

Bernd Harbeck-Pingel/Wilhelm Schwendemann (Hg.)

Menschen Recht Frieden



unipress

Evangelische Hochschulschriften Freiburg

Band 10

Herausgegeben von Wilhelm Schwendemann, Dirk Oesselmann,
Jürgen Rausch, Kerstin Lammer und Bernd Harbeck-Pingel

Bernd Harbeck-Pingel /
Wilhelm Schwendemann (Hg.)

Menschen Recht Frieden

V&R unipress

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://dnb.de> abrufbar.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Freiburger Gesellschaft für Christlich-Jüdische
Zusammenarbeit, der Evangelischen Hochschule Freiburg und der Evangelischen Landeskirche
in Baden.

© 2022 Brill | V&R unipress, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd,
Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien,
Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh,
Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2198-5340

ISBN 978-3-8470-1356-3

Inhalt

Vorwort 7

I Die Fragilität des Friedens verstehen

Konrad Stock

Durch Recht zum Frieden 11

Maximilian Künster

Das Konzept des »Gerechten Krieges« im Zeitalter der Weltkriege.

Eine Analyse von Feldpostbriefen katholischer Theologiestudenten 31

Konstantin Funk

»Man muß mit menschlichen Gefühlen rechnen.« Zur Bedeutung von

Emotion und Empathie im friedensethischen Nachdenken 47

II Deutungen des Phänomens »Hass« aus philosophischer, psychologischer und soziologischer Perspektive

Pascal Delhom

Die Versuchung des Hasses und das Wagnis des Vertrauens. Zwei Arten

des Umgangs mit der eigenen Verletzlichkeit 77

Gesa Köbberling

Hass in der postmigrantischen Gesellschaft 89

Anne Otto

Was können wir tun? – Psychologische Perspektiven für den alltäglichen

Umgang mit Rechtsruck und Rassismus 101

III Menschenrechtsbildung

Reinhold Boschki

Menschenrechtsbildung im Horizont einer Kultur der Erinnerung 119

Georg Wagensommer

Antisemitismus in der Lebenswelt und Antisemitismus-Prävention als
Beitrag zur Menschenrechtsbildung 129

Wilhelm Schwendemann

Der Beitrag des Religionsunterrichts zur Bekämpfung von
Antisemitismus 147

Jürgen Rausch

Die Offene Kinder- und Jugendarbeit im Spiegel der Art. 28 und 29 der
UN-Kinderrechtskonvention 169

IV Menschenrechte. Menschenwürde

Wilhelm Schwendemann

Gastfreundschaft und religionssensible Wahrnehmung des »Fremden«
versus Fremdenfeindlichkeit – Rassismus und Antisemitismus 185

Wilhelm Schwendemann / Silke Trillhaas

Sterbehilfe – Hilfe zum Sterben – Medizinisch assistierter Suizid – Hilfe
beim Sterben. Unterscheidung Hilfe zum Sterben von der Hilfe beim
Sterben 201

Silke Trillhaas

Balanciert die Pflege von Patient:innen zwischen Lebenserhalt und
Verletzung der Menschenwürde? 221

Bernd Harbeck-Pingel

Die ungewissen Verhältnisse der Ungleichheit 233

V Programmatisches

Karen Hinrichs

Friedenspädagogik für das 21. Jahrhundert. Zur Konzeption des
Masterstudiengangs Friedenspädagogik/ Peace Education an der
Evangelischen Hochschule Freiburg 245

Die Autorinnen und Autoren 275

Vorwort

Das ungeklärte Verhältnis von Recht und Frieden, Phänomene des Hasses und die Anwendbarkeit von Menschenrechten waren die Themenschwerpunkte des Friedensinstituts Freiburg und des Freiburger Instituts für Menschenrechtspädagogik im Jahr 2021. Im 21. Jahr des FIM und im 2. Jahr des FI war es leider nicht möglich, dass die Referent:innen an der EH Freiburg vor Ort mit einer interessierten Öffentlichkeit zur Vorstellung von Thesen, Positionen und Modellen der Friedens- und Menschenrechtspädagogik zusammengekommen wären. Umso mehr freuen wir uns, dass es gelungen ist, mit einigen Videokonferenzen und einer virtuellen Ausstellung Ergebnisse zu präsentieren.

Die nun vorgelegten Beiträge stecken das Terrain ab für die Konfiguration von Friedens- und Menschenrechtsbildung und entfalten in methodischer, konzeptioneller und thematischer Hinsicht Verbindungen zwischen beiden. Die Reflexion sozialer Formen und des spezifischen Wissens zur Menschenwürde und zu den Menschenrechten wird fachspezifisch für pädagogische, soziale, diakonische und pflegerische Handlungsfelder geleistet. Friedens- und Menschenrechtsbildung ist auf gelingendes Miteinander und aktive Beziehungsarbeit angewiesen. »Alles wirkliche Leben ist Begegnung«, sagt Buber in seinem Werk *Ich und DU* (1923). Buber schreibt seine Grundthese gegen Selbstbemächtigung, Egoismus und gegen eine postmoderne Philosophie von Lebenskunst, die auf absolute Individualität und Autonomie setzt. In der Friedens- und Menschenrechtsbildung wird ein anderer Weg beschritten. Subjektivität, die nur selbstbezogen ist, verliert die Beziehung zum anderen Menschen aus den Augen. In den Beiträgen des Bandes geht es grundsätzlich um die Ressourcen beziehungsfähiger und dialogbereiter Subjektivität, Beziehungen so zu gestalten, dass sich Recht, Gerechtigkeit, Menschenwürde und Bildbarkeit des Menschen berühren und aufeinander bezogen bleiben. Indem diese Grundformen aber auf eine geteilte Lebenswelt mit ihren durch Interaktion und mediale Kommunikation bezeichneten Aufgaben bezogen bleiben, sind die Fachdisziplinen auf Kooperation in Forschung und Praxis und den Willen zur ethischen Reflexion und Dialogizität angewiesen. Mit den vorliegenden Essays wird dieses Verfahren erprobt.

Die Herausgeber danken allen Kolleginnen und Kollegen für ihre Mitwirkung bei unseren Veranstaltungen und für ihren Text-Beitrag. Unser Dank gilt ferner Konstantin Funk, Vanessa Beck, Manfred Hieber und Björn Lehr für die Hilfe bei der Erstellung der Druckvorlage. Wir danken der Freiburger Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, der Evangelischen Hochschule Freiburg und der Evangelischen Landeskirche in Baden für Druckkostenzuschüsse, ohne die das Buch nicht hätte realisiert werden können.

Freiburg, 25. 3. 2022

Bernd Harbeck-Pingel und Wilhelm Schwendemann

I Die Fragilität des Friedens verstehen

Durch Recht zum Frieden¹

Das deutsche Wort »Friede« bezeichnet einen Sachverhalt, der in der Geschichte des Menschen zahlreiche Benennungen und zahlreiche inhaltliche Bestimmungen gefunden hat und nach wie vor findet. Prima vista gesprochen, meinen alle diese Benennungen bzw. alle diese inhaltlichen Bestimmungen einen Status bzw. eine Ordnung des Zusammenlebens, die in höchstem Maße *erstrebenswert* ist: Ist von ihr doch zu erhoffen, dass sie alle jene Risiken und alle jene Gefahren einhegt und begrenzt, die mit den latenten Bereitschaften zur *Anwendung von kriegerischer Gewalt* gegeben sind.

Seit ich die Vorlesung anlässlich der Eröffnung der Vortragsreihe des Friedensinstituts der Evangelischen Hochschule Freiburg gehalten habe, ist offenbar das dringliche Interesse gewachsen, sich in den Öffentlichkeiten der Gesellschaft über die zureichende Antwort auf die Frage zu verständigen, wie wir in der gegenwärtigen Situation einer entstehenden Weltgesellschaft alle jene Risiken und alle jene Gefahren einhegen und begrenzen können, die eben im Hier und Heute mit den latenten Bereitschaften zur *Anwendung kriegerischer Gewalt* gegeben sind. Dass und wie das Interesse an einer solchen Verständigung dringlich ist, zeigt uns der bisherige geschichtliche Verlauf des Jahres 2021, in dem wir nicht nur Zeugen des Endes der militärischen Intervention des »Westens« in Afghanistan wurden, sondern auch des langfristigen Terrors der »Al Qaida« gedenken, der in dem mörderischen Anschlag auf die Twin Towers des World Trade Center zu New York am 11. September 2001 einen unfassbaren Höhepunkt erreichte.

Alle Mitglieder der entstehenden Weltgesellschaft sind zur Verständigung über die gestellte Frage aufgerufen. Im Folgenden skizziere ich einen Gedankengang, der den spezifischen Beitrag charakterisieren wird, den die Christus-

1 Durchgesehene und erweiterte Fassung meiner Video-Vorlesung im Rahmen der Eröffnung der Vortragsreihe des Friedensinstituts der Evangelischen Hochschule Freiburg am 29.01. 2021. Der Titel meiner Vorlesung weist voraus auf den Titel des Teils III meiner Darstellung Systematischer Theologie – der Theologischen Ethik, den ich vorbereite: »Durch Recht zum Frieden«.

Gemeinschaft der Kirche und der Kirchen aus »Juden« und »Christen« (Röm 1,16) zu dieser Verständigung beizutragen hat. So gewiss er fragmentarisch bleibt, so gewiss wird er die Sichtweise skizzieren, in der die Christus-Gemeinschaft das *ethische Problem* wahrnimmt, vor das uns die Geschichte der »Prozessmuster der Gewalt« (Ernst-Otto Czempiel) stellt.

Um diese Sichtweise darzulegen, gehe ich im Folgenden drei Schritte. In einem *ersten Schritt* erinnere ich an den wichtigen Text, den Immanuel Kant unter dem Titel »Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf« 1795 in 1. Auflage veröffentlicht hat. In dieser Schrift entfaltet Kant die These, dass »ewiger«, d. h. »dauerhafter« Friede zwischen souveränen Staaten nur möglich sei unter der *Herrschaft des gleichen Rechts*.

In einem *zweiten Schritt* werde ich diese These kritisch diskutieren. Ich werde fragen, warum Kant einen vernünftigen Begriff der Herrschaft des gleichen Rechts entwickelt, ohne in diesem Zusammenhang die friedensstiftende *Funktion der Religion* zu bedenken. Demgegenüber werde ich darlegen, dass der »ewige«, d. h. der dauerhafte Friede zwischen souveränen Staaten hinreichend bedingt sei durch den *Frieden zwischen den Religionen*. Notwendig bedingt jedoch ist der Friede zwischen den Religionen durch die Geltung des Menschen- und Grundrechts der *Religionsfreiheit* in den Verfassungen der souveränen Staaten.

In einem *dritten Schritt* werde ich schließlich zeigen, aus welchen Gründen und Motiven der Christus-Glaube in der Christus-Gemeinschaft der Kirche und der Kirchen Einfluss nehmen wird auf die Entwicklung und auf die Durchsetzung des *Völkerrechts*. »Friede« ist nämlich eines der zentralen biblischen Wörter für jenes ewige *Höchste Gut der Gemeinschaft mit Gottes In-Gemeinschaft-sein-Wollen*, um dessentwillen sich der Christus-Glaube in der Christus-Gemeinschaft der Kirche und der Kirchen engagieren wird für die Errichtung einer *irdischen Friedensordnung*, die allerdings nur denkbar ist unter der Herrschaft des internationalen Rechts.

1.

Im Jahre 1795 hatte Immanuel Kant die erste Auflage seiner kleinen, aber gewichtigen Schrift mit dem Titel »Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf« veröffentlicht.² Als diese Schrift im damaligen Königsberg erschien,

2 Ich zitiere diesen Text nach: Weischedel, Wilhelm (Hg.) (1975): Band VI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, Darmstadt: WBG, S. 193–251 (Nachweise sind im Fließtext notiert). Ergänzend ist heranzuziehen: Kant, Immanuel (1797.1798): Die Metaphysik der Sitten, in: Weischedel,

herrschte in Europa Krieg, Krieg in seiner neuesten modernen Form. Seit 1792 war die Armee der französischen Revolution von der Verteidigung gegen die Heere der feudalen Monarchien zum Angriff übergegangen. Im Zeitraum zwischen 1792 und 1801 hatte sie, die dafür zum ersten Mal das Volk zu den Waffen rief, unter der genialen Führung ihres blutjungen Oberbefehlshabers Napoleon Bonaparte große Gebiete Italiens und des »Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation« besetzt. Als Erster Consul und als Kaiser der Franzosen, der sich in Gegenwart des Papstes selbst gekrönt hatte, hatte Napoleon zwischen 1801 und 1812 nicht nur das Königreich Preußen, sondern auch das Kaiserreich Österreich-Ungarn besiegt, bevor er nach den katastrophalen Niederlagen gegen den russischen Zaren und nach den verlorenen Schlachten von Leipzig und von Waterloo als Gefangener erst nach Elba und dann auf die Insel St. Helena verbannt wurde. Seit 1792 bis hin zum Wiener Kongress von 1814/1815 befanden sich die europäischen Mächte einschließlich des British Empire in einem überaus komplizierten Kriegszustand, der allerdings maßgeblich dem unersättlichen Eroberungswahn Napoleons geschuldet war.

In den Anfängen dieses komplizierten Kriegszustandes wirft der 71jährige Philosoph den Entwurf »Zum ewigen Frieden« aufs Papier. Sein Titel – eine ironische Anspielung auf ein Wirtshauschild – signalisiert ein rechtstheoretisches Programm. Dieses Programm formuliert notwendige Bedingungen, ohne deren Erfüllt-Sein es unmöglich ist, aus der Epoche ständiger Kriegszustände in die Epoche eines dauerhaften Friedens zwischen souveränen Staaten überzugehen.

In diesem seinem philosophischen Entwurf möchte Kant darlegen, dass »ewiger«, d. h. dauerhafter Friede zwischen souveränen Staaten nur möglich sei unter der Herrschaft des Rechts. Diese Herrschaft des Rechts müsste allerdings eine *dreifache* sein.

Ad 1: Sie müsste ein Recht der Verfassung der souveränen Staaten sein, nämlich ein Recht der *republikanischen Verfassung*.

Ad 2: Sie müsste ein *Recht der Völker* sein.

Ad 3: Sie müsste ein *Weltbürgerrecht* sein, das allen Bewohnern dieser Erde ein wechselseitiges »Besuchsrecht« garantiert.

Wilhelm (Hg.): Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, S. 466–477. Aus der Literatur ist hervorzuheben: Lutz-Bachmann, Matthias/Bohman, James (Hg.) (1996): Frieden durch Recht, Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; Merkel, Reinhard/Wittmann, Roland (Hg.) (1996): »Zum ewigen Frieden«, Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Wenn ich im Folgenden diese drei notwendigen Bedingungen erkläre, so will ich auf die kritische Frage hinaus, ob diese drei notwendigen Bedingungen als solche schon hinreichende Bedingungen sind. In der Tat wird eine theologische Ethik – eine Theorie des christlichen Ethos, des Ethos der Christus-Gemeinschaft der Kirche und der Kirchen – davon ausgehen, dass diese kritische Frage zu verneinen ist. Das sei im Folgenden gezeigt.

Ad 1: Diese drei Argumente – Kant nennt sie »Definitiv-Artikel« (EF: VI, 203–228) – gehen nahezu beiläufig aus von einer Grundannahme, die sich auf die faktische Verfassung des Mensch-Seins bezieht. Im Lichte dieser Grundannahme will Kant plausibel machen, warum die Herrschaft des gleichen Rechts und *nur* die Herrschaft des gleichen Rechts in einer *republikanischen Verfassung* der souveränen Staaten den »ewigen«, den dauerhaften Frieden zu garantieren vermag. Diese Grundannahme rechnet mit der »Bösartigkeit der menschlichen Natur« (EF: VI, S. 210).

Von der »Bösartigkeit der menschlichen Natur« spricht Kant in zahlreichen und zentralen Passagen seiner Schriften zur »praktischen Vernunft«, zur »Metaphysik der Sitten« und insbesondere zur Theorie der Religion im späten Werk »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«. Durchweg versteht er darunter ein »böses Prinzip«, welches die faktische Alltags-Kommunikation und Alltags-Interaktion des Mensch-Seins bestimmt, sofern es nicht begrenzt, beherrscht und veredelt wird. Vielfach verwendet er den Begriff der *Neigung*, um dieses »böse Prinzip« als eine destruktive Weise der Intentionalität, des unmittelbaren »Aus-Seins-auf« zu charakterisieren.

Im Hintergrunde dieser Grundannahme steht gewiss jene Einsicht, die mit der Selbstwahrnehmung bzw. mit der Selbstbesinnung auf die faktische Verfassung des Mensch-Seins in der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments aufs engste verbunden ist. Es ist jene Einsicht, die die nicht-priesterschriftliche zusammen mit der priesterschriftlichen Form der sog. Urgeschichte in der urtümlichen Erzählung von »Kains Brudermord« (Gen 4,1–16) sowie in ihrer Rezeption des Mythos von der »Sintflut« (Gen 6,1–7,24; 8,1–9,17) erschütternd darlegt und die das vielfältige Zeugnis vom Ereignis des Offenbar-Werdens der Wahrheit in Jesu Lebensgeschick bis hin zum Tod am Kreuz auf Golgatha voraussetzt. Es ist jene Einsicht, die seit des Apostels Paulus theologischem Denken kurz und womöglich allzu kurz ausgesprochen wird in der Definition des »In-der-Sünde-Seins« als »Suchen des Seinen«. Beschreibungskräftig wird diese Definition jedenfalls dann, wenn wir »das Seine« im Sinne einer Kurzform für alles willkürliche »In-Besitz-Nehmen-Wollen« lesen, das durchaus auch Gewalt gebrauchen wird.

Während Thomas Hobbes eine politische Theorie entwickelt hatte, welche die faktisch notwendige Herrschaft eines absoluten Herrschers rechtfertigt, hat Kant

auf der Basis seiner »Kritik der praktischen Vernunft« eine »Rechtslehre« vorgelegt, auf die der philosophische Entwurf von 1795 schon vorausweist (MS: IV, S. 309–479). Sie antwortet auf die Frage, wie es überhaupt zu denken sei, dass die Geschichte des Menschen das *Rechtsbewusstsein* und das *Verfahren des Rechts* hervorgebracht habe, das die Konflikte zu befrieden imstande ist, die das allgemeine »Suchen des Seinen« hervorruft. Im Kontext seines Weges zur »Metaphysik der Sitten« von 1797 sieht Kant im menschlichen Rechtsbewusstsein eine »moralische Anlage«, welche das »böse Prinzip« begrenzen und *in the long run* hoffentlich einmal überwinden werde. Das ergibt sich aus der Betrachtung dessen, was wir mit dem deutschen Wort »Freiheit« meinen.

Zu den Grundentscheidungen von Kants Wendung zum kritischen Philosophieren gehört es, das Erkennen unserer »äußeren« Erfahrungswelt zu unterscheiden von der Besinnung auf das Wesen der menschlichen Freiheit und damit auf das Wesen des Sittlichen. Wenn Kant von der »Bösartigkeit der menschlichen Natur« spricht, so versteht er unter dem Ausdruck »menschliche Natur« keineswegs den hominiden Organismus unserer je individuellen körperlichen Gestalt, der unter den Bedingungen der Natur dieser Erde existiert; er versteht darunter vielmehr jenen »Naturstand« (EF: VI, S. 203), in dem ein Mensch bzw. eine Gemeinschaft von Menschen aus einem inneren Bestimmungsgrunde handelt, der *noch nicht* durch praktische Vernunft bzw. der *noch nicht* durch die »Gesetze der Freiheit« (MS: IV,, S. 318) gebildet ist. Insofern lässt sich das Zusammenleben im »Naturstand« durchaus als »Zustand des Krieges« (EF: VI, S. 203) kennzeichnen, der uns in der Geschichte der kriegerischen Gewalt zwischen Völkern bzw. zwischen souveränen Staaten deutlich wird.

Um einen solchen jederzeit möglichen und jederzeit drohenden »Zustand des Krieges« zu begrenzen, zu behindern und womöglich auszuschließen, gibt es in der Geschichte der menschlichen Gemeinschaften die faktisch notwendige *Funktion des Rechts*. Faktisch notwendig ist nach Kants Rechtslehre die Funktion des Rechts, weil das menschliche Frei-Sein nach zwei gleich ursprünglichen Aspekten zu verstehen ist.

Zum einen zeigt es sich darin, dass wir uns jeweils jetzt in unserer jeweiligen Gegenwart dazu entscheiden können, im Verhältnis zu anderem menschlichen Frei-Sein *dies oder jenes* zu tun; es zeigt sich mithin in der *freiwilligen* bzw. der *frei-willentlichen* Weise, die Kant mit dem Ausdruck »äußere Handlung« (MS: IV, S. 338) (verstehe: eine Handlung der leibhaft existierenden Person im Verhältnis zur anderen leibhaft existierenden Person unter den naturalen Bedingungen der Erde) charakterisiert.

Zum andern aber zeigt sich menschliches Frei-Sein darin, dass die freiwillige bzw. die frei-willentliche Weise der »äußeren Handlung« dem moralischen bzw. dem vernünftigen »Gesetz der Freiheit« Gehorsam leistet: einen Gehorsam, der notwendig bedingt ist durch das *innere Frei-Sein*. Darunter ist nach Kant die-

jenige Selbstbestimmung zu verstehen, kraft derer die Person die »Bösartigkeit der menschlichen Natur« *beherrscht*; und sie beherrscht sie, indem sie in jedem Akt der »äußeren Handlung« dem moralischen bzw. dem vernünftigen »Gesetz der Freiheit« zu gehorchen *strebt*. Dass und in welcher Weise dieses *Streben* in einer menschlichen Lebensgeschichte wirklich werden kann, erörtert Kant im zweiten Teil der »Metaphysik der Sitten« – der »Tugendlehre« –, nachdem er diesem Thema schon seine Philosophie der Religion (1793) gewidmet hatte.

Nach aller Erfahrung versteht es sich keineswegs von selbst, dass die Person dem moralischen bzw. dem vernünftigen »Gesetz der Freiheit« zu gehorchen strebt. Aus diesem Grunde ist es in aller Geschichte die notwendige *Funktion des Rechts*, eine Ordnung für das Ganze der »äußeren Handlungen« zu setzen, die zu beachten und zu befolgen nötigenfalls zu erzwingen ist: »Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden« (MS: IV, S. 338). Keineswegs leitet Kant aus diesem rechtsdogmatischen Grundsatz nun die rechtspositivistische These ab, dass das jeweils geltende Recht keiner kritischen Prüfung bedürftig sei. Vielmehr entwickelt er für die genauere Bestimmung der Idee eines »ewigen«, eines dauerhaften Friedens zwischen souveränen Staaten die Unterscheidung zwischen »ungleichem Recht« und »gleichem Recht« (EF: VI, 206–208).

»Ungleiches Recht« sieht Kant als das Problem einer Rechtsordnung an, die in Staaten einer »feudalen« und insbesondere einer monarchischen bzw. absolutistischen Form in Geltung steht. Die feudale und insbesondere die monarchische bzw. die absolutistische Form einer Verfassung gestattet es dem Herrscher, sich als der »Eigentümer« seines Staates zu fühlen, der die Erträge, das Vermögen und das Leben seiner Untertanen als seine persönliche Habe in Anspruch nimmt. In dieser Form der Herrschaft sieht Kant daher die permanente Ursache der Kriege, zumal der jeweilige Friedensschluss nichts anderes als ein »Waffenstillstand« für kürzere oder für längere Zeit ist (EF: VI, S. 196).

Demgegenüber gebietet es eine vernünftige Gestalt der notwendigen Funktion des Rechts, eine *Rechtsgleichheit* zu errichten, in der auch der Herrscher – der jeweilige Inhaber der »Staatsgewalt« – der Rechtsordnung *untertan* ist. Kant nennt eine derartige Verfassung die »einzig vollkommen rechtliche Verfassung« (EF: VI, S. 208), weil sie die Ausübung legitimer Herrschaft an die »Beistimmung« (EF: VI, S. 205) der Bürger eines Staates knüpft. Kant greift damit die Idee John Lockes und Charles de Montesquieus auf, dass die politischen Gewalten der »Legislative« und der »Exekutive« grundsätzlich zu teilen sind. Wo dieser Ansatz einer Teilung der politischen Gewalten gelten würde, würde das Volk eines Staates niemals freiwillig und von sich aus einem Krieg beistimmen, von dem es nichts als Opfer, Leid, Zerstörung und Tod zu erwarten hätte. Kants Fazit: Es ist die republikanische »Regierungsform« (EF: VI, S. 207) und nur sie, die einen souveränen Staat auf die Option einer kriegerischen Aggression verzichten lässt.

Ad 2: Nun sieht Kant in seinem 2. Definitiv-Artikel (EF: VI, S. 208–213) sehr wohl das Problematische seiner These, dass es die republikanische Form der legitimen politischen Herrschaft sei, die einen souveränen Staat an der Option einer militärischen Aggression hindert. Ihr scheint nämlich die geopolitische Lage entgegengustehen, in der sich eine republikanische Form der legitimen politischen Herrschaft faktisch in einer Vielzahl souveräner Staaten vorfindet, die wegen ihrer feudalen, ihrer monarchischen bzw. ihrer autokratischen Verfassung keineswegs zu einem »ewigen«, einem dauerhaften Frieden im Sinne eines »ewigen«, eines dauerhaften gegenseitigen Gewaltverzichts fähig sind. Man denke nur an die Expansion der »Hohen Pforte«, an das zaristische Russland bzw. an das Königreich Preußen, und nicht zuletzt an die Kriegsführung der Französischen Republik unter der Diktatur des Ersten Consuls und des Kaisers Napoleon!

Kant greift daher zurück auf die Idee eines *Völkerrechts*, wie sie der niederländische Gelehrte *Hugo Grotius* im Rückgriff auf das frühneuzeitliche Völkerrecht der sog. »spanischen Epoche« (Francisco Vitoria) begründet hatte (Landau, TRE 35, S. 177–181). Um ihr einen institutionellen Rahmen zu geben, entwickelt er die Idee eines »*Völkerbundes*« im Sinne eines »Föderalismus freier Staaten« (EF: VI, S. 208); wohl wissend, dass ein solcher »Bund« souveräner Staaten mit »republikanischer Verfassung« keineswegs schon in Sichtweite ist.

Kant stellt sich deshalb selbst die Frage, ob die hehre Idee eines Völkerbundes freier Staaten überhaupt jemals »objektive Realität« (EF: VI, S. 211) werden könne. Und er beantwortet sich diese Frage, indem er so etwas wie ein *Ethos des Vorbildlichen* skizziert. Die Idee eines Völkerbundes freier Staaten wird nach Kants Erwartung dann als Vorbild wirken, wenn »ein mächtiges und aufgeklärtes Volk« (EF: VI, S. 211) die nötige Anziehungskraft entfaltet, die das Volk anderer souveräner Staaten dazu motiviert, sich seinerseits eine »republikanische« Verfassung zu geben. »Ewiger«, dauerhafter Friede zwischen souveränen Staaten ist in dem Maße sicher erwartbar, in dem sich *in the long run* alle souveränen Staaten dieser Erde wegen ihrer republikanischen Herrschaftsform zum wechselseitigen Gewaltverzicht werden entschließen können.

Ad 3: In seinem »dritten Definitivartikel« (EF: VI, 213–217) erklärt Kant: »Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.« (EF: VI, S. 213). Dieser Artikel läuft auf eine scharfe Verurteilung der kolonialen Expansion hinaus, welche die Handelsgesellschaften bzw. deren politische Souveräne seit dem 15. Jahrhundert betrieben. Sie gilt dem Königsberger Philosophen als eine »Ungerechtigkeit [...] bis zum Erschrecken weit.« (EF: VI, S. 214). Das Kriterium seines Urteils bildet der *naturrechtliche* Satz, dass die begrenzte Oberfläche dieser Erde für alle Glieder des Menschengeschlechts das »Recht[s] des gemeinschaftlichen Besitzes« (EF: VI, S. 214) begründe. Da dieses Recht wiederum – im Gegensatz zur Politik der kolonialen Ausbeutungen

und Eroberungen – das Recht eines gewaltfreien, eines friedlichen Verkehrs zwischen den Menschen als *Freiheitswesen* impliziert, bildet das wechselseitige *Besuchsrecht* das notwendige dritte Merkmal der Idee des »ewigen«, des dauerhaften Friedens (EF: VI, S. 217).

2.

Kants »philosophischer Entwurf« hat nachhaltig gewirkt. Gleichwohl provoziert er erhebliche kritische Fragen und Einwände, die letztlich auch Kants Theorie der praktischen Vernunft insgesamt betreffen. Wegen dieser erheblichen kritischen Fragen und Einwände wird das Nachdenken über »ewigen«, über dauerhaften Frieden zwischen souveränen Staaten aus der Sicht des Christus-Glaubens zu einem eigenständigen »theologischen Entwurf« gelangen: zu einem Entwurf, der die Wahrheitsmomente des Kant'schen Entwurfs durchaus beachtet und durchaus integriert.

Erstens: Die Kritik, die der Christus-Glaube und die dessen reflektierte Form in einer theologischen Ethik üben wird, entzündet sich an der beschränkten Analyse der Kriegsursachen, auf die sich Kants Essay stützt. Kant hat nämlich nur einen schmalen Ausschnitt aus der Kriegsgeschichte der europäischen *Frühen Neuzeit* vor Augen. Ganz aus seinem Blick geraten ist der unselige »Dreißigjährige Krieg«, in dem sich die religiösen Konflikte der christlichen Konfessionen innerhalb des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation mit den politischen Ambitionen der *Staatsraison* bzw. der Dominanz der souveränen Staaten unheilvoll verbanden. Auch das treibende Motiv der napoleonischen Kriege lässt sich schwerlich mit Hilfe der Kant'schen Analyse erfassen: Scheint es doch neben dem machtpolitischen Interesse der Französischen Republik der unersättliche Eroberungswahn des Ersten Consuls und Kaisers zu sein, der ihn diese Kriege führen ließ. Schon gar nicht können wir Kants Analyse gebrauchen, wenn wir den deutsch-französischen Krieg von 1870/1871, den »Großen Krieg« von 1914–1918 und dessen Fortsetzung in Adolf Hitlers Krieg von 1939–1945 bzw. im pazifischen Krieg von 1941–1945 verstehen wollen. Und schließlich nötigen die asymmetrischen Kriege des späten 20. Jahrhunderts bzw. des frühen 21. Jahrhunderts dazu, das Phänomen der religiös-weltanschaulichen Überzeugung und ihrer »Werte« als treibendes Motiv ernst zu nehmen (Joas 2000). Alle diese zu unterscheidenden Kriegsursachen werfen für das christliche Ethos des Friedens und für dessen theoretische Entfaltung die grundsätzliche Frage auf, wie wir ein *Verhältnis gleichen Rechts* zwischen souveränen völkerrechtlichen Subjekten erreichen können.

Zweitens: Um auf diese grundsätzliche Frage die Antwort zu finden, die sich aus dem kritischen Selbstverständnis des Christus-Glaubens ergibt, vergegen-

wärtigen wir uns die problematische Schwäche, an der Kants Lehre von der praktischen Vernunft leidet.

Ich hatte darauf aufmerksam gemacht, dass Kants Lehre von der praktischen Vernunft implizit und explizit Rücksicht nimmt auf die »Bösartigkeit der menschlichen Natur«. Insofern ist für ihn die republikanische Verfassung des Gemeinwesens diejenige Rechtsordnung, die dessen »inneren« Rechtsfrieden sichert, ebenso wie sie ihn notfalls mittels des Strafrechts auch erzwingt. Dieser »innere« Rechtsfriede sichert jedenfalls den friedlichen Vollzug aller jener »äußeren Handlungen«, wie Kant ihn im Entwurf einer Lehre vom *Privatrecht* im Teil I der »Metaphysik der Sitten« darlegt (MS: IV, S. 353–425). Die Selbstbestimmung der Person, ihr »inneres Frei-Sein«, ihre Achtung vor dem sittlichen Gesetz hingegen bewirkt der »innere« Rechtsfriede eines Gemeinwesens keineswegs. Sie ist das Thema des Teils II der »Metaphysik der Sitten«, der »metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre« (MS: IV, S. 503–634). Es ist deshalb die ebenso notwendige wie berechtigte Frage, auf welchem Wege denn die Achtung vor dem sittlichen Gesetz sich in der Lebensgeschichte eines Menschen bildet und Bestand hat. Und diese Frage weist wiederum zurück auf die grundsätzliche Frage, welche notwendigen Bedingungen erfüllt sein müssen, damit ein »aufgeklärtes Volk« sich eine republikanische Verfassung und damit die vernünftige Form einer Rechtsordnung geben kann und gibt.

Zu diesen notwendigen Bedingungen rechnet Kant die religiöse Kommunikation im Allgemeinen und die religiöse Kommunikation des Evangeliums im Raum der Kirche und der Kirchen ausdrücklich *nicht*. Als das Gebot der praktischen Vernunft entbehrt die republikanische Form der Rechtsordnung, die den »inneren« Rechtsfrieden einer Gesellschaft zu sichern hat, der religiös-weltanschaulichen Begründung. Und zwar deshalb, weil Kants kritisches Philosophieren mit dem Namen bzw. mit dem Begriff »Gott« keine Aussage über Gottes Sein verbindet, um ihn stattdessen zum Ausdruck für die moralische Idee des Höchsten Gutes zu machen, die für Wesen von der Seinsart des Menschen schlechthin notwendig sei (KPV: IV, S. 105–302).³

Wenn dem so ist, bedarf es nach Kant jedenfalls keiner religiösen Kommunikation, in deren verschiedenen Ritualen, Medien und Feiern in einem Menschen im Laufe seiner Bildungsgeschichte die Achtung vor dem sittlichen Gebot der *Tugendpflichten* entstehen und bestehen kann. Kant beurteilt in der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« von 1793 die erfahrbaren Institutionen des Christus-Glaubens ausdrücklich als Formen eines »Afterdienstes« (RGV: IV, S. 645–879),⁴ der dem Entstehen und Bestehen jener Achtung

3 Vgl. hierzu insbes. S. 254–264: Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

4 Vgl. hierzu insbes. S. 838–879: Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion.

vor dem sittlichen Gebot der Tugendpflichten nicht im Geringsten dienen kann. Stattdessen wendet Kant sich selbst mit seinem Philosophieren an eine gebildete Öffentlichkeit der Intellektuellen als eine »wahre Kirche«, von deren Lektüre er die Achtung vor dem sittlichen Gebot der Tugendpflichten sich erhofft. Von einem Beitrag der christlichen Religionskultur zur Errichtung einer vernunftgemäßen Rechtsordnung, die dem »inneren Frieden« eines Gemeinwesens dient, erwartet er sich nichts. Daraus erklärt sich auch die Lücke zwischen der Rechtslehre und der Tugendlehre der »Metaphysik der Sitten«.

Drittens: Nun zeigt uns die geschichtliche Erfahrung seit Kants moraltheoretischer Schriftstellerei, dass sich der »innere« Rechtsfriede, den die republikanische Verfassung einer Gesellschaft zu sichern hat, keineswegs von selbst versteht. Vielmehr lehrt die geschichtliche Erfahrung in der Periode der euro-amerikanischen Moderne, dass zahlreiche souveräne völkerrechtliche Subjekte zutiefst verstrickt sind in schwere Konflikte in ihrem jeweiligen Innenverhältnis ebenso wie in ihren verschiedenen Außenverhältnissen. In ihrem jeweiligen Innenverhältnis sind es Konflikte um die ökonomische Sicherheit, zumal der Bauern- und der Arbeiterschaft in den Prozessen der Industrialisierung einer Volkswirtschaft; in ihren verschiedenen Außenverhältnissen sind es Konflikte, die sich entzünden am Streben großer Mächte nach ökonomischer und nach politischer Dominanz. Das hoffnungsvolle Projekt eines »Völkerbundes«, dessen Satzung – angeregt vom US-amerikanischen Präsidenten Thomas W. Wilson – in den Pariser Vorortverträgen von 1919 einstimmig angenommen worden war, ist gescheitert.

Wenn wir uns nach den Gründen dieses Scheiterns erkundigen, werden wir uns fragen müssen, welche Rolle bzw. welche Funktion die religiös-weltanschauliche Kommunikation in den jeweiligen Innenverhältnissen jener souveränen völkerrechtlichen Subjekte spielte. Zwar war den Bürgern jener Gesellschaften durch die Verfassungsgeschichte die private Religionsfreiheit bzw. die private Weltanschauungsfreiheit garantiert; aber der Einfluss der Religionsgemeinschaften bzw. der Weltanschauungsgemeinschaften auf einen *Willen zum Frieden* blieb doch alles in allem gering. Nur einige wenige Stichworte mögen zeigen, dass große souveräne völkerrechtliche Subjekte nach wie vor von einer friedensstiftenden Funktion der Religion bzw. der Weltanschauung weit entfernt sind:

Entweder existiert ein souveräner Staat unter der Herrschaft einer politischen Ideologie (wie z. B. seinerzeit die UdSSR oder derzeit die Volksrepublik China); oder er bietet einer Religion bzw. einer Weltanschauung Raum, die mehr oder weniger konsequent die Einheit von Religion und Gesellschaft proklamiert und praktiziert (wie z. B. Indien oder die Umma in Iran, in Saudi-Arabien, in Pakistan und neuestens wieder in Afghanistan); oder er vermag es aus grundrechtlichen Gründen nicht zu hindern, dass eine bestimmte Nation zum Werkzeug göttlicher

Erwählung erhoben wird (wie z. B. die USA unter dem Einfluss des evangelikalen Fundamentalismus). In solchen Staaten stehen die Chancen dafür schlecht, dass religiös-weltanschauliche Überzeugungen jenen »inneren« Rechtsfrieden befördern, der nach Kants Analyse jedenfalls eine notwendige Bedingung für den Friedenszustand zwischen souveränen völkerrechtlichen Subjekten ist.

Aus dieser reichlich punktuellen Diagnose ziehe ich den praktischen Schluss, dass dem Menschen- und dem Grundrecht der Religionsfreiheit bzw. der Weltanschauungsfreiheit für den Friedenszustand in der entstehenden Weltgesellschaft eine unentbehrliche Funktion zukommt. Das setzt allerdings voraus, dass die Religionen bzw. die Weltanschauungen das Menschen- und Grundrecht der Religionsfreiheit bzw. der Weltanschauungsfreiheit in den Verfassungen ihrer Länder wirklich garantieren *wollen*. Sie stehen vor der Provokation, den »inneren« Rechtsfrieden ihres jeweiligen Gemeinwesens zu wollen, indem sie den *Frieden zwischen den Religionsgemeinschaften bzw. den Weltanschauungsgemeinschaften* ihres Gemeinwesens praktizieren. Dafür braucht es das *kontinuierliche*, das *vorurteilsfreie* Gespräch, in dem die jeweiligen *Sichtweisen des Lebenssinnes* im unbegrenzten, aber nicht unendlichen Geschehen der Welt zur Sprache kommen. *Ein* wenn nicht sogar *das zentrale Thema* wird, wohl – wie mir scheint – die Frage sein, ob überhaupt und wie die verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften die verantwortliche Freiheit des Menschen im Verhältnis zu dem Einzig-Einen, dem unendlichen Grund und Ursprung des All des Seienden, verstehen oder aber nicht verstehen (Nagel, RGG 8, S. 1579–1581).⁵

In der Institution solcher kontinuierlicher, vorurteilsfreier Gespräche werden zweifellos auch die schweren Erblasten angesprochen werden müssen: nämlich die aggressiven – um nicht zu sagen: die bellizistischen – Motive aufzuklären, die eine »unparteiische« Erforschung der Geschichte der Religionskulturen untersuchen wird (Gerlitz, TRE 20, S. 11–19). Wichtiger noch als diese schmerzliche selbstkritische Analyse ist jedoch die Antwort auf die Frage, welche Motive die verschiedenen Religionskulturen *in ihren eigenen Traditionen* finden, die ihre Glieder zu »innerem« Rechtsfrieden und damit auch zum Rechtsfrieden zwischen den souveränen Subjekten des Völkerrechts bewegen werden.

5 In diesem Zusammenhang ist die Analyse von Tilman Nagel besonders bemerkenswert, die darauf hinausläuft, dass die islamische Theologie in ihrer Geschichte der Auslegung des Korans abgesehen von der frei-willentlichen Hingabe an die Sache Gottes (in den verschiedenen Formen des »Djihad«) keinen »Weg zu einer auf freiem Willen beruhenden Meisterung des Diesseits« (1581) zu zeigen in der Lage sei. Weil die frei-willentliche Hingabe an die Sache Gottes motiviert ist von der Hoffnung auf die – ansonsten höchst ungewisse – Teilhabe am jenseitigen »Paradies«, steht den »Gläubigen« keine Orientierung für eine selbstbewusst-freie Verantwortung für das *bonum commune* einer im Werden begriffenen Weltgesellschaft zu Gebote! Der »Westen« ist sich – wie mir scheint – dieser zutiefst religiösen Motivation des aktuellen islamischen Terrorismus nicht bewusst, zumal seine politischen Führungen jeder diesbezüglichen Expertise und Kompetenz entbehren!

Welche Antwort der Christus-Glaube und dementsprechend das Ethos des Christus-Glaubens auf diese Frage zu geben hat, sei nun im folgenden Gedankengang dargelegt.

3.

Friede ist ein Grundwort der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments (Arneth 2000; Stuhlmacher 1970, S. 21–69; Schäfer 1978, S. 214–243). Es benennt im Zusammenhang mit anderen isotopen Termini – wie z. B. Gerechtigkeit, Gnade, Liebe, Freude – einen wesentlichen Aspekt jenes *heilenden und heilsamen* Geschehens, mit dem der Christus-Glaube in der Christus-Gemeinschaft der Kirche und der Kirchen vertraut ist. Es benennt im Zusammenhang mit jenen anderen isotopen Termini einen Aspekt jener *Lebensgewissheit*, die wir letztlich dem Heiligenden Geist verdanken, der uns Jesu Christi eigene Lebensgewissheit in ihrer Wahrheit erschließt.

Namentlich der Apostel Paulus und seine Schule haben dafür auf die Lehre der Komposition der Hebräischen Bibel zurückgegriffen, zumal die Christus-Gemeinschaft in der jüdischen JHWH-Gemeinschaft nach Röm 11,17f. ihre »Wurzel« hat. Wollen wir uns diese besondere Lebensgewissheit erklären, so müssen wir sie als eine besondere, als eine *heilende und heilsame Sicht tragfähigen Lebenssinnes* erklären. Das Grundwort »Friede« kann diese heilende und heilsame Sicht tragfähigen Lebenssinnes benennen, weil es seit eh und je ein *In-Gemeinschaft-Sein mit anderen* zum Inhalt hat. Als solches Grundwort kommt ihm eine umfassende Bedeutung zu. Es zeigt uns an, dass dieses In-Gemeinschaft-Sein mit anderen sich nicht beschränken lässt auf die Gemeinschaftsformen der privaten Sphäre bzw. auf die begrenzten und getrennten Gemeinschaften einer Ethnie, eines Volkes, einer Kultur bzw. einer Gesellschaft; es öffnet unseren Blick für jenes In-Gemeinschaft-Sein mit Gott dem einzig-einen Grund und Ursprung allen Geschehens, zu dem der einzig-eine Grund und Ursprung allen Geschehens uns Menschen alle bestimmt. Der Christus-Glaube meint daher mit dem Grundwort »Friede« einen Aspekt jener Lebensgewissheit, in der ein Mensch sich selbst in diesem ursprünglichen *Bestimmt-Sein* erleben und verstehen und d. h. damit *zufrieden* und *befriedigt* sein kann.

Es ist nun für die Selbstbesinnung des Christus-Glaubens auf sein eigenes Wesen wichtig zu bedenken, auf welchem Wege und in welcher Weise jene Lebensgewissheit überhaupt sich bilden und entstehen kann. Sind wir doch in der geschichtlichen Erfahrung damit konfrontiert, dass die von Kant so genannte »Bösartigkeit der menschlichen Natur«, die sich zumal in der Kriegsgeschichte der euro-amerikanischen Moderne entsetzlich offenbart, jener ursprünglichen Bestimmung des Mensch-Seins zur Gemeinschaft mit Gott zu widersprechen

scheint. Ist es angesichts des faktischen *Böse-sein-Könnens* des Menschen in aller Geschichte überhaupt erwartbar, dass die »Prozessmuster der Gewalt« (Ernst-Otto Czempiel) begrenzt oder gar im Sinne Kants *in the long run* überwunden werden?

Auf diese radikale Frage antwortet der Christus-Glaube, indem er an Martin Luthers Unterscheidung zwischen einer »Regierweise Gottes zur Linken« und einer »Regierweise Gottes zur Rechten« erinnert (Herms 2017, S. 894–1021).⁶ Diese Unterscheidung spricht grundsätzlich davon, dass es die Sache des Einzigen, des unendlichen Grundes und Ursprungs allen Geschehens der Welt und in der Welt sei, jenes faktische »Böse-sein-Können« des Menschen auf seine Weise zu überwinden. Sie spricht gleichfalls davon, dass beide »Regierweisen« Gottes die wie auch immer begrenzte und beschränkte *Verantwortlichkeit* des Menschen für sie in Anspruch nehmen. In der Klammer dieser Unterscheidung werden wir nach der entsetzlichen Kriegsgeschichte der euro-amerikanischen Moderne die wie auch immer begrenzte und beschränkte Verantwortlichkeit des Menschen für »ewigen«, für dauerhaften Frieden anders konzipieren, als dies in der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts schon möglich war.

In der Besinnung des Christus-Glaubens auf sein eigenes Wesen nehmen wir wahr, dass uns die Lebensgewissheit des *Mit-Gott-im-Frieden-Seins* im Medium der religiösen Kommunikation des Evangeliums erschlossen wird. Sie wird nicht anders empfangen denn als die heilende und heilsame *Gabe der Versöhnung* in Christus Jesus unserem Herrn, die Gottes Heiliger Geist gewährt.

Diese elementare Kurzform für das *essential* des Christus-Glaubens wäre natürlich ausführlich zu entfalten, zumal ich daran Zweifel habe, ob sie im gemeinsamen Leben der Kirchen reformatorischer und römisch-katholischer Prägung in der jetzigen Bundesrepublik Deutschland die wünschenswerte Resonanz finden würde (Stock 2017, S. 409–654).⁷ Statt dessen wende ich mich nun der Frage zu, wie wir im Hier und Heute der internationalen Konstellation einer entstehenden Weltgesellschaft jene Verantwortlichkeit für »ewigen«, für dauerhaften Frieden definieren können, für die uns Gottes »Regierweise zur Linken« in Anspruch nimmt. In diesem Hier und Heute ergibt sich jene Verantwortlichkeit aus dem wesentlichen Zusammenhang zwischen dem »inneren« Rechtsfrieden einer Gesellschaft und dem »äußeren« Rechtsfrieden zwischen den souveränen Subjekten des Völkerrechts. Wie stellt sich uns diese Verantwortlichkeit als ein Moment der Lebenspraxis dar, die von der Lebensgewissheit des Christus-

6 Vgl. hierzu insbes. § 46 Das Regiment und Reich zur Rechten: Die Glaubensgemeinschaft (Kirche) als Geschöpf und Werkzeug von Gottes Versöhnungshandeln (S. 894–997); § 47 Das Regiment und Reich zur Linken: Die geschaffene Welt als Gegenstand von Gottes Versöhnungs- und Vollendungshandeln (S. 998–1021).

7 Ich habe diese eigentümlich passive bzw. passionale Konstitution der Lebensgewissheit des Christus-Glaubens ausführlich entwickelt.

Glaubens – nämlich von der Gewissheit des *Mit-Gott-im-Frieden-Seins* – geprägt ist?

Ad 1: Mit dem Begriffswort »Recht« bezeichnen wir das Ganze normativer Regeln und Ordnungen, deren Geltung auf dem *Rechtssetzungsrecht* eines Gesetzgebers gründet. Anders als in den traditionellen Kulturen ist es ein typisches Merkmal moderner, hochentwickelter Gesellschaften, dass das Rechtssetzungsrecht eines Gesetzgebers auf dem souveränen Willen eines Volkes bzw. einer Bevölkerung beruht, der sich in Wahlen bzw. in Abstimmungen bekundet. Es ist die jeweilige *Verfassung*, die das formale Verfahren der Gesetzgebung vorschreibt. Indem ein Volk bzw. eine Bevölkerung in welcher Weise auch immer sich eine Verfassung gibt, konstituiert es sich als *Rechtsgemeinschaft*, in deren Rahmen sich das Leben aller typischen Lebensbereiche abspielt.⁸ Moderne, hochentwickelte Gesellschaften dulden keine rechtsfreien Räume, so gewiss das Materiale der Gesetzgebung zwischen den verschiedenen »Lagern« bzw. zwischen den verschiedenen »sozialen Milieus« immer wieder heftigst umstritten sein mag.

Indem sich ein Volk (bzw. eine Bevölkerung) als Rechtsgemeinschaft konstituiert, ist ihm mehr oder weniger deutlich bewusst, dass die Rechtssetzung für das alltägliche Zusammenleben in den verschiedenen Lebensbereichen *faktisch notwendig* ist. Nicht nur deshalb, weil die normativen Regeln und Ordnungen das wechselseitige Verhalten mehr oder weniger sicher erwarten lassen; sondern vor allem auch deshalb, weil sie Konflikte zwischen den Untertanen einer Rechtsordnung schlichten bzw. weil sie den Gehorsam gegenüber der Rechtsordnung notfalls erzwingen.

Zu den elementaren Erwartungen, die die Völker der modernen, der hochentwickelten Gesellschaften in ihre Rechtsordnungen hegen, gehört es, dass sie dem *Gemeinwohl* verpflichtet sind (Gräb-Schmidt/Preul 2014). Dies umso mehr, als das Zusammenleben aus langzeitigen geschichtlichen Zusammenhängen nach wie vor von erheblichen *Ungleichheiten* gezeichnet ist: von Ungleichheiten der Verteilung der wirtschaftlichen Güter und der Eigentumsverhältnisse, aber auch von Ungleichheiten in der Teilhabe an den Möglichkeiten des Bildungswesens und nicht zuletzt auch von den Ungleichheiten im Gesundheitssektor. Das Leid an diesen Ungleichheiten und der Zorn über diese Ungleichheiten hat in den Gesellschaften der Moderne namentlich seit dem Beginn der industriellen Wirtschaft zahlreiche revolutionäre Bewegungen motiviert für *soziale Gerechtigkeit* zu kämpfen (Besier, S. 687–692; Stroh, S. 478–480).

8 Um solche Wahlen bzw. solche Abstimmungen durchzuführen, bedarf es freilich eines *Wahlrechts*, dessen Regeln sich mitunter auch als problematisch erweisen können. Die systematische Verfälschung der Wahl, wie sie derzeit in der Russischen Föderation praktiziert wird, ist daher als ein Attentat auf die Konstitution eines Volkes bzw. einer Bevölkerung und ihrer Vielzahl von Völkern als Rechtsgemeinschaft zu verurteilen.

Ich kann hier die Geschichte und die Erfolge dieser Kämpfe nicht erzählen. Wichtig ist mir jetzt daran, dass der »innere« Rechtsfriede in den Gesellschaften der Moderne sich wesentlich danach bemisst, ob die Rechtsordnung eines Gesetzgebers auch eine *Ordnung der sozialen Sicherheit* einschließt. Eine solche Ordnung der sozialen Sicherheit ist z. B. in der Bundesrepublik Deutschland gewährleistet durch die umfangreichen Teile des »Sozialgesetzbuchs«; dass sie immer wieder neu verbessert und modernisiert werden muss, liegt auf der Hand.

Es ist ein wesentliches Ziel der Lebenspraxis aus der Lebensgewissheit des Christus-Glaubens, an der Erhaltung, an der Verbesserung und an der allfälligen Modernisierung einer solchen Ordnung der sozialen Sicherheit mitzuwirken. Das wird und muss auf den verschiedenen Ebenen geschehen, auf denen die Glieder der Christus-Gemeinschaft der Kirche und der Kirchen dafür Verantwortung zu tragen haben: auf der Ebene der führenden Funktionen in der Legislative, in der Exekutive und in der Judikative der politischen Herrschaft; auf der Ebene der nachhaltigen Entwicklung der Ökonomie, die ja die nötigen finanziellen Mittel für die Ordnung der sozialen Sicherheit erbringt; und schließlich auf der Ebene der Empfänger, die selbst unter den Bedingungen der Ungleichheit die Verantwortung für ihre Lebensgeschichte schwerlich delegieren werden. Wenn die Glieder der Christus-Gemeinschaft mit Gliedern anderer Weltanschauungsgemeinschaften in dieser Lebenspraxis kooperieren, werden sie es tun aus ihrem spezifischen, aus ihrem ureigenen Motiv: nämlich den »inneren« Rechtsfrieden zu bewahren, zu fördern und zu erneuern, weil er zu den notwendigen Bedingungen der Kommunikation des Evangeliums gehört. Oder kurz und bündig gesagt: Um jene Lebensgewissheit menschlich möglich zu machen, die dem Erleben und Verstehen des »Friedens mit Gott« (Röm 5,1) zu danken ist, so wie es sich im Zentrum der gottesdienstlichen Feiern in der Ordnung des Kirchenjahres je und je ereignet.

Ad 2: Wenden wir uns nun dem zweiten Teil der Frage zu, inwiefern die Christus-Gemeinschaft der Kirche und der Kirchen ihren Beitrag zur Stiftung, zur Erhaltung, zur Erneuerung eines Friedens zwischen den souveränen Subjekten des *Völkerrechts* zu leisten vermag.

Das Begriffswort »Völkerrecht« meint einen Inbegriff von *Rechtsnormen*, die bereits seit der Mitte des dritten Jahrtausends v. Chr. für die Beziehungen zwischen souveränen Herrschaften, staatlichen und nichtstaatlichen Subjekten entwickelt wurden (Landau, TRE 35, S. 177–181). Diesen Beziehungen liegt zugrunde, dass die vertragsschließenden Parteien sich gegenseitig als *Rechtssubjekte* anerkennen.

Aus der komplexen Geschichte dieser Rechtsnormen sei die völkerrechtswissenschaftliche These hervorgehoben, dass völkerrechtliche Normen einen *Primat* gegenüber den Rechtsordnungen der staatlichen Rechtssubjekte genie-

ßen (Kelsen 1981; Verdross 1964). Diese These trug entscheidend dazu bei, gegenüber den verschiedenen Begründungen eines souveränen *ius ad bellum* das Verbot kriegerischer Gewaltanwendung zu fordern, das vom Interesse bzw. von der Raison der souveränen Staaten unabhängig ist. Diese Forderung wurde im Rückblick auf die furchtbaren Zerstörungen des 2. Weltkriegs von 1939 bis 1945 in Art. 2 Abs. 4 der Charta der Vereinten Nationen vom 24. Oktober 1945 im Sinne einer grundsätzlichen *Ächtung des Krieges* anerkannt. Sie bildet die Basis, auf der seither im Rahmen der verschiedenen Organisationen der UN eine Vielzahl von Regeln, Abkommen und Konventionen unterschrieben wurde, die die Zusammenarbeit der souveränen Staaten auf den Gebieten der Entwicklung, der Wirtschaft, der Gesundheit, der Bildung und nicht zuletzt des Klimaschutzes betreffen. Es ist zweifellos ein Hoffnungszeichen, dass diese Formen der weltweiten Zusammenarbeit das Risiko militärischer Konflikte zwischen den Mitgliedern der Vereinten Nationen bisher nicht unerheblich gemindert haben.

Gleichwohl lässt die Entwicklung völkerrechtlicher Rechtsnormen seit dem Ende des 2. Weltkriegs weiterhin unübersehbare Gefahrenpotentiale erkennen:

Zum einen findet diese Entwicklung statt im Schatten der militärischen Rüstung mit atomaren Waffen, wie sie die USA im pazifischen Krieg mit Japan zum ersten Male eingesetzt hatten (Hiroshima; Nagasaki). Mit dem Beginn des sog. »Kalten Kriegs« – des Konflikts zwischen der sowjetischen Zielsetzung einer »Weltrevolution« und den Vertragsstaaten des sog. Nordatlantikpakts – traten Doktrinen und Strategien der *Abschreckung* in Kraft, die ein labiles »Gleichgewicht des Schreckens« zwischen den Großmächten herstellen sollten. Dieses »Gleichgewicht des Schreckens« ist inzwischen umso risikoreicher, als der Kreis der atomar gerüsteten Staaten auch die Volksrepublik China, das Vereinigte Königreich, die Französische Republik, Indien, Pakistan, Nord-Korea und (vermutlich) Israel umfasst. Zwar haben die Unterzeichner des Atomwaffensperrvertrags vom 1. Juli 1968 und die Unterzeichner des Atomwaffenverbotsvertrags vom 7. Juli 2017 rechtsverbindliche Abkommen geschaffen, die die weitere Aufrüstung mit atomaren Waffen verhindern sollen; aber eine allseitige und konsequente Abrüstung scheint nicht in Sicht zu sein.⁹

Zum anderen liegt es in der Natur eines Völkerrechts, dass die souveränen Staaten keine Gerichtsbarkeit anerkennen werden, die den Gehorsam gegenüber den Normen dieser wohlgemeinten Verträge erzwingen könnte. Insofern hängt der »ewige«, der dauerhafte Friede zwischen den souveränen Staaten ab von dem

9 Immerhin: Der sog. »New Start-Vertrag« zwischen den USA und der Russischen Föderation vom 5. Februar 2011, in dem sich die Vertragsparteien verpflichten, die Zahl ihrer interkontinentalen Atomwaffen auf jeweils 700 Trägersysteme sowie auf jeweils 1550 einsatzbereite Atomsprenghköpfe zu begrenzen, wurde im Februar 2021 um fünf Jahre verlängert (Meldung von ZDF heute vom 26. Januar 2021).