin einen grundsätzlichen Antikolonialismus zu finden. Tatsächlich kann sie nur zeigen, daß sich Bentham eine Rechtskodifizierung für Indien vorstellen konnte, die indische Sitten und Rechtstraditionen achtet, während sie seinen Anhänger James Mill als Förderer einer vermeintlichen Universalisierung, aber realen Anglisierung des indischen Rechts betrachtet (*Legislator of the World? : a Rereading of Bentham on Colonies*, in: Political Theory 31 (2003) 200-234, und in: Utilitarianism and Empire / ed. Bart Schultz and Georgios Varouxakis.- Lanham 2005. – S. 57-91; eine gestraffte Version in: Jennifer Pitts, *A Turn to Empire : the Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. – Princeton, NJ 2005. – S. 103-122).

Bentham ist ein Theoretiker der Öffentlichen Meinung. Demokrat wurde er erst spät, als er begriff, daß ohne Demokratie die Öffentlichkeit den sinistren Einflüssen unterlegen sein wird. Bentham ist der Anreger der Friedensgesellschaften, pazifistischer Zeitungen, pazifistischer Predigt. Es waren seine Schüler, die das verwirklichten. John Bowring war Leiter der Edition von Benthams Schriften und ein Gründer der britischen Peace Society (und als Gouverneur von Hongkong der Verursacher des zweiten Opiumkrieges). Zur Frage, wieweit die englische Friedensbewegung von Bentham geprägt ist, vergleiche: Stephan Conway, *Bentham, the Benthamites, and the Nineteenth-Century British Peace Movement*, in: Utilitas 2 (1990) 221-243.

Texte

Principles of International Law (Manuskripte 1786-1789)
gedruckt in: The Works of Jeremy Bentham / ed. by John Bowring. – London 1843. – II, 537-560
Deutsche Übersetzung: Grundsätze für ein künftiges Völkerrecht und einen dauerhaften Frieden / übersetzt von Camill Klatscher. Hrsg. von Oskar Kraus. – Halle : Niemeyer 1915.
Die Übersetzung der Traktate III und IV ist auch abgedruckt in: Kurt von Raumer, Ewiger Friede : Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1953. – (Orbus academicus)

I Objects of International law (S. 537-540)

Ein Herrscher hat die Aufgabe, das Wohl seiner Untertanen zu fördern, stößt dabei aber an Grenzen, da auch andere Nationen ihr Wohl fördern wollen. Deshalb muß die Wohlfahrt aller Nationen Maßstab sein. Für den Krieg bedeutet das Regeln, die verhindern, daß ein Staat einen anderen mehr schädigt, als er sich selber damit nutzt. Die Aufgabe der Kodifizierung des internationalen Rechts ist nicht wesenhaft von einer Kodifizierung des Rechts eines Staates unterschieden: Auch da muß über Einzelinteressen hinausgegangen werden. Aber es gibt Grenzen der Analogie: Zwischen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nationen gibt es keine Strafe, nur Wiedergutmachung. Alle bösen Absichten zwischen Staaten führt Bentham auf die Staatshäupter zurück; Untertanen „are always honest". Die Kriegsursachen, die er aufzählt, kommen alle aus Rechtsunklarheit. Kodifizierung des Völkerrechts ist deshalb die wichtigste Prevention.

II Of Subjects, or of the Personal Extent of the Dominion of the Laws (S. 540-544)

III Of War, Considered in Respect of its Causes and Consequences (S. 544-546)

Vorurteile, Nationalstolz, monarchischer Stolz – lauter kindische Gründe. In einer Auflistung der Abhilfen tauchen neben der Fortentwicklung des Völkerrechts auch durchaus realistische Mittel auf: Verteidigungsallianzen. Vor allem aber setzt Bentham auf Vernunft (reasoning): der Unterschied zwischen ambition and true interest muß eingesehen werden. Im Krieg soll man sich nicht rächen, wenn man nicht der Gegenseite besondere Boshaftigkeit (mala fides) unterstellen muß. Aber auch dann soll man erst die eigenen möglichen Verluste kalkulieren.

IV A Plan for an Universal and Perpetual Peace (S. 546-560)

Das Zeitalter ist für einen Friedensplan noch nicht reif; sein Plan ist deshalb nicht für Monarchen, sondern für die Presse (und die Kanzeln) gedacht. Große Staaten wie Großbritannien und Frankreich haben weder abhängige Gebiete noch Allianzen nötig und müssen nicht andere Länder vom Handel ausschließen. Sie müssen keine anderen Staaten fürchten, nur den jeweils anderen. Das könnte nur ein Kampf um Kolonien sein. Der Essay konzentriert sich deshalb vor allem auf eine Argumentation, daß Kolonien verzichtbar sind, jedenfalls entmilitarisiert sein sollten. Das Argument ist resolut auf Interesse gebaut. Mit dieser Entkolonisierung kann deshalb auch unilateral begonnen werden.

An diese Diskussion von Kolonialeroberung und freiem Handelszugang unvermittelt angeschlossen sind drei weitere Vorschläge: 1., ein Vertragssystem zur gegenseitigen Truppenredizierung (Bentham besteht darauf, daß hier bilaterale Abmachungen nicht reichen, sondern alle Sicherheitsbedürfnisse eines Staates gegenüber allen anderen Staaten berücksichtigt werden müssen). 2., ein Common Court of Judicature for the Decision of Differences between the Several Nations. Bentham betont daß dieser Gerichtshof, der eher eine Staatenkongreß ist, Meinungen (Opinion) veröffentlicht und letztlich einen Bann über den Staat aussprechen kann, der sich um diese Meinung nicht kümmert; wenn es eine freie Öffentliche Meinung gäbe, dann wäre es nicht denkbar, daß sich ein Staat diesem europäischen Urteil entziehen könnte. 3., eine neue Diplomatie ohne Geheimverträge und mit strengerer Kontrolle der Minister.

Principles of International Law ist in den *Works of Jeremy Bentham* in einem besonders fragwürdigen textlichen Zustand. Während für die ersten drei Essays fragmentarische, aber weitgehend zusammenhängende Manuskripte vorliegen, gab es offenbar nie einen Plan Benthams für universalen und ewigen Frieden. Der unter diesem Titel publizierte Text besteht aus zwei fragmentarischen Essays *Colonies and Navy* und *Cabinet no Secrecy*, dazu kommen unter der Überschrift *Pacification and Emancipation* Notizen zu einem nie geschrieben weiteren Essay. Zu einigen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Passagen der Edition des Plans gibt es gar keine Manuskripte Benthams. Vgl. Gunhild Hoogensen, *International Relations, Security and Jeremy Bentham*. – London 2005, vor allem S. 40-54 Bentham's International Manuskripts versus the Published Works (vorher erschienen in: Journal of Bentham Studies No. 4 (2001) = http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/journal/hoogensn.htm#59 (zuletzt eingesehen 9. September 2009). Offenbar versuchte der Herausgeber des Bandes einen Text zu komponieren, das Bentham geplant, aber nie geschrieben hat.
Bei der Veröffentlichung 1843 lag ein solcher Text freilich bereits seit über 20 Jahren vor in Form der beiden unten S. 488-489 referierten Beiträge James Mills zur *Encyclopedia Britannica*; Mill wird Benthams Gedanken sicherlich gekannt haben, der (unbekannte) Bentham-Herausgeber 1843 hat Mills Essays sicher gekannt.

The Constitutional Code (Manuskripte der 1820er Jahre, Teildruck 1828)
gedruckt in: The Works of Jeremy Bentham / ed. by John Bowring. – London 1841. – IX
S. 129 In einer Polemik gegen Monarchen wird betont, daß sie sich in dauernden kriegerischen Rivalitäten befinden, nicht wegen einem wirklichen Interesse ihres Landes, sondern als ein Spiel. „War is a game – a game of backgammon."
S. 202 In International Dealings, Justice and Benefice, Promised
Der konstitutionelle Monarch soll sich verpflichten, niemals den Reichtum und die Macht des eigenen Staates auf Kosten eines anderen Staates zu suchen. Nur die Individuen sollen in Konkurrenz miteinander ihren eigenen Vorteil suchen. Eroberung ist ein Raub, den die herrschende Minderheit eines Staates an der Mehrheit beider Staaten begeht. Kolonien sind nur Instrumente, um die Macht der herrschenden Minderheit eines Staates zu stärken, auf Kosten der Mehrheit in der Kolonialmacht und in der Kolonie. Ruhm und Ehre, die auf Kosten von Gerechtigkeit und Klugheit erlangt werden, sind Täuschung.
S. 333-428 Defensive Force
Präferenz der Verteidigung, deshalb ein Wehrsystem, in dem Berufsheer und Miliz gemischt werden. Seine Hauptangst ist, daß mit Hilfe des Berufsheeres die Verfassung gestürzt werden könnte. Benthams Diskussion, wie Berufsheer und Miliz genau gemischt werden sollen, ist eine besonders unlesbare und unhaltbare Probe seiner utilitaristischen Kalkulationen.
Der Herausgeber Richard Doone sagt im Vorwort 1841: „this is undoubtedly Mr. Bentham's greatest, as it was his latest work."

Literatur

Schwarzenberger, Georg
Bentham's Contribution to International Law and Organization, in: Jeremy Bentham and the Law ; a Symposium / ed. by George W. Keeton and Georg Schwarzenberger. – London : Stevens, 1948. – 152-184
Neudruck Westport, CT 1970

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bentham hält inneres und äußeres Recht streng auseinander. Aber auch das äußere Recht ist Recht. Internationale Verträge binden nur schwach, weil die internationale Gemeinschaft nur schwach bindet. Freilich bindet internationales Gewohnheitsrecht noch schwächer. Benthams wichtigste Leistung ist deshalb die Idee einer Kodifikation des internationalen Rechtes. Das Glück des Menschengeschlechts wäre gemacht, wenn diese beiden Klassen von Recht in den Rang eines vollständigen und organisierten Rechts erhoben werden könnten. Dabei soll das Utilitätsprinzip anleiten. Recht das nützlich ist, wird auch beachtet. Durch das Utilitätsprinzip kann der Souveränität ihre Gefährlichkeit genommen werden. Bentham traut sich zu, die Gleichheit der Staaten und die Respektierung ihrer jeweiligen Verfassung, Religion, Bräuche und Meinungen aus dem Utilitätsprinzip abzuleiten.
Bentham hat ein reichlich realistisches Bild, wie es in der internationalen Politik zugeht: Selbstinteresse, Schuljungen-Streiche und Kriminalität, nur die Größenordnung macht einen Unterschied. Die internationalen Beziehungen müssen auf das Niveau von innerstaatlichen Beziehungen gehoben werden. Die generelle Lösung ist gegenseitiger Respekt (eine gefährliche Lösung, wenn die Basis einer Wertegemeinschaft fehlt). An konkreten Maßnahmen nennt Bentham Publizität, Abrüstung, Entkolonisierung. Seine internationale Judikatur ist in Begriffen des Internationalismus des 20. Jahrhunderts mehr conciliation commission als Internationaler Gerichtshof.
Benthams Vorschläge zum internationalen Recht und zur internationalen Organisation setzen die relative Stabilität des 19. Jahrhunderts voraus. Mit dem 1. Weltkrieg ist diese Epoche zu Ende gegangen, jetzt herrschen eher die Annahmen Hobbes über den Naturzustand.

Raumer, Kurt von
Ewiger Friede : Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1953 (Orbus academicus) S. 116-125
Bentham ist für Raumer ein Tiefpunkt der Friedenstheorie: ohne jeden Sinn für Geschichte. Er sieht zwar irrationale Motive wie Fürstenhochmut, aber letztlich kennt er nur Interesse. Jeder Streit wird bei Bentham zu einem Streit um Rechtstitel, dem mit einer Rechtsinstanz leicht beizukommen wäre. Tatsächlich kommt die Plausibilität von Benthams Friedenplan daher, daß er einen winzigen Ausschnitt aus der Geschichte wählt: die britisch-französische Welt 1786-1789, in der es in der Tat so aussah, daß ökonomische Beziehungen verbinden, politische aber anachronistisch und konterproduktiv sind. Bentham hat eine eigenartige Verbindung von Rechnung und Moralistik: Es ist zum Vorteil Großbritanniens, die Initiative zum dauerhaften Frieden zu ergreifen – und doch muß es dazu überredet werden; letztlich ein Appell an die Ehre. Eine ähnliche Unsicherheit gibt es im Plan selber: Der Krieg soll einerseits nur noch Notmittel zu Verteidigung sein, andererseits sieht Bentham die Notwendigkeit der Exekution internationaler Gerichtsurteile. Aber dieses Problem wird sofort zum Verschwinden gebracht: Öffentliche Meinung soll da effektiver wirken.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hinsley, F. H.
Power and the Pursuit of Peace : Theory and Practice in the History of Relations between States. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1963. – S. 81-91 Bentham and James Mill
Bentham ist so wenig wie Rousseau und Kant ein Fortsetzer der Tradition der Friedenspläne und hat deshalb auch seinen Friedensplan nicht veröffentlicht. Letztlich geht er davon aus, daß der Handel von allein zum Frieden führen wird und deshalb kein Plan nötig ist. Historisch ist ein Zustand schon erreicht, den Kant in einer weiten Ferne sah. Der Krieg war an das feudale System gebunden, damit ist in Europa, zumindest in Frankreich und England, die Funktion des Krieges beendet. Auf dem Kontinent machen Eroberungen noch einen gewissen Sinn, englische Eroberungen wären aber völlig widersinnig. Nur das Ministerium hat das noch nicht begriffen. Er hat keinen Sinn für Internationale Organisationen. Er braucht nur Abrüstungsverträge (die mit unilateraler Initiative beginnen können) und einen Gerichtshof (der aber erst tätig wird, wenn der Frieden erreicht ist). Bentham mißtraut den Regierungen, aber nicht der Souveränität. Den Frieden zu organisieren ist ganz eine innenpolitische Sache. Schon im Nationalstaat ist der Regelungsbedarf gering und Regierungen müssen abgebaut werden. Einen internationalen Regelbedarf, der Internationale Organisationen nötig machen würde, kann Bentham nicht erkennen.

Rosenblum, Nancy L.
Benthams's Theory of the Modern State. – Cambridge, MA (u.a.) : Harvard Univ. Pr., 1978. – S. 99-117 The Sovereign State
Die Regeln auf internationaler Ebene sind kein Recht, aber willkürlich sollen sie auch nicht sein. Gemeinsamer oder gleicher Nutzen ist das grundlegende Prinzip. Benthams Völkerrecht folgt hier dem Prinzip des gegenseitigen Respekts der Monarchen in der europäischen Völkerrechtsgeschichte. Es geht nicht darum den Egoismus der Staaten zu beseitigen, sondern nur darum, eine ständige Feindseligkeit zu vermeiden. Bentham verurteilt nicht den Krieg, sondern die ständigen Kriege der Herrschenden. Er nimmt Demokratien von der Kriegsneigung aus, hält es andererseits aber für nötig, den von ihm entworfenen konstitutionellen Staat gegen Kriegsneigung zu bewahren. Der Mechanismus der Öffentlichen Meinung wirkt nicht für Pazifismus, sondern für kurze Kriege. Er ist anti-machiavellistisch, weil Ehre als Ziel nur Prestige einbringt auf Kosten realer Stärke.
Benthams Argumentation liegt ein nie voll artikuliertes historisches Modell zugrunde. Er zweifelt nicht, daß die Staaten durch Gewalt gebildet und durch Gewalt vergrößert wurden. Aber diese Konsolidierung ist abgeschlossen, Eroberung lohnt nicht mehr. Konsolidierte Staaten wie Großbritannien und Frankreich brauchen niemanden zu fürchten. Sie können sich eine internationale Verrechtlichung leisten. Für Bentham sind Staaten das einzige Ordnungsprinzip. Der Krieg ist schlecht, weil er diese Staaten schädigt. Der Fehler der Bentham-Literatur ist, daß sie ohne Quellenbasis unterstellt, das Utilitätsprinzip müsse kosmopolitisch angewendet werden. Wenn für die Menschheit etwas getan werden kann, dann über die Staaten. Bentham benötigt weder Philanthropie noch Einigung über politische Präferenzen. Das einzi-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ge universale Prinzip, das Bentham benötigt, ist die Anerkennung des Wertes des Staates selber.

Conway, Stephen
Bentham on Peace and War, in: Utilitas, May 1989. – S. 82-101
Ein Pazifist war Bentham zweifellos nicht, er akzeptiert Verteidigung, will auf Miliz umrüsten und die Kriegsführung humaner machen. Der Krieg ist ein barbarischer Überrest, anachronistisch und obsolet. Er kritisiert, daß die Fürsten Krieg wie ein Spiel betreiben, weil sie selber nicht leiden; er kritisiert Kriegsschulden und andere ökonomische Kriegsfolgen; er kritisiert wachsende Macht der Exekutive; er kritisiert nationale Ehre als eine Täuschung, für die nicht nur die Herrschenden, sondern auch die Presse und das Volk empfänglich sind; und er kritisiert die Täuschung, daß Kolonien profitabel seien. Gegen den Krieg empfiehlt er den Kampf gegen glory, honour, natural rivalry, national interest (die wahre nationale Ehre besteht in justice). Er empfiehlt Freihandel, Nichtintervention, Verfassungsänderungen (keine Patronage, keine Kolonien, Beschränkung der Exekutive). Völkerrecht kann den Krieg nicht verhindern, wenn ihn die Staaten wollen, aber es kann Krieg aus Mißverständnissen reduzieren. Er empfiehlt einen internationalen Gerichtshof, verwirft aber enforcement als nicht vereinbar mit der Souveränität. Damit muß er die Rolle der internationalen Öffentlichen Meinung betonen.
Conway greift in der Regel auf Benthams Nachlaß zurück. Dabei wird deutlich, wie sich die Äußerungen der 1780er und der 1820er Jahre gleichen. Die Jahrzehnte der Kriege seit 1792 werden von Bentham nicht reflektiert, sondern einfach wie verlorene Jahrzehnte übergangen.

Hoogensen, Gunhild
International Relations, Security and Jeremy Bentham. – London (u.a.) : Routledge, 2005. – 206 S. (Routledge Advances in International Relations and Global Politics ; 37)
Sicherheit ist die wichtigste der vier Bedingungen des größten Glückes, weil sie Grundlage für die drei anderen ist (abundance, subsistence, equality, d.i. eher Verringerung von inequality). Obwohl Bentham eigentlich den Staat aus der Wirtschaft raushalten will, ist diese Garantie von Sicherheit Aufgabe des Staates. Diese Sicherheit bezieht sich auf die Gegenwart und die Zukunft (das greatest happiness-Prinzip hat als Ergänzung ein disappointment prevention-Prinzip). Recht ist vor allem nötig wegen der Sicherheit der Erwartungen, ohne die es keine ökonomische Aktivität/Entwicklung geben würde. Der zentrale Baustein von Benthams Theorie ist Souveränität, er braucht einen starken Souverän, um Erwartungen nicht zu enttäuschen. Bentham kann eine Rolle für die Debatte um human security spielen, da er Sicherheit immer als individuelle Sicherheit denkt. Der Staat ist der Garant von human security. Hoogensen empfiehlt vor allem Benthams security of expectations als Grundlage eines securitization-Begriffs.
In den Manuskripten 1786/89 ist völlig unklar, wie der International Court, Congress oder Diet zu einander stehen. Erst in den Manuskripten 1827/30 versucht Bentham

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

klarer zu scheiden: Confederacy/Congress hat nur die Funktion Meinungen der Mitgliedsstaaten zu äußern. Judicatory ist dagegen das eigentliche Organ des Internationalen Rechtes. Das Public Opinion Tribunal wird nur beiläufig erwähnt und Bentham traut ihm nicht viel zu. Klar ist nur, daß Bentham ein Internationales Forum zur Konfliktbearbeitung braucht, daß er aber erhebliche Schwierigkeiten hat, eine genauere Form anzugeben. Deutlicher ausgeführt ist das Prinzip der Öffentlichkeit (in seinem *Constitutional Code* konnte er freilich auch Sicherheit Vorrang vor Öffentlichkeit geben). Ebenso klar ist, daß er aus Respekt vor Souveränität jedes enforcement des internationalen Rechtes ablehnt.
Krieg ist utilitaristisch nur gerechtfertigt, wenn die Existenz des Staates gefährdet ist. Das Militär dient deshalb grundsätzlich der Verteidigung (die freilich auch als Angriff, sogar als Präventivkrieg geführt werden kann). Ein stehendes Heer ist ein Übel, aber allein ein stehendes Heer ist dem Kulturfortschritt noch angemessen. Die militärischen Partien des *Constitutional Code* sind dann stark damit beschäftigt, die Übel eines professionellen Heeres wieder zu regulieren, u.a. durch eine Balance von bezahlten und unbezahlten Truppen. Letztlich ist es aber ein politisches Problem: Je weiter der Staat von Demokratie entfernt ist, desto mehr ist das Berufsheer eine Gefahr für die Sicherheit des Staates.
Von allen Fragen der Internationalen Beziehungen hat Bentham zweifellos die Kolonialfrage am stärksten interessiert. Das Thema ist Truppenverminderung durch Emanzipation der Kolonien. Er hat Zweifel, daß die Menschheit moralisch reif für Abrüstung ist, und beschränkt sich deshalb auf Argumentation mit self-interest. Grundsätzliche Argumente gegen Kolonien hat er nicht. Das Argument ist die große Entfernung zum Mutterland, die den Entscheidungsprozeß deformiert. Gegen Marokko als spanische Kolonie hat Bentham deshalb nichts einzuwenden. Auch hier ist Sicherheit, die zu ökonomischer Entwicklung führt, wieder das entscheixende Argument: Bei Wilden und Barbaren fehlt diese Sicherheit und die Kolonialherrschaft ist vorzuziehen.

7.3.3 James Mill

James Mill, 1775-1836, geboren in der Grafschaft Angus in Schottland als Sohn eines Schuhmachers. Journalist und Literat in London. Beiträge zur Assoziationspsychologie und zur klassischen Politischen Ökonomie. Jeremy Benthams wichtigster Kontakt zur Öffentlichkeit, Mentor der Philosophischen Radikalen. Leitende Position in der politischen Verwaltung Indiens. Der Klassiker des Antikolonialismus war ein führender Praktiker des Kolonialismus.

Vergleiche zur Biographie:
Alexander Bain, James Mill : a Biography. – London 1882, Neudruck New York 1966.
Aber am deutlichsten wird er in der Autobiographie seines Sohnes John Stuart Mill.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Überblick über sein Werk:
Robert A. Fenn, James Mill's Political Thought. – New York 1987 (Revision einer Dissertation London 1971).

Mill wird hier im Anschluß an Bentham behandelt, weil seine intellektuelle Position stark von seiner Beziehung zu Bentham und der Weitergabe von dessen Lehre an einen jüngeren Kreis der Utilitaristen geprägt ist. Mills Aufsätze zeigen keine Ideen, die nicht bereits in Benthams frühen Manuskripten standen, aber Mills Aufsätze haben eher als Benthams unlesbare und spät gedruckte Texte diese Ideen an die Friedensbewegung in Großbritannien und in den USA weitergegeben. Mill ist der Dogmatiker des Glaubens an die internationale Öffentliche Meinung, der diese Bewegung im 19. Jahrhundert prägen und im 20. Jahrhundert die realistische Gegenbewegung hervorrufen wird. Vergleiche Stephen Conway, *Bentham, the Benthamites, and the Nineteenth-Century British Peace Movement*, in: Utilitas 2 (1990) 221-243, speziell S. 235-238.

Texte

Colony (1818)
in: Essays reprinted from the Supplement to the Encyclopedia Britannica. – London 1828 (Neudruck London 1999)
Mill unterscheidet zwischen überseeischen Siedlungen, die er begrüßt, und kommerziell oder machtpolitisch begründeten Niederlassungen, die allein aus mangelnder Kontrolle der Regierung erklärt werden können und die die Kontrolle der Regierung weiter schwächen; die dem Schutz vor Feinden dienen sollen, aber nur noch mehr Feinde schaffen. Daß diese Kolonien trotzdem so gesucht werden, kann nur daraus erklärt werden, daß „the few" regieren, nicht „the many." Den herrschenden Kreisen bringen die Kolonien tatsächlich etwas ein, aber auf Kosten des Rests der Bevölkerung. Kriege nützen den Herrschenden immer (der Regierung bringen sie Macht, der ganzen Klasse Posten), weshalb auch die albernsten Gründe akzeptiert werden. Die Macht der Regierung ist im Krieg größer als im Frieden, das gilt vor allem für eigentlich begrenzte Regierungen. Mills Warnung vor Kolonien ist letztlich isolationistisch: Wenn die Zahl der Kontakte mit anderen Staaten wächst, wachsen auch die Konflikte wegen verletztem Interesse oder Stolz, die den Vorwand für Kriege bringen.

Law of Nations (1823)
in: Essays reprinted from the Supplement to the Encyclopaedia Britannica. – London 1828 (Neudruck London 1999)
Mill trägt die verbreitete Benthamistische Deutung vor, daß das Völkerrecht eigentlich kein Recht ist, weil es keine kontinuierliche Einigkeit der Staaten gibt es durchzusetzen. Bündnisse zwischen Staaten sind kurzfristig, ein Bündnis aller Staaten offenbar unmöglich. Die völkerrechtlichen Regeln entsprechen deshalb der Etikette

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder der Moral. Wie bei der Moral kann dieses System nur funktionieren, wenn die Individuen etwa gleichstark sind. Statt aber jetzt das Staatensystem und die Balance zu prüfen, lenkt Mill auf die Regierungssystem um: Von Demokratien, innerhalb derer eine gemeinsame Moral eher eine Chance hat, ist auch international am ehesten eine Beachtung des Völkerrechts zu erwarten.
Das Völkerrecht sollte wie das innerstaatliche Recht kodifiziert werden; durch Delegierte aus allen Ländern, damit das Wissen aller Länder zusammenkommt. Da die Sanktion der öffentlichen Meinung auf internationaler Ebene die einzige ist, kommt alles auf Publizität an. Als Tribunal sieht er eine multinationale Gerichtsversammlung vor, deren öffentliches Ansehen so groß wäre, daß kein Land den Spruch einfach negieren kann. Ein solches Tribunal wäre eine Schule der politischen Moral (in der Tat will er die Entscheidungen des Tribunals in den Schulen besprechen lassen). Außer dieser Öffentlichen Meinung setzt Mill keine Exekution voraus. Keine Nation wird das Objekt der Verachtung und des Hasses der anderen werden wollen. Aber es gibt auch friedliche Sanktionen: Bestimmte Privilegien im Umgang der Staaten miteinander können genommen werden, zeremonielle oder auch solche, die die Bewohner direkt treffen (z. B. das Recht in anderen Staaten Prozesse zu führen).

Literatur

Majeed, Javed
Ungoverned Imaginings : James Mill's *The History of British India* and Orientalism. – Oxford : Clarendon Pr., 1992. – 225 S. (Oxford English Monographs)

James Mill's *The History of British India* : the Question of Utilitarism and Empire, in: Utilitarism and Empire / ed. by Bart Schultz and Georgios Varouxakis. – Lanham, MD (u.a.) : Lexington Books, 2005. – S. 93-105
In regierten die Briten ein Land, das nicht von europäischen Siedlern besiedelt war. Seit 1783 bemühten sie sich, das indische Recht zu sammeln, folgen dabei aber stark konservativen Deutungen indischer Gelehrter über Kastenrechte und Landrechte. James Mill ist dagegen nicht an indischer Tradition interessiert, sondern an einem Versuchsfeld für die Anwendung Benthamistischer Rechtsreform. Das unterschied ihn von Bentham (der für jede Gesellschaft ein eigenes Recht schreiben möchte) und von den üblichen britischen Radikalen, denen Mills Neigung zum Systematisieren fehlt. Im Grunde ging es ihm nicht um die indische Gesellschaft, sondern um eine Kritik der britischen Gesellschaft. Er mißbilligt vor allem die Bodenregelung von 1793, die in Indien eine Aristokratie schaffte; er wollte dagegen direkte Beziehungen der Steuereinsammler zu den Bauern. Die Angriffe Mills in der *History* auf Imagination, konkret phantastische Vorstellungen vom kulturellen und ökonomischen Reichtum Indiens, müssen verstanden werden als Angriffe auf konservative Versuche, eine indische Aristokratie zu erfinden.
Mills *History*, die häufig als ein besonders eklatantes Beispiel für die Verachtung der Kultur der Kolonien gilt, wird für Majeed ein Mittel die Simplizitäten von Ed-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ward Saids Orientalismus-Konzept zu korrigieren. Mill greift die orientalistische Tradition an, um die aristokratisch-agrarische Tradition in England zu treffen. Die Kritik anderer Kulturen ist eine Kritik der eigenen Kultur, für beide Kulturen sollen bessere Praktiken gegen das Gewicht der Vergangenheit ermöglicht werden.

7.3.4 Godwin

William Godwin, 1756-1836, geboren in Cambridgeshire als Sohn eines Geistlichen einer Dissentergemeinde. Selber als Geistlicher ausgebildet, ging aber den vollen Weg vom Deismus über den Pantheismus zum Atheismus. Journalist und Literat in London. Lohnarbeit für Verleger, ein kurzer Ruhm als Politischer Theoretiker und Romanautor, später selber Verleger (von Kinderbüchern). Heute am berühmtesten als Gatte einer berühmteren Autorin (Mary Wollstonecraft), Vater einer berühmteren Autorin (Mary Shelley), Schwiegervater eines noch viel berühmteren Autors (Percy Bysshe Shelley).

Biographie:
Don Locke, A Fantasy of Reason : the Life and Thought of William Godwin. – London 1980
William St. Clair, The Godwins and the Shelleys : the Biography of a Family. – London 1989.

Von Godwin wird heute am ehesten sein erster Roman gelesen, aber er ist als Theoretiker nicht vergessen. In der Geschichte des Anarchismus wird er regelmäßig als ein Gründervater erwähnt. Godwin fordert eine Realisierung der von Hume und Smith entwickelten Philosophie der Unparteilichkeit: Gerade weil die Menschen dazu neigen, das eigene Glück für wichtiger als das Glück der anderen zu nehmen, muß es eine Präferenz der Vernunft geben, eine Präferenz für den impartial spectator of human concerns. Die benevolence für die ganze Welt steht vor den affections für die eigene kleinere Gruppe. Wir müssen in die Lage versetzt werden, unsere Meinungen an den Fakten zu korrigieren; das geht nur durch eine Stärkung des eigenen Urteils. Politisch ist die Lösung die Privilegierung der Entscheidung in kleinen Gruppen aus Familien und Freunden vor den von Rhetorik geprägten Nationalstaaten. Er will den Staat nicht abschaffen, aber nur tätig werden lassen, wenn es unbedingt nötig ist. Auch „Sozialist“ ist Godwin am ehesten, um den Weg zum eigenen Urteil zu sichern (das kleine Eigentum ist Basis für Freiheit, aber gerade wegen der Freiheit darf niemand vom anderen ökonomisch abhängig sein).
Zu Godwins politischer Theorie vergleiche:
D.H. Monroe, Godwin’s Moral Philosophy : an Interpretation of William Godwin. – Oxford 1953 (Neudruck Westport, Con. 1978)
Frederick Rosen, Progress and Democracy : William Godwin’s Contribution to Political Philosophy. – Dissertation der London School of Economics 1965, gedruckt New York 1987

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

John P. Clark, The Philosophical Anarchism of William Godwin. – Princeton, NJ 1977
George Crowder, Classical Anarchism : the Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin. – Oxford 1991. – S. 39-73.

Godwins Friedenstheorie kann man am besten von David Hume oder von Adam Smith her lesen. Nicht nur der sozialpsychologisch argumentierende Hume, auch der Philosoph des unparteiisch urteilenden Zuschauers machte Halt an der Grenze der Nation. Godwin versucht aus ähnlichen philosophischen Grundannahmen zu einem Imperativ des Ausgangs aus der Beschränkung auf die eigene Gruppe zu kommen. Das ist ein Gegenstück zum Kosmopolitismus Kants, auch in der Privilegierung der Demokratie. Aber weil Godwin keine internationale Organisation kennt (vor dem 19. Jahrhundert eher eine kontinentale Idee), muß er die Lösung im Abbau des Nationalstaates sehen. Godwins Anarchismus ist eine Friedensstrategie. Da es kein absoluter Anarchismus ist, kann es auch als Föderalismus als Friedensstrategie gelesen werden. Einen Plan einer internationalen Ordnung legt Godwin nicht vor, aber eine Ordnung, die in allen Nationen verwirklicht werden soll; er läßt sein Werk dem Französischen Konvent überreichen (*Archives parlementaires de 1787 à 1860 : recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises : 1re série 1877 à 1799,* Bd. 63, 498-499). So wie der Staat im Idealfall absterben soll, so soll die Außenpolitik verschwinden; diesen Wunsch setzte der isolationistische Pazifismus des 19. und 20. Jahrhunderts vor allem in England fort. Godwin läßt allein Verteidigungskrieg zu. Dabei entwickelt er erstmals Momente der Sozialen Verteidigung (wenn auch die zugelassene Verteidigung von Verbündeten nur als offensive Strategie vorgestellt werden kann).

Texte

Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Modern Morals and Happiness (1793)
Neuausgabe in: The Political and Philosophical Writings of William Godwin. – London : Pickering and Chatto, 1993. – Bd. 3 und 4
Deutsche Übersetzung: Politische Gerechtigkeit / aus dem Englischen übertragen von Jutta Schlösser. Hrsg. von Hermann Klenner. – Freiburg (u.a.) : Haufe, 2004 (Haufe Schriftenreihe zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung ; 17)
Buch 5, Kapitel 16-20 Alle bekannten Kriege kommen vom monarchischen oder vom aristokratischen System; Krieg kann Wohlstand nicht vermehren, nur einige über andere erheben. Polemisiert gegen das Gesamtinteresse, verteidigt dagegen das Individualinteresse und das Weltinteresse. Den einzigen Kriegsgrund, den Godwin zulassen kann ist die Verteidigung der eigenen Freiheit oder der Freiheit anderer Staaten. Zugelassen ist nur Abwehr. Ein ganzes Land gewaltsam reformieren zu wollen, ist monströs. Der ideale Verteidigungskrieg ist, daß ein ganzes Volk öffent-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich seine Entschlossenheit artikuliert und dem Eroberer jede Mitarbeit verweigert, so daß dieser kampflos aufgeben wird. Demokratie, die allgemein als Hindernis bei der Kriegsführung gilt, ist in diesem Krieg ein Vorteil. Dafür wird ein neuer Typ Soldat verlangt, nicht Maschinen sondern Bürger, die wissen, wofür sie kämpfen. Godwin will nicht nur das Berufsheer, sondern auch die Miliz verschwinden lassen (wenn auch nach Utilitätsgründen militärische Übungen noch nötig sein mögen). Letztlich soll die Außenpolitik verschwinden; ein Volk soll allein durch sein Vorbild auf andere Völker wirken.

Literatur

Clifford-Vaughan, Frederick
Some British Writers' Notions on Peace : 16th-18th Centuries, in: La paix. – Bruxelles : Ed. de la Librairie Encyclopédique, 1961 (Recueils de la Société Jean Bodin ; 14-15) II, 377-395. Godwin S. 390-394
Godwin glaubt mit Rousseau, daß der Mensch von Natur her nicht böse ist, und mit Montesquieu, daß politische Institutionen entscheidend sind. Krieg ist eine Folge schlechter Institutionen im Interesse einer kleinen Gruppe. In einer Demokratie ist Krieg unwahrscheinlich. Allerdings gibt es die Gefahr demokratischer Interventionen. Godwin rechtfertigt sie auch als Hilfe für ein Volk, das Freiheit begehrt. Legitim ist nur Selbstverteidigung, die auch nicht zu Rache übergehen darf, und auch nicht den besiegten Gegner gegen dessen Willen reformieren darf. Das Gebiet des besiegten Gegners darf nicht einmal betreten werden. Entsprechend tritt Godwin für Miliz und Territorialverteidigung ein. Dieser Staat soll sich von allen Allianzen fern halten, um nicht in einen Krieg verwickelt zu werden. Aber er soll gut gerüstet sein, um potentielle Aggressoren abzuschrecken. Neu ist vor allem Godwins Idee, die politische Struktur möglichst verschwinden zu lassen, weil sie für Gewalt verantwortlich ist.

7.3.5 Ergänzungen

7.3.5.1 Brougham

Henry Peter Brougham, 1st Baron Brougham and Vaux (1778-1868), Herausgeber der *Edinburgh Review,* führender Parlamentarier der Whigs, bedeutender Lordkanzler. Einen Platz in der Ideengeschichte der Internationalen Beziehungen hat er neben Gentz durch seine Versuche, die Theorie des Mächtegleichgewichts und der Intervention im Zeitalter der Französischen Revolution zu überdenken. Brougham argumentiert, daß es im europäischen Staatensystem wegen der großen Nähe der Staaten eine Erlaubnis zur Intervention geben muß. Plötzliche und bedeutende Veränderungen der inneren Struktur eines Staates betreffen das gesamte Staatensystem und geben den Nachbarn ein Recht zur counterbalance. Dieses Prinzip soll aber nur bei

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

plötzlichen Veränderungen gelten, nicht bei gradual improvement in einem Staat. Intervention bei einem anarchischen Staat lehnt er zunächst ab, akzeptiert sie aber später wegen der Bedrohung für das Staatensystem. Vgl. *Balance of Power* (1803), in: Henry, Lord Brougham, *Contributions to the Edinburgh Review*. – London (u.a.) : Griffin, 1856, II, 3-46, und in: *Historical and Political Dissertations*. – London 1857 (Works of Henry, Lord Brougham ; 8) S. 1-50; *Balance of Power* (1807), in: *Contributions to the Edinburgh Review* II, 50-80 (eine Rezension von: Friedrich Gentz, *Fragments upon the Balance of Power in Europe* 1806). Brougham versucht noch stärker als Gentz alle ideologischen Gegensätze von der Außenpolitik fernzuhalten. Er sieht kein Recht für Allianzen der Demokratien oder der Monarchien oder von Staaten gleicher Religion, das gefährdet die nationale Unabhängigkeit. Es liegt im generellen Interesse aller Nationen und damit der Menschheit, daß jede Nation jederzeit ausreichend gerüstet ist, um Angriffe abzuwehren; es ist aber ebenso die Pflicht aller Regierungen bleibende Feindschaften gegenüber anderen Nationen, die zu Kriegsforderungen führen könnten, zu unterbinden. Öffentliche Beteiligung bekommt der Außenpolitik nicht, weil sie Kriege unmäßig scheut oder umgekehrt überzogene Bedingungen stellt. Vgl. *General Principles of Foreign Policy* (ca. 1843), in: *Historical and Political Dissertations*. – London 1857 (*Works of Henry, Lord Brougham ; 8*) S. 69-102. Lord Brougham mag kein Klassiker der Internationalen Beziehungen geworden sein, aber er sollte als Autor dieses ersten systematischen Außenpolitiktraktats erwähnt werden.

7.4 Deutschland

Deutschland um 1800 ist gewiß nicht ein Land einer unbehinderten politischen Öffentlichkeit mit konkretem Streit um den außenpolitischen Kurs einzelner Staaten in den Revolutionskriegen und den napoleonischen Kriegen (das heißt nicht, dass es nicht eine umfangreiche Publizistik gegeben hätte; auch einige der unten aufgeführten Autoren haben im Dienste der Propaganda einzelner Regierungen gestanden, andere haben auf eigene Faust und manchmal unter Gefahr Stellung bezogen). Noch weniger ist es ein Land, in dem in Parlamentsdebatten der neue Begriff einer republikanischen Außenpolitik bestimmt worden wäre. Deutschland ist das Land philosophischer (und literarischer) Friedens- und Kriegstheorien. Darüber gehen die Überblicksdarstellungen. Die fruchtbarsten sind:
Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat. – München 1908 (ein Produkt des deutschen Nationalismus, der den Nationalstaat nur als Machtstaat und den Völkerfrieden nur als Traum sehen konnte; aber immer noch die beste Geschichte des romantisch-konservativen Zweiges der deutschen Nationalbewegung)
Heinz Gollwitzer, Europabild und Europagedanke : Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. – München 1951, 2. Aufl. 1964 (der klassische Überblick über das deutsche außenpolitische Denken zu Mächtegleichgewicht, Europäischem Völkerbund, napoleonischem kontinentalen System, Heiliger Allianz,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nationalismus und demokratischem Europagedanken; immer eng im Zusammenhang mit der realen Geschichte)
Otto Dann, Die Friedensdiskussion der deutschen Gebildeten im Jahrzehnt der Französischen Revolution, in: Historische Beiträge zur Friedensforschung / hrsg. von Wolfgang Huber. – Stuttgart 1970 (Studien zur Friedensforschung ; 4) S. 95-133; ders., Vernunftfrieden und nationaler Krieg : der Umbruch im Friedensverhalten des deutschen Bürgertums zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Kirche zwischen Krieg und Frieden : Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus / hrsg. von Wolfgang Huber und Johannes Schwerdtfeger. – Stuttgart 1976 (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft ; 31) S. 169-224 (zusammen sind die beiden Aufsätze eine deutliche Akzentuierung des Weges vom Republikanischen Frieden der 1790er Jahre über dessen Kritik um 1800 und den Streit für oder gegen Universalmonarchie bis zu den Befreiungskriegen 1813)
Massimo Mori, La ragione delle armi : guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca ; 1770-1830. – Milano 1984; ders., Krieg und Frieden in der klassischen deutschen Philosophie, in: Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie : Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften / hrsg. von Hans Joas und Helmut Steiner. – Frankfurt am Main 1989. – S. 49-91; ders., Das Bild des Krieges bei den deutschen Philosophen, in: Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution : Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts / hrsg. von Johannes Kunisch und Herfried Münkler. – Berlin 1999. – S. 225-240 (Moris Buch ist die einzige zureichende Darstellung des deutschen Denkens über Krieg und Frieden in der Zeit des Deutschen Idealismus und der Romantik; es ist eine Schande, daß es nie übersetzt wurde; die beiden Aufsätze sind kein Ersatz für die Fülle des Buches, machen Moris eigene Deutung des deutschen Denkens als eines Widerspruchs gegen die französische, pazifistische, eudämonistische Aufklärung aber deutlicher)
Albert Portmann-Tinguely, Romantik und Krieg : eine Untersuchung zum Bild des Krieges bei deutschen Romantikern und „Freiheitssängern“ ; Adam Müller, Joseph Görres, Friedrich Schlegel, Achim von Arnim, Max von Schenkendorf und Theodor Körner. – Freiburg, Schweiz 1989 (vergleiche unten bei einzelnen Autoren)
Echternkamp, Jörg, Der Aufstieg des deutschen Nationalismus (1770-1840). – Frankfurt am Main 1998 (zum historischen Hintergrund der Nationentheorien, mit kürzeren Referaten zu Herder, Fichte, Schlegel, Arndt, Jahn, Luden, Rotteck)
Pauline Kleingeld, Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany, in: Journal of the History of Ideas 60 (1999) 505-524 (eine Typologie: moralischer, politisch-internationalistischer, rechtlich-internationalistischer, kultureller, ökonomischer, romantisch-religiöser Kosmopolitismus)
Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution : Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts / hrsg. von Johannes Kunisch und Herfried Münkler. – Berlin 1999 (Aufsätze zur Haltung deutscher Schriftsteller und Philosophen zum Krieg)
Micha Brumlik, Deutscher Geist und Judenhaß : Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum. – München 2000 (über Ausgrenzungstendenzen des

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

philosophischen Universalismus, der christliche Momente fortsetzt; besprochen werden Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel, Schelling, Marx)
Marzia Ponso, Cosmopoliti e patrioti : trasformazioni dell'ideologia nazionale tedesca tra Kant e Hegel (1795-1815). – Milano 2005 (gut für die großen Linien und für die Berücksichtigung sonst nie berücksichtigter Autoren)
Andrea Albrecht, Kosmopolitismus : Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800. – Berlin 2005 (eine grob chronologisch geordnete Darstellung der politischen Auseinandersetzungen zwischen Kosmopoliten und Antikosmopoliten 1780 bis 1810 vom Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus über das Zeitalter der Französischen Revolution bis zum Streit über die Haltung gegenüber Napoléon; eingehende Analysen nicht zu Philosophen oder politischen Publizisten, sondern zu Schriftstellern, die die Ambivalenzen eines Kosmopolitismus in der Kleinstaaterei reflektieren: Schiller, Jean Paul, Eichendorff)
Christian Koller, Fremdherrschaft : ein politischer Kampfbegriff im Zeitalter des Nationalismus. – Frankfurt am Main 2005. – S. 150-193 (über die recht verschiedenen Deutungen der französischen Besetzung Deutschlands 1806 bis 1813/15; ein einheitlicher Begriff der Fremdherrschaft ist erst später im Rückblick auf diese Zeit entstanden)
Jörn Leonhard, Bellizismus und Nation : Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750-1914. – München 2008. – S. 181-282.

Eine nützliche Anthologie:
Ewiger Friede? : Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800 / hrsg. von Anita und Walter Dietze. – Leipzig 1989 (100 theoretische Texte, Gedichte, Briefe, journalistische Beiträge 1794 bis 1807).

7.4.1 Kant

Immanuel Kant, 1724-1804, geboren als Sohn eines Riemermeisters in Königsberg. Professor der Philosophie ebendort. Naturphilosophische, erkenntnistheoretische, moralphilosophische, rechtsphilosophische Schriften.

Biographie:
Wolfgang Ritzel, Immanuel Kant : eine Biographie. – Berlin 1985.

Die Zeiten als bei Kant säuberlich die theoretische Philosophie der *Kritik der reinen Vernunft*, die dazu dienen konnte empirische Wissenschaft zu fundieren, von der Ethik des kategorischen Imperativs in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und *Kritik der praktischen Vernunft* geschieden werden konnte, sind vorbei. Kants Intention, „das Wissen aufzuheben, um zum Glauben Platz zu bekommen", wird wieder erst genommen. Die *Kritik der reinen Vernunft* hatte die Aufgabe, den Primat der praktischen Philosophie zu ermöglichen. Neben der *Kritik der Urteilskraft* sind die geschichtsphilosophischen und politischen Schriften, die lange als bloße Gelegen-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heitsschriften galten, ins Zentrum der Debatten um Kant getreten. Es geht nicht um eine Grundlegung der (Natur)Wissenschaft und nicht um die Legitimation von Institutionen, sondern um die Vollendung der Vernunft im Leben. Die Spannung zwischen dem Kant der Kantphilologen, einem (nachkritischen) Metaphysiker, und dem Kant der Philosophen, die bemerken, daß Kants Argumentationsbasis irgendwo auf dem Weg von der Aufklärung zur Postmoderne längst zerrieben ist (Apel), ist groß geworden. Deshalb ist hier viel mehr Literatur über den weiteren Hintergrund der Friedenstheorie nötig, vor allem aus dem großen Jahrzehnt der Erarbeitung eines neuen Kantbildes in den 1980er und frühen 1990er Jahren.

Vergleiche als einen Überblick:
The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy / ed. by Paul Guyer. – Cambridge 2006

Zur Systemarchitektur/Primat der praktischen Vernunft:
Georg Picht, Kants Religionsphilosophie. – Stuttgart 1985 (Vorlesungen 1965/66); ders., Kants transzendentale Grundlegung des Völkerrechts (1971) jetzt in:George Picht, Hier und jetzt, Bd. 1. – Stuttgart 1980, S. 21-56
Susan Meld Shell, The Rights of Reason : a Study of Kant's Philosophy and Politics. – Toronto 1980
Gerhard Krämling, Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant. – Freiburg i. B. 1985
Richard Velkey, Freedom and the End of Reason : on the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy. – Chicago 1989
John H. Zammito, The Genesis of Kant's *Critique of Judgement*. – Chicago 1992

Der Ausgangspunkt von Kants kritischem Unternehmen war die Antinomie von Naturkausalität und moralischem Willen. Diese Antinomie bringt in Kants Philosophie einen nie aufgelösten Dualismus. Aber Kant versucht bis zuletzt Vermittlungen. Die Moral soll nicht zum reinen Sollen werden, sondern braucht immer die Hoffnung auf Wirksamkeit.
Vergleiche zu Kants Moralphilosophie:
Manfred Sommer, Die Selbsterhaltung der Vernunft. – Stuttgart 1977
Friedrich Kaulbach, Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants. – Berlin 1978
Gerold Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie. – Frankfurt am Main 1983
Onora O'Neill, Constructions of Reason : Explorations of Kant's Practical Philosophy. – Cambridge 1989
Rudolf Langthaler, Kants Ethik als ‚System der Zwecke' : Perspektiven einer modifizierten Idee der ‚moralischen Teleologie' und Ethikotheologie. – Berlin 1991
Paul Guyer, Kant and the Experience of Freedom. – Cambridge 1993
Peter König, Autonomie und Autarkie : über Kants Metaphysik der Sitten. – Berlin 1994
Allen W. Wood, Kant's Ethical Thought. – Cambridge 1999

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kants Rechtlehre läuft darauf hinaus, daß die Freiheit eines jeden vereinbar sein muß mit der Freiheit jedes anderen. Das ist nur erreichbar, wenn die Personen in einer rechtlichen Vereinigung zusammenkommen. Das vernünftige Individuum darf sich nur Gesetzen unterwerfen, die es selber gegeben hat. Kants Rechtstaat muß deshalb ein republikanisches Gemeinwesen sein (wobei es nicht um bestimmte Regierungsweisen geht, sondern darum, daß dieser Geist des ursprünglichen Vertrages wirkt; 'republikanisch' bei Kant ist der Gegensatz zu 'despotisch'). Die Gesetze, die sich die Bürger geben, sind freilich Zwangsgesetze. Zu den bleibenden Leistungen Kants gehört deshalb die strenge Unterscheidung des Rechtes, das immer Zwang beinhaltet, von den Moral, die keinerlei Zwangsmoment beinhalten dar.

Zur Rechtstheorie:
Gerhard Luf, Freiheit und Gleichheit : die Aktualität im politischen Denken Kants. – Wien 1978
Friedrich Kaulbach, Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode. – Würzburg 1982
Hans-Georg Deggau, Die Aporien der Rechtslehre Kants. – Stuttgart 1983
Wolfgang Kersting, Wohlgeordnete Freiheit : Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. – Berlin 1984 (die Taschenbuchausgabe von 1993 hat ein umfangreiches Vorwort, das auch auf die ursprünglich völlig „vergessenen" internationalen Aspekte in Kants Rechtsdenken eingeht); ders., Kant über Recht. – Paderborn 2004 (eine populärere Neubehandlung)
Leslie Arthur Mulholland, Kant's System of Rights. – New York 1990
Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant : Marburger Tagung zu Kants ‚Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre' / hrsg. von Dieter Hüning und Burkhard Tuschling. – Berlin 1998
Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre / hrsg. von Otfried Höffe. – Berlin 1999 (Klassiker auslegen).

Zur Politischen Theorie:
Patrick Riley, Kant's Political Philosophy. – Totowa, NJ 1983
Howard Williams, Kant's Political Philosophy. – Oxford 1983
Claudia Langer, Reform nach Prinzipien : Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants. – Stuttgart 1986
Ingeborg Maus, Zur Aufklärung der Demokratietheorie : rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant. – Frankfurt am Main 1992
Peter Unruh, Die Herrschaft der Vernunft : zur Staatsphilosophie Immanuel Kants. – Baden-Baden 1993
Volker Gerhardt, Immanuel Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden' : eine Theorie der Politik. – Darmstadt 1995
Elisabeth Ellis, Kant's Politics : Provisional Theory for an Uncertain World. – New Haven 2005
Kants Lehre von Staat und Frieden / hrsg. von Henning Ottmann. – Baden-Baden 2009.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zu Kants eigener politischer Haltung im Zeitalter der Französischen Revolution vergleiche:
Domenico Losurdo, Immanuel Kant : Freiheit, Recht und Revolution. – Köln 1987 (ital. Original 1983).

Kants Friedenstheorie ist eine Fortschreibung dieser rechtsstaatlichen und republikanischen Konstruktionen für die Beziehungen zwischen Staaten. Kant ist der extremste „Hobbesianer" in der Beschreibung des internationalen Naturzustandes. Viele seiner Zeitgenossen sehen gar keinen Naturzustand zwischen den Staaten in Europa, sondern einen real existierenden europäischen Staatenverein. Kant braucht dagegen die Errichtung eines Rechtszustandes in Art eines Staates sehr viel dringender. Das führt zu all den Unklarheiten der internationalen Friedensordnung, die Kant als Rechtsordnung und damit Zwangsordnung begreift, aber dann doch nicht in voller Analogie zum Staat nehmen will. Aber in einer Friedenstheorie nur Kants rechtliche Regelung zu beachten ist eine Reduzierung. Auch wenn er den Begriff des Friedens allein auf die rechtliche Gemeinschaft zwischen den Staaten anwendet, so müssen wir doch beachten, daß andere Bereiche der europäischen Friedenstradition bei Kant als moralische Gemeinschaft gefordert werden. Als Beweis für das Böse dient ihm nur ein Merkmal: die Weigerung auch zivilisierter Staaten in eine rechtliche Gemeinschaft einzutreten. Daß der Krieg überhaupt ein Übel ist, liegt daran, daß er das Haupthindernis des Fortschritts der Moral ist. Daß der Fortschritt der Moral (und damit der Frieden) so wichtig ist, setzt eine sehr komplexe Geschichtsphilosophie voraus, ein Ziel der Menschheit, das allein Hoffnung uns vorstellen kann: Entwicklung aller Anlagen des Menschengeschlechts. Es ist gestritten worden, ob Kants rechtliche Friedenstheorie kosmopolitisch ist oder nur internationalistisch. Der Kosmopolitismus ist klar Kants Ziel – aber in der Moral. Das ethische Gemeinwesen muß der Idee nach die ganze Menschheit umfassen. Es ist vom Staat nicht nur dadurch geschieden, daß es keine Zwangsgesetze kennt, es kennt auch keine staatlichen Grenzen. Die Idee einer öffentlichen Rechtfertigung des Vernunftgebrauchs liegt Kants gesamter kritischer Philosophie zugrunde. Diese Rechtfertigung kann nicht ein einzelner für sich selber leisten, aber auch jede staatlich eingegrenzte Gesellschaft ist dafür zu klein. Uns mag der theologische Kontext schwer nachvollziehbar geworden sein, aber es ist keine Lösung, wenn wir nur noch den rechtlichen Frieden bei Kant wahrnehmen. Ein Volk von Teufel kann einen Hobbesianischen Frieden organisieren. Aber ein Hobbesianischer Frieden hat einen Wert nur, weil er die moralischen Anlagen der Menschengattung födert. Wir müssen studieren, warum Kant selber die rechtliche Lösung nicht ausreichte und ob wir eine Transformation der potentiell universalen Kirche unter gottgegebenen Tugendgesetzen, des Reiches Gottes, in eine universale Kommunikationsgemeinschaft denken können.
Zur Religionsphilosophie vergleiche:
Allen W. Wood, Kant's Moral Religion. – Ithaca, NY 1970
Reiner Wimmer, Kant's kritische Religionsphilosophie. – Berlin 1990
Gordon E. Michalson, Jr., Fallen Freedom : Kant on Radical Evil and Moral Regeneration. – Cambridge 1990; ders., Jr., Kant and the Problem of God. – Oxford 1999

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alfred Habichler, Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant : entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee. – Mainz 1991
Claus Dirksmeier, Das Noumenon Religion : eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants. – Berlin 1998
Bettina Stangneth, Kultur der Aufrichtigkeit : zum systematischen Ort von Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. – Würzburg 2000
Kants „Ethisches Gemeinwesen" / hrsg. von Michael Städtler. – Berlin 2005.

Der Frieden ist bei Kant ein Gebot der Vernunft. Das ist häufig so ausgelegt worden, als es ein reines Gebot sei, ohne daß über die Bedingungen der Realisierung mehr als die bloße Möglichkeit gesagt werden muß. Seitdem Kants Ethik nicht mehr als reines Sollen interpretiert wird, werden auch Kants Bemühungen um die Verwirklichung des Friedens ernster genommen. Es muß seine Gründe haben, daß Kant in der Friedensschrift dem Wirken der Natur einen so breiten Raum einräumt und die geschichtsphilosophischen Schriften kommen immer wieder darauf zurück. Die spannendste Forschungstendenz ist das anhaltende Interesse für die seltsame Garantie der Natur, die mit Hilfe des Krieges zum Frieden schleift. In den Deutungen gibt es zwischen der Menschenanlage, durch Schaden klug zu werden, und der Ermittlung des Zwecks der gesamten Schöpfung durch reflexive Urteilskraft nicht weniger widersprechende Positionen als bei den nicht endenden Debatten um Staatenstaat oder Völkerbund freier Staaten, aber die Positionen sind frischer und rezipieren zum Teil einen neueren Stand der Diskussion um die Einheit von Kants Philosophie, um die Rolle der Urteilskraft und Religionsphilosophie.
Zur Geschichtsphilosophie vergleiche:
Yirmiahu Yovel, Kant and the Philosophy of History. – Princeton, NJ 1980
Rudolf Makkreel, Imagination and Interpretation in Kant : the Hermeneutical Import of *The Critique of judgement*. – Chicago 1990 (die deutsche Ausgabe u.d.T.: Einbildungskraft und Interpretation. – Paderborn 1997 ist überarbeitet)
Pauline Kleingeld, Fortschritt und Vernunft : zur Geschichtsphilosophie Kants. – Würzburg 1995

Bei den Beiträgen aus dem engeren Bereich der Internationalen Beziehungen gab es eine Konkurrenz zwischen kosmopolitischen und einzelstaatlichen Deutungen. Martin Wight (*International Theory : the Three Traditions*. – Leicester 1992) hat Kant zum Namensgeber seiner „revolutionären" Tradition gemacht (und englische Autoren verbrauchen immer noch viel Energie, um fest zu stellen, daß Kant so kosmopolitisch doch nicht sei). Kenneth N. Waltz (*Man, the State, and War*. – New York 1959), der Kant als Klassiker der Erklärung von Krieg und Frieden aus der Verfassung hat, verfolgt die Literatur bis heute mit der Feststellung, daß Kant, wenn man alle gute Absichten abzählt, doch als ein Realist der internationalen Beziehungen angesehen werden muß.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es ist zuviel über Kant und den Frieden publiziert worden; das sieht man mehr noch den vielen Beiträgen an, die hier nicht referiert werden. Das Jubiläum der Friedensschrift 1996 hat neue Formulierungen für alle denkbaren Positionen gebracht, aber keinen faßbaren Fortschritt. Manchmal kommt einem die Literatur zu Kant wie eine Abstimmung vor: Die Autoren nehmen Partei für eine der wohlbekannten kontroversen Deutungen, von denen anscheinend keine überwunden werden kann. Kant trägt da auch einen Teil der Schuld, die oft gelobte Kürze der Friedensschrift deutet auf einen Mangel, den auch die Rechtslehre der *Metaphysik der Sitten* nicht behoben hat (Cheneval). Aber man sollte mit üblichen philologischen Methoden in der Frage weiter kommen können, ob am Ende des 18. Jahrhunderts „freie Staaten" eher Republiken oder eher unabhängige Staaten meinte. Es gibt gelegentliche Hinweise, daß Widersprüche in Kants Positionen historisch auflösbar sein könnten (vgl. zuletzt Bruno Schoch, *Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden" und die Französische Revolution*, in: *Wissenschaft verantworten* / hrsg. von Christine Hauskeller … – Münster 2001. – S. 164-175), aber es gibt immer noch keine moderne geduldige Abhandlung aller Äußerungen Kants zu Krieg und Frieden in ihrer zeitlichen Ordnung. Es ist zuviel publiziert worden und zuwenig.

Kant ist der einzige Philosoph, dessen Friedenstheorien eine wirkliche Rezeptionsgeschichte hatten. Die Friedensschrift hatte einen heftigen Anfangserfolg und ist seitdem immer wieder rituell gelobt worden, zumeist als Ende einer Durchmusterung der Geschichte von Sully über Saint-Pierre bis Bentham, obwohl der Unterschied zu dieser Tradition das einzige ist, das an seinem Konzept völlig klar ist. In die politische Debatte wurde die Schrift durch den demokratischen Internationalismus gebracht (Jules Barni, der 1853 eine französische Ausgabe der Friedensschrift herausgebracht hatte, eröffnete 1867 den Genfer Friedenskongreß der Demokraten mit einem Hinweis auf Kant; die Ausgabe des Exulanten Gustav Vogt für die Internationale Friedens- und Freiheitsliga in Bern 1867 war die erste Einzelausgabe in deutscher Sprache seit 1796). In jeder neuen Phase internationaler Verrechtlichung wurde an Kant erinnert, die Ordnung der Haager Konferenzen soll er vorweggenommen haben (Theodore Ruyssen 1900), Wilsons Völkerbundideen (Karl Vorländer 1919), die Vereinten Nationen (Carl Joachim Friedrich 1948, vgl. unten S. 509). Jedesmal sind reale Bezüge auf Kant fraglich. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Kant die Autorität für die Beziehung von Demokratie und Frieden (Lord Davies, *A Federated Europe*. - 1940 hat damit begonnen und auch die Rolle der Natur, die zum Frieden schleift, begriffen; Ralph Barton Perry, *One World in the Making*. – 1945 und Carl Joachim Friedrich haben die amerikanische Tradition begründet). Erst nach 1990 wurde Kant wieder zum Schutzpatron einer neuen Weltordnung durch Demokratieförderung verschiedener Art und Weise. Aufschlußreicher als die Auflistung ungewisser Parallelen (am weitesten geht der Vergleich Kant–Wilson bei Gerhard Beestermöller, *Die Völkerbundsidee*. – Stuttgart 1995. – S. 94-142; vergleiche unten S. 514) wäre sowohl für Kant wie auch für den sogenannten Idealismus in der Theorie der Internationalen Beziehungen eine Reflexion über die Abwesenheit Kants in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts und die Anwesenheit am Ende des Jahrhunderts.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Am Anfang des 20. Jahrhunderts wurde der Kant der ungeselligen Geselligkeit und der Natur, die zum Frieden schleift, auch als komplexer Konflikttheoretiker der Entwicklung durch Antagonismen wahrgenommen; vgl. Josiah Royce, *War and Insurance*. – New York 1914. – S. 28-30, 83-85; Paul Natorp (1924; siehe unten S. 519-520). Der prominente Neukantianer (und früheste erklärte Rassist unter den Philosophen) Bruno Bauch schloß aus den bellizistischen Passagen in *Kritik der Urteilskraft* gar einen Imperativ: „Es soll kein Frieden sein." Der Frieden ist nur als reine Idee gut, so lange sie nicht völlig ausgeführt ist (*Die Dialektik in dem Verhältnis von Krieg und Frieden bei Kant*, in: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 19 (1925/26) 225-242). In Deutschland wurde Kant ein Helfer in der Auseinandersetzung mit dem Universalismus des Westens. Die Präliminarartikel wurden interessanter als die Definitivartikel, die erst oder allenfalls für eine sehr späte Zukunft gelten sollten. Im 1. Weltkrieg konnte die kantianische Parole sein: Nicht die Verschiedenheit auslöschen, nur den Haß (Ernst Katzer, *Kant und der Krieg*, in: Kant-Studien 20 (1915) 146-173). Nach dem 1. Weltkrieg wurde Kant Helfer in der Kriegsschuldfrage: Deutschland zu einer Verfassungsänderung zu drängen, war ein Verstoß gegen das Interventionsverbot (Kurt Borries, *Kant als Politiker*. – Leipzig 1928); das unterlegene Volk soll sich nicht beschweren, daß Versailles ein Fehlurteil war, sondern daß überhaupt geurteilt wurde (Julius Ebbinghaus, *Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage*. – 1929, siehe unten S. 507-508); die Ehre des Gegners ist rechtslogisch notwendiges Fundament eines ehrlichen Friedensvertrages (Heinrich Rogge, *Nationale Friedenspolitik*. – Berlin 1934, S. 528-536 *Kants Lehre von der (duell-)kriegs-rechtlichen Moral des ehrlichen Gegners als Fundament des Friedensvertrages, also des rechtlichen Völkerfriedens*). Nach 1945 fragte Herbert Kraus mit Kant nach den Pflichten des Siegers und verlangte zu vergessen (*Von ehrlicher Kriegführung und gerechtem Friedensschluss*. – Tübingen 1950). So wie der gerechte Feind bei Kant gefunden wurde, so wurde die Großraumidee bei Kant gefunden: Kant habe eine Neuordnung Europas gewollt „so weit, wie das deutsche Schwert dem Recht in der Welt Geltung verschaffen kann" (Clemens August Hoberg, *Der deutsche Friede : eine Untersuchung über Kants Friedensgedanke*, in: *Reich und Reichsfeinde* Bd. 1. – Hamburg 1941, S. 81-140). Kurt von Raumer (siehe unten 509-510) wird sich 1953 zwar von nationalsozialistischen Vereinahmungen distanzieren, aber doch retten, was zu retten ist: der Föderalismus und das Interventionsverbot sind gegen Frankreich gerichtet, das Weltbürgerrecht und das Verbot des Strafkrieges gegen die angelsächsische Welt. Kants Friedenstheorie ist eine Theorie für die deutsche Mittellage: „Nicht raumlos war somit sein Friedensgedanke …"

Eine umfassende Darstellung der Rezeptionsgeschichte gibt es nicht, vgl. aber für Materialien zur Rezeptionsgeschichte:

Georg Cavallar, Pax Kantiana : systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs ‚Zum ewigen Frieden' (1795) von Immanuel Kant. – Wien 1992

Volker Marcus Hackel, Kants Friedensschrift und das Völkerrecht. – Berlin 2000

Peter Hoeres, Kants Friedensidee in der deutschen Kriegsphilosophie des Ersten Weltkrieges, in: Kant-Studien 93 (2002) 84-112

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eric S. Easley, War over Perpetual Peace : an Exploration into the History of a Foundational International Relations Text. – New York 2005
Oliver Eberl, Demokratie und Frieden : Kants Friedensschrift in den Kontroversen der Gegenwart. – Baden-Baden 2008. – S. 47- 86 (der Schwerpunkt des Buches liegt zwar auf der Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Kant-Rezeption, aber die Skizze der Rezeptionsgeschichte gibt einen Überblick über das unterschiedliche Interesse an Kants Friedensschrift).

Texte

AA = Kant's gesammelte Schriften / hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900ff.
Weischedel = Werke in sechs Bänden / hrsg. von Wilhelm Weischedel, 1956-1964

Vorlesung des Wintersemesters 1775/76 – Nachschrift Friedländer
AA XXV, 675-697 Vom Character der Menschheit überhaupt

Über die Boshaftigkeit des Menschen und der sich daraus ergebenden Notwendigkeit in den Zwang des Staates einzutreten. Die Wilden führen dauernd Krieg, aber unsere Kriege sind furchtbarer, weil uns die moralischen Forderungen bewußt geworden sind. Dagegen müssen wir auf „moralischen Zwang" setzen, auf die Achtung des moralischen Gesetzes. Kant betont die Rolle der Religion bei der Beförderung des Reichs Gottes auf Erden und die Rolle der Publizität als Erziehung der Regenten. Gegen Kriege muß es einen Völkerbund geben, alle Völker sollen Delegierte zu einem Völkersenat schicken. Dieses Ende der Kriege ist so wichtig, weil durch die Zurüstung auf Kriege die eigentliche Aufgabe der Staaten, die Förderung der moralischen Besserung, versäumt wird. Die Verwirklichung des Völkerbundes kann aber noch tausende von Jahren benötigen, vielleicht so lange wie der Ausgleich der Tag- und Nachgleiche auf der ganzen Welt (der damals in 140.000 Jahren erwartet wurde).

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784)
AA VIII; Weischedel VI

7. Satz Eine vollkommene Staatsverfassung ist nur möglich, wenn das Problem der Beziehungen zwischen den Staaten gelöst wird. So wie die Natur die Individuen durch Antagonismus zu einer Vereinigung im Staat gezwungen hat, so treibt sie die Staaten durch die Kriege dazu, den Zustand der Wildheit zu verlassen. Man hat diese Idee bei Saint-Pierre und Rousseau verlacht (vielleicht weil sie die Verwirklichung zu nahe glaubten), aber es wird am Ende so kommen. Freilich darf dieser „weltbürgerliche Zustand der öffentlichen Staatssicherheit" nicht ohne alle Gefahr sein, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber mit einem Gleichgewichtsmechanismus gegenseitiger Wirkung und Gegenwirkung, damit die Staaten einander nicht zerstören können. Die Staaten müssen aufhören, durch ihre gewaltsamen Erweiterungsabsichten, die langsamen Bemühungen ihrer Bürger um moralische Bildung zu hemmen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8. Satz Die Geschichte der Menschheit zeigt einen verborgenen Plan der Natur, eine nach innen und außen vollkommene Staatsverfassung zu schaffen, einen weltbürgerlichen Zustand, in dem alle Anlagen der Menschengattung entwickelt werden können. Ein Staat kann seine Position im Staatensystem nur erhalten, wenn er „innere Kultur" fördert, deshalb sind Regierungen gezwungen Freiheit, Handel und Bildung zu fördern und Kriege zu vermeiden.

Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in: Berlinische Monatsschrift Januar 1786
AA VIII; Weischedel VI
Die Geschichte der Menschheit führt aus einem instinktgeleiteten Zustand der Gemächlichkeit und des Friedens durch die Vernunft zu einem Zustand der Arbeit und der Zwietracht. Die weitere Entwicklung führt zu bürgerlicher Sicherheit und Ungleichheit. Das größte Übel, das zivilisierte Völker drückt, ist der Krieg, wegen dem alle Kräfte des Staates von der weiteren notwendigen Kulturentwicklung abgezogen werden und wegen dem die Freiheit beschränkt wird. Aber wenn der Krieg ganz verschwunden wäre, wäre auch die Freiheit ganz verschwunden. Das zeigt das chinesische Exempel. Auf der gegenwärtigen Stufe der Entwicklung der Menschheit ist der Krieg noch ein unentbehrliches Mittel der Entwicklung der Menschheit.

Kritik der Urteilskraft (1790)
AA V; Weischedel V
§28 Den Feldherrn schätzen wir höher als den Staatsmann, weil er erhabener ist; ein Krieg kann erhaben sein, während eine lange Friedenszeit, in der nur der Handelsgeist herrscht, ein Volk erniedrigt.
§83 Letzter Zweck der Natur kann nur Tauglichkeit zur Freiheit/Kultur sein. Da Kultur nur in Ungleichheit entwickelt werden kann, sind eine bürgerliche Gesellschaft (Staat) und ein weltbürgerliches Ganzes (System aller Staaten, die aufeinander nachteilig zu wirken in Gefahr sind) nötig. Solange ein solches rechtliches System nicht errichtet ist, hat der Krieg eine Aufgabe, bei deren Erfüllung auch ein rechtliches System vorbereitet wird.

Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793)
AA VI; Weischedel IV
Eine neue Edition mit Anmerkungen von Bettina Stangneth. – Hamburg : Meiner, 2003
geschrieben 1791-92, aber durch Zensur aufgehalten
Daß der Mensch von Natur her böse ist, kann man am äußeren Völkerzustand leicht sehen: Zivilisierte Völker leben miteinander im Naturzustand, sie streben sich zu vergrößern, um am Ende gar Universalmonarchie zu werden (ein Ungeheuer, das sich immer rasch wieder auflöst, so daß das Spiel von neuem anfängt, „um den Krieg ja nicht aufhören zu lassen"). Die Staaten haben sich fest in den Kopf gesetzt, im Naturzustand zu bleiben, statt in einem Staatenverein zu leben, in einer Republik freier, verbündeter Völker.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegen diese Neigung zum Bösen hilft nur eine ethische Vereinigung. In einem politischen Gemeinenwesen befinden sich die Bürger dennoch weiterhin im ethischen Naturzustand – und sie haben das Recht darin zu bleiben. Moralisch sind sie freilich verpflichtet, den ethischen Naturzustand zu verlassen und eine ethisch-bürgerliche (weil öffentliche) Gesellschaft zu bilden. Im Gegensatz zum politischen Gemeinwesen umfaßt das ethische Gemeinwesen der Idee nach alle Menschen (bzw. alle endlichen vernünftigen Wesen). In der Praxis wird es nur ein Teil sein, der aber strebt, sich mit der ganzen Menschheit zu vereinigen. Während das politische Gemeinwesen notwendig republikanisch sein muß, kann das ethische Gemeinwesen nur als das Reich Gottes gedacht werden. Nur Gott kann es stiften, aber der Mensch darf nicht untätig warten. (Konkret denkt er an Transformation der existierenden Kirchen.)

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Berlinische Monatsschrift September 1793, Teil III. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht in allgemein-philanthropischer, d.i. kosmopolitischer Absicht betrachtet (Gegen Moses Mendelssohn)
AA VIII; Weischedel VI
Wir können die Menschheit nur lieben, wenn wir annehmen können, daß sie Anlagen hat, sich zum Besseren zu entwickeln. Wir vertrauen dabei nicht dem, was wir tun, sondern der Natur/Vorsehung, die uns auch zu Föderation/Völkerrecht bringen wird. Gerade die Kriegsneigung der Staaten mit ihren steigenden Kosten erzwingt eine Beteiligung der Bürger an der Entscheidung über den Krieg. Die Praxis kommt nur bis zum Mächtegleichgewicht, das wie ein Kartenhaus ist; die Theorie kann vertrauen, daß ein rechtliches System und der Frieden kommen werden. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.

Vorlesungen über Moralphilosophie : Metaphysik der Sitten 1793/94 – Nachschrift Vigilantius
AA XXVII, 673f.
Die Liebe zum Menschgeschlecht ist in Gefahr zu weit gestreut zu sein, die Liebe für besondere Gesellschaften in Gefahr zu stark eingeengt zu sein. Die Liebe zum Vaterland ist deshalb der Kreis für den Menschen, wenn auch der Wert der Menschenliebe auf der allgemeinen Menschenliebe beruht. Die Griechen waren zu patriotisch und sind deshalb untergegangen.

Zum ewigen Frieden : ein philosophischer Entwurf (1795, vermehrte Auflage 1796)
AA VIII; Weischedel VI
Vgl. AA XXIII, 153-192 Vorarbeiten zur Friedensschrift
1. Abschnitt Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten
Neun Präliminarartikel: 1. bei Friedensschluß kein geheimer Vorbehalt, der einen künftigen Krieg bewirken könnte; 2., kein Staat soll von einem anderen Staat durch Vererbung, Tausch, Kauf, Schenkung erworben werden können; 3., stehende Heere sollen allmählich aufhören; 4., keine Kriege auf Kredit führen; 5., Verbot militäri-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scher Interventionen; 6., ehrlose Kampfweisen sollen unterlassen werden, weil sie das gegenseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen.
2. Abschnitt Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten
Drei Definitivartikel: 1. die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein; 2., das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein; 3., das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.
1. Zusatz Von der Garantie des ewigen Friedens
Die Natur hat den Menschen durch Kriege über den ganzen Globus zerstreut, sie zwingt ihn durch Krieg zur Aufgabe des Naturzustandes, sie verhindert durch Absonderung der Völker den falschen Frieden des Universalstaates, verbindet aber durch Handelsgeist diese Völker wieder.
Anhang
Objektiv gibt es keinen Streit zwischen Moral und Politik, nur subjektiv durch das selbstsüchtige Handeln der Menschen. Die transzendentale Formel des öffentlichen Recht lautet: alle auf des Recht anderer Menschen bezogene Handlungen müssen Publizität vertragen. Auch im Verkehr zwischen Staaten müssen die Maximen des Handelns öffentlich bekannt gemacht werden.

Texte zur Rezeption sind bequem greifbar in: *Friedensutopien : Kant/Fichte/Schlegel/Görres* / hrsg. und eingel. von Zwi Batscha und Richard Saage. – Frankfurt am Main 1979; *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden : ein philosophischer Entwurf : Texte zur Rezeption 1796-1800* / hrsg. von Manfred Buhr und Steffen Dietzsch. – Leipzig 1984; *Ewiger Friede? : Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800* / hrsg. von Anita und Walter Dietze. – Leipzig 1989.
Das Jubiläum der Friedensschrift hat einige kommentierende Monographien und Sammelbände hervorgebracht: Georg Cavallar, *Pax Kantiana : systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs ‚Zum ewigen Frieden' (1795) von Immanuel Kant*. – Wien 1992; Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden' : eine Theorie der Politik*. – Darmstadt 1995; *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden* / hrsg. von Otfried Höffe. – Berlin 1995; Proceedings of the Eight International Kant Congress Memphis 1995 / ed. by Hoke Robinson. – Milwaukee 1995 (vor allem vol. I/1, S. 1-360, aber verstreute Beiträge auch in anderen Teilbänden); *„Zum ewigen Frieden" : Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant* / hrsg. von Reinhard Merkel und Roland Wittmann. – Frankfurt am Main 1996; *Frieden durch Recht : Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung* / hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann und James Bohman. – Frankfurt am Main 1996; *L'année 1795 : Kant Essai sur la paix* / sous la direction de Pierre Laberge … – Paris 1997. Vgl. Georg Geismann, *Nachlese zum Jahr des „ewigen Friedens" : ein Versuch, Kant vor seinen Freunden zu schützen*, in: Logos NF 3 (1996) 317-345 (lauter Verrisse); Georg Zenkert, *Politik als Friedensstrategie : Kants Entwurf zum ewigen Frieden in der Diskussion*, in: Philosophische Rundschau 46 (1999) 97-115 (lauter Verrisse, aber diesmal kriegt der Philosoph auch etwas ab: Kant ist viel zu vage, die Jubiläumsliteratur viel zu unkritisch). Eine erneute Lektüre

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach 10 Jahren Kantianismus in den Internationalen Beziehungen: Oliver Eberl, *Demokratie und Frieden : Kants Friedensschrift in den Kontroversen der Gegenwart*. – Baden-Baden 2008.

Metaphysik der Sitten, 1. Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797)
AA VI; Weischedel IV
Eine neue Edition von Bernd Ludwig. – Hamburg : Meiner, 1986
§§53-61 Völkerrecht
Kant geht von Staaten aus, die in einem nicht-rechtlichen Zustand zueinander stehen, in einem Naturzustand. Die Staaten brauchen ein Recht zur Kriegsführung, um ihr Recht gegen andere Staaten durchzusetzen, sei es präventiv oder vergeltend. Einen Strafkrieg kann es nicht geben, weil kein Staat Obrigkeit eines anderen ist. Die Rechte eines kriegsführenden Staates sind im Krieg und nach dem Sieg streng begrenzt. Nur gegen einen ungerechten Feind, „dessen öffentlich (es sei wörtlich oder tätlich) geäußerter Wille eine Maxime verrät, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müsste", dürfen alle nötigen Mittel angewandt werden. Aber auch dann darf das besiegte Volk nicht gehindert werden, sich selber eine neue Verfassung zu geben.
Dieses ganze Kriegsrecht ist nur provisorisch, denn die Staaten sind von der Vernunft gehalten in einen Staatenverein einzutreten. Da aber ein zu großer Völkerstaat nur wieder verfallen würde und eine Beschränkung auf mehrere Staatenvereine das Problem des internationalen Naturzustandes nicht aufhebt, ist der ewige Frieden eine unausführbare Idee. Die Pflicht sich einem solchen Zustand anzunähern, besteht aber dennoch. Eine solche Annäherung wäre z. B. ein permanenter Staatenkongreß.
§ 62 Weltbürgerrecht
Die Idee eines friedlichen (nicht unbedingt freundschaftlichen) Verkehrs der Völker untereinander ist keine philanthropische, sondern eine rechtliche Idee. Das Weltbürgerrecht legt fest, in welchem Ausmaß ein Recht auf gegenseitigen Besuch zwischen den Völkern besteht.
Beschluß
Die moralisch-praktische Vernunft in uns spricht: Es soll kein Krieg sein, weder zwischen den Menschen, noch zwischen den Staaten. Wir können nicht theoretisch fragen, ob es den ewigen Frieden gibt. Wir müssen der praktischen Vernunft folgen und auf ihn hinwirken (etwa durch eine republikanische Verfassung).

Der Streit der Fakultäten (1798)
AA VII; Weischedel VI
2. Abschnitt Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen: Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?
Vorhersagen sind nur möglich, wenn man das Vorhergesagte selber macht. Der politische Realismus kann deshalb vorhersagen, weil die Politiker die Menschen zu

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem machen, als was sie sie wieder finden. Eine unmittelbare Erfahrung vom Fortschreiten können wir nicht haben, aber Geschichtszeichen. Die Französische Revolution ist ein solches Geschichtszeichen, weil sie die Idee gebracht hat, daß ein Volk sich nicht von anderen Mächten hindern lassen soll, sich eine Verfassung zu geben, und daß die Verfassung rechtlich und moralisch sein soll. Das heißt konkret eine Verfassung, die den Angriffskrieg verhindert. Der Krieg ist verboten als Quelle aller Übel und Verderbnis der Sitten. Das direkte Ergebnis der Revolution waren freilich wilde Kämpfe; der innere und der äußere Krieg zerstören das bisherige Recht, um Platz für eine Verfassung zu schaffen, die nicht kriegssüchtig ist. Das kann nicht mehr vergessen werden, weil es eine Anlage in der Menschheit aufgedeckt hat. Das wichtigste ist jetzt Öffentlichkeit, Volksaufklärung.

Die folgende Darstellung trennt zwischen der Diskussion um die Struktur des Internationalen Friedens und der Diskussion über die Geschichtsphilosophie des Friedens. Diese Trennung ist nur ein praktischer Versuch, die durchgehenden Fäden nicht ganz in der chronologischen Sortierung verschwinden zu lassen. Das ist nicht einfach die Trennung zwischen Politologen/Völkerrechtlern einerseits und Philosophen andererseits. In einer merkwürdigen Verkehrung, haben Philosophen sehr direkt gegenwärtige Demokratien mit Kants Republiken identifiziert und Kants Völkerbund an realen oder gewünschten Internationalen Organisationen gemessen, während Politikwissenschaftler neuerdings versuchen, sich von Kants Urteilskraft zu einer Alternative zur bestehenden Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen anleiten zu lassen. Hier wird nur unterschieden nach Ansätzen, die nichts Tiefsinnigeres als die *Friedensschrift* und die *Rechtslehre* der *Metaphysik der Sitten* voraussetzen, und Ansätzen, die für die Exploration des Friedens tiefer in Kants Philosophie greifen müssen (die beste Erläuterung der Friedensschrift steht in diesem Teil, unten S.535). Auch in der dritten Abteilung, die Diskussionen zur Aktualität Kants sammelt, gibt es durchaus eigenständige Beiträge zur Kantexegese.

Eine aktuelle Einführung:
Pauline Kleingeld, Kant's Theory of Peace, in: The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy / ed. by Paul Guyer. – Cambridge 2006. – S. 477-504.

7.4.1.1 Republik/Völkerbund/Völkerrecht

Ebbinghaus, Julius
Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegschuldfrage. – Tübingen : Mohr, 1929. – 36 S. (Philosophie und Geschichte ; 23)
Neudruck in: Julius Ebbinghaus, Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden. – Darmstadt : Wissenschaftl. Buchges., 1968. – S. 29-57
Neudruck in: Julius Ebbinghaus, Sittlichkeit und Recht : praktisch Philosophie 1929-1954. – Bonn : Bouvier, 1986 (Gesammelte Schriften ; 1) S. 1-34

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kants Pazifismus ist nichts anderes als der Abschluß seiner Lehre von der möglichen Gemeinschaft freier Wesen. Der Krieg wird nicht wegen seiner Schrecken verworfen, sondern weil mit ihm eine gesetzlose Gewalt über Recht bestimmt. Niemand darf Richter in eigener Sache sein, deshalb ist ein rechtlicher internationaler Zustand nötig. Weil Staaten aber bereits ein Rechtszustand sind, darf nicht ein Staat den anderen zu einem Zusammenschluß zwingen. Die Weigerung eines Staates kann nicht als Willen zur Gesetzlosigkeit interpretiert werden, wie die Weigerung eines Individuums, überhaupt in einen rechtlichen Zustand zu treten. Deshalb kann der Bund zwischen Staaten auf Friedensschutz beschränkt werden. Das ist ein Verteidigungsbund, noch nicht der ewige Frieden. Warum Kant die Völker nicht gleich auffordert in einen universalen Bund zu treten, ist nicht klar, zumal er ja auch am Ende nur eine Weltrepublik ohne Zwangsgewalt will. Unklar ist auch, was die Staaten von einem Bund ohne Zwang haben. Kant glaubt, das gemeinsame Interesse aller anderen übe einen ausreichenden Druck aus. Aber er ist sich nicht sicher, daß kein Krieg mehr ausbrechen könne.
Diese erste klassische Kantdeutung hat ihren bleibenden Wert erwiesen. Sie hatte aber durchaus einen aktuellen politischen Anlaß: die Zurückweisung des Strafkrieges im Namen Kants. Ebbinghaus empfiehlt, sich nicht auf Diskussionen einzulassen, daß die Deutschen in Versailles in der Kriegsschuldfrage falsch beurteilt wurden, sondern zurückzuweisen, daß überhaupt über einen Staat geurteilt wurde.

Kraus, Herbert
Das Problem internationaler Ordnung bei Immanuel Kant. – Berlin : Heymann, 1931. – XIII, 81 S.
Neudruck in: Herbert Kraus, Internationale Gegenwartsfragen : Völkerrecht, Staatenethik, Internationalpolitik. – Würzburg : Holzner, 1963. – S. 158-229
Die Staaten sollen einen Völkerstaat gründen, anders ist Völkerrecht nicht legitimierbar. Da sie das nicht wollen, muß man sich mit dem Surrogat des Völkerbundes, einem bloß den Krieg abwehrenden Bund, zufrieden geben. Den Krieg behandelt Kant im Naturrecht der *Rechtslehre* und läßt dort sehr viel zu, vor allem einen Präventivkrieg. Aber das ist immer nur ein provisorisches Recht minderer Rechtsqualität. Vor allem muß das Recht im Krieg bestimmt sein von dem Gedanken, daß der Frieden möglich sein soll. Die Schuldfrage darf nicht gestellt werden.
Wie alle Naturrechtstheoretiker hat Kant eine Analogie von Personen und Staaten. So wie in seiner Individualethik nicht Liebe, Fortschritt, Glück sittlicher Endzweck sind, so baut er auch die Beurteilung internationaler Beziehungen streng auf die Begriffe Pflicht und Freiheit auf. An eine Verwirklichung des internationalen Rechtsstaates glaubt er nicht; das ist eine regulative, keine konstitutive Idee. Eine langsame Annäherung an diese Idee kann aber angenommen werden.

Hoffmeister, Johannes
Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel. – Tübingen : Mohr, 1934. – 48 S. (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart ; 111)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für Kant ist Freiheit wichtiger als Frieden. Freiheit und Gefahr sind nötig, damit der Staat nicht erlahmt. Auf unserer Kulturstufe brauchen wir den Krieg und nur Gott weiß, wann es eine andere geben wird. Trotzdem kann man bei Kant von einer ganz eindeutigen Tendenz zum Frieden sprechen, weil der Entwicklungsgang der Menschheit kein geschichtlicher, sondern ein natürlicher ist. Die Menschen kennen immer nur Teile der Geschichte, nur die Natur kennt alles.
Ein Völkerbund kann seinen Zweck erfüllen, ohne Völkerstaat zu sein. Freiheit, Unabhängigkeit, Selbständigkeit werden betont. Der einzelne Mensch gibt im Staat seine Freiheit auf, Staaten im Völkerbund aber nicht, weil sie bereits eine rechtliche Verfassung haben. Damit hat Kant die Analogie zwischen Personen und Staaten gesprengt, gesteht sich das aber nicht ein. Wie dann noch aus dem rechtlichen Zustand zwischen den Völkern ein Friedenszustand werden kann bleibt unklar. Letztlich hat er nur einen ständigen Völkerkongreß zur Abwehr von Aggression. Leisten kann sich das Kant, weil er noch nicht die Hegelschen Staaten hat, die um ihre Lebensinteressen kämpfen, ohne einen Leitfaden der Moral zu haben. Kants Völkerbund setzt voraus, daß die Völker nicht wirklich als antagonistische „Volksgeister" ernst genommen werden, sondern als abstrakte Staaten. Der Völkerbund setzt das, was er herstellen soll – Einstimmigkeit – bereits voraus. Dann braucht man ihn aber nicht.

Friedrich, Carl Joachim
Inevitable Peace. – Cambridge, MA : Harvard Univ. Pr., 1948. – 294 S.
Neudruck New York 1996
Das Buch enthält S. 241-281 eine Übersetzung von Kants Friedensschrift
Friedrich hat die undankbare Aufgabe übernommen, zur Zeit des amerikanischen Sieges über Deutschland zu erläutern, warum ausgerechnet ein deutscher idealistischer Philosoph für den Zusammenhang von Frieden und Demokratie herangezogen werden soll und nicht westlicher Utilitarismus. Bentham sei letztlich nicht über Patriotismus hinausgekommen, weiter kommt man nur mit dem kategorischen Imperativ. Friedrich hat der amerikanischen Diskussion das Rechtsprinzip als Grundlage von Kants Friedenstheorie erläutert. Aber am nachhaltigsten lebt er fort als Autorität für ein Wort bei Kant: „by *free* states Kant clearly means states with a ‚republican constitution'." (S. 45)

Raumer, Kurt von
Ewiger Friede : Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1953. – (Orbus academicus) S. 151-207: Kant und Gentz
Kant wird als „erster Realist des Friedensgedankens" gefeiert, aber zusammengestellt mit seinem Schüler Gentz, dessen ungebremster Realismus Raumer deutlich näher liegt. Jedenfalls für die Vergangenheit lobt Kant den Krieg und auch weiterhin hat die Menschengattung Spannung nötig; ohne eine Vielzahl von Staaten besteht Gefahr, daß die Kräfte der Menschen einschlafen. Die Republik als Bedingung des Friedens beeindruckt Raumer gar nicht (da werde nur „zu vorgerückter Stunde" noch einmal behauptet, alle Kriege kämen von der Lust der Fürsten), der Kantsche

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Föderalismus wird als Protest gegen einen französischen Universalstaat gesehen (ebenso das Interventionsverbot unter den Präliminarartikeln), das Weltbürgerrecht als Protest gegen englischen Kolonialismus (ähnlich auch zwei Präliminarartikel gegen die „dem kontinentaleuropäischen Denken fremde Vorstellung des ‚Strafkrieges'"). Die Deutschen kommen in dieser Historisierung nur einmal vor: laut einer Mitschrift der Anthropologievorlesung hat Kant die deutsche Mittellage als entscheidenden Faktor deutscher Sicherheitspolitik gewürdigt.

Waltz, Kenneth N.
Kant, Liberalism, and War, in: American Political Science Review 56 (1962) 331-340
Neudruck in: Kenneth N. Waltz, Realism and International Politics. – New York 2008. – S. 3-18
Kant hat ein klares Argument für einen Weltstaat und ist dann doch mit einer freiwilligen Organisation zufrieden: Staaten haben bereits einen Rechtzustand und ein Weltstaat könnte ein größeres Übel werden als der Krieg. Damit muß Kant darauf vertrauen, daß Staaten genügend moralisch werden (improve) und genügend aus Leiden und Zerstörung lernen, daß sie einen internationalen Rechtszustand aufrechterhalten, auch wenn eine überstaatliche Gewalt fehlt. Kant setzt auf inneren Fortschritt und auf internationale Verrechtlichung, aber das zweite ist bei ihm ganz abhängig vom ersten. Kant hat nicht nur eine Welt souveräner Staaten, sondern erwartet den Frieden von gerüsteten Staaten. Letztlich bleibt das internationale System ein Gleichgewichtssystem und Waltz kann sich nicht vorstellen, warum ein demokratisches Gleichgewichtssystem stabil sein soll, wenn traditionelle Gleichgewichtspolitik nicht stabil ist.
Man müsse Kant im Lichte seiner Moralphilosophie lesen, den Frieden als Gebot der praktischen Vernunft, das die Politiker nicht direkt umsetzen können. Kant erinnere uns, wie mühsam die Verwirklichung des Friedens ist.
Eine Version mit Kommentaren zur Diskussion über den Demokratischen Frieden in: Kenneth N. Waltz, *Kant, la démocratie et la paix*, in: *L'année 1795 : Kant: Essai sur la paix* / sous la direction de Pierre Laberge … – Paris : Vrin, 1977. – S. 104-113.

Hinsley, F. H.
Power and the Pursuit of Peace : Theory and Practice in the History of Relations between States. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1963. – S. 62-80
Zum ewigen Frieden besteht auf der Unhängigkeit der Staaten nicht anders als auf der der Individuen – aus Moral. Ein Staat ist eine Gesellschaft von Menschen und dadurch eine moralische Person. Deshalb müssen auch Staaten, die ihre Unabhängigkeit verloren haben, wieder hergestellt werden. Das ist ein völliger Gegensatz zu Saint-Pierres Status quo-Modell. Der Weltbürgerartikel ist als Verbot der Zusammenlegung von Staaten gemeint. Gegen eine Föderation ist Kant genauso wie gegen einen Weltstaat (der foedus pacificum ist, wie das Wort schon sage, ein Vertrag, keine Internationale Organisation). Bei aller Verbeugung vor Saint Pierre meint

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kant schon 1784 in *Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* mit Föderation nur ein besseres Völkerrecht. In der Friedensschrift 1795 sind die Präliminarartikel nicht die vorläufige Form, der eine engere Union folgen wird, sondern das endgültige Völkerrecht. Kants Argumentation ist: Weil das Problem der internationalen Organisation unlösbar ist, muß die Lösung auf der Ebene der Konstitutionen vorgenommen werden (wobei die Konstitution klar eine rechtstaatliche Monarchie ist; für sein Argument hätte er aber eine Demokratie gebraucht).
Die Konstitution ist eine notwendige Bedingung, aber keine hinreichende. Kant muß deshalb versprechen, daß Natur und Vernunft in dieselbe Richtung wirken. In der Argumentation 1784 ist aber die republikanische Verfassung nicht die Voraussetzung des Friedens, sondern die Frucht des Friedens. 1795 wird das in der Garantie wiederholt, obwohl es im Definitivartikel zunächst umgekehrt ausgesehen hatte.

Verosta, Stephan
Der Angriffskrieg bei Immanuel Kant, in: Modern Problems of International Law and the Philosophy of Law : Miscellanea in Honour of D. S. Constantopoulos. – Thessaloniki : Inst. of International Public Law and International Relations, 1977. – S. 135-152
Neudruck u.d.T.: Krieg und Angriffskrieg im Denken Kants, in: Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht und Völkerrecht 31 (1980) 247-264
Kant geht im Völkerrecht der *Rechtslehre* von einem Naturzustand ohne Recht aus. Wie andere Naturrechtler hält er diese Rechtlosigkeit aber nicht konsequent durch. Er spricht von einem Recht zum Krieg als Verteidigung gegen tätlichen Angriff, aber auch bereits bei Bedrohung durch Worte und Rüstungen, Bedrohungen durch das Anwachsen der Macht eines anderen Staates (potentia tremenda) und Krieg gegen einen „ungerechten Feind“ (einen Staat der sich in Worten und Taten so verhält als sei das Verlassen des Naturzustandes zwischen den Staaten nicht das gebotene Ziel). Verosta versteht das (wie bereits Gentz) als Krieg für die Balance gegen den übermächtigen Staat, der nach Hegemonie strebt. Der 3. Koalitionskrieg gegen das revolutionäre Frankreich, war ein solcher Krieg, den die Koalition aber als Verteidigungskrieg ausgab. Gentz folgt dagegen seinem Lehrer Kant und nennt es einen gerechten Angriffskrieg.

Gallie, W. B.
Philosophers of Peace and War : Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 1978 (The Wiles lectures) S. 8-36 Kant on Perpetual Peace
Kant ist ein passionate legalizer und glaubt doch, daß der internationale Frieden von einem Willen getragen werden muß. Ein weltweiter Bund kann bei Kant nur hervorgehen aus der Zusammenarbeit einer kleinen Zahl gleichgesinnter Staaten. Die Freiwilligkeit ist das Wichtigste an dieser Konstruktion. Seine Vision ist ein System von souveränen Einzelstaaten mit Gastrecht.
Der ganze Traktat ist zu provinziell dem 18. Jahrhundert verhaftet (nichts über Masseninvasionen, nichts über Kolonialkriege), die Mechanismen sind zu dürftig (nichts

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

über Schiedsgerichte). Die Geschichtsphilosophie ist nicht unplausibel, aber auch zu dürftig (es wird nicht klar wie die Natur wirkt). Es bleibt deshalb nur die Idee, der Vernunftverpflichtung auf Frieden und Weltbürgerlichkeit eine politisch-rechtliche Form zu geben.

Linklater, Andrew
Men and Citizens in the Theory of International Relations. – London (u.a.) : Macmillan, 1982. – S. 97-120 Kantian Ethics and International Relations
Bei Pufendorf und Vattel gehen politische Pflichten immer auf Vertrag zurück, bei Kant sind sie als moralische Pflichten gegeben. Der Staat ist deshalb keine zureichende moralische Gemeinschaft. Die Priorität des Rechtszustandes verlangt, daß auch die Außenstehenden in einen gemeinsamen moralischen Rahmen gebracht werden. Auf der Ebene der Staaten sollten sich bei Pufendorf und Vattel die Staaten zwar an universale Werte halten, durften aber selber entscheiden in welchem Ausmaß sie das tun. Kant macht keinen Versuch die Staaten (oder die Individuen) im Naturzustand dem kategorischen Imperativ zu unterwerfen, sondern setzt darauf, daß sie einen Zustand schaffen, in dem sie sich moralisch verhalten können. Die Staaten müssen ihre Freiheit nicht an einen Weltstaat abgeben, denn Kant glaubt (diesmal ganz in Übereinstimmung mit Vattel), daß internationale Ordnung durch einen Konsens der Staaten zustande kommen muß oder nicht zustande kommen wird. Republik ist die Staatsform, die am stärksten fähig ist, sich in einen solchen internationalen Konsens einzuordnen. Die Föderation wird bei Linklater gar nicht mehr getrennt behandelt, so sehr ist sie Anhang des Republikanismus. Das internationale Recht verschwindet hinter der internationalen Moral. Es gibt nur die Unterscheidung zwischen perfekten und imperfekten Pflichten in der Außenpolitik. Traditionell sollte das die Selbständigkeit der Staaten fördern, bei Kant dagegen „moral development of world society".

Geismann, Georg
Kants Rechtslehre vom Weltfrieden, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 37 (1983) 363-388
Rechtslehre, als Lehre einer möglichen Gemeinschaft freier Wesen, ist Friedenslehre. Kants Lehre vom Weltfrieden ist deshalb identisch mit der Gesamtheit seiner Rechtslehre. Die Staaten sollen sich in einen öffentlich-rechtlichen Zustand begeben, in dem jeder Staat frei sein kann. Da diese Staaten nicht wild, sondern bereits Rechtstaaten sind, setzen sie etwas aufs Spiel und der Weltfrieden muß deshalb von ihrer unabhängigen Existenz ausgehen. Die Präliminarartikel halten das fest: Staaten können nicht durch Tausch, Kauf, Schenkung den Besitzer wechseln und im Krieg muß die Verurteilung eines Staates unterlassen werden. Der Republikanismus ist Norm auch für das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht: Das letzte Ziel bleibt der „allgemeine Menschenstaat" als universale Rechtssicherungsordnung und damit als eigentliche Weltfriedensordnung. Der einfache Völkerbund ist ein Nichtangriffs- und Verteidigungspakt ohne jede Sanktionsgewalt, damit ohne die Möglichkeit die Rechte der einzelnen Staaten verletzen zu können. Für alle weiteren Schritte gibt es

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese Gewißheit nicht, sie sind deshalb mit Risiko behaftet, müssen aber irgendwann getan werden, wenn der Frieden auf Erden nicht eine bloße Idee bleiben soll. Am Ende wird ein „weltbürgerliches Gemeines Wesen unter einem Oberhaupt“ stehen. Ob es mehr Gewalt haben wird als der Völkerbund zur Sicherung der Freiheit seiner Mitglieder, der am Anfang stand, ist unbekannt. Aber es wäre nicht mehr provisorisch. Wie das ganze zustande kommen könnte, läßt sich apriorisch nicht sagen.

Versionen dieses Arguments, mit neuen Polemiken zur Abgrenzung seiner Position: *World Peace : Rational Idea and Reality ; on the Principles of Kant's Political Philosophy*, in: *Kant : Analysen – Probleme – Kritik* / hrsg. Von Hariolf Oberer. – Würzburg, Bd. II (1996) 265-319; *Kants Weg zum Frieden : Spätlese von Seels „Neulesung“ des Definitivartikels zum Völkerrecht*, in: *Kant : Analysen – Probleme – Kritik* / hrsg. von Hariolf Oberer. – Würzburg, III (1997) S. 333-362 (die Staaten haben nicht das Recht, den Völkerstaat nicht zu wollen; sie haben nur das Recht, sich einem bestimmten Völkerstaat zu entziehen; dieses Recht muß respektiert werden, deshalb wird mit einem Völkerbund angefangen).

Hurrell, Andrew
Kant and the Kantian Paradigm in International Relations, in: Review of International Studies 16 (1990) 183-205
Kants sieht das real existierende internationale System klar hobbesianisch, aber kritisiert Völkerrecht und Mächtegleichgewicht als unzulängliche Instrumente der Regulierung des Systems. Nötig ist ein Völkerstaat, den Kant noch 1793 allmählich aus einer Föderation zu Macht anwachsen sieht, 1795 und 1797 aber nur noch in der Schrumpfform eines losen Bundes kommen sieht (das Argument erinnert an Rousseau: der Weltstaat mit einem einheitlichen Willen wird nicht zustande kommen, also muß es mit einer Föderation versucht werden).
Kant kann nicht einer der drei Analyseebenen bei Waltz zugeordnet werden. Die Bedeutung seines Republikanismus ist gerade, daß er Verknüpfungen zwischen den drei Ebenen herstellt. Die naive liberale Vorstellung, daß Völker friedlicher seien als Fürsten, teilt Kant nicht. Er kann sich auch (in der *Rechtslehre*) Interventionen im Namen der Welt als Ganzes vorstellen. Das macht Interventionen zwar nicht zu Recht, aber auch die Staaten sind nicht durch Moral entstanden.
Kant will keinen Kosmopolitismus, der Staaten/Nationen aufhebt. Als Moralphilosoph wendet er sich nicht an Staaten, sondern an Individuen, die in einem globalen ethischen Gemeinwesen leben. Die globale Gesellschaft der Menschheit hat aber eine Realität, die nicht allein auf Universalität der Moral beruht, sondern vor allem im Handel.
Kant ist viel etatistischer, als Wights Kennzeichnung einer Kantianischen Tradition denken läßt. Daß wir uns für ihn noch interessieren, liegt daran, daß seine etatistischen und kosmopolitischen Züge in einer Spannung leben, wie in unserer Zeit.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cavallar, Georg
Kant's Society of Nations : Free Federation or World Republic?, in: Journal of the History of Philosophy 32 (1994) 461-482
Neudruck in: Georg Cavallar, Kant and the Theory and Practice of International Right. – Cardiff : Univ. of Wales Pr., 1999 (Political Philosophy Now) S. 113-131
Besprechung der verschiedenen Interpretationen der internationalen Organisation bei Kant, wobei im Zentrum nicht die Frage nach einem Bund der Republiken oder aller unabhängiger Staaten steht (Cavallar neigt zur zweiten Deutung), sondern die Frage nach Zwangscharakter oder Freiwilligkeit des Bundes. Cavallar verteidigt die zweite Deutung für die Friedensschrift, indem er den Bruch zu früheren Schriften Kants betont (noch in den Vorarbeiten zur Friedensschrift spielt das exeundum e statu naturali eine Rolle). Für die Freiwilligkeit sind nicht die pragmatischen Gründe (die Staaten wollen die Weltrepublik nicht und sie wäre zu umfangreich um effektiv zu sein) entscheidend, sondern die rechtsphilosophischen (die Staaten sind schon rechtlich und können deshalb nicht gezwungen werden, in einem größerem Verbund aufzugehen). Der 2. und 5. Präliminarartikel verlangen Achtung für alle bestehenden Staaten. Der 2. Definitivartikel hat da keine andere Position. Der Schluß des 2. Definitivartikels spricht aber doch davon, daß die Vernunft einen Weltstaat fordert, was als ein Endziel angesehen werden muß, das jetzt noch nicht ansteht. Zwang scheidet aber aus, weil Kant sich weigert, die Geschichte mit den Augen Gottes zu sehen.

Beestermöller, Gerhard
Die Völkerbundsidee : Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität. – Stuttgart (u.a.) : Kohlhammer, 1995 (Theologie und Frieden ; 10) S. 19-93 Die philosophische Grundlegung der Völkerbundsidee : Kriegsächtung durch Solidarität in Kants Entwurf einer Föderation republikanischer Staaten
Der foedus pacificum ist bei Kant nicht die zweitbeste Lösung, nicht der Ausgangspunkt eines künftigen Weltstaates, nicht ein heimlicher Weltstaat mit dem Auftrag weltweit Frieden zu erzwingen oder gegen seine Mitglieder Recht durchzusetzen. Aber er ist auch nicht eine bloße Absichtserklärung ohne jede Zwangsgewalt. Es soll keinen Zwang der Unterwerfung der Mitglieder unter Gesetze eines Bundes geben. Aber nirgends sagt Kant, daß der Frieden gewaltlos erhalten werden könnte. Kant verwirft nicht den Krieg, sondern die Vorstellung, Krieg könne als Rechtsverfahren gelten. (Daß der Bund nur Republiken umfassen soll, ist Beestermöller selbstverständlich, er diskutiert nur Definitivartikel 2, holt aber aus Definitivartikel 1 und aus den Präliminarartikeln alles, was für Republik spricht. Eine Stärke ist, daß Beestermöller die Positionen aufführt, die er nicht teilt; eine Schwäche ist, daß er sich nicht wirklich mit dieser Literatur auseinandersetzt.)
Beestermöller findet in Kants Präliminarartikeln und in der *Rechtslehre* eine umfassende Verteidigungsethik. Die ist gar nicht präliminar, sondern das künftige Kriegsrecht der Friedensföderation: Es ist verboten Staaten aufzuheben oder in Abhängig-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keit zu halten, aber es ist erlaubt, aggressiven Staaten die Demokratie aufzuzwingen, die Verfassung, „die ihrer Natur nach der Neigung zum Kriege ungünstig ist."

Höffe, Otfried
Völkerbund oder Weltrepublik?, in: Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden / hrsg. von Otfried Höffe. – Berlin : Akademie-Verl., 1995 (Klassiker auslegen ; 1) S. 109-132
Bearbeitet in: Otfried Höffe, „Königliche Völker" : zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2001 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 1519) S. 221-237
Der 2. Definitivartikel ist das Herzstück der Friedensschrift, aber problematisch, weil er nur bis zu einem Völkerbund kommt, während Kants Argumentation mit dem Rechtsprinzip einen Völkerstaat verlangt hätte. Irgendeine Form von Staatlichkeit benötigt dieser Bund (Höffe propagiert seit 1990 einen UMWS – ultraminimalen Weltstaat). Ob es ein Bund von Republiken ist, läßt Höffe offen. Es muß ein staatsförmiger Zusammenschluß bereits bestehender Staaten sein, aber nur im Idealfalle ein republikanisch verfaßter Bund von Republiken. Das negative Surrogat des Friedensbundes ohne Institutionen ist in der Tat negativ gemeint (und nicht als Respekt vor dem schon bestehenden Rechtscharakter der Staaten).
Der Neufassung 2001 hat Höffe einen weiteren Aufsatz über den 1. Definitivartikel beigegeben, in dem er den Unterschied zu *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* betont: 1784 bestimmen Selbstinteresse der Staaten und (in geringerem Maße) Moral. Beides ist allen Staaten zugänglich. In der Friedensschrift korrigiert Kant einen Fehler: Der Politiker leidet selber nicht unter dem Krieg und hat deshalb kein eigenes Interesse ihn zu vermeiden. Deshalb der Übergang zum Republikanismus.

Lutz-Bachmann, Matthias
Kants Friedensidee und das rechtsphilosophische Konzept einer Weltrepublik, in: Frieden durch Recht : Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung / hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann und James Bohman. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 1269) S. 25-44
In den Definitivartikeln ist die Republik die Voraussetzung des Friedens, in den Präliminarartikeln wird dagegen allen Staaten Achtung ihrer Souveränität zugesprochen, wofür es bei Kant kein ausreichendes rechtsphilosophisches Argument gibt. Auch das Recht im Krieg, das Kant nach seiner Rechtphilosophie nur durch Würde und Rechte der betroffenen Menschen hätte rechtfertigen können, versucht er völlig auf der Ebene zwischenstaatlicher Verhältnisse zu begründen (beim Ausrottungskrieg geht es bei ihm entsprechend nicht um Völkermord, sondern um Auslöschung eines Staates), d.h. er unterstellt wieder, daß mit jedem Staat schon ein Recht gegeben sei, das von der Vernunft unbedingt anerkannt werden müsse. Kants völkerrechtliches Programm ist klar: eine Föderation ohne Zwangsgewalt. Seine Begründung aber ist widerspruchsvoll. Das zentrale Argument ist die Analogie von Perso-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen und Staaten: Staaten müssen in einem Völkerstaat leben, wie die Personen als Bürger eines Staates. Aber einen Weltstaat will Kant nicht akzeptieren. Daß die Analogie nicht gelten kann, weil Staaten bereits einen Rechtscharakter haben, ist ein Widerspruch zu der Ausgangserfahrung, daß Staaten nicht friedlich/rechtlich miteinander umgehen. Das Argument, daß die bestehenden Staaten nicht zu einer Weltrepublik bereit seien, kann als bloßes Argument der politischen Praxis nicht entscheidend sein. Eine Weltrepublik kann man aus Kant nicht begründen, aber seine Argumente gegen eine Weltrepublik überzeugen nicht.

Ipsen, Knut
Ius gentium – ius pacis? : zur Antizipation grundlegender Völkerrechtsstrukturen der Friedenssicherung in Kants Traktat „Zum ewigen Frieden", in: „Zum ewigen Frieden" : Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant / hrsg. von Reinhard Merkel und Roland Wittmann. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 1227) S. 290-308
Der Foedus pacificum ist ein Ersatz des in der Vernunft a priori angelegten ideellen Vertragsprinzips auf der internationalen Ebene. Gleichzusetzen ist das nicht mit dem, was bei Vattel ein Vertrag ist, sondern mit Vattels notwendigem Völkerrecht, das die Staaten innerlich zu halten verpflichtet sind und das unveränderlich ist. Kant versucht den Friedensbund möglichst weit an den Vernunftvertrag, der den Staat begründet, anzunähern, weiß aber daß eine Identität des Friedensbundes mit dem bürgerlichen Gesellschaftsbund nicht erreicht werden kann.
Der Krieg kann kein Recht begründen, einen Strafkrieg und einen ungerechten Feind kann es nicht geben, weil es keinen Richter gibt. Diese klare Lehre hat Kant nicht in die *Rechtslehre* hinübergerettet, wo er die Verteidigung gegen Aggression, aber auch schon den Schutz vor dem Anwachsen eines anderen Staates zu einem Rechtsgrund für Krieg macht. Vor allem sieht Kant, daß das Recht im Krieg ein kaum lösbares Problem ist. Offenbar schwebt Kant ein Zwei-Ebenen-Modell vor. Krieg ist zwar ein Phänomen des Naturzustandes, doch die Grundsätze, nach denen Staaten Kriege führen, können in die Ebene eines Rechtszustandes gehoben werden. Diese Lösung ist im modernen Völkerrecht nicht anders (das Waffenanwendung verbietet, aber dann doch ein Recht im Krieg kennt). 1795 (*Zum ewigen Frieden*) gibt es bei Kant ein Völkerrecht nur unter Voraussetzung irgendeines rechtlichen Zustandes, 1797 (*Rechtslehre*) hat Kant die absolute Ausrichtung auf das ideelle Vertragsprinzip aufgegeben und die Schaffung von inselhaften Rechtszuständen befürwortet.

Huntley, Wade I.
Kant's Third Image : Systemic Sources of the Liberal Peace, in: International Studies Quarterly 40 (1996) 45-76
Der Vorwurf der Realisten gegen die Theorie des Demokratischen Friedens ist, daß sie keine Analyse des Internationalen Systems besitzt. Kant hat aber eine intelligentere Analyse als die Neorealisten. Die Anarchie ist nicht nur für den Unfrieden verantwortlich, sondern auch das Mittel zum Frieden. Das Argument greift auf Legiti-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mität als Machtreserve zurück. Langfristig sind legitime Staaten auch stärker, so daß der Weg zur Republik mit den Mitteln der Realisten dargestellt werden kann. Auch die Sozialisierung von Staaten in der Staatengemeinschaft ist ein Thema, das den Realisten zugänglich ist. Auch Kant redet nicht von der Übernahme von Normen, sondern von der Nachahmung erfolgreicher Praxis anderer Staaten. Für Realisten haben republikanische Staaten nicht eine Neigung zum Frieden, wohl aber die Fähigkeit, daß man ihnen traut. Konkurrenz und Sozialisation sind für die Neorealisten die Mechanismen der Anarchie. Für Kant bringt die Gewalt in den internationalen Beziehungen eine Transformation des Systems auch gegen die Absicht der Handelnden. Anarchische Konkurrenz zwingt zur Verstärkung der Bedeutung des Rechtes innerhalb des Staates und zwischen Staaten, in denen Recht bedeutend ist. Sozialisation verstärkt die friedliche Zusammenarbeit zwischen diesen Staaten und das Bedürfnis anderer Staaten, diesen republikanischen Staaten sich anzuschließen. Während bei Waltz Konkurrenz und Sozialisation nicht die Natur des anarchischen Systems verändern, hat Kant einen dynamischen Ansatz für das System aufgezeigt.

Cavallar, Georg
Kant and the Theory and Practice of International Right. – Cardiff : Univ. of Wales Pr., 1999 (Political Philosophy Now) S. 103-112 The Unjust Enemy
Kants gesamte Theorie beruht darauf, daß es keinen Gerechten Krieg geben kann – und doch taucht plötzlich in der Rechtslehre der ungerechte Feind auf. Das ist schon deshalb inkonsequent, weil es im Naturzustand zwischen Staaten gar keine Möglichkeit gibt, gerecht/ungerecht zu unterscheiden. Der ungerechte Feind hat keinerlei Respekt vor dem Recht (Cavallar identifiziert Ludwig XIV als einen solchen ungerechten Feind, obwohl Vattel die Kriege gegen Ludwig XIV als Beispiel für den notwendigen Krieg um die Balance hat). Auch der ungerechte Feind soll aber nur bezwungen, aber nicht bestraft werden.
Cavallar schließt, daß Kants Gegenüberstellung von Natur/Recht für Kant selber zu grob ist. Angemessener wäre ein Modell, das zwar immer noch keine Föderation hat, aber bereits ein gemeinsames Urteil der Staaten.

Tuck, Richard
The Rights of War and Peace : Political Thought and the International Order from Grotius to Kant. – Oxford : Oxford Univ. Pr., 1999. – S. 207-225
Kant betont immer wieder, daß Hobbes' Darstellung des internationalen Systems richtig ist, wobei er erkannte, daß Hobbes nicht von Aggressivität ausgeht, sondern von Konflikten über Urteile. Die deutsche Tradition einer Völkergemeinschaft lehnt Kant als völlig unzutreffend ab. Der Unterschied zu Hobbes besteht in der Trennung von Recht und Moral (der Souverän hat bei Kant im Bereich der Moral nichts verloren) und in der Frage nach der Gerechtigkeit der Gesetze (potentiell muß eine Zustimmung durch alle Bürger möglich sein). Wie Rousseau erkennt Kant, daß der Staat im modernen Staatensystem keine Lösung des Problems der Furcht ist.
Kants Völkerrechtsvorstellungen sind gemessen an den Völkerrechtsklassikern, vor allem an der deutschen Tradition, extremistisch: Präventivkrieg zum Erhalt der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Machtbalance und ein ausgedehntes Recht zur Okkupation „freien“ Landes. Allerdings folgt er Pufendorf in der Ablehnung des Krieges zum Strafen.
Während Rousseau keinen Ausweg aus dem Kriegszustand sieht, sieht Kant im republikanischen Frieden eine Alternative zum bestehenden anarchischen internationalen System. Darin folgt er der deutschen Tradition, die aber dem geselligen Naturzustand verpflichtet war, den er nicht teilt. Der Kosmopolitismus kommt bei Kant vor, sollte aber nicht überschätzt werden. Die kosmopolitischen Gesetze haben frühere Autoren seit Cicero mehr beschäftigt als Kant; Humanitäre Intervention, das Merkmal des Kosmopolitismus, wird verworfen. Wenn man Kant von der zeitgenössischen französischen Debatte zwischen kosmopolitischen Jakobinern und hobbesianischen Sieyesianern her sieht, ist er klar ein Sieyesianer, kein Kosmopolit.

Muthu, Sankar
Enlightenment Against Empire. – Princeton (u.a.) : Princeton Univ. Pr., 2003. – S. 122-171 Humanity and Culture in Kant’s Politics; S. 172-209 Kant’s Anti-Imperialism : Cultural Agency and Cosmopolitan Right
Daß Kant keinen Sinn für emotionale Gruppenbindung hatte, ist Unsinn. Er braucht einen kosmopolitischen Rahmen, um Standards Geltung zu verschaffen, aber er weiß, daß Standards allein nicht motivieren. Patriotismus und Kosmopolitismus sind beide nötig und haben beide ihre Gefahren (Kant hat das in seiner Vorlesung zur Metaphysik der Sitten 1793/94 ausgeführt).
Kultur ist bei Kant antipaternalistisch: man kann sich nur selber bilden und das Glück anderer nur mit Respekt vor deren eigener Wahl befördern. Auf internationaler Ebene entspricht diesem Antipaternalismus ein Antiimperialismus. Der frühe Kant ist noch viel mit biologischen Rasseideen und soziologischen Kulturstufenmodellen beschäftigt, ab den späten 1780er Jahren gibt es solche Töne nicht mehr.
Im Zentrum von Kants Kosmopolitismus steht das Gastrecht (commercium), das nicht durchgegend ökonomisch besprochen wird. Ein Recht zu siedeln gibt es nur mit Zustimmung der Einheimischen. Die philosophische Begründung ist, daß es eine Pflicht gibt, sich selber zu zivilisieren, aber kein Recht andere zu zivilisieren. Die Kultur eines Volkes (Jäger/Hirten/Bauern) gilt als eine Wahl, die nicht kritisierbar ist. Es gibt keine universalen Standards der Glückseligkeit. Die Struktur des Vernunftgebotes, eine rechtlich verfaßte Gemeinschaft einzugehen, ist bei Kant kulturneutral. Es gibt keine Pflicht, zu einer seßhaften, staatlichen Lebensweise überzugehen.

Kleingeld, Pauline
Kant’s Cosmopolitan Patriotism, in: Kant-Studien 94 (2003) 299-316
Ein moralischer Kosmopolit ist Kant zweifellos, ein politischer Kosmopolit nur in Ansätzen des Völkerbundes und des Weltbürgerrechtes. Ein Patriot ist Kant auch zweifellos, aber nur als Verfassungspatriot. Patriotismus ist eine Pflicht Republikanismus zu fördern. Indirekt hat das einen kosmopolitischen Nutzen: Viele Republiken bringen Frieden. Den nationalistischen Patriotismus aus Abstammung rechtfertigt Kant als eine Liebespflicht; bloße Weltliebe ist defizitär, weil die Verstreuung

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Liebe sie ineffizient macht. Kleingeld kritisiert das Argument der Abstammung, weil es keine Begründung gibt, warum man sich auf die eigene Gruppe konzentrieren soll, wenn man sich konzentrieren muß (z.B. könnte man sich hingezogen fühlen, weltweit das Los der AIDS Waisen zu mildern). Kant selber fühlte die Schwierigkeiten und nahm die Passagen über den Patriotismus nicht in die endgültige Fassung seiner *Tugendlehre* auf und fordert nur noch abstrakter eine Fokussierung der Liebespflicht. Verfassungspatriotismus ist die einzige Form des Patriotismus, die Kant rechtfertigen kann. Andere Formen sind erlaubt, aber keine Pflicht.

Kleingeld, Pauline
Approaching Perpetual Peace : Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation, in: European Journal of Philosophy 12 (2004) 304-325

Kants Argumente für den Völkerbund, in: Recht – Geschichte – Religion : die Bedeutung Kants für die Gegenwart / hrsg. von Herta Nagl-Docekal und Rudolf Langthaler. – Berlin : Akademie-Verl., 2004 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie : Sonderband ; 9) S. 99-111
Kant lehrt weder, daß der Völkerstaat aus pragmatischen Gründen auf einen Völkerbund reduziert werden soll, noch daß die Idee des Völkerstaates, als eines Staates der Staaten, in sich widersprüchlich sei. Der Völkerstaat bleibt das Ziel. Bis zum Ende des Naturzustandes im Völkerstaat wird alles Völkerrecht provisorisch sein. Da Staaten, im Gegensatz zu Individuen, bereits einen Rechtscharakter haben, gilt, daß Staaten in einen Völkerstaat treten *sollen*, daß es aber kein Recht gibt, sie mit Gewalt dazu zu *zwingen*. Der Völkerbund ist ein Mechanismus, dieses Ziel und das Recht der Staaten erst einmal zu verbinden. Der Widerspruch, von dem beim 2. Definitivartikel die Rede ist, ist nicht ein Widerspruch im Begriff des Völkerstaates, sondern zwischen dem Begriff des Völkerstaates und dem Völkerrecht, das eine Vielzahl von Staaten voraussetzt. Klar ist, daß Kant nicht die Völker verschmelzen will; das kann er sich nur als despotische Weltregierung vorstellen. Aber das Argument gegen Universalmonarchie muß nicht wie ein Argument gegen jede Weltregierung gelesen werden. Kant braucht den Frieden, um die moralische Weiterentwicklung der Menschheit in den Staaten zu ermöglichen (was wiederum ein solideres Fundament für den Frieden gibt als das eigensüchtige Interesse). Dann wird aber unklar, warum ein Völkerbund zwischen friedensgeneigten Republiken nicht ausreichen soll. Der Hauptgrund ist, daß die Freiheit immer eine Freiheit zum Bösen sein kann und daß auch Gutwillige irren können und eine Autorität nötig haben.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.4.1.2 Moralphilosophie/Geschichtsphilosophie

Natorp, Paul
Kant über Krieg und Frieden : ein geschichtsphilosophischer Essay. – Erlangen : Verlag der Philosophischen Akademie, 1924. – 56 S.
Neudruck Leipzig 2008
In Kants Dualismus von Sinnes- und Verstandeswelt ist die Natur ganz Krieg, der Frieden ganz Idee. Der Mensch will Eintracht, die Natur weiß es besser und zwingt zu Zwietracht und Mühe, anders wären die Menschen wie Schafe. Kant läßt in seiner Geschichtsphilosophie nur Not und Selbstsucht gelten, die ökonomischen Kriegsfolgen. Trotz diesem Verzicht auf alle utopischen Momente, hat sich Kant doch verrechnet: die Menschen schätzen ihr eigenes Wohl nicht so hoch ein. Offenbar haben die Teufel mehr Bedarf an Recht und mehr Verstand.
Der Frieden beruht völlig auf der Rechtsforderung der Überwindung des Krieges. Die moralische Forderung nach Frieden versteht sich von selbst und muß nicht ausgeführt werden (wird aber am Ende der Friedensschrift eingeschärft). Eine Herleitung des Friedens aus Recht war für Kant in der Naturrechtstradition noch einfach: seit Hobbes ist Krieg keine Form Recht zu suchen. Die republikanische Verfassung kommt aus der Rechtsidee und verspricht zugleich am ehesten eine Verwirklichung der Rechtsidee. Über die Pflicht und gegründetes Hoffen kann Kant aber nicht hinauskommen. Erziehung zum Frieden steht nicht im Mittelpunkt von Kants Friedenstheorie. Das Fortschreiten muß von oben, vom Völkerbund her kommen, und kann nicht von unten, von Moral und Erziehung kommen. Der Krieg als das größte Hindernis der Moral wird von Kant ernstgenommen.
Natorps letztes Buch ist keine ruhige neukantianische Darlegung des Vernunftgebotes des Rechts und des Friedens. Die Kantexegese ist eingeklemmt zwischen einer pseudoherakliteischen Improvisation, daß alles Leben Krieg ist, und einer Anrufung des Seins als Heimkehr zu uns selbst, zu innerem Frieden, Gemeinschaft. Eines der verstörendsten Dokumente, was der Weltkrieg in der deutschen Philosophie angerichtet hat, wenn Natorp auch meint, es liege an der kapitalistischen Wirtschaft, „die ja nichts als schlecht verkleideter Dauerkrieg ist, von Anfang an war".

Gross, Leo
Pazifismus und Imperialismus : eine kritische Untersuchung ihrer theoretischen Begründungen. – Leipzig (u.a.) : Deuticke, 1931 (Wiener staats- und rechtswissenschaftliche Studien ; 17) S. 166-208 Der idealistische Pazifismus
Das Buch (einer der frühesten Versuche, eine methodisch reflektierte Friedenstheorie zu begründen) bekämpft den naturalistisch-utilitarischen Pazifismus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, der letztlich zu schrankenlosem Opportunismus geführt habe. Gross benötigt Kant (der so gut wie allein als Vertreter des idealistischen Pazifismus genommen wird), weil dieser nicht von Erfahrungssätzen, sondern von Vernunftgeboten ausgeht. Der Frieden wird aus der Freiheit begründet: Recht soll Freiheit sichern, Frieden das Recht. Die Geschichtsphilosophie Kants ist nichts anderes als das Ziel, das Ethik und Rechtslehre ermittelt haben, zum Zweck des Naturablaufs zu

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

machen. Die Garantie der Natur muß Gross herabspielen, die Äußerungen über Völkerstaat oder Völkerbund werden als eine Frage der Erfahrung eingestuft (auch Kant habe das empirisch behandelt und er habe sich nie klar entscheiden können).
Die klassische Ableitung des Friedens aus dem kategorischen Imperativ im Gefolge des Spät-Neokantianismus Kelsens.

Jaspers, Karl
Kants ‚Zum ewigen Frieden', in: Wesen und Wirklichkeit des Menschen : Festschrift für Helmut Plessner / hrsg. von K. Ziegler. – Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1957. – S. 131-152
Neudruck in: Karl Jaspers, Aneignung und Polemik : Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie / hrsg. von Hans Saner. – München : Piper, 1968. – S. 205-232
Kant will den Unterschied zwischen Staatsbürgerrecht und Völkerrecht bewahren. Nur im republikanischen Staat ist dauerhaft Frieden möglich, nicht aber in einem Völkerbund, der keine Zwangsgewalt hat. Kant will nicht den Frieden um jeden Preis, nicht den Frieden aus Angst, nicht den Frieden aus bloßem Sicherheitsbedürfnis.
Der Willen der Natur ist nicht erkennbar wie ein Ding, hat aber doch die Objektivität der Ideen. Unsere Entscheidung kommt nicht von der Natur. Aber die Wirkung unserer Entscheidung können wir nicht kontrollieren. Der Frieden kann nur aus gutem Willen kommen und der Frieden kommt aus Angst. Diesen Widerspruch kann nur die kantische Philosophie im Ganzen auflösen, die von der Spannung von theoretischem Nichtwissen und praktischer Gewißheit lebt. „Kant hat den Frieden für wünschenswert gehalten nur unter Voraussetzung der Verwandlung des Menschen zum sittlichen Wesen." Der Willen der Natur gehört in den Bereich des Hoffens. Der Frieden würde nie entstehen, wenn sich die Menschen auf die Natur verließen. Aber der sittliche Willen allein reicht nicht, ohne Vertrauen in die Natur.

Hassner, Pierre
Les concepts de guerre et de paix chez Kant, in: Revue française de science politique 11 (1961) 642-670
Zentral für Kant ist, daß das Recht mit einer Friedenslehre abgeschlossen werden muß. Wegen dieser Rechtsförmigkeit spricht Kant immer nur negativ vom Frieden. Das ist nicht anders als bei Hobbes. Aber Hobbes hat keine Idee, daß auch Staaten den Naturzustand verlassen müssen. Eine positive Demonstration der Möglichkeit des ewigen Friedens fehlt; Kant ist zufrieden, daß er nicht unmöglich ist (das ist schon nötig, wegen der Skepsis von Leibniz und Rousseau gegenüber Saint-Pierre). Die beiden großen Kräfte, die den Menschen bestimmen, der freie Willen der praktischen Vernunft und die Natur, arbeiten beide zugunsten des Friedens. Vom Gesichtspunkt des Rechtes her ist klar, daß Frieden sein muß und Krieg nicht sein darf. Vom Gesichtspunkt der Moral her ist Krieg (Tapferkeit) zwar faszinierend, aber doch das Haupthindernis der Moral. Der Frieden wird deshalb ein Kampf, kein Frieden der Ruhe. Vom Gesichtspunkt der Geschichte her ist der Krieg das Hauptin-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

strument der Geschichte, den Globus zu vereinen und den Gruppen kulturelle Identität zu geben. Der Frieden ist dadurch nicht ein arkadischer Zustand vor der Geschichte, sondern ein Frieden nach der Geschichte: ewig, aber prekär.

Saner, Hans
Kants Weg vom Krieg zum Frieden. – München : Piper, Bd. 1. – Widerstand und Einheit : Wege zu Kants politischem Denken. – 1967. – 427 S.
Die ungesellige Geselligkeit, die in Kants späten Arbeiten zur politischen Philosophie thematisiert wird, ist Grundstruktur von Kants Denken schon in seinen frühen naturphilosophischen und in seinen kritischen Schriften. Das der Politik abgelauschte Konzept bringt über den Umweg der Naturphilosophie der Wechselwirkung bei der Rückkehr in die Rechtphilosophie in Kants Umgang mit Recht eine Härte, in der oft wenig von der ihm unterstellten Hochschätzung des Individuums zu spüren ist.
Die Kritische Philosophie ist eine polemische/streitende Philosophie. Das Ziel ist ein ewiger Frieden im Denken, der aber nicht voreilig erlangt werden darf durch einfache Zustimmung; die wäre nur ein Waffenstillstand. Die Vernunft muß in der Philosophie siegen, wie das Recht in der Politik. Die Stufe des immerwährenden Kampfes der dogmatischen Metaphysik (die dem Krieg in der Politik entspricht) muß überwunden werden durch eine kritische Philosophie, die bestimmt, worüber gekämpft werden kann. Damit ist die Möglichkeit einer Friedensstiftung in der Metaphysik gegeben. Der Streit muß beendet werden, aber ohne Streit wäre es nie zur Stufe der kritischen Philosophie gekommen. Der Frieden in der Philosophie kann wie der Frieden in der Politik gedacht werden, als treibe die Natur selber durch die Kette der Negationen die Ordnung hervor.
Freiheit ist nicht moralisch, sie ist das größte Gut und das größte Übel. Der Mensch muß die Freiheit unter das Gesetz der Einheit bringen; Einheit liegt transzendental dem sittlichen Handeln zugrunde, ist aber nicht in der Realität vollendbar. Für die Politik bedeutet das, daß sie im gesetzlosen Kampf des Naturzustandes beginnt, der die Streitenden aber selber zu Gesetzen zwingt. Damit verliert der Streit seine ursprüngliche Aufgabe, der kantische Frieden bleibt aber immer davon geprägt: es ist kein ursprünglicher paradiesischer Frieden, sondern ein später Frieden, in dem die erreichte Distanzierung der Menschen bleibt und immer Friedensbruch droht. Es wird keine empirische Vollendung des Friedens geben. Aber man darf das Prinzip des Friedens bereits für den Frieden halten: keine absolute Ruhe, sondern die gesetzmäßige geordnete Bewegtheit.
Ein 2. Band, der eine Besprechung von Kants politischen Schriften und seine politische Theorie des ewigen Friedens hätte erhalten müssen, ist nie erschienen.

Philonenko, Alexis
Kant et le problème de la paix, in: Guerres et paix 3 (1968) 3-20
Neudruck in: Alexis Philonenko, Essais sur la philosophie de la guerre. – Paris : Vrin, 1976 (Problèmes et controverses) S. 26-42
Der Krieg ist bei Kant „le visage même de la nature“. Der Frieden kommt nicht, weil die Menschen ihn wollen, sondern weil die Natur sie dazu schleift. Der ewige

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frieden wird kommen, wenn die Menschen zwei Probleme gelöst haben: Rechtstaat und Völkerrecht. Dann kann der Mensch von einer Stufe der kriegsgetriebenen historischen Dialektik zu einer nicht dialektischen Geschichte fortschreiten. Da Kant die Revolution als illegitim ablehnt, muß er auf einen Fortschritt der Rechtsidee hoffen. Das gelingt ihm aber nur, weil er noch Gott und handelnde Natur annehmen kann. Erst mit Fichte beginnt eine neue Zeit, in der der moderne Mensch allein auf sich gestellt über Krieg und Frieden nachdenken muß.

Freudenberg, Günter
Kants Lehre vom ewigen Frieden und ihre Bedeutung für die Friedensforschung, in: Studien zur Friedensforschung, Bd. 1 / hrsg. von Georg Picht und Heinz Eduard Tödt. – Stuttgart : Klett, 1969. – S. 178-208
Der Frieden ist Vorhandensein eines Rechtszustandes. Das Recht folgt direkt aus dem kategorischen Imperativ. Aber den Frieden zu verwirklichen ist klar eine empirisch-politische Aufgabe. Daß die Natur in der Friedensschrift als Garant angeführt wird, ist kein Rückfall in die vorkritische Philosophie, das ist nicht mehr die deterministische Natur der Kritik der reinen Vernunft. Der Mensch ist von Natur Kulturwesen und kann sich Zwecke seiner Handlungen selber setzen. Aber erst an der realen Geschichte läßt sich ablesen, wie weit es mit der Tauglichkeit des Menschen, sich Zwecke zu setzen, schon her ist. An Geschichtszeichen läßt sich ablesen, ob wir auf dem Weg zum Frieden sind.

Timm, Hermann
Wer garantiert den Frieden? : Über Kants Schrift ‚Zum ewigen Frieden', in: Studien zur Friedensforschung, Bd. 1 / hrsg. von Georg Picht und Heinz Eduard Tödt. – Stuttgart : Klett, 1969. – S. 209-239
Timm deutet die Natur gegen Freudenberg weiter als Vorsehung und sieht damit in der Friedensschrift einen Rückfall in die vorkritische Philosophie. Geschichtszeichen sind mit der Kritischen Philosophie genauso unvereinbar wie eine handelnde Natur. Auf dem Niveau der kritischen Philosophie steht allein Kants Einsicht, daß wir die Geschichte genau so weit vorhersagen können, wie wir sie selber machen. Gentz hat sofort widersprochen: Garanten des Friedens sind die Staaten, nicht die Natur. Hegel hat dann eine wirkliche Vermittlung zwischen der entwicklungsgeschichtlichen und der transzendentalen Begründung des kantischen Friedensentwurfs versucht. Kant hat keine Vermittlung.

Hirsch, Eike Christian
Der Frieden kommt nicht durch die Kirche : Thesen zu Kants Friedensschrift, in: Historische Beiträge zur Friedensforschung / hrsg. von Wolfgang Huber. – Stuttgart : Klett ; (u.a.), 1970 (Studien zur Friedensforschung ; 4) S. 70-94
Bei Kant korrespondieren nicht nur Legalität und Moralität, sondern auch Staat und Kirche, Frieden und Reich Gottes, aber das entfaltet er nie. Der Frieden kommt dann doch nur aus dem Recht, nicht aus der Moral, ist damit nur Recht, nicht Gerechtigkeit. Wenn der Frieden ganz dem Recht zugeschrieben wird, dann ist das Reich

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottes weder Folge noch Bedingung des Ewigen Friedens und der Ewige Frieden weder Voraussetzung noch Folge des Reichs Gottes. Eine Friedenskonzeption, die keine Vermittlung zur Gerechtigkeit herstellen kann, ist defizitär (als Beispiel nennt er die Gerechtigkeit der Anti-Hitler-Koalition). Kants Stärke, Fundierung im Recht, ist seine Schwäche.
Hirsch hat keine Probleme mit der Fundierung in Naturmechanismus und/oder moralischer Pflicht. Gar zu viel Natur ist das bei Kant nicht; er wußte immer, daß der Frieden gestiftet werden muß. Problematischer ist das vom theologischen Standpunkt her, der klar Vorsehung und menschliches Handeln unterscheiden muß.
In einem Abschnitt zur Exegese der Definitivartikel, bzw. der entsprechenden Passagen der Rechtslehre vertritt Hirsch eine eigene Deutung der drei Definitivartikel als aufeinander aufbauende Phasen der Annäherung an den ewigen Frieden. Da die Bedingung des Republikanismus noch nicht erfüllt ist, werden die beiden darauf aufbauenden Artikel erst in provisorischen Annäherungen vorgestellt.

Denker, Rolf
Kants Theorie des dreifachen Weges zum Weltfrieden – oder: Die Absichten der Natur in der Geschichte, in: Selbst-Bild als Fremdentwurf : Aufsätze zur Philosophie von Kant bis Bloch. – Tübingen : Paul, 1985 (Edition Skarabäus) S. 41-55
Eine kürzere Version war 1974 in einem Sammelband der deutschen Auslandspropaganda zum 200jährigen Jubiläum von Kants Aufsatzes „Was ist Aufklärung?“ erschienen.
Heute ist man geneigt, Vertreter der Aggressionstrieb-Theorie antiaufklärererischer Ideologien zu verdächtigen. Kant aber sieht gerade in der Spannung zwischen eigensüchtiger Aggressivität und dem Vernunftstreben nach Gesellschaft den eigentlichen Motor der Weltgeschichte, die wider Willen zum Guten führt. Der vernünftige Mensch will Eintracht, die (menschliche) Natur will Zwietracht und bewirkt damit Fortschritt. Freilich ist das ein Aufklärungsprozeß, am Ende steht eine Stufe der Vernünftigkeit.
Die Aufklärung des Einzelnen kann aber nur im Rahmen der Aufklärung aller gelingen. Deshalb ist Zu-sich-Kommen der Vernunft nur als Politik, letztlich nur als Weltpolitik denkbar. Die Natur läßt den Menschen frei, vernünftig muß er selber werden. Am ehesten gelingt das durch Öffentlichkeit, wobei ein Rahmen des republikanischen Rechtstaates im Innern und nach außen nötig ist.
Das bloße Tun des Guten führt nicht zum Glück, nur die Vernunft kann zufrieden sein. Es geht auch nicht um eine allmähliche Ausstrahlung vom häuslichen Leben zur Welt. Angefangen werden muß mit dem Weltfrieden, die Kugelgestalt der Erde zeigt uns, daß wir nicht endlos durch Zerstreuung dem Frieden aus dem Weg gehen können.

Mulholland, Leslie A.
Kant on War and International Justice, in: Kant-Studien 78 (1978) 25-41

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kant steht zwischen der Position, daß ohne Internationale Organisation kein Völkerrecht möglich ist, und der Position, daß Völkerrecht auch ohne Gewalt gilt. Er hat keinen Zweifel, daß es internationales Recht gibt, benötigt aber Mechanismen, wie es wirksam werden könnte. Die Stelle der Internationalen Organisation muß Vertrauen einnehmen. Die Republik als Grundlage des Friedens braucht er, weil allein eine republikanische Regeierungsform gegenseitiges Vertrauen schaffen kann. Die Natur kann den Despoten zu einem Interesse am Recht führen, aber sie kann nicht verhindern, daß er das Recht beendet, wenn es seinen Interessen nicht länger entspricht. Deshalb muß die Menschheit zum Standpunkt der Moral bereit sein. Allein können weder Natur noch vernünftiger Willen zum Frieden führen, nur ihr Zusammenwirken macht Frieden möglich. Kant braucht den moralischen Politiker, der bereit ist, politische Ziele dem Ziel internationaler Gerechtigkeit unterzuordnen.
Mulholland hat diesen Aufsatz in sein Buch *Kant's System of Rights*. – New York : Columbia Univ. Pr., 1990, S. 348-372 eingearbeitet, in eine Diskussion des Glücks: Wie im Recht überhaupt ist im internationalen Recht die Beachtung des Rechtsprinzips der einzige sichere Weg zum Glück.

Williams, Howard
Kant's Political Philosophy. – Oxford : Blackwell, 1983. – S. 244-271 : Kant's Plan for International Peace : the Highest Political Good and the Highest Moral Good
Auf nationaler Ebene kann Recht durch ein Volk verständiger Teufel etabliert werden und es ist erlaubt Menschen gewaltsam in einen Staat zu zwingen. Auf internationaler Ebene kann das nicht wiederholt werden, weil das Interesse nicht unbedingt den Frieden verlangt. Williams greift deshalb auf die Religionsschrift zurück, mit ihrer Forderung nach Einheit der Menschheit. Das Reich Gottes führt Individuen zusammen, ist aber gerade nicht politisch und hat keine Zwangsgesetze. Die Analogie des kantischen Völkerbundes besteht nicht mit dem Staat, sondern mit der Kirche. Politik und Religion streben dasselbe Ziel an, mit getrennten Mitteln; beide können es nicht erreichen, müssen es aber anstreben. Kant sagt klar, daß eine Gattung von Vernunftwesen das Ziel haben muß, nach Tugendgesetzen zu leben. Erreichen kann das nur Gott.

Nagl-Docekal, Herta
Immanuel Kants Philosophie des Friedens und was die Friedensbewegung der Gegenwart daraus gewinnen könnte, in: Friedensbewegungen : Bedingungen und Wirkungen / hrsg. von Gernot Heiss und Heinrich Lutz. – München : Oldenbourg, 1984 (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit ; 11) S. 55-74
Nagl-Docekal bietet einen der letzten Versuche, den Frieden ganz direkt aus dem kategorischen Imperative abzuleiten: alle Maximen, die kriegerisches Handeln gebieten, implizieren Instrumentalisierung des Menschen. Damit fallen alle Versuche, doch noch einen bestimmten Typ Krieg zu legitimieren. Der Frieden braucht einen Vernunftbegriff, aber Kant versucht eine Aporie zu vermeiden: daß zwar moralisch gehandelt wird, aber tatsächlich die Menschen von Neigungen bestimmt werden und

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

alles moralische Handeln hilflos bleibt. Deshalb braucht Kant einen Rechtszustand: wechselseitige Dominanzansprüche, Kampf, Sicherheitsdilemma sind nur durch einen Rechtszustand abzulösen.
Gegen Freudenberg 1969 (oben S. 523) betont sie, daß die sinnvolle Entwicklung der Menschheit nicht als Notwendigkeit gezeigt werden kann. Daß die Geschichte sinnvoll sein muß, ist kein Postulat der praktischen Vernunft wie die Unsterblichkeit, Freiheit, Dasein Gottes. Den Sinn der Geschichte weist Kant empirisch durch „Geschichtszeichen" nach. Die Möglichkeit des ewigen Friedens reicht für die Praxis, auch wenn bezweifelt werden kann, daß der Frieden mit Notwendigkeit eintritt.

Nägler, Frank
Von der Idee des Friedens zur Apologie des Krieges : eine Untersuchung geistiger Strömungen im Umkreis des Rotteck-Welckerschen Staatslexikons. – Baden-Baden : Nomos-Verl.-Ges., 1990 (Nomos Universitätsschriften : Geschichte ; 4) S. 70-91. 104-115
Die Forderung nach republikanischer Verfassung ist das zentrale Motiv von Kants Friedenstheorie (Völkerbund ohne Zwangsgewalt und nicht einklagbares Weltbürgerrecht können nur Ergänzung sein). In der Begründung der Republik für Kant liegt aber eine Abweichung vom versprochenen Apriorismus: Letztlich ist der Staat bei Kant nur die Sicherung der Besitzordnung, die ökonomisch selbständigen Staatsbürger können Mitgesetzgeber werden, die Arbeiter bleiben als Schutzgenossen ohne politische Partizipation. Das ist eine kleinbürgerlich-egalitäre Vision, ein Gegenentwurf zur feudalen Ordnung. (Das Selbständigkeitskriterium und die Ausschließung der Arbeiter werden in der Friedensschrift nicht angeführt, müssen aber aus anderen Schriften ergänzt werden.) Diese kleinbürgerliche Besitzschicht entscheidet über Krieg und Frieden und stellt auch (nach dem 3. Präliminarartikel) die Miliz.
Was in dem Garantieartikel zum Frieden treibt, ist Konkurrenzverhalten, wobei Kant letztlich die Geschichte der europäischen Neuzeit nachzeichnet: vom rohen Kampf zu gewaltlosen Erscheinungsformen der Konkurrenz. Die Angst um das Vermögen hat die Angst um das Leben zurückgedrängt. Was die Geschichte bewegt, ist nicht der Krieg selber, sondern die Vermögensbedrohung durch Rüstung, Kriegsschulden und Beanspruchung aller Kräfte des Staates für den Krieg.
Näglers Buch als Ganzes handelt von der Auflösung der Einheit von Vernunftgebot und gegenwartsbezogenem Fortschrittsdenken im deutschen Frühliberalismus und er will zeigen, daß bereits Kants vermeintlich zeitlosen Begründungen zeitgebundene soziale Konstruktionen zugrunde lagen und mit dem sozialen Wandel der Frühindustrialisierung auch die Basis von Kants Friedenstheorie aufgelöst wurde.

Chanteur, Janine
From War to Peace. – Boulder (u.a.) : Westview Pr., 1992. – S. 137-176: Perpetual Peace
Französisches Original 1989
Erst der letzte der großen Naturrechtsdenker, der nicht der optimistischste war, bemüht sich um den ewigen Frieden. Dabei würdigt er stärker als seine Vorgänger den

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Krieg. Die menschliche Natur ist gut, gibt aber dem Bösen Raum; Menschen sind immer ambivalent gegenüber anderen Menschen. Die Vernunft ist im Individuum mehr oder weniger schwach, entwickelt wird sie nur in der Gattung.
Die Menschheit ist frei und allein gelassen. Recht ist keine äußere Ordnung, sondern die Regulierung von realen Menschen, die alle ihren Willen haben. In der *Kritik der reinen Vernunft* gibt es die Hoffnung, daß am Ende alle Einzelgesetze fallen und nur noch generelle Prinzipien nötig sind. Diese Idee bestimmt alle weiteren Texte Kants, ohne daß sie politisch genauer werden. Wegen der Unsicherheit des menschlichen Charakters muß ein Rechtstatus bleiben.
Der Traktat *Zum ewigen Frieden* zerfällt in zwei Teile. Die Präliminarartikel und Definitivartikel allein ergeben nur eine Utopie. Die Zusätze versuchen einen Weg zur Verwirklichung anzugeben. Natur bringt uns – durch Kriegsnot und Handelsgeist – zum Frieden, *als ob* wir der Vernunft folgen würden. Kant versucht, nicht als Utopist zu erscheinen; utopische Entwürfe sind mit seinem Freiheitsdenken auch nicht vereinbar. Wenn wir nicht Utopie wollen, dann müssen wir Kants Geschichtsphilosophie annehmen, daß uns die Kriege zum Frieden treiben und nur die späten Generationen etwas davon haben.
Chanteur packt Kant in ein gemeinsames Kapitel mit Marx, freilich ohne Querbeziehungen herzustellen

Laberge, Pierre
Das radikale Böse und der Völkerzustand, in: Kant über Religion / hrsg. von Friedo Rieken und Francois Marty. – Stuttgart (u.a.) : Kohlhammer, 1992 (Münchner philosophische Studien : NF 7) S. 112-123
Das Böse (Angriffslust) ist nicht der Grund dafür, daß der Naturzustand verlassen werden muß. Auch wenn die Menschen ganz gutartig wären, wäre das nötig. Kant rückt hier nahe zu Kenneth Waltz und der Erklärung des Krieges aus der Struktur des internationalen Systems, mit seinem dauernden präventiven Sicherheitsbedürfnis. Damit wird aber unklar, wo das Böse der Eroberung aufhört und der rechtmäßige Präventivschlag anfängt. Der Krieg kann nur dadurch verhindert werden, daß man die Lüge, wenn nicht unmöglich, so doch wenigstens schwierig macht. Das ist der Grund für die Idee einer Föderation von Republiken. Die Republiken können das Urteil den anderen Republiken überlassen, aber sie können nicht abrüsten, weil sie nie wissen können, ob die real existierenden Republiken tatsächlich republikanisch bestimmt sind. Es gibt in diesem Bund keinen Zwang, aber es geht um Rechtsgesetze, nicht um Tugendgesetze eines bürgerlich-ethischen Zustandes (Kirche). Es macht keinen Sinn zu fragen, wie eine bürgerliche Verfassung oder der Völkerbund zur unsichtbaren Kirche stehen. Aber der Frieden (und damit der Völkerbund) ermöglicht den Übergang vom Recht zur Tugend. Vorher dient aber die unsichtbare Kirche dazu, von der Tugend zum Recht voranzuschreiten, d.h. einen rechtlichen Bund zu befördern, indem sie die Lüge aufdeckt. Sie ist nicht eine Gemeinschaft der Heiligen, sondern ein Bündnis von Sündern, die gegen den Einfluß des Vaters der Lüge kämpfen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Allison, Henry
The Gulf between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace, in: Proceedings of the Eight International Kant Congress Memphis 1995 / ed. by Hoke Robinson. – Milwaukee : Marquette Univ. Pr., 1995, I/1 S. 37-49
Der gute Willen wird in Kants Moralphilosophie zwar nicht nach dem Erfolg bemessen, aber dennoch muß nach Erfolg des Guten gestrebt werden. Kant hat zwei Konzeptionen des höchsten Gutes: die Existenz rationaler Wesen unter moralischen Gesetzen und die Glückseligkeit in Harmonie mit Moralität. Nur indem wir einen Endzweck der Schöpfung annehmen, kann es einen Endzweck geben und damit eine Pflicht, nach seiner Verwirklichung zu streben. In der Friedensschrift wird wie in der *Kritik der Urteilskraft* der Zweck vom Subjekt in die Natur hineingelegt. Die Natur hat die Menschen zerstreut, aber damit zum Recht gezwungen. Die Rede von „Garantie" ist wohl nur Rhetorik; es gibt keinen Grund anzunehmen, daß hier mehr von der Natur geleistet wird, als in anderen Schriften Kants. Menschliche Anstrengung ist nötig.

Wimmer, Reiner
Kants philosophischer Entwurf *Zum ewigen Frieden* und die Religion, in: Proceedings of the Eighth International Kant Congress Memphis 1995 / ed. by Hoke Robinson. – Milwaukee : Marquette Univ. Pr., 1995, I/1 S. 113-120
Der ewige Frieden wird von Kant als höchstes Gut beschrieben. Sonst bezeichnet Kant allein Gott und die Vereinigung von Vernunft und Glückseligkeit, die an Gottes Dasein hängt, als höchstes Gut. Der ewige Frieden ist geschichtlich zu verwirklichen, gehört also zur phänomenalen Welt, nicht zur noumenalen Welt. Zugleich ist der ewige Frieden aber ein Ideal, das nicht theoretisch nachweisbar ist, ist also noumenal.
Ein gewöhnlicher Staat kann nicht Reich Gottes auf Erden sein, nur ein ethisches Gemeinwesen (das weltweit wäre). Ein solches Gemeinwesen wäre noumenal. Ein solcher ewiger Frieden wäre nur denkbar als von Gott geschaffen (weil nur Gott die Einheit von Vernunft und Glückseligkeit schaffen kann). Kant selber stellt diese Verbindung nie her.
Der Mensch kann weder den Standpunkt Gottes einnehmen, noch Geschichtsverläufe vorhersehen. Wir können allenfalls Ziele hineindenken, regulierende Ideen unserer reflexiven Urteilskraft. Wir können nur handeln, *als ob* die Natur bestimmte Absichten verfolge. Den Naturmechanismus zum Frieden kann Kant nur zurückhaltend anbieten, unentschlossen deutet er mal Natur, mal Vorsehung, mal Schicksal an, die Geltung ist jedes Mal begrenzt. Daß der gute Willen/die Moralität vom Menschen hervorgebracht werden können, läßt sich lediglich hoffen. Garanten im eigentlichen Sinne gibt es in keinem Fall!

Cavallar, Georg
Kants Urteilen über den Krieg, in: Proceedings of the Eight International Kant Congress Memphis 1995 / ed. by Hoke Robinson. – Milwaukee : Marquette Univ. Pr., 1995, II/1 S. 81-90

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Englisch in: Georg Cavallar, Kant and the Theory and Practive of International Right. – Cardiff : Univ. of Wales Pr., 1999 (Political Philosophy Now) S. 61-74 Judging war

Der Widerspruch zwischen Kants Lob des Krieges und Kants Verbot des Krieges kann nicht als zwei Phasen seiner Entwicklung gedacht werden, sondern muß aus der jeweils eingenommenen Perspektive erklärt werden. Aus der Perspektive der Moral und des Rechtes gibt es keine andere Möglichkeit, als den Krieg zu verurteilen. Im Urteilen wird dagegen die Frage nach der Moral ausgeklammert. Wenn das Geschmacksurteil rein sein soll, darf sich kein Interesse einmischen. Das Urteilen in der Geschichtsphilosophie fragt ebenfalls nicht nach der Moral, sondern nach der Bedeutung für einen Endzweck. Kant leitet aus den Entwürfen der ästhetischen und reflektierenden Urteilskraft keine Handlungsanweisungen ab. Der Mensch darf immer nur als Mensch, der unter dem Sittengesetz steht, und nie in der Rolle der Vorsehung handeln. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Kriege gehört in die praktische Philosophie, zur Frage „Was soll ich tun?“ Die Frage nach dem Zweck der Kriege gehört in die Geschichtsphilosophie, zur Frage „Was darf ich hoffen?“

Bartelson, Jens

The Trial of Judgement : a Note on Kant and the Paradox of Internationalism, in: International Studies Quarterly 39 (1995) 255-279

Äußerungen zu Kant aus dem Bereich der Internationale Beziehungen haben alle denselben Fehler: Sie gehen von der Dualität von Natur und Vernunft aus und können den Ewigen Frieden dann nur als ein Vernunftgebot sehen. Deutlich ist aber, daß Kant gerade diese Kluft überbrücken wollte. Deshalb muß das politische Denken auf Urteilskraft, nicht auf theoretisches Wissen aufbauen. Da Kant eine Föderation ohne irgendeine Zwangsgewalt will, braucht er andere Garantien: die innere Verfassung der Staaten. Aber letztlich gründet er den Frieden auf eine Gemeinschaft der Menschheit, regiert nach Weltbürgerrecht. Der einzelne Willen kann eine solche Gemeinschaft nicht schaffen, eine graduelle Annäherung der Menschheit ist aber wahrscheinlich. Kants Theorie beruht nicht auf einem bloßen transzendentalen Prinzip, sondern auf einer cosmopolis under perpertual construction. An Geschichtszeichen (den seltenen Ereignissen der Geschichte, in denen Notwendigkeit und Freiheit zusammenstimmen) können wir am Enthusiasmus der Zuschauer die Möglichkeit dieser Gemeinschaft sehen.

Bartelson ist weniger mit Kants Beiträgen zur Theorie Internationaler Beziehungen befaßt, sondern versucht der Wissenschaft der Internationalen Beziehungen eine neue Epistemologie aus kantianischen Quellen zu geben.

Franke, Mark F. N.

Immanuel Kant and the (Im)Possibility of International Relations Theory, in: Alternatives 20 (1995) 279-322

In der Theorie Internationaler Beziehungen dreht sich immer noch alles darum, ob eine Theorie Realismus oder Idealismus sei. Aber Kants Äußerungen zu Internationalen Beziehungen waren schon immer schwer einzuordnen. Seine Philosophie

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

macht diese IB-Frage sinnlos. Die Kritische Philosophie kann das angebliche Wissen der Internationalen Beziehungen nicht als Wissen akzeptieren. Kants friedliche Weltordnung von Menschen und Staaten ist keine Theorie, die auf objektive Gegebenheiten zurückgreifen könnte, sondern beruht auf Urteilen, die jedes Subjekt selber formen muß, um sich als freies Wesen zu konstituieren. (Entsprechend hängt in der Friedensschrift der Frieden daran, daß die Souveräne ihn kontinuierlich wollen.) Dieses epistemologische Problem meint Kant, wenn er sagt, der ewige Frieden sei nicht erreichbar, wohl aber sei es erreichbar ihn zu erzielen. Kants Republiken sind frei, so weit sie es schaffen, an einer Partnerschaft der Nationen mitzuarbeiten. Man kann aber nie die anderen und die eigene Beziehung zu ihnen objektiv kennen, da alle dieselbe Freiheit haben sich zu den anderen in ein Verhältnis zu setzen.

Mark F. N. Franke, *Global Limits : Immanuel Kant, International Relations, and Critique of World Politics*. – Albany, NY 2001 enthält diesen Aufsatz vermehrt um eine Diskussion der Folgen für naivere Annahmen des Internationalismus. Da Franke das Recht eines jeden, bei der Bestimmung der Vernunft mitzureden, damit identifiziert, daß jeder seine eigene Welt schafft, und da das Vernünftige daran nur der Respekt für die Entscheidungen der anderen bleibt, ist keine Privilegierung kosmopolitischer Konzepte mehr möglich.

Baumgartner, Hans Michael
Dreimal „Ewiger Friede“ : über Struktur und Kontexte der kantischen Rede vom „ewigen Frieden“, in: Frieden durch Recht : Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung / hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann und James Bohman. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 1269) S. 76-86
Kant kennt den ewigen Frieden in der Philosophie: Gegen den Krieg der dogmatischen Meinungen hat die kritische Methode eine rechtsförmige Klärung gebracht und den Krieg durch Prozeß ersetzt.
Kant kennt den ewigen Frieden in der internationalen Politik. Auch hier steht Willkür gegen Willkür (von Kant immer durch die Grundbedingung menschlicher Existenz gesehen, die ein Stück Boden braucht, der anderen dann fehlt). Auch hier wird der Frieden gestiftet, indem ein Rechtszustand hergestellt wird. Die Garantie der Natur ist kein Rückfall in dogmatische Naturphilosophie, sondern eine Theorie der Urteilskraft, die die Natur nur beurteilen kann, wenn sie sie als auf den Menschen hin angelegt auffassen kann. Die Natur selber hat das Auftreten der Vernunft vorgesehen; das ist die einzige Vorsehung, die Kant kennt. Die Entfaltung der menschlichen Naturanlagen muß zur Republik führen, was wiederum zu einem rechtlichen Zusammenhang der Republiken führen muß. Der Aufbau der Friedensschrift von 1795 ist schon ganz in *Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* 1784 vorweggenommen.
Die dritte Konzeption des ewigen Friedens bei Kant ist das notwendig geforderte ethische gemeine Wesen, das Reich Gottes in Kants Religionsschrift. Der ethische Naturzustand, in dem sich jeder selber Gesetze gibt und jeder Richter des anderen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist, muß verlassen werden, zugunsten einer öffentlichen Ordnung, in der aber nicht Zwangsgesetze, sondern Tugendgesetze herrschen, nicht ein Staat sondern eine universale Kirche. Auch hier fügt die Urteilskraft hinzu, daß es eine Art Vorsehung gibt, die dieses Vorhaben gelingen läßt.
Eine übersichtliche Skizze des ethischen gemeinen Wesens gibt Hans Michael Baumgartner, Das „ethische gemeine Wesen" und die Kirche in Kants „Religionsschrift", in: Kant über Religion / hrsg. von Friedo Ricken und Francois Marty. – Stuttgart 1992. – S. 156-167

Brandt, Reinhard
Quem fata non ducunt, trahunt : der Staat, die Staaten und der friedliche Handel, in: Der Vernunftfrieden : Kants Entwurf im Widerstreit / hrsg. von Klaus-M. Kodalle. – Würzburg : Könighausen und Neumann, 1996 (Kritisches Jahrbuch der Philosophie ; 1) S. 61-86
In den Schriften bis 1793 sieht Kant klar eine Pflicht der Staaten, den Naturzustand zu verlassen und sieht die Republik als Frucht. In *Zum ewigen Frieden* 1795 sieht er das umgekehrt: zuerst die Republik, danach den Völkerbund, der nur noch ein loser Bund sein muß. Diese Umkehrung verdankt Kant der Französischen Revolution. Daß Republiken friedliebend sind, ist eine Idee, die Kant bereits in der Tradition vorfindet. Jetzt kann er glauben, man könne zu solchen Republiken auch kommen.
Die Natur hat es eingerichtet, daß das, was rechtlich geboten ist, auch klug ist. Wenn die Menschen nicht ausreichend klug sind, so werden sie zum Frieden geschleift. „Zum ewigen Frieden" meint „Hin-zum-ewigen-Frieden". Es geht nicht um Prinzipien, sondern um Verwirklichungsbedingungen. Kants Rechtsphilosophie beruht darauf, daß die Natur mit dem Rechtsstaat schwanger geht. Er kann Loyalität gegenüber den (Un)Rechtsstaaten fordern, weil diese sich entwickeln. Die Natur legt uns nicht eine Pflicht auf (das kann nur die praktische Vernunft), sie tut es selber. Die Garantie der Natur bezieht sich auf eine Situation, in der der Mensch seine Rechtspflicht nicht erfüllt. Die verständigen Teufel sind Wesen, die der natürlichen Neigung folgen, Menschen sind Wesen, die zugleich der Naturneigung und der praktischen Vernunft folgen. Während die verständigen Teufel nur einen Staat zusammenkriegen, braucht die Republik eine „moralisch einfließende Ursache" (*Streit der Fakultäten* 1798, eventuell korrigiert Kant damit seine Position von 1795).
Das Weltbürgerrecht hat eine ähnliche Stellung wie das Prinzip der Mitteilbarkeit unserer ästhetischen Urteile; wir leisten mit unserm Urteil einen Beitrag zur gemeinsamen Welt der Beurteilung des Schönen. Mit dem Handel wird eine gemeinsame kommerzielle Welt konstituiert.

Apel, Karl-Otto
Kants ‚Philosophischer Entwurf : Zum ewigen Frieden' als geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer Pflicht : Versuch einer kritisch-methodologischen Rekonstruktion der Kantschen Konstruktion aus der Sicht einer transzendental-pragmatischen Verantwortungsethik, in: „Zum ewigen Frieden" : Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kant / hrsg. von Reinhard Merkel und Roland Wittmann. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 1227) S. 290-308

Kant Gedanken oszillieren zwischen juristisch/deontisch-ethischen Postulaten und naturalistisch/teleologischen Quasi-Prognosen – für beides ist die Basis irgendwo zwischen Aufklärung und Postmoderne längst zerrieben. Eine handelnde Natur können wir nicht mehr denken. Aber festhalten will Apel daran, daß die Verwirklichung der Vernunftforderung allein durch den guten Willen der Menschen nicht erfüllt werden kann, der Lauf der Dinge muß ihm entgegenkommen. Direkt können wir die Folgen unserer Handlungen nicht bestimmen, aber die Naturabsicht ist, daß wir selber die Finalisierung der Geschichte als Aufgabe haben, d.h. die Ergebnisse der Kriege als eine Chance einer Neuordnung begreifen.

Kant hat letztlich nicht begründet, woher die Pflicht kommt, am Rechtsstaat oder an der weltbürgerlichen Rechts- und Friedensordnung mitzuarbeiten. Das liegt daran, daß Kant nie Einwirkungen auf die reale Welt begründen kann und deshalb immer nur bis zu reiner Gesinnung kommt. Apel versucht eine transzendentalpragmatische Umdeutung: Wir haben das Sittengesetz schon immer als Voraussetzung des vernünftigen Denkens anerkannt. Kants Idee der idealen Gemeinschaft der Vernunftwesen muß transformiert werden zum Apriori einer unbegrenzten idealen Kommunikationsgemeinschaft. Die kantische Pflicht zum Frieden wird umformuliert: die Realisierung einer internationalen Rechts- und Friedensordnung ist nicht nur die Voraussetzung der vollkommenen bürgerlichen Verfassung der Einzelstaaten sondern entlastet die Menschen vom strategischen Handeln auf allen Ebenen der individuellen und kollektiven Selbstbehauptungssysteme, so daß ihnen Moralität zumutbar wird.

Pangle, Thomas L.

Modern Idealism : from the Grotian Law of Nations to Kantian International Organization, in: Thomas L. Pangle ; Peter J. Ahrensdorf, Justice Among Nations : on the Moral Basis of Power and Peace. – Lawrence, Kansas : Univ. Pr. of Kansas, 1999. – S. 190-209

Kant beschreibt die Beziehungen zwischen Nationen gesetzloser als irgendein Theoretiker vor ihm (Hobbes nicht ausgenommen), um dann zu mehr internationaler Organisation zu kommen als irgendein Theoretiker vor ihm. Gerade aus der Rechtlosigkeit der internationalen Beziehungen folgt eine Pflicht der Staaten, in ein Vertragsverhältnis zu kommen. Einen Weltstaat verwirft er als gefährlich für die Freiheit, aber sein Völkerbund wird nie recht klar. Am ehesten ist es eine Anzahl von Föderationen, die sich zur Verteidigung zusammenschließen, aber allmählich zu einem Bunde zusammenwachsen. Die Universalisierung setzt aber eine neue Bildungsstufe der Menschheit voraus. Völlig unklar bleibt, wie sich der moralische Mensch in der internationalen Politik verhalten soll, bevor die Zerstörungen alle Menschen überzeugt haben, daß eine handlungsfähige internationale Organisation notwendig ist. Wenn es aber die Zerstörungen sind, die die Menschen zum Frieden treiben, dann haben die Machiavellisten mehr geleistet als die Moralisten. Einen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wirklichen Frieden als Lohn für moralisches Bemühen, kann Kant erst im Jenseits versprechen.

Guyer, Paul
Kant on Freedom, Law, and Happiness. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2000. – S. 408-434 Nature, Morality, and the Possibility of Peace
Revidierte Fassung seines Vortrags auf dem 8. Internationalen Kantkongreß 1995

The Possibility of Perpetual Peace, in: Kant's Perpetual Peace : New Interpretative Essays / ed. by Luigi Caranti. – Roma : Luiss Univ. Pr., 2006. – S. 161-181
In *Zum ewigen Frieden* reproduziert Kant nicht die Naturteleologie aus *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, sondern verabschiedet sie endgültig als nicht mit seiner Philosophie der Freiheit der 1790er Jahre vereinbar. Das Problem ist eine Ordnung zu schaffen, die möglichst viel Freiheit läßt. Diese Ordnung wird von der Moral verlangt, kann aber ohne Moral errichtet werden, würde dann aber den Akteuren keine Schätzung als sittliche Wesen eintragen. Handeln nach der Natur ist Klugheit, Klugheit kann nur bis zum Völkerbund führen. Für einen ewigen Frieden wäre die Moral der Mitgliedstaaten nötig. Aber auch Republiken können ohne Moral den Frieden nicht garantieren; das zeigen die Anhänge über politische Moral und Öffentlichkeit gar zu deutlich (und dem entspricht auch die Erfahrung, daß demokratische Regierung als solche noch nicht Krieg unmöglich macht).
Kant warnt vor Ideen, die unsere moralischen Anstrengungen vermindern könnten (indem wir auf die Vorsehung vertrauen). Aber immer wenn er vom Frieden redet, will er mehr als einen Nachweis, daß der Frieden nicht unmöglich ist. Das gehört in seine Tendenz der 1790er Jahre, v. a. in *Kritik der Urteilskraft*, die Kluft zwischen Natur und Freiheit zu überwinden. Die rationale Natur des Menschen braucht nur einen Hinweis, daß der ewige Frieden nicht unmöglich ist, die sinnliche Natur des Menschen braucht eine deutlichere Versicherung, daß es tatsächlich einen Fortschritt gibt.

Der Aufsatz von 2006 will ebenfalls zeigen, daß es keine Garantie, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit des Friedens geben kann, zeichnet sich aber durch eine größere Konzentration und Klarheit aus: Da der Mensch frei ist, sich für das Böse zu entscheiden, kann es keine Garantie des Friedens geben. Daß der Frieden notwendig ist und welche Regierungsweise für den Frieden notwendig ist, das sind Naturbedingungen, die auch für einsichtige Teufel verständlich sind. Wenn aber wirklich Selbstliebe herrschen würde, dann kann es nicht zum Frieden kommen. Die Natur schafft das Mittel, aber nur das Mittel. Kant ist aber realistisch und setzt auf einen moralischen *Politiker*, nicht auf bloß moralische Personen. *Zum ewigen Frieden* spricht die Leser als rationale Personen an, mit Argumenten, daß der ewige Frieden geboten ist, daß es Mittel gibt ihn zu erreichen und daß er möglich ist, wenn wir ihn

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wollen. Gleichzeitig werden wir als gewöhnliche, emotionale Menschen angesprochen, mit der Versicherung, daß die Natur uns treibt, wenn wir selber nachlassen.

Anderson-Gold, Sharon
Unnecessary Evil : History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant. – Albany, NY : State Univ. of New York Pr., 2001. – 158 S. (SUNY Series in Philosophy)
Das Böse kann nicht individuell bewältigt werden, sondern nur in einem ethischen Gemeinwesen, wie es Kants Religionsschrift skizziert. Moralische Entwicklung ist nur möglich als Entwicklung der Gattung. Entwicklung der Gattung bringt immer kulturelle Differenz. Mit der Freiheit ist immer Konflikt gegeben, ohne daß die menschliche Natur als speziell böse angesehen werden müsse. Deshalb ist von Anfang an Staat/Internationale Organisation nötig. Die volle Reichweite menschlicher Anlagen kann nur in einer kosmopolitischen Gesellschaft verwirklicht werden. Die Geschichte ist nicht erst seit Hegel das Weltgericht. Bereits Kant befragt jede politische Assoziation, was sie zu der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten beiträgt (so wie jeder einzelne gefragt wird, wie er die Leistung seiner Kultur befördert). Wer seine vernünftige Fähigkeit, Vernunftziele zu setzen, nicht ausübt, verletzt seine eigene „Natur", seine Gesellschaft und letztlich die Menschlichkeit. Kants Modell kennt Kulturen, nicht aber abgeschottete Kulturen. Es gibt ein internationales oder kosmopolitisches Publikum, das aber immer ein pluralistisches Publikum bleibt. Eine Föderation braucht ein kosmopolitisches Publikum, sonst bleibt sie ein Staatensystem antagonistischer Staaten.

Höffe, Otfried
„Königliche Völker" : zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2001 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 1519) S. 238-263 *Kritik der reinen Vernunft*: Eine kosmo-politische Lektüre
Höffes Ziel ist, den Vorwurf des Solipsismus, den Apel und Habermas Kant machen, zurückzuweisen mit Hinweisen auf den öffentlichen Gebrauch der Vernunft. Kant verbietet entschieden Privatsprachen: es gibt nur eine Vernunft, die jeder Disziplin ihren Platz zuweist. Daß die objektive Welt eine gemeinsame Welt ist, liegt nicht an der Geselligkeit des Menschen, sondern an der Objektivität, deren Bedingungen die Bedingungen für jede Sozialität bilden. Die Vernunft setzt Republikanismus voraus, aber letztlich auch Kosmopolitismus, denn sie wäre nicht Vernunft, wenn sie an Grenzen halt machen würde. Selbst wenn die Menschen politisch noch keine Weltbürger sind, sind sie schon epistemische Weltbürger: „Alle Menschen sind zur Erkenntnis der ihnen gemeinsamen Welt gleichberechtigt berufen und ebenso gleichberechtigt fähig." Kants Weltbürgertum des Wissens muß ausgeweitet werden auf Weltbürgertum der Moral und Weltbürgertum der Hoffnung.

Cheneval, Francis
Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung : über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Moderne. – Basel : Schwabe, 2002 (Schwabe Philosophica ; 4) S. 401-621
Der Kosmopolitismus Kants
Kants gesamte Philosophie seit den 1770er Jahren ist Philosophie in weltbürgerlicher Absicht, entscheidend ist dabei in den 1780/90er Jahren der Übergang von einer moralisch-kosmischen Position zu einer rechtlich-kosmopolitischen. Da das höchste Gut die realisierte moralische Gesellschaft ist, können das reine Sollen und die Postulatenlehre der Kritik der praktischen Vernunft keine Lösung sein. In der Religionsschrift konzipiert Kant die Gründung einer moralischen Gemeinschaft als Gattungspflicht. Dieser Tugendbund hat keine eigene Gesetzgebung, sondern ist Reich Gottes, ein Bund mit Gott als Gesetzgeber. Seit 1793 verfolgt Kant nicht mehr diese Version eines theologischen Chiliasmus, sondern den Weg eines philosophischen Chiliasmus. Weil die Menschheit das höchste Gut verwirklicht, kann es kein moralisches sein, sondern muß ein rechtliches sein. Das Recht tritt nicht an die Stelle der Moral, sondern schafft äußere Bedingungen, unter denen Zwecke verwirklicht werden können, die moralisch Pflicht sind. Der Frieden als Endzweck, als höchstes politisches Gut, muß deshalb ein rechtliches, nicht ein moralisches Ziel sein.
Kant hütet sich, eine Verbindung von Recht und Glück oder gar Staat und Glück zu versprechen. Realisiert werden kann deshalb nur Glückswürdigkeit. Für eine Konvergenz von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit in der universalen Rechtsgemeinschaft, benötigt er Geschichtsphilosophie. Innerhalb der kritischen Philosophie kann die Vervollkommnung nicht als Naturprozeß gedacht werden, sondern als ein Ideal (nicht als theoretische Aussage, sondern als ein Urteil der reflektiven Urteilskraft). Das liegt auch der Realismuskritik der Friedensschrift zugrunde: Die staatsklugen Politiker erkennen nicht ein objektives Geschehen, sondern beschreiben das Produkt ihres eigenen Handelns. Man kann nicht voraussagen, daß der Ewigen Frieden gelingen wird, aber voraussagen, daß die Menschen es immer wieder versuchen werden, so daß es doch unter der Bedingung unendlicher Zeit, gelingen muß. Die Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung vollendet sich nicht in den Köpfen der Philosophen, sondern in der Geschichte, durch öffentlichen Diskurs. Deshalb die zentrale Rolle der Publizität in der Friedensschrift.
Die neue Interpretation hat Folgen für die konkreten Anweisungen der Friedensschrift, indem Cheneval die prozessualen Bedingungen des ewigen Friedens betont. Nur wenn die Vernunftidee selber Triebfeder wäre, müßte es zu unmittelbarer Stiftung des Friedens kommen. So sind alle drei Definitivartikel nach demselben Schema der Distanz zwischen Ausgangspunkt und Vernunftidee angelegt: Nach der Vernunftidee werden Republiken gefordert, akzeptiert werden Regime wie das Preußen Friedrichs. Nach der Vernunftidee wird ein Völkerstaat gefordert, akzeptiert wird ein loser Völkerbund. Nach der Vernunftidee müßten alle Menschen Bürger eines allgemeinen Menschheitsstaates sein, akzeptiert wird die Hospitalität. Das liegt nicht daran, daß Kant der Souveränität einen hohen Wert zuschreiben wollte, sondern daran daß die Inhaber der konventionellen Souveränität sie nicht aufgeben wollen. Freiwilligkeit ist aber eine nicht aufgebbare Voraussetzung des ewigen Friedens. Der ewige Frieden beginnt mit einem Zustand, in dem Krieg kein Mittel der Politik mehr ist, ist aber erst vollendet, wenn alle Staaten Republiken sind und alle Men-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen und Staaten in einem Völkerstaat vereint sind. Man kann Kant nicht vorwerfen, daß er den Völkerbund nicht ausreichend staatlich denkt; umgekehrt kann man ihm vorwerfen, daß er den Staat zu sehr hobbesianisch als Zwangsstaat denkt.
Zweifellos die wichtigste Darstellung der Stellung des Friedens innerhalb Kants Philosophie. Das Buch als Ganzes verfolgt die Idee einer kosmopolitischen Philosophie von Leibniz über Wolff zu Kant, einen Weg von Metaphysik über Moral zum Recht (siehe oben S. 235).

Lutz-Bachmann, Matthias
Das ‚ethische gemeine Wesen' und die Idee der Weltrepublik : der Beitrag der Religionsschrift Kants zur politischen Philosophie internationaler Beziehungen, in: Kants „Ethisches Gemeinwesen" : die *Religionsschrift* zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie / hrsg. von Michael Städtler. – Berlin : Akademie Verl., 2005. – S. 207-219
Kants Idee eines ethischen Gemeinwesens wird zwar als Hilfe im Kampf gegen die Neigung zum Bösen gerechtfertigt, kommt aber letztlich aus der Idee des höchsten Gutes, einer letzten Zwecksetzung, die mit der Vernunftidee gegeben ist. Kant erwartet den Frieden als Ausgang aus dem Naturzustand zwischen Staaten in einen Rechtzustand und akzeptiert aber einen Völkerbund als ein erreichbares Ziel. Damit das Volk Gottes errichtet und der ethische Naturzustand verlassen werden kann, muß die Menschheit den rechtlichen Naturzustand verlassen haben. Es muß einen weltweiten Rechtszustand geben, damit die Idee eines Volk Gottes unter Tugendgesetzen nicht unmöglich erscheint.

Behnke, Andreas
'Eternal Peace' as the Graveyard of the Political : a Critique of Kant's *Zum Ewigen Frieden*, in: Millennium 36 (2007) 513-531
Trotz aller Überlegungen Kants über die Verwirklichungsbedingungen des ewigen Friedens, wird Kants Friedensbegriff nicht klar. Letzlich kennt er nur bourgeoise Sekurität, für die ein politischer Umgang („creative and agonistic") mit anderen Staaten geopfert wird. Kants Universalismus ist nur aus seinem philosophischen Interesse am moralischen Fortschritt der Menschheit zu begreifen, eine Geschichtsphilosophie, die nur aus der europäischen Erfahrung Sinn macht und alle nicht in diesen Prozeß einbezogenen Kulturen dehumanisieren muß. Auch gegen Kolonialismus ist Kant nur, weil er zu ewigen Kriegen in Europa führt und damit den moralischen Fortschritt aufhält. Kants Ewiger Frieden wäre das Reich von Nietzsches Letztem Menschen.
Beim Reichtum bellizistischer Ansätze in der Theoriegeschichte wird nicht klar, welche Behnke mit „agonistic engagement with opponents and enemies" meinen könnte. Er zitiert eine der feuilletonistischeren Äußerungen Santayanas.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.4.1.3 Kant und Theorien des Demokratischen Friedens

Einen Überblick über die neuere Rezeption gibt Oliver Eberl, Demokratie und Frieden : Kants Friedensschrift in den Kontroversen der Gegenwart. – Baden-Baden 2008. – S. 87-182.

Doyle, Michael W.
Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs, in: Philosophy and Public Affairs 12 (1983) 205-235, 323-353
Neudruck in: Debating the Democratic Peace / ed. by Michael E. Brown ... – Cambridge, MA (u.a.) : MIT Pr., 1996. – S. 3-57 (die Kant-Exegese am ehesten S. 20-27)
Um zu erklären, warum Demokratien mit anderen Demokratien keinen Krieg führen, wohl aber mit Nichtdemokratien, entwickelt Doyle ein Theorem, daß gegenseitiger Respekt der Demokratien Basis des Demokratischen Friedens ist. Dieses Theorem führt er auf Kant zurück, indem er den ersten und den zweiten Definitivartiken verschmelzt: Liberale Republiken werden fortschreitend einen Friedensbund untereinander errichten und neue liberale Republiken sukzessive in ihren Bund aufnehmen. Völkerbund und UNO haben Züge eines solchen Bundes, aber einen speziellen liberalen Friedensbund gab es historisch nicht. Statt dessen haben die liberalen Staaten im 19. und 20. Jahrhundert sich verhalten, als hätten sie einen kantischen Bund errichtet. Das Problem ist, daß genau diese Züge, die zwischen liberalen Staaten dafür sorgen, daß Konflikte nicht zu Kriegen führen, den Verkehr zwischen liberalen und illiberalen Staaten konfliktanfälliger machen. Hier fühlen sich liberale Staaten moralisch zur Intervention verpflichtet oder zu zynischen Bündnissen mit Diktatoren.
Der 2. Teil dieses Aufsatzes gibt politische Empfehlungen für amerikanische Außenpolitik. Statt Nationalinteresse und Kräftegleichgewicht klare Prinzipien: keine liberale Staaten als Feinde haben und mit keinen illiberalen Staaten bedingungslose Bündnisse eingehen. Aber: auch in illiberalen Staaten nicht gewaltsam intervenieren. Es wird deutlich, wie stark neben den Prinzipien die reale Existenz der anderen Weltmacht Sowjetunion Doyles Überlegungen prägt.

Doyle, Michael W.
Ways of War and Peace. – New York (u.a.) : Norton, 1997. – S. 251-300 Internationalism : Kant
Kants Leistung für Internationale Beziehungen war, daß er gezeigt hat, daß Staatensystem (systemic relations of states) und Politisches System (varieties of state behavior) nicht isoliert von einander studiert werden können. Doyle referiert *Zum ewigen Frieden*, wobei er den 2. Definitivartikel ohne Begründung deutet, daß liberale Staaten durch einen Friedensbund fortschreitend Frieden unter einander schaffen werden. Die Garantie der Natur deutet er: nach vielen Fehlstarts werden die Nationen endlich zum Frieden bereit sein; ein Mechanismus, den er nur für liberale Staaten gegeben sieht. Daß die Zahl der liberalen Staaten zunimmt, kann Doyle mit Kant erklären durch den Mechanismus, daß Monarchien liberal werden müssen, wenig-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stens den Handel fördern müssen, um international mithalten zu können. Die eigentliche „Logic of a separate peace“ unter Demokratien muß Doyle aber ohne Bezug auf Kant darstellen, formuliert aber die Definitivartikel in diesem Sinn um.
Es folgt eine Diskussion von Zweifelsfällen des Demokratischen Friedens. Die politischen Ratschläge über den Umgang mit illiberalen Staaten sind stark geschrumpft, das Interventionsverbot spielt nach dem Ende der Sowjetunion keine Rolle mehr.

Pogge, Thomas W.
Kant's Theory of Justice, in: Kant-Studien 79 (1988) 407-433
Die Schriften der 1790er Jahre formulieren einen völlig neuen Ansatz in Kants Moralphilosophie: Statt kategorischem Imperativ eine strenge Trennung von Tugendpflichten (gegen mich selber, damit ich als Vernunftwesen gelten kann) und Rechtspflichten (um Konflikte mit anderen zu vermeiden oder zu regulieren). Ohne effektives Recht gibt es keine Moralität. Der kategorische Imperativ, in dem jeder selber entscheidet, kann keine überpersönliche Sicherheit schaffen. Auch naturrechtliche Regeln sind unzulänglich. Einer muß entscheiden. Kant ist gezwungen, in seine politische Theorie das Hobbes'sche Parameter übernehmen. Staaten sind eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für einen Rechtstaat, deshalb muß eine republikanische Verfassung gefordert werden.
Diese Theorie verlangt einen Weltstaat, den will Kant aber vermeiden. Kants Argumente sind unzureichend. Nationale Differenzen können keinen Unterschied der Gerechtigkeit begründen: Die real existierenden Nationalstaaten sind deshalb inferior gegenüber dem Weltstaat. Daß ein Weltstaat uneffizient wäre und deshalb dem Naturzustand nahe kommen würde, muß heute kein zutreffendes Argument mehr sein. Daß ein Staat bereits ein Recht hat und deshalb nicht aufgelöst werden läßt Pogge nicht gelten – es kann doch die Pflicht des Souverän bestehen, auf einen Weltstaat hinzuarbeiten. Kants Rechtphilosophie beruht auf dem Dogma des absoluten Souveräns – das sollte man als erstes aufgeben. Damit wird eine wirkliche Gewaltenteilung möglich, aber auch eine wirkliche Föderation. Dann würde es keinen Weltsouverän geben und doch eine zentrale Autorität mit genügend Gewalt gegen Widerstand. Das wäre stabiler als eine freie Assoziation und republikanischer, als ein Weltstaat sonst gedacht wird.

Tesón, Fernando R.
The Kantian theory of international law, in: Columbia Law Review 92 (1992) 53-102
Als kantianisch gilt Tesón nur die minimale These, daß internationales Recht und innerstaatlicher Rechtszustand unlösbar verbunden sind. Der 1. und 2. Definitivartikel werden als Einheit genommen. Die Staaten müssen Republiken sein, weil das Völkerrecht auf einer Föderation von Republiken beruhen soll. Der 2. Definitivartikel wird umgeschrieben: Es kann kein Völkerrecht geben, außer dem zwischen liberalen Staaten. Es kann keinen Bund mit tyrannischen Staaten geben, denn allein die freiheitliche Verfassung legitimiert den internationalen Respekt für Staaten. Tesón besteht auf zwei klaren Abweichungen von Kant: einem Recht auf Revolution und

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einem Recht auf Weltstaat/Intervention. Die tyrannischen Staaten haben kein Recht, daß gegen sie nicht interveniert wird, ihre Bürger haben aber ein Recht darauf, daß interveniert wird. Deshalb haben die Bürger legitimer Staaten ein Recht frei zu beschließen, ob sie den Bürgern illegitimer Staaten helfen wollen. Kant war klar gegen Intervention, aber von seinem ganzen Denken her hätte er davon ausgehen müssen, daß Nichtintervention abhängig ist von der Einhaltung des ersten Definitivartikels.

Fernando R.Tesón, *A Philosophy of International Law*. – Boulder, CO 1998 enthält außer diesem Aufsatz zusätzliche Beiträge, die sich von der Kant-Exegese freimachen oder auf ähnliche Weise Rawls gegen Rawls lesen. Eine Rezension dieses Buches durch Patrick Capps, *The Kantian project in modern international legal theory*, in: European Journal of International Law 12 (2001) 1003-1025 notiert Unterschiede zu anderen „Kantianern" wie Anne-Marie Slaughter und Martti Koskenniemi und kritisiert Tesóns völliges Unverständnis für Kants Zentralmotiv der institutionellen/prozeduralen Sicht des Rechtes, das zwar in Moral gegründet sei, aber begrifflich streng unterschieden werden müsse.

Soerensen, Georg
Kant and Processes of Democratization : Consequences for Neorealist Thought, in: Journal of Peace Research 29 (1992) 397-414
Formuliert die drei Definitivartikel so: die demokratische Konfliktschlichtungskultur, die gegenseitigen Bindungen der Demokratien und die ökonomische Zusammenarbeit zwischen Demokratien. Ein Blick auf die Gegenwart zeigt nicht, daß es auf einen universalen Friedensbund alter und neuer Demokratien hinausläuft. Es gibt real nur den Friedensbund älterer westlicher Demokratien. Der Friedensbund ist deshalb eher eine Sicherheitsgemeinschaft, die durchaus in das neorealistische Weltbild paßt (auch wenn Mearsheimer das nicht glauben kann).

MacMillan, John
A Kantian Protest Against the Peculiar Discourse of Inter-liberal State Peace, in: Millennium 24 (1995) 549-562
Neubearbeitung u.d.T.: Immanuel Kant and the Democatic Peace, in: Classical Theory in International Relations / ed. by Beate Jahn. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2006 (Cambridge Studies in International Relations ; 103) S. 52-73
Die neuere Betonung der Liberalität der Staaten ist ein Versuch, den Unterschied zwischen liberalen und illiberalen Staaten hochzuspielen und die Selbstkritik liberaler Staaten zu unterdrücken. Daß der kantische Friedensbund als ein Bund liberaler Staaten verstanden wird, kommt allein aus diesem politischen Vorhaben. Kant hat zwar eine Beziehung zwischen Republik und Frieden gesehen, aber er hat keinen Platz für Demokratisierung als Technik; das ist für ihn ein langer Prozeß, wie die ganze Förderung des Friedens. Wichtig ist für Kant hingegen, die Verpflichtungen gegen andere Staaten einzuhalten, auch wenn man deren System nicht begrüßt.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

MacMillan besteht auf dem gleichen Status der Staaten im Völkerrecht, die allein eine rule of law möglich macht.
Bezüglich des 1. Definitivartikels ist MacMillan skeptisch, daß mit Kants Begriff der Republik tatsächlich heutige demokratische und undemokratische Staaten unterschieden werden können. Dafür haben Demokratien viel zu wenig Partizipation in Fragen internationaler Politik. Im 2. Definitivartikel müsse „freie Staaten" nach dem sonstigen Sprachgebrauch Kants „unabhängige Staaten" meinen und die Skizze, daß ein solcher Friedensbund mit einer Republik beginnt, geht nicht davon aus, daß die weiteren Mitglieder auch Republiken sein sollen. In *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* denkt Kant auf jeden Fall, daß erst eine Internationale Organisation die Möglichkeit bietet, daß die Staaten Republiken werden können. Daß es bei Kant Republiken nicht zur Intervention bei Nichtrepubliken ermutigt werden, ist nicht Zurückhaltung aus Klugheit, sondern die Grundlage seiner Lehre, die Moral und Recht sorgfältig trennt.

Habermas, Jürgen
Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren, in: Kritische Justiz 28 (1995) 293-319
Neudruck in: Jürgen Habermas, Die Einbeziehung des Anderen : Studien zur politischen Theorie. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996. – S. 192-236
Eine um die Auseinandersetzung mit Carl Schmitt gekürzte Version in: Frieden durch Recht : Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung / hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann und James Bohman. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 1269) S. 7-24
Der ewige Frieden ist nur ein Symptom des weltbürgerlichen Zustandes. Mit der Beendigung des Naturzustandes zwischen Staaten wird das Völkerrecht aufhören. Das Weltbürgerrecht wird für immer gelten. Mit der Vollendung des Völkerbundes tritt bei Kant an die Stelle einer rechtlichen Bindung der Staaten, eine bloß moralische Bindung. Habermas Revisionen bestehen darin, daß das Weltbürgerrecht so institutionalisiert werden muß, daß es die Regierungen bindet; daß jeder Mensch zugleich Staatsbürger und Weltbürger sein soll; daß Interventionen, die auf Demokratisierung drängen, möglich sein müssen.

Czempiel, Ernst-Otto
Kants Theorem oder: Warum sind Demokratien (noch immer) nicht friedlich? in: Zeitschrift für internationale Beziehungen 3 (1996) 79-101
Ein Protest gegen die statistische Erforschung des Demokratischen Friedens; nötig ist vielmehr Erforschung der tatsächlichen Entscheidungs- und Partizipationsprozesse. Diese Forschungen zeigen, daß die gegenwärtigen westlichen Demokratien noch nicht den Anforderungen, die Kant gestellt hat, entsprechen. Wenn Frieden an Demokratie gebunden ist, dann muß demokratische Außenpolitik vor allem (gewaltlose) Demokratisierungspolitik sein.
Den Friedensbund interpretiert Czempiel gegen philosophische Weltstaatphantasien als Abbau des Sicherheitsdilemmas durch Stärkung Internationaler Organisationen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(Vgl. ebd. S. 123-132 Anmerkungen von Andrew Moravcsik zu Czempiels Aufsatz: Die Argumente, daß internationale Organisationen zum Frieden führen, sind theoretisch und empirisch schwach. „For the moment, only the ambiguous authority of Kant himself stands behind it.“)

Maus, Ingeborg
Volkssouveränität und das Prinzip der Nichtintervention in der Friedensphilosophie Immanuel Kants, in: Einmischung erwünscht? : Menschenrechte in einer Welt der Bürgerkriege / hrsg. von Hauke Brunkhorst. – Frankfurt am Main : Fischer, 1998. – S. 88-116
Die kantischen Republiken können nicht mit gegenwärtigen Staaten identifiziert werden, die Friedenswirkung der Staaten ist für Kant nur gegeben, bei „Realisierung jener Idee des ursprünglichen Vertrags“ und diese Realisierung ist nur asymptotisch möglich. Was Kant Republik nennt, ist nicht weniger, sondern mehr als das, was der heutige Begriff der Demokratie bezeichnet. Für Kant sind die politischen Systeme seiner Zeit vorläufig tolerierbar, wenn sie sich diesem Ziel annähern. Mehr Legitimität haben auch unsere politischen Systeme nicht.
Gegen neuere Lehren, die Souveränität nicht mehr als einen Rechtsbegriff erkennen (Beitz, Held, Habermas), betont sie, daß Kant die Staatssouveränität verteidigt, weil sie die Bedingung der Möglichkeit von Volkssouveränität ist. Es geht Kant nicht um „die faktische Besonderheit politischer Systeme, sondern die Besonderheit ihres Weges zu einer je spezifischen Republik“. Aus diesem Zusammenhang von Volkssouveränität und Staatssouveränität folgt das rigide Verdikt gegen jede militärische Intervention. Das einzige, was Kant empfehlen kann, ist die Demokratie im eigenen Land zu entwickeln und sie in anderen zu unterstützen.

Laberge, Pierre
Kant on Justice and the Law of Nations, in: International Society : Diverse Ethical Perspectives / ed. by David R. Mapel and Terry Nardin. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1998 (The Ethikon Series in Comparative Ethics) S. 82-102
Die „kantianische” Aufgabe sei, die rechtliche Koexistenz aller freien Willen in der Gemeinsamen Welt zu schaffen. Letztlich hätte Kant alle Menschen der ganzen Welt in einem Vertrag zusammenfassen müssen. Nachdem er schon Staaten hat, muß er lavieren.
Nach der „Friedrich-Tesón-These“ bilden nur Republiken einen Bund, nach der „progressive-conservative These“ wird jeder Staat für den Bund benötigt. Laberge gibt zu, daß die „Friedrich-Tesón-These“ nicht so richtig in *Zum ewigen Frieden* steht, verteidigt sie aber als eine „kantianische“ Position. Seine eigene Lösung ist überparteilich: Sowohl eine „progressive-conservative league“ (wie die Vereinten Nationen), als auch eine „Friedrich-Tesón league“ (wie die NATO) können als Ansatzpunkt der „world panrepublican league“ willkommen sein.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Russett, Bruce ; Oneal, John R.
Triangulating Peace : Democracy, Interdependence and International Organizations. – New York (u.a.) : Norton, 2001. – 393 S.
So wie die Debatte um den Demokratischen Frieden bei Doyle mit dem Hinweis auf Kant begann, endet die statistische Erforschung des Demokratischen Friedens bei Russett mit Kant. Das Dreieck des Friedens ist an einer (freien) Interpretation der drei Definitivartikel orientiert: Demokratie, Internationale Organisation, Ökonomische Beziehungen. Auf exegetische Fragen, ob Kant eine Föderation von liberalen Staaten oder irgendwelcher Staaten gemeint hat, müssen die Autoren nicht eingehen: alle drei Faktoren wirken unabhängig und gemeinsam wirken sie verstärkend. Von einem der drei Faktoren allein den Frieden zu erwarten, ist eine Überforderung. Das Buch endet (in Analogie zu Doyles ursprünglichem Aufsatz) mit Politikempfehlungen gegen amerikanischen Unilateralismus: Die real existierende Friedenszustand zwischen den Demokratien muß bewahrt werden, indem die Partner respektiert werden, und um neue Partner verstärkt werden. Statt auf Gewalt muß auf Demokratie, Interdependenz und internationale Zusammenarbeit gesetzt werden.

Cavallar, Georg
Kantian Perspectives on Democratic Peace : Alternatives to Doyle, in: Review of International Studies 27 (2001) 229-248
Kritisiert Doyles Versuch, Kants transzendentale Forderungen zu empirisch prüfbaren Fakten umzudeuten. Bei Kant sind alle Staaten moralische Personen, egal wie weit sie in der Überwindung des Naturzustandes gekommen sind. Die Intervention ist deshalb bei Kant prinzipiell verboten. Kant ist viel zu sehr an Rechtsprozeduren orientiert, als daß er einem Staat erlauben könnte, über andere Staaten zu urteilen, sie in eine Föderation zu zwingen oder ihnen eine republikanische Konstitution aufzudrängen. Freilich hat Kant keine totalitären Regime vorhergesehen. Wir benötigen klarere Angaben, wann eine Intervention gerechtfertigt ist; gewöhnliche Illiberalität reicht jedenfalls nicht.
Die Föderation freier Staaten, die Doyle als Föderation liberaler Staaten ansieht, sieht Cavallar als einen Völkerbund/Vereinte Nationen, der alle friedensbereiten Staaten aufnimmt. Das Argument beruht nicht auf expliziten Äußerungen Kants, sondern auf einer Interpretation von Kants Theorie überhaupt: Zur Beendigung der internationalen Anarchie braucht Kant alle Staaten; ein Bund bestimmter Staaten verschiebt nur das Sicherheitsdilemma. In *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* kann Kant deshalb auch den umgekehrten Mechanismus vortragen: Als Mitglieder eines Völkerbundes können Staaten liberaler werden.

Williams, Michael C.
The Discipline of the Democratic Peace : Kant, Liberalism, and the Social Construction of Security Communities, in: European Journal of International Relations 7 (2001) 525-553
Neubearbeitung u.d.T.: The Discipline of the Democratic Peace : Kant, Liberalism, and Symbolic Power, in: Michael C. Williams, Culture and Security :

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Symbolic Power and the Politics of International Security. – New York (u.a.) : Routledge, 2007. – S. 42-61
Die Grundlage des Demokratischen Friedens ist Anerkennung. Das liberale Selbst kann tolerant sein, aber nur wenn die Anderen (im Prinzip) diesen Liberalismus und die Disziplin, die er auferlegt, akzeptieren. In der *Rechtslehre* verlangt Kant von Gesellschaften, ihren Nachbarn eine Garantie ihres Wohlverhaltens abzulegen. Staatenlose Gesellschaften können gezwungen werden, in einen staatlichen Verband einzutreten. Die Staaten haben ein Recht Unsicherheit zu bekämpfen, auch wenn keine direkte Drohung vorliegt. Diese Selbstzuschreibung als liberal bildet eine Gemeinsamkeit zwischen den liberalen Staaten gegen die als undiszipliniert wahrgenommenen Staaten. Das ist der Grund für die Beliebtheit Kants in der Situation nach dem Kalten Krieg. „Far from being a simple empirical description or moral imperative, the Kantian peace also represents and illustrates a multi-layered identity strategy."

Jahn, Beate
Kant, Mill, and Illiberal Legacies in International Affairs, in: International Organization 59 (2005) 177-207
Neubearbeitung u.d.T.: Classical Smoke, Classical Mirror : Kant and Mill in Liberal International Relations Theory, in: Classical Theory in International Relations / ed. by Beate Jahn. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2006 (Cambridge Studies in International Relations ; 103) S. 178-203
Kritik an Kant-Vereinnahmung für neuere Interventionspolitik: Doyle, Beitz, Archibugi, Linklater, Held. Sowohl die normative wie die empirische Spielart dieses Liberalismus identifiziert real existierende Staaten als ausreichend liberal, um ihnen Souveränität und Schutz gegen Intervention zuzusprechen, während andere Staaten als so illiberal klassifiziert werden, daß ihnen kein Schutz vor Interventionen zusteht. Die Theorie des Demokratischen Friedens hat die Dialektik von Natur/Geschichte und Vernunft/Theorie nicht begriffen. An die Stelle von Kants Universalismus tritt eine Privilegierung europäischer Staaten. Das kantische Prinzip der Staatengleichheit und absoluter Nichtintervention wird genauso wenig beachtet wie der Grundsatz, daß Konstitutionen auf Konsens beruhen müssen und nicht von außen kommen können.
Jahn fordert eine historisierende Lektüre: der 1. Definitivartikel ist gegen Kriegslust absoluter Staaten gerichtet; der 2. Definitivartikel kann nicht nur liberalen Staaten meinen, weil Kant sein Preußen einschließt, gewiß kein liberaler Staat; der 3. Definitivartikel schließt den alten Kolonialismus aus (und die heutige Praxis von IMF und WTO).
Im 2. Teil des Aufsatzes argumentiert Jahn, daß als Klassiker der kritisierten „Kantianer" eher John Stuart Mill in Frage kommt.

Müller, Harald
Kants Schurkenstaat : "der ungerechte Feind" und die Selbstermächtigung zum Krieg, in: Den Krieg überdenken : Kriegsbegriffe und Kriegstheorien in

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Kontroverse / hrsg. von Anna Geis. – Baden-Baden : Nomos-Verl.-Ges. 2006 (Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft ; 6) S. 229-249
Kant hält sein absolutes Interventionsgebot aufrecht, obwohl er mit dem Begriff des „ungerechten Feindes" durchaus eine Entsprechung zum Schurkenstaat kannte. Der normale Herrscher will seine Herrschaft erhalten, muß dafür Ökonomie fördern und öffnet deshalb langfristig seinen Staat dem Recht. In diesen Prozeß durch eine Intervention einzugreifen, ist nicht gerechtfertigt. Der ungerechte Feind hat im Sinne, die Entwicklung der Menschheitsgeschichte hin zu einem Rechtverhältnis aufzuhalten. Diese Position ist eine Denknotwendigkeit der liberalen politischen Theorie und spätestens seit dem 2. Weltkrieg und Auschwitz auch als Realität erwiesen. Eine liberale Theorie muß deshalb eine spezifisch demokratische Militanz erhalten. Es ergibt sich eine Notwendigkeit, nichtdemokratische Staaten auf einer Skala von entwicklungsfähigen Kooperationspartnern bis zu „ungerechten Feinden" einzustufen. Diese Einstufung ist nur empirisch feststellbar. Es gibt keinen Königsweg aus dem Risiko zwischen tödlicher Bedrohung der Demokratien und demokratisch-interventionistischer Überreaktion. Es gibt nur Verfahren, die den Entscheidungsprozeß an öffentliche und parlamentarische Debatten binden und international Verpflichtung auf Institutionen der Weltgesellschaft verlangen.

7.4.2 Herder

Johann Gottfried (von) Herder, 1744-1803, geboren in Mohrungen in Ostpreußen als Sohn eines Kantors. Lehrer und Geistlicher in Riga, Hofprediger in Bückeburg, Generalsuperintendent in Weimar. Dichter, Übersetzer, Sammler von Volksliedern (vieler Völker), Literaturkritiker, Schriften zur Ästhetik, Geschichtsphilosophie, Metaphysik. Anreger Goethes und des Sturm und Drang. Autor verschiedener zeitschriftenartiger Lehrschriften zur Beförderung der Humanität.

Biographie:
Rudolf Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken. – Berlin 1877-1885 (Neudrucke 1954 und 1978)
Robert T. Clark, Jr., Herder : his Life and Thought. – Berkeley 1955.

Zur Einführung:
Jens Heise, Johann Gottfried Herder zur Einführung. – Hamburg 2006.

Überblick über die diversen Tätigkeitsfelder Herders:
Nationen und Kulturen ; zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders / hrsg. von Regine Otto. – Würzburg 1996
Herder im Spiegel der Zeiten : Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre / hrsg. von Tilmann Borsche. – München 2006.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bei der großen Neuvermessung des Terrains zwischen Kant und Hegel in den 1980er und 1990er Jahren war Herder einer der Profiteure des gegenwärtigen Mißtrauens gegen Bewußtseinsphilosophie. Er ist vom philosophischen Dilettanten, der nie die kritische Wende seines Lehrers Kant verstanden habe, zum ersten Metakritiker der kritischen Philosophie befördert worden und seine Erkenntnisanthropologie wird als eine der Konkurrentinnen um die Stelle einer ersten Philosophie ernst genommen. Die bekannten herderschen Ideen Individualität, Kultur, Bildung, Sprache, Geschichte, Erfahrung, Ästhetik, Einfühlung sind von der Patina des 19. Jahrhunderts befreit worden und in ihren Aufklärungszusammenhang gestellt worden. Herders ursprüngliche Einsicht ist, daß der Mensch von Natur her auf Kultur angewiesen ist, um zum Menschen zu werden. Kultur ist immer ein Prozeß individueller Weltauseinandersetzung. Sprache ist das Organ der Teilnahme des Individuums an der Kultur und durch diese individuelle Teilhabe immer werdend. Eine Totalität der Kultur, der Nation, einer Epoche oder gar der Menschheit kann allenfalls ästhetisch gefaßt werden, nicht begrifflich.
Vergleiche zu Herder als Philosophen:
Ulrich Gaier, Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1988; ders., Poesie oder Geschichtsphilosophie? : Herders erkenntnistheoretische Antwort auf Kant, in: Johann Gottfried Herder : Geschichte und Kultur / hrsg. von Martin Bollacker. – Würzburg 1994. – S. 1-18
Hans Adler, Die Prägnanz des Dunklen : Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder. – Hamburg 1990
Andreas Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein : Natur, Geschichte, Kunst im Werk Johann Gottfried Herders. – Heidelberg 1996

Zur Geschichtstheorie vergleiche:
Hans Dietrich Irmscher, Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder, in: Hammann – Kant – Herder : Acta des vierten Internationalen Hammann-Kolloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1985 / hrsg. von Bernhard Gajek. – Frankfurt am Main 1987. – S. 111-192
Gerhard vom Hofe, „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde : zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, in: Johann Gottfried Herder : 1744-1803 / hrsg. von Gerhard Sauder. – Hamburg 1987. – S. 364-382
Gerhard Droesser, Praxisreflexion : über die Differenziertheit historischer und ethischer Vernunft. – Frankfurt am Main 1993. – S. 31-83
Thorsten Kindermann, Poetische Geschichte : zum Geschichtsverständnis Hammanns, Herders und Novalis. – Dissertation Tübingen 2004.

Von Herder führt kein Weg zum Machtstaat. Er ist gegen Adel und Hörigkeit und gegen Absolutismus und letztlich für Republik, Absterben des Staates, „Zusammenwirken ohne Gewalt“. Darüber besteht Einigkeit der Forschung. Unklar ist nur, ob das eine politische Theorie ist oder ein bloßer Wunsch.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleiche zu Herders politischer Haltung:
Otto Dann, Herder und die Deutsche Bewegung, in: Johann Gottfried Herder : 1744-1803 / hrsg. von Gerhard Sauder. – Hamburg 1987. – S. 308-340
Horst Dreitzel, Herders politische Konzepte, ebd. S. 267-298 (über Herders „Demopädie")

Zu Herders politischer Theorie:
F. M. Barnard, Herder's Social and Political Thought : from Enlightenment to Nationalism. – Oxford 1965 (s.u.); ders., Self-direction and Political Legitimacy : Rousseau and Herder. – Oxford 1988; ders., Herder on Nationality, Humanity, and History. – Montreal 2003 (unter Einbeziehung seiner Aufsätze aus mehreren Jahrzehnten; Barnard, der mit der Reinigung Herders vom Verdacht des Nationalsozialismus begann, konnte noch auf kommunitaristisches Interesse an Herder hinweisen).

Herder gilt als der Erfinder der nationalen Individuen, „the most dangerous dynamite of modern times" (J. L. Talmon). Die interessanteste Zeit der Herder-Rezeption war das frühe 19. Jahrhundert, als die Dialektik von Individuum, Nation und Universalität reflektiert wurde. Obwohl das politische und das philosophische Milieu sich rasch veränderten, haben die Philosophen von ihm gelernt: Fichte (allgemein die Nation als Bildungsprozeß, speziell die ununterbrochene Tradition der sprachlichen Entfaltung), Schelling (die nationale Mythenbildung, die er aber von der ethnischen Tradition löst), Schleiermacher (der getreueste Fortsetzer Herders in der Erfassung des Prozesses der nationalen „Organisierung der Vernunft"). Eine zureichende Darstellung dieser Beziehungen zwischen verschiedenen Ansätzen des Kulturnationalismus fehlt. Ernest Renan nannte Herder „moi penseur-roi" und wußte noch, daß Herder ein historisch denkender Philosoph war. Die weitere Geschichte der Herderrezeption war nicht an einer philosophischen Theorie der Nationalität interessiert. Der Nationalismus des späteren 19. Jahrhunderts und vor allem der Nationalsozialismus beriefen sich zwar auf Herder, konnten aber wegen dessen mangelnden Etatismus (bzw. mangelnden Rassismus) nichts mit ihm anfangen und haben ihn unbestimmt als „Nationalerzieher" der Deutschen gefeiert (Bernhard Becker, *Herder-Rezeption in Deutschland : eine ideologiekritische Untersuchung*. – St. Ingbert 1987; Wulf Köpke, *Herders Idee der Geschichte in der Sicht des frühen 20. Jahrhunderts*, in: Johann Gottfried Herder : Geschichte und Kultur / hrsg. von Martin Bollacker. – Würzburg 1994. – S.375-392; *Herder im Dritten Reich* / hrsg. von Jost Schneider. – Bielefeld 1994). Die Nationalismusforschung begann mit Herderkenntnis (Carlton J. H. Hayes, *Some Contributions of Herder to the Doctrine of Nationalism*, in: American Historical Review 32 (1927) 719-736; Hans Kohn, *Die Idee des Nationalismus*. – Heidelberg 1950. – S. 573-604). Die zeitgenössische Nationalismustheorie hat nur noch flüchtige Herderklischees (für eine Blütenlese bei Eric Hobsbawm, Benedict Anderson, Ernest Gellner und Thomas Meyer vgl. Arno Sonderegger, *Jenseits der rassistischen Grenze*. – Frankfurt am Main 2002. – S. 172-186); mit Herders Fragen hat die soziologische Frage nach der Entwicklung der modernen Nation und des modernen Nationalismus keine Berührungen. Autoren, die

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich um eine Theorie des Multikulturalismus bemühen, haben Herder als den einzigen klassischen Autor gewürdigt, der Sinn für kulturellen Pluralismus hatte, freilich seinen Begriff der Kulturnation auch als zu starr, zu monadisch, zu sehr an Harmonie und zu wenig an Konflikt orientiert befunden (Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism : Cultural Diversity and Political Theory*. – Basingstoke 2000. – S. 67-76; Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt : Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. – Frankfurt am Main 2003. – S. 458-465).

Die Liste der Sünden ist lang: die ständigen Pflanzenmetaphern (die aber von Herder nicht gar zu wörtlich genommen werden), die Bodenbindung der Kulturen (aber Herders Kulturbegriff ist über weite Strecken noch Wirtschaftsstadienlehre), der Stolz auf die Reinheit (der deutschen Sprache), näher am Kern schon die Feier des Vorurteils (doch nur auf bestimmten historischen Stufen einer Nation, gewiß nicht in der europäischen Neuzeit), die Feier des Ursprungs (doch als Verpflichtung sich aus diesem Ursprung fortzuentwickeln), und, nun ganz im Kern, die theologische Begründung der kulturellen Vielfalt als Offenbarungen Gottes und damit die Überhöhung der Nation, die nach Fortfall des theologischen Rahmens allein blieb (bei Herder aber ist das die Einschränkung der Selbstüberhöhung der einzelnen Nationen zur alleinigen Wahrheit, nur die Völkervielfalt kann, den ganzen Reichtum der menschlichen Natur und damit Gott offenbaren) – das alles hat zu Herders zweifelhafter Nachgeschichte beigetragen und all die Bemühungen nötig gemacht, ihn von den Umdeutungen der Rezeptionsgeschichte zu befreien. Die Herderforschung der beiden letzten Jahrzehnte hat die Rekonstruktion von Herders Philosophie auch auf seine Idee der Nation angewendet und übereinstimmend Kennzeichnungen als monadisch, holistisch, organizistisch, die die Literatur aus zweiter Hand prägen, zurück gewiesen. Verschiedene Beiträge sind unten referiert; einen umfassenden Überblick gibt: *Nationen und Kulturen : zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders* / hrsg. von Regine Otto. – Würzburg 1996; eine Art Bilanz (ohne die philosophischeren Argumente): Anne Löchte, *Johann Gottfried Herder : Kulturtheorie und Humanitätsidee der* Ideen*,* Humanitätsbriefe *und* Adrastea. – Würzburg 2005. Eine große Darstellung des Nationalbegriffs bei Herder fehlt weiter und ist wohl erst möglich, wenn die Nationalismusgeschichte nicht mehr linear als eine Entwicklung zum Ethnonationalismus aus Keimen des 18. Jahrhunderts konstruiert wird, sondern die frühneuzeitliche Gemengelage von ethnischen, territorialen, dynastischen und republikanischen Momenten begriffen wird. Mindestens so sehr wie Urheber des Ethnonationalismus ist Herder dann der Abschluß der frühneuzeitlichen rhetorischen Patriotismustradition (vgl. Hans Carl Finsen, *Die Rhetorik der Nation : Redestrategien im nationalen Diskurs*. – Tübingen 2001. – S. 154-174 darüber, wie Herder diese humanistische Tradition fortsetzt, sein Individualismus sie aber aufsprengt). Herders literarische Gattungen sind keine Gattungen der Theorie, sondern Gattungen der Aufforderung, die durch Streitgespräche, ironische Einwürfe, polemische Fragen zum Denken zwingen sollen. Herder kann man nicht mit Zitaten festlegen, es muß immer die ganze Gedankenbewegung mitzitiert werden. (Zur Analyse des berüchtigten Herderstils vgl. Bernd Fischer, *Das Eigene und das Eigentliche*. – Berlin 1995;

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hans Adler, *Herders Stil als Rezeptionsbarriere*, in: *Herder im Spiegel der Zeiten : Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre* / hrsg. von Tilmann Borsche. – München 2006. – S. 15-31. Zu den theosophische und rhetorische Stiltraditionen, die uns die Herderlektüre zusätzlich erschweren, vgl. immer noch: Gerhard Kaiser, *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland : ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*. – Wiesbaden 1961).

Die Probleme liegen aber tiefer im Zentrum von Herders Idee der Nation. Weder das Verhältnis der Einzelindividuen zu den Kollektivindividuen, noch das Verhältnis der Kulturnationen zu Universalismus und Weltgeschichte hat er konsistent formulieren können. Herders Leistung ist das Mittlere zwischen Individuum und Menschheit zum Thema gemacht zu haben, aber eine konsistente Theorie von Nation und von Sprache als Organ und Gedächtnis der Nation hat er nicht. Schon Hans Kohn bemerkte, daß Herder gerade ein Begriff des Nationalcharakters oder des Volksgeistes fehlt. Herder hat Argumente, warum die Bildung zum Menschen Kulturen voraussetzt, aber daß die Bezugsgruppe das Volk sein muß, ist schwach begründet. Als Historiker hat Herder selber herausgestellt, daß es Völker im strengen Sinn nur im Altertum und außerhalb Europas gibt, nicht in der europäischen Geschichte. Er kann nie theoretisch sagen, welche Rolle Nationen in der neueren Geschichte noch haben und doch verabschiedet er sie nicht. Das liegt an der Rolle der Nationen für den Frieden.

Herder ist ein Vertreter einer soziologisch-geschichtsphilosophischen Theorie des weltgeschichtlichen Weges von Krieg und Imperium zum Frieden. Das ist in den 1780er Jahren nicht mehr originell, aber bei Herder am umfassendsten aus der Geschichte gezeigt. Seine Universalgeschichte ist eine Konfliktgeschichte, er versäumt nicht, die Rolle des Krieges für die Entstehung der Staaten herauszuheben. Aber die Neuzeit gibt ihm Anlaß zur Hoffnung. Herder geht im Gegensatz zu Kant nicht von einem anarchischen Staatensystem aus. Europa ist von der Balance geprägt, die nicht mit dem Frieden verwechselt werden darf, die aber Ruhe gebracht hat und Abflachen der Gegensätze. Herder ist als ein Vertreter von Völkerbundideen gewürdigt worden (Veit Valentin, *Geschichte des Völkerbundgedankens in Deutschland*. – Berlin 1920). Aber es ist deutlich, wie sehr sich Herder von näheren Bestimmungen eines Völkerbundes in der Art Saint-Pierres (den er in den Humanitätsbriefen durchaus würdigt) zurückhält. Tatsächlich geht es ihm um den Umbau der einzelnen Staaten zur Friedensfähigkeit. Herder ist immer antidespotisch und oft genug identifiziert er Monarchie und Krieg. Aber wo er versucht, systematisch von Krieg und Frieden zu sprechen, verläßt er sich nicht auf den republikanischen Frieden. Herders höchste Annäherung an einen Friedenstraktat ist die 10. und letzte Sammlung der *Briefe zur Beförderung der Humanität*, sie sind 1797 veröffentlich worden und deutlich ein Gegenentwurf zu Kants Friedensschrift von 1795. Herder setzt weder auf Republik noch auf Völkerbund, sondern auf Friedenserziehung. Die Hoffnung auf Verfriedlichung, die die Neuzeit gibt, konnte bisher wegen National- und Kulturstolz nicht eingelöst werden. Die Nationen müssen lernen, ihre Rolle unter allen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nationen einzuschätzen. Völker können ruhig nebeneinander liegen, nur der Expansionismus der nicht national geprägten Staaten bringt durcheinander, was Gott/die Natur getrennt hat. Gewaltsame Kulturbrüche verurteilt Herder als Abbruch von Bildungsprozessen. Das ist Herders Friedensstrategie. Die Moderne gibt die Möglichkeit zum Frieden, ist aber kein sicherer Weg, der zum Frieden führen muß.

Das tiefste Problem mit Herder ist nicht ein Mangel an Theorie, sondern ein Mangel an Einbildungskraft. Er hat sich die Politisierung der Nationen nie vorstellen können oder nie zureichend begreifen können, was er bereits sehen konnte. Eine analytische Theorie der Nation mit Relevanz für die Erklärung der politischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts hat er jedenfalls nicht. In der einsichtvollsten Studie zur Herder-Rezeption urteilt Jost Schneider, daß Herder sehr wohl durch den Nationalsozialismus beschädigt ist, nicht etwa weil er diesem wirkliche Anknüpfungspunkte geboten hätte, sondern weil es bei Herder keinerlei Hinweise gibt, daß das Experiment Humanität so scheitern könnte (*Herder im ‚Dritten Reich'*, in: *Johann Gottfried Herder : Geschichte und Kultur* / hrsg. von Martin Bollacker. – Würzburg 1994. – S. 392-401).

Die Kritik an Herder war in den letzten Jahren weniger Kritik an Kulturnationalismus als Kritik an den Grenzen des Kulturnationalismus durch eurozentrische Stereotypen. Vgl. Karol Sauerland*, „Die fremden Völker in Europa" : Herders unpolitische Metaphern und Bilder zu den höchst politischen Begriffen Volk und Nation*, in: *Unerledigte Geschichte : der literarische Umgang mit Nationalität und Internationalität* / hrsg. von Gesa von Essen und Horst Turk. – Göttingen 2000. – S. 57-71; Daniela Amber Noebel, *The Hidden Face of Racism : Humanität and the Monkey ; Images of Otherness in Herder's ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit'*. – Dissertation Univ. of California, San Diego 2000 (besonders aufgeregt). Dagegen: Arno Sonderegger, *Jenseits der rassistischen Grenze : die Wahrnehmung Afrikas bei Johann Gottfried Herder im Spiegel seiner Philosophie der Geschichte (und der Geschichten anderer Philosophen)*. – Frankfurt am Main 2002 und Anne Löchte, *Johann Gottfried Herder : Kulturtheorie und Humanitätsidee der* Ideen*,* Humanitätsbriefe *und* Adrastea. – Würzburg 2005. – S. 100-127. Das Christentum hat gegen die Volksreligionen der alten Geschichte eine neue Einheit Europas gebracht und soll in einer gereinigten, schwach institutionalisierten Form (Herder ist Geistlicher einer christlichen Kirche, aber kein traditioneller Christ) zur Einheit der Welt beitragen. Die Religionen der großen Kulturen (er nennt außer dem christlichen Europa Indien und China, wie üblich nicht den Islam) können einander anerkennen, weil ihr Streben ähnlich ist. Gegenüber den Naturreligionen erkennt er einen stärkeren Bedarf der Mission als Befreiung aus bedrückendem Aberglauben. Aber er ist zu skeptisch gegen die Realität des Umgangs der Europäer mit den Nichteuropäern, als daß er umfassende Mission direkt empfehlen möchte. Vgl. Löchte S. 171-202 zur Diskussion der Mission in Herders *Adrastea*.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Texte

Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit : Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts (1774)
in: Herders sämmtliche Werke 5. – Berlin 1881 (Neudrucke Hildesheim 1967 und 1994)

Eine Skizze der (vorderasiatisch-europäischen) Abfolge von Kulturen (Hirten/Patriarchat – Ackerbau/Herrschaft – Handel/Städtekultur – Freies Gewerbe/Republik – Staats- und Kriegswesen), die zugleich Abfolge von Völkern ist (Orientalen – Ägypter – Phönizier – Griechen – Römer). Die Geschichte der europäischen Entwicklung seit der Zerstörung des Römischen Reiches ist dagegen keine Abfolge von Völkern, sondern wird als eine einheitliche Kultur dargestellt, v. a. geprägt vom Christentum und zunehmender Mechanisierung aller Lebensbereiche. Die im folgenden zitierten Hinweise auf den Kampf der Kulturen gehören alle in die die Dialektik der alten, vorchristlichen Geschichte.

S. 488f Der Morgenländer hat immer einen Ekel auf Ackerbau, Städteleben, Sklaverei behalten, der Ägypter haßt dagegen den Viehhirten, der Grieche den Ägypter: „eben ihr Haß zeigt Entwicklung, Fortgang, Stufen der Leiter!“

S. 505 Die menschliche Natur ist keine selbständige Gottheit. Sie muß alles lernen, durch Fortgang gebildet werden, im allmählichen Kampf weiterschreiten.

S. 510 Kulturen entwickeln sich durch Abstoßung anderer Kulturen und nehmen von ihnen nur, was sie brauchen. „Das Vorurteil ist gut zu seiner Zeit, denn es macht glücklich. Es drängt Völker zu ihrem Mittelpunkt zusammen.“ Die Zeit des Aufnehmens ist schon ungesunde Fülle, Ahnung des Todes.

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784-1791)
in: Herders sämmtliche Werke 13-14. – Berlin 1887-1909 (Neudrucke Hildesheim 1967 und 1994)

VIII/4 Nicht der Krieg, sondern der Frieden ist der Naturzustand des unbedrängten Menschengeschlechtes. Krieg ist ein Stand der Not, nicht des ursprünglichen Genusses. Krieg ist nie Zweck, allenfalls ein hartes, trauriges Mittel. Am Ende dieses Kapitels preist Herder aber die Freundschaft, die in gemeinsamen Gefahren gebildet wird. So ist das noch bei Völkern, die Jagd, Krieg, Züge in Wäldern und Wüsteneien lieben.

IX/4 Erbmonarchien gibt es nur wegen Krieg, gewaltsamen Eroberungen. Der natürliche Staat ist ein Volk mit einem Nationalcharakter. Die unnatürliche Vergrößerung der Staaten, die wilde Mischung der Menschen-Gattungen und Nationen unter einem Szepter, ist gegen den Zweck der Regierung.

XIV/2 und 3 Rom war völlig auf den Krieg hin organisiert. Dieses Zerstören vieler Nationen verdient kein Lob.

XV Die Geschichte der alten Völker ist eine sinnlose Welt von Krieg und Tyrannei. Die Geschichte zeigt aber, daß mit dem Wachstum der wahren Humanität die zerstörerischen Kräfte geringer geworden sind. Der Krieg war Jahrhunderte lang ein rohes Räuberhandwerk, in dessen Verlauf die Kriegskunst erfunden wurde, die allmählich

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Grund des Krieges selber untergrub – die Kriege werden leidenschaftslos, das Recht des Krieges milder. Fortschritte der Staatskunst führen dazu, daß kein Staat mehr untergeht (Rom konnte nur siegen durch die Mängel seiner Gegner). Der innere Staatshaushalt der Staaten hat eine andere Priorität erlangt. Diese Geschichte zum Frieden läuft aber in Gegensätzen. Wenn das Gleichgewicht einer ruhigen vernünftigen Entwicklung und Billigkeit erst einmal gestört ist, dann werden die Leidenschaften bestimmen und erst allmählich ein Ausgleich zwischen Positionen möglich sein. Deshalb gibt es nur ein periodisches Auftreten von Ruhe und Ordnung.

XVI/6 Ein Nationen-Verein konnte nur in Europa zusammenkommen, das liegt an der starken Vermischung der Nationen seit Römischer Zeit und im Kampf gegen Rom. Alles neigt sich in Europa zur allmählichen Auslöschung des Nationalcharakters, ein Allgemeingeist Europas hat sich gebildet. Europa ist nie erobert worden, hatte aber eine geistige Eroberung nötig. „Von selbst hat sich kein Volk in Europa zur Cultur erhoben."

XIX/2 Die Hierarchie (Katholische Kirche) beansprucht den Frieden gefördert zu haben, aber eine einige christliche Republik hat sich nur im Kampf gegen die Ungläubigen gezeigt. Auch als Gegenmacht zum Despotismus der Fürsten und Adeligen war die Kirche ein Ausfall. Da hat eher die alte Germanische Freiheit gewirkt.

Briefe zur Beförderung der Humanität (1793-1797)
in: Herders sämmtliche Werke 17-18. – Berlin 1881-1883 (Neudrucke Hildesheim 1967 und 1994) Zehnte Sammlung

114 Um der Kultur wegen, müssen keine Kriege geführt werden, eher unterdrücken Siege die Individualität der Völker. Kultur, die nicht aus eigenen Anlagen und Bedürfnissen hervorgeht, unterdrückt. So hat das Christentum die europäischen Kulturen im Keim erstickt, so kultivieren die Europäer nicht ihre Kolonien, sondern zerstören deren Kultur.

115 Die Natur hat Nationen lange getrennt, damit sie eine eigene Kultur haben können. Die erste Reichsbildung Nimrods brachte sofort die Sprachen durcheinander. Zur Sicherheit des Ganzen sollen Völker neben einander, nicht durch und über einander drückend wohnen. Selbstverteidigung ist ein Haupttrieb in allem Lebendigem (konkret wird das gegen die englische Verteidigung des Kolonialismus als Vorsehung gesagt).

116 Wunsch nach einer Naturgeschichte der Menschheit in rein menschlichem Sinne, das heißt unparteiisch. Menschheit ist eine Abstraktion von allen Exemplaren der Menschennatur in beiden Hemisphären. Jede Nation muß für sich betrachtet werden, die europäische Kultur ist nicht Maßstab für andere (sie ist selber auch eine Abstraktion, die konkret nirgends ganz existiert).

118 Stellt eine irokesische Anstalt vor: Sie haben die überlegenen Delawaren zur Frau erklärt, die den Frieden bei Streitigkeiten bewahren soll. In Europa hatte einst die Hierarchie (auch in langen Gewändern) diese Aufgabe, hat sie freilich nicht erfüllt. Auch bei den Irokesen/Delawaren funktionierte das nicht mehr, sobald die Europäer dazu kamen. Herder schließt daraus, daß nicht solche Institutionen (die als

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Föderationen, Orakel, Freistätten auf der ganzen Welt vorkommen) entscheidend sind, sondern daß der Frieden „von Innen heraus den Nationen blühet."
119 Nötig sind allgemeine Billigkeit, Menschlichkeit, tätige Vernunft. Das führt nicht zum ewigen Frieden, aber gewiß zur allmählichen Verminderung der Kriege. Herder formuliert das in sieben Gesinnungen: Abscheu vor dem Krieg (außer erzwungener Selbstverteidigung), geringere Achtung des Heldenruhms, Abscheu vor falscher Staatskunst, erläuterter Patriotismus (Nationen müssen lernen sich selber einschätzen zu können), Billigkeit gegen andere Nationen, Freihandel (als gegenseitiger allgemeiner Vorteil), Tätigkeit (wenn es andere sinnvolle Ziele gibt, wird das Kriegerische zurücktreten).
121 Das Wohl oder die Ehre des Vaterlandes kann nicht das Thema der Geschichtsschreibung sein, sondern allein das Recht und Unrecht der Menschheit. Die neue weltbürgerliche Geschichte, die alles in Hinblick auf Republikanismus sieht, ist aber eine Truggeschichte. Die Menschheitsgeschichte tastet keine Verfassung eines Volkes, keine Nationalvorurteile an, weil sie überhaupt nicht den Menschen als nach bestimmten Prinzipien handelnd begreift (das richtet sich alles gegen Kants Überlegungen über ein Ziel der Geschichte).
122 Die größte Hoffnung ist, daß sich die Vernunft mit der Menschengüte vereint. „Alle Nationen würden daran Teil nehmen und sich dieses Herbstes der Besonnenheit freuen." Nur diesem Ende haben die Antagonismen gedient. Europa muß ersetzen, was es verschuldet hat, gut machen, was es verbrochen hat. Das folgt aus der Allgemeinheit der Vernunft. Für die Menschheit ist auch der Untergang Europas verschmerzbar.

Literatur

Barnard, F. M.
Herder's Social and Political Thought : from Enlightenment to Nationalism. – Oxford : Clarendon Pr., 1965. – 189 S.
Die dt. Übersetzung u.d.T.: Zwischen Aufklärung und politischer Romantik : eine Studie über Herders soziologisch-politisches Denken. – Berlin 1964 geht auf eine frühere Fassung zurück
Bei Herder sind gesellschaftliche Gruppen immer natürliche Gruppen: das Volk wird zur „family writ large". Das Volk wird als eine natürliche Einheit genommen, weil es durch gemeinsame Sprache vereint wird, die wiederum mit Gedächtnis identifiziert wird. Diese Gemeinschaft bleibt auch, wenn ihr Staat verschwindet, während eine staatlich vereinte Nation verschiedener Sprachen für Herder nicht denkbar ist. Daß verschiedene Völker in einem Staat leben, macht dagegen keine Schwierigkeiten – etwa wenn er Joseph II Eindeutschungspolitik kritisiert. Herder geht die Komplexheiten, die entstehen, wenn Staat und Volk sich nicht decken, nie systematisch an. Er hatte aber keine Probleme diese Komplexheiten zuzugeben, offenbar ist die Gleichung von Volk und Staat ein Ideal, aber kein Programm. Dieses ganze

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Problem ist für ihn dadurch entschärft, daß er keine starken, zentralisierten Staaten will. Die Macht von Menschen über Menschen ist „an affront to human dignity".
(Barnard hat sich am stärksten bemüht, Herder auch über die Nationentheorie hinaus als politischen Denker ernst zu nehmen und ihn in den Kontext der europäischen Tradition zu stellen; vgl. oben S. 546 die Anführung weiterer Werke.)

Koepke, Wulf
Das Wort ‚Volk' im Sprachgebrauch Johann Gottfried Herders, in: Lessing Yearbook 19 (1987) 209-221

Johann Gottfried Herder's Concept of „Nation", in: Actes du septième congrès internationale des lumières : Budapest, 26 juillet-2 août 1987. – Oxford : Voltaire Foundation, 1989 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century ; 265) III, 1656-1659
„Volk" ist bei Herder zunächst für das gemeine Volk verwendet, eine durch Unmittelbarkeit geprägte Lebenserfahrung im Gegensatz zum Stubengelehrten. Diese vorliterarische Denkart und Sehart eines Volkes interessiert ihn am meisten. „Volk" (und das begrifflich bei Herder nicht deutlich abgetrennte „Nation") ist bei Herder nie eine objektiv existierende Gruppe. Es ist ein Idealtypus (wenn auch von Herder bei Gegenwartsanalysen immer wieder mit Realität vermischt). „Volk" gibt es nur, wenn der Staat auf einer sprachlich-kulturell-geschichtlichen Einheit einer Nation beruht und die Differenzierung der Gesellschaft nicht zu einer kulturellen Klassentrennung geführt hat. Die Gleichsetzung von Volk und Nation beruht auf ganz bestimmten Voraussetzungen, die für Herder in der absolutistischen Gegenwart nicht gegeben sind. Er war sich bewußt, daß „Volk" in der Art des jüdischen oder griechischen Altertums nicht mehr möglich ist, daß aber etwas von diesem Volksbegriff gegen die künstlichen Staatengebilde der Gegenwart gefordert werden muß. Bei Völkern, die in Gebildete und Pöbel gespalten sind, ist ein Prozeß der Erziehung nötig, damit wieder von einem „Volk" gesprochen werden kann. Eine solche kulturell bestimmte Nation mit Selbstregierung wäre friedlich. Er bringt sie nie in irgendeine Beziehung mit Nationalhaß, Nationalstolz, Machtpolitik, Kriegsbegeisterung oder gar Rassendenken.

Irmscher, Hans Dietrich
Nationalität und Humanität im Denken Herders, in: Orbis litterarum 49 (1994) 189-215
Nation ist bei Herder immer ein Prozeß, ein Weg zur Individualität. Es ist keine Entfaltung eines eigenen Wesens, sondern Auseinandersetzung mit der kulturellen Tradition anderer Völker. Er nimmt aber einen „Punkt der Vollkommenheit" an, an dem die Nation selbständig fühlt und damit einen Beitrag für die Menschheit leisten kann. Die eigene Sprache ist für eine Nation entscheidend, weil sie das eigene Denken ist. Wieso ein Volk zu einem Nationalstaat kommt, steht Ideen IX, 4 – ein Kapitel, das Herder viele Anläufe kostete und das er deutlich nicht bewältigt hat. Er hat Rousseaus Republik als Hintergrund, aber in seiner Darstellung wird sie viel zu sehr

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur großen Familie. Klar ist freilich der politische Zweck dieser Nationentheorie: gegen zentralisierende Eindeutschungspolitik à la Joseph II, gegen Absonderung einer ausländisch geprägten Elite.
Humanität ist bei Herder zunächst ein erkenntnisanthropologischer Begriff: der Mensch ist offen, das Universum aufzunehmen; das drängt über persönliche und nationale Grenzen hinaus. Die Menschheit hat eine Einheit, die in der Geschichte durch das Streben der Individuen erzeugt wird. Eine Theorie der Internationalen Beziehungen hat er nicht. Er glaubt, daß mit den Kabinetten auch der Krieg verschwinden wird. Bei Herder wird Humanität zu einer Bildungsfrage und damit am Ende doch nur Elitenkultur.

Fischer, Bernd
Das Eigene und das Eigentliche : Klopstock, Herder, Fichte, Kleist ; Episoden aus der Konstruktionsgeschichte nationaler Intentionalitäten. – Berlin : Schmidt, 1995 (Philologische Studien und Quellen ; 135) S. 183-229
Herder versucht die Kulturnation als etwas Eigenes zwischen Individuum und Menschheit zu fassen. Den Widerspruch zwischen der gewachsenen und der gemachten Kulturnation kann er nie auflösen. Es gelingt Herder auch nie, die deutsche Kulturnation näher zu bestimmen. Als er versucht einen ursprünglichen Zustand als Vorbild für die zukünftige Gestaltung zu finden, muß auf keltische und nordische Dichtung zurückgreifen. Er kann nie angeben, was der besondere Geist der deutschen Sprache sein soll. Er weiß selber, daß ethnographische Kleinarbeit nötig ist und daß sie kein deutsches Einheitsbild ergeben wird. Überhaupt weiß er, daß alle Einheitscharakterisierungen von ganzen Völkern, Zeitaltern und Erdstrichen zweifelhaft sind. Er weiß, daß in eine Sprache die Revolutionen vieler Jahrhunderte eingegangen sind und eine deutsche Einheitssprache nur das Produkt einer geplanten Reform sein könnte. Die schiere Notwendigkeit einer Reform zeigt, daß es mit der gewachsenen Einheit nicht weit her war. „Herder weiß im Grunde, daß er die Nation als politische Aufgabe auffaßte, ohne sie als solche begreifen zu wollen." Auch den Widerspruch von partikularer Kultur und Universalismus kann er nie auflösen. Trotz allem radikalen Perspektivismus muß Herder immer an universalistischen Momenten festhalten, weil er den Fortschritt nicht opfern will. Seine Humanitätsidee soll Individualität und Universalismus vereinen, kommt aber nicht über die Tautologie hinaus, daß Humanität den Menschen erst zum Menschen macht. Er feiert die antiimperiale Leistung der europäischen Völker bei der Zerstörung des Römischen Reiches und hat mit dem Kolonialismus dieser europäischen Völker zu kämpfen. Es gibt keine genuin antikolonialen Kulturen und Verfassungen. Eine Nationentheorie kann man bei Herder nicht erwarten. Seine bleibende Leistung ist, daß er diese Widersprüche nicht verschwinden läßt; aufgelöst sind sie bis heute nicht.

Heinz, Marion
Herders Volksbegriff zwischen Lebensmetaphysik und Humanitätsidee, in: Gesellschaft, Staat, Nation / hrsg. von Rudolf Burger … – Wien : Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996 (Sitzungsberichte / Österreichische

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse ; 632) S. 141-158
Herder als vorromantischen Irrationalisten zu sehen, der Völker als Organismen sieht, mit einer bildenden und einheitsstiftenden Kraft, einer Volksseele, ist ein Mißverstehen seiner streng individualistischen Ontologie. Zwischen Individuen und Gott haben weder die Völker noch die Menschheit eine Existenz, es sind nur Begriffe. Der Nationalgeist ist nur eine Bestimmtheit für eine Vielzahl von Menschen, wobei ein klar umrissener Nationalcharakter nur ein Zug der Völker der alten Geschichte ist. Damit es solche Einheiten überhaupt gibt, ist Sprache nötig. Im „Ozean der Empfindungen" schafft Sprache Ordnung/Einheit in Auseinandersetzung mit der jeweiligen Umwelt. Durch die Sprache werden Völker eine Ausprägung der einen menschlichen Naturanlage. Herders sensualistische Vernunfttheorie kann die Menschheit nur in solchen Modi sehen. Die Anlagen der Menschheit sind unter alle Menschen verteilt, nur in der Gattung als ganzer kommen sie alle vor. Allein die Entfaltung der jeweiligen Individualität der Völker und ihr Zusammenwirken mit anderen Völkern führen zur Realisierung der Gattungsanlagen. Gottähnlich ist die Menschheit nur gemeinsam. Gottähnlich ist der Mensch nur, indem er sich selbst erzeugt.

Malsch, Wilfried
Nationen und kulturelle Vielfalt in Herders Geschichtsphilosophie, in: Nationen und Kulturen : zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders / hrsg. von Regine Otto. – Würzburg : Königshausen und Neumann, 1996. – S. 121-129
Herders Ideal sind am ehesten die frühen Völker der Antike. Aber er kann die Römer für ihren Eroberungsgeist durchaus loben, erst durch die Reichsbildung konnte es zu Toleranz und Völkerrecht kommen. Aber bloße Eroberung reicht nicht, nötig war das Christentum, eine fremde Religion. Die *Ideen* loben die Völkerverschmelzung, in Europa werden die Nationalcharaktere verschwinden. Von sich selbst hat kein Volk in Europa eine moderne Kultur erreicht. Europa hat die Aufgabe, die Römische Reife zu verbreiten, aber nicht andere Nationen um ihre Entwicklung zu bringen. Man muß stärker beachten, daß Herder historisch denkt: Xenophobe Abschließung wird nur als ein anfängliches, transitorisches Stadium akzeptiert. Eroberung wird für die Gegenwart verworfen, aber freie Assoziation akzeptiert. Übernationale institutionelle Konzeptionen hat Herder nicht.

Hannemann, Ernst
Kulturelle Osmose und nationale Identität in Herders politischem Denken, in: Nationen und Kulturen : zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders / hrsg. von Regine Otto. – Würzburg : Königshausen und Neumann, 1996. – S. 177-190
Herder sieht den Frieden als Naturzustand der menschlichen Gesellschaft, theologisch begründet aus Gotteskindschaft, naturalistisch mit dem Körperbau des Menschen. Menschheitsgeschichtlich bleibt der Krieg eine Ausnahmesituation. Er entspringt einer Notsituation, die von den despotischen Herrschaftsformen herbeige-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

führt wurde. Ziel des Herderschen Nationalismus ist die Delegitimierung des despotischen Staates. Schon das frühe Königtum ist ein Versagen gegenüber der friedlichen Gesellschaft der Völker. Die modernen absolutistischen Staaten folgen ursprünglichen friedlichen übernationalen Handelsnetzwerken. Handelsnationen sind kommunizierende Nationen. Die Großstaaten mit ihren künstlichen Grenzen verkehren dagegen über Militär.

Proß, Wolfgang
Die Begründung der Geschichte aus der Natur : Herders Konzept von ‚Gesetzen' in der Geschichte, in: Wissenschaft als kulturelle Praxis, 1750-1900 / hrsg. von Hans Erich Bödeker … – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte ; 154) S. 187-225
Herders Ziel war ein neuer Montesquieu zu werden, der den Widerspruch zwischen natürlicher Verfaßtheit des Menschen und dem Herrschaftssystem lösen wird. Dazu muß er auf die Kritik an einer Geschichtsphilosophie des Fortschritts antworten.
Die physische Determination durch das Klima beherrscht die Geschichte der Alten Welt. Rom ist die erste Zivilisation, die ganz auf einer Technik aufbaut, nämlich dem Krieg als Basis des sozialen Lebens. Damit kann Rom sich von der Verhaftung an seinen ursprünglichen natürlichen Raum lösen und alle nationalen Individualitäten auslöschen. Die alte und außereuropäische Geschichte ist eine Geschichte der individuellen Nationen. Die moderne europäische Geschichte ist die Geschichte eines Staatensystems, des parallelen Auftretens konkurrierender Nationen, die in dieser Konkurrenz einen gemeinsamen Geist entwickeln und den Raum dieser Konkurrenz und Gemeinsamkeit immer weiter ausdehnen.
Proß ist der Herausgeber der Hanser-Ausgabe der *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* 2002. Das dortige Nachwort ist philologisch überladen, der ursprüngliche Aufsatz (der an verschiedenen Stellen in dieses Nachwort eingearbeitet wurde) läßt Herders Ziele deutlicher werden.

Adler, Hans
Nation : Johann Gottfried Herders Umgang mit Konzept und Begriff, in: Unerledigte Geschichte : der literarische Umgang mit Nationalität und Internationalität / hrsg. von Gesa von Essen und Horst Turk. – Göttingen : Wallstein, 2000 (Veröffentlichungen aus dem Göttinger Sonderforschungsbereich S 29 „Internationalität nationaler Literatur" : Serie B, Europäische Literaturen und internationale Prozesse , 3) S. 39-56
Eine Polemik gegen die Umfärbung der Nation des 18. Jahrhunderts durch den Nationalismus des 19. Jahrhunderts und des Nationalismus durch den Nationalsozialismus. Herders Anthropologie basiert auf der Vorstellung, daß der Mensch nur als Gemeinschaftswesen, innerhalb der Gemeinschaft aber nur als Individuum sich entfalten kann. Die Gemeinschaften sind aber auch durch jeweilige Eigentümlichkeiten individualisiert. Nationen verdanken ihre Stabilität der eigenen Beschränktheit und Borniertheit. Vorurteil macht glücklich, sein Abbau ist „Ahnung des Todes". Solange ein Staat auf die eigene Nation beschränkt ist, ist das ungefährlich.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sobald der Staat sich von der Nation löst, ist der „Nationalwahn“ gefährlich (die Herkunft von „wähnen“ ist noch spürbar). Dieser „Wahn“ wird durch Nachahmung weitergegeben. Herder setzt auf tolerante Eliten, die begreifen, daß der Nationalwahn nicht die Wahrheit ist. Methode der Distanzierung vom eigenen Wähnen ist „Einfühlung“, kein irrationaler Akt, sondern ein Studium des Kontext: paradigmatisch-anthropologisch, systematisch-geschichtsphilosophisch, empirisch-ästhetisch. Wo wird die Nation erfahren? An ihrer gelebten Kultur. Die Erfahrung in Volksliedern, Fabeln, Mythen, Märchen ist in der wissenschaftlichen und denkenden Lebensart schon halb verloren. Diese Erfahrung wieder zugewinnen, soll den Wettbewerb der Nationen fördern – ein Wettbewerb, der nichts mit dem Kampf von Nationalstaaten zu tun hat.

Muthu, Sankar
Enlightenment against Empire. – Princeton (u.a.) : Princeton Univ. Pr., 2003. – S. 210-258

Nach Herder behindern Generalisierungen das Verstehen. Das soll freilich nicht eine Beschränkung auf den eigenen Horizont sein: Nationalcharakter ist nicht gegeben, sondern ist eine bewußte Arbeit (artifice). Dieses Ideal einer menschlichen Diversität ist die Grundlage seiner Ablehnung des europäischen Imperialismus. Humanität ist nicht einfach die Gattung Mensch, sondern ein Ziel, nachdem die Menschheit, die anthropologisch auf Bildung angewiesen ist, streben muß. Friedfertigkeit ist ein Moment der Humanität, eine allgemeine Geselligkeit, die aus der Familiensozialisation kommt, sich aber auf alle Menschen ausweiten kann, durch Einfühlung (natürliche Sympathie, die Herder aus der britischen Diskussion kennt, reicht nicht, weil sie zu schwach wird gegenüber Fremden; „Empathie“ ist eine Lehnübersetzung von Herders Begriff der „Einfühlung“). Die Basis der Einfühlung ist Reziprozität. Die Großstaaten gefährden diese Reziprozität.

Herders Kulturmodell ist ein challenge/response Modell. Wo die Natur am großzügigsten ist, ist die Kultur gering. Die Naturbedingungen formen nicht nur jedes Volk verschieden, sondern jedes Individuum verschieden. Volk ist schon eine Stufe der Generalisierung. Herders Idee eines Volkes ist instrumental, eine Gegenkraft gegen Homogenisierung. Zu einem Begriff der Multikulturalität kann er nicht kommen, weil er sich multikulturelle Staaten nur als von einem Anstaltsstaat unterdrückte Völker vorstellen kann. Dagegen werden Selbstbestimmung, Freiheit, Antipaternalismus betont. Letztlich muß jeder sich selber erziehen. Die Selbstbestimmung der Völker ist nach diesem Vorbild konstruiert. Er hat auch keine explizite Präferenz für innere Einheit der Völker (wenn auch seine organizistischen Metaphern häufig so klingen). Das einzige was bei Herder wirklich von einem Volk geteilt werden muß, ist die gemeinsame Sprache.

Herder spielt mit dem Gedanken, daß Handel und Reisen Völkerverständigung bringen, sieht aber wie Diderot letztlich nur versäumte Gelegenheiten. Kontakt ist an sich gut, aber die Großstaaten haben die Reziprozität bereits zerstört. Im Humanitätsbrief 122 kann Muthu keinen Völkerbund erkennen – sondern die Rückerstattung der Spolien durch die Europäer.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eggel, Dominic
Imagining Europe in the XVIIIth Century : the Case of Herder. – Geneva : Institute Universitaire de Hautes Ètudes Internationales, 2006. – 117 S. (Etudes et Travaux ; 2006, 2)
Herder stellt dem Orient oder dem Römischen Reich, die nur einen Staat kennen, Europa gegenüber, das vom Gleichgewicht in einem Staatensystem geprägt ist. Die egoistische Gleichgewichtspolitik der Staaten verwirft er aber, weil er die anarchische Struktur des Systems leugnet. Nach der Französischen Revolution sieht er freilich einen Bedarf an einem preußisch-österreichischen Bündnis, um Deutschland das Schicksal Polens zu ersparen (dafür soll Preußen expandieren, damit seine bisherigen Untertanen, nicht die ganze Last gegen Frankreich und Rußland tragen müssen). Internationalistische Lösungen verwirft Herder, er ist antirömisch, antipapistisch, die christliche Republik gab es nur im gemeinsamen Verbrechen der Kreuzzüge. Das Völkerrecht verwirft er nicht, hält aber nicht viel davon. Kriege lassen sich nicht ausrotten, aber ein Vertragssystem mit Normen, die einen Staat als Feind des Ganzen identifizieren würden, wäre hilfreich. Das hat nichts mit Saint-Pierres Föderation zu tun: Was zwischen Nationen glücken könnte, kann zwischen Staatsmaschinen nicht glücken. Herders Lösung ist Bildung der Nationen: nur Billigkeit, Menschlichkeit, tätige Vernunft können zum Frieden geneigt machen. Politisch konkret ist ein republikanisches Moment der Regierung im Interesse der Nationen, nicht der Fürsten. Der späte Herder hat weniger Harmoniedenken als Nemesisdenken (Adrastea, nach der seine späte Zeitschrift genannt war, ist ein anderer Name für die ausgleichende Gerechtigkeit). Für Herder kommen die Vorschläge des späten 18. und des frühen 19. Jahrhunderts nicht in Frage: keine Burkeanische Rückkehr zum vorrevolutionären Europa, keine Universalmonarchie, keine revolutionäre Einigung Europas, keine besondere deutsche Mission zur Transformation Europas. Es bleibt ein Europa der Nationen kulturell und intellektuell in Austausch und Konkurrenz, aber ohne Kampf um Verschiebung von Grenzen.
Herder ist antikolonialistisch und antirassistisch. Aber ein Vorläufer der Postmoderne war er nicht. Er hat durchaus eine zivilisierende Rolle Europas. Wenn Europa nicht auf Gewinne aus ist, dann können die Weltkontakte, die nur Europa entwickelt hat, durchaus zu vernünftiger Humanität beitragen. Durch Kontakte teilt sich der Geist einer Nation anderen Nationen mit.

Mori, Massimo
Herder und Europa, in: Herder im Spiegel der Zeiten : Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre / hrsg. von Tilman Borsche. – München : Fink, 2006. – S. 290-305
Europa ist für Herder eine Identität aus Wechselbeziehungen, er nennt das Europäische Republik, Völkergemeinschaft, Nationen-Verein, Christen-Republik. Mori betont, daß diese internationalistischen Tendenzen bei Herder nichts mit der „sanften Philosophie“ der Aufklärung zu tun haben. Die Menschen haben Revolutionen so nötig, wie der Strom die Wogen, damit er nicht ein stehender Sumpf werde. Die europäische Geschichte ist eine Geschichte fast ununterbrochener Kriege, deshalb

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihr Ineinander von Einheit und Andersheit (anders als bei asiatischen Reichen). Bei Herder fehlt aber fast völlig Kulturkampf. Alle europäischen Völker haben dieselbe vorderasiatisch-mittelmeerische Kultur übernommen und heute gibt es nur noch ein Publikum, die gesamte europäische Gelehrtenrepublik, bzw. inzwischen der Erdball. Ein föderalistisches Europa hat sich Herder nicht denken können. Aber er hat ein Bewußtsein Europas, das Kant völlig abgeht: Europa setzt sich aus zahlreichen Einzelrealitäten zusammen, die es lernen müssen, sich als Teile eines Ganzen zu fühlen, ohne ihre Geschichte, ihre Kultur, ihr Leben aufzugeben.

7.4.3 Fichte

Johann Gottfried Fichte, 1762-1814, geboren in Rammenau in der Oberlausitz als Sohn eines Bandwirkers. Philosophieprofessor in Jena, Erlangen, Berlin.

Biographie:
Xavier Léon, Fichte et son temps. – Paris 1922-1927
Anthony J. LaVopa, Fichte : the Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799. – Cambridge 2001.

Zur Einführung:
Fichte in Berlin : spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis / hrsg. von Ursula Baumann. – Hannover 2006.

Fichte ist der Systematiker der Transzendentalphilosophie, der Entdecker der Reflexivität des Ichs und seiner Welt und der Interpersonalität des Bewußtseins. Die Wissenschaftslehre ist strengste Deduktion aus Prinzipien und doch ein offenes pädagogisches Unternehmen. Das Ziel ist ein gemeinsames universelles Bewußtsein der gesamten Geisterwelt, das nur erreicht werden kann in einem Ringen der Geister. Fichte muß Sprachphilosoph werden: eine Sprache muß eine Basis für ein Fortbilden geben und wird dabei selber fortgebildet. Fichte muß Geschichtsphilosoph werden: Wissenschaftslehre, Sittenlehre, Religionsphilosophie sind alle angelegt als eine Lehre vom Fortschreiten der Vernunft in der Interaktion der Individuen in der Geschichte der Menschheit. Die Wissenschaftslehre selber ist Ausdruck einer geschichtlichen Krise und ihre Verbreitung ist die einzige Rettung, die Fichte sehen kann. Fichtes Bedeutung im Übergang von Kant zu Schelling und Hegel und als Lehrer der romantischen Dichterphilosophen Schlegel und Novalis ist immer gewürdigt worden, aber erst in den letzten Jahrzehnten ist der schiere Umfang und das Gewicht der späten theoretischen Philosophie Fichtes deutlich geworden.
Vergleiche zu Fichtes Philosophie:
Julius Drechser, Fichtes Lehre vom Bild. – Stuttgart 1955
Reinhard Lauth, Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski. – Hamburg 1989; ders., Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit :

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fichte und sein Umkreis. – Neuried 1994 (die beiden Sammelbände enthalten Lauths Aufsätze 1962-1992, die das neue Fichtebild geprägt haben)
Wilhelm Lütterfels, Die idealistische Anerkennung des Fremden – eine Praxis der Konfliktlösung?, in: Gesellschaft, Staat, Nation / hrsg. von Rudolf Burger … – Wien : Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996 (Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse ; 632) S. 91-110 (Fichtes Ableitung der Interpersonalität ist gescheitert; mit Anführung der Literatur der 1970er bis 1990er zu Anerkennung bei Fichte)
Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit : Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung / hrsg. von Erich Fuchs … – Stuttgart-Bad Cannstatt 2001
Peter L. Oesterreich / Hartmut Traub, Der ganze Fichte : die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt. – Stuttgart 2006
Zur Geschichtsphilosophie vergleiche außer den einschlägigen Aufsätzen von Reinhard Lauth eine übersichtliche Einführung:
Klaus Stein, Europa und der ‚Weltplan' : zu Fichtes transzendentaler Geschichtskonzeption, in: Die Europaidee im deutschen Idealismus und in der deutschen Romantik. – Bad Homburg 1993. – S. 107-121.

Fichte ist der letzte der klassischen Vertragstheoretiker, die den Frieden des Zwangsstaates nach Hobbes' Vorbild ableiten. Aber auch Fichtes Staatstheorie muß geschichtsphilosophisch gesehen werden. Die Fortschritte der Sitten durch die Verpflichtung auf eine Kommunikationsgemeinschaft (die Pflicht den anderen seine Ansicht mitzuteilen und die Ansicht der anderen sich anzueignen), sollen den Zwang verschwinden lassen. Vor dem Absterben des Staates setzt Fichte aber eine „Erziehungsdiktatur" an, an die sich reichlich Totalitarismusverdacht und einige Reinigungsrituale geheftet haben. Anarchisten wie Gustav Landauer haben an Fichte angeknüpft, im Ganzen war Fichtes Wirkung aber etatistisch.
Vergleiche zur Rechtsphilosophie:
Hansjürgen Verweyen, Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre. – Freiburg 1975 (weiterhin am übersichtlichsten, siehe unten S. 575-576)
Alain Renaut, Le système du droit : philosophie et droit dans la pensée de Fichte (Paris 1986)
Hans Georg von Manz, Fairness und Vernunftrecht : Rawls' Versuch einer prozeduralen Begründung einer gerechten Gesellschaftsordnung im Gegensatz zu ihrer Vernunftbestimmung bei Fichte. – Hildesheim 1992
Claus Dierksmeier, Der absolute Grund des Rechts : Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling. – Stuttgart-Bad Cannstatt 2003
Zu den politischen Implikationen:
Andreas Verzar, Das autonome Subjekt und der Vernunftstaat : eine systematisch-historische Untersuchung zu Fichtes ‚Geschlossenem Handelsstaat' von 1800. – Bonn 1979
Hajo Schmidt, Politische Theorie und Realgeschichte : zu Johann Gottlieb Fichtes praktischer Philosophie (1793-1800). – Frankfurt am Main 1983.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fichtes Äußerungen über Krieg, Frieden und Internationale Beziehungen sind diverser als bei irgendeinem anderen Philosophen. Für eine Zuordnung zu Analyseebenen in der Art von Kenneth Waltz wäre der ganze Fichte die ultimative Herausforderung. Seine Texte lassen sich deutlich in drei Phasen gliedern (1796/1800, 1806/1807, 1812/1813) und ein beträchtlicher Teil der Literatur ist damit beschäftigt die verwirrende Vielfalt durch Zuordnung zu einzelnen Phasen zu verstehen. Auf den ersten Blick sieht es aus wie der übliche deutsche Weg vom Völkerbund zum Bellizismus. Fichte beginnt mit Völkerbundsgebot und Republikanischen Frieden (verstärkt durch relative Gleichverteilung und Erziehung). Er wird zum extremsten Realisten der Theoriegeschichte, aber mit einer extrem engen Legitimation zum Krieg (aus einer besonderen Aufgabe allein der deutschen Nation, ihre Selbständigkeit zu retten, um das Voranschreiten der Menschheit zur Vernunft durch Fichtes Wissenschaftslehre möglich bleiben zu lassen). Er endet mit einer Doppelheit von Frieden durch Abschreckung und unendlichem Progreß der sittlichen Erziehung und des Absterbens des Staates. Die Versuche einer genauen Festlegung der Brüche bei Fichte haben zu keinem allgemein anerkannten Ergebnis geführt. Erstaunlicher ist die Kontinuität der widerstrebenden Motive über politischen Wandel hinweg. Vielleicht ist eine Trennung nach Anlässen und literarischen Gattungen fruchtbarer als eine Trennung nach Phasen. In den theoretischen Schriften der frühen und späten Phase hält Fichte immer an der Transformation von Kants rechtlichem und ethischem Bund fest und denkt immer Staaten, die vernünftige Staaten werden und damit zuletzt absterben können, wenn genug Frieden erreicht ist. Es gibt keinen Grund anzunehmen, daß dies für den mittleren Fichte antinapoleonischer Agitation nicht gilt.

Eine philosophische Rezeption von Fichtes politischer Philosophie gibt es bei allen deutschen Philosophen, die mit den Schwierigkeiten des Kosmopolitismus im Zeitalter Napoléons zu kämpfen haben, alle sind seine Schüler gewesen, einige haben direkt bei ihm studiert: Schelling (gerade über die Probleme des Kosmopolitismus gibt es eine lange, nie eingestandene wechselseitige Beeinflussung und Abstoßung zwischen Schelling und Fichte), Görres (auch hier könnten die Einflüsse wechselseitig sein), Schlegel, Hardenberg (Novalis), vielleicht auch Krause (ein Fichte-Hörer, der aber andere Quellen des Kosmopolitismus hat). J. J. Wagners Weg zum Frieden durch Hegemonie des gerecht geordneten Staates dürfte die getreueste Fortentwicklung Fichtes sein. Adam Müller hat die Rettung Deutschlands durch Wissenschaftslehre sofort bündig kommentiert: „Armes Deutschland!“ Die deutsche nationalistische Begeisterung für Fichte (er wurde 1862 national gefeiert wie bis dahin nur Schiller) galt dann lange nur dem Patrioten, nicht dem Philosophen. Treitschke war in seiner Gedenkrede 1862 nur an dem vermeintlichen Propheten der kleindeutschen Einheit interessiert, bei Fichtes Idee der Rettung durch eine besondere Qualität der deutschen Sprache könne man dagegen nur noch ein Lächeln unterdrücken. Einzig der Sozialist Lassalle folgte 1862 unvermindert Fichte in Idealismus und deutscher Mission: Die Deutschen können Nation nur werden, wenn sie der Welt vormachen, wie man eine Republik von Gleichen gründet. Darin sind Lassalle nur Sozialisten

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gefolgt. Der Neufichteanismus vor dem Ersten Weltkrieg war ein unspezifischer Neuidealismus, eine Sozialphilosophie zur nationalen Integration, am stärksten interessiert an Fichtes Pädagogik. Im Ersten Weltkrieg wurde Fichte zum „Klassiker der Weltkriegsphilosophie", aber weiter interessierte nur sein persönlicher Patriotismus oder zum Voluntarismus herabgekommener Idealismus. Der Vorläufer der Kriegsreden deutscher Gelehrter ist Fichte auf jeden Fall. Gerade in den deutschen Schwierigkeiten mit halbwegs naivem Nationalegoismus wurden die Legitimationen des Krieges fast so weit hergeholt wie bei Fichte. Der Voluntarismus im Namen Fichtes hatte nach der Niederlage 1918 eine noch heftigere Wirkung und hörte erst mit der Niederlage 1945 auf. Von den Gegnern Deutschlands wurde Fichte seltener wahrgenommen. Ironischerweise hat am ehesten Fichte eine Begründung für die allierte Siegfriedenidee aus dem Mißtrauen gegeben.
Zu Fichtes Wirkung vergleiche: Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*. – Basel 1963. – S. 196-207 (zum Neufichteanismus im Umkreis des Ersten Weltkrieges); Erich Fuchs, *Spuren Fichteschen Denkens in der deutschen Nationalbewegung (1819-1871)*, in: *Gesellschaft, Staat, Nation* / hrsg. von Rudolf Burger … – Wien 1996. – S. 201-235; Hans-Joachim Becker*, Fichtes Idee der Nation und das Judentum*. – Amsterdam 2000 (nicht auf das Thema des Titel beschränkt, apologetisch, aber materialreich); Jens Nordalm, *Fichte und der ‚Geist von 1914' : kulturgeschichtliche Aspekte eines Beispiels politischer Wirkung philosophischer Ideen in Deutschland*, in: Fichte-Studien 15 (1999) 211-232; Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen : die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*. – Paderborn 2004. – S. 293-305 und im Register unter Fichte); Manfred Voigts, *„Wir sollen alle kleine Fichtes werden" : Johann Gottlieb Fichte als Prophet der Kultur-Zionisten*. – Berlin 2003.

Fichte hat auf die deutschen Autoren des späteren 19. und des frühen 20. Jahrhunderts, die eine Mission der „Kulturstaaten" zur Verteidigung und Verbreitung ihrer jeweiligen Ordnungsvorstellungen annehmen, einen deutlichen Einfluß (das zeigt schon das fichteanische Wort „Kulturstaat", das bei Fichte aber nicht die konkurrierenden Europäischen Staaten meint, sondern die gemeinsame von Barbaren gefährdete europäische Zivilisation; vgl. Otmar Jung, *Zum Kulturstaatsbegriff : Johann Gottlieb Fichte – Verfassung des Freistaates Bayern – Godesberger Grundsatzprogramm der SPD*. – Meisenheim am Glan 1976). Im einzelnen ist die Fichte-Lektüre selten nachweisbar und sein Einfluß ist stark mit einem ebenso unspezifischen Hegelianismus vermengt. In der Wissenschaft der Internationalen Beziehungen ist dieser Gründer des extremsten Realismus fast unbekannt. Hans Morgenthau kennt wie seine deutschen Zeitgenossen Fichte als Voluntaristen und führt ihn (zusammen mit Hegel übrigens) bei den Irrtümern der Bewertung der nationalen Macht auf als einen Autor, der die durchaus beachtenswerte Rolle des Nationalcharakters und Nationalgeistes maßlos überschätzt habe (*Politics among Nations*. – New York 1948. – S. 118f.). Fichte ist Morgenthaus Albtraum eines national gefärbten Universalismus. Eine Beziehung zwischen dem natürlichen Drang nach Macht, den der Realismus annimmt, und Fichtes Bösartigkeit der Staaten „ohne alle Ausnahme"

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sieht Morgenthau nicht. Die Spannung bei Morgenthau zwischen dem bleibenden Ziel eines Weltstaates und den real bestehenden Gegensätzen zwischen nationalen Staaten, die nicht durch moralische Außenpolitik, sondern allein durch Berücksichtigung der Nationalinteressen in einem endlosen Prozeß aufgehoben werden kann, ist in der Tradition am ehesten bei Fichte vorgebildet worden. Obwohl Moorhead Wright Fichte in seine Anthologie der Gleichgewichtstheorien aufgenommen hat (*Theory and Practice of the Balance of Power*. – London 1975), haben die Rekonstruktionen der Geschichte des Realismus sich darum gedrückt, zu bestimmen, was den Fichteanischen Realismus von der westlichen Tradition trennt. Fichtes extremer Realismus ist der Prüfstein, auf welche Quellen des Vertrauens zwischen Staaten, auf welche uneingestandene Geschichtsphilosophie der westliche Realismus doch zurückgreift.

Fichtes zweifelhaftes Erbe kommt auch daher, daß er ganz Philosoph ist. Fichtes Vernunftgeschichte hat kaum Beziehungen zur soziologischen Geschichtsrekonstruktion. In den internationalen Beziehungen ist der Philosoph der Interpersonalität deshalb von vollendetem Mißtrauen bestimmt, jede Störung des Machtgleichgewichts kann nur als potentielle Vernichtung begriffen werden. Die Todesfurcht der Staaten, wie das Adam Müller nennen wird, treibt Fichte um. Das liegt nicht an Napoléon. Schon in *Grundlage des Naturrechts* ist jeder Feind, der sich nicht zur Erhaltung des Rechtes bekennt, der ungerechte Feind, der vernichtet werden muß, weil es keine Gewißheit gibt, daß er künftig sein Versprechen halten wird. Der Glaube an die Redlichkeit ist den Staaten verboten. Jede Besetzung kann nur das Ende der eigenen Kultur bedeuten. Da wird die polnische Erfahrung zur deutschen Angst. Fichte treibt um, daß auch der zweite europäische „Kulturstand“ (der erste war die griechisch-römische Antike), wieder leicht in einer Völkerwanderung versinken kann, ohne daß die Menschheit auf dem Weg der Vernunft und Sittlichkeit weiter gekommen ist. Bei Fichte kommen Einschränkungen der Vernichtung im Kampf zwischen Staaten und damit Vertrauen zwischen den Staaten allein aus Fortschritten der Moral und des Christentums. Die Mächtebalance ist um 1800 meist als Kooperation in der Staatengesellschaft gedacht worden. Nichts davon bei Fichte! Er hat klar erkannt, daß der Weg zum Frieden in einer Welt des Kampfes der Staaten stattfinden wird. Solange das Zeitalter der Vernunft nicht angebrochen ist, bestimmt allein das Naturgesetz und damit ein krasser Realismus. Fichte folgt Kants Analyse des internationalen Systems als Anarchie, macht aber klarer als Kant, wie die Natur die Menschen zum Frieden schleift. Im gegenwärtigen Zeitalter kann Fichte den Frieden nur für die Zukunft erhoffen. Fichte hat das vollendete Böse, das sich schon bei Kant am deutlichsten im Verkehr zwischen den Staaten zeigte, näher bestimmt als Versuch der Staaten ihre Kultur weiter zugeben ohne angebbare Grenzen bis zur Bildung eines Universalstaates. Dagegen hilft nur Macht. Fichte hat dem 19. und 20. Jahrhundert die Phantasie der Vernichtung und die Notwendigkeit der Rüstung und der Expansion im Staatensystem weitergeben können. Daß der ewige Frieden aus der im Schutz der Abschreckung wachsenden Liebe zum Guten kommen wird, hat er nicht weitergeben können.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Am ehesten ist Fichte noch als Nationalist bekannt. In der Tat ist er der erste Philosoph, für den Philosophieren eine Frage der Nationalzugehörigkeit wurde. Zu einer philosophischen Theorie der Nation bringt es Fichte aber nicht, zu einem dogmatischen Nationalismus auch nicht recht. Schon Fichtes Zeitgenossen haben bemerkt, daß sein nationales Erziehungsprogramm gerade keine Erziehung zur Nation beinhaltet. Vgl. Diskussionen von Fichtes Nationalbegriff, die Fichte als Philosophen ernst nehmen, aber den Mangel philosophischen Umgangs mit der Nation konstatieren: *Kosmopolitismus und Nationalidee / hrsg. von Klaus Hammacher... – Amsterdam 1990* (Fichte-Studien ; 2); *Gesellschaft, Staat, Nation* / hrsg. von Rudolf Burger … – Wien 1996 (Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse ; 632). Gute Einführungen sind Schottky 1996 (unten S. 578 referiert) wegen der chronologischen Genauigkeit und Wiehart-Howaldt 1994 (unten S. 579-580 referiert) für die Vergeblichkeit von Fichtes Versuch, Fremdenfeindlichkeit philosophisch zu begründen. Das Problem mit Fichte ist nicht Ethnonationalismus, sondern die Schwierigkeit seinen extremen philosophischen Idealismus und Politik zu vereinen. Er hat nicht nur keine Nationentheorie, er hat überhaupt keine Theorie, die den persönlichlichen und den politischen Prozeß zusammenbringen kann. Für die neueste Fichte-Kritik ist deshalb das Problem nicht Fichtes vermeintlicher Ethnonationalismus sondern Fichtes „unpolitischer" Universalismus. Kristin Platt setzt Fichte endgültig mit Hitler gleich, nicht weil Fichte völkisch gewesen sei, sondern weil auch Hitler weniger völkisch als voluntaristisch gewesen sei. Das Beängstigende ist nicht mehr Fichtes Berufung auf vorgefundene ethnische Momente, sondern daß Fichte sich die Nation selber basteln will. Jede Berufung auf generationenübergreifende Aufgaben der Geschichte ist gefährlich, außer Fichte werden bei Platt auch Herder, Schiller, Treitschke und Dilthey für Hitler verantwortlich gemacht. Für Fichte bietet Platt wenigstens Vergleiche zwischen Reden Hitlers und rearrangierten Sätzen aus Fichtes *Über den Begriff des wahrhaften Krieges* (*Fichte als Pfadfinder : der geschichtsgestaltende Krieg im historisch entscheidenden Moment*, in: *Die Machbarkeit der Welt* / hrsg. von Mihran Dabag und Kristin Platt. – München 2006. – S. 93-141). Solche Kritik, die sich nun gleichermaßen gegen Sozialismus wie Nationalsozialismus richtet, ist häufig geworden, wenn auch sonst nicht so schrill. Vgl. Bernd Fischer 1995 (unten S. 580 referiert); Micha Brumlik, *Deutscher Geist und Judenhaß : Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*. – München 2000. – 75-131; Ulrich Bielefeld, *Nation und Gesellschaft : Selbstthematisierungen in Frankreich und Deutschland*. – Hamburg 2003. – S. 121-138 *Johann Gottlieb Fichte und das Urkollektiv : ein frühes Konzept eines ethnischen Nationalismus – universalistisch begründet*.

Texte

SW = Sämmtliche Werke / hrsg. von I. H. Fichte, 1834-1846 ; FGA = Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1962ff.

Zum ewigen Frieden – ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant, in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrter 4 (1796)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

SW VIII, 427-436; FGA I/3, 217-228
Überwiegend ein Referat von Kants Buch, mit einer eigenen Bestimmung des Unterschiedes von Republik und Demokratie und Zweifeln an Kants Garantie der Natur. Offenbar sind die Menschen nicht begierig, eine rechtliche Konstitution zu errichten. Es gibt genügend Menschen, die im Unrechtszustand mehr gewinnen, als sie verlieren. Es besteht nämlich noch Hoffnung sich durch Raub bereichern zu können, und sei es im Handel mit anderen Weltteilen. Eine rechtmäßige Konstitution wird es erst geben, wenn die Mehrheit der Menschen mehr auf sichere Erhaltung des Besitzes setzt als auf unsicheren Erwerb dessen, was andere besitzen. Im Innern der Staaten erwartet Fichte irgendwann einen Vermögensausgleich, „bei welchem jeder sich erträglich befindet"; in der ganzen Welt eine Kulturangleichung (Kultur bedeutet da noch die Produktionsweise, wie in Agrikultur), so daß die Übervorteilung im Handel und die Versklavung aufhören, „so daß der letzte Preis der Raubsucht gleichfalls verschwinde."
Momente der Hoffnung sind die Amerikanische Republik und „die große Europäische Staaten-Republik", durch deren Zusammenwirkung barbarische Völker abgehalten werden (so daß die Kultur nicht wie am Ende des Altertums wieder verschwinden wird und es eine Aussicht gibt, daß irgendwann ein Volk eine rechtmäßige Staatsverfassung errichtet). Wenn es eine solche rechtmäßige Verfassung einmal gibt, dann ergibt sich der ewige Frieden von selbst, da die Staaten durch Krieg nur noch verlieren würden. Vor der Errichtung rechtmäßiger Verfassungen in den Staaten ist aber an den zweiten Schritt einer internationalen Verrechtlichung nicht zu denken, denn ein im Innern ungerechter Staat muß notwendig auf Beraubung seiner Nachbarn ausgehen, um seinen ausgesogenen Bürgern Erholung zu geben und neue Ressourcen zu erschließen.

Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796)
SW III; FGA I/3-4
2. Anhang Grundriß des Völker- und Weltbürgerrechts
Die einzelnen Menschen im Naturzustand dürfen andere zwingen, in einen Staat einzutreten, Staaten dagegen dürfen einander nicht zwingen. Sie können nur gegenseitig die Sicherheit ihrer Bürger fordern/versprechen. Das impliziert eine gegenseitige Anerkennung der Staaten, die aber nur danach fragt, ob der andere Staat zu einem solchen Vertrag taugt. Innere Zustände gehen den anderen Staat nichts an. Die Verweigerung der Anerkennung gibt ein Recht auf Krieg. Wie jedes Zwangsrecht ist das Recht des Krieges unendlich; weil er die Rechte des anderen nicht anerkennen wollte, hat der Bekriegte keine Rechte. Weil es keine Garantie eines künftigen Vertrauens gibt, muß der bekriegte Staat immer vernichtet werden.
Weil nicht anzunehmen ist, daß im Krieg das Recht eher als das Unrecht siegt, ist ein Völkerbund nötig (kein Völkerstaat: da Staaten bereits Rechtsgemeinschaft sind, können sie nicht in einen Völkerstaat eintreten). Ein Staat, der sich dem Urteil des Bundesgerichts entzieht, zeigt sein Unrecht. Die Exekution durch eine Bundesarmee ist deshalb ein Vernichtungskrieg. Eine absolute Gewißheit, daß der Völkerbund immer gerecht urteilt, kann es nicht geben. Aber das gibt es auch im Staat nicht.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn dieser Bund sich über die ganze Erde ausgeweitet hat, besteht der ewige Frieden.
Das Weltbürgerrecht ist das Recht, einen fremden Staat zu betreten und sich zu einem Vertragsverhältnis anzubieten. Dieser Antrag kann abgelehnt werden.

Der Geschlossene Handelsstaat (1800)
SW III; FGA I/7
Entwurf einer Volkswirtschaft, die Sicherheit für jeden einzelnen bietet, indem sie seine Tätigkeit garantiert. Damit die nötige Planung möglich ist, muß der Staat einen autarken Wirtschaftsraum haben und den Handels- und Geldverkehr mit dem Ausland abbrechen. Nur noch Gelehrte und bildende Künstler werden reisen, der Außenhandel ist auf den Austausch von Rohstoffen und regionalen Früchten beschränkt.
III/3 Der geschlossene Handelsstaat braucht natürliche Grenzen, das meint einen Raum, in dem er autark sein kann. Damit drohen aber dauernde Kriege um Grenzen und Nationalhaß. Der Krieg kann nur aufgehoben werden, indem der Grund der Kriege aufgehoben wird. Jeder Staat muß erhalten, was er vernünftigerweise nur erhalten will: seine natürlichen Grenzen. Wenn dann der Geschlossene Handelsstaat mit relativer Gleichverteilung der Vermögen eingerichtet ist, gibt es keine Dynamik mehr für eine Vergrößerungsabsicht des Staates. Eine Organisation als Geschlossener Handelsstaat ist die einzige Friedensgarantie.
III/7 Ein geschlossener Handelsstaat wird unaufwendig regiert, vor allem muß kein stehendes Heer finanziert werden. Die Vorteile sind so groß, daß andere Staaten diesem Vorbild folgen werden. Diese Staaten mit geringem Auslandskontakt werden ihre eigenen Sitten und Institutionen haben, viel auf Nationalehre geben, einen eigenen Nationalcharakter haben. Eine solche Nation „wird eine andere durchaus neue Nation."
III/8 Der gemeinsame Besitz der Völker bleibt die Wissenschaft. Im ewigen Frieden gibt es keinen Grund mehr, anderen Entdeckungen vorzuenthalten.

Die Bestimmung des Menschen (1800)
SW II; FGA I/6
3. Teil Glaube
Fichte referiert kurz seine Friedenserwartungen eines geschlossenen Handelsstaates und versichert, daß es unmöglich ist, daß eine ganze Nation beschließt, einen Nachbarstaat auszurauben, weil Kriegsgewinne sich nur lohnen, wenn sie ungeteilt an wenige Unterdrücker gehen. Als einzige Kriege bleiben die Abwehr von wilden Völkern und Sklavenvölkern (das meint offenbar die Monarchien). Deren Angriffe können sich die freien Staaten nicht dauerhaft gefallen lassen. Aus Sorge um ihre Sicherheit müssen sie um sich herum alle Wilden zur Kultur und alle Sklavenvölker zur Freiheit führen. Am Ende wird der ganze Erdkreis ein Gebiet der Kultur und der Freiheit und damit des allgemeinen Friedens.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn die politischen Verhältnisse aber keinen Vorteil für Böses mehr geben, dann werden die Menschen das Gute wählen. Das ist letztlich der Grund, warum die neue Verfassung eingerichtet wird. Der Frieden ist die Voraussetzung des Glaubens.

Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806)
FW VII; FGA I/8

Fichte Geschichtsphilosophie konstruiert einen Weg von der Herrschaft der Vernunftinstinkte über die Herrschaft der zwingenden Autorität zur Befreiung von der Vernunft, dann aber zur Vernunftwissenschaft und weiter zur Vernunftkunst, der abschließenden Heiligung des Menschengeschlechts. Das gegenwärtige Zeitalter ist (vielleicht) das der Befreiung von der Vernunft, das der vollendeten Sünde. Aber das nächste Zeitalter der Vernunftwissenschaft ist (vielleicht) schon sichtbar, wenn wir auch nicht wissen, wann dieser neue Stand der Entwicklungslogik in der realen Geschichte bestimmend wird.

11 Der Zweck des Staates kann kein anderer sein als der der menschlichen Gattung selbst: alle ihre Verhältnisse nach dem Vernunftgesetz einrichten. Das kann der Staat erst im abschließenden Zeitalter der Vernunftskunst. Vorher leistet der Staat einen Beitrag zum Kampf gegen die ihn umgebende Wildheit. Dieser Prozeß ist in Europa abgeschlossen, von Wilden ist nichts mehr zu befürchten. Statt dessen verletzen die europäischen Staaten den Weltplan des Ganges zur Kultur, indem sie selber Wilde in Übersee ausbeuten. Wenn der äußere Frieden so gefestigt ist, daß kein Teil der Staatskraft mehr in die Verteidigung gesteckt werden muß, dann werden heroische Tugenden zugunsten der Liebe zum Guten verschwinden und werden die schönen Künste, die wir richtig noch gar nicht kennen, geboren werden. (Religion, Tugend, Wissenschaft werden wohl deshalb nicht genannt, weil sie bereits als Voraussetzungen dieses Friedens aufgeführt wurden; zu den schönen Künsten bei Fichte vgl. *Das System der Sittenlehre* 1798, § 31).

13 Die christlichen Staaten des Mittelalters bildeten ein einziges christliches Reich mit dem Rechtsprinzip, daß kein christlicher Staat einen anderen vernichten darf. Es gab keine Kriege über die Existenz, nur über zufällige Bestimmungen der Existenz; nichtchristliche Staaten wurden dagegen aus dem Umkreis des christlichen Bodens verdrängt.

14 Kultivierte Staaten haben eine natürliche Tendenz, sich zum Universalstaat auszuweiten. Das war im Altertum so, im Mittelalter haben die Interessen der „geistlichen Zentralmacht“ dafür gesorgt, „daß der Kulturstaat geteilt bliebe.“ Seit der Reformation, seitdem die Bewachung der christlichen Republik in die Hände der öffentlichen Meinung übergegangen ist, begann die Tendenz zur Universalmonarchie auch im christlichen Staat. Die europäischen Staaten haben alle dieselbe Kultur, aber in verschiedenen Ausprägungen. Das bringt die Neigung, die eigene Ausprägung für die richtige zu halten, und zu denken, die Bewohner anderer Staaten wären glücklich, Mitbürger unseres Staates zu werden. Gegen diesen Vergrößerungstrieb hat das Gleichgewicht geholfen, das Staaten aber nicht aus eigenem Antrieb anstreben, sondern aus Mangel an etwas Besserem. Was später „Realismus“ heißen wird, heißt bei Fichte „der natürliche und notwendige Gang“. Was die Staaten selber wollen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und sagen, kann man vergessen. Wenn es eine Gelegenheit zur Vergrößerung gibt, können sie sich nicht entziehen. Die Natur stellt das Gleichgewicht her, gerade indem die Staaten nach Übermacht streben; wenn einem Staat der Aufstieg zur Führung gelungen ist, wird dieser Staat freilich von den anderen ständig bekämpft. Landesausbau und Rechtssicherheit der Staaten sind Teil des Selbsterhaltungs- und Wachstumsprozeß im Staatensystem. Der kultivierteste Staat der europäischen Völkerrepublik ist jeweils der strebenste Staat, vor allem in der Phase seiner Chance das Gleichgewichtssystem selber zu leiten und zu modifizieren. Dieses Streben bringt auch die Kultur voran, durch die Kunst der inneren Verstärkung. Das ist eine Garantie der Natur „für die fortdauernde Güte unserer Regierungen". Es folgen die „machiavellistischen" Partien, die Fichte erst im nächsten Jahr gesondert und mit dem Namen Machiavellis verknüpft noch einmal publizieren wird: Wenn ein Staat nicht zugreift, werden es die anderen tun; auf jeden Fehlgriff, steht Strafe des Untergangs. Aber 1806 war das für Fichte noch keine Katastrophe: das Land, das immer fehlgreift, wird untergehen, das Land, das glücklich wächst, ist auch das kultivierteste, das aufgeklärteste, das rechtlichste. Und das kultivierteste Land ist sowieso das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers.

Über Machiavelli, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften (1807)
SW XI, 401-453; GA I/9, 213-275

Jede Staatslehre muß davon ausgehen, daß die Menschen bösartig sind und immer nur eine Gelegenheit zum Bösen suchen; das muß nicht bewiesen werden, die bloße Existenz von Staaten setzt das voraus. Es ist auch nicht nötig, die bösen Absichten der Staaten gegeneinander zu beweisen, die bloße Existenz von Staaten macht diese möglich. Zwar gibt es Grenzen, aber die Staaten vergrößern sich. Jede Nation will „das ihr eigenthümliche Gute so weit verbreiten, als sie irgend kann." Letztlich ist das ein Begehren, ein von Gott eingepflanzter Trieb, das ganze Menschengeschlecht sich einzuverleiben. Er denkt sich, daß Frankreich, Deutschland, Rußland alle diese Rolle beanspruchen. Deshalb muß dem Nachbarn mißtraut werden; wenn er klug ist, muß er uns bekämpfen. Dagegen reicht auch die Defensive nicht; da der Nachbar keine Gelegenheit zur Stärkung seiner Position auslassen wird, muß man selber genauso jede Gelegenheit wahrnehmen. Fichte versichert, daß dies nicht zum ständigen Krieg führen werde, sondern zu einem langen Frieden, weil beide Seiten einander genau überwachen. Ja, dieser Frieden wird so stabil sein, daß Fichte gleich versichern muß, daß Erschlaffung (noch) keine Gefahr ist. Dieser machiavellistische Realismus ist Pflicht, gerade weil die Fürsten keine Privatkriege führen, sondern ihren Völkern verantwortlich sind. Ein Privatmann kann für seinen Glauben an Redlichkeit untergehen, der Fürst hat dazu kein Recht.

Fichte sieht das als einen Versuch zur Fürstenbelehrung. Seit der Französischen Revolution ist die wahre Staatslehre durchaus dargestellt worden, wurde aber nicht von den Weltleuten wahrgenommen. Machiavelli, den sie kennen, kann sie jetzt belehren.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reden an die deutsche Nation (1807)
SW VII; FGA I/10
Die Ausgabe Hamburg 2008 hat eine ausführliche aktuelle Einführung.

1-2 Die *Reden* knüpfen an die *Grundzüge* an: Das Zeitalter der Befreiung von der Vernunft geht zu Ende. Die Niederlage der Selbstsucht in Deutschland ist eine Chance.

4-5 Ein Volk ist eine Gruppe von Menschen, die eine eigene Sprache besitzen und weiterbilden. Entscheidend ist die Fähigkeit, diese Sprache zur Erfassung des Übersinnlichen (philosophische Terminologie) fortzubilden. Das hat ein gemeinsames Leben dieses Volkes als Voraussetzung. Gerade Deutschland kann zum Ort der Erneuerung der Vernunft werden, weil die Deutschen als einziges der germanischen Völker ihre eigene Sprache bewahrt haben, denn nur in einer lebendigen Sprache spricht der Geist. (Inhaltlich bleibt das auf der Ebene von Worten. Fremdworte sind tot, weil an sie nicht etymologisch verstehend angeknüpft werden kann. Die romanischen Sprachen sind keine eigentlichen Muttersprachen und deshalb unfähig zu Philosophie und Literatur, die die Sprachen fortbilden.)

7 Noch tiefere Erfassung der Ursprünglichkeit, und Deutschheit eines Volkes

Die Nationen mit toten, abgeschlossenen Sprachen haben eine mechanische Staatstheorie und sehen Erziehung als Weitergabe vorhandenen Wissens. Deutsche im Sinne dieser Reden glauben dagegen an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, unendliche Verbesserlichkeit, ewiges Fortschreiten des Menschengeschlechts. Was daran glaubt ist deutsch und wird sich zu den Deutschen halten „wo es auch geboren sei, und in welcher Sprache es rede".

8 Was ein Volk sei, in der höheren Bedeutung des Wortes, und was Vaterlandsliebe

Ein Volk, das nicht an historische Weiterentwicklung glaubt, sondern nur an Kreislauf des immer selben, ist gar kein Volk. Der Mensch kann sich nur lieben, wenn er sich als ewig erfaßt; ein solches ewiges Leben auf Erden ist nur im Leben eines Volkes greifbar. Der Staat will nur rechtlich und ökonomisch regeln; das Volk will, daß das Ewige und Göttliche aufblühe. Nur für diesen höheren Zweck bringt der Staat eine bewaffnete Macht zusammen. Die Verteidigung der bloß zufälligen Eigenart der staatlichen Verfassung gibt kein Recht zum Krieg. Nicht einmal die persönliche Freiheit muß verteidigt werden, denn ein rechnender Eroberer wird auch die Sklaverei erträglich machen. Der einzige Grund zum Krieg ist die Freiheit eines Volkes, den eigenen Weg fortbilden zu können.

9-11 Der Kern der *Reden* ist ein Projekt eines Internates mit einer an Pestalozzi orientierten Erziehungsweise, d.h. einer von Anschauung geprägten Erziehung, die eher als die übliche intellektuelle Erziehung auf das Verstehen der Fichteschen Wissenschaftslehre vorbereiten kann.

12-13 Man kann nicht politische Selbständigkeit verlieren und dennoch die kulturelle behalten, denn eine öffentliche Meinung gibt es nur in einem selbständigen Staat. Natürliche Grenzen sind Sprachgrenzen. Betont die ungestörte Entwicklung der Deutschen, die nicht an der Kolonisierung der Welt beteiligt waren. Die Vertreibung und Versklavung der Nachbarn durch die Deutschen ist dagegen legitim. Denn

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in einem vom Kampf bestimmten internationalen System geht das sich selber beschränkende Volk unter. Nur ein Gleichgewicht der gegenseitigen Bedrohung führt zum Stillstand. Fichte erinnert an seinen *Geschlossenen Handelsstaat*, was seitdem geschehen ist, mache seinen Vorschlag nur noch dringlicher. Gegen angebliche Segnungen der Universalmonarchie betont er den je eigenen Weg aller Völker als Offenbarungen Gottes. Die Zeiten, als sich wilde Völker an bloßer Zerstörung freuten, sind vorbei. Alle zivilisierten Völker sind sich einig, daß Krieg nur wegen dem Frieden gerechtfertigt ist. Selbst der Nationalvorteil kann nur noch vorübergehend ablenken. Ein Welteroberer muß die Neigung zum friedlichen Anbau durch eine Neigung zum Raub ersetzen, mit einem Räubervolk kann man die Universalmonarchie aber nicht errichten. Seit der preußischen Niederlage ist der Kampf mit den Waffen beendet. Es wird ein neuer Kampf der Grundsätze, der Sitten, des Charakters beginnen. Das Wichtigste ist, daß die Deutschen nicht auch noch die Achtung verlieren. Sie müssen ihre Eigenart behalten, gehören aber zu den Völkern, die auch anderen Eigenart zugestehen können (während die Franzosen in die Rolle der Römer gegen Germanen schlüpfen wollen und in den Deutschen nicht nur ein besiegtes, sondern auch ein zu veränderndes Volk sehen).

Zur Rhetorik der *Reden* vgl. Peter L. Oesterreich, *Politische Philosophie oder Demagogie? : zur rhetorischen Metakritik von Fichtes* Reden an die deutsche Nation, in: Fichte-Studien 2 (1990). – S. 74-88; ders., *Aufforderung zur nationalen Selbstbestimmung : Fichtes* Reden an die deutsche Nation, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 46 (1992) 44-55. Zu dem vielgescholtenen Begriff des Urvolkes vgl. Manfred Petri, *Die Urvolkhypothese : ein Beitrag zum Geschichtsdenken der Spätaufklärung und des deutschen Idealismus*. – Berlin 1990 (ein Konzept, mit dem im 18. Jahrhundert erklärt wurde, warum unter barbarischen Völkern eine Entwicklung zur Vernunft möglich war; Fichte ist nicht der erste, sondern der letzte, der dieses Konzept eines vernunftbegabten Volkes verwendet). Ein neuerer Überblick zur Stellung der *Reden* im Werk Fichtes: Stefan Reiß, *Fichtes ‚Reden an die deutsche Nation' oder: Vom Ich zum Wir*. – Berlin 2006.

Der *Machiavelli-Aufsatz* und die *Reden an die Deutsche Nation* sind nur die reifsten Früchte von Fichtes Bemühungen im Umkreis des preußisch-französischen Krieges und der Niederlage von 1806. Der erste der beiden Dialoge in *Der Patriotismus und sein Gegenteil* (Juli 1806), in: FGA II/9, 397-418 wurde noch vor dem Krieg geschrieben, steht noch ganz im Umfeld der *Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters*, kriegt aber die Kurve zu einer besonderen Bedeutung Deutschlands. Es ist eine Polemik gegen den konventionellen Patriotismus Preußens, das nicht einmal wie die Deutschen eine Nation ist. Fortschritte sind nur noch durch Wissenschaft zu erreichen und die Deutschen haben nur darin einen Vorrang, daß bei ihnen Fichtes Wissenschaftslehre entdeckt wurde. Zu Beginn des Krieges bot sich Fichte als Verfasser eines Manifestes oder als Redner/Prediger an (das beneidete Vorbild sind die Proklamationen und Tagesbefehle Napoléons). In diesem Kriege werde entschieden, ob die ganze Geschichte der Fortschritte in Ordnung, Geschicklichkeit, Sitte, Kunst,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wissenschaft fortgeführt wird. Am ehesten in Deutschland gibt es alle diese Güter, an Deutschlands Bestand liegt das meiste (vgl. die Notizen zu diesen nie gehaltenen Reden: *Anwendung der Beredsamkeit für den gegenwärtigen Krieg* (August/September 1806); *Der wissenschaftliche deutsche Bürger – Reden an die deutschen Krieger zu Anfange des Feldzugs 1806*, beide in: FGA II/10, 397-418). Das peinlichste Produkt dieser Versuche, auf die Bildung der deutschen Nation Einfluß zu nehmen, ist das Fragment einer Utopie: *Die Republik der Deutschen zu Anfange des zweiundzwanzigsten Jahrhunderts unter ihrem fünften Reichsvogt* (1807), in: FGA II/10, 67-81, eine Kritik an mangelnder Moral und Charakter von Fürsten und Adel, präsentiert als Zitate eines späteren Geschichtsschreibers und Schilderung einer pseudoachaiischen moralischen Verfassung eines geeinten und machtvollen Deutschlands des 22. Jahrhunderts. Für die Passagen über das Erziehungssystem las er Pestalozzi und ging über zu den Erziehungsideen der *Reden an die deutsche Nation*. Diese Phantasien verraten einiges über Fichte, aber er hat dieses Buch nicht nur nicht veröffentlicht, er hat es nicht einmal geschrieben. Der zweite Dialog von *Der Patriotismus und sein Gegenteil,* in: FGA II/9, 419-445 wurde 1807 zwischen *Die Republik der Deutschen* und *Reden an die deutsche Nation* geschrieben. Hier wird erstmals Pestalozzis Erziehung zur Anschauung eingeführt als das letzte Mittel, den gegenwärtigen Kulturstand vorm Untergang zu retten: „rettet nicht der Deutsche den Kulturstand der Menschheit, so wird kaum eine andere europäische Nation ihn retten." Dann würde Europa in Trümmer versinken, wie das Altertum in Trümmer versank, und mit Wilden und Barbaren müßte der Kulturprozeß neu beginnen, ohne daß die Menschheit auf ihrem Weg weiter gekommen wäre.

Rechtslehre (Vorlesung 1812)
FGA II/13

Fichte hat die *Grundlagen des Naturrechts* 1796 zugrunde gelegt, seine Vorlesungsnotizen vermerken vor allem Abweichungen von dieser Vorlage. Vgl. deshalb bleibt die Edition von Hans Schulz (Leipzig 1920, Neuausgabe Hamburg 1980) wichtig, die nicht immer akkurat gelesen hat, aber bequemer als FGA die Übereinstimmungen und Unterschiede zur Vorlage 1796 erkennen läßt

Nur ein Völkerbund kann eine Beendigung des Krieges bringen, das ist die einzige Rechtslösung. Aber im wirklichen Leben ist gut möglich, daß der Völkerbund auch ungerechte Urteile fällt und von seinen mächtigen Mitgliedern dominiert wird. Es besteht eine Wechselwirkung aus unrechtlichen Zuständen im Innern und zwischen den Staaten; die innere Gerechtigkeit bringt die äußere, die äußere die innere hervor. Wenn ein Staat gerecht ist, wir er auch seine Nachbarstaaten reizen, so glücklich zu sein wie er.

In den unrechtlichen Verhältnissen hat der Staat ein Recht zur Selbsterhaltung. Das gilt vor allem für den edlen und gebildeten Staat, „denn er hat einen bestimmten unendlichen Plan seiner Fortbildung, den nur er kennt, und der ungestört fortgehen muß." Da diese Erhaltung nur durch Übermacht garantiert ist, muß sich der Staat auf Vorrat vergrößern und dauernd einen Angriff erwarten. Durch Recht oder Pflicht der Selbsterhaltung folgt ein gegenseitiges Mißtrauen, jeder versäumte Gewinn könnte

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einst Grund des Untergangs sein. Staaten, die das nicht bedacht haben, sind untergegangen. Wo es keine Garantie (das meint: Internationale Organisation) gibt, muß es deshalb unaufhörlich Krieg geben.

Der Völkerbund ist deshalb eine unendliche Aufgabe der göttlichen Weltregierung. „Bis dahin: jeder Staat hüte sich, und wehre sich, bis auf den letzten Bluttropfen: denn er weiß nicht, was an seine Erhaltung geknüpft sein kann."

Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche (Vorträge 1813, veröffentlicht 1820)
SW IV
Die Neuausgabe soll in FGA II/15 erscheinen. Fichtes eigener Titel war nüchterner: *Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewandten Philosophie*
2. Abschnitt Über den Begriff des wahrhaften Krieges in Bezug auf den Krieg im Jahres 1813
(getrennt erschienen 1815, dann in der Ausgabe der *Staatslehre* 1820 und 1844)
Die bloße Verteidigung der Selbständigkeit eines Staates, des Eigentums und des Lebens der Bürger rechtfertigt keinen Krieg, weil zum Schutz von Eigentum und Leben anderes Eigentum und Leben zerstört werden. Gerechtfertigt ist dagegen die Verteidigung eines „Reiches", d.h. der von einem Volk in einem längeren Zusammenleben aufgebaute Rechtsbeziehung zum Schutz der Freiheit. Der wahre Krieg ist die Verteidigung der Freiheit, wenn dieser Prozeß der Bildung eines „Reiches" durch einen Angriff auf die Selbständigkeit abgebrochen wird. In einem solchen Krieg muß mit Anstrengung aller Kräfte bis zum vollständigen Sieg, das heißt bis zur vollkommenen Sicherung gegen alle Störung der Freiheit gekämpft werden.
Diese Rede ist eine Warnung, den Krieg der Fürsten, deren Manifeste weiter von Untertanen reden, mit dem wahren Krieg zu verwechseln. Der Erleuchtete hat noch kein Vaterland auf der Erde, sein Recht geht auf sein Bürgerrecht im Himmel, in der unsichtbaren geistigen Welt zurück. Erst am Ende der Geschichte wird sich auf Erden ein Vaterland für die Vernünftigen entwickeln. Zugleich ist diese Rede eine Polemik gegen die, die Napoléon weiterhin als Organ der Vorsehung sehen. Betont dagegen, daß eine Nation in Unabhängigkeit nach eigenem Begriffe gebildet werden muß. (Den Franzosen fehlt dieser eigene freie Charakter, deshalb haben sie sich Napoléon unterworfen.)
3. Abschnitt Von der Errichtung des Vernunftreiches
Wiederholt Momente aus der Wissenschaftslehre (der 1. Abschnitt dieser sogn. *Staatslehre* war bereits ein Referat von Fichtes Wissenschaftslehre) und aus der Rechtlehre und gibt eine geschichtsphilosophische Konstruktion, an deren Ende die Auflösung des Staates in der Verwirklichung der Vernunft/des Christentums steht.
Eigentlich wollen die Menschen keinen Krieg. Er hofft, daß das Reich Gottes in einem christlichen Volk zum Durchbruch kommt, daß dann zwar eine Bereitschaft zum Krieg fortdauert (um die Lehre zu schützen), wirkliche Kriege im christlichen Völkerverein aber nicht mehr vorkommen. Gemeint ist ein System gegenseitiger Abschreckung, das die Erwartung eines leichten Sieges unmöglich macht. In diesem gerüsteten Frieden wird irgendwann/irgendwo die Zwangsregierung allmählich

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einschlafen, „weil sie durchaus nichts mehr zu tun findet“. Ein solches Volk würde im Verteidigungsfall siegen und sein Vorbild würde „die übrigen christlichen Völker“ bewegen. Wenn alle den Machtstaat aufgegeben haben, besteht unter den christlichen Völkern der ewige Frieden. Allmählich würden auch die angreifenden ungebildeten Völker besiegt und zu christlichen Völkern werden. Am Ende steht ein einziger christlicher Staat, der nur gegen die Natur kämpft.

Fichte hat seine Vorlesungen über Wissenschaftslehre 1813 wegen den Kriegsereignissen mit Bedauern abbrechen müssen, weil ein geistiger Krieg nur geführt werden kann, wenn äußerer Frieden, Ruhe, Stille, Sicherheit herrschen (vgl. *Rede an seine Zuhörer bei Abbrechung der Vorlesungen über die Wissenschaftslehre*, Februar 1813, gedruckt 1815 und 1820 als Anhang zu *Über den Begriff des wahrhaften Krieges*, in: SW IV, 601-610; angekündigt für FGA II/15). Er hat im Frühjahr 1813 wieder versucht als eine Art Feldprediger zu wirken, was so wenig wie 1806 zustande kam. Seine Tagebuchnotizen dazu liegen vor als *Entwurf zu einer politischen Schrift im Frühjahr 1813*, SW VII, 546-573 (kritische Ausgabe angekündigt für FGA II/15), eine strenge Kritik deutscher Zustände. Er spielt dort einen Augenblick mit der Idee einer preußischen Diktatur zur Errichtung eines deutschen Staates gegen den Widerstand der Fürsten, schließt aber damit, daß die Deutschen nur eine Nation der Gelehrten seien und erst in Zukunft durch die Verwirklichung des Reiches des Rechts eine Chance haben werden, zur Nation zu werden.

Literatur

Meinecke, Friedrich
Weltbürgertum und Nationalstaat. – München : Oldenbourg, 1908, Neuausgabe in: Friedrich Meinecke, Werke 1962. – S. 84-112 Fichte und die Idee des deutschen Nationalstaates
Fichtes Idee ist, daß der Kosmopolitismus durch den Patriotismus der einzelnen Staaten befördert wird. Diese Nationen haben bei Fichte wenig individuelle Züge. Weil dieser Kosmopolitismus letztlich keinen Bezug zur Wirklichkeit hat, geht Fichte im Machiavelli-Aufsatz zum Machtstaat über und akzeptiert den „Machttrieb als natürlichen und heilsamen Lebenstrieb“. In den *Reden* hat Fichte den Vernunftstaat nicht aufgegeben, die Aufklärer hätten nur nicht begriffen, daß es dafür eine Nation als Basis geben muß. Meinecke ist damit freilich nicht zufrieden. Er vermißt die nationale Einheit, die Expansion und die Bereitschaft für die deutsche Einheit zu kämpfen. Erst in Schriften von 1812/1813 sieht Fichte den König von Preußen als Zwingherrn zur Deutschheit. Bei Fichte ist das aber nur eine kurze Diktatur, der nach dem Tode des vereinigenden Königs eine Republik folgen soll. An einen wirklichen deutschen Einheitsstaat dachte Fichte auch jetzt nicht. „Fichte hat seine schon einmal eroberte Erkenntnis vom Wesen des Machtstaates wieder fallen lassen, weil die Macht der sittlichen Idee in ihm zu gewaltig war, als daß sie die Autonomie einer anderen Macht neben sich auf die Dauer hätte anerkennen können.“

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Medicus, Fritz
J. G. Fichte als Anhänger und als Kritiker des Völkerbundgedankens, in: Zeitschrift für Völkerrecht 11 (1919) 141-154
Die Deduktion des Völkerrechts unterscheidet sich in *Grundlagen des Naturrechts* 1796/97 und *System der Rechtslehre* 1812 zunächst gar nicht. Um so deutlicher werden deshalb die Änderungen in der Lehre vom Völkerbund. Was 1796/97 der Weg der Natur zum Frieden war, ist 1812 ein Imperativ zu einer unlösbaren Aufgabe geworden. Schon 1796 hatte Fichte sich mit möglichen Fehlurteilen des Völkerbundes befaßt; 1812 lehnt er deshalb den Völkerbund ab. Die Lösung liegt in der Erziehung, die der Staat einrichtet, die aber über den Staat hinausgeht. Letztlich braucht er Vertrauen auf göttliche Vorsehung, daß die Staaten ihrer Bildungsaufgabe nachkommen. Je gebildeter die Staaten aber sind, desto mehr müssen sie ihren eigenen Weg gegen relative Machtverluste schützen. „Der ganze Wert der Menschheit liegt in den verschiedenen Völkern in verschiedenem Maße zuteil gewordenen Offenbarungen des ursprünglichen Lebens." Der Frieden kann nur bei innerstaatlicher Gerechtigkeit ansetzen: „strebet nur erst danach, das Muster eines in sich selbst gerechten Staates zu werden." Der gerechte Staat wirkt auf die anderen. Dieses Modell hatte Fichte schon in der Rezension von Kants Friedensschrift.

Vlachos, Georges
Fédéralisme et raison d'état dans la pensée internationale de Fichte. – Paris : Pedone, 1948. – 208 S.
Der Vernuftstaat braucht internationalen Frieden, aber in der Realität koexistieren die Staaten nicht einfach. Die Entwicklung der Staaten aus der Gewalt zu gewaltförmigen Strukturen nach außen und innen ist notwendig, aber nicht natürlich (d.h. entspricht nicht der auf Vernunft hin angelegten Natur des Menschen) und wird deshalb überwunden werden. Fichtes Idee ist letztlich immer die Entwicklung des vernünftigen Staates in einem Land – die anderen werden dem Vorbild folgen. Das Naturrecht ist so souveränitätsfixiert, daß es einen Völkerbund nicht wirklich denken kann. Fichte sieht sich nicht als Weltbürger, sondern als Bürger des Staates der Revolution. Die Kriege der Revolution sind gerechte Kriege.
Der *Geschlossene Handelsstaat* behandelt Europa als eine Familie von Staaten und stellt die Alternative ganz Europa als einen Staat und eine Freihandelszone zu betrachten oder in einzelne Staaten zu teilen. Fichte entscheidet sich für die Teilung und damit für den inneren Frieden vor dem äußeren Frieden.
In *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* wird als Vaterland der Staat herausgestellt, der Vernunft/Recht am reinsten anstrebt. Der Vernunftimperialismus fehlt aber, der Krieg wird nicht erwähnt. Die Basis für den preußisch/deutschen Messianismus wird die Abgeschlossenheit Preußens (England und Frankreich qualifizieren sich nicht, weil sie Kolonien haben). Dieser patriotische Weg führt von Fichtes System völlig weg. Das ist aktuell mit den napoleonischen Kriegen erklärbar, grundsätzlicher mit der Notwendigkeit des Notstaates im Zeitalter der Unvernunft: Ein Fürst ist bei Fichte immer machiavellistisch gedacht. Sein philosophisches System setzt auch ein Haupt voraus, aber das kann immer nur der Philosoph sein.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fichtes *Reden an die deutsche Nation* 1807/08 gibt nicht allen Nationen das Recht auf staatliche Selbständigkeit, nur der deutschen Nationen wegen bestimmten geistigen Qualitäten (die Vlastos umstandslos als die völlige Unverständlichkeit und Unübersetzbarkeit ihrer Sprache für Fremde identifiziert). Politisch wenden sich die Reden an die einzelnen deutschen Staaten, alle müßten Geschlossene Handelstaaten werden, er kriegt nicht einmal auf deutscher Ebene den Föderalismus hin, den er eigentlich vertritt.
Während die *Reden* eine falsche pazifistische Sprache haben, hinter der der praktische Machiavellismus deutlich wird, ist die *Rechtslehre* 1812 offen machiavellistisch. Das Prinzip des Ich ist hier nirgends mehr zu finden. Die *Staatslehre* 1813 wird deutlicher antifranzösisch, als das 1807/08 möglich war: die Deutschen haben ein metaphysisches Ich, die Franzosen nur ein historisches. Die Deutschen werden das Reich der Freiheit errichten, wenn dieser Krieg als Volkskrieg begriffen wird. Die *Staatslehre* ist die philosophischste der politischen Schriften mit der Vision einer Welteinheit, die eine allgemeine Verchristlichung ist, nicht eine staatliche Einheit.
Dieses Buch ist die einzige umfassende Monographie zu Fichtes internationalem Denken geblieben.

Verweyen, Hansjürgen
Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1975. (Symposion ; 50) S. 209-245 Die Selbstverwirklichung der gesellschaftlichen Nation; S. 321-338 Die Frage nach dem überstaatlichen Recht
1807/08 ist Fichtes Basis Sprachphilosophie: Sprache ist das Medium, das die Spaltung des einen Wissens in die Mannigfaltigkeit des individuellen Bewußtseins aufhebt. Der Kampf eines Volkes um die Erhaltung seiner Sprache ist der Kampf um die eigene Einheit. Die Frage des individuellen Rechtes interessiert ihn gar nicht. 1812/13 betont er weiter die gemeinsame Tradition, aber stärker die gemeinsame Fortbildung. Dazu paßt, daß er jetzt nicht nur nach dem reinen Rechtsstaat fragt, sondern nach gerechter Verfassung. Es geht jetzt nicht mehr um den Kampf ums Überleben der Ursprache, sondern um Leistung für die Realisierung des Reiches des Rechts. Damit braucht er eine staatliche Einheit der Deutschen, wie sie nur die Franzosen haben und muß behaupten ein deutscher Staat wäre vollkommener als ein französischer Staat. Fichte suggeriert eine besondere Nähe der Deutschen zum Reich der Freiheit, obwohl an alle Nationen der Auftrag geht, ein Reich der Freiheit zu bilden (der Realität der antinapoleonischen Koalition entsprechend schaffen auch bei Fichte mehrere reale Staaten nebeneinander ein universales Reich der Freiheit).
Das unendliche Zwangsrecht des Naturrechts von 1797 bringt Fichte in einen Zirkel, aus dem ihn nur der Völkerbund retten kann. Er kann aber nicht zeigen, daß im Völkerbund die „gerechten Staaten" Übermacht haben werden; Fichtes Hinweis auf die öffentliche Meinung tut Verweyen als „von einer erstaunlichen Naivität" ab. 1812 kritisiert Fichte das alles selber vernichtend, ohne zuzugeben, daß es eine prinzipielle Absage ist. Er bringt das Naturrecht auf den Stand des *Machiavelli-Aufsatzes*. Das Völkerrecht ist 1812 eine menschlich unlösbare Aufgabe, wie die

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gerechte Verfassung. Aber er erwartet von der Volkserziehung/Öffentlichkeit, daß die Kriege zurückgehen. Letztlich bleibt ihm nur das Christentum als gemeinsame Erziehung der abendländischen Völker. Die Nationalerziehungen dürfen nicht wie Monaden nebeneinander stehen. Er erinnert ans Mittelalter, aber nicht an Kirche/Institutionen, sondern an Autoren/Öffentlichkeit. Bezüglich einer Institutionalisierung bleibt Fichte völlig zurückhaltend.

Philonenko, Alexis
Le problème de la guerre et le Machiavélisme chez Fichte, in: Alexis Philonenko, Essais sur la philosophie de la guerre. – Paris : Vrin, 1979 (Problèmes et controverses) S. 43-53
Was bei Machiavelli eine Erfahrung war, wird bei Fichte eine Vernunfthypothese: der Staat ist nicht am Frieden orientiert, sondern an der äußeren Erscheinung des Friedens. Die Beziehungen zwischen Staaten sind von vornherein ein Kriegszustand, das muß nicht bewiesen werden, das ist rational. Aber auch die Staaten können nicht mehr im Krieg leben. Fichte hat zwei Regeln der internationalen Beziehungen: 1., nie soll ein Staat sich einem anderen Staat unterstellen. 2., sollen Staaten die internationalen Beziehungen genau beobachten, damit sie nicht relativ Macht verlieren. Das sicherste Mittel zum Frieden ist das Machtgleichgewicht. Ein rein militärisches Gleichgewicht bringt aber nicht Frieden. Fichte kann sich im Frühwerk und im Spätwerk eine Föderation von Republiken vorstellen; im Gegensatz zu Kant hat er auch keine Probleme mit einer starken Exekutive eines solchen Bundes, sieht sogar eine Exekutionsarmee vor. In der Praxis ist das freilich gefährlich, weil es ein Instrument der mächtigsten Staaten werden könnte.

Schottky, Richard
Internationale Beziehungen als ethisches und juridisches Problem bei Fichte, in: Der transzendentale Gedanke : die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes / hrsg. von Klaus Hammacher. – Hamburg : Meiner, 1981 (Schriften zur Transzendentalphilosophie ; 1) S. 250-277
Bis etwa 1800 sieht Fichte Politik immer nur als Verwirklichung von Recht, wobei er im völkerrechtlichen Teil klar Kants *Zum ewigen Frieden* folgt. Aber er sieht Beziehungen zwischen Staaten als Beziehungen zwischen deren Bürgern, den Vertrag zwischen Staaten als Vertrag zur Herstellung einer Rechtsgemeinschaft zwischen deren Bürgern. Der eine Staat erkennt die Vertrauenswürdigkeit des anderen und verspricht dafür Nichtintervention. Der vertragsbrüchige oder vertragsverweigernde Staat hat kein Recht. Im strengen Sinne gibt es Recht zwischen Staaten nur bei ewigem Frieden.
In der *Kant-Rezension* 1796 fordert er Übergang zum Völkerstaat/Weltrepublik. In *Grundlage des Naturrechts* 1797 ist der Völkerbund Endzustand, der Völkerstaat wird nicht einmal erwähnt. Das widerspricht Fichtes Vernunftrecht. In *Die Bestimmung des Menschen* soll der ewige Frieden durch Republiken hergestellt werden, eher ein Kampfbund der Vernünftigen als eine unparteiische Internationale Organisation. *Der Geschlossene Handelsstaat* ist wieder ein ganz anderer Weg zum Frie-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den: durch Einschließung der Staaten in ihre natürlichen Grenzen sollen die Reibungen genommen werden; freilich ist eine Kampfbereitschaft der Staaten nötig, diese natürlichen Grenzen zu erreichen. In *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* tritt erstmals die Lehre von den Kulturstaaten auf – die Staaten versuchen ihre jeweiligen Gesetze und Bräuche auszuweiten, dieser Kampf ist „das eigentlich belebende Prinzip unserer Geschichte". In späteren Epochen wird dieser Kampf nicht mehr nötig sein. Der *Machiavelli-Aufsatz* 1807 nimmt dieses Thema auf. An die Stelle des Völkerrechts tritt die Staatsraison.
Voraussetzung ist Fichtes Religionsphilosophie, nach der die Menschheit Erscheinung des Absoluten ist, wobei immer nur einzelne Momente des Absoluten erscheinen. Die Individualität des Volkes hat Vorrang vor der Individualität des Einzelnen, da sie unsterblich ist (denn nur in einem langen Prozeß, wird das Individuum göttlich). In der Ethik geht Fichte davon aus, daß die Welt so beschaffen ist, daß sittliches Handeln gute Folgen hat. Im Miteinanderleben der Völker fehlt das ganz. So radikal wie im *Machiavelli-Aufsatz* hat er das nie wieder vertreten. Als politischer Autor argumentiert der späte Fichte defensiver als 1807, als Philosoph versucht er Ethik und Politik zu integrieren, kommt aber nur zu diffusen Ansätzen. Vor allem versucht er den Gegensatz von Recht und Realität als einen vorläufigen Gegensatz zu zeigen; explizit hat er diese Antinomie nie thematisiert.
Dieser Aufsatz von Schottky ist der beste Überblick über Fichtes Entwicklung und die beste Verknüpfung von politischen und philosophischen Strängen. Das Ergebnis ist trostlos: lauter Aporien.

Schottky, Richard
Selbstbehauptung und Anerkennung als Prinzipien der internationalen Politik bei Fichte, in: Selbstbehauptung und Anerkennung : Spinoza – Kant – Fichte – Hegel / hrsg. von Helmut Grindt. – Sankt Augustin : Academia Verl., 1990. – S. 119-127
Anerkennung (ein Kernbegriff von Fichtes Naturrecht) muß gegenseitig sein. Anerkennung setzt deshalb Selbstbehauptung voraus. In *Grundlage des Naturrechts* 1797 versucht Fichte internationale Beziehungen zunächst ganz von Anerkennung her zu konstruieren und legitimiert damit die Selbstbehauptung. Dazu braucht er den Völkerbund in Analogie zur Staatenbildung. Diese Ausgewogenheit von Anerkennung und Selbstbehauptung wird Fichte aber immer problematischer, die Analogie zwischen Staatenbildung und Völkerbund fragwürdig, weil dem Völkerbund kein contrat social zugrunde liegt und damit die Interessengegensätze nicht vermittelt werden und die internationalen Richter Parteivertreter bleiben. In der *Rechtslehre* 1812 betont Fichte statt Recht auf Selbstbehauptung die Pflicht zur Selbstbehauptung. Damit wird die Begründung in die Ethik verlegt – der Endpunkt der Entwicklung der religiösen Begründung von Staat/Nation seit *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* 1804. Nur jeder einzelne Staat kann über die Bedeutung seiner Individualität etwas wissen. Indem die *Rechtslehre* 1812 mit dem Hinweis auf den Völkerbund endet, an den aber nicht recht geglaubt wird, zeigt Fichte, daß er es nicht geschafft hat, Ethik und Politik zu vereinen. Der Erkenntnisfortschritt Fichtes

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist, daß er Kants prästabilierte Harmonie der Naturgarantie des Friedens aufgibt. Aber er kommt nur in neue Aporien.

Schottky, Richard
Fichtes Nation-Begriff 1806-1813 : Innenspannung und Entwicklung, in: Das dynamische Verhältnis von Kultur- und Staatsnation : Grundfragen des politischen Denkens bei Fichte und Schelling, in: Gesellschaft, Staat, Nation / hrsg. von Rudolf Burger … – Wien : Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996 (Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse ; 632) S. 185-199
In *Der Patriotismus und sein Gegenteil* 1806 stellt Fichte die Nation erstmals als etwas eigenes, für den Staat nicht einfach Verfügbares dar. Aber er kann das Individuelle noch nicht würdigen (es war nur ein peinlicher Erdenrest auf dem Weg zur Vernunft). Patriotismus ist hier noch Mittel des Kosmopolitismus. Die *Reden* 1807/08 haben klar Völker von nicht vereinbarer Eigenart. Wenn eine Volkskultur ausfällt, wird die göttliche Ordnung gestört. Damit werden nicht alle universalistischen Momente vergessen, aber bis 1813 bleibt es Fichtes Lehre, daß ein Volk Recht und Pflicht habe, die eigene geistige Natur gegen alle Bedrohung durchzusetzen. In *Reden* behauptet Fichte, die wahre Philosophie sei deutsch. Das kann so nicht die systematische Philosophie der Wissenschaftslehre sein, die allen zugemutet werden soll; das ist nur aus der appellativen Aufgabe der *Reden* zu verstehen. 1813 gibt es noch selbstverständliche, aber beiläufige Erwähnung der Sprachnation, aber jetzt wird die Nation vor allem legitimiert durch ihre Rolle für das Werden des Vernunftstaates, was daran liegen könnte, daß der Krieg 1813 ja kein deutscher Krieg war, sondern ein Krieg mit deutschen Truppen auf beiden Seiten. Gerade weil die Deutschen politisch noch keine Nation sind, sieht Fichte eine besondere Nähe zum wahrhaften Reich des Rechts.

Reuvers, Hans-Bert
Philosophie des Friedens gegen friedlose Wirklichkeit : ‚gerechter' Krieg und ‚ewiger' Friede im Zeitalter der bürgerlichen Revolution. – Köln : Pahl-Rugenstein, 1983 (Studien zur Dialektik) S. 142-179 Fichte : Für Freiheit gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt
Frieden ist bei Fichte nie Selbstzweck, sondern immer Mittel zur Freiheit, so sehr Mittel, daß er bruchlos ersetzt werden kann durch den Krieg als Mittel zur Freiheit. Über den Krieg soll nicht geklagt werden, sondern die Kriegsgründe sollen aufgehoben werden. Fichtes Friedenstheorie ist Kritik. Der wahre Staat wird bestimmt im Innern vom Gleichgewicht des Besitzes, nach außen von natürlichen Grenzen. Die Gründe eines gerechten Krieges für Fichte sind vielfältig: in *Grundlagen des Naturrechts* hat er die Exekution von Völkerrechtsurteilen, in *Der geschlossene Handelsstaat* die Herstellung natürlicher Grenzen, in *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* den natürlichen Krieg aller Staaten gegen die sie umgebende Wildheit als das fortschreitende Prinzip der Geschichte.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Losurdo, Domenico
Fichte, die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden, in: Manfred Buhr/Domenico Losurdo, Fichte – die Französischen Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden. – Berlin : Akademie-Verl., 1991. – S. 74-136
Der frühe Fichte ist klarer Parteigänger der Französischen Revolution (der er auch seine Dienste anbietet) und erklärt, daß Republiken nicht für Krieg stimmen werden und daß die Errichtung einer Republik auch andere Staaten zu Republiken machen würde. In *Der Geschlossene Handelsstaat* verteidigt er die französische Idee natürlicher Grenzen und bekämpft englische Kolonien und Handelskriege (Kolonien kann er 1802, als die Franzosen wieder welche hatten, als Kampf für die Kultivierung der Welt loben). Über die fortschreitenden französischen Eroberungen ereifert er sich nicht, sondern akzeptiert Expansion als natürlich. Fichtes Ausführungen über den mindermächtigen Staat, der innere Reformen durchführen muß, um das Gleichgewicht zu erhalten, deuten auf das Preußen vor der Katastrophe 1806. Nach der Niederlage muß Fichte seine Positionen seit 1789 neu überdenken. Das Gleichgewicht wird zum stärksten Friedensfaktor; der *Machiavelli-Aufsatz* hat nichts mit Zynismus zu tun, sondern ist eine klare Bilanz der napoleonischen Kriege und der preußischen Politik. Der Völkerbund bleibt weiter ein Ziel, aber vom politischen Programm zur Utopie verschoben. Es geht nie um Verherrlichung preußischer Macht. Das Ideal des ewigen Friedens bleibt, aber es wird zugegeben, daß es keinen Einfluß auf das Verhalten der Völker hat.

Wiehart-Howaldt, Alexander
Fichtes Versuch, Fremdenfeindlichkeit philosophisch zu begründen, in: Fremdenfeindlichkeit in Deutschland : ein interdisziplinärer Diskussionsbeitrag / hrsg. von Heike Knortz. – Frankfurt am Main (u.a.) : Lang, 1994. – S. 213-238
Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist, daß sie alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichtet. Diese Aufgabe kann keiner allein bewältigen, die anderen müssen das gleiche Ziel haben. Die Menschheit als Ganzes ist aber keine Einheit, die einen gemeinsamen Willen haben kann (was freilich wie die Völkerrepublik das Ziel bleibt). Über die Bildung eines gemeinsamen Willens hätte Fichte freilich höchstens zum Lokalpatriotismus oder Regionalismus kommen können. Tatsächlich wendet er sich nicht an ein Volk, sondern an die Gebildeten, die Erziehung ernst nehmen. Da es um politische Erziehung geht, wäre eher der Staat die richtige Einheit gewesen. „Selbst in Fichtes eigener politischer Philosophie ist also gar kein Raum für eine wesentliche Rolle der Nation." Der Wert einer Nation wird bei Fichte daran gemessen, was sie für den Weltplan beiträgt. Nur einige Nationen sind in diesem Sinne lebendig. Eine folkloristische Ethnizität liegt Fichte fern. Fichtes Sprachphilosophie beruht allein darauf, ob eine Sprache „Übersinnliches" ausdrücken kann, also ausreichend differenziert ist für eine philosophische Terminologie. Er kann nie richtig zeigen, wieso eine Nation anderen überlegen ist. Das bleibt historische Zeitanalyse und da ist nach Fichtes eigner Angabe, das Geschäft des Philosophen zu ende und beginnt das des Welt- und Menschenbeobachters.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fischer, Bernd
Das Eigene und das Eigentliche : Klopstock, Herder, Fichte, Kleist ; Episoden aus der Konstruktionsgeschichte nationaler Intentionalitäten. – Berlin : Schmidt, 1995 (Philologische Studien und Quellen ; 135) S. 230-270
Fischer sieht beim frühen und beim späten Fichte keine nationalistischen Momente, sieht aber die Arbeiten von 1800 bis 1808 alle nationalistisch geprägt. Der *Geschlossene Handelsstaat* enthält bereits eine Geschichtskonstruktion, die im Mittelalter nur eine Nation sieht (mit gemeinsamen Christentum und gleichen politischen Institutionen), was Fichte als unnatürlich ansieht. Der geschlossene Handelsstaat wird eine neue Nationaleinheit und Nationalehre bringen. Nationen müssen erst gemacht werden. Die *Grundzüge* haben bereits die Vorstellung, daß die Deutschen besonders zur Philosophie begabt sind, es wird auch schon eine Liste der germanischen Tugenden gegeben. Die *Reden* gehen noch deutlicher davon aus, daß der Philosoph sich seine Nation erst schaffen muß. Das Erziehungsprogramm mit seiner Unterdrückung des individuellen Willens und Kontrolle durch Mitschüler, die darin schon weit gekommen sind, kann nur mit nationalsozialistischen und sozialistischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts, einen neuen Menschen zu schaffen, verglichen werden. Fichte verwirft alle ethnischen, rassischen oder geographischen Argumente für die besondere Rolle der Deutschen. Es steht Ausländern frei, in die deutsche Sprachgemeinschaft einzutreten. Es geht (wieder wie in den totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts) allein um die Gemeinschaft der gläubigen Gesinnungsgenossen. Im 1. *Patriotismusdialog* ist der Haupteinwand gegen Fichtes Position der unüberbrückbare Gegensatz zwischen den wenigen Philosophen und dem anders gebildeten Volk. Darauf antwortet Fichte im 2. *Patriotismusdialog* mit seinem Erziehungsprogramm im Anschluß an Pestalozzi.

Münkler, Herfried
„Wer sterben kann, wer will denn den zwingen“ : Fichte als Philosoph des Krieges, in: Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution : Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts / hrsg. von Johannes Kunisch und Herfried Münkler. – Berlin : Duncker & Humblot, 1999 (Beiträge zur politischen Wissenschaft ; 110) S. 241-259
Neudruck mit leichten Änderungen in: Herfried Münkler, Über den Krieg : Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion. – Weilerswist : Velbrück, 2002. – S. 53-74
Fichte betont den Unterschied zwischen Fürstenkrieg und Volkskrieg. Das beginnt mit der frühen Kritik an Gleichgewichtskriegen der Fürsten, die nur durch eine Republik beendet werden können (*Beitrag zur Berichtigung*) und der Gewißheit, daß ein ganzes Volk keinen Krieg beschließt, weil nur Privilegierte Beuteerwartungen haben (*Die Bestimmung des Menschen*). Seit 1806 verabschiedet Fichte den pazifistischen Republikanismus und geht von einer dauerhaften Bereitschaft aus, das Gleichgewicht zu sichern (in *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* für das Zeitalter des Egoismus, im *Machiavelli-Aufsatz* ohne explizite Beschränkung). Diese Bewahrung

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Gleichgewichts liegt auch der *Rechtslehre* 1812 zugrunde. Explizit macht Fichte die Unterscheidung von Fürstenkrieg und Volkskrieg 1813 in *Begriff des wahrhaften Krieges*, freilich als Gegenüberstellung zweier Lebensweisen: 1., des irdischen eigentumszentrierten Staates zum Schutz des Eigentums, mit Beendigung der Kämpfe im Interesse des Eigentums (diese Haltung identifiziert Münkler mit Fichtes Haltung 1806); 2., das sittliche, freiheitszentrierte Leben. Statt einer geschichtsphilosophisch begründeten Abfolge von Phasen bietet Fichte eine existentielle Alternative, die eine dramatische Entscheidung verlangt. Für einen Krieg um die Freiheit kann kein Ende angegeben werden, er muß bedingungslos bis zum Äußersten geführt werden. Münkler vergleicht mit Hegels Herr-Knecht-Kampf, der in beiderseitiger Unbedingtheit zur Katastrophe für beide führt. Nicht Kampf, sondern Arbeit ist die Lösung für die Suche nach Anerkennung.

7.4.4 Schlegel

Friedrich (von) Schlegel, 1772-1829, geboren in Hannover als Sohn eines lutherischen Geistlichen. Klassischer Philologe, einer der Konkurrenten um die Begründung einer Ersten Philosophie in Jena, einer der Begründer der deutschen Romantik, einer der Begründer der Indologie, Mythologe, Geschichtsphilosoph. Bleibend wirksam als Literaturtheoretiker. Hauptvertreter der politischen Romantik, zunächst revolutionär und republikanisch, zuletzt extrem konservativ. 1808 Konversion zum Katholizismus. Propagandistisch für Österreich gegen Napoléon tätig; Metternich, der von Napoléons Pressepolitik beeindruckt war, hatte für Schlegels theologisierende Publizistik auf die Dauer keine Verwendung.

Zur Biographie:
Harro Zimmermann, Friedrich Schlegel oder Die Sehnsucht nach Deutschland : die Biographie des ersten deutschen Intellektuellen. – Paderborn 2009
Elke-Barbara Schmeier, Zur politischen Philosophie im Spätwerk Friedrich Schlegels : die Aushöhlung des sittlichen Fundaments durch den Liberalismus. – Frankfurt am Main 1997 (biographisch informativ, aber unkritisch).

Schlegels Ansatzpunkt ist die Kritik der Kantschen Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie, die als Basis der Moral nur reines Sollen übrig behalten hat. Schlegel mußte auf ein neues Zeitalter setzen und zur Geschichtsphilosophie übergehen. Das jetzige Zeitalter ist ein Zeitalter der Anarchie und Gewalt, die natürliche Folge des staatlichen Despotismus. Tyrannei und Republik können sich nicht erhalten. Eine ständische, durch Priester und Adel gemilderte Monarchie ist die einzig verläßliche Verfassung.
Vergleiche zur politischen Theorie außer Elke-Barbara Schmeier:
Klaus Peter, Idealismus als Kritik : Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt. – Stuttgart 1973; ders., Stadien der Aufklärung : Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel. – Wiesbaden 1980 (unten referiert)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Klaus Behrens, Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794-1808) : ein Beitrag zur politischen Romantik. – Tübingen 1984
Jure Zovko, Friedrich Schlegel als Philosoph. – Paderborn 2009 (noch nicht eingesehen, aber gewiß lohnend).

Schlegel war immer ein Philosoph des Friedens. Der Wandlung vom demokratischen Republikaner zum antidemokratischen Reaktionär hätte leicht der in Deutschland häufige Weg vom Völkerbund zur Doppelheit von Religion und bellizistischem Staat bedeuten können. Aber die Entwicklung ist komplexer. Schon der frühe Schlegel distanzierte sich von Kants Rechtsidee und verlangte, nicht die Möglichkeit des Völkerbundes aufzuzeigen, sondern einen Ansatz des Völkerbundes in der wirklichen Geschichte nachzuweisen. Später nennt er Kaiser und Papst als solche geschichtlichen Ansatzpunkte. Nach dem Ende des Mittelalters sind sie verblaßt. Seine Friedensstrategie ist der „positive Staat". Vom „positiven Frieden" redet zwar erst Sartorius 1837, aber die Sache ist in Schlegels „positivem Staat" schon gegeben. Er faßt den innerstaatlichen und den zwischenstaatlichen Frieden als bloß materiellen Frieden zusammen (wenn er nicht terminologische Verwirrung gefürchtet hätte, hätte er am liebsten beides „äußeren Frieden" genannt) und erwartet einen echten, gesicherten Frieden nur vom „inneren Frieden", der nicht (nur) eine religiöse Innerlichkeit meint, sondern die Errichtung eines christlichen Staates, vor allem eine antidespotische Ordnung mit Achtung des Eigenrechtes der Korporationen. Der gewesene Transzendentalphilosoph setzt nicht auf individuelle Verchristlichung, sondern auf das Einfrieren der sozialen Beziehungen als Weg zur Einschränkung von Despotie, Anarchie und Krieg. Seine Geschichtsphilosophie umfaßt die gesamte Geschichte vom Paradies bis zum Reich Gottes. Aber dem Prozeß der unendlichen Annäherung an den vernünftigen, sittlich gebotenen Zustand, den sich Idealismus und zunächst auch Romantik leisteten, vertraut Schlegel nicht mehr.

Texte
KFSA = Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe / hrsg. von Ernst Behler, 1958ff.

Versuch über den Begriff des Republikanismus : veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden, in: Deutschland 3 (1796)
in: KFSA VIII, 11-25
Schlegel will zeigen, daß Kants republikanische Verfassung eine demokratische sein müsste (demokratischer als Kants in der Partizipation sehr beschränkter Republikanismus der Besitzbürger). Auf den Frieden kommt er erst gegen Ende zu sprechen: Kants Definitivartikel sind eher Präliminarartikel; nur universeller und vollkommener Republikanismus (in allen Staaten und in jedem einzelnen durchgehend) könnte ein ausreichender Definitivartikel zum ewigen Frieden sein. Schlegels Haupteinwand ist aber, daß Kants Garantie der Natur nicht ausreicht. Es muß nicht nur gezeigt werden, daß der ewige Frieden möglich ist. Die Gesetze der politischen Ge-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schichte und die Prinzipien der politischen Bildung müssen ermittelt werden, um zu zeigen, daß der Frieden keine leere Idee ist.

Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Bänden (Kölner Vorlesungen 1804/05; veröffentlicht 1836)
in: KFSA XIII
12. Buch Völkerrecht
Da jeder Staat ein selbständiges Individuum mit eigentümlichem Charakter und eigenen Gesetzen und Sitten ist, besteht die Gefahr eines Krieges aller gegen alle und damit eines Vernichtungskrieges. Dagegen reicht nicht ein ideales Völkerrecht, man brauchte eine Garantie im positiven Völkerrecht, dazu wäre aber ein Völkerverein nötig. Der wäre etweder republikanisch (was Gefahr eines Bürgerkrieges bedeutet) oder hätte eine Repräsentativverfassung (was bei einem Völkerbund eine völlig irrige Idee wäre, denn Souveränität kann nicht stellvertretend ausgeübt werden). So bleibt allein monarchische Repräsentation, an Stelle des Völkerbundes ein Kaiser über den Königen. Das ist eine Oberherrschaft über die Nachbarvölker, eine Verpflichtung zur Bildung bisher unfriedlicher Völker, notfalls mit Gewalt. Gegen ganz verdorbene Nationen, die die Eigentümlichkeit ihrer Nachbarn auslöschen wollen, statt hegemonial zu bilden, darf zur Erhaltung unserer eigenen Bildung Krieg geführt werden bis zu ihrer Vernichtung (als Beispiel solcher Schurkenstaaten werden Römer und Franzosen genannt; die Deutschen waren ungleich geschickter, die Idee des Kaisertums zu realisieren als die Römer).
Die Völker sind materiell geschieden, geistig aber nicht: das gemeinsame Streben nach Erkenntnis hebt alle Nationalverschiedenheiten auf. Die Absonderung der Nationen ist „in Beziehung auf den höchsten Zweck der Menschheit ein Übel." Der Seligkeit als höchstem Ziel entspricht die Unabhängigkeit der Kirche, die aber nur eine negative Gewalt hat und damit Garantie des Kaisertums ist.

In den anschließenden Kölner *Vorlesungen über Universalgeschichte* (1805/06) (1941 in einer Pariser Dissertation erstmals herausgegeben, so daß KFSA XIV 1960 die erste echte öffentliche Ausgabe war) hat Schlegel seine Idee des Kaisertums historisch von Alexander d. Großen über die Römer bis zu den Deutschen verfolgt, aber eine mögliche Wiederkehr des Kaisertums nicht thematisiert. Die Zerstörung der kleinen Staaten durch die großen ist ein Prozeß in dem viele alte Verfassungen verloren gehen, im Ganzen aber ist die Nationenbildung zu begrüßen. Ein dauernder Frieden ist nur bei einem richtigen Verhältnis der großen europäischen Nationen in ihren natürlichen Grenzen zu erwarten.

Signatur des Zeitaltalters
in: Concordia 1820-23
in: KFSA VIII, 483-596
1. Beitrag Im 18. Jahrhundert nahm der äußerer Frieden zu, aber zugleich der innere Unfrieden (ein spiritueller Zustand der Unruhe, weil die ganze Ordnung der Korporationen durcheinander gekommen ist). Es wurde vergessen und auch nach

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Revolutionszeit nicht begriffen, daß der äußere Frieden den inneren Frieden zur Voraussetzung hat.
2. Beitrag Der Staat ist eine bewaffnete Friedens-Korporation zur Erreichung des äußeren oder materiellen Friedens. Der innere Frieden kann nur durch die Religion in die Gemüter der Menschen kommen. Die Menschheit hatte immer einen richtigen Instinkt gegen jede Macht, die nur durch Habsucht und Ruhmbegierde bestimmt ist und deshalb absolut auf den Krieg gerichtet. Der erste Grundsatz des Völkerrechts, an dem alle Staaten interessiert sind: das Wesen des Staates darf nicht in das völlige Gegenteil seiner ersten friedlichen Bestimmung verkehrt werden.
3. Beitrag Schlegels positiver Staat beruht auf der Heiligkeit der Ehe (vor allem gegen Sklaverei gerichtet), der Anerkennung der Korporationen und der Unabhängigkeit der Kirche. Dazu kommt der Friedensgrundsatz der Billigkeit. Zwar ist Gerechtigkeit (im Sinne von strengem Recht) die Basis des Friedens, aber nicht der Frieden selber. Auf die großen Weltverhältnisse angewandt würde der alltägliche Prozeß über das Mein und Dein nur einen ewigen Krieg bringen. Diese Lehre vom Ständestaat als Friedenstaat wendet sich gegen die Ansicht, daß ein Staat, der im Innern dynamisch ist, nach außen friedlich sei. Das ist durch die Erfahrung widerlegt (Ableitung von Konflikten nach außen).
Die Friedlichkeit der christlichen Staaten bedeutet aber nicht Wehrlosigkeit. Dieser Staat wird im Innern und nach außen „jedes zerstörende und antichristliche Beginnen“ mit Strenge verfolgen; kämpfenden anarchischen/antichristlichen Staaten werden sie durch bewaffnete Neutralität Frieden diktieren.

Im Spätwerk Schlegels werden diese Ideen eines Friedens durch positiven Staat und überstaatliche Religion und Wissenschaft mehrfach wiederholt und variiert, mal mit Kaiser, mal ohne Kaiser, nie mit einer politischen Rolle des Papstes. Der ewige Frieden ist eine müßige Hypothese, Schul-Philosophie, intellektuelle Unterhaltung. *Über die gegenwärtige Epoche und deren intellektuelle Bestimmung*, Anhang zur 2. Auflage von Geschichte der alten und neueren Literatur (1822), in: KFSA VI, 413-420; *Philosophie des Lebens* (1828), 8. Vorlesung Von der göttlichen Ordnung in der Menschengeschichte und in dem Staaten-Verhältnis, 13. Vorlesung Von dem Geiste der Wahrheit und des Lebens, in seiner Anwendung auf die öffentlichen Verhältnisse; oder von der christlichen Staatsverfassung und dem christlichen Rechtsbegriff, 14. Vorlesung Von der Teilung der Stände und dem gegenseitigen Verhältnis der Staaten untereinander nach dem christlichen Begriff, und von der Macht der Wissenschaft, und der Verfassung oder Anordnung dieser Macht, in KFSA X; *Philosophie der Geschichte* (1828), 13. und 18. Vorlesung, in: KFSA IX.

Literatur

Peter, Klaus
Stadien der Aufklärung : Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel. – Wiesbaden : Akad. Verlagsges. Athenaion, 1980 (Schwerpunkte

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Germanistik) S. 139-183 Politische Restauration : Friedrich Schlegel, Signatur des Zeitalters
Gegen Kants paradoxe Garantie des ewigen Friedens durch die Natur pochte Schlegel „auf die Erfahrung, die politische Geschichte, aus der allein, wenn überhaupt ein haltbarer Frieden hervorgehen könne." Schon im Republikanismus-Aufsatz hat Schlegel Kants Rechtsposition verlassen und statt dessen auf die „Gemeinschaft der Menschheit" gesetzt, die sich aus dem „Vermögen der Mitteilung" ergebe. Sein Problem war, daß eine Verwirklichung der damit geforderten Demokratie nicht in Aussicht stand. „Von der Moral abhängig, war der Frieden politisch nicht möglich." Erst die Transformation der Politik in Moral könnte die Geschichte an ihr Ziel/Ende bringen. Seit 1800 sucht Schlegel nicht mehr in der Kunst, sondern in realer Geschichte die Mittel die moralische Krise zu beenden, zuerst in indischer Kultur, dann im Katholizismus. Eine Art transzendentaler Burkeanismus: Nur die Fortsetzung einer Tradition gibt eine Chance für Moral. Damit ist er aber selbst im konservativen Österreich isoliert.

Portmann-Tinguely, Albert
Romantik und Krieg : eine Untersuchung zum Bild des Krieges bei deutschen Romantikern und Freiheitssängern. – Freiburg, Schweiz : Universitätsverl. Freiburg, 1989 (Historische Schriften der Universität Freiburg ; 12) S. 117-155 Friedrich Schlegel
Seit den philosophischen Vorlesungen 1804/05 erwartet Schlegel am Ende der Geschichte ein sichtbares Reich Gottes auf Erden. Politisch stellt er sich das als nationalen, ständisch gegliederten, monarchisch geführten christlichen Staat vor, der eine entschieden friedliche Tendenz habe. Das Völkerrecht hat die mittelalterliche Christianitas nicht ersetzen können, es ist nur ein Hilfsmittel im sich zerfleischenden Europa. Statt einem neuen Völkerrecht brauchen wir eine Völkerverfassung als Garantie des Völkerrechts: ein hierarchischer Staatenverein mit dem Kaiser an der Spitze.
Der Krieg ist eine traurige, aber natürliche Folge der menschlichen Unvollkommenheit. Der christliche Staat ist friedlich, darf aber nicht gegen Unrecht wehrlos sein, denn das Ende der Kriege kann erst mit dem Reich Gottes auf Erden kommen. Schlegel hält am Gerechten Krieg fest und für die Kriegsführung lobt er das mittelalterliche Rittertum. Das 18. Jahrhundert war ein Tiefstand in der Entgrenzung der Kriegsführung, die allgemeine Bewaffnung führt diese Entgrenzung fort. Schlegels Vorschläge, den „ritterlichen" Krieg wieder herzustellen, sind abstrus pseudomittelalterlich (wenn auch einiges verwirklicht wurde, wie der Schutz der Kulturgüter).

7.4.5 Gentz

Friedrich (von) Gentz, 1764-1832, geboren als Sohn eines Beamten in Breslau. Studium in Königsberg (Rechtwissenschaft, er war so nicht ein direkter Schüler Kants, aber er wurde in den Kreis um Kant aufgenommen). Beamter in Berlin. Als Publizist

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zunächst vom preußischen Staat finanziert, später von England. Hofrat in Wien, ein enger Berater Metternichs, Sekretär des Wiener Kongresses und weiterer Kongresse des europäischen Konzerts.

Zu Biographie und politischer Bedeutung:
Paul R. Sweet, Friedrich von Gentz : Defender of the Old Order. – Madison 1941, Neudruck Westport 1970
Barbara Dorn, Friedrich von Gentz und Europa : Studien zu Stabilität und Revolution 1802-1822. – Dissertation Bonn 1993
Günther Kronenbitter, Wort und Macht : Friedrich Gentz als politischer Schriftsteller. – Berlin 1994.

Gentz ist der Klassiker des Gleichgewichts, wenn er denn ein Klassiker ist. Zwar ist Gentz einer der wenigen frühen Autoren, die in aktuellen Diskussionen der Internationalen Beziehungen noch zitiert werden und in Anthologien findet er sich häufig, aber ausgerechnet in einem Sammelband, der klassische Theorien der Internationalen Beziehungen vorstellen sollte, wurde ihm die Stellung als Klassiker abgesprochen (Richard Little, *Friedrich Gentz, Rationalism and the Balance of Power*, in: *Classical Theories of International Relations* / ed. by Ian Clark and Iver B. Neumann. – Basingstoke 1996. – S. 210-232). Es gibt nicht wenig Literatur zu Gentz, aber eine gewisse Unlust ist deutlich, es dominieren bloß referierende Arbeiten. Er hat mit dem Hinweis auf die Friedensstrategie der Vervollkommnung der Sittlichkeit in jedem Staat der deutschen Philosophie der nächsten Jahre und dem europäischen Denken des nächsten Jahrhunderts ein wichtiges Thema eröffnet. Aber die Nachwelt hat ihn nur als Gleichgewichtspublizisten in Erinnerung behalten. Heinz Gollwitzer (*Europabild und Europagedanke*. – München 1951. – S. 158-165) behandelt Gentz mit dem Völkerrechtler Martens und dem Historiker Ancillon zusammen als „Europäischen Gleichgewichtskonservativismus“: Aufklärer ohne Vertrauen auf Aufklärung können sie kein höheres internationales Prinzip ableiten als das Gleichgewicht (Gollwitzer hält nicht viel von Gentz: unoriginell bis zum Plagiat, vor allem von Martes schreibt er wörtlich ab). Erst Kurt von Raumer hat die Friedensschrift des Kant-Schülers wieder in die Diskussion gebracht.

Texte

Über den ewigen Frieden, in: Historisches Journal 1800
Der Aufsatz bildete die letzte Ausgabe von Gentz Zeitschrift *Historisches Journal.*
Neudruck in: Kurt von Raumer, Ewiger Friede : Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1953 (Orbis academicus) S. 461-497
Neudruck in: Friedrich von Gentz, Gesammelte Schriften. – Hildesheim : Olms-Weidmann, Bd. 5 (1999). – S. 603-682

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gentz folgt Kant in der ethischen Diskussion bis zum Gebot „Es soll kein Krieg sein!“ Aber es gibt für dieses Gebot keine Anknüpfung in der Wirklichkeit. Es gibt vier Friedensstrategien. 1., absolute Vereinigung aller Staaten in einem Staat. Das wäre ein größeres Unglück als alle Kriege, zumal ein solcher Staat nur unter Kriegen zusammenkommen könnte. Nationalstaaten sind das Modell der Zukunft, für höhere Kultur und Freiheit unverzichtbar. Zwischen den großen Nationalstaaten gibt es wenig Anlässe zum Krieg, denn letztlich sind sie nicht zerstörbar. 2., absolute Trennung der Staaten, gemeint ist Fichtes „Geschlossener Handelsstaat“. Das läßt sich nicht durchführen und sollte auch nicht durchgeführt werden, denn Kultur beruht auf Austausch. 3., freier Bund oder organisierte Föderativ-Verfassung, gemeint sind Saint-Pierre oder Kant. Die Entstehung eines solchen Bundes ist durchaus möglich, aber um zu dauern, braucht er eine Garantie, die mehr ist als der bloße Willen der Mitglieder. Die Idee einer internationalen Sanktion ist aber ein Widerspruch, ein Krieg um den Krieg zu beenden. Das Gleichgewicht ist eine unvollkommene Nachbildung des Bundes, gewiß kein ewiger Frieden, aber das einzige Mittel wenigstens einen „möglichst dauerhaften Frieden“ zu erreichen. 4., förmliche völkerrechtliche Verfassung, Bundesstaat. Das Grundproblem ist dasselbe wie beim Staatenbund, es muß ein Krieg geführt werden, wenn sich ein Mitglied entziehen will. Bundesstaaten funktionieren offenbar nur lokal (Deutsches Reich, USA).
Indem uns die Natur nicht die Kräfte zum Universalvertrag gab, wollte sie auch den ewigen Frieden unmöglich machen. Der Krieg ist offenbar nicht das größte Übel. Es folgt ein Lob des Krieges: er bildet die Künste aus, festigt die Macht, formt den Charakter. Verzichtbar wäre der Krieg nur in einer neuen Stufe der Sittlichkeit. Wenn man keine internationale Verfassung errichten kann, so kann man doch durch Institutionen und Gesetze im Inneren der Staaten Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Frieden fördern. „Das Ideal des ewigen Friedens fällt mit dem Ideal des vollkommenen Staates zusammen.“ Wenn im Innern eines jeden Staates Recht und Sittlichkeit regieren, dann wird auch das Völkerrecht vollendet.

Über den Ursprung und Charakter des Krieges gegen die Französische Revolution (Berlin 1801)
Neudruck: Friedrich von Gentz, Gesammelte Schriften. – Hildesheim : Olms-Weidmann, Bd. 1 (1997)
Gegen das Dogma von der Nicht-Intervention betont Gentz, daß das Völkerrecht auf der Idee einer rechtlichen Gemeinschaft beruht. Das gilt allgemein in der Idee einer Gesellschaft, verstärkt aber in Europa, wo es ein Staatensystem gibt, in welchem jede Veränderung Folgen für alle Mitglieder hat. Nicht bei jeder Revolution ist Intervention angebracht; wohl aber wenn die Umkehrung aller Verhältnisse Maxime wird – eine Art humanitärer Intervention für das im Chaos versunkene Frankreich gegen dessen tyrannische herrschende Minderheit. Diese Intervention darf keinen eigenen Vorteil suchen und sie darf Frankreich nicht seine künftige innere Verfassung vorschreiben.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weitere Verteidigungen des Krieges gegen Frankreich aus dem Gleichgewicht:
Von dem politischen Zustande von Europa vor und nach der Französischen Revolution (Berlin 1801, *Gesammelte Schriften* II) (eine 400 Seiten starke Erwiderung auf Hauterive, *De l'état de la France à la fin de l'an VIII*; Gentz kann weder eine Bedrohung des Gleichgewichts durch den Aufstieg Russlands und Preußens, noch durch die englische Handelsmacht erkennen); *Fragmente aus der neuesten Geschichte des politischen Gleichgewichts in Europa* (St. Petersburg 1806, *Gesammelte Schriften* IV) (Polemik gegen den falschen Begriff einer Gleichheit aller Staaten; Begründung des Krieges gegen Frankreich, weil Europa nicht dulden kann, daß ein so zentraler Staat des europäischen Staatensystems durch Militärregierung so stark gewordenen ist).

Kant's Rechtslehre (1809)
erstmals gedruckt in: Aus dem Nachlasse Friedrichs von Gentz. – Wien : Gerold, 1867, Bd. I, 289-301
Ein positives Recht zwischen Staaten kann es nicht geben, auch Verträge sind nur ein moralisches Band. Man hat deshalb überlegt, wie man „diese unreife gesellschaftliche Verfassung zu einer vollständig rechtlichen" erheben könnte. Aber eine Vereinigung von Staaten hätte nach außen dasselbe Problem wie ein Einzelstaat. Das einzige denkbare Mittel wäre Unterwerfung der ganzen Erdkugel unter einen obersten gesetzgeberischen Willen – das ist unausführbar und auch als Idee scheußlich. Die Vernunft gebietet, der Verrechtlichung so nahe wie möglich zu kommen. Dafür haben wir nur Verträge, also nur Moralität. Die Staaten, ihre Regenten, ihre Bürger müssen Gerechtigkeit erlernen. Wem diese Gründung auf Moral zu wenig ist, möge bedenken: im Innern der Staaten ist es auch nicht anders, die Moral ist die Grundlage.

Literatur

Raumer, Kurt von
Ewiger Friede : Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1953 (Orbis academicus) S. 151-207: Kant und Gentz
Kants Idee des ewigen Friedens beruht auf dem Glauben an die menschliche Vernunft und an einen geordneten Kosmos (in dem das Ziel der Menschengeschichte eingeschlossen ist). Beide Vorstellungen sind bei Gentz verabschiedet: die Menschen sind nicht nur vernünftig und die Natur/Vorsehung will den ewigen Frieden nicht. In der Natur lebt alle Erhaltung von Zerstörung. Von Kant her betrachtet, hält Gentz durchaus am Vernunftgebot zum Frieden fest. Gerade deshalb geht Gentz zum Realismus über. Seine Friedensstrategie ist Frieden im Staat, das ist gegen die Französische Revolution gerichtet. „Daß ein Pazifismus, der vom Recht zur Gewaltanwendung im Innern ausgeht und sie im Verhältnis der Staaten untereinander als höchste Schande der Menschheit anprangert, ein Widerspruch in sich selbst ist, hat Gentz in einer Schärfe wie vor ihm niemand gesehen."

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.4.6 Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph (Ritter von) Schelling, 1775-1854, geboren in Leonberg als Sohn eines Geistlichen. Professor der Philosophie in Jena und Würzburg, Rückzug als Direktor der Akademie der bildenden Künste in München, Professor der Philosophie in Erlangen und München, Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ein Lehrer des bayerischen Kronprinzen. 1840 Berufung nach Berlin, ein vergeblicher Versuch revolutionärem Hegelianismus entgegenzuwirken.

Biographie: Xavier Tilliette, Schelling : Biographie. – Stuttgart 2004 (ausführlicher als das französische Original von 1999)

Als Überblick über den Stand der Schellingforschung:
F. W. J. Schelling / hrsg. von Hans Jörg Sandkühler. – Stuttgart 1998.

Einführung: Wilhelm G. Jacobs, Schelling lesen. – Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.

Für Schelling, einen der drei großen Philosophen des deutschen Idealismus, haben die Philologen in den letzten Jahrzehnten viel getan (freilich ist die historisch-kritische Ausgabe noch nicht über das Jahr 1800 hinausgekommen). Für einen Dilettanten oder Scharlatan hält ihn niemand mehr, aber der Neuschellingianismus von Martin Heidegger oder Ernst Bloch hat keine Nachfolge gefunden.. Die neueren Philosophen der Freiheit, des Selbstbewußtseins, der Subjektivität (Bereiche, die Schelling gefördert hatte) schöpfen lieber aus Quellen, die weniger mit Fragen einer ersten Philosophie und einer Systemarchitektur belastet sind. Die theosophische Geschichtsphilosophie des Werden Gottes hat zuletzt das stärkste Interesse gefunden und ist doch am schwierigsten in der Philosophie der Gegenwart auszulegen.
Vergleiche zu Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie:
Aldo Lanfrancani, Krisis : eine Lektüre der ‚Weltalter'-Texte F. W. J. Schellings. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1992
Wilhelm G. Jacobs, Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1993
Weltalter – Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie / hrsg. von Hans Jörg Sandkühler. – Hamburg 1996 (Dialektik ; 1996, 2)
Axel Hutter, Geschichtliche Vernunft : die Weiterführung der kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings. – Frankfurt am Main 1996.

Es gibt eine umfangreiche eher historische Literatur zu Schellings politischen Ansichten. Der Weg vom jugendlichen (vermeintlichen) Jakobiner über den Anhänger des Reformministeriums im von Napoléon abhängigen Bayern zur Ikone des Konservatismus hat fasziniert. Deutlicher wird freilich die Kontinuität: Der einzelne oder die gesellschaftlich organisierte Kultur kann Gott näher kommen als der Staat. Der Staat ist eine Zwangseinrichtung, er kann das kontemplative Leben der Individuen nur sichern. Die Idee des Staates wird bei Schelling immer mehr des empiri-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Gehaltes der Gewalt entkleidet, der reale Staat bleibt umso mehr bloße Gewalt. Wenn einer der klassischen Philosophen machtgeschützte Innerlichkeit lehrt, dann Schelling.
Vergleiche zur politischen Philosophie:
Gertrud Jäger, Schellings politische Anschauungen. – Berlin 1940 (Einordnung in die politischen Strömungen der Zeit)
Alexander Hollerbach, Der Rechtsgedanke bei Schelling : Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie. – Frankfurt am Main 1957 (immer noch am übersichtlichsten)
Hans-Jörg Sandkühler, Freiheit und Wirklichkeit : zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling. – Frankfurt am Main 1968
Martin Schraven, Recht, Staat und Politik bei Schelling, in: F. W. J. Schelling / hrsg. von Hans Jörg Sandkühler. – Stuttgart 1998
Markus Hofmann, Über den Staat hinaus : eine historisch-systematische Untersuchung zu F. W. J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie. – Zürich 1999
Claus Dierksmeier, Der absolute Grund des Rechts : Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling. – Stuttgart-Bad Cannstatt 2003.

In den Überblicksdarstellungen zu Krieg und Frieden kommt Schelling auf dem Weg von Kant über Fichte zu Hegel nicht vor, Spezialliteratur gibt es fast nicht. Schellings Beitrag ist aber nicht uninteressant. Außenpolitisch ist Schelling ein Realist, aber gerade deshalb ist er metaphysisch ein Idealist. Schelling startet nicht mit Kants Gebot einer universalen rechtlichen Vereinigung, sondern mit Kants Feststellung, daß der internationale Naturzustand die böse Natur des Menschen zeigt. Wegen den gegensätzlichen Willen der Staaten und dem daraus folgenden Druck auf die innere Freiheit braucht er den Völkerbund. Der Völkerbund kommt nicht, weil die Staaten republikanisch verfaßt sind, sondern wird nötig, weil sie wegen dem Krieg nicht republikanisch verfaßt sein können. Da der Völkerbund realpolitisch keine Option ist, braucht Schelling eine Geschichtsphilosophie der Hoffnung, daß das Werden Gottes zu einer Übereinstimmung der Willen führt. Die Idee eines Völkerbundes, die schon der frühe Schelling an das Ende der Geschichte geschoben hat, verschwindet nie ganz, tritt aber sehr weit zurück: die Menschen müssen auf eine neue Natur warten. An die Stelle des Universalismus des Menschengeschlechts tritt in praktischer Hinsicht die Bindung in der Nation. Die Offenbarung Gottes zu befördern, bleibt Ziel der Geschichte, aber das erwartet Schelling in den einzelnen Staaten. Schelling will den Staaten zu einem eigenen Mythos verhelfen und dafür deren Kriege als Prinzipienkriege feiern. Der Schelling der napoleonischen Zeit ist ein kulturnationalistischer Bellizist, anders als Fichte mit seinem gewundenen Weg zum Befreiungskrieg und Hegel mit seiner Betonung des schieren Prinzips der Souveränität. Der späte Schelling bekämpft weiter den Universalstaat, setzt aber auf die Einigung in einer universalen Kirche. Der Staat darf deshalb nicht als letzter Zweck anerkannt werden, Schelling greift zurück auf Aristoteles' Privilegierung der Muße vor der Politik. Die Positionen Schellings erinnern häufig an Fichte. Beide sind gezwungen einen außenpolitischen Realismus und und einen geschichtsphilosophi-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Idealismus in eine Beziehung zu setzen (es gibt keine klaren philologische Belege für die Abhängigkeiten). Der Hauptunterschied ist, daß Schelling die Welt der realen Staaten und die Welt der Bildung stärker auseinander hält. Schellings persönliche Ansichten über Deutschland im 19. Jahrhundert liegen zwischen nationalem Realismus und kosmopolitischem Idealismus: die Deutschen sind kein einheitliches Volk, sondern ein „Volk von Völkern" und können deshalb die Menschheit darstellen, nicht aber einen Machstaat und Einheitstaat bilden; vgl. seinen Brief an Georg Waitz 12. Februar 1849, in: *Aus Schellings Leben : in Briefen*, Bd. III (1970) 214-217. Sein Berliner Hörer Constantin Frantz nahm diese Idee als Ausgangspunkt einer europäischen Ordnung durch ein föderalistisches aber hegemoniales Deutschland, was bis in die Mitte des 20. Jahrhhunderts Großdeutschlandphantasieren sosehr inspirierte wie Teile der katholischen, anti-bismarckischen Friedensbewegung. Auch der deutsche Bellizismus konnte sich durchaus für Schelling interessieren. Der Held von Wilhelm Braun, *Der Krieg im Lichte der idealistischen Philosophie vor hundert Jahren und ihrer Wirkung auf die Gegenwart*. – Gütersloh 1917 ist nicht wie damals üblich Fichte oder Hegel sondern Schelling (was Braun selber überraschte); er braucht Schelling als einen Bellizisten, der die Macht nicht verherrlicht (und macht ihn auf reichlich verknäulte Weise zum Klassiker des Kampfes ums Recht). Paul Honigsheim (*Schelling und seine Stellung in der Geschichte der Völkerannäherung : zu seinem 100. Todestage*, in: Die Friedens-Warte 52 (1952/53) 244-253) sieht nur Schellings Beitrag zur Verfriedlichung, hat aber zu viele Schüler Schellings auch als dessen Schüler im internationalen Denken gesehen; am ehesten haben Honigheims Hinweise auf die Versuche einer Vereinung aller Christen Gewicht, die aber auch mehr mit Franz von Baader als mit Schelling verbunden sind. Der einzige neuere Versuch, Schellig für die internationalen Beziehungen fruchtbar zu machen, ist Hans-Jörg Sandkühlers reichlich lahme Versicherung, Schelling hätte den positivierten Menschenrechten, „so formal wie nötig, so universell wie möglich", als einer Konkretisierung seines Ansatzes gewiß nicht widersprochen (*Die Geschichte, das Recht und der Staat als ‚zweite Natur' : zu Schellings politischer Philosophie*, in: Zeitschrift für philosophischer Forschung 55 (2001) 167-195).

Texte

SW = Sämmtliche Werke / hrsg. von Karl Friedrich Schelling, 1856-1861
Schröter = Schellings Werke / in neuer Anordnung herg. von Manfred Schröter, 1927-1959
AA = Historisch-kritische Ausgabe (Akademie- Ausgabe) / hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1976ff.

System des Transzendentalen Idealismus (1800)
SW I/3 S. 581-604; Schröter II; AA I/9, Bd. 1 und 2

Das Fehlen eines internationalen Rechtzustandes macht Sicherheit zu einem bevorzugten Ziel der Staaten, deshalb wird die Exekutive so stark gemacht, daß sie nach

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigenem Gutdünken über ihre Schranken entscheiden kann. Gerade deshalb ist eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation (die früheste Verwendung des Begriffs „Organisation“ im internationalen Bereich) nötig, eine Föderation aller Staaten, die sich gegenseitig ihre Verfassung garantieren. Zu einem solchen „Staat der Staaten“ und einem Völkerareopag aller kultivierten Nationen sind die Staaten aber noch nicht bereit.
Das einzige universelle Ziel der Geschichte ist diese weltbürgerliche Verfassung. Aber davon haben wir weder Erfahrung noch theoretisches Wissen, es kann nur ein Glaubensartikel des handelnden Menschen sein. Die moralische Weltordnung existiert, sobald wir sie errichten. Solange es aber keine Übereinstimmung der Willen zu einer solchen Ordnung gibt, existiert sie nicht. Wegen dieser weltbürgerlichen Rechtsordnung als Ziel der Gattungsgeschichte muß Schelling zur Religion übergehen. Die Geschichte muß als zunehmende Offenbarung des Absoluten begriffen werden. Wann die Periode der Vorsehung, in der die Willen zusammenstimmen werden und Gott sein wird, beginnen wird, wissen wir nicht.

Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802)
SW I/5, 209-352; Schröter III
5. Vorlesung Über die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie
Polemik gegen das bloß Nützliche, das die Einführung der spanischen Schafzucht in einem Lande für ein größeres Werk achtet als die Umgestaltung der Welt durch die fast göttlichen Kräfte eines Eroberers. Nur kleine, friedliche Völker, die zu keiner großen Aufgabe berufen sind, können mit der Industrie zufrieden sein.
10. Vorlesung Über das Studium der Historie und der Jurisprudenz
Polemik gegen die pragmatische Geschichte, die auch die Weltgeschichte nur vom eigenen Standpunkt her sehen kann. Nennt als einzigen Kant, dessen Geschichte der Entwicklung zum Frieden nichts ist als eine Sicht der ganzen Geschichte vom beschränkten Gesichtspunkt des Fortgangs zum ruhigem Verkehr, Gewerbe und Handel und diese damit zu den höchsten Früchten des Menschenlebens und seiner Anstrengungen erklärt.

System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (1804, veröffentlicht aus dem Nachlaß 1860)
SW I/6; Schröter Ergänzungsband II
§ 313 Das höchste Ziel für alle Vernunftwesen ist die Identität mit Gott. Der wahre Weg, auf welchem die Vollkommenheit des Ganzen erreicht wird, ist, daß jeder für sich das Höchste in sich darzustellen versucht. Die menschenfreundlichen Ideen des ewigen Friedens sind bedeutungslos, wenn sie aus einem unruhigen Streben kommen, andere unmittelbar zu bessern und weiterzubringen.
§ 319 Nur Mythologie kann Stoff der Kunst werden. Die Wiedergeburt einer wahren Mythologie kann es nicht geben, solange sich nicht ein Volk als Individuum konstituiert. Die Möglichkeit einer Mythologie weist uns auf etwas Höheres, „auf das Wiedereinswerden der Menschheit, es sey im Ganzen oder im Einzelnen.“ Diese

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einheit erwartet Schelling jetzt freilich von Nation und Staat (der nicht der Notstaat der wirklichen Erfahrung sein soll).

Vgl. *Philosophie der Kunst* § 42 (ca. 1802, veröffentlicht aus dem Nachlaß 1859 SW I/5; Schröter III), daß die Menschheit, sofern sie nur eine Ansammlung von Individuen ist, keine Mythologie hervorbringen kann, sondern nur die Menschheit, sofern sie selbst zum Individuum gebildet ist (d.h. in individuellen Nationen).

Stuttgarter Privatvorlesung 1810
SW I/7; Schröter IV
Das Böse, das Zurücksinken des Menschen in die Natur, zeigt sich in der Zersplitterung des Menschengeschlechts. Der Mensch hätte die Einheit der Natur sein können, durch seine Schuld wurde das versäumt, jetzt muß die Menschheit eigene Einheit suchen. Nur Gott kann die Einheit freier Wesen sein. Statt dessen suchen die Menschen eine Natureinheit, den Staat, der allenfalls ein zeitliches, vergängliches Band sein kann. Am deutlichsten zeigt sich das im Krieg, wo die die Menschen ganz in das Verhältnis von Naturwesen gegeneinander treten. Die Rettung kann nur durch eine Offenbarung Gottes kommen. Die Offenbarung in Christus hat zu einer Kirche geführt, die aber zu Gewalt bereit war. Die einzige Hoffnung ist, daß der Staat in sich selber das religiöse Prinzip entwickelt „und der große Bund aller Völker auf der Grundlage allgemein gewordener religiöser Überzeugungen beruhe." Die Menschheit, die die Natur zurückgestoßen hatte, muß jetzt mit ihrem vollkommenen Dasein auf die Natur warten. Es gibt keine Aussicht, als daß der Einzelne der Gattung vorauseilt.

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1812)
SW I/8; Schröter IV
Ein Lob der deutschen philosophischen Tradition, gegen mechanische Physik und individualistisches Naturrecht. Ein mechanischer Staat ist dem Krieg nicht gewachsen. Rechtliche Kriege sind Kriege, die um der Idee willen geführt werden, d.h. religiös sind. Solche Kriege sind von Gott und der Natur eingesetzt. Einen solchen heiligen Krieg kann es nur geben, wenn der Staat etwas Heiliges an sich hat.

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (40/50er Jahre)
SW II/1; Schröter V
Vorlesung 23 Der Staat ist nicht Produkt der Freiheit, sondern deren Bedingung. Historisch ist die Staatsgründung Unterwerfung, ein Naturprozeß, allmählich aber transferiert in die Idee des wahren Staates: Der Staat macht Tugenden möglich, fordert sie aber nicht (er begnügt sich mit Recht), damit läßt er den Individuen Raum für persönliche Tugend. Wenn der Staat selber als Zweck gesetzt wird, muß das zum Gedanken der Weltherrschaft führen (wie bereits Aristoteles erkannt hat und deshalb auf die Notwendigkeit der Muße hingewiesen hat). Das Römische Reich hätte die Welt einigen können, wenn es ein Prinzip gehabt hätte, das nicht von dieser, der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

römischen Welt war. Die Römer gingen über den Staat hinaus, suchten ein Weltreich, was aber nur dem Universalismus des Christentums möglich ist.
Diese staatsrechtlichen Vorlesungen gehören zu Schellings letzten Texten.

Literatur

Oesterreich, Peter L.
Das dynamische Verhältnis von Kultur- und Staatsnation : Grundfragen des politischen Denkens bei Fichte und Schelling, in: Gesellschaft, Staat, Nation / hrsg. von Rudolf Burger … – Wien : Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996 (Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse ; 632) S. 185-199
Eine Auslegung von Schellings Rede *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807) im Vergleich zu Fichtes *Reden and die deutsche Nation* (1807/08). Die Egalität der Völker besteht nicht in der Gleichheit, sondern in der gleichen Originalität ihrer kulturellen Formen. Schellings Rede ist (wie Fichtes Reden) gegen den totalitären Universalstaat gerichtet. Oesterreich will das für eine pluralistische europäische Kultur nutzen, die auch in europäischer Integration bleiben muß.

7.4.7 Krause

Karl Christian Friedrich Krause, 1781-1832, geboren in Eisenberg in Thüringen als Sohn eines Gymnasiallehrers und späteren Pastors. Privatdozent in Jena, Berlin, Göttingen, erlangte nie eine sichere Stelle. Privatlehrer, Gesanglehrer, Lohnschreiber (wohl das disparateste Werk eines Philosophen: Beschreibung einer Kunstsammlung, Anleitung zum Klavierspielen, physikalische Geographie usw.). Freimaurer, der sich der Reformierung der Logen widmet, ausgeschlossen wird und eine neue Richtung begründet, eher eine neue Religion. Seine Sprachstudien führten zu einer immer eigeneren Version der deutschen Sprache, die seine Werke zunehmend unlesbar machen. 1831 wurde Krause aus Göttingen ausgewiesen, weil einige seiner Schüler an liberalen Unruhen beteiligt waren.

Biographie:
Enrique M. Ureña, K. C. F. Krause : Philosoph, Freimaurer, Weltbürger ; eine Biographie. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

Krause hat bei Fichte und Schelling studiert, wird aber zum Kritiker der Bewußtseinsphilosophie des deutschen Idealismus im Namen einer Wesenserkenntnis, die alle Einzelwesen als in Gott existierend auffaßt. Das Recht ist eine Grundwesenheit Gottes, der Mensch hat Recht nur durch die Gemeinschaft mit Gott. Krause hält durchaus an der kantischen Trennung von Recht und Religion fest, aber sein Recht ist nicht auf die bürgerliche Tradition beschränkt; er kommt zu einer starken Beto-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nung der Menschenrechte, nicht nur der liberalen Freiheitsrechte, sondern auch sozialer Grundrechte: Recht auf Nahrung, Wohnung, Erziehung; Recht ist immer Recht des Menschen als Gesellschaftswesen. Und die komplementäre religiöse Sphäre, die Kants ethischem Gemeinwesen entspricht, bekommt ein solches Gewicht, daß Krause zum Gründer einer neuen Religion wird. Die genuin philosophische Einsicht, daß alle menschlichen Ziele nur in Gemeinschaft erreicht werden können (eine Fortentwicklung von Fichtes Vereinigungsgebot), und freimaurerische Traditionen moralischer Gemeinschaftsbildung fließen ineinander.

Vergleiche zur Rechtsphilosophie:

Peter Landau, Karl Christian Friedrich Krauses Rechtsphilosophie, in: Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) : Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo / hrsg. von Klaus-M. Kodalle. – Hamburg 1985 S. 80-92; ders., Stufen der Gerechtigkeit : zur Rechtsphilosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz und Karl Christian Friedrich Krause. – München 1995 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse ; 1995, 7)

Wolfgang Forster, Karl Christian Friedrich Krauses frühe Rechtsphilosophie und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund. – Ebelsbach 2000

Claus Dierksmeier, Der absolute Grund des Rechts : Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling. – Stuttgart-Bad Cannstatt 2003 (siehe unten S. 600)

Die klarste philosophische Verortung Krauses zwischen Spinoza und Wolff einerseits und Schelling und Hegel andererseits:

Hans-Christian Lucas, Die eine und oberste Synthesis : zur Entstehung von Krauses System in Jena in Abhebung von Schelling und Hegel, in: Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) : Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo / hrsg. von Klaus-M. Kodalle. – Hamburg 1985. – S. 22-41.

Krauses Leistung für internationalistisches Denken ist nie ganz vergessen worden. Heinz Gollwitzer hat ihn „Völkerbundphilosoph par excellence“ genannt, freilich verbunden mit dem Spott, „wie andere Helena in jedem Weibe“ habe er „in jedem zur Kenntnis der Öffentlichkeit gelangten Bündnissystem den Ansatz zu einem erst partiellen und später gesamtmenschlichem ‚Völkerverein‘“ gesehen (*Europabild und Europagedanke*. – München 1951. – S. 137). Krause ist von Anfang an ein Philosoph des Primat des Weltrechtes vor dem Partikularrecht, das (noch) vorherrscht, aber seine Legitimation allein aus dem Weltrecht erhält, das verwirklicht werden wird. Staatsrecht ist immer vorläufig – bis es den Völkerstaat in der Wirklichkeit gibt, der es bestätigt. Während Kant und Fichte bei den Beziehungen zwischen Individuen starten und allmählich zum Weltbürgerrecht kommen (oder auch nicht), startet Krause mit dem Wesen des Rechtes, mit dem eine vollständige Gemeinschaft aller Menschen schon gesetzt ist. Krause setzt die weltbürgerliche Tradition seit Dante fort. Das Individuum kann immer nur einen Teil der unendlichen Schönheit verwirklichen. Gefordert ist die Offenheit für alle Manifestationen von Vernunft, Liebe, Schönheit, die Bildung tätiger Vereine zur Förderung dieser Ideale (er selber hat außer einer Religion einen Gesangsverein gegründet und eine Gesellschaft für Deutsche Sprache – gemeinsam mit dem berüchtigten Nationalisten Fried-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rich Ludwig Jahn) und die weltweite Vereinigung dieser Vereine. Der Rahmen, in dem Krause die Verwirklichung der Vernunft denkt, ist weit: „für alle Sonnenwelten und für ewige Zeiten". Der Kosmopolitismus braucht die Ausweitung zur Seelenwanderung. Der Krausesche Menschheitsbund gibt dem religiösem Bund bei Kant doch noch eine Gestalt.

Krause ist heute am ehesten bekannt durch seine merkwürdige Rezeptionsgeschichte: In Deutschland kann kaum ein Philosoph angeben, was Krause gelehrt hat. In Spanien und Lateinamerika war er bis weit ins 20. Jahrhundert der einflußreichste Philosoph (vgl. O. Carlos Stoetzer, *Karl Christian Friedrich Krause and his Influence in the Hispanic World*. – Köln 1998). Ganz so merkwürdig ist diese Rezeptionsgeschichte freilich nicht gewesen. Es gab auch sonst in Europa durchaus eine Krauseschule, die aber kaum akademisch wirken konnte: Fröbelianische Pädagogen, Freireligiöse, Frauenbewegung. Vgl. Enrique M. Ureña, *Philosophie und gesellschaftliche Praxis : Wirkungen der Philosophie K. C. F. Krauses in Deutschland : 1833-1881*. – Stuttgart-Bad Cannstatt 2001; Christine Susanne Rabe, *Gleichwertigkeit von Mann und Frau : die Krause-Schule und die bürgerliche Frauenbewegung im 19. Jahrhundert*. – Köln 2006. Er kann als deutsche (und damit spekulativere) Entsprechung zum Saint-Simonismus gelesen werden, allein schon in der Religionsstiftung. Aktualisierungsversuche als Philosophie einer materialen Gerechtigkeit (am ernsthaftesten Peter Landau) haben entsprechend geringe Aussichten.

Die Spur des „Völkerbundphilosophen par excellence" im internationalen Denken war gering, jedenfalls hat er keine große Wirkung auf die von der Staatsanalogie geprägten Geschichte der Internationalen Organisation. Der bedeutendste Teilnehmer der krausistischen Treffen des 19. Jahrhunderts aus dem Bereich internationalen Denkens war der Rechtsphilosoph und Völkerrechtler James Lorimer (1818-1890), der vor allem für seine Forderung nach einem strengen Zivilisationskriterium im Völkerrecht bekannt geblieben ist. Gewiß nicht das Ganze von Krauses Verständnis des Völkerrechts, aber durchaus verstehbar als eine Konsequenz aus dem Krauseschen Primat des Weltrechtes und dem nur provisorischen Recht der einzelnen Gruppen. Mit Krauses Interventionsgebot hat die Nachwelt offenbar am ehesten etwas anfangen können.

Texte

Grundlage des Naturrechts, 1. Abteilung (1803)
Neuausgabe Leipzig 1890 u.d.T.: Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts : Die weltbürgerlichen Rechte um der Weisheit, Liebe und Kunst willen
Neudruck Freiburg 2003.
Die 2. Abteilung wurde 1804/05 geschrieben, zum ersten (und letzten) Mal herausgeben Leipzig 1890 u.d.T.: Grundlage des Naturrechts oder philosophi-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scher Grundriss des Ideals des Rechts : Die weltbürgerlichen Rechte um der Tugend, um der Religion, um des Bundes für schöne Vernunftindividualität und um der Endlichkeit willen

Wenn ein vernunftgemäßer Staat werden soll, dann muß er eine Verfassung haben, in der die Bürger ihren gesamten Vernunftzweck erreichen können. Staaten beginnen zwar immer unvollkommen als eine Vielzahl von Staaten, die sich rechtlos gegenüberstehen, aber philosophisch kann man den Staat nicht unter dem Aspekt des Krieges fassen, sondern allein als vorweggenommene gesetzmäßige Eintracht. Das Ideal der Vernunft ist nicht von einem einzelnen zu seiner eigenen Befriedigung erreichbar, sondern nur durch das Streben der Vernunftindividuen, ihre getrennte Individualität „in eine gemeinsame höchst idealische Individualität zu ergießen". Erst von dieser Weltbürgerlichkeit in geselligem Verkehr, Wissenschaft, Kunst, Religion kommt Krause zu den endlichen Staaten, die an das weltbürgerliche Ideal des Rechtes gebunden werden.

Eine Reformulierung in Begriffen der pan-en-theistischen Wesensschau (und mit Rückgriff auf *Urbild der Menschheit* 1811) in: *Abriss des Systemes der Philosophie des Rechtes, oder des Naturrechtes* (1828).

Der Erdrechtsbund an sich selbst und in seinem Verhältnisse zum ganzen und zu allen Einzelteilen des Menschheitslebens (geschrieben 1807/08)
aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Georg Mollat. – Leipzig : Schulze, 1893

Der höchste Gesichtspunkt ist der Gesichtspunkt der Menschheit selbst als eines Volkes. Kein einzelnes Volk kann als Zweck der Geschichte gesetzt werden. Alle Menschen und die Menschheit als Ganzes streben zur Verwirklichung der Vernunft. Wissenschaft (und ähnlich die Kunst) beginnt mit individuellem Gepräge des einzelnen Geistes, des einzelnen Volkes, des einzelnen Zeitalters, aber ist vollendet „nur in allen Zeiten und bei allen Völkern zusammengenommen". Die Menschheit als Ganzes gewinnt erst ein reicheres Leben, wenn sie mit der Natur harmonisch lebt, diese Vereinigung reicht an die Gottheit heran. Wie sich Gott mit der Natur verbindet, wissen wir nicht. Die Verbindung Gottes mit der Menschheit kennen wir als Religion. Diese Gottesähnlichkeit wird sichtbar in einer starken Persönlichkeit mit Liebe und Kampfbereitschaft. Eigentümlichkeit wird von Krause hoch veranschlagt: „Jedes Wesen erreicht im Wechselleben mit anderen Wesen seine Bestimmung". Jedes Wesen ist eine Rechtsperson im Reich Gottes. Gott ist die höchste Rechtsgrundlage, aber die rechtliche Gemeinschaft ist durch die Menschheit mit Hilfe eines Kunstwerkes, des Staates, herzustellen. Da die Menschheit als Ganzes eine Sittlichkeit und Tugend hat, muß sie auch einen Staat für die ganze Menschheit herstellen. Der Weltstaat als die umfassende Vereinigung der Menschen, „muß auch allen menschlichen Gesellschaften die äußeren Bedingungen ihrer moralischen Persönlichkeit und ihres inneren und äußeren Lebens herstellen."

Das Recht jeder Gruppe ist vorläufig, wird erst durch die höhere Ordnung nach deren höherer Idee bestimmbar: Familienrecht aus Volksrecht, Volksrecht aus Völkerrecht, Völkerrecht aus Erdrecht. Der Weltstaat beurteilt die Staaten, „um die

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rechtwürdigkeit, Dauer, Rangordnung und öffentliche Behandlung eines einzelnen Staats zu bestimmen.“ Der Weltstaat wird monarchisch sein – ein Lobpreis Frankreichs und Napoléons: “Unter Napoleon nimmt der Krieg – zum ewigen Frieden ist noch lange nicht Zeit – die edelste, erhabenste, humanste Gestalt an.“
Der Weltstaat wird auf das ganze Leben der Menschheit einwirken: Wissenschaft, Kunst, Erziehung. Krause skizziert Visionen der Fortentwicklung dieser Bereiche; es wird nicht besonders klar, was der Weltstaat da tut (klarer wird der Bezug auf Gott).

Das Urbild der Menschheit : ein Versuch ; vorzüglich für Freimaurer (1811)
Neuausgaben 1819, 1851, 1903
Neudruck der Ausgabe 1851 in: Siegfried Pflegerl, K. C. F. Krauses Urbild der Menschheit : Richtmaß einer universalistischen Globalisierung ; kommentierter Originaltext und aktuelle Weltsystemanalyse. – Frankfurt am Main (u.a.) : Lang, 2003. – S. 229-537
Beginnt systematischer als in *Erdrechtsbund* mit Gott, Vernunft, Natur, Menschheit in Bezug zu Gott und Welt, Wissenschaft, Kunst, Sittengesetz und Tugend, Liebe zu Gott, zum Menschen, Geselligkeit, Familie, Freundschaft, freie Gesellschaft, Stamm, Volk, Freie Geselligkeit der Völker, Völkerfreundschaft, Völkerverein. „Die Grundwerke der Menschheit, Wissenschaft und Kunst, und ihre harmonische Einheit, gehen als ein grösseres und reicheres Ganzes aus dem Leben des Völkervereins immer herrlicher hervor…“ Die zum Völkerverein vereinten Völker sollen eine Person bilden, deshalb ein Bewußtsein dieser höheren Persönlichkeit haben. Diese Völkervereine werden regional gedacht und haben untereinander wieder freie Geselligkeit, Freundschaft und eine Vereinigung, usw. immer neue Vereinigungen, bis am Ende die Erdteile zur Menschheit vereint sind. Am Ende eine „Menschheit des Weltalls“. Diese Vollendung der Menschheit ist nur möglich, wenn „sich alle in Eine Menschheit vereinten Menschen ihrer ganzen ungeteilten harmonischen Menschennatur in Klarheit bewusst werden.“ Funktional gibt es auf allen diesen Ebenen eine Gliederung in Tugendbund, Rechtsbund, Gottinnigkeitsbund, Schönheitsbund und die Vereinigung aller vier Bünde; parallel Wissenschaftsbund, Kunstbund und den Bund für Wissenschaft und Kunst. Am Ende der Bund für Menschheitsbildung. Der Mensch hat eine Geselligkeit mit Gott, mit der Natur, mit der Vernunft und mit der vereinigten Natur und Vernunft. Alle diese Bünde sind am Ende vereint im Menschheitsbund: die ganze Menschheit des Weltalls vereint mit Gott/Natur/Vernunft. Freilich erhebt sich in diesem Bildungsprozeß jeder einzelne und jedes Volk mit seiner jeweiligen Eigentümlichkeit zum Menschheitsbund.
Der Menscheitsbund / aus dem handschriftlichen Nachlaß hrsg. von Richard Vetter. – Berlin : Felber 1900 enthält einen zwischen 1808 und 1817 entstandenen Text, der sich in der Darstellung des Systems der Bünde stark mit dem *Urbild der Menschheit* berührt. Wichtig sind die Anhänge mit Liturgie, Glaubensbekenntnis und Katechismus seiner Religion, die er im Anschluß an die Konzeption des *Urbild der Menschheit* gegründet hat.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entwurf eines europäischen Staatenbundes als Basis des allgemeinen Friedens und als rechtliches Mittel gegen jeden Angriff wider die innere und äußere Freiheit Europas, in: Deutsche Blätter 4 (1814)
Neudruck Leipzig 1920 (Philosophische Bibliothek ; 98)
Die jetzt bestehende Allianz der ersten Mächte Europas ist eine gute Gelegenheit, einen europäischen Staatenbund zu begründen, denn da ist Europa „gegenwärtig schon wirklich vereint". Gedacht ist an einen europäischen Bund, der zuletzt alle Völker umfassen soll. Auch in anderen Erdteilen sind solche Bünde denkbar, am Ende kann ein Erdstaat stehen. Wenn diese anderen Bünde und der Erdstaat nicht zusammenkommen, übernimmt der europäische Bund umso mehr Aufgaben der weltweiten Friedenssicherung. Die inneren Verfassungen der Mitglieder müssen sich nicht ändern, soweit sie nicht dem Völkerrecht widerstreben. Die anderen Völker haben das Recht, die Verfassung eines „verbrecherischen Volkes" aufzuheben (nicht aber das Recht, das Volk aufzulösen oder zu morden). Aus dem Prinzip, daß jedes Volk (wie jede Person) sittliche Freiheit haben soll, zum Besseren emporzustreben, folgt das Prinzip der „Anerkennung der persönlichen Freiheit und Eigentümlichkeit jedes Volkes". So sehr er freilich betont, daß jeder Staat seine Religion und seine Verfassung behält, so sehr erwartet er doch vom Staatenbund, daß diese Staaten nach besserer Staatsverfassung, reiner Religion, höherer Wissenschaft und Kunst streben werden. Der Ewige Frieden kann nicht als direktes Ziel angesteuert werden, sondern wird aus dem rechtlichen Zustand in den Staaten und zwischen den Staaten folgen. Entscheidend ist, daß nur der Bund das Recht des Krieges und des Friedens haben wird. Die einzige Sanktion des Bundes ist die Ausschließung eines Mitglieds. Aber die Staaten garantieren sich wechselseitig die gemeinsame Vollziehung der Beschlüsse des Bundes.

Literatur

Wollgast, Siegfried
Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) : Bemerkungen zu seinem Menschheitsbund und Friedensplan, in: Philosophie und Frieden : Beiträge zum Friedensgedanken in der deutschen Klassik. – Weimar : Böhlau, 1985 (Collegium Philosophicum Jenense ; 6) S. 260-276
Der Menschheitsbund soll nicht nur den Krieg verhüten, sondern auch richtige Verhältnisse in Staat und Gesellschaft herstellen. Er ist antirevolutionär, aber doch irgendwie frühsozialistisch (Wolgast vermeidet das Wort gar zu deutlich): gleiches Eigentum, richtiges Verhältnis der Berufsstände zueinander. Freilich fehlt ihm jeder Sinn für ökonomische Methode, alles wird eine Frage der Sittlichkeit. Der Staatenbund und der Menschheitsbund sind strikt getrennt. Darin folgt er Kants strikter Trennung von Legalität und Moral/Religiösität. Für den Staatenbund folgt er freilich weniger Kant als dem Fichte der Jahre 1796/1800.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dierksmeier, Claus
Der absolute Grund des Rechts : Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling. – Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 2003 (Spekulation und Erfahrung : Abteilung 2, Untersuchungen ; 52) S. 504-526 Weltbürgerrecht
Das Völkerrecht ist bei Krause (im Gefolge Christian Wolffs) nicht äußeres Staatsrecht, sondern Staatsrecht des Erdstaates. Das Weltbürgerrecht ist das Recht aller Personen im Universum. Die Staaten sind verpflichtet, dieses Recht zu fördern. Geschichte ist bei Krause ein offener Prozeß, ohne einen zugrunde liegenden Plan, aber orientiert an der Rechtsidee (die Verwirklichung der Idee ist ein Prozeß, die Aufgabe der Rechtsgelehrten ist, die jeweils angemessenen Rechtsfortschritte zu erkennen). Ähnlich wird der Begriff des Völkerrechts von der Idee bestimmt, während die politischen Möglichkeiten von Umständen abhängen. Staaten sind Personen, sofern sie selbstreflexiv im Erkennen, Wollen und Empfinden handeln. Damit sind sie wie Personen an die Verpflichtung zur Rechtsbildung gebunden. Eine wirkliche Friedensordnung ist erst von der Verwirklichung des Erdenstaates zu erwarten. Vorher sind die Staaten aber schon verpflichtet, vorläufige Maßnahmen zu ergreifen, d.h. einen Staatenbund auch mit wenigen Teilnehmern zu beginnen. Seinen 1814 veröffentlichten Entwurf eines Staatenbundes versteht Dierksmeier als „Musterverfassung zu einem Völkerbund Europas, dem sukzessive alle europäischen Völker beitreten können sollen." Diese internationale Verrechtlichung bringt ein internationales Privatrecht, das jedem Erdenbürger seine angeborene Rechte gibt: den geschlossenen Handelsstaat lehnt er rundweg ab, die Wirtschaft soll Weltwirtschaft sein. Dieser Bund muß offen sein auch jenseits der Erde, wo Krause auf andere „Personen" gefaßt ist.

7.4.8 Adam Müller

Adam Heinrich Müller (Ritter von Nittersdorf), 1779-1829, geboren in Berlin als Sohn eines untergeordneten Beamten. Hauslehrer im pro-napoleonischen Dresden, Publizist im anti-napoleonischen Berlin, in österreichischen Diensten. In der Restauration Österreichischer Generalkonsul in Leipzig (Metternichs Beobachter der deutschen kommerziellen und intellektuellen Szenerie).

Biographie:
Jakob Baxa, Adam Müller : ein Lebensbild aus den Befreiungskriegen und aus der deutschen Restauration. – Jena 1930
Benedikt Koehler, Ästhetik der Politik : Adam Müller und die politische Romantik. – Stuttgart 1980 (eine Apologie Müllers gegen seine borussischen Verächter, vor allem gegen Carl Schmitts Anschwärzungen von Müllers Charakter).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Überblick über das Gesamtwerk:
Louis Sauzin, Adam-Heinrich Müller (1779-1829) : sa vie et son oeuvre. – Paris 1937 (unten S. 605 referiert).

Als Philosoph ist Müller gescheitert mit der unmöglichen Position einer dogmatischen Dialektik. In *Die Lehre vom Gegensatz, 1. Buch: Der Gegensatz* (1804, in: Kritische, ästhetische und philosophische Schriften. – Neuwied 1967, II, 193-248) versteht er zwar einen Ton der Philosophie seiner Zeit zu treffen, aber immer wenn schulmäßige Anknüpfungen und Differenzierung erfordert wären, weicht er zu literaturkritischen und politischen Bemerkungen aus. Die nicht geschriebenen Bücher sollten ethische, politische und religiöse Anwendungen umfassen. Wahrscheinlich ist uns nichts verloren gegangen, weil die *Elemente der Staatskunst* Müllers ursprüngliche Absichten in einem Feld verwirklichen, das ihm eher lag. Um die Praxis von fixierten Regeln zu befreien, will er eine Dynamisierung von Begriffen. Begriffe widersprechen einander, sind aber rasch versöhnbar, sobald die ihnen zugrunde liegenden Ideen ergriffen werden. Letztlich geht es nur um eines: Recht und Ökonomie führen einen ewigen Kampf; es gibt in jedem Staat Advokaten der Gesetze und damit der Vergangenheit und Advokaten des dringenden Augenblicks und der fordernden Zukunft. Die Idee des Nationalreichtums kann Nutzen und Recht verbinden. Dynamik ist bei Müller immer etwas Religiöses. Der Hauptfeind Müllers im 20. Jahrhundert war Carl Schmitt (*Politische Romantik*. – 2. Aufl. – 1925), wohl weil er mit Müller so viel gemeinsam hat. Es ist immer noch eine spannende Lektüre, wenn der Dogmatiker der Feindschaft auf den Dogmatiker des Gegensatzes trifft und doch nur einen Vertreter des „ewigen Gespräches“ erkennen will. In seiner Polemik gegen Müllers Dilettantismus mag Schmitt Recht haben, wenn auch die ursprünglichen Antriebe Müller doch klarer sind, als Schmitt wahrhaben will.

Aber Müller wird hier nicht berücksichtigt wegen einer besonders gescheiten Philosophie oder Staatstheorie, sondern wegen seines unverblümten Bellizismus. Der Gegensatz von Recht und Krieg ist einer der Gegensätze, die Müller in der Staatstheorie beachtet. Aber vielleicht ist gerade der am wenigsten zurückhaltende der deutschen Kriegsphilosophen gar kein genuiner Kriegsphilosoph. Der Krieg gehörte nicht zum ursprünglichen Programm von *Die Lehre vom Gegensatz*. Die entsprechenden Abschnitte in *Elemente der Staatskunst* sind konstruiert nach dem Vorbild des Kampfes der Ökonomie gegen das Recht. Der konkrete Krieg bleibt blaß. Der Burkeaner Müller hat am klarsten beschrieben, nach welchen Prinzipien die europäische internationale Gesellschaft des Ancien Regime in ihrer Doppelheit von Anerkennung und Krieg funktionierte. Zu seiner Zeit ist es bereits Nostalgie und Müller weiß es. Die Konservativen, die die Anarchie des Staatensystems leugnen, um das Fortschreiten zum Völkerbund zu vermeiden, müssen die internationale Gesellschaft als religiöse Gemeinsamkeit fassen. Konkret wird nur, daß das Völkerrecht eine Verbindung zwischen den christlichen Staaten herstellt. Der bellizistische Kulturstaat, der seine eigene Kulturidee verteidigt und ausbreitet, durchaus als Beitrag zum Konzert europäischer Staaten, und die christliche Staatengemeinschaft, die den Aus-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rottungskrieg verbietet, aber Kriege um Einzelheiten zuläßt, sind eine Vermengung von Fichtes Bildern eines christlichen Mittelalters und einer egoistischen Gegenwart unter Beseitigung des Ausblicks auf Fortschritte der Sittlichkeit und der Religion.

Müller fand am Anfang des 20. Jahrhunderts Interesse konservativer Nationalökonomen und Ständestaatstheoretiker; allein ihre philologischen Leistungen sind geblieben. Im späten 20. Jahrhundert war das Interesse am Literaturkritiker und Theoretiker der Rhetorik stärker. Die Wirkung seiner Kriegstheorie zu fassen, ist schwierig. Der Konvertit und schlechte Preuße wird gerne verschwiegen. Müller ist als Quelle für Clausewitz zu wenig beachtet (Clausewitz' „Takt des Handelns" ist ein Müller-Zitat, aber Clausewitz greift nicht auf Müllers Lehre vom Krieg zurück, sondern modelt seinen Feldherrn nach Müllers Bild des Staatsmannes). Meinecke bemerkte, daß Müller schon nach Rankes Abhängigkeit der Verfassungen von der Position des Staates im Staatensystem klinge (Ranke das nur alles besser gemacht habe). Vieles, was später als die trivialisierte Wirkung Hegels im deutschen Bellizismus erscheint, klingt eher nach Müller; nur daß Müllers Lehre vom Gegensatz kaum zu unterscheiden ist von einem dogmatisierten Hegel. Carl Schmitt hat immer versucht, die Lehre vom gerechten Feind im Duellkrieg in der frühen Neuzeit zu finden. Bewußt gibt es das am deutlichsten am Ende bei Müller und Schmitt verfolgt ihn wie einen Renegaten speziell dieses Gedankens; er kann ihm nicht verzeihen, daß er gerade im Kampf der Jurisprudenz nicht traut und auf der Religion besteht – vielleicht ist das doch ein Hinweis, daß Müllers Anspruch, den Frieden wie den Krieg zu beachten, ernst genommen werden sollte. Die Neue Rechte bevorzugt Müllers säkulareren Freund und Nachschreiber Rühle von Lilienstern (und folgt damit einem lachhaften Fehler Treitschkes, der Rühles Paraphrase gegen das Original ausspielte, vergleiche unten S. 668-669.).

Texte

Die Elemente der Staatskunst (1809)
Neudruck Jena 1922 (Die Herdflamme ; 1)

1. Vorlesung Daß es den politischen Systemen unserer Zeit an Bewegung mangle, und daher die Theorie mit der Praxis in Widerspruch sei

Die Staatswissenschaft muß den Staat in Bewegung auffassen. Bisher wurde der Staat immer nur abstrakt im Friedenszustand dargestellt und die Rüstung als Anhang drangehängt. Tatsächlich muß jeder Muskel des Staates für den Krieg gerüstet sein.

4. Vorlesung Wie der Krieg ein Lehrer politischer Ideen werde, wie er das National-Recht und die National-Ökonomie belebe

Die Vorlesung über den Krieg beginnt mit einer Apologie der Erfahrung: neue Pläne sind leicht gemacht, aber der Wandel zerstört sie. Der Staatsmann soll sich nicht an Gesetze und Begriffe halten, die bald überholt sind, sondern an Ideen; die sind offen für Zukunft. Wenn es nur einen Staat gäbe, würden sich die Ideen nicht mehr bewegen. Das Recht hat von alleine keine Bewegung, während die Notwendigkeit der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verteidigung erzwingt, daß jeder Staat sich beständig mit anderen vergleichen muß. Patriotismus und Kosmopolitismus gehören zusammen; ihre Extremformen – geschlossener Handelsstaat und Universalstaat sind politischer Unsinn. Der ewige Frieden ist auch nur eine Torheit. Kriege sind vom Standpunkt der einzelnen Menschen Unbequemlichkeiten, vom Standpunkt der Staaten aber notwendig für Entwicklung. Zum Wesen des wahren Krieges gehört es, daß zwischen den kriegführenden Staaten etwas gemeinschaftlich sei. Im Mittelalter war das die gemeinsame christliche Religion, im Zeitalter der Begriffe gibt es freilich nur noch die prätentierte gemeinschaftliche Kultur der lumières du siècle. Das heißt aber, daß es zur Zeit keine Basis für einen gemeinschaftlichen Krieg gibt.
Jeder wirkliche Staat drückt die allen Staaten gemeinschaftliche Idee des Rechtes in eigentümlichen Formen, Gesetzen, Sitten aus. Diese Rechtsidee muß gegen Angriffe verteidigt werden und sie muß ausgebreitet werden. Ein Machtgleichgewicht kann nur dynamisch begriffen werden: die großen Staaten wachsen auf Kosten der kleinen, die keine eigenen Ideen haben. Der Krieg verstärkt das Band zwischen den Bürgern. Ideal ist eine Regierung, die auch im Frieden diesen Geist erhalten kann. Der Krieg steht nicht außerhalb des Rechtes. Das ist ein falscher begrifflicher Gegensatz zwischen den äußeren Übeln, um die sich Diplomatie und Krieg kümmern sollten, und der inneren Politik, die absolut friedlich gedacht wurde. Der Frieden soll von Erziehung der ganzen Nation für den Krieg geprägt sein, der Krieg kann dann auf Frieden gerichtet sein.

9. Vorlesung Vom Staatsrechte und vom Adel

Die Annahme, daß es im Staat nur Recht, international aber gar kein Recht gäbe, ist falsch. Der internationale Rechtszustand wäre durch Macht leicht zu erreichen. Aber alle Schöpferische wäre damit dahin. Durch den Streit der Freiheit mit der Freiheit bildet sich das Recht.

10. Vorlesung Vom Völkerrecht oder von der Christenheit

Die allgemeine, gleichzeitige Ausbildung der Rechtsidee ist unmöglich, deshalb gibt es geographisch gesonderte Ausbildungen der Rechtsidee. Nötig ist dazu eine Vollständigkeit der Anlagen im Staat. In Europa gibt es nur fünf wirkliche Staaten, die Boden für eigene Ideen abgegeben haben: Italien, Spanien, Frankreich, England, Deutschland (Polen ist zu recht verschwunden, weil es nur zum Ackerbau taugte). Das sind Staaten, die selber ein Gleichgewicht streitender Interessen sind. Die bloße Vergrößerung eines Staates auf Kosten der anderen lehnt Müller als falsch oder zumindest veraltet ab; es stehen nicht Massen gegen Massen, sondern eine National-Freiheit gegen eine National-Freiheit, das gesamte öffentliche und private Leben beider Staaten gegeneinander. Jeder dieser Staaten hat im Laufe der Geschichte die anderen zeitweilig beherrscht (zur Zeit ist das Englands ökonomische Führung). Jeder dieser Staaten ist durch die anderen erzogen worden. Das europäische Gleichgewicht ist gleichmäßiges Sich-steigern der Staaten. Damit es einen Staat geben kann, sind mehrere Staaten nötig. „So ist alle Gemeinschaft vor der Idee des Rechtes zugleich eine religiöse Gemeinschaft; sie verlangt Aufopferung, Weggeben des Sichtbaren für das Unsichtbare."

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

33. Vorlesung Von dem Streite zwischen dem Privat-Christentum und dem politischen Heidentum in den besseren Gemütern
Der Gedanke der Menschheit ist ein so überschwänglich großer Gedanke, daß er so wenig direkt erfasst werden kann, wie man die Götter oder die Sonne direkt ins Auge fassen kann. Nötig ist der Glauben an den Staat, das entspricht der Selbsterhaltung, und an die rechtliche Gemeinschaft wahrer Staaten, das entspricht der Erhaltung der „Nebenstaaten". Dieses Band, das höher ist als die Selbsterhaltung, kann nur aus dem Christentum kommen, denn es muß auch alle Bürger durchdringen. Das Christentum, die Religion der Gegenseitigkeit, hat im Mittelalter bereits einmal Völker innig verbunden, es ist die einzige weltweite Religion. Wie beim Individuum kann auch bei den Staaten nur die Religion die Todesfurcht nehmen. Es gibt zwei Präliminarien des Friedens: 1., müssen die Individuen wie die Staaten wissen, daß es kein Privatglück/Privatwohlergehen gibt, es muß auch das Glück des Nächsten erlangt werden. 2., muß es wegen der Abhängigkeit des Glücks von Ort und Zeit etwas Dauerndes geben, das kann nur eine religiöse Idee sein.
34. Vorlesung Daß Christus nicht bloß für die Menschen, sondern auch für die Staaten gestorben sei
Erst in der Gegenwart sind das freie Leben und die Verknüpfung aller Völker der Erde bewußt geworden. Das führt zu einem Bund unter den Staaten, der aber nichts mit der seichten Idee eines ewigen Frieden zu tun haben soll (es gibt nur eine wirkliche Idee der Weltordnung: die christliche Religion).
35. Vorlesung
Der Bund ist ein kriegerisches Gleichgewicht. Es soll keine Ausrottungskriege mehr geben, wie in der Antike, sondern nur den rechtlichen Zweikampf der Nationen. Es gibt keinen reinen Patriotismus mehr, wie in der Antike, sondern über Wissenschaft etc. ist in der Moderne immer ein weltbürgerliches Moment vorhanden. Der Kosmopolitismus als bloßes Privatglück der Menschen ist ein Wahn.
36. Vorlesung
Ausblick auf Kirchenvereinigung (der Papst kommt nicht vor).

Literatur

Meinecke, Friedrich
Weltbürgertum und Nationalstaat. – München : Oldenbourg, 1908, Neuausgabe in: Friedrich Meinecke, Werke 1962. – S. 113-141 Adam Müller in den Jahren 1808-1813
Müllers Analogie von Staat und Individuum ist von den naturrechtlichen Konstruktionen dadurch unterschieden, daß seine Staatsindividuen von Vitalität und Geist überquellen. Damit ergibt sich eine neue Ansicht vom Verkehr und Kampf der Staaten untereinander. Völkerrecht und Gleichgewicht sind für diese Sicht viel zu formal. Eben weil sie Individuen sind, stoßen sich die Staaten aneinander, sie „sollen wachsen und leben und sich einander geltend und fühlbar machen." Der Krieg gehört zum Wesen des Staates, gerade durch den Krieg entwickeln die Staaten ihre

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Persönlichkeit. Müllers Nationalität (ein junges Wort, dem er erst seinen festeren Inhalt gibt) ist nicht Fichtes Kulturnation, er geht aus von den geschichtlich gegebenen Staaten.
Müller behält eine universalistische Richtung, eine rechtliche Gemeinschaft „wahrer Staaten". Wie der fortdauernde Krieg und der Staatenbund zusammenpassen bleibt freilich unklar. Diese übernationalen Aspekte kommen nicht wie bei Gentz (oder später bei Ranke) aus einer historisch-politischen Analyse, sondern aus der Religion. Allein die Kirche, die einst diese europäische Gemeinschaft schuf, kann sie wieder herstellen. Damals war das schon katholisch gedacht, aber noch nicht ultramontan. Erst im Schlepptau Maistres wird Müller eine Rolle des Papstes sehen.

Sauzin, Louis
Adam-Heinrich Müller (1779-1829) : sa vie et son oeuvre. – Paris : Nizet et Bastard, 1937. – S. 439-521 Eléments de politique (Müllers Äußerungen zum Krieg werden S. 497-513 referiert)
Der Staat hat eine doppelte Richtung: Der Instinkt der Bewahrung neigt zum Frieden, der Instinkt der Verteidigung zum Krieg. Der Krieg ist nicht ein archaischer Rest, sondern notwendiger Teil eines Gegensatzes. Müller macht dabei nie exakte Unterscheidungen von Streit, Kampf und Krieg. Dieser wahre Krieg ist auf eine Lösung des Konfliktes hin gerichtet. Er kann nur stattfinden zwischen Staaten, die etwas gemeinsam haben. Der wahre Krieg ist auf Respekt des Gegners gestützt. Universalmonarchie ist verächtlich, Föderation ist kein wirklicher Staat. Das christliche Europa, das er mit Novalis will, ist durchaus kein ewiger Frieden.
Fichte protestiert in seinem Aufsatz *Über den Begriff des wahrhaften Krieges* gegen Müllers Neigung zu einer Art invisible hand. „Mais Müller a hérité du XVIIIe siècle son optimisme."

Koehler, Benedikt
Ästhetik der Politik : Adam Müller und die politische Romantik. – Stuttgart : Klett-Cotta, 1980. – S. 81-113 Die Schönheit und ihre Politik : Die Elemente der Staatskunst
Wahrer Krieg ist Krieg der Nationalkraft gegen Nationalkraft, nicht des Nationalübermuts gegen die Nationalohnmacht. Das ist klar eine antinapoleonische Stellungsnahme. Müller gehört zu den Publizisten, die die Lehren aus der preußischen Apathie nach Jena und Auerstedt gezogen haben. Die Armee Friedrichs II war nicht mit der Nation verwachsen. Seine Berliner Rede über Friedrich II ist gegen Preußen und seinen König gerichtet: gegen die Ansicht, daß militärische Siege eine Nation begründen können, gegen die Ansicht, daß Begründung, Befestigung, Rettung von Staaten von großen Männern kommt. Es ist eine Theorie des antinapoleonischen Guerilla-Krieges (nach spanischem Vorbild): Aufhebung der Abgrenzung von Bürgern und Soldaten.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Portmann-Tinguely, Albert
Romantik und Krieg : eine Untersuchung zum Bild des Krieges bei deutschen Romantikern und Freiheitssängern. – Freiburg, Schweiz : Universitätsverl. Freiburg, 1989 (Historische Schriften der Universität Freiburg ; 12) S. 8-58
Adam Müller
Müller geht davon aus, daß es in Europa nur fünf Staaten gibt, die ausreichend abgerundet sind und seit Jahrhunderten das europäische Staatensystem bilden: Frankreich, England, Italien, Spanien, Deutschland. Dabei prallen fünf Ideen des Rechts aufeinander. Wenn es überhaupt einen Staat gibt, muß es mehrere Staaten geben, ein Weltstaat (à la Rom) ist eine pathologische Erscheinung. Einen Patriotismus wie in der Antike gibt es nicht mehr, einen gewissen Kosmopolitismus haben die Modernen alle. Das bloße Gleichgewicht ist leblos. Statt totem Frieden soll es ein lebendiges Resultat des Krieges geben. Ein solcher in sich gespannter Staatenbund kann nur ein christlicher sein, Menschen können das nicht stiften. Am Ende sieht das Müller in der Art Maistres als einen katholischen Völkerbund.
Krieg ist bei Müller ein umfassender Zustand: in der Natur, im einzelnen Mensch, zwischen Menschen, im Staat, zwischen Staaten. Während Friedrich Schlegel diesen Zustand überwinden will, preist ihn Müller als Wettbewerb. Der Frieden muß mit Krieg/Bewegung befruchtet werden – damit der Krieg mit Frieden befruchtet werden kann. Gerechter Krieg kommt bei Müller nicht vor, aber der rechtliche Krieg: ein Krieg innerhalb eines Staatensystems. Alle einzelnen Staaten wollen sowohl sich selber und damit die gemeinsame Rechtsidee verteidigen und die eigene Rechtsidee weiterverbreiten durch Eroberung. Dieses gegenseitige Ringen und Dehnen der Staaten ergibt ein Wachstum, das Müller Kultur nennt. Vernichtungskriege sind vorchristlich, Zweikämpfe zwischen Staaten durchaus christlich. Der Friedensschluß ist immer ein Kompromiß und damit Ausgangspunkt eines neuen Krieges.

7.4.9 Fries

Jakob Friedrich Fries, 1773-1843, geboren in Barby. Naturwissenschaftler und Philosoph (kein Naturphilosoph!). Professor in Heidelberg und Jena. Aus dem Kreis seiner Heidelberger Hörer gingen die Gründer der Burschenschaften hervor. 1817 der einzige Professor, der beim Wartburgfest eine Rede hielt, was ihn ins Zentrum der Wartburg-Kritik rückte. Nach der Ermordung Kotzebues durch seinen Schüler Sand auf seinen naturwissenschaftlichen Lehrstuhl beschränkt.

Fries gilt als der kantianischste der selbständigen Denker nach Kant, vor allem weil er den Kritizismus gegen die idealistische Spekulation betont. Aber er versucht die kritische Philosophie in einer Anthropologie zu fundieren und den Formalismus des kategorischen Imperativs durch die materiale Idee der Menschenwürde zu ergänzen. Er sucht eine Ethik, die nicht nur Pflichten vorstellt, sondern Ideale formuliert, v. a. die Ehre, begründet aus der Schönheit der Seele und der Gleichheit der Würde. Einem vollkommen rechtlichen Staat würde doch die Kraft des Lebens fehlen, wenn

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihm der Gemeingeist fehlt. Der Frieden der Menschheit ist bei Fries nicht kosmopolitisch; erreichbar ist nur die Seelenruhe des Friedens Gottes, das Ideal der Reinigung unseres Willens. Die Menschen sind freilich schon auf Erden zur Teilnahme am Reich Gottes berufen, wenn sie sich in demütiger Bruderliebe mit einander vereinigen.
Zu Fries als politischem Philosophen vergleiche:
Karl-Heinz Bloching, J. F. Fries' Philosophie als Theorie der Subjektivität. – Diss. Münster 1969
Gerald Hubmann, Ethische Überzeugung und politisches Handeln : Jakob Friedrich Fries und die deutsche Tradition der Gesinnungsethik. – Heidelberg 1997.

Fries ist wie andere Philosophen seiner Generation den Weg vom Ewigen Frieden zum (Befreiungs-)Krieg gegangen; Massimo Mori (*La ragione delle armi : guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca ; 1770-1830*. – Milano 1984, siehe oben S. 494) zitiert ihn gerade als besonders deutliche Ausprägung dieses Musters. Begonnen hat er kantianisch mit der Empfehlung eines Völkerbundes. Zum Mentor der Burschenschaft ist er natürlich nur durch die Rechtfertigung des Befreiungskrieges geworden. Ein Kulturnationalist ist Fries nie, aber ein Dogmatiker der Selbständigkeit. Letztlich setzt er die Analogie von Staat und Individuum der naturrechtlichen Tradition fort. Sein Individuum ist aber besonders vitalistisch. Das ist sein Republikanismus: So wie im Staat die Würde und Ehre der einzelnen nicht verletzt werden dürfen und sich niemand von anderen zurücksetzen lassen darf, so darf nach außen kein Volk sich von einem anderen kränken lassen. Der Frieden ist gewiß nicht seine Hauptidee, das sind die Ideen der Bürgergleichheit und Völkerfreiheit. Fries ist auch am Ende kein Gegner der Idee eines Völkerbundes, aber er versucht gar nicht erst, ihn zu skizzieren. Wichtiger ist, daß die Staaten im Innern Tapferkeit und Mäßigung verbinden können. Fries Republikanismus ist schwach in Institutionalisierung, wie bei deutschen Philosophen um 1800 üblich. Was ihn viel mehr interessiert ist der Charakter der Bürger und die soziale Grundlage einer Mäßigung durch Wissenschaft und Technik und Einschränkung des Kapitalismus (antimonopolistisch, antikolonialistisch, mit Ausfällen gegen englische Handelsmacht und jüdische Geldwirtschaft – aktuell diskutiert wird Fries nur noch als Antisemit). Wenn alle Staaten so ihre Ziele ändern und doch Stolz bewahren können, dann wird nicht der ewige Frieden ausbrechen, aber der Frieden bewahrt werden, bis diese Gesinnung schwindet und ein neuer Zyklus von barbarischer Eroberung zur Zivilisierung beginnen muß.

Texte

Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung (1803)
Neudruck in: Sämtliche Schriften 9. – Aalen 1971
S. 190-199 Die Gesetzgebung im Staatenverein
Das Argument für den Staatenverein ist, daß die Aufwendungen für den Krieg verhindern, daß die Bürger im ruhigen Besitz des ihnen zugeteilten Eigentums bleiben

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

können, und dazu führen, daß die Regierungen der Staaten despotische Eigengewalt entwickeln. Bisher gibt es aber nur wenige Ansätze zur internationalen Organisation: despotische Unterjochung anderer Völker durch eine Republik (Kathargo und Rom), begrenzte Föderationen, und den Europäische Staatenverein, der aber nur bis zum Gleichgewicht, nicht bis zur rechtlichen Gesellschaft gekommen ist. Wirklich beseitigt werden kann der Krieg nur durch eine gemeinsame Streitmacht in den Händen eines Staatenkongresses. Noch sind die Staaten eher an Eroberung orientiert und Versuche eine rechtliche Beziehung zwischen Staaten herzustellen, werden leicht in Eroberungskriege ausarten. Die Beendigung aller Kriege gilt bei Politikern als phantastisch, ist aber nicht idealischer als die Idee einer guter Verwaltung im Staat.

Vom deutschen Bund und deutscher Staatsverfassung (1816)
Neuausgabe u.d.T.: Die Verfassung und Verwaltung deutscher Staaten (1831)
in: Sämtliche Schriften 9. – Aalen 1971
S. 24-51 Steuern und Krieg
Die Weisheit will weder ein Volk, das nur reich wird, noch eines, das nur kriegerisch ist, sondern eines das selbständig ist. „Der Krieg muß, wo er ist und solange er ist, die Hauptsorge der Regierungen seyn." An Selbständigkeit und Unabhängigkeit sind die Ehre und das Selbstgefühl der Völker gekettet. Daß der Krieg Verwilderung bringt, muß für die Unabhängigkeit hingenommen werden. Durch Verminderung der Berufsheere und Ausbau der Landwehr kann man dem entgegensteuern.

Handbuch der praktischen Philosophie Teil I, Bd. 2 : Politik oder philosophische Staatslehre (posthum 1848)
Neudruck in: Sämtliche Schriften 11. – Aalen 1970
§§ 22-23 Selbständigkeit
Kleinstaaten können sich Nationalwohlstand oder Rechtstaat oder gesellige Ordnung als Hauptzweck leisten, in großen Staaten muß die Sicherung der Selbständigkeit höchstes Ziel des Volkes sein. Gleichberechtigte Völkerverbindungen können mit Ehre eingegangen werden, sonst aber ist Krieg zur Verteidigung der Selbständigkeit nötig. Das ist dieselbe Idee wie im Innern der Staaten: Jeder will seine Ehre und Persönlichkeit selbständig behaupten, keiner dem andern unterworfen sein. Diese Freiheit wäre am besten gesichert, wenn kein Krieg drohte, im Krieg wird eine autokratische Verwaltung gebraucht. Aber ohne die Sicherung des Staates durch den Krieg würde das Ehrgefühl leiden. Im Krieg siegt auch nur ein mutiges, weil freies Volk. „Wahrhaft zum Guten könnte dies nur gerathen, wenn die Völker an diesen Kämpfen neben der Ehre auch das Recht fühlen lernten. Aber in diese Schule wird der Krieg selbst nie führen." Fries will nur den Verteidigungskrieg (der freilich auch als Angriff geführt werden kann) rechtfertigen, nicht den Eroberungskrieg. Der ist in Europa allgemein verurteilt und soll durch Gleichgewicht verhindert werden. Das wiederum hat zu ängstlicher Wahrung des Status quo geführt, der nur den Aristokraten hilft.
Im Konflikt zwischen Patriotismus und übernationaler Prüfung des Guten müssen wir uns im Urteilen an die „rein menschlichen Ansichten vom Guten" halten, in der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Praxis aber eine Präferenz für den eigenen Volksgeist zeigen. Abstrakte Erkenntnis des Besseren bewirkt nichts, Gewohnheiten müssen gebildet und fortgeführt werden. „Nur in den Verkörperungen besonderen Volksgeistes lebt der Menschengeist."

§ 37 Die Geschichte der Menschheit
Gegen die idealistische Geschichtsphilosophie verwirft Fries sämtliche Lehren vom Ende aller Dinge und vom Weltgeist. Nur für die neuere Geschichte ist er bereit Zunahme von Wissenschaft und Industrie zu erkennen, freilich ein Krämergeist ohne Rechtskraft und ohne religiös-ästhetische Kraft des öffentlichen Lebens (gemeint ist der englische Kapitalismus). Wenn es bei allen herrschenden Völkern der Erde eine breite wissenschaftliche und technische Bildung gibt, kann aber erreicht werden, daß der Krieg verachtet wird. Die meisten Geschichtsforscher und Philosophen fürchten diesen Zustand, weil der Frieden den Geist erschlafft und üppig, untätig, feige macht. Die Aufgabe ist deshalb nicht, durch Krieg Selbständigkeit herzustellen, sondern durch innere Organisation. Wenn das nicht gelingt, dann wird der Krieg dazwischen schlagen, weil die Völker Siegerstolz suchen. Aber die Siege durch Militärtechnik bringen nicht mehr dieses Gefühl. „Wenn die gebildeten Völker über das ganze Rund der Erde lernen, sich die Frische und Munterkeit des Geistes, den hellen Gedanken, die Tapferkeit und Mäßigung zu bewahren und zu stärken, dann werden sie die Kriege beenden." Wenn nicht, fängt die Geschichte auf einer barbarischen Stufe wieder von vorne an.

7.4.10 Schleiermacher

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834, geboren in Breslau als Sohn eines Militärgeistlichen. Prediger in Berlin, Theologieprofessor in Halle, Pfarrer in Berlin und zugleich Professor an der Universität, Sekretär der philosophisch-historischen Klasse der Preußischen Akademie. 1808/09 konspirativ tätig für die Vorbereitung eines Aufstandes gegen Napoléon. 1813 im Befreiungskrieg wichtig als politischer Prediger. Einer der großen Philosophen, Pädagogen, Klassischen Philologen nicht nur seiner Zeit, aber vor allem der einflußreichste protestantische Theologe zwischen der Reformation und der Dialektischen Theologie des 20. Jahrhunderts.

Biographie:
Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers. – Berlin 1870, in: Gesammelte Schriften Bd. XIII.- 1970 (mit Ergänzungen aus dem Nachlaß Diltheys)
Kurt Nowak, Schleiermacher : Leben, Werk und Wirkung. – Göttingen 2001
Matthias Wolfes, Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft : Friedrich Schleiermachers politische Wirksamkeit. – Berlin 2004.

Schleiermacher, einer der Neuentdecker Heraklits und Platons, ist ein Philosoph dialogischer, dialektischer Philosophie. Der professionelle Theologe trennt stärker

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als seine philosophischen Kollegen Glauben und Spekulation; es kann keinen philosophischen Weg der Erkenntnis des Absoluten geben. Ein allgemeiner Zusammenhang des Wissens ist eine unendliche Aufgabe. Damit werden die individuellen Denkwege zu gleichberechtigten Wegen zu Gott, die nur in einem unendlichen dialektischen und hermeneutischen Prozeß der einen Vernunft angenähert werden. Vernunft ist dem Menschen faßbar nur in Werken, als organisierende oder symbolisierende Vernunft. Das Ziel der Menschheit als Gattung ist die vollständige organisierende Unterwerfung der Natur unter die Vernunft. Dieser Begriff der organisierenden Vernunft ist die Grundlage von Schleiermachers Theorie der Nation, aber darüber hinaus auch seiner Theorie internationaler und kosmopolitischer Beziehungen. Nur einzelne Menschen mit ausgebildeter Individualität können eine Gemeinschaft bilden, die Ausbildung einer Individualität ist aber auf das Bewußtsein gemeinsamer Eigentümlichkeit, auf eine Nationalvernunft angewiesen. Die symbolisierende und organisierende Vernunft muß aber auch über diesen nationalen Rahmen hinaustreiben, weil sie ihr Ziel einer Einheit der Vernunft nicht verlieren darf. Die Ethik wird zur geschichts- und sozialphilosophischen Beschreibung dieses Prozesses. Aus der Theorie organisierender Vernunft folgt auch seine Staatstheorie. Schleiermacher ist der einzige der Philosophen dieser Zeit, der nicht eine Rechtsphilosophie bieten will und deshalb frei ist zu einer Naturlehre des Staates als dynamischer Wirklichkeitsbetrachtung des Staates. Er ist der erste große Praktiker einer historisch-vergleichenden Methode und gehört deshalb in die Geschichte der politischen Wissenschaft.

Vergleiche zur Philosophie:

Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers, 2. Bd., Schleiermachers System als Philosophie und Theologie, in: Gesammelte Schriften Bd. XIV. – 1966

Michael Moxter, Güterbegriff und Handlungstheorie : eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers. – Kampen 1991

Tobias Berben, Praktische Vernunft und Individualität : Schleiermachers Ethik als Theorie konventioneller Moralität, in: Dialogische Wissenschaft : Perspektiven der Philosophie Schleiermachers / hrsg. von Dieter Burdorf und Reinold Schmücker. – Paderborn 1998

Sarah Schmidt, Die Konstruktion des Endlichen : Schleiermachers Philosophie der Wechselwirkung. – Berlin 2005.

Vergleiche zur Geschichtsphilosophie:

Wilhelm Gräb, Humanität und Christentumsgeschichte : eine Untersuchung zum Geschichtsbegriff im Spätwerk Schleiermachers. – Göttingen 1980

Kurt Nowak, Schleiermacher und die Frühromantik : eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland. – Göttingen 1986. – S. 182-229 (zu den Gemeinschaftsbegriffen in *Reden über die Religion*).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleiche zur Staatstheorie:
Günther Holstein, Die Staatsphilosophie Schleiermachers. – Bonn 1923 (vergleiche unten S. 619)

Als Theologe mußte Schleiermacher Rechenschaft über das Verhältnis der als universal angenommenen Kirche zu den real existierenden begrenzten Religionen geben, das Menschliche ist nur in einer Vielheit von Besonderungen zu finden. 1799 ist das noch keine politische Stellungsnahme, aber es wird die Basis für Schleiermachers Kulturnationalismus werden (*Reden über die Religion*, in: SW I; 1. Aufl. FSKGA I/2; 2-4. Aufl. in FSKGA I/12). Als Philosoph beschäftigte ihn das Verhältnis der nationalen, sprachlich gebundenen Kultur zur universalen Wahrheitssuche. Als preußischer und deutscher Patriot war er ein Sprecher des Widerstandes gegen Napoléon, viele Predigten in diesen Jahren waren Widerstandspredigten. Sein bedeutendster Beitrag ist die Begründung einer realistischen Lehre von den Staatenbeziehungen. Schleiermacher war vor dem 20. Jahrhundert der Autor, der am kontinuierlichsten und differenziertesten über den Krieg nachgedacht hatte (auch Clausewitz nicht ausgenommen was die Differenziertheit angeht). Er knüpft an Herders Versuch einer dynamischen Erklärung der Staatenentwicklung und der Entwicklung des Friedens aus dem Krieg an. Aber die Fortschritte der begrifflichen Fassung der Entwicklung sind gegenüber Herder deutlich. Schleiermacher trägt immer wieder Klassifizierungen der Kriegstypen vor: Vereinigungskriege, Grenzkriege, Gleichgewichtskriege, Bedürfniskriege, Staatsverteidigende Kriege. Es geht ihm um eine historische Entwicklung der Kriegsformen und der Wehrform. Zum Völkerverkehr gehören auf bestimmten historischen Stufen die Ausbreitung und die Oszillation der Staatengrenzen. Aber wenn alle Staaten konsolidiert und autark sind, gibt es Hoffnung auf ewigen Frieden. Für seine Zeit nimmt er bereits das Überwiegen des „industriösen Friedens“ an. Dilthey hat für Schleiermachers dynamische Staatstheorie die Übereinstimmung mit Herbert Spencers damals aktuellem Evolutionismus gesehen; für die Darstellung des Unterschiedes von industrieller und militarisierter Gesellschaft trifft diese Übereinstimmung noch viel stärker zu. Den Internationalisten konnte Schleiermachen nichts bieten. Er nennt zwar alle Formen der Kriegsvermeidung, die in den nächsten Jahrzehnten immer wieder vorgeschlagen werden, bis zu Schiedsgericht und begrenztem Staatenbund. Aber die Möglichkeit eines echten internationalen oder gar kosmopolitischen Rechtszustands fertigt er immer (sehr knapp) ab. Schleiermacher ist ein realistischer Autor, was die Außenbeziehungen der Staaten angeht. Ihn interessiert das internationale System als solches nicht, sondern wie das sich wandelnde Verhältnis von Wirtschaft und Sicherheit den Staat verändert, bzw. umgekehrt, wie neue Vorstellungen von Sicherheit und Wirtschaft die Ziele des Staates und das Zusammenleben der Staaten verändern. Ein abstraktes Staatensystem hat er nicht; das ist wohl der Hauptgrund, warum die drögesten Gleichgewichtsautoren in die Geschichte der Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen aufgenommen wurden, der reichste Vorläufer aber übersehen werden konnte. Am ehesten ist Rankes Dynamik der Verfassungsbildung im Staatensystem eine Fortführung von Schleiermachers Ansätzen (das unten S. 619 referierte Buch

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Müsebeck hat einen Vergleich Rankes mit Schleiermacher, zeigt aber keine direkte Abhängigkeit).

Bei keinem der in dieser Bibliographie berücksichtigten Autoren ist der Gegensatz zwischen dem Wert seines Beitrags und der Bedeutung für die Nachwelt so grotesk. Schleiermacher hat in der Geschichte des Politischen Denkens, in der Geschichte der Politischen Wissenschaft, in der Geschichte der Internationalen Beziehungen nie eine Rolle gespielt. Das wird zum Teil an seinem Beruf als Geistlicher liegen, als die Ausbildung von Fachdisziplinen zunehmend die Traditionen bestimmt. Daß deutsche Nationalisten Schleiermacher als einen der ihren reklamiert haben (die unten referierten Beiträge von Holstein und Müsebeck sind davon noch nicht frei), hat die Wirkung für einen differenzierteren Realismus auch eher behindert.

An den patriotischen Prediger hat man sich am ehesten erinnert, zumal in Kriegszeiten (vgl. Johannes Bauer, *Schleiermacher als patriotischer Prediger : ein Beitrag zur Geschichte der nationalen Erhebung von hundert Jahren*. – Gießen 1908; Chri-stoph Burger, *Der Wandel in der Beurteilung von Frieden und Krieg bei Friedrich Schleiermacher, dargestellt an drei Predigten*, in: *Kirche zwischen Krieg und Frieden : Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus* / hrsg. von Wolfgang Huber und Johannes Schwerdtfeger. – Stuttgart 1976. – S. 225-242; Andreas Gestrich, *Krieg in Schleiermachers Predigten : drei Kontexte, in: Schwellen überschreiten : Friedensarbeit und Friedensforschung ; Festschrift für Dirk Heinrichs* / hrsg. von Detlef Bald. – Essen 2005. – S. 201-214). Die Autoren, die die deutsche Kriegstheologie dargestellt haben, haben keine direkten Verbindungen zwischen Schleiermachers Predigten und denen des Ersten Weltkrieges gezeigt. Sie haben aber eine Neigung Schleiermachers gesamte Theologie für die Weltkriegspredigt verantwortlich zu machen: Als ein Vater des Kulturprotestantismus soll er die Schuld für die „Unschärfe im Gebrauch theologischer Kategorien und Begriffe“ haben, die es ermöglichte in patriotischer Predigt Offenbarung, Geist, Versöhnung, Erlösung zu Kriegszielen zu machen (Wilhelm Pressel, *Die Kriegspredigt 1914-1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands*. – Göttingen 1967). Eine moderne Beurteilung der Beziehungen und Brüche von Theologie, Nationaltheorie, Nationalismus, Friedens- und Kriegstheorie bei Schleiermacher fehlt.

Texte
SW = Sämmtliche Werke, 1834-1864; FSKGA = Kritische Gesamtausgabe, 1980ff.

Über die Begriffe der verschiedenen Staatsformen (1814)
in: Abhandlungen der philosophischen Klasse der königl.-preuß. Akademie der Wissenschaften 1814-1815
Kritische Ausgabe in: FSKGA I/11. – Akademievorträge. – 2002

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die bisher übliche Frage nach dem besten Staat, hat die Untersuchung der existierenden Staaten behindert, Schleiermacher will mit einer naturwissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Methode die Dynamik der Staatsbildung darstellen.
Am Anfang der Staatsbildung stehen immer kleine Staaten; große Staaten kommen durch Verschmelzung kleiner Staaten zustande, friedlich oder gewalttätig. Kleine Staaten sind eher demokratisch, mittlere Staaten eher aristokratisch. Große Staaten sind nur monarchisch denkbar; weder Demokratie noch Aristokratie sind so ausdehnbar, ohne sich völlig zu verändern. Föderationen kommen nur durch einen äußeren Anlaß (etwa eine gemeinsame Gefahr) zusammen. Im Frieden bleibt die Föderation ein Kongreß von Abgeordneten. Vorzüglich ist deshalb die Monarchie geeignet, einen Staat höchster Ordnung zu gründen, dieser Prozeß ist aber nur möglich, wenn auch das Volk die Idee der Volkseinheit genügend aufgenommen hat. (Und wirklich erwachsen ist der Staat erst, wenn er die Spannung von Gesetzgebung und Exekutive, von demokatisch/aristokratischen und monarchischen Momenten ausgebildet hat.)

Über die verschiedene Gestaltung der Staatsverteidigung (1820)
erstmals veröffentlicht in: SW III/3. – 1835
Kritische Ausgabe in: FSKGA I/11. – Akademievorträge. – 2002
Auch in dieser Abhandlung betont Schleiermacher, daß er nicht ein Ideal aufstellen, sondern die tatsächlichen historischen Erscheinungen begrifflich fassen will.
In einem Krieg bilden sich die Kräfte eines Staates gegen die Kräfte eines anderen Staates, die Gewerbstätigkeit der Staatsbürger wird aufgehoben. Das Minimum ist ein Söldnerheer (während die Bürger in ihrem Beruf bleiben), das Maximum ist, wenn alle Bürger dem Krieg dienen. Das Söldnerheer beruht auf politischer Unreife, es ist ein Rückgriff auf Müßiggänger, die kein Interesse am Staat haben werden. Das „Aufstehen in Masse“, das die gesamte Wirtschaft niederlegt, ist eine Extremform, die nicht lange dauern kann, wenn der Krieg nicht selber zum Erwerb wird, aus Not oder aus der Meinung, der Krieg sei ein besseres Leben; solange das Volk als Heer organisiert ist, ist es kein Staat.
Schleiermacher konstruiert die Kriegstypen aus drei Momenten
1. – Kräfteverhältnis: Bei einer großen Differenz zwischen den Staaten, ist nicht mehr an Gegenwehr zu denken, der kleinere Staat erhält sich nur durch das Mächtegleichgewicht oder ist in Wahrheit nur noch eine Art Provinz seines Nachbarn. Wenn aber das Ausmaß der Differenz noch wahre Unabhängigkeit zuläßt, dann wird je größer die Differenz ist, desto mehr die Wirtschaft der Verteidigung geopfert. Je näher die Staaten einem Gleichgewicht kommen, desto weniger muß die Wirtschaft der Sicherheit geopfert werden.
2. – Stärke des Gegensatzes: Bei Geschäftskriegen, wird so wenig geopfert wie möglich; bei Demonstrationskriegen, der bewaffneten Unterstützung einer Verhandlung, wird größtmöglicher Nachdruck mit möglichst geringer Anstrengung gesucht; in Entwicklungskriegen, in denen der aufstrebende Staat zum Aufstehen in Masse neigt, muß sich der herausgeforderte Staat entsprechend steigern (es gibt hier Friedensschlüsse, die aber kein Gefühl der Sicherheit bringen); Grenzkriege; Religions-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kriege (neigen zum Aufstehen in Masse, „auch in der wildesten Form“); Revolutionskriege (ein Ideenkrieg, aber auch eine Art Entwicklungskrieg). Aus dieser Vielzahl der Kriegstypen folgt, daß jeder Staat sich nur zu dem Gegensatz organisieren kann, der für ihn am wahrscheinlichsten ist. Wenn der Staat „Beweglichkeit genug hat“, wird er, wenn die Gegensätze stärker werden, eine drastischere Form der Verteidigung entwickeln; wenn die Gegensätze erschlaffen, wird die Verteidigung in eine weichere Form zurückführen.
3. – das Wesen des Krieges selbst: Der Krieg selber ist ein vorübergehender Zustand, die Möglichkeit dazu ist aber immer gegeben. Man kann nicht erst im Augenblick der Gefahr rüsten, aber man kann auch nicht ständig gerüstet sein. Söldner als ständige Rüstung, die in Gefahr durch weitere Söldner vermehrt werden, waren nur denkbar, als es noch kein Aufstehen in Masse gab. Ein stehendes Söldnerheer durch den Aufstand in Masse zu ergänzen, kann rasch zu Gegensätzen im Heer führen, weil die kämpfenden Bürger die ganze Nationaltätigkeit in sich aufnehmen. Deshalb empfiehlt es sich auch die ständige Verteidigung als Aufstand in Masse zu organisieren. Dazu braucht das Militär Kriegskunst und Geist/Gesinnung – fraglich ist die Präferenz. Für den Aufstand in Masse ist die Gesinnung entscheidend, ohne Kunst geht es aber auch nicht (für die meisten ist es mechanische Kunst, kombinatorische nur für die Befehlshaber). Es besteht eine dauernde Spannung, die nur behoben werden kann, wenn der ganze politische Körper politisch ist. Ansonsten ist das vom Kriegstyp abhängig.
Schleiermacher warnt vor der Vorstellung eines einheitlichen militärischen Geistes. Der Söldner ist immer außerhalb des Staates. Kriegssuchender Sinn ist nicht Basis des Heeres, sondern Ausartung. Die Basis des militärischen Geistes ist der Widerstandstrieb eines Volkes; der kann nur in dem Maße erwachen, in dem das Volk sich eng und fest verbunden fühlt „und er ist also nichts anderes als die zum Streit aufgerufene Vaterlandsliebe.“ Aber der Krieg ist für den Frieden da, deshalb darf der kriegerische Geist nicht zu Nationalhaß werden (deshalb schonendes Kriegsrecht). Der Kriegsgeist ist Resultat des Volkscharakters, der Entwicklungsstufe, der äußeren Lage.

Über den Begriff des höchsten Gutes (1827 und 1830)
in: Philosophische Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1830. – 1832
Kritische Ausgabe in: FSKGA I/11. – Akademievorträge. – 2002. – S. 535-553 und 657-677
Schleiermacher verlangt gegen die üblichen ethischen Diskussionen über das höchste Gut für die einzelnen Menschen, eine wissenschaftliche Sittenlehre, in der Willen und Werk nicht künstlich getrennt sind. Zwar haben wir einen Begriff einer einzigen Vernunft in allen Menschen, aber wir können Vernunft nicht isolieren, sie ist immer Tat oder Werk, organisierend oder symbolisierend. Am Anfang ist nur der menschliche Leib mit der Vernunft vereint, durch Tätigkeit wird immer mehr Natur mit der Vernunft verbunden. Das Ziel ist „das möglichste Organisiertsein der gesammten irdischen Natur für die geistigen Funktionen des Menschen.“ Dabei ist die organisieren-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

de Vernunft nach Geschlechtern und Generationen verschieden. Ein Gesamtwirken der Vernunft ist nur möglich, wenn die in einer Organisation eingeschlossene Vernunfttätigkeit die in andere Organisationen eingeschlosse handelnd erkennen und anerkennen kann.
Das begeistete Leben ist immer individuell. Es wäre aber nicht das höchste Gut, wenn die Unendlichkeit des Mannigfaltigen unmittelbar und verworren auf das Eine in Allen zurückgeführt werden müßte. Die Zersplitterung in das persönliche einzelne Leben ist eine Folge des Irdischwerdens der Vernunft, Vergeistigung der irdischen Erscheinungen ist das aber nur, wenn die Vernunft die Schranken der Persönlichkeit durchbricht. Das ist nur in mannigfachen Abstufungen möglich, deshalb gibt es Völker, in denen „die Selbigkeit des Einen" auf bestimmte Weise, durch bestimmte Tätigkeit hervortritt. Aber die Völker dürfen nicht für sich sein „und rein stellt sich die Vernunft in ihrem Leben erst dar, wenn auch diese sich jedes der Gemeinschaft aller öffnen." Das höchste Gut erscheint als das Goldene Zeitalter in der ungetrübten Mitteilung des eigentümlichen Lebens oder als der ewige Frieden in der wohlverteilten Herrschaft der Völker über die Erde oder als die Vollständigkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen oder als das Himmelreich in der freien Gemeinschaft des Glaubens.
Alle organischen Einzelwesen haben eine eigene Ausprägung, aber in allen dieselbe Vernunft. Es gibt so eine ursprüngliche Gemeinschaft aller Organisationen auf der Welt. Von Natur her sind alle Menschen einer Abstammung und doch durch klimatische Differenz getrennt. Das höchste Gut kann nicht in dieser natürlichen Einheit/Trennung liegen, sondern muß tätig Beziehung des Getrennten herstellen. Es darf nicht einfach ein Nebeneinander der Tätigkeit geben, sondern ein gemeinschaftlicher Prozeß der Erwerbung, des Besitzes, des Verkehrs, des Rechtszustandes. Gefordert ist „eine über die ganze Erde sich verbreitende Wechselerregung und Mitteilung des Wissens, des Gefühles, der freien Verknüpfung. Dies ist die Begründung für gesonderte Völker/Sprachen, aber zugleich auch für die gegenseitige Abspiegelung der Völker/Sprachen.
Der Staat ist die zentrale Institution. Alles Streben über das eigene Volk hinaus sowohl im Verkehr wie im Recht bleibt vom Staat abhängig. Ein Universalstaat ist Unsinn, eine Verbundenheit verschiedener Völker in einem Staat immer nur Durchgangszustand. Die Offenbarung der Zustände des höheren Selbstbewußtseins (das meint die Religion) dagegen strebt gleich die Gesamtheit der Menschheit an, sobald sie die patriarchalische Familie überschritten hat. Das Himmelreich ist nur eine einzige Gemeinschaft. Aber bereits die Wissenschaft ist nicht Einheit, sondern Wechselwirkung in einer neben einander fortbestehenden Vielheit.
„Der ewige Frieden setzt eine Mehrheit politischer Vereine voraus, aber unter ihnen Zusammenstimmung und freie Gemeinschaft, um die Herrschaft über die Natur zu vervollständigen und stetig zu erneuern."

Die Gedanken, die Schleiermacher in diesen Akademieabhandlungen zusammenfaßt, hat er von 1805 bis 1833 immer wieder in seinen Vorlesungen zur Ethik und zur Staatslehre vorgetragen. Von diesen Vorlesungen gibt es eine Reihe eigener

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufzeichnungen Schleiermachers und eine Reihe Nachschriften, die zum Teil leichter zugänglich sind als die sehr stark verdichteten Akademievorträge und die auch Varianten der Kriegszeit bis 1815 und der Friedenszeit seit 1815 zeigen.
Die Vorlesungen zur Ethik sind am besten greifbar in: *Schleiermachers Werke* / hrsg. von Otto Braun und Johannes Bauer. – 2. Aufl. – Bd. II. – Leipzig 1927 (Neudruck Aalen 1967), eine kritische Ausgabe soll in FSKGA II/1 erscheinen. Diese Vorlesungen enthalten in der Regel Partien über die verschiedenen Kriegstypen, vor allem die Staatsbildung durch Krieg, die freie Geselligkeit der Staaten, die Ablehnung eines Völkerstaates, die Nationaleinheit. Vgl. besonders *Brouillon zur Ethik 1805/06*, Stunde 40ff.; *Ethik 1812/13* §§77ff. 93ff. 132ff.; *Ethik 1814/16* Abschnitt: Von der Rechtspflicht; *Bemerkungen zur Ethik 1832*, Zu Güterlehre 1812/13, §§120ff.
Die Vorlesungen über die Lehre vom Staat sind jetzt greifbar in FSKGA II/8. – 1998. Ein eigenes Manuskript Schleiermachers gibt es erst für 1829 und es bricht am Beginn der Behandlung der Staatsverteidigung ab (vgl. vor allem Stunde 24 mit der Unterscheidung von industriösen und militärischen Staat und Stunde 25 über den Zustand anhaltender Verteidigung oder Offensive). Ebd. S.354-366 (Nachschrift Varnhagen 1817), S. 481-491(Nachschrift Goetsch 1817/18), S.739-749 (Nachschrift Hess/Wittlich 1829). Die Nachschrift Waitz wird gesondert referiert, weil Schleiermacher in seiner letzten Vorlesung die Akzente stark verschoben hat.

Vorlesungen über die Lehre vom Staat 1833, Nachschrift Waitz
in: FSKGA II/8. – 1998. – S. 941-954
Der Krieg ist historisch früher als die Diplomatie. Ein System der Diplomatie gibt es erst ab dem frühen 18. Jahrhundert, das deutet darauf hin, daß die Staaten auf dem Weg sind, immer mehr einen völkerrechtlichen Komplex zu bilden. Die Entscheidung durch Gewalt wird immer seltener und schiedsrichterliche Entscheidung wird häufiger werden. Im Ganzen nimmt die Zahl der Friedensjahre zu und mit der Zunahme des Friedens wird die Ruhe auch mehr geliebt (woran Schleiermacher gleich eine Warnung vor bloßer Liebe zur Ruhe hängt). Aber die Voraussetzung ist doch das Gefühl, die Staaten hätten alle Momente der nötigen Entwicklung in sich selber. Daß es immer noch Krieg gibt, liegt daran, daß einige Staaten noch in Entwicklung sind oder in der Kunst der Diplomatie zurückgeblieben. Die Ansicht, daß das Staatsleben ohne Krieg zu Stagnation führt, ist ganz falsch. Die eigentliche Aufgabe ist innere Entwicklung der Kräfte durch Entwicklung von Landwirtschaft, Handel, Gewerbe. Die Vorstellung, Krieg sei unvermeidbar, haben nur träge Völker und ganz träge Völker gibt es nicht mehr. Aber noch muß der Staat mit der Wiederkehr des Krieges rechnen, er wird aber die kriegerische Tätigkeit so organisieren, daß das Staatsleben möglichst wenig gestört wird (es folgen die von Schleiermacher schon häufig vorgetragenen Gedanken zur Gestaltung von Staatsverteidigung in Hinblick auf das Wirtschaftsleben).
In einem System von Staaten kann der Krieg erst mit voller Entwicklung aller Staaten aufhören. Schleiermacher setzt auf internationale Öffentlichkeit. Eine Nation, die sich als hinter anderen zurückstehend erkennt, wird versuchen nachzukommen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieses Bewußtsein kann aber auch zu einer Wendung gegen die zurückgebliebenen Staaten führen. Staaten mit schneller Entwicklung haben ein Bewußtsein ihrer Lebenskraft und daher einen Anreiz andere in ihr Leben hineinzuziehen, d.h. zu erobern. Es kommt aber nicht auf Gleichheit der Masse der Staaten an, sondern auf Gleichheit ihres Fortschreitens.
Die Lehre von der allgemeinen Feindschaft gegen das Fremde ist roh und dem gegenwärtigen Zustand nicht mehr angemessen. Sie führt zu einem Mißtrauen, das von anderen Staaten immer nur Übervorteilung fürchtet, eine geistige Beschränkung nicht mehr auf der Höhe der Zeit. Da ein eigentlicher Rechtszustand zwischen Staaten nicht möglich ist, muß die Beendigung der Kriege dadurch erwartet werden, daß jeder Staat dem Zustand der Verteidigung ein Ende machen will und damit den allgemeinen Wohlstand befördert. Schleiermacher kann sich aber Schiedsgerichte denken oder einen Staatenbund, der einen Teil Europas umfaßt. Das reicht für ein konstantes Verhältnis, das sich auf die gegenseitige Lage und die bestehenden Verhältnisse gründet.
Das Gleichgewicht der Entwicklung ist zweiseitig: die, die sich überrennen, müssen in Maß und Zaum gehalten werden, befördern aber langfristig durch ihr Beispiel die Entwicklung der anderen, „so daß gegenseitige Ausgleichung stattfindet." Alle Staaten gelangen so zur natürlichen Entwicklung, auch wenn sie nicht zur natürlichen Volkseinheit kommen, d.h. er erwartet, daß sich die Nationen zunehmend durch Conubium und Assimilierung der Sprachen den Staatsgrenzen anpassen werden. Wir nähern uns „dem Zustande sittlicher Motive in der Staatsleitung, wo die inneren Prinzipien den Gegensatz zwischen ethischer und politischer Richtung aufheben und der vollkommenen ruhigen Entwicklung Raum geben."

Die Christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (Vorlesungen 1809-1831)
in: SW I/12
eine Kompilation von Vorlesungsnotizen aus verschiedenen Zeiten. Die dringend nötige kritische Ausgabe soll in FSKGA II/5 erscheinen.
S. 273-285 Das reinigende Handeln eines Staates auf den anderen
Die Kirche begründet Zucht als Strafe mit der Erhaltung der Gemeinschaft. Das ist bei Staaten ausgeschlossen, weil sie unabhängig sein sollen. Rein geistige Einmischungen sind aber politisch, sittlich und christlich geboten. Ein Staat darf den Rückschritten eines anderen Staates nicht zusehen und ihm nicht seine höheren Einsichten vorenthalten.
Verteidigungskrieg ist im Naturzustand erlaubt; wo es kein Völkerrecht gibt, sind die Kriege nur Naturereignis. Das christliche Völkerrecht geht davon aus, daß es einen Rechtszustand zwischen den Staaten gibt. Durch das Völkerrecht sind Kriege seltener geworden, aber als Kriege fürs Recht erlaubt. Die Beurteilung der Rechtmäßigkeit muß dem Gewissen der Staaten überlassen werden. Aber es gibt zwischen der unmöglichen internationalen Rechtsentscheidung und der Selbstermächtigungen eine „Menge an Zwischenpunkten" im Völkerrecht: gütliche Unterhandlung, geistiger Einfluß unbeteiligter Staaten, Unterwerfung unter schiedsrichterliche Entschei-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dung eines Dritten. Nur ein Staat, der alle diese Wege beschreitet, bevor er einen Krieg beginnt, kann sagen, „daß er aus der völkerrechtlichen Idee heraus handelt“ und einen Verteidigungskrieg führt.

S. 286-290 Das reinigende Handeln des Staates auf einzelne außerhalb des Staatsverbandes überhaupt

Ein christlicher Staat soll den Staatenlosen zur Wohltat des Staates helfen, aber nicht mit Gewalt. Denn ein mit Gewalt herbeigeführter bürgerlicher Zustand ist keiner. „Das Christentum weiß nichts von einem Recht, unzivilisierte Völker mit Gewalt zu zivilisieren.“

S. 449-462 Wie sich das Christentum zu den nationalen Differenzen stellt und zum Staate als der politischen Form des Volkes

Zwischen den theoretischen Zuständen der Isolation und der absoluten Gemeinschaftlichkeit aller mit allen liegen die wirklichen Gemeinschaften, relativ vereint und relativ gesondert, v. a. die Völker. Pragmatisch werden die Völker/Staaten als notwendiges Übel akzeptiert, vom christlichen Standpunkt her sind sie aber umstritten. Die Entwicklung des Talents der Individuen darf allein von der Gesinnung her beurteilt werden, sonst gäbe es keine Einheit des Reichs Gottes. Die real existierenden Kirchen sind denn auch übernational. Aber die nationale Talentbildung ganz unbeachtet zu lassen, wäre auch unchristlich. Jeder Mensch stellt die Idee der Menschheit, die Vereinigung der Intelligenz mit der Natur auf eine eigentümliche Weise dar. Aber gerade deshalb muß es zwischen dem Individuum und der absoluten Gemeinschaft Zwischenglieder geben: Sitte, Sprache, Rasse. Da uns die absolute Gemeinschaftlichkeit durch die sittliche Idee aufgegeben ist, darf sie durch nationale Differenz nicht gehindert werden. Der Christ kann diese ganze Sphäre des Talent- und Naturbildungsprozesses nur beziehen auf die Verbreitung des Reiches Gottes.

Schleiermachers sogenannte patriotische Predigen stammen aus der Zeit des preußischen Krieges gegen Napoléon oder aus der Zeit der Niederlage Preußens 1806 (vier oder fünf) oder aus der Zeit des Befreiungskrieges 1813 (nur eine erhalten).

Daß überall Frieden ist im Reiche Gottes (Anfang Oktober 1806, noch vor der Schlacht bei Jena), in: SW II/1(Neue Ausgabe 1843). – S. 234-345 (wirklichen Frieden gibt es nur im Reich Gottes, auf Erden allenfalls in der Familie; nie soll für die äußere Ruhe der innere Frieden geopfert werden; nur für die Sache Gottes streiten, dann muß der erste und letzte Streit ein Streit mit uns selber sein)

Über die Benutzung öffentlicher Unglücksfälle (23. November 1806, „bald nachdem die Feinde die Stadt Halle besetzt hatten“), ebd. S. 246-261 (Thema ist Selbsterkenntnis: Gott züchtigt, die er lieb hat)

Daß die letzten Zeiten nicht schlechter sind als die vorigen (Ende 1806), ebd. 262-276 (gegen die Klagen, daß der Krieg nur Not gebracht habe, wird ein neuer Sinn für das Ganze gepriesen – ein Gegenstück in einem anderen Zusammenhang zu der bellizistischen Kritik des Privatlebens)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was wir fürchten sollen, und was nicht (am Neujahrstag 1807), ebd. S. 277-292 (nicht die fürchten, die nur den Leib töten können, fürchten sollen wir Gott, in diesen verworrenen Zeiten um so mehr)

Predigt am 28. März 1813, in: SW II/4 (Neue Ausgabe 1844). – S. 69-83 (eine geschichtstheologische Einordnung der preußischen Niederlage und des beginnenden Kampfes gegen Napoléon; jetzt hat das Land wieder einen Willen und darauf beruht die Hoffnung, daß die eigentümliche Art, Gesetz, Verfassung und Bildung erhalten werden können; ein Volk, das eine gewisse Höhe erreicht hat, wird entehrt, wenn es Fremdes in sich aufnimmt, auch wenn dieses an sich gut ist, denn Gott hat jedem Volk eine eigene Art zugeteilt und deshalb allen Völkern Grenzen).

Literatur

Holstein, Günter
Die Staatsphilosophie Schleiermachers. – Bonn : Schröder, 1923. – 205 S. (Bonner staatswissenschaftliche Untersuchungen ; 8)
Schleiermachers ursprüngliche Idee ist die Nationalität als staatsbildendes Element. Das bedeutet eine Anerkennung des Krieges: der Krieg bringt den Übergang von Horden zum Staat, die Verschmelzung von Dialekten zu Völkern, die Abgrenzung von Nachbarn. Mit dieser Konzeption der bildenden Kriege wird die lutherische Tradition der Trennung von Angriff und Verteidigung beendet, ebenso wie die Vorstellung der Aufklärung vom ewigen Frieden.
Zwischen den Staaten muß eine Gemeinschaft bestehen, das ist eine sittliche Pflicht. Isolierung ist beim Staat wie beim Menschen unsittlich. In der Friedensperiode seit 1815 deutet Schleiermacher die Pflicht zum Verkehr um zu einer Tendenz zur Verfriedlichung der Welt. Aber die Grundlage bleibt der abgerundete Nationalstaat. Es geht um Ausgleich der Staaten, nicht um eine internationale Organisation.

Müsebeck, Ernst
Schleiermacher in der Geschichte der Staatsidee und des Nationalbewusstseins. – Berlin : Hobbing, 1927. – S. 84-89, 189-193
In den *Reden über die Religion* 1799 sind die Völker Glieder der Menschheit, der Einzelne kann nur den Weg seines Volkes zur Menschheit nehmen. Ein fichteanisches Urvolk, Muster für den Rest der Menschheit, kann es bei Schleiermacher nicht geben. In den *Bemerkungen zur Ethik* 1832 hat er noch dieselbe Lehre: Vernunft entfaltet sich in Völkern, die müssen nach innen eine Einheit werden und nach außen ohne Nationalhaß miteinander leben in freier Geselligkeit, v. a. im Handelsverkehr. Aber auch in einem Drang, sich den anderen Völkern mitzuteilen.
Dazwischen, in napoleonischer Zeit, wird die Ausbreitung und damit der Krieg als selbstverständlich angenommen. Es gibt nur noch eine Idee vom ewigen Frieden: Wenn alle Staaten konsolidiert und autark sind. Dieser Bellizismus ist antinapoleonisch. Nach 1815 wird dieser kriegerische Staatsbildungsprozeß in die Geschichte

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verschoben, für die Gegenwart werden schiedsrichterliche Lösungen im europäischen Völkerverein erwartet. Ein allgemeiner Staatenbund ist nicht möglich, und wenn er möglich wäre, wäre er nicht nötig. Durch die Wiederherstellung des europäischen Friedenszustandes gibt es keinen Bedarf an solchen Fiktionen.

Miller, Marlin E.
Der Übergang : Schleiermachers Theologie des Reiches Gottes im Zusammenhang seines Gesamtdenkens. – Gütersloh : Mohn, 1970. – 248 S. (Studien zur evangelischen Ethik ; 6)
Das „Himmelreich" ist bei Schleiermacher die vollständige Gemeinschaft des Glaubens, eine geistige Gemeinschaft ohne bürgerliche Verfassung. Das Himmelreich der philosophischen Ethik und das Reich Gottes der christlichen Theologie werden identifiziert, auch wenn Schleiermacher seine philosophischen und theologischen Schriften sonst streng auseinander hält. Einen Begriff des Himmelreiches gibt es (noch) nicht, nur „die von Christus ausgehende und auf die Menschheit hingehende Bewegung des neuen Lebens." Menschen kann es nur in Gemeinschaft geben, wobei es irdisch keine Gemeinschaft aller Menschen gibt; da ist das Volk die höchste Gemeinschaft. Die Einheit der Menschheit ist nur als Reich Gottes denkbar. Wer Christus anerkennt, kann nicht Napoléon (oder vorher die Revolution) als Schöpfer einer neuen Weltordnung anerkennen. Das ist das Thema von Schleiermachers Reich-Gottes-Predigten. Schleiermacher wendet sich heftig gegen die Ansicht, daß die Trennung der Menschheit in Staaten nur ein notwendiges Übel und letztlich unsittlich und unchristlich sei. Das ist eine Vermischung von Religion und Politik, von Gesinnung und Handeln in Gesellschaft und Staat. Handeln hat eine Tendenz auf universale Gemeinschaft hin, aber Nationen als Voraussetzung. Die Staaten sollen sich nicht gegenseitig abschließen, aber sie behalten immer natürliche Unterschiede, „die nicht in eine unmittelbare und überall gleichartige Gemeinschaft aufgehoben werden können." Der Krieg muß dagegen nicht als natürlich akzeptiert werden, die Beziehungen der Völker sind nicht notwendig feindlich, weder christliche noch philosophische Moral kann den Krieg rechtfertigen (der Angriffskrieg ist schlechterdings unsittlich). Die Pflicht zur Staatsverbesserung beinhaltet die Pflicht, auch im zwischenstaatlichen Leben dem anderen Staat nicht eigene höhere Einsicht vorzuenthalten. Das ist eine Argumentation aus christlichen Quellen und gilt entsprechend nur im Verkehr zwischen christlichen Staaten. Der Christ kann dieses verbreitende Handeln nur als Vorbereitung des Reiches Gottes sehen.

7.4.11 Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831, geboren in Stuttgart als Sohn eines württembergischen Beamten. Philosophieprofessor in Jena, Zeitungsredakteur, Gymnasialrektor, wieder Philosophieprofessor in Heidelberg, seit 1818 in Berlin.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Biographie:
Horst Althaus, Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie : eine Biographie. – München 1992.

Als Einführung:
Herbert Schnädelbach, Hegel zur Einführung. – Hamburg 1999, 3. Aufl. 2007
Walter Jaeschke, Hegel-Handbuch : Leben – Werk – Schule. – Stuttgart 2002 (v.a. Überblick über Hegels Schriften)
Hegel-Lexikon / hrsg. von Paul Cobben. – Darmstadt 2006 (v.a. Begriffslexikon).
Ein dialektischer Philosoph sollte nicht paraphrasiert werden, besser direkt hineinbegeben:
Adriaan T. Peperzak, Selbsterkenntnis des Absoluten : Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

Hegels Philosophie ist ein mehrfacher Gang zur Vernunft. Der Weg des Bewußtseins vom bloßen Bewußtsein über das Selbstbewußtsein zur Vernunft in *Phänomenologie des Geistes* (1807); der Weg der Logik vom Sein über das Wesen zum Be-griff in *Die Wissenschaft der Logik* (1812-1816); der Weg des objektiven Geistes vom bloßen Recht über die Moralität zur Sittlichkeit und zum Staat in *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Als ein Anhang zum Staat wird dort „das äußere Staatsrecht" behandelt auf eine Weise, die Hegel einen soliden Ruf als Bellizist und Völkerrechtsleugner eingetragen hat. Ein vierter Weg der Vernunft ist die historische Entfaltung der Vernunft, die Hegel nie zusammenhängend dargestellt hat, die aber in den Rekonstruktionen seiner Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte, zur Geschichte der Philosophie, zur Philosophie der Religion und zur Ästhetik faßbar ist.

Nicht selten gilt Hegel als gewaltsamer Philosoph. Karl R. Popper, der Dialektik erledigen will, hat sie als Ausdruck des Herdentriebes geschmäht (*The Open Society and its Enemies*, vol 2. – London 1945. – ch. 2 *Hegel and the New Tribalism*, in der deutschen Übersetzung: *Der neue Mythos von der Horde*). Theodor W. Adorno, der die Dialektik retten will, indem er die Taue zu Hegel kappt, gerät in denselben Ton (*Negative Dialektik* (1967), in: *Gesammelte Schriften* VI, 295-353). Immer wieder wurden hinter den Kategorien der Hegelschen Logik Begriffe der Herrschaft gewittert (Hermann Schmitz, *Hegel als Denker der Individualität*. – Meisenheim am Glan 1957. – S.32ff. über die Symbolik der Bedrohung und das Bild des Heereszuges; Michael Theunissen, *Sein und Schein : die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. – Frankfurt am Main 1978 über Herrschaft und Macht; Hinrich Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik : kommentierende Untersuchungen zu Hegels „Logik"*. – Meisenheim am Glan 1978 hat die knalligsten Überschriften: Wesen=Theorie der Macht, Übergang vom Wesen zum Begriff=Theorie der Gewalt, Begriff=Theorie der Freiheit, löst diese Versprechen aber am wenigsten ein). Ein spätes Beispiel der Kritik der Hegelschen Kriegstheorien als Idealismuskritik: B. Ralf Dohrmann/Christoph Stein, *Der Begriff des Krieges bei Hegel und Clausewitz*, in: Hegel-Jahrbuch

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1984/85. – S. 341-359. Die Hegelianer des späteren 20. Jahrhunderts, die an Hegels Logik festhalten, hatten alle Probleme mit dem Krieg bei Hegel. Bruno Liebrucks, der Hegels Logik für den einzigen Weg der Philosophie zum Frieden ansieht, betont, daß Hegel den Staat mit Prädikaten ausstattet, die nicht mehr dem objektiven Geist gehören, sondern dem absoluten; nach Hegels eigenen Kriterien hätte Krieg ausgeschlossen werden müssen (*Zur Theorie des Weltgeistes in Theodor Litts Hegelbuch*, in: Kant-Studien 46 (1954/55); *Sprache und Bewußtsein*, Bd. III, 1966 s.u. S. 637-638). Vittorio Hösle sieht einen Rückfall von einem begriffslogischen auf ein seinslogisches Niveau; Für-sich-sein, Dasein, Andersheit sind Kategorien der Seinslogik.
Vergleiche als Darstellungen der Theorie Hegels:
Theodor Litt, Hegel. – Heidelberg 1953
Michael Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. – Berlin 1970; ders., Krise der Macht, in: Hegel-Jahrbuch 1974, 318-329
Charles Taylor, Hegel. – Cambridge 1975 (dt. 1978)
Emil Anghern, Freiheit und System bei Hegel. – Berlin 1977
Vittorio Hösle, Hegels System. – Hamburg 1987
Robert B. Pippin, Hegel's Idealism : the Satisfactions of Self-Consciousness. – Cambridge 1989
Iris Harnischmacher, Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik. – Stuttgart-Bad Cannstatt 2001.

Nichts in der europäischen Tradition seit Heraklit bereitet vor auf die Gewaltsamkeit des Todeskampfes um Anerkennung in der Geschichte des Bewußtseins. Das hätte Ausgangspunkt für eine Konflikttheorie werden können, aber Hegel hat seine frühen Ansätze nicht weiter verfolgt, die entsprechenden Texte sind erst im späten 19. Jahrhundert wahrgenommen worden. Direkter Einfluß auf Jherings Kampf ums Recht ist unklar, auf Simmels Konfliktsoziologie klar (Petra Christian, *Einheit und Zwiespalt : zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels*. – Berlin 1978). Ein neuerer Versuch, Hegel bei der Suche nach einem Weg vom Kampf zur Intersubjektivität zu nutzen:
Axel Honneth, Kampf um Anerkennung : zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. – Frankfurt am Main 1992.
Philologisch strengere Rekonstruktionen der Anerkennung bei Hegel:
Ludwig Siep, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie : Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. – Freiburg 1979
Andreas Wildt, Autonomie und Anerkennung : Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte Rezeption. – Stuttgart 1982.
Hegel mißtraut der Subjektivität der Gesinnungsmoral und akzeptiert nur die Einbindung in die Sittlichkeit einer lokalisierbaren Gesellschaft, die ihre Vollendung erst im Staat erhält. Ein eigenes Staatsinteresse kann Hegel nicht denken, weil der Staat nur der Bürgerlichen Gesellschaft dient. Es bleibt eine Spannung zwischen der Fixierung in der eigene Gesellschaft und dem individuellen Bezug zum absoluten Geist, wie er in Kunst, Religion, Philosophie geleistet wird. Sein Thema ist Egoismus der Modernen. Die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft haben (im Frieden)

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Neigung, die Gesellschaft und den Staat zu vergessen. Konkret geht es darum, daß Pauperismus das Recht in Gefahr bringt und einen neuen Naturzustand schafft. Die Freiheit muß konkret verwirklicht werden. Ein Machtstaat ist das nicht, so häufig er dafür gehalten wurde. Die Frage, ob der bürgerlichen Gesellschaft noch ein hegelianischer Staat folgen kann, die schon Karl Marx beschäftigt hat, ist eine zentrale Frage des 19., 20., 21. Jahrhunderts geblieben. Hegels Bedeutung für die Politische Theorie des 19. Jahrhundert war groß, ist aber schwer zu isolieren. Die Kritik am Machtstaat im Umkreis des 1. Weltkrieges (John Dewey, Leonard T. Hobhouse, Hermann Heller), die Hegelverehrung der nationalsozialistischen Ju-risten, die komplementäre Hegelfeindschaft Cassirers und Poppers nehmen alle Hegel fast nur als Chiffre für Staatsverehrung, ohne sich auf nähere Analysen einzulassen. Nach dem 2. Weltkrieg wurde die liberale Hegeldeutung in verschiedenen Versionen herrschende Lehre. Zwei Tendenzen, die früher als Widerspruch angesehen worden wären, scheinen heute vereinbar, wenn auch in einer Polarität: Hegel als Quelle des Kommunitarismus (Charles Taylor) und Hegel als Philosoph der Freiheit und der Moderne (von Joachim Ritter bis Paul Franco).

Vergleiche zur Rezeption:

Hubert Kiesewetter, Von Hegel zu Hitler : die politische Verwirklichung einer totalitären Machtstaatstheorie in Deutschland (1815-1945). – 2. Aufl. – Frankfurt am Main 1995 (völlig aufgeregt und auf dem Stand der 1. Auflage 1974 geblieben)

Henning Ottmann, Hegel im Spiegel der Interpretationen. – Berlin 1977 (übersichtlich und völlig unaufgeregt)

Domenico Losurdo, Hegel und das deutsche Erbe : Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion. – Köln 1989 (deutsche Übersetzung zweier italienischer Bücher von 1981 und 1983); ders., Zwischen Hegel und Bismarck : die achtundvierziger Revolution und die Krise der deutschen Kultur. – Berlin 1993 (italien. Original 1983); Hegel und die Freiheit der Modernen. – Frankfurt am Main 2000 (italien. Original 1992) (die klarste Verortung Hegels im 19. Jahrhundert: Verteidiger des formalen Rechts gegen Deutschtümelei und paternalistische Restauration; die spätere Hetzjagd gegen Hegels Sittlichkeit sollte tatsächlich den Sozialstaat, den Kommunismus und zuletzt den Stalinismus treffen).

Vergleiche zur praktischen Philosophie und Staatstheorie:

Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat. – München 1920. – 2 Bde. (immer noch nützlich als biographisch angelegter Überblick)

Shlomo Avineri, Hegel's Theory of the Modern State. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1972 (vergleiche unten S. 631)

Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie / hrsg. von Manfred Riedel. – Frankfurt am Main 1975

Judith N. Shklar, Freedom and Independence : a Study of the Political Ideas of Hegel's 'Phenomenology of Mind'. – Cambridge 1976

Michael Theunissen, Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts, in: Hegels Philosophie des Rechts : die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik / hrsg. von Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann. – Stuttgart 1982. – S. 317-381

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Allen W. Wood, Hegel's Ethical Thought. – Cambridge 1990 (eine „linkshegelianische" Interpretation gegen Taylors Kommunitarismus)
Georg Karl Eichenseer, Staatsidee und Subjektivität : das Scheitern des Subjektgedankens in Hegels Staatsphilosophie und seine Konsequenzen. – Regensburg 1997 (vergleiche unten S. 643)
G. W. F. Hegel : Grundlinien der Philosophie des Rechts / hrsg. von Ludwig Siep. – Berlin : Akademie Verl., 1997 (Klassiker auslegen ; 9)
Paul Franco, Hegel's Philosophy of Freedom. – New Haven 1999
Herbert Schnädelbach, Hegels Praktische Philosophie : ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung. – Frankfurt am Main 2000 (Hegels Philosophie : Kommentare zu den Hauptwerken ; 2)
Axel Honneth, Leiden an Unbestimmtheit : eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie. – Stuttgart 2001 (engl. Original 2000)
Adriaan T. Peperzak, Modern Freedom : Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy. – Dordrecht 2001
Der Staat - eine Hieroglyphe der Vernunft : Staat und Gesellschaft bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel / hrsg. von Walter Pauly. – Baden-Baden 2009.

Hegel ist ein Philosoph des Krieges. „Hegel weiß, daß er in einer Welt lebt, in der Napoléon handelt" (Alexandre Kojève). Aber seine Stellung in der Theoriegeschichte der Internationalen Beziehungen verdankt Hegel einigen Paragraphen in der *Rechtphilosophie*, einem Anhang einer Staatstheorie, die sonst nicht mit dem Krieg rechnet. Die Sozialisten Lassalle und Proudhon dürften die ersten Hegelianischen Bellizisten gewesen sein (bei Proudhon eine freie Schöpfung aus Gerüchten über Hegelsche Dialektik). Die konventionelle bellizistische Interpretation, die sich seit 1866 durchsetzte (Adolf Lasson ist der prominenteste Autor), ist eine Fusion mit Fichte, Adam Müller, Ranke und bald darauf Treitschke. Hegel bot eine Lehre unbedingter Souveränität, hatte aber für die neuzeitlichen Staaten keine Hinweise auf die Pflicht einzelner Staaten sich zu vergrößern. Die Bellizisten mußten Hegels Ausführungen über die Abfolge der vier welthistorischen Völker umbiegen zum Kampf europäischer „Kulturstaaten". Vgl. zum Streit um Hegel: Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen : die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*. – Paderborn 2004, im Register unter Hegel. Linkshegelianer wie Moses Hess und Arnold Ruge haben aus Hegel eine dialektische europäische Ordnung sich ergänzender Volksgeister entwickelt. Hegel konnte der Klassiker der Lehre sein, daß gerade souveräne Staaten mit freier Entwicklung ihrer Institutionen zum Frieden beitragen; der englische Philosoph Bernard Bosanquet und der deutsche Pazifist Georg Friedrich Nicolai haben Hegel damit noch im Ersten Weltkrieg verteidigt. Bei den Völkerrechtlern gab es immer Interesse an Hegels Betonung der Souveränität, aber vermeintliche Hegelianer wie Erich Kaufmann oder Julius Binder bieten keine Textanalysen. Nur auf diese Weise wurde Hegel der einflußreichste Autor im Bereich des Völkerrechts, wie J. L. Brierly 1928 bedauernd feststellte (in: *Basis of Obligation in International Law and Other Papers*. – Oxford 1958. – S.36). Noch der Post-Kelsenianer Panayis A. Papaligouras konnte Hegel den einzigen wirklichen

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Theoretiker des Völkerrechtes nennen, weil dieser begriffen hatte, daß es ohne ein internationales Gremium der Normanerkennung nur jeweils einzelstaatliches Staatsrecht gibt (*Théorie de la société internationale*. – Genf 1941. – S. 199-205). Mit der zunehmenden internationalen Verrechtlichung ist dieses Interesse an absoluter Souveränität und damit an rituellen Berufungen auf Hegel rapide zurückgegangen. Es hatte immer wieder Versuche gegeben zu zeigen, daß Hegel selber eine Fortsetzung der Staatsbildung auf übernationaler Ebene hätte denken können oder müssen (von Johannes Fallatis ganz hegelianisch mit einem Hegemon in der Rolle des Monarchen gedachten Völkerstaat 1844 über Lord Haldanes Hoffnung auf Entwicklung supranationaler Sittlichkeit (Higher Nationality) 1913 bis zu Alfred Verdross Versuch Hegel als Dialektiker zu überbieten 1927), bzw. daß die Anerkennung zwischen den Staaten eine Basis für eine internationale Gesellschaft und Völkerrecht ist.

Alle Positionen haben neuere Fortsetzer gefunden. Für einen Teil der unten referierten Literatur ist Hegel aufgrund einer isolierenden Lektüre des „äußeren Staatsrechts“ weiterhin nur ein Bellizist und Völkerrechtsleugner. Für andere ist Hegel ein Realist, der die Verhältnisse beschreibt, wie sie sind, jedenfalls nicht extremer als der übliche moderne Realismus (vgl. gleichsam für jedes Jahrzehnt als Reaktion auf erneuerte Macht-ist-Recht Deutungen: H. G. ten Bruggencate, *Hegel's Views on War*, in: The Philosophical Quarterly 1 (1950-51) 58-60; Constanze I. Smith, *Hegel on War*, in: Journal of the History of Ideas 26 (1965) 282-285; Errol E. Harris, *Hegel's Theory of Sovereignty, International Relations, and Wa*r, in: Hegel's Social and Political Thought : the Philosophy of Objective Spirit / ed. by Donald Phillip Verene. – New Jersey 1980. – S. 137-150; Steven Walt, *Hegel on War : Another Look*, in: History of Political Thought 10 (1989) 113-124). Neben dieser realpolitischen Version gibt eine dialektische Version, die den weltgeschichtlichen Wert des Krieges betont, zeitgenössisch nur noch bei Marxisten (Barbara Rothe/Andreé Türpe, *Das Wesen des Krieges bei Hegel und Clausewitz*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 25 (1977) 1331-1343; Hans-Bert Reuvers, *Philosophie des Friedens gegen friedlose Wirklichkeit : „Gerechter“ Krieg und „Ewiger“ Friede im Zeitalter der bürgerlichen Revolution*. – Köln 1983. – S. 180-214; Klaus Vieweg, *Zur Einheit von Empirie und Spekulation in Hegels Auffassung von Krieg und Frieden*, in: *Philosophie und Frieden : Beiträge zum Friedensgedanken in der deutschen Klassik*. – Weimar 1985. – S. 170-176 (vgl. unten S. 636-637 einen späteren Beitrag Viewegs); Gerd Drechsler ; H. Jakubowski, *Das Phänomen „Krieg“ in Georg Friedrich Wilhelm Hegels Philosophie*, in: *Studien zur Kulturgeschichte, Sprache und Dichtung*. – Jena 1990. – S. 78-92). Seit Avineri 1961 (siehe unten S. 630-631) wird Hegel auch wieder als verkappter Kosmopolit diskutiert; die mehr oder weniger gelungenen Deutungen werden unten referiert. Viele Ehrenrettungen, aber zu wenig Anknüpfungen für ein Zeitalter der Globalisierung! Bei Hegel gibt es kein interna-tionales Leben. Es gibt ein äußeres Staatsrecht, aber keine zu regelnden transnationalen Vorgänge.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen hat Hegel nur eine geringe Rolle gespielt. E. H. Carr und Martin Wight stellten Hegel noch in eine Reihe mit Machiavelli, Hobbes und Spinoza; laut Carr hat der Realismus "its most finished and thorough-going expression" bei Hegel gefunden. Während Machiavelli, Hobbes und sogar Spinoza einen Platz in der Geschichte des Realismus erhalten haben, kommen Kenneth Waltz 1959 und Jonathan Haslam 2002 in ihren Theoriegeschichten ohne Hegel aus. Chris Brown, *International Relations Theory : New Normative Approaches*. – New York 1992 würdigt Hegel, geht aber rasch zu den englischen Hegelianern Green und Bosanquet über. Die unten referierten Arbeiten von Andrew Linklater 1982/1996 (siehe unten S. 632-633) und Janna Thomson 1987/1992 (siehe unten S. 634-635) zeigen ein neues Interesse, weitere Versuche Hegel der Wissenschaft der Internationalen Beziehungen zu empfehlen, sind aber etwas hilflos geblieben.

Gibt es einen Friedensbegriff bei Hegel? Das *Hegel-Lexikon* (2006) hat einen Artikel *Krieg* und keinen Artikel *Frieden*. In den *Vorlesungen über Philosophie der Religion* sind in der Religion alle Rätsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des Gedankens enthüllt, alle Schmerzen des Gefühls verstummt, ewige Wahrheit, ewige Ruhe, ewiger Frieden (HW XVI, 11 in der Fassung der posthumen Rekonstruktion der Vorlesung; in der kritischen Edition in Vorlesungen Bd. 3. – Hamburg 1983 ist die Rede vom ewigen Frieden gestrichen worden). In den *Vorlesungen über die Ästhetik* (HW XIV, 133) wird der Frieden als Versöhntheit des Geistes mit sich in seiner Objektivität definiert in einem Zusammenhang mit christlichen Sujets in der Malerei. In den *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte* (das ist auch eine Geschichte des Staatensystems!), ist das eschatologische Zeitalter mit der Inkarnation eingetreten. Rom hatte keinen Respekt vor den Nationen, weil die noch nicht legitim waren. In Europa haben alle Staaten ein gleiches Recht des Bestehens, was zum Staatenbund führt. Eroberung lohnt sich nicht mehr. Hegel endet mit einem Ausblick auf Verrechtlichung in den Staaten, keinem Ausblick auf eine Transformation der Staatenwelt. Die Rede vom Staatenbund meint im frühen 19. Jahrhundert keine internationale Organisation, sondern Internationale Gesellschaft (vgl. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: HW XII, 374, 478, 511ff., 532ff.). Mit den europäischen Volksgeistern kann Hegel nicht viel anfangen. Eine Nationentheorie kann man am ehesten in den Abschnitten über die Kunstreligion der Griechen finden, also für vorrömische Verhältnisse (*Phänomenologie des Geistes* VII B). Auch bei Hegel geht es um das alte Thema seit Platon und Aristoteles: Wie können Krieger mit ihren eigenen Idealen zu einer Ordnung erzogen werden, in der der Krieg kein Ziel mehr ist. Die Lösung verweist kosmopolitisch auf Religion, Kunst, Philosophie, aber das Staatensystem bleibt.
Vergleiche zur Geschichtsphilosophie außer den oben S. 622 genannten Arbeiten von Theunissen und Anghern:
Peter Cornehl, Die Zukunft der Versöhnung : Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule. – Göttingen 1971

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Timo Bautz, Hegels Lehre von der Weltgeschichte : zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie. – München 1988
Joe MacCarney, Hegel on History. – London 2000 (eine elementare Einführung)
Steffen Schmidt, Weltgeschichte als Weltgericht in Hegels Geschichtskonzeption, in: Der Staat - eine Hieroglyphe der Vernunft : Staat und Gesellschaft bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel / hrsg. von Walter Pauly. – Baden-Baden 2009. - S. 199-218

Texte
GW = Gesammelte Werke / hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 1967ff.; HW = Werke, Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 1832-1845, Neuausgabe hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 1969-1970

Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (Manuskripte 1799-1803)
in: GW V, 1-219, besonders S. 116-136; HW I, 537-558
Polemik gegen Ehrwürdigkeit des Rechtes. Kriege werden nicht über klares Recht geführt, sondern über bisher unbestimmte Differenzen. Kriege wären nur ungerecht, wenn die Friedensschlüsse als unbedingter gegenseitiger Frieden gemeint wären; aber es gibt keine Freundschaft zwischen Staaten. Spätestens beim Angriff ist die Freundschaft der Staaten vorbei. Interessen können in Kollision geraten und damit auch die Rechte selber. Wegen der Vielfalt der Interessen ist es nur eine Frage der Umstände, daß sie zu Kollision kommen müssen. Die Rede vom wahren Recht ist sinnlos, beide Seiten haben Recht, es geht allein darum, welches Recht dem anderen weichen muß.
Italien ist das abschreckende Beispiel eines Landes, das wegen Zersplitterung Opfer anderer Staaten wird. Hegel zitiert Machiavelli dafür, daß ein notwendiger Krieg gerecht ist. Hegels Plan einer Neuorganisation des Deutschen Reiches zu einer verteidigungsfähigen staatlichen Einheit unter einem habsburgischen Kaiser wurde durch das Ende des Reiches gegenstandslos und erst posthum veröffentlicht.

Über die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts
in: Journal der Philosophie 1802/03
in: GW IV, 415-485, besonders S. 449-458; HW II, 480-495
Die absolute sittliche Totalität ist nichts anderes als ein Volk. Damit steht Individualität zu Individualität einmal positiv als ruhiges gleiches Nebeneinanderbestehen in Frieden, zum andern negativ als Ausschließen. Beide Beziehungen sind nötig und der Krieg fördert sie. Der Krieg hat die Möglichkeit der Vernichtung und nur dadurch wird die Tapferkeit erhalten. So wie die Seen den Wind gegen Fäulnis brauchen, braucht die sittliche Gesundheit der Völker den Krieg gegen die Folgen eines dauernden oder gar eines ewigen Friedens. Dieses Schreckbild des Friedens ist das Bild des Römischen Reiches, wo die Sklaverei formal verschwunden, aber tatsäch-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich allgemein geworden war, wo es kein Genie mehr geben konnte, sondern nur „matte Gleichgültigkeit des Privatlebens."

Diese Idee hat Hegel immer wieder beschäftigt. In *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 1821, §324 zitiert Hegel selber diesen frühen Naturrechtsaufsatz. Die höchsten Ansprüche für den Krieg hat er aber dazwischen in *Phänomenologie des Geistes* (1807) gemacht: er empfiehlt, von Zeit zu Zeit Krieg zu führen, damit die Selbständigkeit der Individuen nicht zu sehr einwurzelt; ohne den Krieg würde der Geist aus dem sittlichen ins natürliche Dasein absinken, durch den Krieg erhebt sich das Selbst seines Bewußtsein in Freiheit und Kraft (in: GW IX, 245; HW III, 335).

Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821)
HW VII

§ 258 Definition der Vernünftigkeit als Einheit von Allgemeinheit und Einzelheit als Grundlage des Begriffs des Staates

§§ 321-329 Die Souveränität gegen außen

Die Individualität, ausschließliches Für-sich-sein der Staaten, bestimmt das Verhältnis der Staaten zueinander als Selbständigkeit, Freiheit und höchste Ehre eines Volkes. Daraus folgt die Pflicht zur Aufopferung von Eigentum und Leben für den Staat. Nur daher, daß die Aufopferung nicht dem Erhalt von Eigentum und Leben, sondern dem Erhalt der Individualität des Staates gilt, hat der Krieg ein sittliches Moment. Hegel zitiert hier seine Polemik gegen die Ruhe des ewigen Friedens aus dem Naturrechtsaufsatz von 1802.

Zusatz zu § 329 Von parlamentarischer Mitsprache ein Ende der Kriege zu erwarten, ist eine Illusion: ganze Nationen sind oft noch mehr als ihre Fürsten enthusiamisiert. Die Komplexität des Verhältnisses zu vielen Staaten spricht zudem für die Leitung der Außenpolitik durch die Regierung.

§§ 330-340 Das äußere Staatsrecht

Das Völkerrecht geht von selbständigen Staaten aus, beruht deshalb auf einer Vielzahl souveränen Willen. Ein souveräner Staat hat das Recht, von anderen Staaten anerkannt zu werden, was freilich nur ein formales Recht ist (ob er wirklich ein Staat sei, kommt auf seine Verfassung und seinen Zustand an). Verträge sollen gehalten werden; wegen der Selbständigkeit der Staaten hängt die Wirklichkeit der Verträge aber doch nur vom Willen der Staaten ab. „Es gibt keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten, und auch diese nur zufälligerweise, d.i. nach besondern Willen." Kants Vorstellung eines ewigen Friedens setzt Einstimmung der Staaten voraus, welche auf moralischen und religiösen Gründen beruht und deshalb immer Zufälligkeiten ausgesetzt ist. Der Streit zwischen Staaten kann deshalb, wenn sie sich nicht einigen, nur durch Krieg entschieden werden. Das Wohl der einzelnen Staaten wird ihr höchstes Wohl bleiben; das Wohl eines Staates hat eine ganz andere Berechtigung als das Wohl eines Individuums und kann deshalb nicht moralisch beurteilt werden. Aber auch im Krieg erkennen sich die Staaten gegenseitig an, der Krieg soll zum Frieden führen. Die Prinzipien der Volksgeister

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind beschränkt und den Zufälligkeiten der Weltgeschichte ausgesetzt, die über sie entscheidet wie ein Weltgericht.
(Die häufig kritisierte Rede vom „äußeren Staatsrecht“ geht übrigens auf das maßgebliche Völkerrechtswerk der Zeit von Georg Friedrich von Martens zurück und meint die Abgrenzung des Internationalen Öffentlichen Rechtes von Internationalem Privatrecht.)

§§ 341-360 Die Weltgeschichte

Die Weltgeschichte ist geprägt von der Entfaltung der Kunst, der Religion, der Philosophie. Ihr Urteil über die Staaten ist deshalb nicht bloße Machtentscheidung, sondern Verwirklichung des allgemeinen Gesetzes. Die bestimmten Prinzipien und Verfassungen der Staaten, Völker und Individuen vergehen beim Übergang des Geistes zu einer höheren Stufe. Das Volk, dessen Prinzip die neue Stufe vorbereitet, ist das herrschende für diese Zeit und die anderen sind gegen es rechtlos, die veralteten Völker zählen nicht mehr zur Weltgeschichte. Die Weltgeschichte kennt nur vier solcher Völker, deren Herrschaft weltgeschichtliche Stufen bildeten: das orientalische, das griechische, das römische und jetzt das germanische Reich, das Hegel nicht mit Deutschland, sondern mit der europäischen, christlichen Staatenwelt seit der Völkerwanderung identifiziert.

Die Ausgabe von Helmut Reichelt Frankfurt am Main 1972 als Ullstein Buch läßt gegenwärtig am bequemsten die Unterschiede zwischen der Fassung von 1821 und den Zutaten der posthumen Ausgabe 1833 erkennen, eine kritische Ausgabe soll als GW XIV erscheinen. Vgl. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 bis 1831* / hrsg. von Karlheinz Ilting. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1973-74. – 4 Bde (die vollständigste Zusammenstellung aller Texte: die Abschnitte über den objektiven Geist aus den drei Auflagen der *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, den Text der *Grundlinien* 1821, alle damals bekannten Vorlesungsnachschriften zur Rechtsphilosophie). Eine kritische Ausgabe aller Nachschriften zur Rechtphilosophie soll als GW XXVI erscheinen. Kontroversen hat die Publikation der Nachschriften nicht inspiriert. Der in den Vorlesungen dem äußeren Staatsrecht gewidmete Raum ist noch geringer als in den gedruckten Grundlinien. Die Nachschriften sind aber nützlich zur Beurteilung einiger gar zu knappen Formulierungen des Buches und bringen einige bellizistische Töne, die Hegel in der gedruckten Fassung mäßigte. Für das Völkerrecht am ehesten lesenswert: Homeyer 1818/19, in: Ilting Bd. I; Wannenmann 1817/18, in: *Vorlesungen : ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 1. – Hamburg 1983; Hotho 1822/23, in: Ilting Bd. III; Griesheim 1824/25, in: Ilting Bd. IV.

Die folgende Gliederung der Literaturreferate unterscheidet Ansätze, die nur die Kenntnis der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* voraussetzen, von Ansätzen, die auf das System/die Geschichtsphilosophie zurückgreifen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.4.11.1 Krieg/Internationale Beziehungen/Völkerrecht

Trott zu Solz, Adam von
Hegels Staatsphilosophie und das Internationale Recht. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1932. – 144 S. (Abhandlungen aus dem Seminar für Völkerrecht und Diplomatie an der Universität Göttingen ; 6)
Hegel geht es in der Rechtsphilosophie um einen "allgemeinen Willen", der nach innen den Gegensatz von Freiheit und Zwang aufhebt, nach außen aber das Völkerrecht unmöglich macht, weil es Beschränkung des Willens wäre. Es kann keine direkte Verbindung von der Sittlichkeit zu internationalen Beziehungen geben. Aber: die Rechtspersönlichkeit ist nicht national beschränkt, das internationale Privatrecht beruht auf der Rechtsstruktur der bürgerlichen Gesellschaft, die eine Tendenz zur Entgrenzung hat. Ein Staat hat immer eine Richtung nach außen, gerade weil er individuell ist. Staaten kommen nur als eine Mehrzahl von Staaten vor, einer Mehrzahl von Willen. Die Beziehung zwischen Staaten ist von Anerkennung bestimmt; die internationale Rechtssicherheit wird dialektisch aus dem Verhältnis nur sich selber verantwortlicher Staaten gewonnen. Damit bleibt auch der Krieg in einem sittlichen Rahmen.
Hegel startet zwar mit Rousseaus allgemeinem Willen, aber der Einzelwillen wird nicht vollständig dem Staatswillen unterworfen, sondern bleibt „schöpferischer Träger des allgemeinen Weltsinns." Beides fällt zusammen: die Welt wird weitergebracht, indem die konkrete Ordnung des Volkes weitergebracht wird. Im internationalen Staatenleben prallen nicht Naturkräfte verschiedener Nationalitäten aufeinander, sondern der Willen von selbstbeherrschten und verantwortlichen Mächten, die souveränen Staatswillen innehaben, also sittliche Entschließungen. „Auch der internationale Lebensbereich ist in bestimmtem Sinne Inhalt sittlicher Gewissensentscheidung, also verpflichtender Inhalt der souveränen Staatswillen."
Trott zu Solz (1909-1944) hat diese Lektionen über die Staatenmoral gelernt und im Widerstand gegen den Nationalsozialismus mit dem Leben bezahlt.

Hoffmeister, Johannes
Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel. – Tübingen : Mohr(Siebeck), 1934. – 48 S. (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart ; 111)
Im Zusammenprall von Staaten geht es nicht um Recht, sondern um Lebensinteressen. Das Recht kann auf beiden Seiten liegen; abstrakte Moralität hat da gar nichts zu suchen. Über den Völkern steht kein Völkerbund, sondern die Weltgeschichte. Von ihr aus gesehen, hat immer nur ein Volk die Aufgabe, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe zu sein. Diesem Volk gegenüber sind alle anderen rechtslos. Ein Völkerbund ist nur vorstellbar als Herrschaft eines Volkes.

Avineri, Shlomo
The Problem of War in Hegel's Thought, in: Journal of the History of Ideas 2 (1961) 463-474

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Deutsche Übersetzung: Das Problem des Krieges im Denken Hegels, in: Hegel in der Sicht der neueren Forschung / hrsg. von Iring Fetscher. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchges., 1973 (Wege der Forschung ; 52) 464-482

Hegel's Theory of the Modern State. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1972. – 252 S. (Cambridge Studies in the History and Theory of Politics) S. 194-207
War
Hegel akzeptiert den Krieg als einen Teil der condition humaine, er kann nicht einfach weggewünscht werden. Aber er bleibt immer negativ. Auch im Krieg ist immer der Frieden das Ziel. Aus der Verteidigung von Leben und Besitz kann der Krieg nicht gerechtfertigt werden (die sind ja gerade durch ihn gefährdet; daß ein Mensch stellvertretend für andere geopfert werden könnte, scheidet bei Hegel aus). Der Krieg muß deshalb ein eigenes sittliches Moment haben: Er hindert das besondere Interesse daran, zum Herrn der Welt zu werden. Der Staat ist Individuum, zwar etwas Allgemeines gegenüber den Bürgern, aber einzelner unter den Staaten. Wie die Person bestimmt ist durch den Unterschied und durch die Anerkennung des Unterschieds durch andere Personen, würde es ohne die Staaten im Plural auch keinen Staat im Singular geben. Damit hat gerade Hegel eine Basis für das Völkerrecht: Der Staat kann so wenig wie die Person souverän sein. Gerade im Krieg wird das Völkerrecht deutlich. Von Adam Müller aus führt ein Weg zum Totalen Krieg, von Hegel mit seiner Unterscheidung von Staat und Bürgerlicher Gesellschaft nicht. Hegel besteht immer darauf, daß der Sieg nicht Recht erweist, er ist ein rein formales Entscheidungsverfahren, weil es international nicht möglich ist, Recht zu erkennen.
Hegels Kriegstheorie ist gegen Lehren vom Gerechten Krieg gerichtet, die den Krieg moralisch verurteilen, aber doch bestimmte Formen des Krieges rechtfertigen. Die Polis war am Ende, als Eigentum und Sicherheit zur einzigen Begründung für Krieg wurden. Aber gerade aus dem Kampf um Sicherheit begründet Hegel den Krieg: Durch die Bedrohung erfährt die bürgerliche Gesellschaft, daß sie auf die staatliche Organisation angewiesen ist. Bürgerliche Gesellschaft ist bei Hegel etwas, das letztlich überwunden werden muß. Krieg ist der Beweis, daß die Werte der Bürgerlichen Gesellschaft doch nur relativ sind. Der Krieg ist ein memento mori. Bei Hegel bleibt der Krieg immer negativ, er ist die negative Kraft. Ziel ist nicht Vergrößerung des Staates, sondern ein existentieller Test. Für die gegenwärtige Epoche nimmt Hegel eine zunehmende Annäherung der Staaten an, immer geringere Unterschiede, wachsende pragmatische Koexistenz.
Das Buchkapitel ist eine reifere Version des Aufsatzes, aber ersetzt ihn nicht voll.

Avineri, Shlomo
Hegel and Nationalism, in: Review of Politics 24 (1962) 461-484
Alle Äußerungen Hegels sind antinationalistisch und das 19. Jahrhundert wußte das. Daß er zum Vater des deutschen Nationalismus erklärt wurde, ist erst möglich nach der Verschmelzung von Preußentum und deutscher Nationalität, von Etatismus und Nationalismus. Hegel startet als Herderschüler: gegen das positive Christentum, aber

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für die Volksreligion der Polis. Der Volksgeist zeigt sich nicht im Ursprung, sondern im Ergebnis. Daß die gegenwärtige Epoche die Epoche der germanischen Staaten ist, hat mit deutschem Nationalismus schon gar nichts zu tun (die vorige Periode war vom Römischen Imperialismus bestimmt, die jetzige von der Befreiung durch die germanische Völkerwanderung). Die Dominanz eines Staates in seiner Periode (Poppers Argument, Hegel suche deutsche Herrschaft) hat nie mit politischer Dominanz zu tun. „Germanisch" ist bei Hegel nie politisch gebraucht, die „germanische Welt" ist die Welt der christlichen Staaten.

Hondt, Jacques d'
De Hegel à Marx. – Paris : PUF, 1972. – S. 74-85
Deutsche Übersetzung: Die Einschätzung des revolutionären Kriegs durch Hegel, in: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie / hrsg. von Manfred Riedel. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1975. – (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 89) II, 415-427
Hegels Lob des Krieges ist girondistisch (wobei d'Hondt eine direkte Entlehnung aus Georg Forster wahrscheinlich machen will). Letztlich sind für Hegel alle Kriege Revolutionskriege (wenn auch mit einem sehr entgrenzten Begriff der Revolutionen der Weltbegebenheiten). Nach 1815 kann das nur eine Stellungnahme gegen die Heilige Allianz sein (selbst die Sätze über die Hinfälligkeit aller Verträge liest d'Hondt als Kommentar zur Heiligen Allianz).

Mitias, Michel H.
The Basis of Obligation in International Law, in: Clio 9 (1980) 269-281
Neudruck in: Michael H. Mitias, Moral Foundation of the State in Hegel's Philosophy of Right : Anatomy of an Argument. – Wünzburg : Königshausen & Neumann ; (u.a.), 1984 (Elementa : Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte ; 34) S. 176-186
Souveränität ist nicht Willkür/Macht, sondern Gesetzmäßigkeit; das gilt auch nach außen. Ein Staat kann seine Souveränität nur vom eigenen Volk bekommen. Internationales Recht muß deshalb von nationalem Recht unterschieden sein, es ist nicht von Moral bestimmt (sonst wäre es eine Staatsbildung). Es ist deshalb reiner Vertrag, der allein auf Interessen (übereinstimmenden) beruht. Es gibt keinen Zweifel, daß Hegel Verträge als bindend ansieht, es gibt nur keinen Richter über die Auslegung. Die souveränen Staaten müssen also selber entscheiden. Die einzige Regel ist, daß der Krieg nicht aus Laune geführt werden darf. Da Moral keine Rolle spielen kann, spielt Klugheit eine Rolle. Obligation kann nur heißen, daß es gute Gründe gibt zu gehorchen. Hegel hat den internationalen Zustand seiner Zeit beschrieben und heute ist der immer noch so hegelisch wie zu Hegels Zeit.

Linklater, Andrew
Men and Citizens in the Theory of International Relations. – London (u.a.) : Macmillan, 1982. – 232 S.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hegel hat klar den Widerspruch formuliert zwischen dem Prinzip der Freiheit, das eine rationale Organisation des politischen Lebens verlangt, und dem tatsächlichen Funktionieren des internationalen Staatensystems, das vom Zwang und dem Fehlen einer überordneten Kontrolle geprägt ist. Hegel hat deutlich Bedenken, diesen Zustand zur höchsten Form des Objektiven Geistes zu erklären. Er hat zwar Andeutungen über eine künftige Geschichte der Freiheit, aber aus seinen Texten kann man nicht entnehmen, welche Kräfte die Verwandlung des Systems bewirken könnten. Linklater geht deshalb zu Marx über.

Linklater, Andrew
Hegel, the State and International Relations, in: Classical Theories of International Relations / ed. by Ian Clark and Iver B. Neumann. – Basingstoke (u.a.) : Macmillan ; (u.a.), 1996. – S. 193-209
Hegels ursprüngliche Einsicht ist, daß Freiheit nicht von Natur gegeben ist, sondern erst erkämpft werden muß. Dieser Kampf um Freiheit gibt dem Staat seine Stärke. Im Krieg lernen die Individuen, daß Bürgerliche Gesellschaft nicht alles ist.
Hegel folgt Schiller, daß die Einheit der Polis aufgebrochen werden mußte, um höhere Bewußtseinsformen zu eröffnen. Der Staat muß die Ansprüche der Menschheit anerkennen. Souveränität kommt nicht von Natur, sondern aus Anerkennung durch andere. Zuweilen klinge Hegel, wie das British Committee on the Theory of International Politics (Keimzelle der Englischen Schule). Daß der Krieg aufhören könnte, ist klar nicht Hegels Erwartung. Eine regionale family of nations, die er sich vorstellen kann, würde sich sofort in Gegensatz zu anderen Regionen setzen. Hegels Evolution des Weltgeistes durch die Volksgeister ist jedenfalls etwas anderes als kosmopolitisches Messen der Staaten an universalen Standards. In der Terminologie Martin Wights hat Hegel realistische und rationalistische Momente. Revolutionäre Momente (d.h. kosmopolitische) hat Hegel nicht. Die Rationalisten haben aber Hegels möglichen Beitrag zu ihrem Unternehmen – den gegenseitigen Respekt der Staaten – nicht gewürdigt.

Smith, Steven B.
Hegel's Views on War, the State, and International Relations, in: American Political Science Review 77 (1983) 624-632
Eine Version dieses Aufsatzes in: Steven B. Smith, Hegel's Critique of Liberalism : Rights in Context. – Chicago (u.a.) : Univ. of Chicago Pr., 1989. – S. 156-164
Hegels Argument ist, daß der Staat mehr als eine Sicherheitsorganisation ist, daß er seine eigene Würde hat. Nur in Zeiten des Krieges wird deshalb die eigentliche Funktion des Staates aktuell: bürgerliche Pflicht für das Allgemeine zu mobilisieren, etwas was sonst in der bürgerlichen und christlichen Welt fehlt. Hegels Problem ist, daß ein Staat der in der Art Kants immer Bürgerliche Gesellschaft bleibt, keine politische Moral entwickeln kann. Gegen totalitäre Deutungen betont Smith, daß es hier nur um Verteidigungsfähigkeit gehe. In der *Phänomenologie* wird klar gemacht, daß es nicht möglich ist, einen aristokratischen Krieger einfach aufzufordern zu arbeiten.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Krieger muß sein Leben riskieren können. Aber der moderne Held ist selbstloser als der antike. Der moderne Mut gilt nicht mehr der persönlichen Ehre, sondern unpersönlich dem Staat. Deshalb wird der Krieg künftig humaner sein. Von den modernen Waffen erwartet er die Abschaffung des Krieges.
Der Staat wird bei Hegel als Individualität gerechtfertigt, die weltgeschichtliche Rationalisierung müßte aber alle Staaten einander ähnlicher machen und den Grund des Krieges beseitigen. Hegels methodische Prinzipien verbieten ihm zu spekulieren, welche internationale Organisation dem entsprechen wird.

Vincent, Andrew
The Hegelian State and International Politics, in: Review of International Studies 9 (1983) 191-205
Vincent versucht eine kosmopolitische Deutung Hegels als einer Weltordnung auf Basis internationaler Gewohnheiten. Institutionen oberhalb der Staatsebene kann Hegel nicht denken. Er fordert aber die gegenseitige Anerkennung der Staaten. Es gibt bei Hegel keine klaren Angaben, wann ein Staat anerkannt werden soll, aber offenbar meint er den europäischen Brauch (redet auch von Staatenfamilie) und das (protestantische) Christentum. Hegel verwirft nicht den kantischen moralischen Imperativ zugunsten eines Relativismus, sondern er verlangt die moralischen Fragen so zu stellen, daß in der communal structure gehandelt wird. Das gilt auch für die Internationalen Beziehungen. Hegel verlangt, daß internationale Moral auf konkrete soziale Gewohnheiten und Ordnung gegründet wird, eine internationale Sittlichkeit. Es gibt keinen logischen Grund, warum Hegel mit dem Nationalstaat aufhört; genauso denkbar sind eine Europäische Union oder eine Union der Protestantischen Staaten.
Zum Völkerrecht sagt Hegel einerseits, daß Verträge gebrochen werden dürfen, andererseits, daß Verträge gehalten werden müssen. Hegel ist ein Realist, der beschreibt, und ein Dialektiker, der Widersprüche feststellt, die erst künftig gelöst werden können. Eine Welt von Staaten, die sich gegenseitig nicht anerkennen, ist so unmöglich wie eine Vielzahl von Individuen ohne gemeinsame Moral. Obwohl die Philosophie die Welt als eine Vielzahl beschreibt, muß ein Völkerrecht möglich sein. Was den Krieg angeht, muß sich Vincent ganz auf die These zurückziehen, daß Hegel Realität beschreibt; offenbar denkt Hegel nur an Verteidigungskriege.

Thompson, Janna
A Rational World Order : Hegel on International Relations, in: International Journal of Moral and Social Studies 2 (1987) H. 2, S. 105-118

Justice and World Order : a Philosophical Inquiry. – London (u.a.) : Routledge, 1992. – S. 111-127 The State as a Community
Krieg ist kein Versagen, sondern ein Beitrag zum sozialen Leben. Hegels Analyse beginnt hobbesianisch, daß es keinen Grund gibt, warum eine Gruppe sich dem Willen einer anderen unterwerfen soll. Aber diese Freiheit ist zunächst nur abstrakte Freiheit, braucht den Gehalt realer sozialer Beziehungen. Die Anerkennung zwi-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen den Staaten (*Grundlinien*) wird klar nach dem Schema der Anerkennung zwischen den Individuen (*Phänomenologie*) konstruiert, aber Hegel kann doch nie zeigen, warum der Staat wie ein Individuum genommen werden soll. Auf der Suche nach kommunitaristischen Internationalen Beziehungen haben deshalb andere Gruppen Präferenz: Transnationale Gruppen, Demokratie, Nation.

Krombach, Hayo B. E. D.
Hegelian Reflections on the Idea of Nuclear War : Dialectical Thinking and the Dialectic of Mankind. – Basingstoke : Macmillan, 1991. – S. 241-254 The Dialectical Relation between War and Peace
Der Staat, der sich als absolute Individualität sieht, hat ein falsches Bewußtsein von sich. Nur durch eine historische Konkretisierung ist ein wahres Selbstbewußtsein möglich, ein Staat kann nur gegenüber anderen Staaten seine Individualität gewinnen. Anerkennung beruht zwar auf dem Stand der eigenen Verfassung, ist aber abhängig von der Willkür der anderen Staaten. Hegel empfiehlt nicht, daß Staaten den Krieg suchen sollen, aber der Krieg muß möglich bleiben.
Diese Konstellation wird aber im Nuklearzeitalter problematisch. Über den Frieden muß jetzt in der Menschheit als Ganzes gesprochen werden, ohne daß wir mehr als Hegel eine gemeinsame Konzeption des Guten der Welt voraussetzen könnten. Die Menschheit kommt nach wie vor nur in der Konkretisierung des Staatensystems vor. Auch im Nuklearzeitalter gibt es den Frieden nur als dialektische Beziehung zwischen Staaten. Die Menschheit kann nicht für ihr eigenes Überleben verantwortlich sein, die Staaten sind für das Überleben der Menschheit verantwortlich. „…the externality of inter-state relations alone constitutes the content of the internal self-relation of mankind." Nur die historischen Staaten können den Willen zur Verantwortung für das Überleben der Menschheit bringen.

Mertens, Thomas
Hegel's Homage to Kant's Perpetual Peace : an Analysis of Hegel's Philosophy of Right §§321-340, in: The Review of Politics 57 (1995) 665-691
Hegels Einwand gegen Kants Universalismus ist, daß Pflichten nur in einer ethischen Gemeinschaft Sinn machen; eine universale ethische Gemeinschaft ist nur eine Abstraktion. Ein Staat kann eine ethische Gemeinschaft nur in Konfrontation mit anderen ethischen Gemeinschaften sein. Damit muß der Krieg akzeptiert werden. Der Krieg hat die Aufgabe die Kluft zwischen Staat und bloßer Bürgerlicher Gesellschaft zu zeigen. Der ewige Frieden kennt nur eine Welt selbstsüchtiger Individuen.
Es gibt keinen Praetor zwischen den Staaten und es soll keinen geben; die Verträge werden nicht aus Moral gehalten. Aber Hegel kennt durchaus auf dieser Basis ein Kriegsrecht: Er verlangt zivile Kontrolle über das Militär, aber das ist nicht Kants Republikanismus, sondern Befürchtung einer Verselbständigung der Truppen gegenüber dem Monarchen. Der Krieg soll nicht eigenes Ziel sein. Die Zahl der (Berufs-)Soldaten soll begrenzt werden. Diese Professionalisierung ist selber eine Begrenzung. Ein Volkskrieg soll nur in höchster Gefahr geführt werden. Ein Krieg soll

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht bis zur Vernichtung des Gegners geführt werden. Was nach Nutzenkalkül oder nach Verbeugung vor der europäischen Tradition aussieht, hat durchaus eine Grundlage in Hegels Philosophie des Krieges. Ein sittliches Moment hat der Krieg nur, wenn er von tugendhaften Soldaten in Übereinstimmung mit Regeln geführt wird. Aber integrierbar in Hegels Moralphilosophie ist das nicht: Ein echtes ius in bello würde Souveränität begrenzen. Das reflektiert Hegel nie. Letztlich verlangt er von den Soldaten doch eine Orientierung an abstrakter Moralität, die allen lokalen Patriotismus transzendiert.

Lucas, Hans-Christoph
"Es gibt keinen Prätor zwischen Staaten" : zu Hegels Kritik an Kants Konzeption, in: Der Vernunftfrieden : Kants Entwurf im Widerstreit / hrsg. von Klaus-M. Kodalle. – Würzburg : Könighausen und Neumann, 1996 (Kritisches Jahrbuch der Philosophie ; 1) S. 53-60
Ausführlichere Version: „... eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele beständig näher kommt" : Geschichte, Krieg und Frieden bei Kant und Hegel, in: Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant : Marburger Tagung zu Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" / hrsg. von Dieter Hüning und Burkhard Tuschling. – Berlin : Duncker & Humblot, 1998 (Schriften zur Rechtstheorie ; 186) S. 247-269
Hegel bezieht sich weniger auf Kants Föderalismus, als auf den Weltstaat, wie er in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* steht, ist also weniger gegen Kant als gegen Saint-Pierre gerichtet. An einen solchen Weltstaat glaubt er nicht, rechnet aber mit zunehmender Versittlichung des Verhältnisses zwischen den Staaten in Europa. Weltgeschichte als „Dialektik der besonderen Völkergeister" ist Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, ist Fortschritt freiheitlicher politischer Institutionen, ist Versittlichung/Verrechtlichung der Welt. Im Gang der Weltgeschichte kann durchaus Frieden erwartet werden. Von Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* mit ihren Antagonismen, ungeselliger Geselligkeit ist Hegel nicht weit entfernt (Lucas denkt sogar an direkte Abhängigkeit). Schon gar nicht von Kants Schmähungen des Handelsgeistes langer Friedenszeiten. Der Hauptunterschied ist, daß Hegel einen Weltvölkerbund nicht zum Thema machen darf; er muß sich nach der ganzen Struktur seiner Philosophie vor Vorhersagen hüten.

Hicks, Steven V.
International Law and the Possibility of a Just World Order : an Essay on Hegel's Universalism. – Amsterdam (u.a.) : Rodopi, 1999. – 272 S. (Value Inquiry Book Series ; 78 : Universal Justice)
Die Person ist bei Hegel eine Einheit von Allgemeinen und Individuellen (das entspricht seiner Lehre vom freien Willen als Wollen und Vernunft). Das müßte auch bei den Staatspersönlichkeiten so sein; aber auf internationaler Ebene fehlen die Standards des Verhaltens, die staatliche Institutionen/Gesetze geben. Die Staaten müssen nach eigenem Interesse vorgehen, aber Hegels Begriff des Rechtsstaates gibt

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihnen ihre Regel vor: to behave rationally, ethically, and with restraint toward one another. Er hat eine Interdependenz, jedenfalls für Europa. Die Staaten nähern sich einander an. „Hegel stopped short of calling for a world government …" Indem Hegel sich eine zunehmende Annäherung der Staaten vorstellt, ist er kein Hobbesianer. Hobbes kann Frieden nur durch Herrschaft schaffen, Hegel verlangt Entwicklung des Geistes und des Willens als Basis des Friedens. Anerkennung ist nur ein Wert, wenn er von Freien kommt.
Wenn die Staaten einander ähnlicher werden und in eine gemeinsame Kultur eingebettet sind, warum verwirft Hegel so ausdrücklich Internationale Organisationen? Weil eine institutionalisierte internationale Gemeinschaft nicht eine genuine ethische Gemeinschaft mit Identität, Loyalität, Solidarität sein könnte. Schwach dagegen sind Hegels Einwände gegen Internationale Organisationen, die nicht beanspruchen Staat zu sein. Nach Hegel müßte eine Weltordnung mit gegenseitiger Anerkennung der Diversität beginnen, eine internationale Gemeinschaft muß Bewußtsein ihrer Einheit haben (eine materielle Vereinigung reicht nicht aus). Ansonsten hat sich vieles seit Hegel geändert: Transnationalisierung, globale Probleme, Nuklearwaffen haben das Konzept des Staates entwertet. Hegels Ansprüche an einen modernen Staat müssen auf die Staatengemeinschaft transferiert werden. Die Aufgabe ist eine „Aufhebung" des Staates. Dafür gibt Hegel selber einen Hinweis beim Übergang zur Weltgeschichte (*Grundlinien* § 340 meint nicht eine Abfolge von Staaten, sondern eine Aufhebung des Staates).
(Die Reihe, in der dieses Buch erschienen ist, wird von einer International Society for Universalism herausgegeben.)

Vieweg, Klaus
Das Prinzip Anerkennung in Hegels universalistischer Theorie des äußeren Staatsrechts, in: Metaphysik der praktischen Welt : Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger : Festgabe für Otto Pöggeler / hrsg. von Andreas Großmann und Christoph Jamme. – Amsterdam (u.a.) : Rodopi, 2000 (Philosophie und Repräsentation ; 7) S. 23-40
Hegel verweist in *Enzyklopädie* § 547 ausdrücklich auf *Enzyklopädie* § 430, von der internationalen Anerkennung auf das anerkennende Selbstbewußtsein. Er wendet aber nicht die ganze Komplexität der Anerkennungsproblematik auf das äußere Staatsrecht an. Der Leser muß diesen Rückverweis selber ausführen. Das Selbstbewußtsein durchläuft drei Stufen: 1., unmittelbares Selbstbewußtsein/Begehren, 2., anerkennendes Selbstbewußtsein/beginnende Vereinigung des Einzelnen und des Allgemeinen, 3., allgemeines Selbstbewußtsein/ Identität der Selbste in ihrer Autonomie. Das äußere Staatsrecht entspricht der 2. Stufe, der weltgeschichtliche Zusammenhang der 3. Stufe. Das äußere Staatsrecht muß als eine beginnende Vermittlung verstanden werden, die auf eine weitergehende Anerkennung verweist. Im Naturzustand bleibt das freilich ein Kampf um Anerkennung und Unterwerfung unter einen Herrn. Aber in Krieg und Vernichtung kann auch der Herrenstaat nicht die Anerkennung als Staat finden. Vor allem müssen all diese Staaten Staaten im Sinne Hegels sein, sie müssen die Idee der Freiheit realisiert haben. Rom hatte kei-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen Respekt vor nationaler Individualität, die Völker galten noch nicht als legitim. Im neuen Europa führt die gleiche Freiheit der Staaten zum Bewußtsein anerkannt zu sein.
Der Unterschied zwischen Kant und Hegel besteht nicht darin, daß Hegel den Ausgang aus dem Naturzustand nicht für geboten halten würde. Er ist aber nicht zufrieden mit einer formell-abstrakten Anerkennung (wie bei Mitgliedschaft in der UNO), sondern verlangt eine inhaltlich-substantielle Anerkennung (wie bei-Mitgliedschaftin der EU). Das ist nur möglich zwischen modernen Staaten, die individuelle Freiheit/Rechtstaat garantieren. Indem Hegel das Bild einer Familie der Staaten verwendet, geht es ihm um mehr als um juristisch-vertraglichen Zusammenschluß. Hegel nennt als Hindernis einer solchen substantiellen Anerkennung vor allem Religionsdifferenzen.
Die 3. Stufe der Anerkennung ist die Ebene des vollzogenen Rechts. Der Weg hin zum modernen Staat als einer Gemeinschaft des Rechtes bildet den Kern der Weltgeschichte. Das „Weltgericht" ist eine übergeordnete Anerkennungsinstanz, aber keine transzendentale Größe, sondern gerade der Relativität verpflichtet.

Fine, Robert
Kant's Theory of Cosmopolitanism and Hegel's Critique, in: Philosophy and Social Criticism 29 (2003) 611-632
Hegel kritisiert Kant um Kosmopolitismus zu fördern. Kant habe einen abstrakten Kosmopolitismus, ohne Zusammenhang mit dem konkreten Leben des Staates. Hegel fehlt die Illusion, daß Republiken friedlich seien. Die Völker merken erst nachträglich, daß ihre Emotionen nicht angemessen waren. *Grundlinien* § 324 muß als Feststellung, daß Republiken noch nicht friedlich sind, gelesen werden (eine Erfahrung der Französischen Revolution und ihres Mißbrauchs des Kosmopolitismus). Hegel verteidigt aber nicht das Westfälische Staatensystem gegen Kant. Er bekämpft die Gegenüberstellung von rechtslosem Staatensystem und rechtsgebundenen Kosmopolitismus. (Fine dehnt dieses Argument auch auf den Staat selber aus: Hegels vermeintliche Vergottung des Staates, sei die Selbstvergottung der Staaten.) Der Ewige Frieden ist unrepublikanisch, weil er das Ergebnis der Debatten schon vorausnimmt. Kosmopolitisches Recht darf nicht ein philosophisches Ideal sein, es muß als sozialer Fakt der Neuzeit vorhanden sein. Eine kosmopolitische Ordnung kommt nicht vom Wünschen her. Sie braucht reale Institutionen und Standards.

7.4.11.2 Weltgeschichte/Absoluter Geist

Liebrucks, Bruno
Sprache und Bewußtsein. – Frankfurt am Main : Akademische Verlagsges, Bd. 3. – Wege zum Bewußtsein im Raum von Kant, Hegel und Marx. – 1966. – S. 657-667
Im Vollzug des hegelschen Geistes („unendlich negative Beziehung auf sich"), müßten die Staaten sich nicht nur voneinander abstoßen, sondern auch von ihrer Souve-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ränität. Das Für-sich-sein des Geistes ist in der Moralität das Böse. Hegel sieht das Problem selber, wenn er *Grundlinien* § 323 betont, daß das Äußere bloßes Geschehen ist. Aber was auf die Staaten von außen zukommt, „ist nichts anderes als das Werk ihrer inneren Unwahrheit." Das Problem ist nicht, daß der Staat positiv ist, sondern daß die Positivität zur Wirklichkeit erhoben wird (in G*rundlinien* § 333 steht „Wirklichkeit" obwohl „Dasein" gedacht ist). Hegel sagt nicht einfach, die Staaten seien die höchsten Mächte auf Erden, sondern die „absolute Macht auf Erden", während sonst der absolute Geist als die absolute Macht sowohl im Himmel wie auf Erden gedacht wird. Was er Platon immer bestritten hat – daß das Staatswohl über dem Wohl des einzelnen steht –, beansprucht er plötzlich im Völkerrecht selber. Der Weltgeist ist die Enthüllung der Unwahrheit der Unmittelbarkeit der Staaten, wenn diese nicht als bloßes Dasein, sondern als Wirklichkeit genommen wird. Daß aus der Weltgeschichte ausgetreten werden muß, wird in G*rundlinien* § 343 über die Erziehung des Menschengeschlechts angedeutet. „Der Weltgeist hat sein absolutes Recht nur in der unmenschlichen Stufe, die seine gegenwärtige ist."

Verene, Donald Phillip
Hegel's Account of War, in: Hegel's Political Philosophy : Problems and Perspectives / ed. by Z. A. Pelczynski. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1971. – S. 168-180
Der Streit um Hegels Kriegsphilosophie geht darum, ob er den Krieg empfiehlt oder nur einen Zustand realistisch beschreibt. Hegels Begriff der Wirklichkeit ist aber weder description noch prescription. Es gibt bei Hegel keine getrennte politische Philosophie, der Ort im System muß beachtet werden. In der *Phänomenologie* gehört die Äußerung über den Krieg in das früheste Stadium des Geistes und Hegels Grundprinzip ist, daß keine Stufe des Geistes mit dem Ganzen identifiziert werden darf. Hegel wendet sich hier gegen Kant, der nie klar sagen kann, warum es inneres Recht gibt, internationales aber nicht. Das Fehlen der internationalen Verrechtlichung kann nicht einfach wie ein Fehler, das Rechtsprinzip voll einzusehen, genommen werden. Kant hat eine Theorie des Friedens, kann aber keine Theorie des Krieges entwickeln; Hegel muß vor allem eine Theorie des Krieges entwickeln, die aber zu einer Theorie des Friedens entwickelt werden kann. Kriege sind Versuche der Soldaten, ihrer gewählten Lebensweise gemäß leben zu können (*Grundlinien* Add. zu §§327 und 328). Dagegen hilft keine Empfehlung, daß sich alle Menschen wie Knechte verstehen und arbeiten, denn Krieger haben das Ideal, sich für eine ethische Idee zu opfern. Die einzige Lösung sind höhere Ideen, die den Staat transzendieren: Kunst, Religion, Philosophie. „The solution to the problem of peace, which is properly the solution to the problem of warriors, cannot lie with those whose existence is tied to the form of the state."

Chanteur, Janine
From War to Peace. – Boulder (u.a.) : Westview Pr., 1992. – S. 59-92 Freedom and War
Französisches Original 1989

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Mensch braucht Frieden zur Entfaltung der Kultur, aber ohne Freiheit der Leidenschaften verkümmert die Kultur. Der Kampf der Menschen geht nicht um Überleben/Sicherheit, sondern um Anerkennung des eigenen Verlangens, letztlich ein Kampf um Prestige. Es ist Wiederkehr des herakliteischen Ansatzes: der Krieg trennt Menschen in ungleiche Individuen – die Herren, die Kampf und Tod nicht fürchten, die Sklaven, die sich lieber unterwerfen. Auch die weitere Geschichte ist auf den Krieg angewiesen, sonst würde sie in Stagnation enden. Aber die Kriege seit 1789 haben ein neues Moment, den Kampf um das Ende der Herrschaft. Hegel bemerkt, daß das Ancien Regime bereits verschwunden ist, die Herren haben kampflos aufgegeben. Der Terror ist kein Krieg zwischen Herr und Knecht, sondern richtet sich gegen Opfer, die nicht gekämpft haben. Hegel ist in all seinen Werken klar: bei der gegebenen Natur von Geist, Vernunft, Freiheit werden Kriege nicht aufhören. Im historischen Wandel muß immer etwas untergehen, damit neues Leben entsteht. Der Mensch ist nicht für Frieden gemacht, seine Befriedigung ist nicht ruhiger Genuß, sondern ist auf Risiko angewiesen. Der Mensch ist im Kampf entstanden und wird nur bleiben, so lange Kampf bleibt. Die Darstellung des Krieges in *Grundlinien* ist nur ein Fall dieser menschlichen Angewiesenheit auf den Kampf. Verträge werden die ewigen Kriege nur unterbrechen und die Technik hat die Kämpfe nur weniger unmittelbar, das Töten leidenschaftsloser gemacht. Frieden ist kein Übel und er ist nötig, damit die einzelnen ihren eigenen Zielen nachgehen können. Aber ewiger Frieden wäre ein Übel, gerade weil die einzelnen nur noch ihren eigenen Zielen nachgehen würden. „War and peace, then, are inseparable moments in a people's life as well, as in the life of a state."
(Hegel muß/darf sich bei Chanteur ein Kapitel mit Nietzsche teilen.)

Givsan, Hassan
Ist der Staat die Wirklichkeit der sittlichen Idee? in: Selbstbehauptung und Anerkennung : Spinoza – Kant – Fichte – Hegel / hrsg. von Helmut Girndt. – Sankt Augustin : Academia Verl., 1990. – S. 219-231
In der Rechtsphilosophie ist nicht vom Staat überhaupt die Rede, nicht vom orientalischen, griechischen, römischen, feudalen Staat, sondern vom modernen Staat. Nur dieser ist vom Prinzip der Besonderheit bestimmt. Der Staat, von dem in der Rechtsphilosophie die Rede ist, hat die Bürgerliche Gesellschaft zur Voraussetzung. Der Staat ist wirklich als individueller Staat – das meint nicht die bloße historische Vielzahl von Staaten, sondern Individualität gehört zur Idee des Staates. Staaten sind Ausschließende nach außen. Daß dies letztlich Krieg bedeutet, beeindruckt Givsan nicht, da hat Hegel nur beschrieben, wie es ist.
Das Problem ist nicht, daß Hegel den Staat so sieht, sondern daß er dann behauptet, dieser Staat sei bei aller Roheit und Unfreiheit die Wirklichkeit der sittlichen Idee, die Wirklichkeit der Freiheit. Nach außen verläßt dieser Staat nicht den Naturzustand, aber auch im Innern hat er zu seinen Bürgern kein geistiges Verhältnis, sondern ein mechanistisches Naturverhältnis. Die Bürgerliche Gesellschaft ist Allgemeinheit, sie kennt nichts Partikulares, sie kennt kein Volk. Hegel hätte eigentlich

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Bürgerliche Gesellschaft als eine sittlich höhere Form anerkennen müssen. Hegel vergißt selber, daß dieser Staat der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft ist.
Völker sind laut Hegel nur von Bedeutung, soweit sie Staaten geworden sind. Es kann immer nur ein Volk weltgeschichtlich sein. Was aber müßte für das Zeitalter der Bürgerlichen Gesellschaft weltgeschichtlich sein? Überall bestimmt Hegel die Gegenwart als Freiheit/Subjektivität. Was macht es dann noch, daß einer Deutscher ist? Der Geist der Moderne/Bürgerlichen Gesellschaft müßte kosmopolitisch sein. Da dieser Staat dem Kosmopolitismus fern steht, kann er nicht der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft sein.

Peperzak, Adriaan
Hegel contra Hegel in his *Philosophy of Right* : the Contradictions of International Politics, in: Journal of the History of Philosophy 32 (1994) 241-263

Modern Freedom : Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy. – Dordrecht (u.a.) : Kluwer, 2001 (Studies in German Idealism) S. 575-598 International Politics; S. 599-617 World History
Die Paragraphen 142 bis 360 sind in *Grundlinien* eine Einheit. Die Paragraphen über äußeres Staatsrecht und über Weltgeschichte gehören in den Gesamtkontext Familie-Bürgerliche Gesellschaft-Staat. Hegel akzeptiert, daß es eine Universalisierung des Willens geben muß (das ist die Definition der Freiheit). Sein Problem ist, daß er nie richtig zugeben will, daß die Universalität des Staates eine Partikularität in der Menschheit ist. Er kennt keine Transzendierung durch eine höhere Gemeinschaft, nur durch die Zeit, die Weltgeschichte. Im letzten Teil (§§ 321-360) versucht Hegel zu zeigen, daß die Frage, wie Freiheit realisiert werden kann, nicht völlig innerhalb einer praktischen Philosophie der Freiheit gelöst werden kann, sondern notwendig zu den höheren Formen des theoretischen Lebens führen muß: das individuelle und kollektive Selbstbewußtsein in Kunst, Religion, Philosophie.
Erst in der Konfrontation mit anderen Staaten wird der Staat als Individualität erkannt. Das Opfer für den Staat ist Opfer für die eigene Freiheit, die es nur im Staat geben kann. Die Nationalstaaten sollen einander anerkennen, sie haben keine höhere Macht auf Erden, wohl aber den Schöpfer von Himmel und Erde, der sich in der Weltgeschichte offenbart. §§ 330-331 befinden sich durchaus in Übereinstimmung mit dem traditionellen Völkerrecht. Aber für eine Philosophie des Rechts, der Moralität und der Politik ist das zu wenig. Hegel hatte gewiß Gründe, Internationale Organisationen für utopisch zu halten, aber er hätte nicht das anarchische Staatensystem als notwendig ausgeben dürfen. Auch Hegel kann nicht sagen, warum der Prozeß der Vereinigung der Personen nicht auf internationaler Ebene fortgesetzt wird. Er gerät in einen Widerspruch: Sein Gebot, daß Staaten einander anerkennen, bleibt ein Sollen. Der Geist wäre zu schwach das durchzusetzen. Das Ziel der Geschichte bei Hegel ist aristotelisch bestimmt als Verwirklichung der Erkenntnis, aber dieser Weg soll über die Abfolge der Völker gehen (offenbar kommen die Völker in diese Geschichte nur, weil sie natürlich sind, aber diese Natürlichkeit ist offenbar eine Unveränderlichkeit, so daß nur ein Auswechseln der herrschenden Völker in Frage

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kommt). Das herrschende Volk einer Epoche hat als einziges Recht, die anderen sind rechtlos. Das gefährdet die ganze Philosophie des Rechts mit ihrer Betonung der inneren Souveränität und der Anerkennung. Statt einem Tribunal universaler Weisheit, das Nationen für ihre Prätentionen straft, hat er nur eine Abfolge von Konflikten. Erst über Gewalt und Leid kann die Menschheit zum Frieden des freien Geistes kommen: Theoria, Wissen, Kontemplation. Ein post-christlicher Grieche, dessen Theoria mehr mit der präsokratischen Tragödie zu tun hat als mit Platons Theoria.
Das Buch ist ein Kommentar, der sich von Paragraph zu Paragraph vorarbeitet, der Aufsatz ist lesefreundlicher.

Siep, Ludwig
Das Recht als Ziel der Geschichte : Überlegungen im Anschluß an Kant und Hegel, in: Das Recht der Vernunft : Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln / hrsg. von Christel Fricke … – Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Hoolzboog, 1995 (Spekulation und Erfahrung : Abt. II, Untersuchungen ; 37) S. 355-379

Kant and Hegel on Peace and International Law, in: Proceedings of the Eight International Kant Congress Memphis 1995 / ed. by Hoke Robinson. – Milwaukee : Marquette Univ. Pr., 1995, I/1 S. 259-272
Bearbeitete deutsche Version: Kant und Hegel über Krieg und Völkerrecht, in: Gerechter Krieg : ideengeschichtliche, rechtsphilosophische und ethische Beiträge / hrsg. von Dieter Janssen und Michael Quante. – Paderborn : Mentis Verl., 2003. – S. 100-115
Nach Kant sind die Natur und die menschliche Geschichte nicht als Ursache und Wirkung zu fassen; wir müssen der Natur eine Absicht unterstellen, wenn wir sie begreifen wollen. Der letzte Zweck der Natur kann aber nur der Mensch und seine Kultur sein. Eine Rechtsordnung herzustellen ist ein kategorischer Imperativ, die Geschichte muß als Vorbereitung auf dieses Ziel betrachtet werden. Durch den Krieg sind die Menschen über die Erde zerstreut worden, der Krieg zwingt sie zur Kooperation. Hegels Rechts- und Geschichtsphilosophie folgt Kant. Auch Hegel kann die Weltgeschichte nur als zweckmäßige Entwicklung zur vernünftigen Rechtsordnung begreifen. Der Krieg ist bei Hegel welthistorisch weniger wichtig, für die Gegenwart aber sittlich bedeutsamer als bei Kant. Der Unterschied kommt vor allem daher, daß Recht bei Hegel nicht ein aprioristischer Vernunftbegriff ist, sondern historisch entwickeltes „Dasein der Freiheit“ selber.
Bei Kant treibt die Natur zu einem Bund, aber es bleiben die eigenen Neigungen der Staaten. Die Rechtsidee ist offenbar nur eingeschränkt zu verwirklichen. Hegel versucht diesen Zwiespalt zu vermeiden. Die Selbstbehauptung der Staaten ist deren höchstes Recht. An ihm hat auch das Völkerrecht seine Grenze, denn kein Staat kann durch Verträge seine eigene Existenz gefährden. Hegel reagiert auf die Schwäche von Kants Völkerbund: Wenn es kein Weltgericht gibt, dann bleibt jeder Staat Richter in eigener Sache. Das Urteil kann dann nur von der Weltgeschichte kom-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men. Dabei schätzt er die „sittliche Identifikation“ des Individuums mit seinem Staat hoch ein und gesteht den Soldaten eine sittliche Qualität zu, die Kant nur für die ritterlichen Krieger der Vergangenheit zugesteht. Das Ziel der Geschichte ist bei Hegel weiter der Rechtsstaat mit Grundrechten, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung. Das ist teleologisch, aber kein Naturgesetz, sondern individuelle und staatliche Selbstbestimmung. (Daß ein Völkerstaat unmöglich oder gegen die Vernunft sei, haben weder Kant noch Hegel gezeigt.)
Beim frühen Hegel ist die Bereitschaft der Bürger für den Staat zu kämpfen der ultimative Test für den Staat und für das Individuum. Beim späten Hegel wird aber der Krieg den professionellen Soldaten überlassen. Worin Kant die Ursache der häufigen Kriege gesehen hatte, sieht Hegel eine Chance zur Kriegsvermeidung durch Abschreckung.

Ottmann, Henning
Die Weltgeschichte (§§341-360), in: G. W. F. Hegel : Grundlinien der Philosophie des Rechts / hrsg. von Ludwig Siep. – Berlin : Akademie Verl., 1997 (Klassiker auslegen ; 9) S. 267-286
Hegel startet an derselben Stelle wie Kant: der souveräne Staat ist mit dem übernationalen Staat nicht vereinbar. Er bleibt auch voll im Rahmen des klassischen Völkerrechts und seiner Theorie des gehegten Krieges. Das Lob des Krieges als Förderer der Sittlichkeit, steht so auch bei Kant und anderen. Hegel ist auch nicht einfach ein Gegner des Kosmopolitismus, er sieht ihn nur nicht im Staat, sondern in der Bürgerlichen Gesellschaft.
Geschichtsphilosophie ist bei Hegel Theodizee: Geschichte als vernünftig begreifen, obwohl sie Schlachtbank ist. Weil es vernünftige Urteile fällt, kann das Weltgericht der Weltgeschichte nicht verurteilt werden. Diese Weltgeschichte ist nicht die Durchsetzung eines Planes und damit auch nicht Entmündigung der Akteure. Das Völkerrecht kommt nur als Sphäre des „Sollens“ vor, fast auf der Ebene des „abstrakten Rechts“, mit welchem die Rechtsphilosophie beginnt. „Der Aufstieg zur ‚Sittlichkeit’ wird im ‚äußeren Staatsrecht’ und in der ‚Weltgeschichte’ zum Abstieg …Die Natur, die in Hegels ‚Naturrecht’ progressiv versittlicht wird, tritt am Ende – soll man sagen ‚entsittlicht’? – wieder als Natur hervor.“ Das Ende der Rechtsphilosophie ist weniger Hybris als Bescheidenheit. So wie er lehrte, die Bürgerliche Gesellschaft als Preis für die moderne Freiheit auszuhalten, so verzichtet er auf die Versittlichung der Staatenwelt und der Weltgeschichte als Preis für die Vielfalt sittlicher Lebensformen der Völker. Die Selbstbestimmung der Völker ist eine Freiheit der modernen Welt.

Eichenseer, Georg Karl
Staatsidee und Subjektivität : das Scheitern des Subjektgedankens in Hegels Staatsphilosophie und seine Konsequenzen. – Regensburg : Roderer, 1997. – S. 368-435 Das „äußere Staatsrecht“ und der Übergang in die Geschichtsphilosophie – die Apologie des Machtstaates und die Gleichsetzung von Entwicklungsgeschichte und Heilsgeschichte

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das innere Staatsrecht mit seiner monarchischen Souveränität ist schlimm, das äußere Staatsrecht und gar der Abschluß mit einer Geschichtsphilosophie dienen allein dazu, dem Staat doch noch ein Ansehen zu geben, indem er Teil einer Theodizee wird. Das äußere Staatsrecht ist von Moralität, nicht Sittlichkeit bestimmt. Da Hegel im Innern den Willen des Souveräns nicht hatte bändigen können, treibt der ungebändigt nach außen. Das äußere Staatsrecht zeigt damit, was schon in der Sittlichkeit nicht stimmt. Realhistorisch ist die Stufe der Moralität nicht überstiegen worden (das gilt bis heute). Eine nachmoralische Sittlichkeit auf Basis des Staates hat sich als unmöglich herausgestellt. Immer wenn Hegel vom Krieg redet, befindet er sich nicht auf der Höhe des Geistes. Seit dem Naturrechtsaufsatz fällt er immer auf einen „subjektivitätsfeindlichen Heroismus" zurück. Es gibt nur ein Oszillieren zwischen Krieg und Frieden, kein weiterführendes Drittes. List kann nicht auf dem Niveau des Geistes sein, auch wenn es eine List der Vernunft ist. Hegels Größe liegt darin, daß er alle Beschönigungen dieses Ergebnisses verweigert, ganz anders als Intersubjektivismus à la Habermas oder Kommunitarismus à la Hösle, die sich auf den freien Willen und seine Selbstabstoßungskonsequenzen gar nicht erst einlassen. Das Entsetzliche sind die eigenen Taten: Indem die Staaten den naturhaft-anarchischen Staatenantagonismus eingerichtet haben, verstehen sie die Weltgeschichte als eigengesetzliche, fremde Verfügung, Verhängnis, Gericht Gottes. Der „Weltgeistgott" dient dazu, die Völker aus der Letztverantwortlichkeit für ihre Taten zu entlassen.

Schmidt, Thomas M.
Grundrechte einer Weltverfassung? : die Verwirklichung der Menschenrechte in der Perspektive der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Recht auf Menschenrechte : Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik / hrsg. von Hauke Brunkhorst. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1999 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 1441) S. 293-313
Hegels Verdikt gegen Internationale Organisationen bedeutet zunächst nur, daß überstaatliche Institutionen nicht nach dem Muster innerstaatlicher verstanden werden können, daß die Souveränität der Nationalstaaten nicht durch die Installation eines Superstaates, eines Weltsouveräns überwunden werden kann. Statt dessen muß ein offener Prozeß der Ausbildung globaler sozialer Kooperationssysteme erwartet werden. Diese Weltgesellschaft ist kaum denkbar als absolute Versöhnung, sie wird Schauplatz eines Kampfes um Anerkennung bleiben.
Der häufig konstatierte Niveauverlust des äußeren Staatsrechts kann auch verstanden werden als ein Versuch Hegels, seine Konzeption des inneren Staatsrechts zu korrigieren. Das innere Staatsrecht ist von Überidentifikation von Anerkennungsverhältnissen geprägt, die Kooperation wird von der monolithischen Struktur des Staates behindert. Damit verstößt Hegel gegen seine eigene Logik. Die Doppelseitigkeit der Anerkennung geht verloren. An Hegels Staatsrecht kann nicht angeknüpft werden. Hegelisch bleibt aber, daß es keinen bloß „rationalen Entwurf" geben kann, sondern ein „Werk" der Geschichte, einen Kampf um Anerkennung.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.4.12 Clausewitz

Carl (von) Clausewitz, 1780-1831, geboren in Burg als Sohn eines Steuerbeamten, durchaus kein preußischer Junker; doch die Stadt war von der Garnison bestimmt und schon sein Vater hatte versucht, in die preußische Militärklasse zu gelangen. Von Kindheit an Soldat, Teilnehmer an den meisten Feldzügen der Revolutionskriege und der napoleonischen Kriege in preußischem und russischem Dienst (mit einer kurzen welthistorischen Rolle beim Übergang der preußischen Truppen vom Bündnis mit Napoléon zum Bündnis gegen Napoléon). Historiker dieser Feldzüge. Dozent an der Allgemeinen Kriegsschule, später Direktor dieser Schule (ein Verwaltungsposten, keine Lehramt). Gneisenaus Stabschef während des Feldzugs gegen den polnischen Aufstand 1831.

Biographie:
Peter Paret, Clausewitz and the State. – Oxford 1976, dt. 1993.

Einführungen:
Peter Paret, Clausewitz : Life and Thought, in: Makers of Modern Strategy / ed. Peter Paret. – Princeton 1986. S. 186-213, auch in: Peter Paret, Understanding War : Essays on Clausewitz and the History of Military Power. – Princeton 1992. – S. 95-122
Beate Heuser, Reading Clausewitz. – London 2002 (deutsch 2005)
Antulio J. Echevarria II, Clausewitz and Contemporary War. – Oxford 2006.

Seit Thukydides der einzige schreibende Soldat, der einen Platz in der Geschichte der Kriegstheorien sicher hat. Fast nichts von den traditionellen Theorien über Krieg und Frieden spielt bei Clausewitz eine Rolle. Ob Krieg sein soll – diese Frage wischt Clausewitz selber weg als eine philosophische Frage, die nicht in seinen Beruf fällt. Der Gerechte Krieg kommt nicht vor, die rechtliche Einhegung auch nicht, das Mächtegleichgewicht fast nicht. Clausewitz kann den Krieg durchaus soziologisch kommentieren, wie Montesquieu oder unter den Militärs Lloyd und Guibert, aber das steht bei ihm nie im Zentrum. Clausewitz war ein politischer Offizier und ein politischer Publizist von einiger Bedeutung, aber es ist auffällig, wie wenig davon eingegangen ist in *Vom Kriege*, wo doch der Krieg als Fortsetzung der Politik bestimmt wird. Es ist klar ein Buch zur Kriegsführung, zur höheren Taktik (und über weite Strecken zur niederen Taktik der Angriffe auf Brücken, Moräste usw.). Kein Buch für Staatsmänner, sondern für Soldaten. Clausewitz zentrale Einsicht geht aber über diesen Zweck hinaus: Ein Krieg ist ein Ringen zwischen zwei Gegner und keiner von beiden hat eine Kontrolle über die eigene Strategie, weil sie davon abhängig ist, mit wieviel Nachdrücklichkeit der Gegner den Krieg führt. Hume hatte bemerkt, daß im Krieg am Rande der Zivilisation die zivilisierte Kampfweise verschwindet. In der Revolutionszeit ist das im Zentrum angekommen, die Theorien des Friedens durch Zivilisierung haben ihre Plausibilität verloren.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleiche zu Clausewitz' Platz in der Geschichte des strategischen Denkens:
Reinhard Höhn, Revolution, Heer, Kriegsbild. – Darmstadt 1944 (immer noch am besten zur preußischen Debatte um den Volkskrieg, v. a. Dietrich von Bülow und Scharnhorst. Vergleiche freilich zu Höhn und die Kontinuitäten im Werk eines der führenden SS-Intellektuellen, der einer der führenden Unternehmensberater der Bundesrepublik Deutschland wurde: Winfried Mönch, *„Rokokostrategen" : ihr negativer Nachruhm in der Militärgeschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts ; das Beispiel von Reinhard Höhn und das Problem des ‚moralischen' Faktors*, in: *Die Kriegskunst im Lichte der Vernuft : Militär und Aufklärung im 18. Jahrhundert* / hrsg. von Daniel Hohrath und Klaus Gerteis. – Hamburg 1996 (Aufklärung 11, Heft 2) S. 75-97)
Azar Gat, The Origins of Military Thought from the Enlightenment to Clausewitz. – Oxford 1989 (zur Entwicklung von Lloyd über Guibert bis Jomini, Scharnhorst, Clausewitz).

Die Militärschulen des 19. Jahrhunderts haben diesen Lehrer höherer Taktik geschätzt: Vernichtungsstrategie, Angriff/Verteidigung, Konzentration der Kräfte, Kulminationspunkt, Erschöpfung des Angriffs mit dem Erfolg. Diese Rezeption ist sehr ausgiebig untersucht worden; das Ergebnis ist immer das gleiche: Clausewitz wurde mehr zitiert als gelesen, mehr gelesen als verstanden. Das klingt eher unwahrscheinlich und man wird den Verdacht nicht los, daß diese rezeptionsgeschichtlichen Arbeiten zu stark von der Clausewitz-Renaissance der 1960er bis 1980er Jahre geprägt sind.
Vergleiche zur Rezeptionsgeschichte:
Peter Paret, Clausewitz and the Nineteenth Century, in: The Theory and Practice of War : Essays Presented to Captain B. H. Liddell Hart on his Seventieth Birthday / ed. by Michael Howard. – London 1965. – S. 21-41
Norbert Krüger, Adolf Hitlers Clausewitzkenntnis, in: Wehrwissenschaftliche Rundschau 18 (1968) 467-471
Ulrich Marwedel, Carl von Clausewitz : Persönlichkeit und Wirkungsgeschichte seines Werkes bis 1818. – Boppard 1978
Clausewitz and Modern Strategy / ed. by Michael I. Handel. – part III, Clausewitz Misperceived, in: Journal of Strategic Studies 9 (1986) S. 197-324
Christopher Bassford, Clausewitz in English : the Reception of Clausewitz in Britain and America 1815-1945. – New York 1994).

Lenin hat sich umgekehrt für den Satz vom Krieg als Fortsetzung der Politik interessiert, mehr als dieser Satz hat ihn an Clausewitz nicht interessiert.
Vergleiche zur marxistischen Clausewitzrezeption:
Werner Hahlweg, Lenin und Clausewitz : ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts, in: Archiv für Kulturgeschichte 36 (1954) 30-59. 357-387
Panajotis Kondylis, Theorie des Krieges : Clausewitz – Marx – Engels – Lenin. – Stuttgart 1988. – 245-259 Politik und Krieg oder Lenin und Clausewitz

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Olaf Rose, Carl von Clausewitz : Wirkungsgeschichte seines Werkes in Russland und der Sowjetunion 1836 bis 1991. – München 1995. – S. 85-238.
Daß Friedrich Engels kein Clausewitz-Anhänger sondern ein solider Jomini-Schüler war, zeigt Azar Gat, *Clausewitz und the Marxists : Yet another Look*, in: Journal of Contemporary History 27 (1992) 363-382, bzw. Azar Gat, *The Development of Military Thought : the Nineteenth Century*. – Oxford 1992. – S. 227-235.

Die westliche Clausewitzreaktion nach dem 1. Weltkrieg ist stark von Liddell Harts Verurteilung des „Mahdi of mass" geprägt: Die Lehre vom absoluten Krieg endet in der Versklavung der Politik durch die Strategie, andere Strategien außer der Vernichtung werden von Clausewitz abgelehnt „carried away by his passion for pure logic". Er ist verantwortlich für seine Schüler der Jahre 1914-18 (*The Ghost of Napoleon*. – London 1933. – S. 118-129). Die Grenzen von Liddell Harts Clausewitz-Kenntnis sind oft herausgestellt worden, vgl. Jay Luvaas, *Clausewitz, Fuller and Liddell Hart*, in: Journal of Strategic Studies 9 (1986) S. 197-212 und zuletzt ausführlich Christopher Bassford, *Clausewitz in English : the Reception of Clausewitz in Britain and America 1815-1945*. – New York 1994. Die Clausewitz-Renaissance der 1960er bis 1980er Jahre war ein Versuch Clausewitz gegen Liddell Hart zu retten. Die philologische Arbeit kommt zu einem gewissen Abschluß mit Editionen, Biographie, einer neuen Übersetzung ins Englische. In den Interpretationen verschwindet die ganze höhere Taktik, der Begriff des Absoluten Krieges löst sich völlig von der Vernichtungsstrategie. Die Bändigung des wirklichen Krieges durch die Politik tritt ins Zentrum. An diesem Clausewitz gab es in den USA einen Bedarf für die Kritik der mangelnden politischen Kontrolle der Strategie im Vietnamkrieg (Bernard Brodie, *War and politics*. – New York 1973; Harry G. Summers, Jr., *On Strategy : a Critical Analysis of the Vietnam War*. – Washington 1981). Vgl. Stuart Kinross, *Clausewitz and America : Strategic Thought and Practice from Vietnam to Iraq*. – London 2007 über die fortdauernde Schwierigkeit einer strategischen Clausewitz-Rezeption und die Rezeption taktischer Diskussionen in einer weiterhin von Jomini geprägten Tradition.

Die Clausewitz-Renaissance ist deutlich zu Ende gekommen. Martin van Creveld, der Clausewitz historische Bedeutung durchaus gewürdigt hatte, betont das Ende seiner Bedeutung in den Neuen Kriegen (*The Transformation of War*. – New York 1991, dt. 1998 u.d.T.: *Die Zukunft des Krieges*). John Keegan ist wieder bei Liddell Hart angekommen (mit noch geringeren Clausewitz-Kenntnissen) und ist dafür häufig gescholten worden (*A History of Warfare*. – New York 1993, dt. 1995 u.d.T.: *Die Kultur des Krieges*). Zu wenig beachtet wurde, daß Azar Gat mit Fülle der Kenntnisse auch wieder bei Liddell Hart angekommen ist: Clausewitz war ein dogmatischer Vernichtungstheoretiker, der erst spät in seinem Leben begriff, daß es begrenzte Kriege gibt; die Militärs des 19. Jahrhunderts haben den Kern von Clausewitz' Lehre ("The nature of war is fighting") besser verstanden als die Clausewitz-Renaissance (*The Origins of Military Thought : from the Enlightenment to Clausewitz*. – Oxford 1989. – 156-250). In Deutschland löste sich parallel zwi-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Kondylis (1988; unten S. 658-659 referiert) und Herberg-Rothe (2001; unten S. 661-662 referiert) der neue Konsens der Clausewitz-Renaissance auf. Andreas Herberg-Rothe hat auch die intelligenteste Kritik an Keegans Provokationen vorgelegt (*Primacy of ‚Politics' or ‚Culture' over War in a Modern World : Clausewitz Needs a Sophisticated Interpretation*, in: Defense Analysis 17 (2001) 175-186). Das Gespenstige an der konventionellen Abwehr Keegans (beispielsweise Klaus Jürgen Gantzel, *Der unerhörte Clausewitz : eine notwendige Polemik wider die gefährliche Tendenz zur Mystifizierung des Krieges*, in: *Die Zukunft des Krieges : eine Bilanz der Friedens- und Konfliktforschung* / hrsg. von Astrid Sahm … – Wiesbaden 2002. – S. 25-50) ist, daß die jahrzehntelange Kritik an Clausewitz' Theorie des Politischen nicht einmal auftaucht. Was bei Senghaas (1966; unten S. 655 referiert) noch Irrationalität war, ist jetzt zum letzten Verteidigungswall der Rationalität geworden. Diese kritischen Debatten um das Politische bei Clausewitz sollen im Zentrum der folgenden Referate stehen. Das was Clausewitz selber so wichtig war, soll hier nicht weiter beachtet werden, das gehört in die Geschichte der Kriegskunst.

Texte

Vom Kriege : hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz (1832-1834)
Maßgebliche Ausgabe von Werner Hahlweg 1972.
Die Textkritik ist mit der 18. Aufl. 1972 abgeschlossen, die 19. Auflage 1980 hat noch Literaturnachträge. Für eine wirkliche kritische Ausgabe des nachgelassenen Werkes fehlt das Material. Stattdessen hat Hahlweg die Vorarbeiten publiziert (siehe unten S. 651).

Kriegstheorie und Kriegsgeschichte : Carl von Clausewitz – Helmut von Moltke / hrsg. von Reinhard Stumpf. – Frankfurt am Main : Deutscher Klassiker Verl., 1993 (Bibliothek deutscher Klassiker ; 87 : Bibliothek der Geschichte und Politik ; 23)
Druckt Bücher 1-3 und 8 vollständig ab, 4, 6, 7 in Auswahl. Eine kommentierte Ausgabe (wenn sich der Kommentar auch häufig nur wie ein Fremdwörterbuch liest).

On war / ed. and translated by Michael Howard and Peter Paret. – Princeton : Princeton Univ. Pr., 1976
Auch für den deutschen Leser durch die Inhaltsangaben von Bernard Brodie interessant (S. 641-711)
I/1 Was ist der Krieg?
Krieg ist wie Zweikampf, es gibt nur ein Ziel, den Gegner niederzuwerfen, ihm unseren Willen aufzwingen. Das richtet sich gegen die Meinung, der Krieg der gebildeten Völker sei von Zurückhaltung bei der Gewaltentfaltung geprägt. Das haben die neusten Kriege widerlegt. Tatsächlich kommt die Mäßigung in Kriegen aus der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menschlichen Trägheit: Wenn der eine Gegner nicht alle Macht aufbietet, dann kann auch der andere sich zurückhalten. „Ideal“ ist allein die Definition des Krieges mit zwei abstrakten Größen „Gegner“. „Wirklich“ ist jeder Krieg, in dem die Gegner namentlich genannt sind; die haben viele Gründe, sich nicht absolut zu verhalten. Sie werden nach Wahrscheinlichkeitsgesetzen das Verhalten des anderen vermuten und sich danach verhalten. Den politischen Zweck führt Clausewitz erst ein, nachdem er klargestellt hat, daß der Krieg eine Frage des Staatensystems ist, daß keine Partei darin frei ist. Die politischen Ziele können eine eigene Dynamik entfalten, aus kleinen Ursachen können große Kriege entstehen (was freilich unwahrscheinlich ist). Das liegt an den „Massen“ (was hier als physikalische Analogie Materie meint, die einmal in Bewegung gekommen nicht mehr leicht zu steuern ist). Diese „Masse“ hat aber auch die Art zum Stillstand zu kommen. In solchen Phasen kann die Politik Einfluß auf den Krieg nehmen, aber sie kann ihn nie despotisch bestimmen. „Der Krieg ist eine bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln.“ Der Feldherr kann fordern, daß die Eigenart des Krieges bedacht wird – aber immer bleibt der Krieg Mittel. Je stärker die Motive des Krieges sind, je mehr sie das Dasein der Völker umfassen, umso mehr wird der Krieg sich seiner absoluten Gestalt nähern. Clausewitz unterscheidet eine „wunderliche Dreifaltigkeit“: 1., ursprünglicher Haß/blinder Naturtrieb/Volk; 2., freies Spiel der Wahrscheinlichkeiten und des Zufalls/freier Seelentätigkeit des Feldherrn und seines Heeres; 3., politisches Werkzeug/bloßer Verstand/Regierung.

I/2 Zweck und Mittel im Kriege

Ziel des Krieges ist vom Begriff her, den Gegner niederzuwerfen. 1., Streitkraft vernichten (er betont ausdrücklich, daß das heißt kampfunfähig machen, nichts anderes), 2., Land erobern, damit sich keine neue Streitkraft bildet, 3., den Willen des Feindes bezwingen, ihn zu einem Friedensvertrag bringen. Aber das ist der abstrakte Krieg. In der Wirklichkeit gibt es zahllose Friedensschlüsse, bei denen der Gegner nicht niedergeworfen wurde (nur deshalb können Schwächere Kriege führen, Friedrich der Große hätte niemals Österreich niederwerfen können, aber er konnte seinen Gegnern zeigen, daß die Kosten, ihn niederzuwerfen, hoch sein werden).

Ab dem 3. Kapitel ist Clausewitz bereits bei der Taktik, bei der Kritik der mechanischen Vorstellung eines Heeres, bei der Rolle von Verstand und Gemüt im Charakter des Feldherrn.

I/7 Friktion im Kriege

Über den Unterschied des wirklichen Krieges von dem der Kriegspläne. Das scheinbar Leichte ist im Krieg immer schwer (Friktion ist der zeitgenössische physikalische Begriff für Reibungsverluste).

III/16 Über den Stillstand im kriegerischen Akt

Die Verschiedenheit der politischen Zwecke hebt die Möglichkeit eines völligen Stillstands (aus rein militärischen Überlegungen) auf. Tatsächlich ist in jedem Krieg mehr Stillstand als Aktion, aber das liegt an der Stärke der Verteidigung. Wenn der Willen zum Angriff nicht stark ist, dann kann der Krieg ein Halbding werden.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

III/17 Über den Charakter der heutigen Kriege
Napoléon, die spanische Guerilla, der Feldzug in Russland (wo verlorene Schlachten und zerstörte Hauptstädte den Krieg nicht beendet haben), Preußen 1813. Das Neue sind Herz und Gesinnung der Nation. (Die Nutzanwendung wird III/18 wieder nur für die Kriegsführung gezogen, das Verhältnis von Stillstand und Aktion ist jetzt anders als in den früheren Kriegen.)
VI/6 Umfang der Verteidigungsmittel
Unter den Machtmitteln die dem Verteidiger zur Verfügung stehen, zählt Clausewitz auch Bundgenossen auf, die ein Interesse an der Erhaltung des Status quo der Vielzahl der Staaten gegen Anwachsen eines Universalstaats haben. Daß Polen verschwunden ist, ist kein Gegenbeweis; es war kaum noch ein Staat zu nennen. Ohne jede eigene Verteidigung können auch Bundgenossen einen Staat nicht erhalten (die einzige Äußerung Clausewitz', die als ein eine Äußerung zu internationalen Beziehungen gelten kann).
VI/26 Volksbewaffnung
Der Volkskrieg ist im kultivierten Europa eine Erscheinung des 19. Jahrhunderts, eine Folge des Durchbruchs, „den das kriegerische Element in unserer Zeit durch seine alte künstliche Umwallung gemacht hat." Eine politische oder gar philosophische Bewertung dieses Durchbruchs will er lassen. Militärisch ist der Volkskrieg eine Alternative, wenn keine anderen Mittel zur Verfügung stehen, die Kampfweise ist Zermürbung. In Schlachten geht der Volkssturm immer zugrunde, ist also auf eine erneuerte Armee angewiesen. Das ist die preußische Erfahrung der Erholung. Kein Land sollte sich nach verlorenen Schlachten geschlagen geben. Zum Sterben ist immer noch Zeit.
VIII Kriegsplan
ein unfertiges Buch, das offenbar die Gedanken erstmals formulierte, die dann in der Überarbeitung von Buch I leitend waren: Absoluter und wirklicher Krieg (VIII/2), politische Gründe für das Maß der Anstrengung und der Ressourcen, verschiedene Willenskraft der Staaten, kulturgeschichtliche Skizze der Entwicklung von Halbwilden über antike Republiken und mittelalterliche Herren und Städte zu Königen des 18. Jahrhunderts und Fürsten und Völkern des 19. Jahrhunderts (VIII/3), der Krieg als Instrument der Politik (VIII/6B): „Gehört der Krieg der Politik an, so wird er ihren Charakter annehmen."

Die philologische Debatte über die komplizierte Geschichte des Buches ist nie richtig abgeschlossen worden. Vgl. als Stationen einige klassische Beiträge (mit durchaus widersprüchlichen Ergebnissen): Herbert Rosinski, *Die Entwicklung von Clausewitz Werk „Vom Kriege" im Lichte seiner „Vorreden" und „Nachrichten"*, in: Historische Zeitschrift 151 (1935) 278-293; Eberhard Kessel, *Zur Entstehungsgeschichte von Clausewitz Werk „Vom Kriege"*, Historische Zeitschrift 152 (1935) 97-100; ders., *Zur Genesis der modernen Kriegslehre : die Entstehungsgeschichte von Clausewitz' Buch „Vom Kriege"*, in: Wehrwissenschaftliche Rundschau 3 (1953) 405-423 (die Niederschrift ist ein Klärungsprozeß, einen fertigen Zustand haben wir nicht; die 1827 angekündigte Umarbeitung hat Clausewitz nicht energisch betrieben,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stattdessen hat er sich mit militärhistorischen Studien befaßt; wir müssen selber aus diesen Feldzughistorien die Umarbeitung von Clausewitz' theoretischem Werk leisten); Walther Malmsten Schering, *Wehrphilosophie*. – Leipzig 1939. – S. 250-255 (das Buch ist krude, aber Schering war der letzte, der Clausewitz' Nachlaß noch in vollem Umfang zur Verfügung hatte, so daß zumindest diskutiert werden muß, ob seine Versuche einer Entwicklungsgeschichte des Buches mehr als persönliche Stilurteile sind); Raymond Aron, *Penser la guerre : Clausewitz 1976* (ein Argument, daß nur *Vom Kriege* I/1 beendet ist; siehe unten S. 655-656); Azar Gat, *The Origins of Military Thought*. – Oxford 1989. – S. 255-263 *Clausewitz's Final Notes Revisited* (Clausewitz hatte den Stillstand im großen Krieg analysiert, erst 1827 begreift er die Vielheit von politischen Zwecken, diese Erkenntnis kommt ihm bei der Arbeit an Buch VIII und zwingt ihn Buch I neu zu schreiben).

Schriften – Aufsätze – Studien – Briefe / hrsg. von Werner Hahlweg. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht
Bd. 1 – 1966
Enthält Texte 1803-1812, darunter S. 208-599 *Meine Vorlesungen über den Kleinen Krieg, gehalten auf der Kriegs-Schule 1810 und 1811*; S. 678-751 *Bekenntnisschrift* (Clausewitz' Reaktion auf das französisch-preußische Bündnis, das ihn zum Überwechseln in russische Dienste bewegte)

Bd. 2 – 1990
Enthält u.a. S. 15-99 Entwürfe und Vorarbeiten zum Werk „Vom Kriege" 1807 bis 1812; S. 623-717 Niederschriften des Werkes „Vom Kriege"

Literatur

Ein guter Sammelband älterer Beiträge: Clausewitz in Perspektive : Materialien zu Carl von Clausewitz . Vom Kriege / hrsg. von Günter Dill. – Frankfurt am Main 1980.

Schering, Walter Malmsten
Die Kriegsphilosophie von Clausewitz : eine Untersuchung über ihren systematischen Aufbau. – Hamburg : Hanseatische Verl.-Anstalt, 1936. – 134 S.
Der absolute Krieg, das Modell des Zweikampfes, wird politiklos gedacht. Ein wirklicher Krieg kennt keine endgültigen Entscheidungen, weil politischen Verhältnisse einen großen Einfluß ausüben. Alle Modifikationen müssen beim Begriff des Krieges unberücksichtigt bleiben. Die Politik erklärt aber nicht den Stillstand im Krieg, weshalb Clausewitz einen dritten Begriff des Krieges hat: freies Spiel. Das Thema von *Vom Kriege* I/1 ist nicht die Politik, sondern daß es drei Tendenzen des Krieges gibt: die Leidenschaften gehören zum Volk, das Spiel des Mutes und des Talentes zum Feldherrn, die politischen Ziele zur Regierung. Die Theorie muß sich zwischen diesen drei Tendenzen „wie zwischen drei Anziehungspunkten schwebend erhalten." Solange der Krieg absolut gedacht wird, hat er Gesetze, nämlich Naturgesetze. Der

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wirkliche Krieg ist kein konsequentes, auf das Äußerste gerichtete Bestreben, sondern Teil eines Ganzen, der Politik. Der Krieg wird ein Ganzes nur durch das politische Ziel. Fraglich ist, was vom Zweck/Mittel-Verhältnis bleibt, wenn dem freien Spiel/Zufall so viel Platz eingeräumt werden muß. In den frühen Schriften aus der Zeit der napoleonischen Kriege ist moralische Kraft häufig Ausgleich für fehlende physische Kraft. In *Vom Kriege* spielt das nur noch eine geringe Rolle. Statt dessen wird die moralische Kraft ein Moment jedes Krieges – als Talent des Feldherrn, als kriegerische Tugend des Heeres, als im Heer wirkender Volksgeist.

Scherings systematisches Hauptwerk *Wehrphilosophie*. – Leipzig 1939 beruht auch über weite Strecken auf Clausewitzlektüre, eine extreme Mischung von philologischen Fortschritten und nationalsozialistischen Ideen (vor allem sein seltsames Beharren, immer wo bei Clausewitz „Zweck" steht, „Willen" zu lesen). In seinem ersten Clausewitz-Buch hat Schering die Clausewitzphilologie neu begründet, indem er betont, daß der Absolute Krieg ein theoretisches Konzept ist. In seinem zweiten Buch hat er mehr als andere getan, Clausewitz in den deutschen Bellizismus heimzuholen (Krieg als die Anspannung der Kräfte zweier Gesellschaften, die die Entscheidung wollen). Schering weiß, daß das doch nicht Clausewitz ist, er beansprucht ihn überboten zu haben, im Ringen zweier Gesamtwillen fundamentaler als Clausewitz oberstes Gesetz der blutigen Waffenentscheidung zu sein. Vgl. zu Walter Malmsten Schering, einem Major des 1. Weltkrieges, dessen wissenschaftliche Karriere im Fach „Kriegsphilosophie und Kriegssoziologie" erst mit seiner Verbindung zum Nationalsozialismus vorankam, die sehr kritische Darstellung von Andreé Türpe, *Die Theorie von Clausewitz in den geistigen Auseinandersetzungen unserer Epoche : eine Analyse ausgewählter philosophischer und politisch-ideologischer Probleme*. – Dissertation Humboldt Univ. Berlin 1986. – S. 216-245 und die sehr blauäugige von Christian Sehested von Gyldenfeldt, *Von Alfred Vierkandt zu Carl von Clausewitz : Walter Malmsten Schering und die Quellen gemeinschaftlichen Handelns in Frieden und Krieg*. – Münster 2002.

Rothfels, Hans
Clausewitz, in: Makers of Modern Strategy : Military Thought from Machiavelli to Hitler / ed. by Edward M. Earle. – Princeton : Princeton Univ. Pr., 1941. – S. 92-113
deutsch in: Clausewitz in Perspektive (s.o. S. 651) S. 161-290
Eine klare Verteidigung Clausewitz' gegen den Vorwurf nichts als ein preußischer Ideologe und der Verantwortliche für die Massenschlachten des 1. Weltkrieges zu sein. Clausewitz hatte zwei Ziele, 1., Suche nach dem Wesen des Krieges, 2., Reflexion der Erfahrungen der Revolutionskriege/Napoleonischen Kriege. Der Absolute Krieg geht auf diese Erfahrung zurück. Clausewitz hat vorausgesehen, daß das „Streben nach dem Äußersten" nicht wieder verschwinden werde. Der Krieg erfährt verschiedene Modifikationen, die wichtigste durch die Politik. Clausewitz hat nie versucht, eine Niederwerfungsstrategie gegen Ermattungsstrategie zu setzen; das entspricht nicht der Offenheit seines Systems. Die begrenzte Kriegsführung ist ein

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

politisches Ziel. Die weitere Geschichte hat gezeigt, daß es in der Tat zwei klar unterschiedene Typen Krieg gibt. Die Ausführungen über Verteidigung und Angriff sind überwiegend taktisch, aber doch in die Analyse des Wesens des Krieges integriert. Clausewitz will zeigen, daß der Schwache eine Chance hat. In diesen Zusammenhang gehören auch die Lehren vom Kulminationspunkt und die Betonung der moralischen Kräfte. Entscheidend ist der Geist des Heeres, was etwas mehr ist als Stimmung: „der feste Willen eines stolzen Geistes."

Ritter, Gerhard
Die Lehre Carls von Clausewitz vom politischen Sinn des Krieges, in: Historische Zeitschrift 167 (1943) 41-65
Kampf um Macht ist nicht Clausewitz' einziger Gesichtspunkt (wie man „in unserer Generation" das vielfach verstand). Die Politik ist entscheidend und sie ist das mäßigende Moment. Der Unterschied zwischen absolutem und wirklichem Krieg ist ein Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit. In der Idee folgt auf den totalen Krieg der totale Frieden, die Wirklichkeit ist ein Pulsieren zwischen Krieg und Frieden. Ritter behandelt diesen Unterschied doch nicht als epistemische Ebenen, sondern als Strategien mit verschiedenem Ziel. Der Vernichtungskrieg kann ein Ziel sein, aber man soll den begrenzten Krieg darüber nicht vergessen. Auch der einmal losgebrochene Krieg soll nicht seine eigene Logik entwickeln. Dem entspricht, daß bei Clausewitz der Krieg streng monarchisch geführt wird. Die strenge Trennung zwischen ziviler und militärischer Führung kann er sich gar nicht vorstellen. Die Einmischung „rein militärischer" Erwägungen in die große Politik mißbilligt er.

Ritter, Gerhard
Staatskunst und Kriegshandwerk : das Problem des „Militarismus" in Deutschland. – München : Oldenbourg, Bd. 1 – Die altpreußische Tradition. – 1954. – S. 60-96 Revolution der Kriegführung und der Kriegspolitik : Napoleon und Clausewitz
Neudruck in: Clausewitz in Perspektive (s.o. S. 651) S. 291-333
Clausewitz hat den Begriff für die neue napoleonische Kriegsführung gefunden. Er sah bereits sehr früh, daß dies nicht eine Frage einer neuen Taktik war, sondern einer neuen Politik, eines ungeheuren französischen Kräftevorsprungs, dem mit entsprechenden Kräften begegnet werden mußte. Nationalehre ist für Clausewitz eine ursprüngliche Bewegung; er ist sicher daß nur der Staat Ehre bringen kann, nicht Kunst oder Wissenschaft. „Schroffer als irgendwo sonst in der Literatur der Erhebungszeit wird so das kämpferische Wesen des Staates hervorgekehrt, die Politik als beständige Willenanspannung erfasst." Ritter zitiert ausführlichen aus *Studien* 1806 und *Bekenntnisschrift* 1812. Der zweite Teil der Darstellung, der *Vom Kriege* behandelt, ist identisch mit dem Aufsatz von 1943.

Kessel, Eberhard
Die doppelte Art des Krieges, in: Wehrwissenschaftliche Rundschau 4 (1954) 289-310

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der junge Clausewitz kennt nur ein Kriegsziel – den Gegner so zu schwächen, daß er nicht oder nur unter Gefahr für seine Existenz weiterkämpfen kann. Der späte Clausewitz kennt zwei Kriegsziele: Niederwerfung und begrenzter Krieg. Tatsächlich kann keiner diese Ziele frei wählen, weil er von den Zielen des anderen abhängig ist. Einen begrenzten Krieg kann es nur geben, wenn beide Seiten den Krieg mit beschränktem Ziel führen. Der Handelnde muß sich an der Art des Krieges orientieren, aber die Zielsetzung schafft nicht die Art des Krieges. Clausewitz hat sich gehütet, die beiden Arten des Krieges einfach mit den Kriegen des 18. Jahrhunderts und den postrevolutionären Kriegen gleichzusetzen. Zwar macht er klar, wie sehr der Volkskrieg Voraussetzung zum absoluten Krieg geschaffen hat, betont aber ausdrücklich, daß es auch weiterhin beide Arten des Krieges geben wird. Es ist denkbar, daß es wieder eine Absonderung der Regierung vom Volke geben wird. Aller Krieg hat als Wesen Gewalt, auch der begrenzte Krieg kann mit größtmöglichem Machtaufwand angegangen werden.
Kessels Aufsatz ist eine Warnung auf die Begrenzung des Kriegs zu setzen, der Kriegsausbruch selber muß verhindert werden. Dennoch ist die Scheidung von absolutem und begrenztem Krieg nötig, damit nicht jeder Krieg absolut wird.

Weil, Eric
Guerre et politique selon Clausewitz, in: Revue française de science politique 5 (1955) 291-314
Der Krieg ist der Politik entgegengesetzt, gerade bei Clausewitz, der so sehr das Zerstörerische des Krieges betont. Der absolute Krieg ist ein Idealtyp. Der reale Krieg kann die Fortsetzung der Politik sein. Bei Clausewitz ist Politik nicht einfach Außenpolitik, sondern verlangt eine Berücksichtigung der Massen (*Vom Kriege* I/1, 11) und soll durch die Verantwortung gegenüber der Menschlichkeit geleitet sein (VIII 6B). Die Politik kann nicht einfach der militärischen Notwendigkeit unterworfen werden. Der gegenwärtige Krieg ist von der Französischen Revolution geprägt; Clausewitz hofft auf eine Rückkehr eines militärischen Gleichgewichts durch Gleichgewicht der inneren Verhältnisse. Clausewitz ist zwar weder liberal noch demokratisch, aber er denkt an eine Übereinstimmung der Interessen der Regierung mit denen des Volkes. Nur ein solches Volk wird sich verteidigen können. Daraus folgt, daß vernünftige, zivilisierte Völker nur begrenzte Kriege führen, keine wirklichen Angriffs- und Vernichtungskriege.

Gembruch, Werner
Zu Clausewitz' Gedanken über das Verhältnis von Krieg und Politik, in: Wehrwissenschaftliche Rundschau 9 (1959) 619-633
Neudruck in: Werner Gembruch, Staat und Heer : ausgewählte historische Studien zum Ancien Régime, zur Französischen Revolution und zu den Befreiungskriegen. – Berlin : Duncker & Humblot, 1990 (Historische Forschungen ; 40) S. 407-424
Der Primat der Politik bedeutet nicht Primat der Politiker und auch nicht eine Orientierung des Heerführers an der Politik in einzelnen militärischen Entscheidungen.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Primat der Politik ist ein theoretisches Konzept des Wesens des Krieges. Im wirklichen Krieg ist Clausewitz durchaus von militärischen Sachzwängen überzeugt. Clausewitz spricht vom Verhältnis Politik und Krieg, nicht vom Verhältnis Staatsmann und Feldherr. Gewaltenteilung ist nicht sein Thema (innere Reformen auch nicht), vielmehr denkt er, daß politische und militärische Führung identisch sind, zumindest einheitlichen Standpunkt haben. Das Ganze ist (wie schon Gerhard Ritter feststellte) eine Polemik gegen die absolutistische Isolierung des Heeres und den Glauben an reine Militärtechnik. Gemeint ist, daß es einen rein militärischen Krieg nicht geben kann.

Senghaas, Dieter
Rückblick auf Clausewitz, in: atomzeitalter 1966, Heft 2, S. 39-46
Neudruck in: Clausewitz in Perspektive (s.o. S. 651) S. 334-353
Der Krieg wird von einem politischen Zustand aus und durch ein politisches Motiv hervorgerufen. Der Krieg kann deshalb nicht an die Stelle der Politik treten. Aber die Politik muß sich der Natur des Mittels fügen und wird dadurch ganz verändert. Es gibt bei Clausewitz einen Begriff des Krieges, aber keinen Begriff des Politischen. Die Politik soll alles lenken, wird aber in keinen Zusammenhang gestellt, über sie kann nicht argumentiert werden. Die Harmonie von Politik und Kriegshandwerk bleibt rein zufällig; die Disharmonie wird immer der Politik angelastet. Clausewitz selber thematisiert das Problem nicht einmal. Clausewitz reflektiert die militärischen Erfahrungen der Revolutionskriege und der napoleonischen Kriege gegenüber den Kriegen des 18. Jahrhundert; für die Politik hat er keine entsprechenden Erfahrungen und ist völlig der monarchisch-obrigkeitlichen Lebenswelt des 18. Jahrhunderts verhaftet. Er hat die Rolle der Massen im Krieg begriffen, nicht aber in der Politik. Nur so kann er der Politik eine mäßigende Haltung zuschreiben. Wenn die Friktionen minimalisiert werden könnten, der Krieg sich seiner absoluten Gestalt nähern könnte – wie viel Einwirkungsmöglichkeit bliebe dann noch der Politik?

Aron, Raymond
Penser la guerre : Clausewitz. – Paris : Gallimard, 1976. – 2 Bde.
Deutsche Übersetzung: Clausewitz : den Krieg denken. – Frankfurt am Main (u.a.) : Propyläen, 1980
Die doppelte Art des Krieges ist nicht der Gegensatz zwischen zwei Strategien, sondern der Gegensatz zwischen zwei politischen Zwecken des Krieges. Clausewitz' ursprüngliche Entdeckung ist nicht, daß Politik und Krieg irgendwie zusammengehören (das mußte nicht erst entdeckt werden), sondern daß die Politik die Kriegsführung bis auf die Ebene der Operationen prägt. Clausewitz' letzter Stand der Definition des Krieges ist die dreiteilige Definition in *Vom Kriege* I/1: ursprüngliche Gewalt, freie Seelentätigkeit, politischer Verstand. Diesen Stand hat die Rede von halben Kriegen in Buch VIII noch nicht erreicht. Der Grad der Gewalt ist nicht vom Grad der Zivilisation abhängig, sondern vom Zweck des Krieges. Sieg ist nur Ziel der Taktik, die Strategie hat nur ein Ziel: Frieden. Die Führung kommt klar der Politik zu. Clausewitz hat Probleme, das mit seiner älteren Theorie von der Niederwer-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fung zu vereinen. Arons These ist, daß Clausewitz die Lehre seiner Jugend über Strategie und Taktik nur bewahren kann, indem er die Niederwerfung dem absoluten Krieg zuweist: eine abstrakte Wahrheit und eine notwendige Warnung.
Der zweite Teil des Buches ist eine Geschichte der Clausewitz-Rezeption im 19. Jahrhundert und im Planetarischen Zeitalter, vor allem dessen von Nuklearwaffen geprägten Teil. Aron wiederholt Clausewitz' Kritik an mechanischen Doktrinen als Kritik an Nuklearkriegsstrategien. Die Unterordnung des militärischen Gemütes unter den politischen Verstand wird im Atomzeitalter unerläßlich.
Arons Buch ist der unbezweifelte Höhepunkt der Clausewitz-Renaissance und ist übrigens bereits seit seinem Erscheinen als Verharmlosung gescholten worden (Robert Hepp, *Der harmlose Clausewitz : kritische Bemerkungen zu einem deutschen, englischen und französischen Beitrag zur Clausewitz-Renaissance, Teil II*, in: Zeitschrift für Politik NF 25 (1978) 390-429, dazu Arons Replik: *Verdächtiger Anwalt : Bemerkungen zu Robert Hepps Rezension*, in: Zeitschrift für Politik NF 26 (1979) 284-308). Das Buch ist der beste Führer zu den Kontroversen um den Aufbau des Buches *Vom Kriege*, zu den Beziehungen von absolutem und wirklichem Krieg, zu den Beziehungen zwischen Krieg und Politik, zur Einschätzung Clausewitz als Philosoph, zur Geschichte der Auslegungstradition. Weil er zu so vielem Führer ist, wäre zuweilen selber ein Führer durch das Buch willkommen. Aron bewahrt wie kein anderer Kommentator die Spannungen bei Clausewitz, weshalb sein Buch selber ähnliche Spannungen hat. Oft ist es eine kommentierende Diskussion der Texte und der früheren Kommentatoren (Miszellen zu Delbrück, Schering, Rosinski, Kessel, Ritter, Nohn), nicht fixiert auf eigene starke Thesen. Er kann nie einem kurzen Kommentar aus dem Weg gehen, auch wenn er ihn selber als im Zusammenhang nicht notwendig erkannt hat. Ein Buch in dem man sich verlaufen kann. Mehr zum Nachlesen als zum Durchlesen. Wie immer man die Gültigkeit von Arons Ergebnissen bewerten mag, es bleibt immer lohnend nachzulesen, wie er dahin kommt.

Gallie, W. B.
Philosophers of Peace and War : Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy. – Cambridge (u.a.) : Cambridge Univ. Pr., 1978. – S. 37-65 Clausewitz on the Nature of War
In der 1. Hälfte zeigt Gallie gegen die britische Clausewitz-Verachtung, daß Clausewitz einen sensiblen Charakter und nicht geringe philosophische Kompetenz hatte. Die 2. Hälfte ist eine kritische Prüfung von *Vom Kriege* I/1. Das Konzept des Absoluten Krieges ist erstens vom Vorbild Napoléons geprägt und zweitens ein Analyserahmen zur Analyse von Taktik (d.h. Kritik der Halb-Kriege des 18. Jahrhunderts). Gallie zweifelt an der meist akzeptierten Voraussetzung, daß dieser Begriff eines absoluten Krieges irgend etwas zur Analyse wirklicher Kriege beiträgt. Auch bei Clausewitz selber nicht. Delbrücks Unterscheidung von Niederwerfungsstrategie und Ermattungsstrategie, die an Clausewitz anknüpft, ist klarer. Tatsächlich hat Clausewitz zwei verschiedene Strategien entdeckt, das aber nicht begriffen. Das liegt daran, daß die Erfahrungen der Kriege seiner Zeit es ihm schwer machten, den Absoluten Krieg nicht für den eigentlichen Krieg zu halten.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diner, Dan
Anerkennung als Gegner und Nichtanerkennung als Feind : der Begriff des Politischen in der gehegten und antagonistischen Gewaltanwendung: Clausewitz und Carl Schmitt, in: Dan Diner, Israel in Palästina : über Tausch und Gewalt im Vorderen Orient. – Königstein/Ts : Athenäum-Verl., 1980. – S. 150-164
Auch in: Clausewitz in Perspektive (s.o. S. 651) S. 447-464
Clausewitz hat durchaus eine Vorstellung, daß die Politik seit der Französischen Revolution eine andere geworden ist und dadurch der Krieg verändert ist, „daß die Gewalt, die der Politik inhärent ist, die Gestalt der Kriegsführung bestimmt." Diese Politik zwingt die Militärs der eigenen militärischen Gewaltlogik zu folgen. Clausewitz hat durchaus noch ein Bedürfnis, Gewalt auf Krieg zu begrenzen, den Bereich der Politik als friedlichen Tausch und den Bereich des Krieges als nur im Ausnahmefall anzuwendende Gewalt zu trennen. Diese Trennung macht aber nur Sinn in einer Gesellschaft, die auf friedlichem Tausch beruht. Eine Voraussetzung sind annähernd gleichstarke Staaten, die Erhaltung des Gegners als Partner, ein Carl Schmittisches Moment. Gegen diesen Krieg, der dem völkerrechtlichen Zustand nach 1815 entspricht, steht der absolute Krieg als Gefahr entgegen. Clausewitz hat die Strukturen des gehegten Krieges betont, Schmitt kennt die Unterscheidung von gehegtem Krieg und totalem Vernichtungskrieg und hat dennoch einen Begriff des Politischen, der hemmungslose Gewalt vorsieht (*Theorie des Partisanen*). Clausewitz verbannt die hemmungslose Gewalt aus dem realen Krieg. Das ist nur möglich, wenn zwischen den Staaten die Anerkennung herrscht, die auf Tausch beruht. In Kolonialkriegen gibt es kein Recht, nur Gewalt.

Vollrath, Ernst
„Neue Wege der Klugheit" : zum methodischen Prinzip der Theorie des Handelns bei Clausewitz, in: Zeitschrift für Politik 31 (1984) 53-76

Carl von Clausewitz : eine mit dem Handeln befreundete Theorie, in: Theorie des Krieges als Sozialwissenschaft : Clausewitz-Kolloquium / hrsg. von Gerhard Vowinckel. – Berlin : Duncker & Humblot, 1993 (Beiträge zur Politischen Wissenschaft ; 65) S. 63-78
Clausewitz' These über den Krieg als Fortsetzung der Politik sagt zunächst, daß der Krieg ein öffentliches Handeln ist, wie alles politische Handeln. Der Krieg ist Teil des politischen Verkehrs, nichts Selbständiges. Der Krieg hat keine eigene Logik, wohl aber eine eigene Grammatik. Handeln ist immer ein Gegenhandeln, sonst würde die Pluralität der Handelnden aufgelöst (vgl. Vollrath in *Philosophisches Jahrbuch* 1980 und in *Der Staat* 1983). Clausewitz hat dieses Prinzip des Gegenhandelns erkannt, auch Friktion ist ein Begriff des Gegenhandelns. Der zentrale methodische Begriff bei Clausewitz ist „Takt des Urteils". Philosophisch steht er damit nicht in der Tradition Kants, sondern in der Tradition der politischen Klugheit. „Der ‚Takt' ist das Organ, die Inkompetenz der objektivistischen Theorie und die Impotenz der Theorielosigkeit angesichts des Phänomen des Handelns zu meistern …"

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seit 1804 weiß Clausewitz, daß Krieg und Politik zusammengehören. Neu ist 1827, daß die Politik eindeutig über das Militärische gestellt wird. Der reine Krieg ist völlig urteilsfrei und urteilsunbedürftig. Auf diesen Begriff Handeln zu gründen, führt sicher in den Untergang. Das Urteilen wird in *Vom Kriege* I/1 eingeführt, wo zum wirklichen Krieg übergegangen wird. Der erste Akt des Urteils ist, Begriff und Wirklichkeit trennen zu können, d.h. den Krieg nicht als etwas Selbständiges zu nehmen. Der abstrakte Willen zum Frieden bringt nicht den Frieden (auch der Gegner hat diesen Willen), auch ein Wissen bringt den Frieden nicht, entscheidend ist die Fähigkeit gegeneinander handeln zu können. Darin ist Clausewitz weiter aktuell (der Aufsatz 1984 nimmt zum damaligen Streit um Mittelstreckenwaffennachrüstung Stellung). „Gerade wenn man leugnet, daß unter den Bedingungen des Atomzeitalters die Clausewitzsche Unterscheidung noch Gültigkeit hat, hat man einen politisch verhängnisvollen Weg schon angetreten."

Hereth, Michael
Politik und Krieg : unbewältigte preußische Erfahrungen im Denken von Clausewitz, in: Politik, Philosophie, Praxis : Festschrift für Wilhelm Hennis zum 65. Geburtstag / hrsg. von Hans Maier … – Stuttgart : Klett-Cotta, 1988. – S. 101-115
Neudruck u.d.T.: Politik, die sich im Kriege fortsetzt? : zu Clausewitz' Verständnis des Politischen ; unbewältigte preußische Erfahrungen im Denken von Clausewitz, in: Theorie des Krieges als Sozialwissenschaft : Clausewitz-Kolloquium / hrsg. von Gerhard Vowinckel. – Berlin : Duncker & Humblot, 1993 (Beiträge zur Politischen Wissenschaft ; 65) S. 137-153
Die Formel vom Krieg als Fortsetzung der Politik ist Unsinn; der Krieg kommt, wenn die Politik versagt. Selbst die Machtgleichgewicht-Theorien hatten die Absicht, Kriege zu vermeiden, waren freilich auf die Fähigkeit, Gewalt anwenden zu können, fixiert. Clausewitz war sich bewußt, daß der Krieg seit Napoléon sich geändert hat und Sache des ganzen Volkes geworden ist, zuerst in Frankreich, dann überall. Die Politik wird auch im Innern eine ganz andere, weil die Staaten immer auf Krieg vorbereitet sein müssen. Klassische politische Theorie – Plato oder Aristoteles – spielt für Clausewitz keine Rolle, Machiavelli eine übermäßige. „Die Macht der Institutionen, die aus der Unterstützung und Zustimmung des Volkes kommt … ist für Clausewitz in dem Preußen, in dem er lebt, nicht erfahrbar."

Kondylis, Panajotis
Theorie des Krieges : Clausewitz – Marx – Engels – Lenin. – Stuttgart : Klett-Cotta, 1988. – S. 9-145 Clausewitz
Die Clausewitz-Deutung, daß die Politik den Krieg mäßigt, ist seit dem Ersten Weltkrieg entwickelt worden, gegen die Oberste Heerleitung und gegen Hitler. Dabei wurde die Frage nach der Beziehung Militär/Zivilführung vermengt mit der Frage Krieg/Politik. Die Gewalttätigkeit des Krieges ist nicht ein Idealtyp, sondern die Essenz jedes Krieges. Kondylis deutet es aber doch als Unterschied des Krieges der rohen und der gesitteten Völker. „Politik" ist nicht das, was Staatsmänner tun,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern die Art der gesitteten Völker („Politik“ hat hier noch etwas von „Polis“). Es geht nicht darum, einer begrifflichen Fiktion die Wirklichkeit gegenüber zu stellen, sondern darum, die realen Faktoren zu bestimmen, die verhindern das äußerste Gewalt kontinuierlich und allumfassend wird. Was den Krieg mäßigt, ist nicht nur die Politik der Kabinette, sondern das Verhalten aller am Krieg Beteiligten.
So lange Clausewitz unter dem Eindruck der Siege Napoléons steht, hat er keine Zweifel an der Zukunft des Krieges. Am Ende begreift er, daß auch ein nicht mit voller Energie geführter Krieg berücksichtigt werden muß. Als Clausewitz das begriff, ging er zu historischer Sicht über. Die Erkenntnis, daß der Krieg Fortsetzung der Politik ist, macht die historische Vielfalt des Krieges begreifbar. Die Formel Politik=Historisierung bedeutet, daß der Rahmen der Handlung unabhängig vom Willen der Handelnden feststeht. Der „Takt des Urteils“ erspürt diese objektive Politik. Es gibt kein simples Zweck-Mittel-Verhältnis. Die Idee des doppelten Krieges hat Clausewitz gerade nicht im revidierten 1. Buch ausgeführt. Statt der doppelten Art des Krieges legt Clausewitz die Vielfalt des Krieges zugrunde. Jetzt lehrt er den Feind im Auge zu behalten und die eigene Strategie ihm gemäß zu modifizieren.

Münkler, Herfried
Instrumentelle und existentielle Auffassung des Krieges bei Carl von Clausewitz, in: Leviathan 1988. – S. 235-251
Neudruck in: Herfried Münkler, Gewalt und Ordnung : das Bild des Krieges im politischen Denken. – Frankfurt am Main : Fischer, 1992. – S. 92-111
Neubearbeitung in: Herwig Münkler, Über den Krieg : Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion. – Weilerswist : Velbrück, 2002. – S. 91-115
Münkler betont die Wende seit 1815. Politisch entspricht der Abwendung vom napoleonischen Vorbild eine Wendung ins Konservative, „Volk“ wird durch „Staat“ ersetzt. Damit wird die Kriegsdefinition stärker instrumental, der Krieg wird ein Instrument in der Hand einer kleinen Gruppe von Staatsmännern, die Abhängigkeit des Krieges von allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse tritt in den Hintergrund. Die *Bekenntnisschrift* 1812 ging noch vom Volkskrieg, statt vom Staatenkrieg aus. „1812 standen Ehre und Selbstachtung, individuelle wie kollektive, für Clausewitz so viel höher als bürgerliche Interessen, seine eigenen inbegriffen.“ Die instrumentelle Auffassung des Krieges hat eine unfraglich legitime politische Ordnung zur Voraussetzung, diese definiert die Zwecke, der Krieg ist Mittel. Die existentielle Auffassung des Krieges bringt den Zweck des Krieges erst hervor.

Smith, Hugh
The Womb of War : Clausewitz and International Politics, in: Review of International Studies 16 (1990) 39-58
Die internationalen Verhältnisse eines Staates müssen die inneren politischen Verhältnisse bestimmen (wobei Clausewitz zweifelt, daß Republiken die nötige Macht entfalten können, wie das Ende Polens gerade gezeigt hatte). Die Außenpolitik der Staaten ist aber nicht nur vom Staatensystem abhängig, sondern von deren eigenem

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Willen. Die modernen Staaten handeln verstandesgemäß. Damit hören Kriege nicht auf, werden aber überlegter. Eine eventuelle Wirkung von Recht und Moral sind kein Thema bei Clausewitz. Die Summe der Beziehungen zwischen Staaten hält das System stabil. Das ist kein echtes Gleichgewichtssystem, sondern ein Netzwerk von aufeinander wirkenden Kräften. Von Zeit zu Zeit versuchen einzelne Staaten, das Gleichgewicht zu kippen, neu an Napoléon ist, daß er ganze Staaten vernichtet. Das kann schon deshalb nicht gelingen, weil der Angreifer meist allein steht, der Angegriffene eher auf Verbündete hoffen kann. Nötig ist freilich, daß Staaten sich selber erhalten können. Es wäre zuviel verlangt, wenn die Sicherheit eines Staates ganz von anderen geleistet werden soll (das meint wieder Polen). Sein Konzept ist dynamischer als das des 18. Jahrhunderts, Gentz Ansatz ist ihm zu künstlich (Smith erinnert dagegen an Ranke und Treitschke, die auch von dauernder Gefährdung des status quo ausgehen werden). Ziel des Krieges ist es, den Gegner wehrlos zu machen, so daß er unseren Willen annehmen muß. Es gibt keine Diskussion, warum Staaten diesen Zustand des Krieges akzeptieren. Clausewitz setzt stark auf die Ehre. In traditionellen Kriegen wurde gekämpft, bis der Ehre genüge getan war, in modernen Kriegen seit der Französischen Revolution wird gekämpft, bis man nicht mehr kann, nicht nur im Guerillakrieg.
Clausewitz ist ein Realist, der die tatsächliche Staatenpraxis auf den Begriff bringt. Er war sich über die Voraussetzungen des Realismus „brutally clear."
Der einzige gelungene Aufsatz zu Clausewitz aus dem Bereich der Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen, der einzige gelungene Versuch, ihn in ein Verhältnis zu den Theorietraditionen der Internationalen Beziehungen zu stellen.

Beyerchen, Alan
Clausewitz, Nonlinearity and the Unpredictability of War, in: International Security 17 (1992) No. 3, S. 59-90
Beyerchen formuliert Clausewitz' Aversion gegen mechanische Strategietypen um in Begriffe der Chaos-Theorie. Linearität ist nicht möglich, weil die Wechselwirkung zum Begriff des Krieges gehört. Das Bild des Ringkampfes impliziert, daß einer der Akteure nur handeln kann, indem er das Gegengewicht seines Gegners in seine Handlungen einbezieht. Damit ist die Beziehung zwischen Politik und Krieg auch nicht linear. Es gibt unpredictablity from interaction, unpredictability from friction und unpredictiability from chance. Wenn Clausewitz den Krieg dennoch nicht als bloßes Chaos wahrnimmt, dann liegt das vor allem an der Rolle der Politik: Je weniger vom Gegner gefordert wird, desto eher kann erwartet werden, daß er auf uns eingeht; je weniger er von uns fordert, desto weniger Anstrengungen machen wir. Aber auch das ist nicht eine simple Rechnung, weil die Völker verschieden sind und ein Volk zu verschiedenen Zeiten verschieden. Die vorherrschende Tendenz der militärischen Clausewitz-Lektüre war Clausewitz' Unwägbarkeiten doch in Linearitäten zu übersetzen und nur die gröbste Axiomatik zu vermeiden (zit. als Beispiel Brodie, der auf keinen Fall zulassen will, daß der Krieg die Politik verändern kann). Militärs, die so stark an Technik/Wissenschaft gebildet sind, müssen wieder historische Analyse lernen – wie Clausewitz einst selber. Der Lehrsatz von der Politik muß

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vertieft werden: Jeder militärische Akt ist politisch. Der Zufall ist nichts Äußeres, das System als Ganzes ist nicht stabil, daraus folgt „adaptability in doctrine and on the battlefield".

Herberg-Rothe, Andreas
Die Entgrenzung des Krieges bei Clausewitz, in: Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution : Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts / hrsg. von Johannes Kunisch und Herfried Münkler. – Berlin : Duncker und Humblot, 1999 (Beiträge zur politischen Wissenschaft ; 110) S. 185-209

Das Rätsel Clausewitz : politische Theorie des Krieges im Widerstreit. – München : Fink, 2001. – 254 S.
Das Problem mit *Vom Kriege* ist nicht, daß nur ein einziges Kapitel überarbeitet ist, sondern daß auch dieses Kapitel sehr unterschiedliche Deutungen herausfordert. Clausewitz erreichte keine einheitliche Kriegstheorie, er reagierte auf die Entgrenzung des Krieges durch Napoléon, aber nicht angemessen auf dessen Niederlagen. Die Exegeten haben sich an die drei Wechselwirkungen zum Äußersten am Anfang von *Vom Kriege* I/1 gehalten. Die wunderliche Dreifaltigkeit am Ende von *Vom Kriege* I/1 ist aber ein theoretischer Neuansatz. Clausewitz' Ziel ist zu erklären, warum der reale Krieg sich zwischen den drei Tendenzen „schwebend erhalte". Die wechselseitige Anerkennung ist bei Clausewitz die entscheidende Bedingung für die Mäßigung des reinen Zweikampfes. Der Krieg als Fortsetzung der Politik mit anderen Mittel ist an bestimmte gesellschaftliche Bedingungen gebunden. Beim Fehlen dieser Voraussetzung wird der Krieg ein existentieller Krieg. Clausewitz' Ziel ist nicht die Entgrenzung des Kriegszweckes, wohl aber die Entgrenzung der Kriegsführung, was strategische Vorteile hat, aber durch die Wechselwirkung des gegenseitigen Überbietens eine Entgrenzung des Krieges bringt (so wenn Clausewitz den französischen Massenheeren mit Partisanenkrieg droht). Gegentendenzen kommen aus der Politik, aber auch daraus, daß der Krieg nicht aus einer Entscheidung, sondern aus einer Vielzahl von Entscheidungen besteht. Herberg-Rothe neigt dazu Keegan Recht zu geben, daß die Instrumentalisierung des Krieges Lösung von der Kriegskultur bringt und damit eine Entgrenzung des Krieges, er sieht Clausewitz aber eher auf der Seite Keegans als auf der Seite der Clausewitzianer. In der Dreifaltigkeit gibt es drei unterschiedliche Typen von Rationalität. Die modernen Katastrophen kommen aus der Verabsolutierung einer der drei Rationalitäten. Die Priorität der Politik bei Clausewitz ist ein Postulat, freilich ein Sollen, das bereits in den objektiven Verhältnissen angelegt ist. Krieg ist die Fortsetzung von Politik in einem Politikverständnis, das geprägt ist durch Erwerb und Gebrauch von Macht und Angst vor Verlust von Macht. Clausewitz denkt in Kategorien des Westfälischen Systems, sein Problem ist, daß Napoléon zwischen Jena und Waterloo die gegenseitige Anerkennung außer Kraft setzt. Heute ist die Selbsterhaltung anerkannt, die Machtentfaltung nicht. Im 21. Jahrhundert sind Konzepte nötig, die iusta causa und iustis hostis verbinden können.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Aufsatz ist eine etwas übersichtlichere Version eines wichtigen, aber nicht sonderlich übersichtlichen Buches, das zuweilen einer Aufsatzsammlung gleicht; zu häufig werden Clausewitz-Exegese und Reflexionen im Milieu der 1990er Jahre gemischt. „Mit Clausewitz über Clausewitz hinaus" heißt ein Kapitel, so könnten auch andere heißen.

7.4.13 Ergänzungen

7.4.13.1 Embser

Johann Valentin Embser (1749-1783), Professor am Gymnasium zu Zweibrücken und Herausgeber antiker Autoren, ist der archetypische deutsche Bellizist: *Die Abgötterei unseres philosophischen Jahrhunderts, Erster Abgott: Ewiger Frieden*. – Mannheim 1779 (Embser selber hat sein Buch gleich noch französisch herausgebracht, eine Neuausgabe erschien 1797). Embser fragt erstens, ob der Entwurf des ewigen Friedens (als Vorlage nimmt er Saint-Pierre in der Fassung von Rousseaus Auszug) ausgeführt werden kann, und führt dagegen an, daß der Mensch zwar ein geselliges Wesen ist, aber diese Geselligkeit nicht universal ist. Tatsächlich bietet er keine Argumente gegen einen Völkerbund, sondern gegen einen Universalstaat: Reiche sind immer wieder zerfallen und jede kleine Nation mit starkem Enthusiasmus kann einer größeren gewachsen sein; das beweist die Geschichte der Unabhängigkeitskriege (er weist auf den Sieg der Amerikaner über die Briten hin, der sich damals schon abzeichnete). Zweitens fragt er, ob der Entwurf des ewigen Friedens ausgeführt werden dürfe. Selbstliebe und Sympathie, die Samen von Krieg und Frieden, gehören beide zur menschlichen Natur; entsprechend müssen sich Krieg und Frieden abwechseln. Wissenschaften, Technik, Künste, aber auch menschliche Bindungen benötigen den Krieg: Der Frieden bringt nichts Neues hervor, er erweitert, erhöht, verschönert nur. Im ewigen Frieden würden Wissenschaften, Technik, Künste absterben, weil sie grundlos werden. Dahinter steht eine grundsätzliche Konflikttheorie: ohne Übung keine Stärke, ohne Forschung keine Aufklärung, ohne Kampf keine Tugend, ohne Anstrengung kein Genuß, ohne Aktivität kein Glück. Der ewige Krieg wäre aber eine Verarmung: er würde die Nationen zerstören, nur die kriegerischen Klassen fördern, nur zur Zerstörung erfinden. Wenn der Krieg nur zum Morden da wäre, könnten wir gut auf ihn verzichten, wir brauchen ihn für die Tugend. Embser kann die Zeitgenossenschaft zum Sturm und Drang nicht verleugnen, manchmal denkt man, der Klopstockverehrer wollte nur das Theater verbessern. Diese Art Gymnasiallehrer war schon Hobbes' Albtraum. Embsers Motive und Bilder ziehen sich durch die deutsche Literatur und Philosophie der Revolutionszeit, wobei Embser häufig eine Quelle gewesen sein kann, aber nie direkt identifiziert werden kann, dieses Denken ist zu verbreitet. Aber so breit ist es nie wieder ausgeführt worden. Vgl. Wilhelm Janssen, *Johann Valentin Embser und der vorrevolutionäre Bellizismus in Deutschland*, in: *Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution : Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und be-*

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ginnenden 19. Jahrhunderts / hrsg. von Johannes Kunisch und Herfried Münkler. – Berlin 1999. – S. 43-55.

7.4.13.2 Johannes Müller

Johannes (von) Müller (1752-1809), Geschichtsschreiber der Schweizer Eidgenossenschaft, Diplomat und Publizist an den Höfen in Mainz, Wien und Berlin, Minister im napoleonischen Königreich Westfalen, rechtfertigte in den 1780er Jahren als Publizist den Deutschen Fürstenbund, eine Organisation der deutschen Fürsten gegen zunehmende Herrschaftsansprüche Kaisers Joseph II., mit Gleichgewichtsargumenten und gab damit dem seit der Polnischen Teilung 1772 diskreditierten Prinzip ein neues Ansehen. Statt einer bloßen Machtkalkulation wird das Gleichgewicht bei ihm zur Grundlage der Freiheit als Basis der europäischen Kultur. Universalmonarchie zerstört das Gleichgewicht der Stände und Mächte, das Gleichgewichtssystem hat Entwicklung des Geistes und der Tugend gebracht. Der Fürstenbund könnte im europäischen Staatensystem erreichen, „daß jeder mächtig wäre zu allem Guten und unkräftig für das Böse." Er erwartet, daß dieses Prinzip des Gleichgewichts auch auf die Verfassungen der einzelnen Länder wirken wird. Er gab ein Prinzip, dessen rationalistische Praxis wenig Begeisterung mehr erwecken konnte, an die deutschen Philosophen weiter, die im Namen der Freiheit die bellizistischen Momente verstärkten (*Darstellung des Fürstenbundes*. – Leipzig 1787, Auszüge in: Johannes von Müller, *Schriften in Auswahl* / hrsg. von Edgar Bonjour. – Basel 1953. – S. 199-210). Vgl. zur Biographie: Karl Schib, *Johannes von Müller : 1752-1809*. – Thayngen 1967; Matthias Pape, *Johannes von Müller : seine geistige und politische Umwelt in Wien und Berlin 1793-1806*. – Bern 1989. Vgl. zur Gleichgewichtsidee: Edgar Bonjour, *Studien zu Johannes von Müller*. – Basel 1957. – S. 213-235 (im Dienst Napoléons hat Müller seine Ansichten über Freiheit, Nationalität, Universalmonarchie nicht geändert, aber er setzt jetzt auf Erziehung); Paul Stauffer, *Die Idee des europäischen Gleichgewichts im politischen Denken Johannes von Müllers*. – Basel 1960 (das Gleichgewicht ist Basis von Freiheit und Kultur, benötigt aber selber eine bestimmte gesellschaftliche Partizipation und zivilisatorisch-technischen Entwicklung als Basis; Macht geht zu denen über, die besser und/oder fähiger sind).

7.4.13.3 Görres

Joseph (von) Görres (1776-1848), zuerst revolutionärer, dann antinapoleonischer, dann antireaktionärer Journalist, zuletzt konservativer Vorkämpfer des politischen Katholizismus. Görres begann wie andere seiner Generation mit einer Friedensschrift, aber beim Apologeten der Revolution wird das am deutlichsten eine Rechtfertigung der französischen Hegemonie. Görres hat Kant und Fichte die Gewißheit entnommen, daß die Republik der Vernunft entspricht, und daraus geschlossen, daß die unvermittelte Übersetzung in ein diskriminierendes Völkerrecht geboten ist.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Klassiker des gegenwärtigen interventionistischen Kantianismus ist Görres eher als Kant. Görres argumentiert geschichtsphilosophisch und rechtsphilosophisch, daß denen, die als erste die Barbarei der Gewalt für ein Rechtsverhältnis aufgeben, ein Recht und eine Pflicht zur Erziehung der noch barbarischen Menschen zukommt. Der Zwang in dieser Erziehung kann mit der wachsenden Annäherung der politischen Zöglinge an den Republikanismus gemindert und beseitigt werden, eine Art Absterben des Staates in der Republik und im Verkehr zwischen den Republiken. Görres ist bereits ein später republikanischer Theoretiker der Französischen Revolution. Er reflektiert, daß die Völker nicht zur Republik geströmt sind. Gegenüber den verbliebenen despotischen Staaten hat die Republik („ein seinen Maximen nach beinahe geistiges Wesen") das Recht ihre Grenze vorzuschieben, so weit wie es zur Sicherheit nötig erscheint. Wie viele despotische Staaten zu Republiken umgewandelt werden, ist eine Frage der praktischen Politik, die Festlegung der natürlichen Grenzen dagegen eine Frage der Wissenschaft. Er endet mit einem Ausblick auf einen Zustand, wenn die ganze europäische Rasse vereint sein wird; dann hat sie das Recht die Grenze gegen asiatische Horden selber zu bestimmen *(Der allgemeine Frieden, ein Ideal,* Jahr VI=1798, in: Gesammelte Schriften, Bd. I). Bald darauf war Görres sicher, daß die Demokratie auch in Frankreich ein Jahrtausend zu früh gekommen war. Görres Antwort auf Napoléon ist ein Programm Völker zu bilden. Gegen den ewigen Frieden „der furchtbaren Einheit" feiert er das Lebendige und das Schöpferische, die Zeugung und die Wachheit. Der Sieg der germanischen Völker über das Römische Reich hat Europa vor dem Schicksal eines „chinesischen" Friedens, eines Friedens ohne Spannungen, bewahrt. Der Frieden wird aus der Realpolitik in die Versöhnung der Gegensätze im Bewußtsein verlegt (*Aphorismen über die Kunst*, Jahr X=1801, in: Gesammelte Schriften Bd. II/1). Zu Görres als Philosophen vgl. László Tarnói, *Joseph Görres zwischen Revolution und Romantik*. – Budapest 1970 (in Naturphilosophie und Ästhetik eine Theorie des Lebens als Entzweiungen und Streben nach einem idealen Ausgleich zwischen den Gegensätzen; einerseits ist der Frieden der Tod als Auflösung der Gegensätze in einer „furchtbaren Einheit", andererseits ist der Frieden das Ideal, nicht Aufhebung der Entzweiung, sondern Aufhebung des Kampfes ihrer Polaritäten). Nach 1815 wird diese Gegensatzlehre zum Europa der Nationen. Görres teilt den Nationen Aufgaben zu: der Priester (Italien), der Staatsmann (Frankreich), der Kaufherr (England), der Edelmann (Spanien), der Bauer und Soldat (Rußland); nur für Deutschland bleibt nichts übrig (Schuld hat seine Schlaffheit). Diese Unverzichtbarkeit der (großen historischen) Nationen, weil erst ihre gegenseitige Ergänzung Europa bildet, wird das ganze 19. Jahrhundert über nachgesprochen. Görres eigene Version wird in Deutschland oft nachgesprochen: ein starkes Deutschland, das am liebsten bis zum Nordkap gehen sollte, ist für den Frieden in Europa hilfreich (eine russophobe Idee). Internationale Institutionen sind schwach geworden. 1814 spielt er kurz mit der Idee eines deutschen Kaisertums im Dienste Europas, später sagt er nicht nein zur Heiligen Allianz, aber nur wenn sie die Bewegungen der Völker akzeptiert und unterstützt. Görres ist nie ein Gegner der Intervention, auch der Streit mit der Heiligen Allianz geht um die richtige oder falsche Intervention, für oder gegen die Tendenzen der Völker. Darin

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist das pädagogische Völkerrecht seiner Jugend in einer Schwundfassung geblieben. Zu Görres Vorstellungen einer Neuordnung Europas: *Die europäische Republik* 1815 (in: Rheinischer Merkur No. 183, Neudruck in: Gesammelte Schriften Bd. IX-XI); *Teutschland und die Revolution,* 1819 (in: Gesammelte Schriften Bd. XIII; auch in: Ausgewählte Werke / hrsg. von Wolfgang Frühwald. – München 1978. – Bd. 1); *Europa und die Revolution,* 1821 (in: Gesammelte Schriften Bd. XIII); *Die Heilige Allianz und die Völker auf dem Kongresse von Verona*, 1822 (in: Gesammelte Schriften XIII). Biographie: Jon vanden Heuvel, *A German Life in the Age of Revolution : Joseph Görres, 1776-1848*. – Washington, DC 2001. Überblicke über Görres außenpolitische Publizistik: Leo Just, *Jos. Görres und die Friedensidee des 18. Jahrhunderts*, in: *Görres-Festschrift : Aufsätze und Abhandlungen zum 150. Geburtstage von Joseph Görres* / hrsg. von Karl Hoeker. – Köln 1926. – S. 25-45; Jean Isler, *Das Gedankengut der Aufklärung und seine revolutionäre Auswertung in Görres' Frühschriften 1795-1800*, in: Historisches Jahrbuch 96 (1976) 1-57; Heribert Raab, *Europäische Völkerrepublik und christliches Abendland : politische Aspekte und Prophetien bei Joseph Görres*, in: Historisches Jahrbuch 96 (1976) 60-92; Albert Portmann-Tinguely, *Romantik und Krieg : eine Untersuchung zum Bild des Krieges bei deutschen Romantikern und Freiheitssängern*. – Freiburg, Schweiz 1989. – S. 59-116 (Krieg ist bei Görres Naturgewalt und Gottesurteil; bei jeder Neuschöpfung muß etwas Altes vergehen; Streit und Wiedervereinigung gehören zusammen, um die Welt zu erhalten; der schöpferische Gegensatz, der die europäische Geschichte antrieb, war der Gegensatz von Christentum und Islam, später der Kampf zwischen den christlichen Konfessionen, zuletzt der Kampf mit dem revolutionären Frankreich, der alle europäischen Staaten verändern mußte; Napoléon hatte eine welthistorisch notwendige Aufgabe, aber er mußte fallen).

7.4.13.4 Novalis

Friedrich Freiherr von Hardenberg (1772-1801), fichteanischer Philosoph, Salinenbeamter, der Dichter Novalis. Er ist mit einem Aufsatz in jeder Anthologie zur Geschichte des Europagedankens vertreten: *Die Christenheit oder Europa* (1799). In der echt christlichen Zeit hat die Kirche überall Frieden gestiftet, seitdem ist Europa gespalten und von Kriegen zerstört, der Frieden ist nur noch eine Jugenderinnerung, die im Erwachsenenleben nicht viel Platz hat. Novalis akzeptiert diesen dialektischen Prozeß des Erwachsenwerdens. Jetzt aber, als die Revolution die letzten Spuren der Poesie aus dem Leben vertrieben hat und alle Länder mit Krieg, Spekulation, Parteigeist beschäftigt sind, bildet sich in Deutschland eine neue höhere Epoche der Kultur und der Herzschlag der neuen Zeit kann gefühlt werden. Novalis ruft zu einer neuen Urversammlung auf, zur Geburt des Messias durch jeden Menschen. Die zufällige Form des alten Christentums ist so gut wie vernichtet; das Papsttum eh, der Protestantismus wird auch verschwinden. An die Stelle tritt eine neue Religion, der sich auch die anderen Erdteile anschließen können. Eine neue Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen. Die weltlichen Mächte können von sich aus den permanen-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Krieg nicht beenden, schon gar nicht den neuen Kampf zwischen der vorrevolutionären und der nachrevolutionären Welt. Es wird ein geistiges Prinzip benötigt, die christliche Religion muß wieder in ihr friedensstiftendes Amt zurückkehren. Es wird leicht vergessen, wie lange dieser Aufsatz nur als Gerücht bekannt war, der Romantikerkreis hatte ihn nicht drucken wollen (zu unhistorisch, zu katholizierend), die Werkausgabe 1826 brachte ihn versehentlich, erst seit 1880 steht er kontinuierlich in den Novalisausgaben. Die Rezeptionsgeschichte dieses Aufsatzes war solide konterrevolutionär. Es scheint als habe Novalis alle Klischees des konservativen Internationalismus vorweggenommen. Dagegen betont die Forschung immer wieder, daß Novalis schon vor der konservativen Wende der Romantik starb und daß der Europa-Aufsatz kein politisches Programm, sondern eine poetische Rede ist, die ein Bild älterer Naivität malen soll (und die Darstellung des Papsttums ist reichlich nazarenisch geraten) und mit der Schilderung neuerer Entwicklungen zur Hoffnung fortreißen soll. Vgl. Richard Samuel, *Die Form des Aufsatzes 'Die Christenheit oder Europa' von Novalis*, in: *Stoffe – Formen – Strukturen : Studien zur deutschen Literatur ; Hans Heinrich Borcherdt zum 75. Geburtstag* / hrsg. von Albert Fuchs und Helmut Motekat. – München 1962. – S. 284-302; Hans-Joachim Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis : Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen*. – Heidelberg 1965. – S. 373-385; Wilfried Malsch, *„Europa" – poetische Rede des Novalis : Deutung der Französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte*. – Stuttgart 1965; *Hermann Kurzke, Romantik und Konservatismus : das ‚politische' Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*. – München 1983. – S. 224-255. „Novalis" heißt: „der Neuland bearbeitet". Die Voraussetzung der Geburt des Neuen ist bei Novalis freie Selbstreflexion. Seine politischen Ideen sind Versuche des Ichs, eine neue Welt hervorzubringen. Entscheidend ist die Wirksamkeit. Die Poesie bildet die schöne Gesellschaft und die Weltfamilie. Novalis besteht darauf, daß das goldene Zeitalter, der ewige Frieden schon da ist in der Liebe. Erfaßt werden kann er nur im Glauben. Der ewige Frieden ist keine Zukunftsidee, sondern eine ständige Aufgabe, jeder muß die neue Zeit jetzt selber gebären. Novalis knüpft an Kant an, aber nicht den Kant der Friedensschrift. Die Politik hat versagt. Novalis' ewiger Frieden wird zwar ein Staatenverein sein, aber als Vorbild hat er Kants ethische Gemeinschaft, eine Kirche ohne Institutionen (die Rede wurde 1799 geschrieben, als der Papst in Gefangenschaft gestorben war und kein Nachfolger gewählt wurde). Vergleiche zu Novalis' politischem und geschichtsphilosophischem Denken außer den genannten Arbeiten: Richard Samuel, *Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Novalis) : Studien zur romantischen Geschichtsphilosophie*. – Frankfurt am Main 1925; Klaus Peter, *Stadien der Aufklärung : Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel*. – Wiesbaden 1980. – S. 85-138; Thorsten Kindermann, *Poetische Geschichte : zum Geschichtsverständnis Hamanns, Herders und Novalis'*. – Dissertation Tübingen 2004.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.4.13.5 Zachariae

Karl Salomo Zachariae (1769-1843) wird hier aufgeführt, weil er eine neue Wissenschaft der „Cosmopolitik" begründen wollte, „eine Wissenschaft der Mittel, durch welche das Ideal eines vollkommenen Zustandes der Menschheit realisiert werden soll." In der Suche nach den Ursprüngen einer Friedensforschung ist er eine Erwähnung wert. Er akzeptiert, daß ein ewiger Frieden unter den Völkern herrschen soll, dessen Bedingungen müssen aber erst erforscht werden. Der Universalstaat und die Isolation scheiden aus, so daß der Völkerstaat angezielt werden muß. Die neuere Diplomatie der Französische Republik hat die Außenpolitik zu Sache der Völker gemacht. Die repräsentative Demokratie scheint dem Zweck des Völkerrechts am besten zu entsprechen. Aber gemäß seines Anspruchs, eine Wissenschaft zu bieten, bemerkt er, daß die Erfahrung davon noch fehlt. Seine Regeln der auswärtigen Politik werden deshalb in der Form eines kategorischen Imperativs vorgetragen: alle Verträge sollen so eingerichtet werden, daß sie Teil eines allgemeinen Gesetzbuches des Europäischen Völkerrechts sein könnten, in der Politik der Mächte soll immer der allgemeine Ruhestand Zweck sein. Konkret denkt er sich einen allgemeinen Kongreß zur Intensivierung diplomatischer Beziehungen. Die konkreten außenpolitischen Gegensätze in Europa kommen als Fragen vor, die er nicht beantwortet (*Janus*. – Leipzig1802). Dreißig Jahre später ist Zachariae von Lingenthal, inzwischen ein berühmter konservativer Staatsrechtler, noch einmal auf diese Fragen zurückgekommen: Mit republikanischen Verfassungen ist in Europa so bald nicht zu rechnen, weil bei der dichten Besiedlung, den Kulturunterschieden und der Bedrohung aus dem Osten nicht mit baldigem Aufhören des Krieges zu rechnen ist. „Der Krieg aber ist das Element in welchem vorzugsweise die Monarchien gedeihen" (*Über Europas Zukunft*. – Heidelberg 1832).

7.4.13.6 Ancillon

Jean Pierre Frédéric Ancillon (1767-1837), Prediger, Professor für Geschichte an der Kriegsakademie in Berlin, preußischer Außenminister. Ancillon war der Vetter von Gentz und folgt diesem eng (oder dieser ihm). Der Bellizismus wird bei Ancillon deutlicher aufgetragen. Er will statt Universalmonarchie oder Völkerbund das Gleichgewicht, weil er den Krieg erhalten will. Er folgt klar Embser und liefert dem 19. Jahrhundert an Embsers Stelle die bellizistischen Zitate: der Krieg ist ein Mittel der Natur, die Menschen zur Tätigkeit zu zwingen für die Entwicklung aller seiner Anlagen; ein langer Frieden perfektioniert die Künste, aber ein Krieg zwingt dazu zu erfinden und zu entdecken und fördert Mut, Geduld, Todesverachtung. Freilich warnt er von unnötigen Kriegen. Vgl. den *Discours préliminaire* im 1. Band seines *Tableau des revolutions du système politique de l'Europe depuis la fin du quinzième siècle*. – Berlin 1803-1805. Hermann von Caemmerer (*Rankes „Große Mächte" und die Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts*, in: *Studien und Versuche zur neueren Geschichte : Max Lenz gewidmet von Freunden und Schülern*. – Berlin 1910. –

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

S. 263-312) liest den *Discours préliminaire* vor dem Hintergrund Kants: Ausgang aus dem Naturzustand ist ein Gebot, aber weder Universalmonarchie noch Völkerbund haben eine Aussicht auf Erfolg, weil die politischen Verhältnisse nie stabil sind und alle Kräfte zur Ausdehnung treiben. Eigene Sicherheit gibt es nur durch eigene Kraft; eine europäische Ruhe und Sicherheit kann es nur durch ein System von Gegenkräften geben. Zu Ancillon vgl. *Allgemeine Deutsche Biographie* I (1875) 420-424

7.4.13.7 Heeren

Arnold Herrmann Ludwig Heeren (1760-1842), der große Göttinger Historiker, Lehrer von Adam Müller, Schopenhauer, Gagern und Bismarck, war für das 19. Jahrhundert die Hauptquelle für die Geschichte des europäischen Gleichgewichts, des Staatenvereins sich begrenzender aber durch Sitte, Religion und Kultur ähnlicher Staaten. Vgl. *Handbuch der Geschichte des Europäischen Staatensystems und seiner Kolonien, von der Entdeckung beyder Indien bis zur Errichtung des Französischen Kayserthrons*. – Göttingen 1809 (später „bis nach dem Falle des Französischen Kayserthrons weitergeführt"), Nachdruck in: Heeren, *Historische Werke,* Band 7 bis 9. – Frankfurt am Main 1987. Hermann von Caemmerer (*Rankes „Große Mächte" und die Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts*, in: *Studien und Versuche zur neueren Geschichte : Max Lenz gewidmet von Freunden und Schülern*. – Berlin 1910. – S. 263-312) wirft ihm eine Machtgleichgewichtstheorie ohne Sinn für Macht vor. Er war in der Tat kein „Gleichgewichtskonservativer". Im Auftrag der Stadt Bremen entwarf der Bremer Bürger einen Plan für den Deutschen Bund, als Basis einer europäischen Friedensordnung. Dieser Bund sollte kein Einheitsstaat sein, gerade deshalb durfte er ausgedehnt sein; er lädt Holländer und Schweizer zur Mitgliedschaft ein. Das sieht schon fast nach den föderalistisch-hegemonialen Friedenskonstruktionen bei Constantin Frantz aus, Heeren streicht aber die Machtlosigkeit des Bundes stärker heraus (*Der Deutsche Bund in seinen Verhältnissen zu dem Europäischen Staatensystem*. – Göttingen 1819). Zu Biographie und Werk: Christoph Becker-Schaum, *Arnold Herrmann Ludwig Heeren : ein Beitrag zur Geschichte der Geschichtswissenschaft zwischen Aufklärung und Historismus*. – Frankfurt am Main 1993.

7.4.13.8 Rühle von Lilienstern

Johann Jakob Otto August Rühle von Lilienstern (1780-1847), ein preußischer Offizier mit einer thematisch beängstigend breiten Publikationsliste, spielte 1813 eine historisch wichtige Rolle als Kontrolleur der antinapoleonischen Anstrengungen der deutschen Staaten und war später Leiter des preußischen Militärerziehungswesens. Seine *Apologie des Krieges*, ist ein Grundtext des deutschen Bellizismus, gewiß auch wegen des Titels. Rühle war ein Freund Adam Müllers, sein Text ist ein Mül-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ler-Klon (und vielleicht nur angefertigt, weil Rühle ein Gehör in Preußen erreichen konnte, das der Konvertit Müller nicht erwarten konnte), aber mit einer stärkeren Akzentuierung der Embserschen Sturm und Drang-Momente. Vgl. *Apologie des Krieges, besonders gegen Kant*, gekürzt veröffentlicht von Friedrich Schlegel im *Deutschen Museum* 3 (1813) S. 158-173. 177-192 (Neudruck des *Deutschen Museum*. – Darmstadt 1975). Buchausgabe: *Vom Kriege : ein Fragment aus einer Reihe von Vorlesungen über die Theorie der Kriegskunst* (1814). Eine dritte Textversion wieder unter dem Titel *Apologie des Krieges*, in: Rühle von Lilienstern, *Aufsätze über Gegenstände und Ereignisse aus dem Gebiete des Kriegswesen* (1817). Abdruck des Textes, der alle drei Fassungen vergleichbar macht, bei Louis Sauzin (s.u.) S. 31-95, danach der letzte Neudruck Wien 1984. Rühle verwirft die übliche Gegenüberstellung von Krieg und Recht, der Krieg hilft dem wahren Recht. Die Natur will weder ewigen Frieden noch ewigen Krieg, aus dem Wechsel beider solle „ein ewig reges und frisches Leben" erzeugt werden. Der Krieg wird von Rühle mit der Freiheit verknüpft, der Frieden ist ein unwillig eingegangener Vergleich, ein verdrießliches Hemmnis der Kraftäußerung. Nach Kant sei der Krieg ein Unterfangen, sein Recht mit Gewalt zu erreichen. Rühle schließt daraus, daß der Krieg gerechtfertigt sein müsse, weil es nicht verboten sein könne, sein Recht zu erlangen. Die Vernunft gebietet Wachstum des Rechtszustandes, Krieg und Frieden können Beförderer des Rechts werden. Am Ende steht der Krieger als Biedermann: nichts Schädliches dulden, die Schwachen schützen, den Bedrängten helfen. Weder Krieg noch Frieden können das Unrecht und sein Gedeihen auf Dauer absolut verhindern. Rühle bezieht sich auf Adam Müllers Lehre, daß die Staaten streben, die eigene Rechtsidee zu verwirklichen und durch Vergrößerung zu verbreiten. Das ist ein rhythmischer Prozeß, die Staaten müssen den Rhythmus spüren, wenn sie ihre Ausweitung auf Recht beziehen. Er fällt in den trivialeren Bellizismus zurück, daß langer Frieden das nationale Band lockert, weil sich die Nation erst im Krieg ihrer Besonderheit bewußt wird. Der Frieden muß kriegsbereit sein, der Krieg friedensbereit. Das soll über Religion erreicht werden: Gleichgewicht braucht ein religiöses Fundament. Aber es bleibt völlig unklar, was die Religion außer der Anerkennung des Gegners als einer Art gerechtem Feind im Duell der Völker bringen soll. Vgl. Louis Sauzin, *Rühle von Lilienstern et son Apologie de la Guerre*. – Paris 1937 (nicht die einzige Arbeit zu Rühle von Lilienstern, aber die einzige selbständige; Sauzin vergleicht mit Fichte und Maistre und lobt deren Kompromißlosigkeit, während Rühles Krieg mit Restriktionen letztlich doch nur poetischer Wunschtraum sei).

7.4.13.9 Tzschirner

Heinrich Gottlieb Tzschirner (1778-1828), Theologieprofessor und Pfarrer der Thomaskirche in Leipzig, ein Lehrer Rankes, 1814 Feldprobst der sächsischen Truppen im Feldzug gegen Frankreich. Er hat das erste systematische Buch eines Nichtmilitärs über den Krieg geschrieben: *Über den Krieg : ein philosophischer Versuch*. – Leipzig 1815. Ein Musterkoffer fast aller um 1800 geäußerten Ideen:

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vom ethischen Gesichtspunkt her sind Kriege wegen dem Mangel an Vernunft zu verwerfen, vom politischen Gesichtspunkt her sind sie unverzichtbar, weil es keinen Staatenverein für Gewähr der Rechte gibt (damit muß Christen gestattet werden, Soldat zu werden). Ein ewiger Frieden als Weltstaat ist nicht praktikabel, beim Schiedsgericht wird es immer Streit geben, die fruchtbarste Idee ist noch immer das Gleichgewicht. Daß die Moral die Völker und ihre Führer von Rechtsverletzungen zurückhielte, kann sich der Geistliche allenfalls für die ferne Zukunft vorstellen. Vom physischen Gesichtspunkt her sind Kriege das, was innerhalb von Völkern Revolutionen sind, notwendige Entwicklungsschritte. Ohne sie wären die Völker der alten Welt nie untergegangen. Die Bedingung der Erneuerung der weltlichen Dinge ist die Zerstörung, die Kriege tragen zur Verjüngung der Welt bei. Die Auflösung der Antinomie zwischen der ethischen und der physischen Ansicht des Krieges ist theoretisch nicht möglich. Aber wir können hoffen, daß die freien Wesen die Notwendigkeit des Krieges einsehen (daß das Alte vergehen muß) und nur Kriege akzeptieren, die diesem Zweck dienen. Dieser ethische Krieg muß auch ethisch geführt werden. Es wird dann keinen ewigen Frieden geben, aber genug Gelegenheiten den Krieg zu vermeiden. Der wichtigste Weg Kriegsursachen zu beseitigen, ist die Zivilisation zu fördern: Wirtschaft (keine kriegerischen Horden), Staat (konstitutionelle Monarchie), Aufklärung. Vom religiösen Standpunkt aus bleibt der Krieg ein Übel, auch wenn er notwendig ist. Nur der Glauben an einen Weltzweck kann diesen Widerspruch lösen, freilich kennen wir den göttlichen Weltplan nicht. Vgl. Christiane Schulz, *Spätaufklärung und Protestantismus : Heinrich Gottlieb Tzschirner (1778-1828) ; Studien zu Leben und Werk*. – Berlin 1999.

7.4.13.10 Wagner

Johann Jakob Wagner (1775-1841), Philosophieprofessor in Würzburg, ist gewiß keiner der großen deutschen Philosophen, aber eine Fußnote wert. Die Weltgeschichte beginnt mit Gewalt des Menschen an der Erde in der Etablierung der Sache; die ursprüngliche Einheit der Menschheit wird dadurch Zerstreuung. Der Frieden ist erreichbar durch fortschreitende Entwicklung des Staatsrechts und des Völkerrechts. Auf den barbarischen internationalen Naturzustand folgen eine Phase der Verträge (im Interesse der Fürsten) und eine Phase des Völkerrechts mit gegenseitiger Anerkennung des Besitzes und Nichtintervention (es gibt noch Kriege, aber keine Vernichtung eines anderen Volkes). Die höchste Annäherung an den Frieden wird erst mit der Hegemonie und dem Muster eines Staates erreicht, der so organisiert ist, daß nicht länger der Eigennutz die Weltgeschichte antreibt. Dieser Staat überragt die anderen durch Macht, aber auch durch Gemütstiefe und Geistesklarheit und durchgeführte politische Gestaltung, womit Wagner ein Mischung von repräsentativen und sozialstaatlichen Momenten meint (wie bei deutschen Philosophen üblich, institutionell schwach). Wagner denkt auch in diesem hegemonialen Staatensystem eine Vielfalt der Kulturen. Das Gemeinsame der Menschheit wird die Wissenschaft sein, die zu einer gemeinsamen Religion aller Staaten wird (vgl. *Der Staat*. – Würzburg

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1815. – S. 332-352; eine theologischere Version seiner Weltgeschichte der Zerstreuung und Wiedervereinigung in: *Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat*. – Erlangen 1819). Wagners kosmopolitische Philosophie versucht eine Art Leibnizsche Begriffsschrift zu entwickeln, eine wortlose Universalsprache für wissenschaftliche Wahrheit, die die einzelnen Völker dann in ihrer eigene Sprache verbal ausdrücken (*Organon der menschlichen Erkenntnis* 1830, Neudruck 1968). Wagner ist ein kapitalismuskritischer Theoretiker des Friedens: Der Welthandel bringt durch die Geldherrschaft die Nationen zur Verzweiflung und lehrt dadurch Selbstgenügsamkeit (Zusatz zur postumen Auflage von *Der Staat* 1851). Johann Baptist Sartorius, dessen *Organon des vollkommenen Friedens* 1837 der erste systematische Versuch einer Wissenschaft vom Frieden ist, war sein Schüler und zitiert seinen Lehrer häufig, dessen hegemoniale Friedensidee nur beiläufig, die Geldreform zur Einhegung des Kapitalismus dringlicher. Vgl. zum Leben *Allgemeine Deutsche Bibliographie* Bd. 40 (1896) S. 510-515. Zur Lehre gibt es nur zwei Seiten: Massimo Mori, *La ragione delle armi : guerra e conflito nella filosofia classica tedesca ; 1770-1830*. – Milano 1984. – S. 288-289.

7.4.13.11 Baader

Franz von Baader (1765-1841), bayrischer Bergrat, Glasfabrikant und Theosoph, wird in dieser Bibliographie erwähnt, weil man ihm nachsagt, er habe die Anregung für die Heilige Allianz gegeben. 1814 oder 1815 schrieb er an die siegreichen Monarchen einen Brief, der in keinem Archiv aufgetaucht ist, dessen Inhalt man aber in einer 1815 gedruckten Schrift wieder zu finden glaubt: *Über das durch die Französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik* (Neudrucke in: Sämmtliche Werke Bd. VI (1854) 11-28; Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. – Jena 1925. – S. 53-69; Gesellschaftslehre. – München 1957. – S. 74-86). Ohne Glauben an einen gemeinsamen Gott, kann es keine Liebe geben; überall wo die Liebe fehlt, wird es Druck, Zwang, Not, Elend geben. Der Konzentration des Bösen in der Französischen Revolution wird eine Gegenkonzentration der Religion folgen. Die Förderung der Religion der Liebe und Freiheit ist jetzt viel wichtiger als die Restauration vorrevolutionärer Formen. Eine Trennung von innen und außen oder gar die Vereinigung der getrennten Staaten zu einer Allianz, das alles ist deutlich nicht Baaders Thema. Die staatliche Förderung der Ehe ist ihm wichtig, nicht eine Friedensorganisation. Kaiser Alexander brauchte ein Argument, warum die Prophezeiungen eines neuen religiösen Zeitalters zu glauben seien. Baader zeigte ihm eine historische Dynamik: der Revolution muß eine christliche Erneuerung folgen. Was ihm Baader darüber hinaus an Allianz bieten konnte, ist allein die Zusammenführung der Kirchen. Vgl. zu der Rolle Baaders für die Heilige Allianz: Franz Büchler, *Die geistigen Wurzeln der heiligen Allianz*. – Diss. Freiburg i. Br. 1929; Hildegard Schaeder, *Autokratie und Heilige Allianz*. – 2. Aufl. – Darmstadt 1963 (1. Aufl. 1934 u.d.T.: *Die dritte Koalition und die Heiligen Allianz*); Francis Ley, *Alexander 1er et sa Sainte-Alliance : 1811-1825*. – Paris

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1975. Vgl. zur Einführung ins Werk: Carla de Pascale, *Die Sozialphilosophie Franz von Baaders*, in: *Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders : spekulatives Denken zwischen Aufklärung, Restauration und Romantik* / hrsg. von Peter Koslowski. – Wien 1993. – S. 129-151; Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Politische Theologie der Gegenaufklärung : Saint-Martin, De Maistre, Kleuker, Baader*. – Berlin 2004. – S. 109-141. Für Fortgeschrittene: Eugène Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique*. – Paris 1942; Ramón J. Betanzos, *Franz von Baader's Philosophy of Love*. – Wien 1998.

7.4.13.12 Kamptz

Karl Albrecht Christoph Heinrich von Kamptz (1769-1849), Direktor des preußischen Polizeiministeriums, später preußischer Justizminister, der Nachwelt eher bekannt als Polizeischnüffler Knarrpanit aus E. T. A. Hoffmanns *Meister Floh*. Hier interessiert nicht der aktive Demagogenverfolger, sondern der publizistische Apologet der Heiligen Allianz: Zwar ist jeder unabhängige Staat berechtigt, seine Verfassung selber zu bestimmen, aber die europäischen Staaten sind nicht unbegrenzt unabhängig, sie stehen seit Jahrhunderten nicht mehr im Naturzustand gegeneinander, sie bilden ein Völkerrechtssystem, eine Gesellschaft von Nationen. Daraus folgt, daß kein Mitglied des Völkersystems von seiner Unabhängigkeit einen Gebrauch machen kann, der das System in Gefahr bringt. Kamptz versucht zu zeigen, daß ohne Ausnahme alle völkerrechtlichen Schriftsteller ein Interventionsrecht gegen Revolutionen vertreten haben, argumentiert aber eher positivistisch mit Vertragstexten, vor allem aber mit Präzedenzfällen seit dem 16. Jahrhundert: Er hat eine Liste von 49 Interventionen gegen Umstürze, die meisten in der Zeit nach dem Westfälischen Frieden, als es nach der herrschenden Erinnerung der Wissenschaft der Internationalen Beziehungen ein real existierendes Nichtinterventionsprinzip gegeben haben soll. Gebrauchsliteratur der Heiligen Allianz kommt offenbar ganz ohne Religion aus (*Völkerrechtliche Erörterung des Rechtes der europäischen Mächte in die Verfassung eines einzelnen Staats sich einzumischen*. – Berlin 1821).

7.4.13.13 Schmidt-Phiseldek

Conrad Friedrich von Schmidt-Phiseldek (1770-1832), ein deutscher Dichter und Philosoph, der Direktor der dänischen Reichsbank wurde. Schmidt-Phiseldek klingt häufig wie die weltpolitischen und militarismuskritischen Friedensschriften des 19. Jahrhunderts, aber er hat noch das Bedürfnis, dem Frieden in einer als Weltentwicklung gedachten Menschheitsentwicklung einen Platz zu geben. Er hatte 1796-98 in lateinischer Sprache eine systematische Darstellung der kantischen Philosophie publiziert, aber seine eigenen philosophischen Versuche weisen darüber hinaus zurück auf Leibniz und Wolff. Es ist eine Philosophie der Annäherung des Universums an das „ihm einwohnende Urbild einer vollkommenen Welt", an „eine Welt-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verfassung als Gottesreich, in welchem die Gerechtigkeit wohnt“ (*Die Welt als Automat und das Reich Gottes : ein Beitrag zur Religionsphilosophie*. – Kopenhagen 1829). Die Menschheit ist aus einer ursprünglichen Einheit gekommen und wird wieder zur Einheit gelangen. Die Abschaffung der Sklaverei ist eine direkt anstehende internationale Aufgabe, das Ziel muß aber eine Rassenvermischung sein, die ein neues Menschengeschlecht schafft. Er erwartet einen Weltzustand des Weltverkehrs, des Verschwindens der Nationalantipathien, „einen geistigen Staat, in welchem der Rang und die Ehren nach anderen Grundsätzen verteilt sind als in der bürgerlichen Verfassung, und der, sich nach eigenen Gesetzen verwaltend, dem äußeren Staate die Regel gibt.“ In dieser Weltgesellschaft wird Wissen Macht sein und der Krieg wird als unproduktiv verschwinden. Dringlich wird dieses Programm seit dem Schock der Auflösung des spanischen Kolonialreiches und der Monroe-Doktrin. Mit dem Aufstieg Amerikas kann Europa nur noch bestehen, wenn es seine Interessen gemeinsam vertritt und die innereuropäischen Kriege unterläßt, die die Staatsschulden herauf treiben (*Europa und Amerika oder die künftigen Verhältnisse der civilisierten Welt*. – 1820). Der Ökonom hat einen statistischen Weltüberblick über stehende Heere angefertigt: Amerika hat durch sein kleines Heer Vorteile in ökonomischer Entwicklung und politischer Stabilität. Europa muß von Amerika lernen, zu einem Milizssystem überzugehen und seine Aristokratien zu reformieren (*Das Menschengeschlecht auf seinem gegenwärtigen Standpunkte.* – Kopenhagen 1827). Die Basis für einen europäischen Bund ist durch die kirchlichen und politischen Übereinstimmungen, die in Europa von alters her bestehen, gegeben. Die Staatsschulden haben Kriege untragbar gemacht, die Kolonial- und Handelsinteressen machen europäische Zusammenarbeit nötig, nur der Adel hat noch ein Interesse am Krieg. Der europäische Bund wird den Krieg beenden durch ein Bundesgericht und eine Bundestruppe (*Der Europäische Bund*. – Kopenhagen 1821). In diesem Buch spielen künftige europäische Gemeinschaftsunternehmen gegen die Algerischen Piraten, gegen die Türkische Despotie und in neu entdeckten Gebieten eine große Rolle. Sein nächstes Buch (*Die Politik nach den Grundsätzen der heiligen Allianz*. – Kopenhagen 1822) beginnt als eine reformerische Umdeutung des politischen und religiösen Programms der konservativen Allianz und endet mit dem Krieg der zivilisierten Menschheit gegen die Türken (da ist der griechische Aufstand der zeitgenössische Kontext; Schmidt-Phiseldeck hat Übersetzungen neugriechischer Lyrik veröffentlicht). Die Geschichte der europäischen Einigung als Kreuzzug, die mit Pierre Dubois begonnen hat, ist immer noch nicht zu Ende gekommen. Vgl. *Allgemeine Deutsche Bibliographie,* Bd. 32 (1891) S. 23f.(zum Leben); Jacob ter Meulen, *Der Gedanke der International Organisation in seiner Entwicklung*, 2. Band, 1. Stück: 1789-1870. – Den Haag 1929. – S.185-193 (zu Einzelheiten der Bundesorganisation); Heinz Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke*. – München 1951. – S. 242-246 (Würdigung als eines „der frühesten weltpolitischen Denker deutscher Zunge“).

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.5 Polen

7.5.1 Czartoryski

Fürst Adam Jerzy Czartoryski, 1770-1861, geboren in einer der großen polnisch-litauischen Magnatenfamilien. 1795 gezwungen an den russischen Hof überzusiedeln, Freund und Berater Kaiser Alexanders I, 1804-1806 russischer Außenminister. Sein Plan eines Rußland nahen, aber selbständigen Polen wurde vom Wiener Kongreß etabliert (es wurde aber nie richtig selbständig und Rußland blieb immer zu nah). 1830 nach einer Revolution, die er nicht wollte, Haupt der Polnischen Revolutionsregierung. Seit 1831 im Exil als Führer der konservativen polnischen Exulanten mit der Förderung von diplomatischen Konstellationen beschäftigt, die einen Spielraum für Polen eröffnen sollten.

Zu Biographie und politischer Bedeutung:
Marian Kukiel, Czartoryski and European Unity 1770-1861. – Princeton 1955
Hans Henning Hahn, Außenpolitik in der Emigration : die Exildiplomatie Adam Jerzy Czartoryskis 1830-1840. – München 1978
W. H. Zawadzki, A Man of Honour : Adam Czartoryski as a Statesman of Russia and Poland : 1795-1831. – Oxford 1993.

Es gibt viele Gründe warum Czartoryski in der polnischen, russischen und europäischen Geschichte erinnert wird. In diese Bibliographie gehört er wegen seiner Pläne zu einer europäischen Neuordnung, die die Diskussion des 17. und 18. Jahrhunderts über europäische Friedensorganisation fortsetzten, einen Einfluß auf die Idee der Heiligen Allianz hatten, die Vorstellungen des 19. Jahrhunderts zu einem stabilen Europa der Nationen präfigurierten. Sein Ziel war, das geteilte Polen wieder herzustellen, dazu empfiehlt er die (Wieder-)Herstellung auch anderer Nationalstaaten, die eine relativ liberale Konstitution haben sollen, damit sie mit und nicht gegen die nationale Öffentliche Meinung regieren. Die Nationalisten seit Mazzini hatten diesen Ideen wenig hinzuzufügen, aber zu einer klaren Formulierung eines Nationalitätenprinzips kommt Czartoryski noch nicht. Da ist viel aus Vattels Nichtinterventionsprinzip und viel Gleichgewichtsdenken, je nach Gelegenheit. Ein Denken in ethnischen Einheiten ist vom Nachlaßverwalter der Polnischen Adelsnation kaum zu erwarten, aber das war auch nicht das Thema Mazzinis und anderer Ideologen einer Friedensordnung nur der „historische Nationen“. Czartoryski erinnert an die Tradition der Friedenspläne. Aber sein Interesse an Einzelheiten eines Friedensplans ist gering. Er geht eher zurück auf normative Gemeinsamkeit in Europa wie Burke oder Gentz (den er in seiner Zeit als russischer Außenminister finanzierte) als auf das Völkerrecht oder gar internationale Institutionen. Seine eigene Kleinarbeit dient der Skizzierung einer europäischen Karte von Staaten relativ gleicher Größe mit relativ natürlichen Grenzen. Bei der Konzipierung der Heiligen Allianz griff Alexander I für Einzelheiten auf die Denkschriften Czartoryskis zurück, aber dieser distanzierte sich von der illiberalen Wende der europäischen Bundesbildung. Vgl. Hildegard Schae-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der, *Autokratie und Heilige Allianz*. – 2. Aufl. – Darmstadt 1963, 1. Aufl. 1934 u.d.T.: *Die Dritte Koalition und die Heilige Allianz*.

Texte

Sur le système politique devoit suivre la Russie (1802/03)
in: Patricia Kennedy Grimsted, Czartoryski's System for Russian Foreign Policy, 1803 : a Memorandum, edited with Introduction and Analysis, in: California Slavic Studies 5 (1970) 19-91, Czartoryskis Text S. 37-91
Die Grundlage der europäischen Politik ist eine Vielzahl von Staaten, die sich alle erhalten wollen. Dafür geben sie den Naturzustand und einen Teil ihrer Freiheit auf, um Sicherheit und Wohlstand zu erlangen, sie opfern unmittelbare eigene Interessen für langfristige gemeinsame Interessen, für das Gemeinwohl des Menschengeschlechts. Die autokratische Beherrschung großer Räume ist ein asiatischer Zug, der in Europa, wo niemand den Gang der Öffentlichen Meinung aufhalten kann, nicht mehr möglich ist. Durch ein System mittlerer Staaten werden Recht und Wirtschaft gedeihen. Der ewige Frieden, der bisher eine Chimäre war, kann realisiert werden, das Menschengeschlecht kann auf dem Weg zur Perfektionierung weitergehen.
Tatsächlich ist Czartoryskis System weniger ein System gleicher Nationen als ein System regionaler Hegemonie von Großmächten: Frankreich als Zentrum einer Föderation seiner Nachbarländer, Russland als Vormacht der slavischen Völker, dazwischen Deutschland und Italien als Gegengewicht. Die Türkei wird aus Europa vertrieben, Czartoryski weiß aber nicht recht, wie er den Balkan ordnen soll.

Vgl. eine Variante der politischen Neuplanung Europas in : *Instruction secrète à M. de Novosiltzow allant en Angleterre, le 11 Septembre 1804*, in: *Mémoires du Prince Adam Czartoryski et correspondance avec l'empereur Alexandre Ier*. – Paris 1887. – t. II, 27-45 (die Britische Regierung hatte Interesse an dem angebotenen Bündnis, überhörte aber sorgfältig alle Vorschläge einer Neuordnung Europas, sie mußte Österreich und Preußen für ein Bündnis realpolitische Anreize bieten).

Essai sur la diplomatie : manuscrit d'un philhellène (1830, anonym)
Neudruck unter Czartoryskis Namen Paris 1864
Czartoryski gründet die Außenpolitik auf ein universelles „loi morale", das nicht aus Verträgen kommt, sondern ursprüngliche Basis jeder Gesellschaft ist. Dieses universelle Gesetz bindet auch die Staaten untereinander. Basis der Existenz von Staaten ist deshalb Legitimität. Zugleich betont er das Nichtinterventionsprinzip: Staaten/Nationen sind eine moralische Person und Versklavung ist ausgeschlossen. Mit der Unabhängigkeit vereinbar ist, daß sich Staaten zusammenschließen oder teilen, nicht aber, daß ein Staat gewaltsam aufgelöst wird. Kolonien werden irgendwann frei. Das Nationalitätenprinzip beinhaltet, daß mit einem „esprit national" in Übereinstimmung mit der nationalen öffentlichen Meinung regiert werden soll. Trotz des Gebotes der Nichteinmischung begrüßt deshalb auch die Diplomatie solche modera-

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Regierungsweisen. Die Heilige Allianz dagegen ist keine Hoffnung, Unbeweglichkeit ist nicht menschlich.
Czartoryski referiert den Friedensplan Sullys (hier als Plan Heinrichs IV und Elisabeths I) und sieht keinen großen Unterschied zur heutigen Situation, den Akzent legt er aber nicht auf Internationale Organisation, sondern auf französisch-britische Zusammenarbeit zur Neuordnung der europäischen Diplomatie.

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Personenregister

Aufgeführt werden alle Theoretiker vor und nach 1830. Autoren referierter Sekundärliteratur werden nur berücksichtigt, wenn sie einen eigenen Status als Theoretiker haben (vor allem, wenn ihre theoretischen Arbeiten in späteren Bänden der Bibliographie referiert werden) oder wenn die Zusammenführung mehrer Beiträge einen Erkenntnisgewinn verspricht.

'Abdu'l-Bahá **103**

Abrabanel, I. 75

Abū Sulaymān 98

Lord Acton (J. E. E. Dalberg-Acton) 31, 451

Adorno, T. W. 621

Aischines 135

Albertus Magnus 39

Alexander I 426, 671

Al-Farabi 33, 94

Al Ghunaimi 97

Al-Shaybani, M. **97**

Althusius, J. 286

Anaximander 141

Ancillon, J. P. F. 423, 586, **667-668**

Anderson, B. 546

Angell, N. 23

Anselm von Canterbury 39

Apel, K.-O. 531-532, 534

Appian 136

Arendt, H. 165

Archibugi, D. 38-39, 543

Aristides **193-194**

Aristoteles 28, 31, 33, 39, 47, 135, 137, 139, 156, 157, **164-171**, 192, 216, 218, 220-221, 223, 227-228, 323, 356, 425, 591, 593, 626, 658

Arndt, E. M. 494

Aron, R. 28, 143, 152, 338, 86, 398, 651, 655-656

Aśoka **113-114**

Assmann, J. 71

Augustinus 23, 28, 31, 33, 47, 136, 137, 173, 179, **180-192**, 196, 198-200, 202-206, 209-210, 218, 238, 251, 253, 276, 468

Averroes 94, 216, 218, 220-221

Avicenna 94

Ayala, B. de **244-245**, 268, 320

Baader, F. 424, 426, 591, **671-672**

Bacon, F. 32, 241

Bacon, R. 198, 227, **228-229**, 281

Baeck, L. 57

Bahá'u'llah **102**, 103-105

Barni, J. 500

Barrès, M. 42

Bastiat, F. 45

Bataille, G. 465, 469

Batain, A.-P.-A. 424, **471**

Bauch, B. 501

Bawa Muhaiyaddeen, M. R. 99

Bayle, P. 48

Beitz, Ch. R. 541, 543

Bellers, J. 37, 308, **309**

Bentham, J. 33, 38, 42, 45, 232, 237, 308, 424, **478-487**, 488-489, 500, 509

Bentwich, N. 133

Bernhard von Clairvaux 198

Bielfeld, J. F. Frh. von 242

Bīgdelī, M. R. D. 99

Bin Ladin, Osama 95

Binder, J. 624

Fürst Bismarck, O. 426

Bloch, E. 589

Bodin, J. 193, 222, 237, 239, **297-301**, 302, 304, 389

Lord Bolingbroke (H. St. John) 32, 42, 46, 240

Bonald, L.-G.-A. de 42

Bonet, H. 200, 201

Bosanquet, B. 624, 626

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Botero, G. 286
Bouthoul, G. 101
Bowring, J. 481
Briand, A. 37
Brierly, J. L. 200, 624
Brissot, J. P. 435
Brock, P. 88, 89
Brodie, B. 647, 648, 660
Lord Brougham (H. Brougham) 237, 423, **492-493**
Bryan, W. J. 64
Lord Bryce (J. Bryce) 216
Buber, M. 57, 72, 74
Buddha 109, 111
Bull, H. 33, 191, 232-233, 326, 329, 337-338
Burke, E. 28, 31, 32, 42, 43, 232, 234, 236-237, 248, 423, 465, 472, **473-477**, 601, 674
Butterfield, H. 182, 191, 287
Bynkershoek, C. van 49, **246**

Cajetan, T. 272
Calvin, J. **264-266**
Campanella, T. 36, 279, **285**
Cano, M. 270, 273
Carr, E. H. 25, 31, 33, 46, 47, 191-192, 195, 338, 426, 626
Cassirer, E. 623
Cattaneo, C. 236
Cheneval, F. 216-217, 235, 279, 283, 348-349, 356, 363-365, 370, 388, 500, 534-536
Chrysippos 172
Cicero 28, 31, 39, 137, 172-174, **175-180**, 189, 191, 199, 238, 253, 350, 359, 410, 518
Clausewitz, C. von 27, 31, 33, 40-41, 47, 130, 132, 235, 296, 423, 602, 611, **645-662**
Cloots, A. 424, 436, 443, **445-448**
Cobden, R. 24, 32, 36, 408, 413
Cohen, H. 57
Colet, J. 248, 284
Comblin, J. 76, 209
Comenius, J. A. 29, 279, **285-286**
Comte, A. 42, 389, 438, 445, 454, 456, 465-466, 468
Comte, Ch. 460
Marquis de Condorcet (M. J. A. N. Caritat) 239, 389, 424, 435, **437-442**, 443, 451, 455
Conring, H. 286
Considerant, V. 45
Constant de Rebeque, B. 145, 239, 389, 396, 424, **448-451**, 471
Corbett, J. S. 41
Graf von Coudenhove-Kalergi, R. N. 37
Cox, R. W. 33, 101
Crucé, E. 23, 26, 38, 45, 232, 233, 298, **301-305**
Curtis, L. 251
Cusanus (Nicolaus von Kues) 228, **229**, 297, 443
Fürst Czartoryski, A. J. 423, 426, **674-676**
Czempiel, E.-O. 30, 292, 452, 540-541

Danaeas 286
Danilewski, N. J. 36
Dante Alighieri 23, 26, 28, 39, 121, 173, 198, 206, 213, **215-221,** 223, 224, 226, 251, 301, 445, 595
Lord Davies (David Davies) 500
Delbrück, H. 656
Demosthenes 135
Derrida, J. 39
Deuterojesaja s. Jesaja
Dewey, J. 27, 623
Dickinson, G. L. 337
Diderot, D. 239, 240, 557
Dostojewski, F. M. 43, 88
Doyle, M. W. 28, 149, 152-153, 295, 329, 361, 386, 414-415, 537-538, 542-543
Droysen, J. G. 236
Dubois, P. 23, 35, 38, 197-198, **224-228**, 301, 673
Duguit, L. 98

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dumouriez, C.-F. 435

Ebbinghaus, J. 501, 507-508

Elias, N. 336

Elshtain, J. B. 182

Embser, J. V. 418, 423, **662-663**, 667

Engels, F. 33, 37, 45, 647

Epikur 39

Erasmus von Rotterdam 26, 28, 29, 34, 35, 48, 202, 216, 231, 233, 247, 248, **250-256**, 258, 263, 264, 303, 317

Evangelista, M. 149

Fénelon 44, 249

Ferguson, A. 32, 46, 389-391, 409, 413-414, **416-422**, 448

Ferrero, G. 23

Fichte, J. G. 13, 29, 33, 38, 42, 43, 173, 233, 344, 423-425, 494-495, 523, 546, **559-581**, 587, 590, 591, 594, 595, 599, 602, 605, 619, 624, 663, 669

Finnemore, M. 153

Foerster, F. W. 29

Forst, R. 47-48

Forster, G. 233, 443, 632

Fourier, Ch. 45, 424, **460-464**

Franck, S. 29, 231

Frantz, C. 591, 668

Franziskus von Assisi 197, 198

Friedrich der Große 40, 242

Friedrich, C. J. 480, 500, 509, 541

Fries, J. 424, **606-609**

Gadamer, H.-G. 158, 165

Galtung, J. 20, 109-110, 111

Gandhi 24, 75, 80, 107, 115

Gellner, E. 546

Gentili, A. 49, 241, **245**, 320, 342

Gentz, F. 33, 232, 234, 423, 470, 474, 492-493, 509, 511, 523, **585-588**, 605, 660, 667, 674

Gilpin, R. 149, 150

Gilson, E. 182, 218-219, 228-229, 279, 281, 285

Giovanni da Legnano 200-201

Godwin, W. 32, 248, 424, **490-492**

Görres, J. 423-424, 505, 561, **663-665**

Gollwitzer, H. 35, 36-37, 281-282, 285, 437, 444, 470, 493, 586, 595, 673

Gomperz, H. 140

Gramsci, A. 150

Gratian 178, 198

Green, T. H. 626

Grégoire, H. 436

Gross, L. 520-521

Grotius, H. 23, 25, 26, 28, 31, 33, 46, 49, 97, 233, 234-235, 239, 241, 242, 244, 245, 286, **316-326**, 338, 342, 349, 353, 355, 356, 362, 365, 368, 372, 375, 385, 387

Gua Xiang **124**

Comte de Guibert, J. A. H. 41, 645-646

Guicciardini, F. 241, 290

Guizot, F. 42

Gumplowicz, L. 101, 417

Habermas, J. 39, 48, 229, 534, 540, 541, 644

Hahn, K. 29

Lord Haldane, R. B. 625

Halle, L. 142

Haller, K. L. von 236

Hamilton, A. 32, **432-434**

Han Feizi 115, **125**

Hart, H. L. A. 39

Hardenberg, F. von s. Novalis

Comté d'Hauterive (A. M. Blanc de LaNautte) 423, **470**, 588

Haushofer, K. 36

Hayek, F. A. 392, 455

Hayes, C. J. 42, 546

Heeren, A. H. L. 236, 423, **668**

Heffter, A. W. 49

Hegel, G, F. W. 13, 27, 28, 31, 33, 39, 43, 140, 164, 173, 179, 233-235, 344, 378, 417-418, 423, 425, 495, 509, 523, 534, 562, 581, 589-591, 602, **620-644**

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heidegger, M. 43, 140, 165, 589
Held, D. 541, 543
Heller, H. 623
Hennis, W. 165
Hentig, H. von 134
Heraklit **139-142**, 164, 622, 640
Herder, J. G. 29, 42-44, 47, 48, 173, 217, 236, 240, 423-424, 494, **544-559**, 564, 611, 631
Hereth, M. 391-392, 658
Herodot 136, 144, 148
Graf Hertzberg 242, 446
Heschel, A. 74
Hess, M. 624
Heumann, J. 235
Hirschman, A. O. 390
Hitler, A. 564, 646
Hobbes, Th. 22, 28, 31-33, 39, 44, 46-48, 156, 191, 193, 222, 232-235, 248, 260-261, 274, 293, 313, 314, **327-342**, 343, 344, 347-351, 354-356, 357-360, 362-363, 372, 374, 382, 384-388, 390, 394, 396, 398, 399, 405, 421, 424, 484, 498, 513, 517, 518, 520, 521, 532, 536, 538, 560, 626, 634, 637, 662
Hobhouse, L. T. 623
Hobsbawm, E. 546
Hobson, J. A. 32, 37
Höffe, O. 39, 165, 515, 534
Höhn, R. 646
Hösle, V. 622, 644
Hoffmann, St. 46, 379, 381-382
Hofshi, N. 74
Holsti, K. H. 231
Hosea (Prophet) 59-61
Howard, M. 428, 648
Humboldt, W. von 43
Hume, D. 27, 32, 33, 39, 46, 173, 239, 374, 389, 395, **396-406**, 413, 416, 421, 490, 491,.645
Hutchins, R. M. 213-214
Ibn Haldūn **100-102**, 389
Isokrates 135, 139
Jahn, B. 22, 543
Jahn, F. L. 494, 596
James, W. 57, 462
Jaspers, K. 521
Jay, J. 244, **432-434**
Jean Paul 29, 495
Jefferson, Th. 32, 43
Jellinek, G. 38
Jesaja (Prophet) 58-60, **64-70**, 104, 209-210
Jesus von Nazareth 53, 62, **76-86**, 115, 210, 256, 259, 467-468
Jhering, R. 622
Joas, H. 45
Joël (Prophet) 68-69
Johannes (Evangelist) 76-79, **86**
Johnson, J. T. 26, 56
Jomini, A. H. 40, 41, 132, 646, 647
Josephus Flavus 71, 75
Jünger, E. 33
Justi, J. H. G. 240-242
Kalisch, M. 100
Kamptz, C. A. 423, **672**
Kang Youwei 116, **122-123**
Kant, I. 13, 22, 24-25, 27-31, 33, 37-39, 43, 46, 48-49, 132, 171,173, 175, 217, 232-235, 239-241, 251, 283, 292, 315, 329, 337-338, 342, 344, 358, 364-365, 370, 378, 380, 382, 386, 388, 396, 407, 423-425, 431-432, 434, 474, 480, 485, 491, **495-544**, 545, 548, 552, 559, 561, 563-565, 574, 576, 578, 581, 582, 585-590, 592, 594-596, 599, 606, 607, 628, 633-636, 638-639, 642-643, 657, 663-664, 666, 668-669, 672
Kaplan, M. 112, 338
Karneades 177, 323
Katzenstein, P. 153, 386
Kaufmann, E. 624
Fürst Kaunitz, W. A. 242

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kautilya 46, **111-113**, 240
Keegan, J. 647, 648, 661
Keohane, R. O. 33, 146, 408, 413
Kelsen, H. 39, 98, 216, 218, 365, 521
Kissinger, H. 338, 426
Klüber, J. L. 49
Knesebeck, K. F. v. d. 437
Kohn, H. 43, 74, 546, 548
Kongzi (Konfuzius) 119-121, 122
Koselleck, R. 27, 232, 331-332, 372
Koskenniemi, M. 48, 539
Krasner, St. D. 230, 386
Kratochwil, F. V. 351, 398
Kraus, H. 501, 508
Krause, K. Chr. F. -424, 561, **594-600**
Krockow, Chr. Graf v. 331-332
Küng, H. 133-134
Kymlicka, W. 47, 48

Landauer, G. 560
Lange, Chr. L. 22-23
Laozi **124-125,** 127
Lassalle, F. 141, 561-562, 624
Lauterpacht, H. 322, 325, 346
Lasson, A. 195, 624
Lebow, R. N. 47, 149, 153-154
Le Fur, L. 38
Leibniz, G. W. 35-36, 39, 171, 233, 235, **277-284**, 349, 369-370, 375, 443, 447, 468, 521, 536, 671-672
Lenin 24, 27, 28, 33,. 646
Liddell Hart, B. H. 41, 647
Liebrucks, B. 622, 638-639
Link, W. 292
Linklater, A. 33, 354, 374, 512, 543, 632-633
Lipsius, J. 286
Lippmann, W. 27
List, F. 36, 42, 44-45, 408
Livius 136, 295
Lloyd, H. H. E. 41, 645-646
Llull, R. 35, 198, 227-228, **229**
Locke, J. 13, 26, 28, 31-32, 47-49, 232-235, 239, 248, **356-363**, 375, 388-389. 394, 405
Lorimer, J. 49, 596
Luden, H. 494
Ludwig XIV 238
Lukas (Evangelist) 76-77, 79, **80-85**
Luther, M. 26, 29, 39, 247, 251, 254-256, **257-262**, 263, 283, 619
Luxemburg, R. 27

MacCulloch, J. R. 45
Machiavelli, N. 24-25, 27-28, 31, 33, 35, 40-41, 44, 46-47, 132, 144-145, 147-148, 151, 153, 169, 173-174, 193, 234, 241, 273, **286-297**, 326, 338, 347, 392, 405, 485, 532, 568-577, 579-580, 626, 627, 658
MacIntyre, A. 39, 165
Macpherson, C. B. 330
Madison, J. **432-434**
Magnes, J. 74
Mahan, A. Th. 32, 36
Maimonides, M. 58, 75
Comte de Maistre, J. M. 423-424, **464-470,** 605-606, 669
Malthus, Th. R. 45
Mandeville, B. 45, 405
Mao Tse-tung 41, 129
Marc, A. 37
Marcuse, H. 210
Maritain, J. 214
Markus (Evangelist) 81, 85
Marsilius von Padua 23, 26, 197-198, 206, **221-224**, 298, 331
Martens, G.-F. 49, 319, 586, 628
Marx, K. 28, 31, 33, 37, 39, 45, 48, 233, 417, 495, 527, 623, 633
Matthäus (Evangelist) 79, **80-85**
Maurras, Ch. 42

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Maus, I. 497, 541

Mazzini, G. 24-25, 36, 42-44, 674

Meinecke, F. 287, 493, 573, 602, 604-605

Melanchthon, Ph. 261

Mengzi (Mencius) 115, 118-119, **120-121**, 122, 125, 128-129

Fürst Metternich, K. W. 426, 581

Meulen, J. ter 34, 38, 251, 426, 437, 673

Micha 59, 66-68

Mill, J. 30, 45, 237, 424, 481, 483, 485, **487-490**

Mill, J. St. 31, 32, 39, 43, 45, 47, 48, 235, 239, 358, 543

Millar, J. 390

Modelski, G. 112-113, 231

Möser, J. 236

Mohammed 89, 90, 91, **92-93**, 94

Molina, L. de 273

Molinari, G. de 45

Graf von Moltke, H. 41

Monnet, J. 37

Montaigne, M. de 48

Baron de Montesquieu (Ch. de Secondat) 27, 28, 47, 236, 249, 292, 380, 383, 387, 389, 390, **391-396**, 398, 401,402, 416, 434, 448, 492, 556, 645

More, Th. 32, 248, **284-285**, 342

Morgenthau, H. J. 24, 28-29, 31, 33, 46, 47, 151, 152, 192, 195, 293, 295, 338, 344, 562-563

Mozi (Mo Ti) 115, **125-127**

Müller, A. 44, 236, 423-424, 474, 561, 563, **600-606**, 624, 631, 668-669

Müller, H. 543-544

Müller, J. 236, 423, **663**

Münkler, H. 174, 216, 287, 294, 580-581, 659

Murray, G. 171

Napoléon I 437

Napoléon III 437

Natorp, P. 520

Navari, C. 338-339

Nicolai, G. F. 624

Nicolaus von Kues s. Cusanus

Niebuhr, B. G. 236

Niebuhr, R. 24, 31, 70, 85, 182, 190-192

Nietzsche, F. 23, 28, 29, 39, 48, 140, 536, 640

Novalis (F. von Hardenberg) 424, 559, 561, 605, **665-666**

Novicow, J. 23

Nozik, R. 39

Nussbaum, M. 157, 165, 173

Nye, J. 33, 149, 413

Oakeshott, M. 330

Onuf, N. 365

Oppenheim, L. 49

Osiander, A. 231

Paine, T. 32, 424, **428-432**, 443

Panaitios von Rhodos 177-178

Pangle, Th. L. 28-29, 158, 163, 170, 179, 295, 323, 341, 362, 393-394, 532-533

Parekh, B. 47, 547

Paulus (Apostel) 76-80, 82, 83, 85, **86**

Penn, W. 26, 37-38, 232-233, 247-248, 306, **307-309**, 363, 436

Perry, R.B. 500

Pétion de Villeneuve, J. 435

Petrus Venerabilis 198

Pettman, R. 21

Philo von Alexandria 75, 172

Picht, G. 158, 496

Platon 27-31, 33, 39, 47, 135, 139, 141,145, 148, 150, **154-164**, 165-169, 173, 192, 253, 297, 328, 378, 410, 425, 447, 626, 639, 642

Pogge, Th. 538

Polybios 136, 137, 290, 293

Popper, K. R. 156, 158-159, 164, 621, 623, 632

Price, R. 248

Proudhon, P. J. 37, 466, 468, 624

Pufendorf, S. 31, 37-39, 44, 46, 49, 233-235, 238, 242, 244, 338, **349-356**, 360-362,

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

364-365, 368-370, 374-375, 512, 518

Quesnay, F. 236

Radbruch, G. 39

Ramsey, P. 189-190

Ranke, L. 43, 602, 605, 611-612, 624, 660

Raumer, K. von 27, 231-232, 252-253, 302-304, 306, 308, 312-313, 379-380, 481, 484, 501, 509-510, 586, 588

Rawls, J. 31, 39, 47-48, 354, 407, 479, 539, 560

Raynal, G. Th. F. 239

Raz, J. 47

Renan, E. 546

Ricardo, D. 45

Duc de Richelieu (A.-J. du Plessis) 239, 300, 305

Ritter, G. 653, 655, 656

Ritter, J. 165, 622

Robertson, W. 396

Robespierre, M.de 435-436, 445

Röhrs, H. 29, 286

Röling, B. V. A. 317

Rogge, H. 501

Rotteck, K. von 494

Rougemont, D. de 36

Rousseau, J.-J. 24, 28, 31, 33, 37, 39,42-44, 46, 222, 232-236, 249, 292, 310, 312-316, 328, 338, 342, 344, **376-388**, 396, 433, 445, 448, 470, 473, 485, 492, 502, 513, 518, 521, 553, 630, 662

Royce, J. 501

Rühle von Lilienstern, O. A. 423, 602, **668-669**

Rufinus von Sorento 197, **203-204,** 205

Ruge, A. 624

Ruggie, J. G. 195

Russett, B. 542

Ruyssen, Th. 23, 46, 248, 500

Abbé de Saint-Pierre (Ch. I. Castel) 26, 35, 37, 198, 232-233, 235, 241, 249, 279, 280-282, 306, 308-309, **310-316**, 329, 377-382, 384-388, 447, 457, 463, 467, 471, 500, 502, 510, 521, 548, 558, 587, 636, 662

Comte de Saint-Simon (C.-H. de Rouvroy) 37, 45, 104, 424, 438, **454-460**, 471-472, 596

Sallust 136, 192-193

Santayana, G. 536

Sartorius, J. B. 582, 671

Say, J.-B. 30, 45-46, 408, 424, **451-454**, 471

Scharnhorst, G. 41, 646

Schelling, F. W.J. 167, 173, 423-424, 495, 546, 559, 561, **589-594**

Schiffer, W. 49, 318, 353, 365, 368

Schlegel, F. 42, 173, 236, 424, 494, 505, 559, 561, **581-585,** 606, 669

Schleiermacher, F. D. E. 389, 423-424, 495, 546, **609-620**

Schlözer, A. L. 236

Schmidt, H. 238, 560

Schmidt-Phiseldek, C. F. von 424, **672-673**

Schmitt, C. 27, 33, 36, 38, 179-180, 232, 243, 245, 268, 269, 331-332, 372, 434, 465, 469, 600-602, 657

Schumpeter, J. 28, 30, 389-390

Schwarzenberger, G. 195, 483-484

Schwarzschild, St. 74

Scott, J. B. 268

Seeley, J. 193

Sen, A. 39

Seneca 137

Senghaas, D. 336, 648, 655

Sepulveda, J. G. de 247

Sereni, E. 74

Shangzi 115

Sharp, G. 85

Shoghi Effendi **103-104**, 105

Sidgwick, H. 39

Sieyes, E. J. 44, 436-437, 451, 518

Silberner, E. 45, 452

Simmel, G. 622

Singer, P. 31

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sismondi, J. C. L. S. de 236

Slaughter, A-M. 539

Smith, A. 28, 32, 44-46, 234-235, 237, 248, 302, 389-391, 397, **406-416**, 417, 420-421, 430, 448, 452, 490-491

Smuts, J. C. 36

Solschenizyn, A. 88

Soto, D. de 238-239, 270, 273

Spaak, P. H. 37

Spencer, H. 23, 32, 45, 389, 611

Spengler, O. 36

Spinoza, B. 24, 31, 39, 233, 235, 247, 328, **343-349**, 360, 378, 380, 626

Spittler, L. T. 236

Spykman, N. J. 192

Sternberger, D. 15, 165

Steuart, J. 390

Strauss, L. 28, 150, 155, 165, 289, 358, 360, 363, 473

Suárez, F. 46, 49, 198, 238, 242, 244-245, 266, **274-277**, 286, 324, 342

Duc de Sully (M. de Béthune) 23, 35, 37, 232, 233, 298, 300, 303-304, **305-307**, 383, 471, 500, 676

Summenhart, K. 272

Sunzi 41, 127-128, **130-132**

Tacitus 136

Taine, H. 42

Talmon, J. L. 376, 546

Taparelli d'Azeglio, L. 365

Taylor, Ch. 622-624

Tertullian 87

Tesón, F. R. 538-539, 541

Thierry, A. 424, 454, **458, 471**

Thomas von Aquin 28, 31, 33, 39, 47, 49, 51, 190, 198-199, 2001, **204-214**, 218-219, 221, 223-224, 267, 271-272, 277

Thompson, K. W. 31

Thompson, W. R. 231

Thukydides 28, 30, 31, 34, 41, 46-47, 135-137, 139, **142-154**, 177, 231, 235, 240, 287, 290, 293, 295, 327, 329

Tirpitz, A. 36

Tocqueville, A.de 236, 390

Tolstoi, L. N. 23, 34, 115, 132, 251, 466, 468

Treitschke, H. von 43, 561, 564, 602, 624, 660

Tuck, R. 234-235, 284, 316, 318, 323, 327, 330, 341-342, 355, 362, 369, 375-376, 386-387, 395-396, 517 -518

Turgot, A. R. J. 236

Tzschirner, H. G. 423, **669-670**

Varro 136, 182

Vasquez de Menchaca, F. 200, 239

Vattel, E. de 26, 28, 31, 33, 49, 232-234, 237, 239, 242, 244, 317, 319, 322, 324, 338, 360, 364-366, 368-369, **371-376**, 436, 475, 512, 516-517, 674

Vauban 40

Vegetius **194**

Verdross, A. 164, 364, 625

Vergil 137, 174, 215

Vico, G 47, 389

Vitoria, F. de 28, 39, 46, 49, 198, 201, 234-235, 238, 242-244, 247, 253, 254, **267-273**, 276, 318, 321, 324, 342

Vives, J. L. 253, 284, **285**

Voegelin, E. 155, 165

Vogt, G. 500

Vollenhoven, C. van 316, 324-325

Comte de Volney (C. F. Chasseboeuf) 35, 36, 424, 435, **442-444**

Vorländer, K. 500

Vossler, O. 43, 312, 276, 381

Wagner, J. J. 424, 561, **670-671**

Waltz, K. N. 13, 21, 24, 28-29, 33, 46-47, 149-150, 152, 154, 174, 191-192, 195, 311, 341, 344, 378, 380-382, 384, 499, 510, 513, 517, 527, 626

Walzer, M. 57-58, 62-63, 266

Weber, M. 27, 64

Wehberg, H. 319

Welcker, C. Th. 42

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wendt, A. 358

Westlake, J. 49

Wight, M. 13, 24-26, 28, 149, 182, 191-192, 234, 288, 317, 326, 329, 338, 474, 476-477, 499, 514, 626, 633

Williams, M. C. 341, 384-385, 542-543

Wilson, W. 32, 36, 500

Wolfers, A. 32, 152, 192

Wolff, Chr. 28, 49, 234-235, 241-242, 244, 283, 319, 322, 360, **363-370**, 371, 373, 375, 536, 595, 600, 672

Xenophon 135, 139, 192

Xunzi (Hsün-tse) 115, **121-122**

Young, I. M. 39

Zachariae, K. S. 424, **667**

Zakzouk, M. 99-100

Zenon von Kition 173

Zhuangzi **124**

Zorn, Ph. 38

Zouch, R. 49, **245-246**

Zwingli, U. 26, 253, 257, 260, **262-264**, 266

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sachregister

Das Register verwendet grobe Begriffe. Ziel ist damit auch Vorgeschichte, Auflösung und Nachleben von Begriffen fassen zu können. Zum Beispiel sind unter dem Demokratischen Frieden auch ältere Vorstellungen eines republikanischen oder aristokratischen Friedens angeführt.

ABRÜSTUNG
Hebräische Bibel 67-70
Bahai 102-104
Bentham 478, 487
Godwin 492

ABSCHRECKUNG
Sunzi 132
Vegetius 194
Hobbes 335-336, 338, 340
Fichte 561, 568, 573
Hegel 643

BARBAREN
China 116, 118, 129
Griechen 138-139
Platon 164
Aristoteles 167, 170-171
Römisches Reich 172
Neuzeit 234, 238-240, 247, 389
Erasmus 256
Vitoria 267-273
Locke 362-363
Wolff 369
Vattel 375-376
Rousseau 383
Montesquieu 394
Hume 400
Smith 411
Paime 430
Fourier 461-463
Bentham 487
Kant 518
Herder 549
Fichte 562, 565, 567, 571
Fries 607
Görres 664

Bellizismus s. KONFLIKTTHEORIEN

DEMOKRATISCHER FRIEDEN 27, 29-30, 250
Jesaja 70
Machiavelli 292
Spinoza 344-346, 348
Montesquieu 391-395
Saint-Pierre 311-315
Rousseau 380-383, 385-386, 388
Ferguson 419
Paine 429-432
The Federalist 432-434
Französische Revolution 434-436
Condorcet 438-442
Say 453
Saint-Simon 455-456
Bentham 482, 485
James Mill 489
Godwin 492
Brougham 492-493
Kant 498, 500, 505, 509, 513-515, 517, 526, 531, 535, 537-544
Herder 550
Fichte 565-567, 579
Schlegel 582-583, 585
Görres 664
Zachariae 667

DEMOKRATISCHER KRIEG 27
Thukydides 144, 152
Platon 161-162
Aristoteles 168-169
Bodin 298
Montesquieu 395
Rousseau 383
Französische Revolution 435
Condorcet 440-442
Constant 450
Godwin 492
Burke 475
Brougham 492-493
Fichte 566-567
Hegel 628
Görres 664

Ehre s. KRIEGSMOTIVATIONEN

Eroberung s.KRIEGSRECHT

EUROPAGEDANKE 34-38
Leibniz 279, 282
Rousseau 381-382
Saint-Simon 457-458
Herder 551, 558-559
Fichte 567
Adam Müller 603, 606
Görres 665
Novalis 665-666
Schmidt-Phiseldek 673
Czartoryski 674-676

Föderation s. INTERNATIONALE ORGANISATION

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

FRIEDENSBEGRIFFE
Eintracht 20
Augustinus 186
Rufinus von Sorrent 203
Thomas von Aquin 206-210
Erasmus 251, 254, 256
Bodin 299
Spinoza 346-348
Paine 431
Kant 524
Krause 597

Freiheit
Antike 137, 180
Dante 220-221
Zwingli 264
Spinoza 344, 346-348
Vattel 374
Kant 503, 508-509, 520, 522, 532, 533
Johannes Müller 663
Fichte 567, 572, 578-579, 581
Schelling 590

Freude
Neues Testament 80, 86
Thomas von Aquin 210-211

Gemeinschaft
Mittelalter 197, 202 ,224
Dante 220
Marsilius von Padua 222-224
Krause 595-596, 598-599

Gerechtigkeit 20, 32, 39, 134, 191
Ägypten 71
Judentum 60, 64-66, 68-69, 74
Indien 114
China 117
Islam 22, 91, 98-100
Bahá'í 103-105
Thukydides 146-147, 150-151, 153
Platon 145, 157, 160, 162, 164
Cicero 175-177, 253
Augustinus 183, 185-186, 188-189
Thomas von Aquin 205-212
Dante 221
Erasmus 253
Luther 259, 261
Vitoria 267
Suárez 277
Leibniz 278, 280, 283
Bodin 297, 299, 301
Crucé 304, 305
Grotius 319, 322, 323
Montesquieu 392
Hume 400
Rousseau 383
Bentham 483
Kant 520
Fichte 565, 571, 574-576
Schlegel 584
Gentz 587-588
Krause 594-600
Maistre 470

Gewaltfreiheit 26, 32-33, 39, 52-53, 55
Jesaja 64-70
Judentum 72-75
Jesus von Nazareth 80-85
Christentum 26, 89
Islam 91, 92
Indien 22, 105-106, 109, 115

Herrschaft
Ägypten 71
China 125-126
Platon 156
Augustinus 186
Mittelalter 214
Thomas von Aquin 206
Dante 221
Marsilius von Padua 223-224
Luther 261
Bodin 300-301
Crucé 302-304
Hobbes 328, 330, 331, 333, 336

Kosmische Harmonie/Ordnung
Jesaja 65, 69
Buddhismus 109-111
China 22, 116-117, 123-124
Antike 136, 171-173
Augustinus 183-185, 188
Thonas von Aquin 208-210
Bodin 299, 301
Paine 428
Cloots 445
Schelling 593
Görres 664
Krause 597-598
Fourier 461

Liebe 52
Judentum 72, 75
Christetum 78, 80-86
Hinduismus 106
China 119, 121, 125-126
Augustinus 181, 183-184, 188-190, 200
Rufinus von Sorrent 203
Thomas von Aquin 200, 205-213
Erasmus 251, 255, 256
Luther 258, 259, 261
Suárez 276-277
Grotius 317, 321
Leibniz 284

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wolff 367
Hume 399
Smith 410
Kant 504, 508, 518-519
Fichte 567
Krause 595, 597
Novalis 665-666
Baader 671-672
Saint-Simon 459
Fourier 461

Maß / Milde 249, 389-390
Judentum 57, 74
Tukydides 146, 148, 153
Platon 159-162
Cicero 176
Suárez 276
Grotius 322
Vico 389
Montesquieu 392-393, 396

Recht
Jesaja 67-69
Indien 114
China 22, 117
Cicero 117
Mittelalter 197, 203-204, 214
Thomas von Aquin 206-207
Dante 218, 220-221
Marsilius von Padua 224
Neuzeit 233-234
Erasmus 253
Luther 259, 261
Vitoria 272
Grotius 318
Hobbes 330-332, 334
Spinoza 347
Pufendorf 353
Locke 358-359
Leibniz 280-283
Wolff 364, 369-370
Montesquieu 393-395
Burke 474
Bentham 484-486
Kant 497-498, 512-513, 520-521, 523, 525, 535-536, 538
Fichte 560, 565, 571
Schlegel 582, 584
Gentz 587
Krause 597-600
Fries 607
Hegel 642

Ruhe / Muße 20
Christentum 78
Islam 100
Indien 105, 108
China 125
Antike 137
Aristoteles 164-169
Augustinus 183, 185-186, 188
Thomas von Aquin 208, 210-211
Dante 215, 218
Marsilius von Padua 222-224
Erasmus 256
Suárez 276
Crucé 303, 304
Schelling 591, 593
Hegel 626

Sicherheit 28
Budhismus 108
Judentum 60
Christentum 79
Platon 160, 163
Aristides 193-194
Augustinus 183-187
Thomas von Aquin 206, 208
Marsilius von Padua 222-224
Dante 217-218
Luther 262
Machiavelli 288, 290, 293, 295
Hobbes 328-331, 333-335, 338-339, 341-342
Spinoza 348
Pufendorf 352-353, 355
Locke 223, 361, 388
Saint-Pierre 313, 387
Montesquieu 394, 396
Rousseau 380, 382, 388
Vattel 374
Smith 408-412, 414-415
Ferguson 417-419, 422
Condorect 441-442
Volney 443
Bentham 478, 480, 486-487
Kant 502-503, 521, 526, 536
Herder 551
Fichte 565-568, 573
Schelling 591-592
Fries 607
Schleiermacher 611, 613
Hegel 631, 633, 640
Ancillon 668
Czartoryski 675

Toleranz / Multikulturalismus 47-48, 134
Islam 89, 100
Indien 106, 108, 110
Cusanus 229
Crucé 305
Locke 361

Versöhnung
Christentum 80

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Islam 91
Platon 161
Augustinus 184
Calvin 266

Wohlstand 45, 390
Rufinus von Sorrent 203
Dubois 223, 226
Bodin 290-299
Crucé 302-305
Hobbes 328, 330-331, 335
Penn 307
Bellers 309
Saint-Pierre 311-313
Montesquieu 393-396
Hume 401
Smith 408, 410-413, 415, 417
Bentham 481-482, 486
Kant 526, 536, 544
Constant 449-450
Say 451-454
Saint-Simon 458-459
Fourier 461-464
Schleiermacher 616-617
Schmidt-Phiseldek 673

FRIEDENSBEWEGUNG
Mittelalter 196-197, 202
Neuzeit 312, 472, 481, 488

Kriegsdienstverweigerung
Judentum 72-76
Christentum 87-88, 89

FRIEDENSERZIEHUNG 29, 425
Platon 156, 159-163
Aristoteles 166-169
Comenius 285-286
Hobbes 328, 333
Rousseau 385
Smith 416
Kant 520
Herder 548-549, 551-552, 559
Fichte 567, 574, 576
Hegel 626

FRIEDENSIDEE (Gesamtdarstellungen)22-23, 26-27, 31-33
Altertum 135-137
Mittelalter 196-198, 202, 214-215
Neuzeit 29-30, 32, 231-234

Friedenspläne s. INTERNATIONALE ORGANISATION

Furcht s. KRIEGSMOTIVATIONEN

Gerechter Feind s.KRIEGSRECHT

Gerechter Krieg s.KRIEGSRECHT

Gerechtigkeit s. FRIEDENSBEGRIFFE

GESCHICHTE / ZIVILISATION
Mengzi 120-121
Thukydides 146-149, 151, 154
Platon 157-158, 161, 163
Ibn Haldūn 100-102
Neuzeit 232, 389
Erasmus 252
Machiavelli 287-288, 292, 295
Bodin 299
Grotius 323
Hobbes 336, 340
Spinoza 348
Pufendorf 355
Leibniz 281
Wolff 368
Saint-Pierre 314
Vattel 375
Montesquieu 393-396
Rousseau 380, 383-384, 386, 388
Hume 403-406
Smith 413-415
Ferguson 417-418, 420-422
Condorcet 438-439, 441
Volney 444
Burke 476
Bentham 484-486
Johannes von Müller 663
Kant 499, 502-503, 506-507, 520-521, 524, 531, 534-536
Herder 545, 548, 550-553, 555-556, 558
Fichte 567-570, 572-573, 576-577
Schelling 592, 593
Fries 609
Baader 671-672
Constant 448-450
Say 453
Fourier 461, 463, 464
Maistre 465, 470
Wagner 670-671
Schleiermacher 610-611, 613-614, 616-617
Hegel 626, 629, 633-634, 636-637, 640-643
Clausewitz 645, 655, 658-659

GESELLSCHAFTLICHE FRIEDENSSTRATEGIEN
Gute Regierung
China 120-122, 124-125, 128-129
Thomas von Aquin 205-206, 208
Marsilius von Padua 222
Dubois 226
Bodin 299
Crucé 301-305
Locke 362

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cloots 446
Fichte 565
Fries 608
Schleiermacher 616
Say 454

Handelsstaat 45-46, 389-391, 424, 471-472
Rufinus von Sorent 203
Bodin 298-299
Crucé 302-305
Spinoza 247
Saint-Pierre 311, 313-314
Montesquieu 392-396
Diderot 240
Hume 398, 401-403, 405-406
Smith 406-416
Ferguson 417-418, 420
Bentham 482, 484, 486
Paine 430-431
Comdorcet 439, 441
Kant 503, 505, 526-527, 531,537-538, 542
Herder 552, 556-557
Fichte 566, 574
Schleiermacher 611, 613-614, 16
Constant 448-451
Say 451-454
Saint-Simon 455, 458-460
Thierry 471
Schmidt-Phiseldek 673

Sozialismus / Kapitalismuskritik 28-29
Platon 156-159, 163-164
Godwin 490-492
Saint-Simon 454-460
Fourier 460-464
Fichte 565-566, 577-579
Schlegel 584
Krause 599
Fries 607, 609
Wagner 671

GEWALT 39, 71
Indien 107
China 117, 122, 129-130
Platon 156, 159-161
Cicero 179
Augustinus 187-190
Islam 91
Mittelalter 197, 199, 202, 14-215
Rufinus von Sorrent 203
Thomas von Aquin 212-213
Luther 259-262
Machiavelli 291, 293, 295
Hobbes 336
Locke 360
Penn 308
Saint-Pierre 314
Burke 473
Kant 508, 517
Herder 545, 549
Fichte 574
Görres 664
Schlegel 581, 583
Gentz 588
Schelling 590-593
Wagner 670
Schleiermacher 618
Hegel 621, 642
Clausewitz 648, 654-655-659
Maistre 469
Constant 450

Gewaltfreiheit s. FRIEDENSBEGRIFFE

Gleichgewicht der Mächte s. INTERNATIONALES SYSTEM

Handelsstaat s. GESELLSCHAFTLICHE FRIEDENSSTRATEGIEN

Harmonie s. FRIEDENSBEGRIFFE

Hegemonie s. INTERNATIONALES SYSTEM

Hegung des Krieges s.KRIEGSRECHT

Herrschaft s. FRIEDENSBEGRIFFE

Humanitäre Intervention s. KRIEGSRECHT

Imperium s. INTERNATIONALES SYSTEM

INTERNATIONALE GESELLSCHAFT 47
Asoka 113-114
Thukydides 146-150, 152, 154
Aristoteles 170
Mittelalter 195
Neuzeit 232-234, 424-425
Erasmus 254, 256
Vitoria 270-271
Suárez 275
Grotius 318-319, 324-326
Leibniz 278-279, 283
Pufendorf 349-351, 353-356
Wolff 364-370
Vattel 373-375
Montesquieu 395
Hume 398-402, 404, 406
Ferguson 422-423
Condorcet 441
Volney 443
Burke 474-477
Bentham 479, 484
Kant 424, 497, 517
Herder 551, 556, 558-559

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fichte 565-567, 572-573
Gentz 587
Adam Müller 601, 603-606
Schleiermacher 617, 620
Hegel 626, 628, 630-631, 633-636, 641, 644
Kamptz 672
Maistre 470
Czartoryski 675-676

Internationale Sozialisation
China 125
Erasmus 255-256
Wolff 364-367
Hume 400
Smith 416
Bentham 479-480, 486
Kant 517
Herder 550, 556-558
Fichte 571, 573-574, 579
Schleiermacher 616-617, 619-620
Hegel 631, 636-637
Wagner 670
Say 454

INTERNATIONALE ORGANISATION
Friedenspläne 22, 26, 35, 37-39, 45, 231-233, 249
Dubois 23, 197-198, 224-228
Crucé 301-305
Sully 305-307
Penn 305-307
Bellers 309
Leibniz 278-279, 281-283
Saint-Pierre 235, 280-282, 310-316, 380, 381, 383, 388, 447, 457, 467, 521, 587, 636, 662
Rousseau 378, 380-382, 384, 387-388
Bentham 482-483, 485
Madison 433
Cloots 445, 447
Batain 471
Kant 500, 502, 510, 521
Herder 548, 551-552, 558
Gentz 587
Krause 599
Saint-Simon 455, 457-458
Hegel 636
zatoryski 674, 676
Schmidt-Phiseldek 673

Föderation/Staatenbund 37-38, 236
Griechenland 139
Platon 163
Machiavelli 292-294
Althusius 286
Spinoza 345
Pufendorf 356
Montesqieu 393, 395
Hume 400
Rousseau 378-384, 386-388
The Federalist Papers 432-434
Cloots 445-448
Godwin 490-492
Gentz 587
Krause 594-600
Schleiermacher 613
Schelling 591

Heilige Allianz 313-314, 426, 437, 494
Czartoryski 674-676
Bader 671-672
Kamptz 672
Constant 451
Saint-Simon 459
Krause 599
Hegel 632
Görres 664
Schmidt-Phiseldek 673

Kollektive Sicherheit
Antike 138
Neuzeit 305, 307
Wolff 373
Volney 443
Baha'i 103-105

Streitschlichtung
Antike 138
Mittelalter 49, 196
Neuzeit 243-244
Erasmus 253-254
Bodin 299-300
Suárez 277
Grotius 324
Pufendorf 352-353
Wolff 367
Bentham 482, 484, 486-487
James Mill 489
Schleiermacher 611

Völkerbundsidee 235, 424
pinoza 349
Condorcet 439, 441
Kant 498, 500, 502-510, 512-516, 519, 525, 527, 530, 532-536,540-543
Herder 548, 552, 558
Fichte 565-566, 571-577, 579
Schlegel 582-583
Gentz 587
Ancillon 667-668
Görres 664
Schelling 590-592
Krause 594-600
Fries 607-608

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schleiermacher 611, 615-617
Hegel 628, 630, 634, 636-638, 642
Schmidt-Phiseldek 673
Abdu'l-Bahá 103-104
Völkerbund (1920-1946) 37, 49, 104, 171, 225, 324

Weltstaat 29, 38
Mohismus 125-127
Aristoteles 170-171
Thomas von Aquin 213-.214
Dante 215-221
Marsilius von Padua 222-223
Dubois 226-227
Neuzeit 235, 239
Suárez 276
Hobbes 337-339
Pufendorf 351, 353-354
Wolff 235, 364-370
Vattel 373, 375
Rousseau 379
Hume 400
Ferguson 418
Cloots 445-448
Kant 506, 508-510, 512-516, 519-520, 532, 535-536, 538, 540, 643
Fichte 566, 573, 577
Schelling 592, 594
Krause 594-600
Tzschirner 670
Schleiermacher 616
Hegel 636, 643
Kang Youwei 122-123

Internationale Sozialisation s. INTERNATIONALE GESELLSCHAFT

INTERNATIONALES SYSTEM 24, 28
Indien 111-113
China 21, 115, 118, 125
Griechenland 139
Thukydides 147, 154
Aristoteles 169
Rom 174
Dante 217
Neuzeit 32, 50, 230-233
Erasmus 251
Machiavelli 288, 292-294
Crucé 305
Sully 306
Grotius 326
Hobbes 328-329, 337-341
Spinoza 344-345
Pufendorf 349, 354-355
Locke 358, 360
Montesquieu 391-392, 395
Hume 399-400, 406
Rousseau 378, 380-381, 384-388
Vattel 371, 375
Ferguson 419
Revolutionszeit 424-425
Paine 431
The Federalist Papers 432
Burke 476
Kant 503, 510-511, 513, 516-518, 527, 537, 542
Herder 556, 558, 563
Fichte 563, 568, 570, 573
Gentz 587
Ancillon 667-668
Heeren 668
Adam Müller 601-602
Schleiermacher 611, 616
Hegel 632-633, 638, 641, 644
Clausewitz 649, 659-661
Czartoryski 675
Say 453
Fourier 462

Gleichgewicht 29
Kautilya 112-113
Thukydides 143-144, 149, 151
Neuzeit 33, 46, 50, 232, 238-239, 240-242, 244, 423
Machiavelli 291-292, 294
Bodin 299
Pufendorf 349, 355
Leibniz 282
Wolff 368
Saint-Pierre 313, 314
Vattel 374
Hume 398, 401, 405-406
Rousseau 382, 386-387
Burke 475-477
Ferguson 418-419, 422
Johannes von Müller 663
Kant 502, 504, 510-511, 513, 517
Herder 548, 551, 558
Volney 443
Cloots 445
Sieyes 436
Gentz 586-588
Ancillon 667-668
Heeren 668
Brougham 492-493
Hauterive 470
Fichte 563, 566-568, 570, 576,578, 580-581
Adam Müller 603-606
Rühle von Lilienstern 669
Tzschirner 670
Fries 608
Clausewitz 654, 660
Schleiermacher 613, 617
Czartoryski 674-676

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hegemonie
Ägypten 71
Assyrer 70-71
Indien 111-114
China 115-116, 118, 120-121
Griechenland 138-139
Thukydides 143, 144, 148, 150
Platon 163
Aristoteles 168-170
Rom 173
Cicero 175-178
Aristides 193-194
Dubois 224-226
Neuzeit 239
Machiavelli 292-294
Bodin 298-300
Sully 306
Leibniz 282
Montesquieu 402
Fichte 567-569, 571, 573
Görres 663
Napoléon 437
Hauterive 470
Fourier 462-463
Schelling 591-592
Krause 598
Wagner 561, 670
Hegel 629-630, 641-642
Schlegel 583-585
Maistre 470

Kleinstaat 29, 236
Augustinus 183
Montesquieu 236, 393
Hume 405
Rousseau 379, 381, 383, 387-388

Imperium 38
Altorientalische Reiche 60, 64, 69, 71
China 115-116, 120-122, 125-126
Indien 111-114
Hellenismus 139
Thukydides 145, 146, 150
Römisches Reich 139, 172-175
Cicero 175-179
Aristides 193-194
Augustinus 181, 183, 185
Mittelalter 195-196, 202
Dante 213, 215-221
Neuzeit 236, 238-241, 247
Machiavelli 288, 290, 293-295
Leibniz 278-279, 281-283
Locke 362
Hume 398, 400, 405
Smith 411-412
Ferguson 418
Burke 236, 473, 477
Paine 429
Volney 443-444
Fourier 462-463
Constant 450
Kant 503, 505, 518
Herder 548, 550-551, 554-555, 558-559
Fichte 567-568, 570
Schelling 593-594
Schlegel 583
Görres 664
Hegel 627

Macht 236, 241-242, 562
Thukydides 142-153
Dante 221
Machiavelli 289-295
Bodin 300
Hobbes 327-330, 333-336, 339-340, 342
Spinoza 345-346, 349
Pufendorf 355
Locke 359-360
Wolff 366, 370
Rousseau 382, 383
Condorcet 441
Kant 370
Fichte 573-574, 576
Schlegel 584
Adam Müller 603
Clausewitz 661
Say 452-453

Souveränität
Aristoteles 166, 168-169
Neuzeit 230, 237, 239-240
Bodin 297-298, 300-301
Grotius 321
Hobbes 341
Spinoza 344, 347
Pufendorf 351, 353-356
Locke 358-360
Leibniz 280
Saint-Pierre 388
Wolff 364, 370
Vattel 372, 374, 436
Rousseau 378, 382-384, 387-388
Bentham 479, 484-487
Französische Revolution 435
Grégoire 436
Condorcet 440
Cloots 445-448
Kant 510, 511, 515, 535, 538, 541
Fichte 565, 571-572, 574
Schlegel 583
Fries 608
Hegel 624-625, 628, 630-634, 638, 642-644

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Constant 451
Maistre 467, 469
Czartoryski 675

Intervention s.KRIEGSRECHT

Kollektive Sicherheit s. INTERNATIONALE ORGANISATION

KOLONIALISMUS 37, 42, 50, 93, 107, 234-240, 243, 246-247
Dubois 198, 225-226
Vitoria 267, 270-273
Grotius 323-324
Hobbes 340
Locke 357-358, 362-363
Leibniz 278
Saint-Pierre 315
Wolff 369
Vattel 376
Montesquieu 395
Hume 405-406
Smith 408, 411-415
Burke 473, 477
Bentham 479-484, 486-487
James Mill 487-490
Paine 430
Französische Revolution 434-435
Condorcet 439, 441-442
Volney 444
Cloots 446
Kant 509, 518, 536, 543
Herder 551, 554, 557-558
Fichte 570, 574, 579
Fries 607
Schleiermacher 618
Schmidt-Phiseldek 673
Czartoryski 675

KONFLIKTTHEORIEN / BELLIZISMUS 136, 195, 254, 266, 425, 427, 493-495
Heraklit 139-142
Platon 158
Rom 193-194
Augustinus 184, 187
Thomas von Aquin 206, 209-210
Ibn Haldūn 102
Machiavelli 288-291, 293-297
Bodin 299
Leibniz 278
Rousseau 383
Smith 412, 414
Ferguson 417-422
Embser 662-663
Amerikan. Revolution 425, 427
Französische Revolution 435
Kant 501, 503-504, 509, 520, 522, 524, 529, 534
Herder 548, 550, 558-559
Fichte 568, 581
Görres 664
Schlegel 587
Schelling 592-593
Adam Müller 603-606
Rühle von Lilienstern 669
Ancillon 667-668
Hegel 624, 626-629, 633, 635-636, 638-640, 642
Maistre 465-470

KOSMOPOLITISMUS 39-40
Konfuzianismus 114, 117-118
Aśoka 198-109
Griechenland 139
Platon 160
Aristoteles 170
Stoa 171-173
Cicero 177-179
Dante 215-221
Cusanus 228-229
Neuzeit 234-235, 424, 494-495
Vitoria 268-270, 272-273
Bodin 298-299
Pufendorf 350-351, 353-354
Leibniz 279-283
Locke 358, 362-363
Wolff 364-365, 368-370
Smith 408-410, 416
Condorcet 441
Cloots 445-448
Kant 173, 498, 502-504, 512-513, 518-519, 525, 528-531, 534-536
Herder 553-554, 557
Fichte 566-568, 572-573, 575
Schelling 592-593
Krause 594-600
Schleiermacher 615, 618, 620
Hegel 634, 636-638, 641-642
Wagner 670-671
Schmidt-Phiseldek 673
Saint-Simon 454-460
Fourier 460-464

Kriegsdienstverweigerung s. FRIEDENSBEWEGUNG

KRIEGSMOTIVATIONEN
Ehre / Ruhm / Heroismus 28, 46-47
Griechenland 139
Thukydides 144-145, 148-150
Platon 156, 159-162
Rom 174
Neuzeit 242, 248-249, 390
Machiavelli 46, 288-291, 293

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Suárez 275
Crucé 302, 304
Hobbes 46, 328-330, 333-335, 340-341
Spinoza 347-348
Wolff 366-367
Montesquieu 305, 394, 396
Rousseau 46
Hume 406
Smith 416
Burke 472
Bentham 479, 483, 485-486
Condorcet 439
Kant 521
Herder 552
Fichte 567
Schlegel 584
Fries 606, 607, 609
Hegel 627-628, 633, 640 644
Clausewitz 653, 660
Constant 449-450
Say 452
Saint-Simon 457
Fourier 462, 464

Furcht 46-47
Thukydides139, 144-145, 151-152
Machiavelli 293
Crucé 304
Hobbes 46, 228, 331-337, 339-340
Spinoza 345
Kant 517
Adam Müller 604

Nutzen / Habsucht 46-47, 390
Indien 113
China 121
Thukydides 144-146, 151
Platon 157-158, 161, 163-164
Ibn Haldūn 101
Machiavelli 295
Vitoria 272
Suárez 275
Crucé 304
Grotius 321
Hobbes 333-334, 339-340
Pufendorf 354-355
Spinoza 345, 348
Montesquieu 394, 396
Hume 400, 403
Smith 237, 411-412
Kant 526
Herder 558
Bentham 237, 479, 480-481, 483, 485
James Mill 237
Fichte 566
Schlegel 584
Adam Müller 601
Say 452
Fourier 461

Maßlosigkeit
Buddhismus 110
Thukydides 145-147, 150-151
Platon 156, 159-161
Augustinus 183, 186
Dante 220-221
Machiavelli 289-291, 295
Hobbes 333, 340-342
Montesquieu 395
Rousseau 381, 385

KRIEGSRECHT
Eroberung
Kautilya 113
Thukydides 145
Aristoteles 167-168
Cicero 175-178
Neuzeit 239, 242
Machiavelli 289-293, 295
Hobbes 335-337
Spinoza 346
Locke 358-360
Montesquieu 392-396
Rousseau 386
Ferguson 391, 418-419
Pétion de Villeneuve 435
Condorcet 441-442
Constant 145, 449-450
Bentham 483, 485
Herder 550-551, 555
Fichte 565, 568-570, 579
Schelling 592
Adam Müller 603-604, 606
Fries 608
Schleiermacher 611, 613, 617
Hegel 626
Clausewitz 649

Gerechter Krieg 26, 28, 54-56
Hinduismus 107
Buddismus 111
China 119, 126-127
Judentum 57-58, 62, 73-74
Christentum 26, 76, 88
Islam 56, 90, 100, 101
Altertum 135, 174
Aristoteles 167
Cicero 175-176, 178-180
Augustinus 183-184, 186-191
Mittelalter 195, 198-203
Thomas von Aquin 206-207, 210-213
Dubois 228
Neuzeit 238, 244-246, 248, 286

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erasmus 253-256
Luther 259-262
Zwingli 264
Calvin 265-266
Vitoria 267-273
Suárez 274-276
Leibniz 282
Machiavelli 289, 295
Grotius 26, 318-322, 324
Pufendorf 352-355
Penn 308
Locke 26, 359-363
Wolff 367-369
Vattel 26, 372-374
Hume 406
Rousseau 383
Ferguson 420
Burke 474
Bentham 487
Kant 511, 517
Fichte 572, 574, 578-579
Schlegel 585
Gentz 511
Adam Müller 606
Rühle von Lilienstern 669
Hegel 627, 631
Constant 450
Say 453

Hegung des Krieges / Gerechter Feind
230, 243-246, 657
Cicero 179
Grotius 318-322
Hobbes 335
Pufendorf 352
Vattel 372, 374
Kant 501
Adam Müller 600-606
Rühle von Lilienstern 669
Clausewitz 657

Humanitäre Intervention
Menzi 120-121
Xunzi 122
Neuzeit 234
Luther 260, 262
Vitoria 270-271
Grotius 323-324
Pufendorf 355
Locke 359
Wolff 367
Vattel 372-373
Montesquieu 394
Kant 513, 518

Intervention
Aristoteles 169
Neuzeit 230, 241
Suárez 274, 276
Grotius 322
Wolff 367-369
Vattel 372-375, 430
Paine 430-431
Französische Revolution 435-436
Condorcet 438
Volney 444
Constant 451
Burke 475-476
Bentham 480, 486
Godwin 492
Brougham 492-493
Kant 501, 504, 509, 513, 539-544
Fichte 565-567, 576
Gentz 587
Krause 596, 598-599
Görres 664-665
Wagner 670
Kamptz 672
Czartotyski 674-675

Präventivkrieg
Sunzi 132
Cicero 177
Vegetius 194
Neuzeit 241
Luther 260, 262
Suárez 286
Grotius 241
Wolff 367, 373
Vattel 375
Montesquieu 393
Bentham 487
Kant 506, 508, 511, 516-517
Fichte 568-579

Strafkrieg / Ungerechter Feind
China 118-122, 126, 129
Cicero 179
Augustinus 190
Neuzeit 234, 243
Luther 259, 262
Calvin 265-266
Vitoria 269, 271
Suárez 276-277
Grotius 318-319, 321, 323-324
Pufendorf 353, 355
Locke 362
Leibniz 281
Wolff 366-369
Vattel 372-376
Burke 474-476
Kant 506, 508, 510-511, 516-517, 543-544
Fichte 563-565
Schlegel 583
Krause 599

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Maistre 464-470

Verteidigungskrieg
Judentum 57, 72, 75
Buddhismus 110, 111
Mohismus 118, 125-126
Islam 82-93, 99
Mittelalter 109, 201
Thomas von Aquin 198
Erasmus 254, 256
Luther 259-262
Suárez 275-276
Leibniz 280
Bodin 299
Hobbes 190, 342
Pufendorf 352
Locke 359-360
Wolff 366-367
Hume 405
Smith 390, 411, 415
Ferguson 390, 419
Bentham 479, 482-483, 485-487
Paine 429, 431
Französische Revolution 435
Condorcet 441-442
Volney 443
Godwin 491-492
Kant 511, 514, 516
Herder 551-552
Fichte 569, 572, 573
Adam Müller 603, 605
Fries 608
Schleiermacher 613, 617-619
Hegel 631, 633, 634
Constant 450
Say 453

Recht im Krieg 26, 54
Judentum 62-64, 74-75
China 118
Augustinus 190-201
Islam 90, 93-97
Mittelalter 200-201
Thomas von Aquin 212
Neuzeit 234, 242-246
Machiavelli 289
Vitoria 269-272
Suárez 277
Grotius 316-324
Hobbes 335
Pufendorf 351-352
Locke 359, 362
Montesquieu 395
Hume 400
Kant 505-506, 514, 516
Fichte 565, 576
Schlegel 585
Hegel 635-636
Clausewitz 657-659, 661

KRIEGSTHEORIE 27-28, 494-495
Kautilya 111-113
China 117, 128-129
Vegetius 194
Ibn Haldūn 100-102
Neuzeit 233-234
Machiavelli 289-291, 294-295
Luther 259-262
Hobbes 330, 333, 335, 339-340
Locke 360
Montesquieu 391-392, 394-396
Rousseau 384-386
Ferguson 417-419, 421-422
Embser 662-663
Kant 502-503, 507, 509, 511, 521-522, 526-527, 529, 531, 639
Fichte 565, 572, 576, 578-581
Adam Müller 605-606
Rühle von Lilienstern 668-669
Tzschirner 670
Schleiermacher 611, 613-614, 616-617
Condorcet 441
Constant 449-450
Maistre 465-470
Hegel 627-628, 630-636, 639-640
Clausewitz 645-662

KRIEGSWISSENSCHAFT / STRATEGIE
Gesamtdarstellungen 40-42
China 127-132
Neuzeit 296-297, 645-662

Liebe s. FRIEDENSBEGRIFFE

Macht s. INTERNATIONALES SYSTEM

Mächtegleichgewicht s. INTERNATIONALES SYSTEM

MILITÄRDIENST
China 122, 124, 126-129
Judentum 57, 74
Platon 156-157, 159-160, 162
Aristoteles 167-168
Augustinus 184
Erasmus 253-254
Luther 258-259, 262
Zwingli 263
Machiavelli 290, 296-297
Bodin 299
Crucé 302-305
Spinoza 345-346, 348
Rousseau 384
Hume 403-404
Smith 409, 411-416, 420-421

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ferguson 413-414, 418-421
Paine 431
Hamilton 433
Bentham 479, 483, 486
Godwin 492
Condorcet 442
Embser 662
Kant 503-504, 526, 642-643
Fichte 570
Adam Müller 605
Rühle von Lilienstern 669
Tzschirner 670
Fries 608
Schleiermacher 613-614
Hegel 624, 626, 633, 635-636, 639, 642-643
Clausewitz 646, 649-650, 654, 658-559
Schmidt-Phiseldek 673
Say 452-453
Constant 449-450
Maistre 467, 469

MILITÄRÖKONOMIE 45-46
Montesquieu 394-395
Rousseau 383
Hume 403-404
Smith 409-415
Ferguson 419-421
Say 453
Kant 544
Schleiermacher 613, 616
Schmidt-Phiseldek 673

Multikulturalismus s. FRIEDENSBEGRIFFE

NATION 42-45, 239, 248, 423
Cicero 177
Pufendorf 351, 353
Locke 239, 248
Hume 399-400, 402, 404-406
Vattel 239
Rousseau 378, 383, 385-386
Burke 248
Price 248
Smith 248, 409-411
Ferguson 417-422
Volney 444
Kant 504, 509, 518-519, 534
Herder 546-559
Fichte 561-562, 564, 566-571, 573-575, 577-580
Schlegel 583
Gentz 587
Schelling 590, 592-594
Adam Müller 603-606
Rühle von Lilienstern 669
Fries 606-608
Schleiermacher 609-610, 614-615, 617-620
Hegel 624, 626-627, 629-633, 636-637, 641, 643
Czartoryski 674-676
Görres 664-665
Constant 450-451
Maistre 470

Nutzen s. KRIEGSMOTIVATIONEN

Ordnung s. FRIEDENSBEGRIFFE

PHILOSOPHIE (als Weg zum Frieden)
Heraklit 141
Platon 156, 159-161, 163
Aristoteles 169, 170
Kant 522, 530
Hegel 639

Vernunft 24
Thukydides 145-146, 153
Platon 156, 160
Stoa 173
Cicero 177-178
Luther 261
Suárez 276
Grotius 321
Hobbes 261, 327, 330, 332-333, 335, 337-338
Spinoza 343-348
Pufendorf 349-353
Locke 358-359
Leibniz 235, 278-281, 283
Wolff 365, 368-370
Saint-Pierre 314
Rousseau 381, 388
Madison 433
Bentham 482
Kant 497-499, 503, 506, 511-512, 514-516, 520-532, 534-536
Herder 552, 555, 558
Fichte 563, 567, 569, 572-579
Görres 664
Gentz 588
Schelling 591-592
Krause 595-598
Rühle von Lilienstern 669
Tzschirner 670
Schleiermacher 610, 614-615
Hegel 621, 628, 642, 643

Willen
Aristoteles 168
Thomas von Aquin 210
Dante 221
Marsilius von Padua 222
Vitoria 272

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Spinoza 344-348
Vattel 374
Rousseau 233, 378-386
Condorcet 440
Cloots 445-446
Saint-Simon 460
Kant 511, 513, 521, 529, 532, 541
Fichte 579
Gentz 587
Schelling 590, 592
Fries 607
Hegel 628, 630, 634-637, 641, 644
Clausewitz 648-650, 660

REALISMUS 13-14, 21-22, 24-25, 28-29, 31, 46-47, 137, 174, 181, 191-192, 195, 230, 294, 325
Kautilya 111-113
Thukydides 139, 142-143, 147-154
Neuzeit 46, 423-425
Machiavelli 288, 290, 293, 295
Hobbes 329, 338, 340-342
Pufendorf 349
Locke 362
Saint-Pierre 313
Montesquieu 394
Hume 405-406
Rousseau 380-381, 384-386, 388
Smith 408, 414
Burke 476-477
Kant 499-500, 510, 516-518
Fichte 561-563, 567-568
Gentz 588
Schelling 590-591
Schleiermacher 611-612
Hegel 625-626, 633-634
Clausewitz 660

Recht s. FRIEDENSBEGRIFFE

RELIGION UND FRIEDEN 51-100, 102-111, 113-114
Christliche Theologie 26, 32-34, 87-88, 197-199, 201-203, 228-229
Augustinus 180-192
Rufinus von Sorrent 203-204
Thomas von Aquin 204-214
Erasmus 250-256
Luther 257-262
Zwingli 262-264
Calvin 264-266
Vitoria 267-273
Suárez 274-277
Herder 544-559
Schleiermacher 609-620
Tzschirner 670

Reich Gottes und Metamorphosen
Jesaja 64-70
Judentum 74
Christentum 76-80, 82, 86
Augustinus 181, 183, 185-188
Mittelalter 196-197
Rufinus von Sorent 203
Dante 218-219
Erasmus 251, 253-254, 256
Luther 262
Zwingli 263
Comenius 285-286
Leibniz 279, 281-283
Cloots 445-448
Kant 498-499, 503-504, 523, 525, 527-530, 535-536
Fichte 567, 572-573
Novalis 665-666
Schelling 589, 592-594
Krause 596-599
Fries 607
Schleiermacher 618
Wagner 670-671
Schmidt-Phiseldek 673
Saint-Simon 456-459

Religionsvereinigung 102-105, 132-134
Mittelalter 228-229
Grotius 317
Herder 549
Schelling 591, 593-594
Novalis 665-666
Müller 604
Baader 671-672

Weitere religiöse Ansätze
Grotius 97, 317, 319, 321, 323, 325
Paine 428
Volney 443-444
Burke 473
Schlegel 581-585
Adam Müller 600-606
Maistre 464-470
Hegel 526, 642

RELIGIONSKRIEG 26, 52
Hinduismus 107
Buddhismus 109-111
Judentum 56, 58-59, 61-63
Christentum /Kreuzzug 55-56
Islam/Dschihad 55-56, 90-98, 101
Mittelalter 35, 197-199, 201- 203
Thomas von Aquin 212
Dubois 224-228
Llull 228-229
Cusanus 228-229
Neuzeit 26, 35, 247

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Luther 257-262
Zwingli 262-264
Calvin 264-266
Vitoria 269-272
Suárez 276
Hobbes 328, 331, 342
Leibniz 281-283
Saint-Pierre 314-315
Vattel 372-373
Schelling 602-603
Schleiermacher 613
Hegel 638
Schmidt-Phisedek 673

Souveränität s. INTERNATIONALES SYSTEM

Streitschleichtung s.IN TERNATIONALE ORGANISATION

Toleranz s. FRIEDENSBEGRIFFE

Ungerechter Feind s.KRIEGSRECHT

Verteidigungskrieg s. KRIEGSRECHT

Völkerbundsidee s. INTERNATIONALE ORGANISATION

VÖLKERRECHT 48-50
Indien 114
China 119
Antike 135, 174
Islam 87, 96-99
Neuzeit 49, 50, 234, 237-238, 242-246
Vitoria 267-273
Bodin 300
Suárez 274-277
Grotius 316-326
Hobbes 339-342
Spinoza 346-349
Pufendorf 349-356
Locke 361-362
Leibniz 279
Wolff 363-370
Montesquieu 394-395
Hume 399-400, 402-404
Vattel 371-376
Gregoire 463
Bentham 478-487
James Mill 489
Kant 506, 508-512, 516, 518, 524-525, 538-539, 541-544
Fichte 565-566, 571, 575-578
Gentz 588
Krause 595-597, 599-600
Adam Müller 603
Schleiermacher 617-618
Hegel 627-632, 634-637, 642

Weltbürgerrecht 235
Vitoria 269-270, 273
Pufendorf 349-350, 354
Locke 362
Kant 501, 505-506, 509, 512, 517-518, 526, 529, 531, 540, 543
Fichte 566

Weltstaat s. INTERNATIONALE ORGANISATION

Wohlstand s. FRIEDENSBEGRIFFE

https://doi.org/10.5771/9783845222097 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -