

Der Friede – geschichtliche Stationen eines Begriffs

MARKUS KREMER

FRIEDE ALS GEGENSTAND THEOLOGISCHER ETHIK

Friedensforschung fragt nach den Möglichkeiten, Bedingungen und Grenzen friedfertigen Konfliktverhaltens. Sie tut dies angesichts der anhaltenden Erfahrung gewalttätigen Verhaltens unter Menschen. Darum versteht sich Friedensforschung auch ganz allgemein als »Forschung über Ursachen und Bedingungen von Gewaltanwendung«.¹ Dem Faktum der Gewalt setzt sie das Vertrauen auf die Möglichkeit eines gewaltfreien Interessenausgleiches entgegen. Letztlich spricht daraus die Hoffnung, dass sich als grundsätzliches Wesensmerkmal menschlichen Seins der Friede, nicht der Krieg erweisen möge. Das Dilemma soziologischer Friedenstheorien besteht nun darin, dass sie mit anthropologischen Grundannahmen arbeiten, die den Krieg um des Friedens willen anerkennen müssen. Zugespitzt könnte man vielleicht sagen, dass Friedensforschung von einem Gegenstand lebt, den sie eigentlich überwunden wissen will. Vor diesem Hintergrund evaluiert sie herrschende soziale, politische, wirtschaftliche etc. Konstellationen hinsichtlich ihres jeweiligen Konflikt- oder Friedenspotentials. Sie bedient sich zu diesem Zweck allgemeiner Gerechtigkeitskriterien, die ein mehrdeutiges oder in sich widersprüchliches Urteil nicht mehr zulassen. Die Anwendung derart grundlegender Prämissen macht deutlich, dass Friede weit mehr ist als nur eine politische Größe. Friede ist vielmehr ein moralischer Zielbegriff, der eine Solvensforderung formuliert, die selbst wiederum Gegenstand ethischer Reflexion werden kann.

Biblische Grundlagen

Vor diesem Hintergrund widmet sich auch die theologische Ethik dem Problemfeld von Krieg und Frieden. Sie tut dies auf der Grundlage ihres spezifischen Selbstverständnisses als einer Glaubenswissenschaft, die die göttliche Offenbarung voraussetzt. Die Hl. Schrift ist in einem hermeneutischen, d.h. Wirklichkeit auslegenden Sinn *norma normans* des theologischen Denkens und zugleich dessen Formalobjekt. Schon ein oberflächlicher Blick auf die biblische Überlieferung weist den Frieden als einen für den christlichen Glauben konstitutiven Terminus aus, der die innere Zielrichtung des göttlichen Heilsplans auf den Punkt bringt. Deshalb findet sich der Begriff häufig auch in Form einer komprimierten Bekenntnisformel.² Schon im Alten Testament wird mit »šlm« ein umfassendes Heilsein des Menschen bezeichnet. Dieser Wortgebrauch spiegelt weniger eine individuelle als vielmehr eine kollektive Erfahrung wieder, in der das Erwählungsbewusstsein des Gottesvolkes geschichtlich ausgedrückt werden konnte. Das Wohlergehen Israels wird zum Zeichen des Segens Jahwes und seines Schalom. Gott selbst erweist sich in seinen wirkmächtigen Taten als Israels Friede (vgl. Ri 6,24). Als unverfügbares Geschenk entzieht sich der Friede zwar dem direkten Zugriff der Menschen, aber er ist nach alttestamentlichen Verständnis doch stets mehr als eine illusionäre Hoffnung. Erst die nach der Exilserfahrung aufkommende Apokalyptik verlegte den Frieden in ein zukünftiges, geschichtstranszendentes, jenseitiges Äon.

In einer Zeit aber, als der Friede Israels noch ganz konkret von der assyrischen Großmachtpolitik bedroht (8./ 7. Jh. v. Chr.) war, erhob der Prophet Jesaja seine Stimme, um der

drohenden Gefahr die Vision eines weltumspannenden, universalen Friedens entgegenzusetzen. Er verkündet das Kommen eines Friedensfürsten, der die ganze Welt der Herrschaft des Rechts unterwerfen und die Völker miteinander versöhnen werde (vgl. Jes 9,5f). In der jesajischen Verheißung eines messianischen Friedens (vgl. Jes 11,1-12) sahen später die Christen das durch Jesus von Nazareth initiierte Heilsgeschehen prophetisch antizipiert. Weil Gott in der Menschwerdung, im Tod und in der Auferstehung seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt hat, kann Paulus ihn schließlich auch als einen Gott der Hoffnung und des Friedens bekennen (vgl. Röm 15,13). Der Friede Christi gilt für den Völkerapostel als wichtigstes Aufbaum- und Lebensprinzip der christlichen Gemeinde (vgl. Röm 14,17ff; 2 Kor 13,11; Eph 4,2f). Umgekehrt resultiert daraus die Pflicht für jeden einzelnen, in seinem persönlichen Umfeld den Frieden zu suchen, um Zeugnis von der Wahrheit des Glaubens abzulegen. Dabei ist zu beachten, dass für die paulinische Gemeindeftheologie »gerade nicht das eigene Wohlsein, sondern primär die für den anderen und damit für die Gesamtheit förderliche Ordnung wesentlich ist.«³ »Frieden bedeutet daher nicht nur den Verzicht auf Gewaltanwendung und Unterdrückung, sondern vor allem das Bemühen um den Aufbau und die Gestaltung eines partnerschaftlichen Zusammenlebens der Gemeindeglieder.«⁴

Friedenstheologie als »adventliche« Theologie

Ein solcher Blick in die biblische Überlieferung, deren Quintessenz hier nur in groben Zügen umrissen werden konnte⁵, macht bereits deutlich, inwiefern der Friede im Zentrum der christlichen Theologie überhaupt steht: Friede entspricht zutiefst dem Heilswillen Gottes. Eine theologische Friedensethik wird sich angesichts dieser Vorgabe daher nur bedingt – *sub ratione peccati* – auf eine Anthropologie beziehen können, die das Wesen des Menschen als **prinzipiell** konfliktverhaftet beschreibt. Auf der Grundlage des biblischen Friedenszeugnisses, welches Christus als den Frieden schlechthin bekennt (vgl. Eph 2,14), muss sie stattdessen verständlich zu machen versuchen, wie der Friede als Fundamentalnorm menschlicher Lebensführung wirksam in eine politische Praxis umgesetzt werden kann. Zwar steht dieses Bemühen bis zur Wiederkunft Christi selbst unter dem eschatologischen Vorbehalt, aber es kann vor dem Faktum der Lebenshingabe Gottes in Tod und Auferstehung Jesu nicht mehr als eine schwärmerische Utopie abqualifiziert werden. In diesem Sinn hat die Theologie den Frieden nicht nur als ein zukünftiges, sondern zuallererst als *präsentisch-adventliches* Geschehen im Sinne des Anbruchs der Gnade Gottes in unserer Zeit darzustellen. Sie tut dies nicht obwohl, sondern weil sie daran glaubt, dass menschliche Freiheit einen Sinn hat. Wenn also im Folgenden die Geschichte des christlichen Friedensverständnisses exemplarisch beleuchtet wird, so geschieht dies vor dem Hintergrund einer solchermaßen bestimmten soteriologischen Semantik.

AUGUSTINUS (354 - 430)

Die gedankliche Entfaltung des Friedensbegriffs erfolgte stets in der Auseinandersetzung mit der jeweiligen geschichtlichen Umwelt des Christentums. Der erste bedeutsame Umbruch in den politisch-religiösen Beziehungen vollzog sich mit der so genannten Konstantinischen Wende (ab 313), die die Anerkennung der christlichen Religion innerhalb des römischen Reiches mit sich brachte. Dadurch war das christliche Denken erstmals dazu herausgefordert, aus dem innerkirchlichen Bereich hervorzutreten und sein bisher bloß auf die Gemeinschaft der Gläubigen bzw. auf das privat-persönliche Umfeld des einzelnen Christen bezogenes Friedensverständnis gesellschaftlich und politisch zu transformieren. Ein erster großer geschichtstheologischer Versuch in diese Richtung wurde von Augustinus unternommen, dessen Friedensverständnis sich als Kritik an der auf gewaltsamer militärischer Expansion beruhenden *Pax Romana* darstellt. Sah noch Ambrosius von Mailand (ca. 339 - 397 n. Chr.) das römische Imperium als eine dem göttlichen Vorsehungsplan durchaus entsprechende geschichtliche Größe, die einen guten Boden für die christliche Mission geschaffen hatte⁶, so musste Augustinus unter

dem Eindruck des Germaneneinfalls 410 n. Chr. nach anderen, bleibenden und unwandelbaren Leitlinien des politischen Handelns suchen, mit deren Hilfe sich die umwälzenden geschichtlichen Ereignisse des 4. und 5. Jahrhunderts deuten ließen.

Kosmologisches Ordnungsdenken

Für das augustinische Denken wurde deshalb die Korrespondenz zwischen individueller, sozialer und kosmischer Ordnung charakteristisch. Grundlage seines Ordnungsentwurfs ist die der Schöpfung von Gott eingeprägte Idealbeschaffenheit, wonach alle Dinge einander sachgerecht, d. h. nach dem Maßstab von Gleichheit und Ungleichheit zugeordnet sind.⁷ Unter Frieden versteht Augustinus die auf der Gerechtigkeit gründende Ruhe dieser Ordnung (*tranquillitas ordinis*)⁸, die auch als »Leitnorm für das Selbstverständnis einer katholischen Friedensethik« bezeichnet wurde.⁹ Auf der Ebene der sozialen Interaktion äußere sich eine solche Ruhe in der geordneten Eintracht unter den Menschen.¹⁰ Damit diese Eintracht zustande komme, bedürfe es des Willens der Einzelnen, die natürliche Sachordnung anzuerkennen und im Umgang miteinander zu verwirklichen. Die innere Seite des politischen Friedens ist folglich die Übung der Tugend der Gerechtigkeit, die in der Bereitschaft besteht, jedem das ihm Zustehende zu geben.¹¹ »Der römisch-rechtliche Begriff der distributiven Gerechtigkeit wird also in einen Friedensbegriff eingezeichnet, der die Harmonievorstellung der Tradition in sich aufnimmt.«¹² Gerechtigkeit als der Wille zur Einhaltung der göttlichen Ordnung resultiert für Augustinus aus der vernünftigen Zustimmung zur *lex aeterna*. Dieser Maßstab gilt auch für das staatliche Handeln, das Gerechtigkeit notwendig voraussetzt: Von Völkern, bei denen es keine Gerechtigkeit gibt, kann nicht gesagt werden, dass sie eine *respublica* bilden.¹³ Für das naturrechtlich geprägte Friedensdenken des Augustinus, so ließe sich vielleicht vorläufig festhalten, gehören die drei Elemente *ordo – pax – iustitia* wesentlich zusammen: Keines kann ohne das andere bestehen; in ihrem organischen Zusammenspiel ist die gesamte Seinsordnung mit all ihren vielfältigen Beziehungen schematisch enthalten.

Civitas Dei / Civitas terrena

Augustinus zeichnet diese in seinem Spätwerk *De civitate Dei* grundgelegten ordnungstheologischen Linien weiter aus, indem er die kosmische Ordnung als ein dialektisches Modell zweier Personenverbände beschreibt: *civitas Dei* und *civitas terrena*. In der »Bürgerschaft Gottes« sind neben den Engeln und Seligen all jene Menschen zusammengeschlossen, die in der Hoffnung auf die von Gott verheißene ewige Freude leben und folglich ihr Streben auf Gott und seinen zukünftigen Frieden richten.¹⁴ Zur *civitas terrena* gehören diejenigen, die »ihre Liebe auf sich selbst und Irdisches, also auf Geschaffenes richten und entsprechend aus sich und in der Illusion leben, in dieser Weltzeit die letzte Vollendung finden zu können.«¹⁵ Ihr Friede ist unvollkommen, da er nicht in der Anschauung Gottes zur Vollendung kommt. Gemäß der Unterscheidung der Gemeinschaften kennt Augustinus also zwei verschiedene Friedensarten, die vollkommene *pax aeterna* Gottes¹⁶ und die unvollkommene, irdische *pax temporalis* der Menschen. Kennzeichnend für seine sich aus platonisch-stoischen Quellen speisende Schöpfungstheologie ist, dass die Grenze zwischen den beiden Gemeinschaften (und folglich auch zwischen den beiden Friedensarten) noch nicht an der Scheidelinie von Glaube und Unglaube verläuft.¹⁷ Vielmehr überschneiden sich im irdischen Leben beide Größen derart, »daß die Kirche in ihrer geschichtlichen Existenz immer ein *corpus permixtum*, ein durchmischter Sozialkörper sein und bleiben wird, dem neben den Gläubigen auch Ungläubige angehören. Für das politische Gemeinwesen ist eine durchaus vergleichbare Folgerung zu ziehen. Sie heißt, daß die Glieder der *civitas Dei* in dieser Weltzeit darauf angewiesen sind, in der Ordnung des irdischen Lebens mit den Gliedern der *civitas terrena seu diaboli* zusammenzuarbeiten.«¹⁸

Dem in der jenseitigen Vereinigung mit Gott bestehenden ewigen Frieden, auf den die irdische Pilgerschaft der Gläubigen (und mittelbar auch jener Menschen, die die *lex aeterna Dei*

in ihrem Innersten anerkennen!) ausgerichtet ist, steht somit der innerweltliche Frieden als ein defizitärer und durch die Sünde grundsätzlich gefährdeter Zustand gegenüber. Trotz ihrer Unvollkommenheit bleibt diese begrenzte Form des Friedens innerweltlich gesehen die einzige Alternative zu einer gewalttätigen und ungerechten Herrschaft. Weil Augustinus davon ausgeht, dass der von Gott gewollte Schöpfungsfriede jedem Menschen als vernünftiges Ziel nahe gebracht werden kann, traut er die Verwirklichung der *pax temporalis* sowohl Christen als auch Nichtchristen zu.¹⁹ Dieser irdische Friede besteht nun in der durch Befehl und Gehorsam geordneten Eintracht der Menschen, genauer gesagt im Gebot, niemandem zu schaden und jedem wohl zu tun.²⁰ Unter den Gläubigen aber solle eine gerechtere Form dieses innerweltlichen Friedens herrschen: ein Friede, der auf dem Fundament des Glaubens aufruht und sich in der christlichen Liebe zu Gott und den Mitmenschen niederschlägt (*vera et iusta pax*). »Nicht als ›höchstes Gut‹, wohl aber als ›Gut‹ sollen die Christen deshalb den irdischen Frieden verstehen, schützen und fördern.«²¹ Aber auch die *falsa, mala et iniqua pax* der Heiden müsse als Friede anerkannt werden, insofern sie wenigstens ein gewisses Maß an Ordnung gewährleistet. Letztlich dürfe dies jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass jene ihren Begierden ungezügelt Lauf lassen und insofern keinen wirklichen Seelenfrieden erlangen können.

Liebe als Leitbegriff christlicher Existenz

Augustinus beugt mit seinem universalen Ordnungsmodell einem exklusivistischen christlichen Friedensverständnis vor und warnt davor, den Gottesfrieden bereits auf Erden verwirklichen zu wollen.²² Man würde seinen ordnungspolitischen Entwurf aber missverstehen, betrachtete man ihn allein als Versuch einer philosophischen Theorie. Seine eigentlichen Wesenszüge treten vielmehr erst dann zutage, wenn man den Horizont seines theologischen Gesamtentwurfs berücksichtigt. In diesem Zusammenhang sind die Erbsünden- und die Tugendlehre bedeutsam. Augustinus erklärt das Faktum des Unfriedens durch den Abfall des Menschen von Gott. Die Ursünde besteht darin, dass sich der Mensch an die Stelle Gottes gesetzt hat: »Anstatt die Dinge im Sinne der Schöpfungsordnung auf Gott als *finis ultimus* zu gebrauchen, macht sich der Mensch zum Endzweck der Schöpfung und verwendet sie zur Befriedigung seiner Selbstliebe.«²³ Im zwischenmenschlichen Bereich äußert sich die Ursünde im Hochmut und in der Herrschsucht (*libido dominandi*). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass für Augustinus eine vollkommene Friedensordnung nur von Gott her denkbar ist. Von dieser Voraussetzung aus verdeutlicht der Kirchenvater nochmals das Charakteristische der christlichen Existenz: Die Christen sind Bürger zweier *civitates*, die auch während ihrer irdischen Pilgerschaft des irdischen Friedens bedürfen, »weil sie, wie alle sterblichen Menschen, die irdischen Güter zu ihrem Lebenserhalt benötigen«.²⁴ Sie leben also unter den gleichen Bedingungen wie alle anderen Menschen auch. In der Ausübung ihrer täglichen Pflichten aber sehen sie sich an die Forderung Christi gebunden: »Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll werden wie der Kleinste und der Führende soll werden wie der Dienende. Jeder sei der Diener seines Bruders.« (Lk 22,26)²⁵ Ihr höchster Handlungsmaßstab ist die Liebe, die gewissermaßen als Zentralbegriff der augustinischen Theologie überhaupt angesehen werden kann, weil von ihr her sich das gesamte christliche Leben entfaltet. Der lebendige und gelebte Vollzug der Liebe ist Kern und Quelle des christlichen Seins und bewirkt die Vollendung des wahren Friedens. Von daher wirkt sich die Sünde des Einzelnen immer auch sozial aus, denn sie stört den *ordo charitatis*. Der Friede fängt also für Augustinus zuvorderst beim Einzelmenschen an, der seine Begierden so kontrollieren soll, dass er zum rechten Gebrauch der Dinge fähig wird. Auf dieses Ziel bezieht sich denn auch die jesuanische Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9), womit jene gemeint sind, die den Frieden bewirken, indem sie ihr ganzes Streben auf ihn ausrichten.²⁶ Das rechte Wollen steht also für Augustinus am Anfang einer friedfertigen christlichen Existenzweise.

Krieg als legitimes Strafmittel

In eine ähnliche Richtung zielt auch die augustinische Interpretation des Krieges, der immer von dem Bestreben getragen sein muss, den Frieden zu erlangen.²⁷ Gewalt an sich ist zwar eine Folge der Erbsünde, aber deshalb noch nicht unbedingt moralisch verwerflich. Zum Zweck der Bestrafung kann sie vielmehr ein erlaubtes Mittel sein, das eine Erkenntniswende beim Sünder herbeiführt und ihn wieder auf sein ursprüngliches Ziel ausrichtet.²⁸ In diesem Sinn erweist sich Gewalt als ein mögliches Mittel der Friedenswahrung. Die Ausübung des richterlichen Strafamtes obliegt selbstverständlich allein der höchsten staatlichen Autorität, deren Legitimation Augustinus »auf den Ordnungswillen Gottes zurück(führt). Das ist eine genuin theologische Deutung ... Sie und die von ihr delegierten Instanzen sollen für die Aufrechterhaltung der *pax terrestris* als Gebrauch der für das Leben der Bürger notwendigen irdischen Güter Sorge tragen.«²⁹ Ausschlaggebend für die Rechtmäßigkeit von Gewaltanwendung ist für Augustinus (im direkten Anschluss an Cicero) das Vorliegen eines schwerwiegenden Grundes (*iusta causa*). Damit wird der autoritativ ausgeübten Gewalt ein auf den Frieden hin finalisierter Sinn verliehen. Sofern sie der Sicherung der *tranquillitas ordinis* dient, fügt sie sich in die Hierarchie der guten Zwecke. Niemals aber dürfe ein Krieg geführt werden, der seiner Art nach nicht wenigstens die Feindschaft zu beseitigen suche.³⁰

Die christlich-augustinische Auslegung des Friedensbegriffs dominierte das mittelalterliche Denken und überformte dabei ursprüngliche, germanische Bedeutungsvarianten.³¹ Indem die Theologie den Menschen auf Gott als das Endziel seines Lebens ausrichtete, konnte sie den wahren Frieden nur in der endzeitlichen Vereinigung des Menschen mit Gott sehen. In diesem Sinn blieb die augustinische Auffassung vom Frieden als kosmisches Ordnungsprinzip der Idee nach zwar weiterhin tragend, vermochte aber auf der politischen Ebene bald nur noch eine bedingte Wirkung zu entfalten. In einem gesellschaftlichen System sich zunehmend aufgliedernder Lebensbereiche ließ sich der Friede ohnehin nur noch schwerlich als Ausdruck einer Gesamtordnung verstehen. Im praktischen Leben setzte sich die römische Vorstellung von der Priorität des Rechts durch: Friede herrschte dort, wo die Rechtsgemeinschaft ungestört blieb.

THOMAS VON AQUIN (1225-1274)

Um die Entwicklung des Friedensgedankens bei Thomas von Aquin nachvollziehen zu können, bedarf es zunächst erneut eines Blickes auf die sozio-politische Ordnung des Hochmittelalters, die sich nach außen weit einheitlicher darstellte, als sie es im Innern wirklich war. Das mittelalterliche *Sacrum Imperium* war seiner gesellschaftlichen und herrschaftlichen Gestalt nach eine feudale Lehensordnung, in der alle weltlichen Gewalten ihre Macht vom sakral legitimierten Kaisertum ableiteten. Dieses Feudalsystem basierte im Wesentlichen auf der eigentumsrechtlichen Institution der Grundherrschaft. Der Grundherr (Vasall) empfing sein Lehen vom Kaiser oder vom König und übernahm im Gegenzug bestimmte Pflichten (Treue, Loyalität, militärische Gefolgschaft). Mit Erhalt seines Grundbesitzes wurde er Herr über andere Menschen, die das Land für ihn bewirtschafteten. Der Grundherr garantierte den von ihm Abhängigen (Hörige) als Gegenleistung für die Ausbeutung ihrer Arbeitskraft physische und soziale Sicherheit. Die Grundherrschaft übte also durchaus elementare wirtschaftliche, soziale, politische und rechtliche Funktionen aus und darf deshalb nicht vorschnell mit »Sklaverei« o.ä. gleichgesetzt werden. Innerhalb eines Gesamtsystems pluraler, auseinander strebender Kräfte wirkte sie durchaus integrativ und stabilisierend. Im Rahmen der relativ geschlossenen Herrschaftspyramide des Mittelalters nahm jeder Mensch seinen Platz gemäß der Vorsehung Gottes ein. Der mittelalterliche Feudalstaat ist also am ehesten im Sinne eines Personenverbandes zu verstehen, in dem verschiedene, durch die Lehensverhältnisse delegierte Souveränitäten wirksam waren. An der Spitze dieser hierarchischen Ordnung rangen Papsttum (*sacerdotium*) und Kaisertum (*imperium*) um Kompetenzen und Befugnisse. Unterhalb dieser Machtkonkurrenz konnte sich die soziale Interaktion nach Maßgabe der unterschiedlichen gesellschaftlichen

Stellung der Akteure weitgehend frei entfalten. Man kann sich die mittelalterliche Gesellschaftsordnung als ein Modell ganzheitlicher Verschränkung von individueller und sozialer Existenz vorstellen: »Ökonomie, Politik, Religion und Familie sind noch nicht als selbständige Teilsysteme auseinandergetreten.«³² Die Ausdifferenzierung dieser sozialen Interaktionsfelder erfolgte erst in der frühen Neuzeit. Für ein allgemeines Gleichheits- und Freiheitsethos gab es im Rahmen einer solchen Leistungsgemeinschaft ebenfalls noch keinen Platz.³³ Wenn im Folgenden die Friedenslehre des Thomas von Aquin in ihren Grundzügen dargestellt wird, so geschieht dies vor dem Hintergrund eines derart individual-sozial verschränkten Menschenbildes.

Friede als Harmonie der Begierden

Thomas widmet dem Frieden in der *Summa theologiae* eine eigene *quaestio* (⇒II-II, q. 29).³⁴ Mithilfe fundamentaler handlungstheoretischer Aussagen gelangt der *Doctor angelicus* darin zu einer größeren begrifflichen Klarheit. Im ersten Artikel erläutert Thomas zunächst den Unterschied zwischen Frieden und Eintracht: Das Herz des einzelnen Menschen könne durchaus Verschiedenes anstreben, entweder so, dass mehrere Strebevermögen einander widerstreiten, oder so, dass ein und dasselbe Strebevermögen auf verschiedene Gegenstände gerichtet ist, die sich nicht gleichzeitig verwirklichen lassen.³⁵ Friede ist dann der Zustand, in dem diese widerstreitenden Bewegungen miteinander in Einklang gebracht sind. Hier deutet sich bereits ein erster wichtiger Unterschied zu Augustinus an: Während dieser am Zusammenhang der beiden Größen definitorisch festhielt³⁶, grenzt Thomas den Frieden ausdrücklich von der *concordia* ab. Friede meint bei ihm in erster Linie einen Zustand der inneren Ausgeglichenheit.³⁷ Die Eintracht hingegen zielt immer auf den Interessenausgleich zwischen mehreren Personen, sodass die »Willen der einzelnen Herzen« miteinander übereinstimmen.³⁸ Mit dem Hinweis darauf, dass auch schlechte Menschen untereinander Eintracht halten könnten, bezieht Thomas die Friedensforderung *expressis verbis* auf die Ebene des Einzelmenschen. Das Verhältnis zur Eintracht bestimmt er wie folgt: »Der Friede schließt die Eintracht ein und fügt etwas hinzu. Deshalb ist überall, wo Friede ist, auch Eintracht. Aber nicht überall, wo Eintracht ist, ist auch Friede.«³⁹ Indem der Friede gleichsam von selbst auch die Eintracht unter solchermaßen friedfertigen Menschen bewirkt, wird die soziale Perspektive indirekt wieder zurückgewonnen. In diesem Sinne, so könnte man sagen, deutet Thomas die augustiniische *concordia hominum* als eine **Wirkung** des strikt innerpsychisch verstandenen Friedens.

Frieden als allgemein anthropologische Größe

Im zweiten Artikel entfaltet Thomas ein allgemein-menschlich fundiertes Friedensverständnis, indem er auf die Frage, ob alle nach Frieden streben⁴⁰, bejahend antwortet. Zunächst legt er dar, auf welche Weise Menschen den Frieden wollen: Weil sie in allem, was sie tun, bestimmte Dinge (Güter) erreichen wollen, müssen sie gleichzeitig wollen, dass dies ungehindert geschehe. Etwas ungehindert tun wollen heißt, sein ganzes Streben auf ein einziges Gut auszurichten. Eine entsprechende harmonische Ausrichtung der Begierden auf Eines herzustellen, vermag aber nur der Friede.⁴¹

Die entscheidende systematische Wendung vollzieht sich in dem Moment, wo Thomas die moralische Relevanz seiner bis zu diesem Punkt noch rein formalen Handlungsanalyse erörtert. Mit der materialen Bewertung dessen, was im Handeln angestrebt wird, erfolgt eine folgenschwere Weichenstellung: Das menschliche Streben ist nämlich entweder auf ein schlechthin Gutes (*bonum simpliciter*) oder auf ein nur scheinbar Gutes (*bonum apparens*) gerichtet.⁴² Das schlechthin Gute kann seinerseits in zweifacher Weise erzielt werden: vollkommen oder unvollkommen. Gemäß der Qualität des intendierten Gutes lassen sich folglich mehrere Arten des Friedens unterscheiden: Es gibt somit einen wahren Frieden und einen Scheinfrieden. Unter »Scheinfriede« versteht Thomas eine erzwungene Übereinstimmung zwischen Menschen.⁴³ Der

wahre Friede aber besteht im freiwilligen Streben nach dem wahren Gut.⁴⁴ Weil dieses aber auf eine vollkommene und auf eine unvollkommene Weise erreicht werden kann, ist auch der dem entsprechende Frieden ein zweifacher: »der eine ist vollkommen und liegt im vollkommenen Genuß des höchsten Gutes, durch das alles Streben, in einem Einzigem geeint, zur Ruhe kommt, (...) der andere aber ist der unvollkommene Friede, den wir in dieser Welt haben.«⁴⁵ Wenn Thomas den wahren Frieden in eine *pax perfecta* und in eine *pax imperfecta* unterteilt, so scheint er offenbar ganz dem augustinischen Schema von ewigem und zeitlichem Frieden zu folgen. *Pax perfecta* meint dann die seligmachende Vereinigung des Menschen mit Gott am Ende der Zeit; während seiner irdischen Pilgerschaft jedoch ist dem Menschen nur eine *pax imperfecta* möglich, die insofern unvollkommen ist, als sie durch Sünde und Konkupiszenz gestört wird. Es zeigt sich aber, dass Thomas dieser Unterscheidung letztlich einen neuen Sinn verleiht, indem er diese eigentliche soteriologische Funktion des Friedens besonders hervorhebt:

Friede als spezifisch christliche Lebensdimension

Diese Vermutung bestätigt sich im dritten Artikel: Hier weist Thomas ausdrücklich darauf hin, dass der wahre Friede eine exklusive Wirkung der Gottesliebe ist, die ihrerseits nur durch die von Gott geschenkte Glaubensgnade (*gratia gratum faciens*) möglich wird.⁴⁶ Wahren Friede kann es also nur aufgrund der Gnade geben. Erst die Gnade nämlich ermöglicht überhaupt die Erkenntnis der wahren Güter. Weil diese Erkenntnis den Ungläubigen jedoch fehlt, können sie ihr Streben auch nicht auf ein letztes wahres und einziges Gut (Gott) ausrichten. Die Unmöglichkeit, das eigentliche Letztziel des Menschen und folglich den vollkommenen Frieden der beseligenden Gottesschau zu erreichen, gilt für Thomas aufgrund der ungetilgten Sündhaftigkeit als ein typisches Zeichen der heidnischen Existenzweise.⁴⁷

Bei den Christen hingegen bewirkt die Glaubenserkenntnis, »daß wir Gott von ganzem Herzen lieben, so daß wir schlechthin alles auf Ihn beziehen.«⁴⁸ Als *effectus charitatis* besagt Friede nichts anderes, als in allen Dingen das eigene Streben direkt oder indirekt auf Gott zu beziehen. Wahrer Friede ist demnach nur unter Getauften möglich; folglich kann auch die Eintracht, welche durch die gemeinsame Ausrichtung der Einzelwillen auf das Eine (Gott) zustande kommt, nur unter Glaubensgenossen entstehen.⁴⁹ Die *Christianitas* ist also der eigentliche Bezugspunkt des christlichen Liebesgebots, das darin besteht, den Willen des anderen so zu erfüllen, als wäre es der eigene.⁵⁰ Ein solches, den fremden Willen an die Stelle des eigenen setzendes Verhalten ist aber nur möglich, wenn der Wille des anderen in gleicher Weise im Glauben auf Gott gerichtet ist wie der eigene. In der Folge dieser Auffassung verliert die Friedenslehre des Thomas also die nicht-christliche Umwelt offenbar weithin aus dem Blick. Der vermeintliche Friede der Ungläubigen bleibt dem wahren Frieden der Gläubigen gegenüber eine *pax apparens*, weil er nicht das höchste Gut zum Ziel hat, welches ohne die heiligmachende Gnade ohnehin nicht erreicht werden könne. Zwar gilt der handlungstheoretische Grundsatz, dass alle den Frieden wollen, indem sie überhaupt irgendetwas erreichen wollen, auch für die Heiden, aber eben nur im Hinblick auf die von ihnen erstrebten Scheingüter. Von daher erklärt sich dann die Feststellung: Wahrer Friede kann nur in den Guten sein und nur in Bezug auf die wahren Güter.⁵¹

Es kommt bei Thomas also gewissermaßen zu einer gnadentheologisch motivierten Einschränkung der Friedensmöglichkeit für Ungläubige und im Umgang mit ihnen. Dies liegt vor dem Hintergrund des das hochmittelalterliche Denken wesentlich prägenden Zusammenhangs zwischen religiöser und politischer Ordnung (*quod in caelis, hoc in terra*) auch durchaus nicht fern. Die Distanz zum augustinischen Universalmodell ist demnach größer, als es auf den ersten Blick scheint. Hatte Augustinus die *pax temporalis* noch auf alle Menschen bezogen, insofern sie Sünder sind – die Menschheit als *massa damnata* –, so rückt Thomas das ganze Begriffsfeld stärker unter die Voraussetzung des Glaubens. Der wahre Friede konnte somit überhaupt nur innerhalb der *christlichen* Gesellschaftsordnung des Mittelalters erreicht werden, die den übernatürlichen Frieden zum Ziel hatte.⁵² In ihr bilden die Christen als natürliche

Menschen (*homines naturales*) eine politische Einheit (*respublica*), als Getaufte (*homines spirituales*) aber zugleich eine geistliche Gemeinschaft (*Ecclesia*). Der *pax temporalis* korrespondierte eine *pax spiritualis*, deren Einheit von Papst und Kaiser garantiert wurde. Weltliche und geistliche Gewalt wurden so zu Trägern eines qualitativ neuen, exklusiven und nur innerhalb der *Christianitas* gültigen Friedensbegriffs.

Friede und gerechter Krieg

Vor diesem Hintergrund müssen auch die Aussagen des Aquinaten über den Krieg in einem neuen Licht erscheinen. Krieg darf nur zu dem einen Zweck erlaubt sein, nämlich den Scheinfrieden zu überwinden und einen wahren Frieden herbeizuführen. Voraussetzung für einen gerechten Krieg kann also offenbar nur ein Zustand sein, in dem ein wahrer Friede **nicht möglich** sein kann.⁵³ Bezieht man dies auf die im 13. Jahrhundert drängende Kreuzzugsproblematik, so scheint Thomas hier offensichtlich einem Kriegsführungsrecht der christlichen Völker aus Glaubensgründen das Wort zu reden. Dieser Eindruck täuscht jedoch. Zwar üben Papst und Kaiser innerhalb der *Christianitas* die höchste Autorität (*summa potestas iurisdictionis*) aus, und bekämpfen daher Häretiker mit den Mitteln ihrer polizeilichen Gewalt zurecht. Nach außen jedoch, d.h. auch und vor allem im Hinblick auf die Beziehungen zur islamischen Welt, stellt sich die Situation anders dar: Aufgrund des Naturrechts kann der Unglaube allein noch kein ausreichender Grund für ein gewaltsames Vorgehen gegen Ungläubige sein. Hier gilt der scholastische Grundsatz: *gratia non tollit naturam, sed eam perficit*. Hauptzweck eines jeden Staatswesens ist es, die Einheit unter seinen Gliedern zu bewahren. Somit gehört die Friedenswahrung durch Recht und Gesetz zur wichtigsten Aufgabe auch des ungläubigen Fürsten.⁵⁴ Solche in sich unvollkommenen Verwirklichungsformen des Friedens, wie sie etwa auch in der rechtmäßigen und gerechten Herrschaft ungläubiger Fürsten möglich sind, werden also solange nicht ausgeschlossen, wie die Integrität der Glaubensfreiheit der Christen nicht tangiert wird. In dem Moment aber, wo die politische Gewalt den Glauben der christlichen Untertanen gefährdet oder einschränkt, ist ein gerechter Grund zum militärischen Eingreifen gegeben. Krieg und Frieden widersprechen sich insofern nicht, als mithilfe des einen das andere in besserer Weise erreicht werden kann: *omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent*.⁵⁵ Ein solcher um eines vollkommeneren Friedens willen geführter Krieg kann moralisch gerechtfertigt sein.

Gilt für Thomas der wahre Friede als exklusive Wirkung der Glaubenstugend der Liebe, so ist auf der natürlichen Ebene vor allem die Gerechtigkeit am Werke, die den Frieden sichert, indem sie die Beziehungen unter den Menschen nach Maßgabe der Gleichheit regelt. Das Verhältnis der beiden Tugenden wird nicht nach Art einer Alternative bestimmt, sondern als sachlich aufeinander aufbauend. Die Liebe als übergeordnete Haltung wird die Forderungen der Gerechtigkeit um ihrer selbst willen immer schon verwirklichen, sodass es keinen Widerspruch zwischen beiden geben kann. Durch diesen inneren Zusammenhang von *iustitia et pax* wird die Doppelbedeutung des Friedens als weltlich-sozialer und zugleich auf die Ewigkeit zielender Begriff ein weiteres Mal unterstrichen. Auf diese Weise macht Thomas den Frieden zu einem Hauptbegriff *christlicher* Tugendethik, welche seiner naturrechtlich entfalteten Sozialphilosophie sachlich vorausgeht. Dies zeigt, dass sich die Staatslehre ihrer einzig angemessenen, nämlich theologischen Interpretation nur vom Friedenstraktat her öffnet. Als hermeneutischer Schlüssel bleibt der von Thomas theologisch prononcierte Friedensbegriff auch in der späteren Summenliteratur wirksam.

FRANCISCO SUÁREZ S.J. (1548-1617)

Im 16. und 17. Jahrhundert kam es zu einer fundamentalen Umgestaltung der politischen Ordnung Europas, die alle damaligen Gesellschaften erfasste und eine völlig neue Weltsicht

nach sich zog. Wesentliche Faktoren dieses Transformationsprozesses waren die Entdeckung neuer Kontinente und die durch die Reformation eingeleitete Auflösung des mittelalterlichen *orbis christianus*. Diese Entwicklung wurde flankiert durch die schwerwiegende soziale Krise der überkommenen, feudalen Gesellschaftsordnung. In der Folge dieser gesellschaftlichen Umbrüche auf dem europäischen Kontinent musste die das Hochmittelalter prägende Kreuzzugs-idee an Integrationskraft für das christliche Gemeinwesen verlieren. Nach dem Sieg der christlichen Allianz über die Türken in der Seeschlacht von Lepanto (1571) schien die durch das Osmanische Reich ausgehende Gefahr ohnehin fürs Erste gebannt, sodass sich die europäischen Mächte auf die Durchsetzung ihrer nunmehr gegeneinander geltend gemachten Hegemonieansprüche konzentrieren konnten. Das somit auf den innereuropäischen Raum (und stellvertretend in den Kolonialkriegen ausgetragene) verlagerte Konfliktpotential wirkte paradoxerweise keineswegs destruktiv auf den Staatenbildungsprozess. Stattdessen trat die Idee von der Pluralität autonomer und gleicher Staaten nach und nach an die Stelle des alten, noch weitgehend ständisch geprägten mittelalterlichen Einheitssystems. Gleichzeitig mit der langsamen Umgestaltung der politischen Gestalt Europas kamen im Zusammenhang mit den kolonialen Landentdeckungen völlig neue Fragestellungen auf, die den rechtlichen Status des Menschen überhaupt tangierten. Zur Beantwortung all dieser Fragen bedurfte es neuer Ordnungskonzepte, die auf ein friedliches Zusammenleben der Völker abzielten.⁵⁶ Die gesamte Entwicklung drängte also zu einer Neuordnung des internationalen Gefüges. Die Staatstheorie versuchte diesen Entwicklungen u.a. dadurch gerecht zu werden, dass sie philosophisch insbesondere auf Souveränitätsaspekte reflektierte; darüber hinaus entfaltete sie ihr humanisierendes Potential aber auch im Hinblick auf die Ausformulierung des Menschenrechtsgedankens.

Das Anliegen der Spanischen Spätscholastik

In die Reihe der epochal bedeutenden staats- und rechtsphilosophischen Denker ist auch der spanische Jesuit Francisco Suárez einzuordnen, dessen Einfluss weit über seinen engeren Wirkungskreis (Spanien, Portugal, Italien) hinausreichte.⁵⁷ Suárez trug maßgeblich zur Entwicklung neuer Universalideen bei, die auf die geistige Bewältigung der fortschreitenden gesellschaftlichen Partikularisierung abstellten. Da in dieser Zeit (anders als noch für Thomas von Aquin) *Orbis* und *Christianitas* nicht mehr deckungsgleich waren, ist die Feststellung angemessen, für die spanische Spätscholastik sei die »Frage nach der Möglichkeit des Friedens angesichts einer kulturell und religiös pluralen Welt mit divergierenden Ordnungsvorstellungen« wesentlich gewesen.⁵⁸ Ihre wichtigste Aufgabe sahen die spanischen Gelehrten darin, einen rational begründbaren, das Phänomen der Pluralität einholenden neuen Referenzpunkt für die Gestaltung des zwischenmenschlichen Zusammenlebens zu finden. Das Bemühen um eine wissenschaftlich reflektierte »Ordnung der Praxis«⁵⁹ konzentrierte sich auf die Diskussion um das Völkerrecht (*ius gentium*), als dessen Hauptzweck die friedliche Ausgestaltung des neuen internationalen Gefüges angesehen wurde. Obgleich der politische Friedensbegriff am Ausgang des Mittelalters eine Fülle von Konnotationen an sich gezogen hatte⁶⁰, blieb er doch für die christliche Theologie in erster Linie weiterhin ein theoretischer Abstraktionsbegriff, mit dessen Hilfe die innere Harmonie der kosmischen (Augustinus) oder wenigstens der christlichen Ordnung (Thomas) dargestellt werden sollte. Ihre nachhaltigste Wirkung vermochte diese Auffassung in der politischen Realität der *Respublica christiana* zu entfalten, mit der Folge, dass »alle großen universalen Friedensprojekte bis ins 18. Jh. hinein nur eine pax christiana im Blick [hatten]«. ⁶¹ Von größerer Bedeutung aber war, dass mithilfe des Friedensbegriffs die innere Korrespondenz zwischen politischer und moralischer Ordnung zum Ausdruck gebracht werden konnte. Weil er der gemeinsamen Berufung aller Menschen zum ewigen Heil diene, galt der Friede als Ziel nicht nur der privaten, sondern auch der politischen und sozialen Betätigung des Menschen.

Diese *soteriologische* Funktionsbeschreibung des Friedens muss auch für die Staatsphilosophie des Suárez vorausgesetzt werden, deren Hintergrund vor allem das Problem der

zwischenstaatlichen Machtkonkurrenz auf dem europäischen Kontinent bildete. Auch seinen politischen Ordnungsvorstellungen liegen bestimmte anthropologische Annahmen zugrunde, die Suárez aus der Kritik seiner thomanischen Vorlage gewinnt. Er versteht sich aber nicht nur als Kommentator der Summe des Aquinaten, sondern unterzieht die dort vorgegebenen Themen im Licht seiner umfassenden Traditionskenntnis einer ausgereiften Kritik. In Bezug auf die suarezianische Friedenstheologie lassen sich verschiedene Textreihen ausfindig machen, die jeweils unterschiedliche Aspekte zur Geltung bringen:

Frieden als Mäßigung der Leidenschaften (De Gratia)

Aus systematischer Hinsicht ist zuerst eine Stelle aus dem Spätwerk *De Gratia* heranzuziehen. Der Gnadentraktat gehörte zu Suárez' Vorlesungen aus der Conimbricenser Zeit (1597-1615), konnte aber wegen des schwelenden Dogmatikerstreits in dieser Frage erst nach seinem Tod veröffentlicht werden. Im IX. Buch, cap. 7, n. 19 diskutiert Suárez die Auffassungen des Augustinus und unterscheidet demnach zwei Arten des Friedens: den vollkommenen Frieden (*pax speculativa*), der überhaupt keine natürliche oder freie Triebbewegung zulässt und erst vom zukünftigen Leben erwartet werden kann; und den zeitlichen Frieden (*pax temporalis*), der in der annähernd vollkommenen Mäßigung der natürlichen Leidenschaften besteht.⁶² »Vollkommen« bezieht sich hier auf das Maß dessen, was im irdischen Leben möglich ist.⁶³ Zwar kann das Streben nach innerer Vollkommenheit durch die Konkupiszenz beeinträchtigt, aber niemals verunmöglicht werden. Suárez hat hier ganz den thomanischen, inwendigen Friedensbegriff im Blick und verzichtet zunächst darauf, dessen soziale Komponente näher zu benennen. Umso aufschlussreicher ist der nun folgende Gebrauch einer für Suárez durchaus typischen Analogie, die deutlich macht, was das Streben nach Frieden im politischen Bereich bedeuten kann: »Ähnlich werden ja in der Tat auch die Familie, die Bürgerschaft oder die Provinz *friedlich* genannt, auch wenn darin manchmal irgendeine leichte, plötzliche und schnell vorübergehende Verwirrung vorkommt.«⁶⁴ Eine solche Überschreitung verschiedener Praxisebenen (individual – sozial) ist ihm aufgrund seines moralischen Persönlichkeitsverständnisses möglich, das auch kollektive Größen (Ordensgemeinschaften, Familie, Staat, Kirche usw.) mit einschließt, an deren Spitze eine den Willen der Gesamtheit repräsentierende und in diesem Sinn für das Gemeinwohl verantwortliche Instanz (*persona moralis*) steht. Auf diese Weise vermag er den Frieden als einen zwar unsicheren, aber aus sich heraus letztlich nur dauerhaft möglichen Zustand der Ausgeglichenheit und Ruhe innerhalb eines Gemeinwesens zu beschreiben. Von den Friedfertigen heißt es, in ihnen gebe es keine aufständische Regung gegen die Vernunft (*nullum esse motum adversus rationem rebellem*)⁶⁵. Und ein diesem Befinden entsprechender Frieden bewirke nichts anderes, als dass er gewissermaßen auf moralische Weise die Angst und den Krieg der Begierden ausschließt.⁶⁶ Auch diese Aussagen lassen sich folgerichtig auf die politische Ebene übertragen. Indem Suárez säuberlich zwischen dem antriebslosen, zur Ruhe gekommenen Ewigkeits- und dem in vernünftiger Mäßigung der Leidenschaften bestehenden irdischen Vernunftfrieden unterscheidet, gewinnt er gegenüber Thomas die augustiniische Universalperspektive wieder zurück. Er sagt sogar, jener spekulative Frieden sei dem Stand des irdischen Lebens eigentlich unangemessen.⁶⁷ Der menschliche Frieden ist für Suárez also von der Gnade des Glaubens unabhängig; er bleibt eine dem Schöpferwillen entsprechende, »natürliche« Möglichkeit menschlicher Praxis. Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt zu einer naturrechtlich begründeten Staatenordnung auf der Grundlage des Völkerrechts. Der suarezianische Friedensbegriff erweist sich also im Kontext der frühmodernen Globalisierungstendenzen des 16. Jahrhunderts als politisch äußerst nützlich.

Frieden als Tugendakt (De fide, spe et charitate)

Ein Blick auf eine weitere Textstelle bestätigt diese Sicht. Im Traktat über die göttlichen Tugenden *De fide, spe et charitate*, der auf die Lehrtätigkeit des Suárez in Rom (1580-85) zurückgeht, diskutiert er die aus *quaestio* 29 bekannte These des Thomas, die der *charitas*

eigene Wirkung sei der Friede. Im Ergebnis kommt er auch hier wieder zu einer gegenüber dem thomanischen Referenztext modifizierten Ansicht, die sich nachhaltig auf die Beurteilung der Friedensfähigkeit Ungläubiger auswirkt. In der ersten *Sectio* der II. Disputation, welche die Akte der *charitas* zum Thema hat, unterscheidet Suárez zwei Arten, vom Frieden zu sprechen: a) als Habitus im Sinne einer dauerhaften Willensdisposition (*pax in habitu*); b) als einzelner Willensakt (*pax in actu*). Der habituelle Friede geht unmittelbar, d.h. ohne besonderen Akt, aus der Liebe hervor und bezeichnet eine doppelte Vereinigung (*unio voluntatum*): einmal hinsichtlich des göttlichen Willens, zum anderen im Hinblick auf die Eintracht mit anderen Menschen.⁶⁸ Im Kontext einer naturrechtlichen Anthropologie, wie sie von Suárez vertreten wurde, heißt dies, dass der Friede durch die natürliche Unterworfenheit des Menschen unter die *lex naturalis* zustande kommt. Als *consensio in rebus honestis* setzt er die Ausgeglichenheit der innerpsychischen Antriebe voraus. All dies bewirkt die Liebe aber nicht allein, sondern zusammen mit anderen Tugenden, die sie begleiten.⁶⁹ Zwar beziehe sich auch der aktual verwirklichte Friede letztlich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst; obwohl man ihn also in dieser Hinsicht als vorzüglichen Akt der Liebe bezeichnen könne, spreche doch nichts dagegen, dass ein solcher Akt zuweilen um anderer Tugenden willen gewählt werde, was insbesondere im Hinblick auf den Nächsten der Fall sein dürfte.⁷⁰

Weil der (irdische) Friede nach Ansicht des Suárez also stets eine Wirkung mehrerer Tugenden sein kann – je nachdem, auf welches Objekt er sich richtet –, bedarf es keines außerordentlichen göttlichen Gnadenerweises, um ihn zu erreichen. Zwar kann es im Hinblick auf die einmalige Gottesbeziehung der Gläubigen keinen Frieden ohne die Liebe geben, im sozialen Leben aber resultiert er aus einem allgemeinen Tugendethos. Deshalb kann Suárez die thomanische Tendenz zu einem christlichen Exklusivismus nicht nachvollziehen. Vielmehr ist Friede grundsätzlich allen Menschen möglich, insofern sie nur tugendhaft leben. Auf diese Weise sind auch Heiden und Ungläubige in der Lage, untereinander Frieden zu halten. Mithilfe dieser Vorstellung, die er ganz offensichtlich von Augustinus übernimmt, gewinnt Suárez einen für seine Zeit originellen Standpunkt. Im Bewusstsein der allgemeinen Würde des Menschen entwickelt er ein vom eigentlichen Glaubensakt unabhängiges Rechtsethos, dessen theologischer Bezug nur noch indirekt, nämlich schöpfungstheologisch relevant ist.

Die Friedensvorschrift im sozialen Leben

In der XI. *Disputatio* des Liebestraktates behandelt Suárez nochmals ausdrücklich die Friedensvorschrift (*De praecepto ad pacem pertinente*). Die dortigen Aussagen bauen wesentlich auf dem zuvor Dargelegten auf. Die hier für eine weiterführende Interpretation entscheidende Bemerkung lässt der *Doctor eximius* scheinbar *en passant* fallen: Zwar habe Thomas den Frieden als eine Wirkung der Liebe betrachtet, aber die dem Frieden entgegengesetzten Umstände (Zwietracht, Streit, Schisma, Krieg, Zank, Aufruhr) bezögen sich doch eigentlich mehr auf die Gerechtigkeit als auf die Liebe. Denn der Friede wird selten beschädigt, außer durch Unrecht.⁷¹ Suárez erklärt, die Materie des Friedens aufgrund ihres Gewichts trotzdem schon hier behandeln zu wollen, obwohl sie eigentlich dem Feld der Rechtsethik angehöre. In einer einzigen *Sectio* widmet sich Suárez der Frage, ob Zwietracht und Streit der Friedensvorschrift widersprechen. Als den eigentlichen Inhalt der Friedensvorschrift bezeichnet er, a) die Übereinstimmung im Willen, im Urteilen, im Handeln und im Reden zu suchen (positiver Friedensbegriff)⁷² und b) die Forderung, den auf diese Weise erzielten »Konsens« nicht zu zerstören (negativer Friedensbegriff)⁷³. Vor allem in diesem zweiten Aspekt scheint Suárez das Charakteristikum der Friedensvorschrift überhaupt sehen zu wollen. Frieden bestehe darin, sich jedweder Handlung zu enthalten, die die Übereinstimmung (*consensio*) mit anderen Menschen zerstören könnte.⁷⁴ Es wird deutlich, dass Suárez hier am Ende des Traktats viel deutlicher auf die soziale Funktion des Friedens eingeht als zuvor.

Oberste Forderung des Friedens ist es also, die gegenseitige Verbundenheit nicht durch das eigene Verhalten zu unterlaufen. Dabei sei aber genau zu unterscheiden, wann ein etwaiger

Verstoß gegen den Frieden vorliege. Es könne nämlich durchaus auch eine Art des Dissenses geben, die weder gegen die Liebe noch gegen andere Tugenden verstößt, etwa wenn zwei Personen mit vernünftigen Gründen etwas Gegenteiliges wollen. Solange jeder dabei nur sein Recht verfolgt und dem anderen dadurch kein Unrecht geschieht, wird eine solche Zwietracht keine Sünde gegen die Liebe sein.⁷⁵ In Zweifelsfällen entscheidet das richterliche Urteil. Die *discordia* ist aber dann schlecht, wenn einer der beiden von Rechts wegen verpflichtet wäre, in der Sache nachzugeben. Wie nach Suárez der Friede aus verschiedenen Tugenden hervorgehen kann, so kann die *discordia* auch verschiedenen Tugenden entgegenstehen, z.B. dem Gehorsam, der Gerechtigkeit oder auch der Liebe. Dieser Widerstreit ist umso verwerflicher, je niedriger die Absicht des Handelnden anzusetzen ist. Eine Handlung, die aus purem Neid, Hass oder Missgunst die Freundschaft mit dem anderen zerstört, indem sie ihm bewusst und willentlich schadet, könne daher, wie Thomas zurecht anmerkt, als Todsünde bezeichnet werden. Bevor man aber jemanden in solcher Weise verurteilt, müssten seine Handlungsabsichten eingehend geprüft werden. Wenn jemand wenigstens zum Nutzen des anderen handeln wolle, könne von der Todsünde entschuldigt werden, auch wenn der Sache nach ein Unrecht vorliegt.⁷⁶ Den Ausschlag bei der moralischen Bewertung einer Handlung gibt also in erster Linie die Art und Qualität der Absicht. Suárez versteigt sich sogar zu der Aussage, dass das unmittelbare Handlungsobjekt so lange relativ gleichgültig ist, wie dem anderen nichts gegen seinen Willen aufgenötigt und er durch mein Tun nicht notwendig in seiner Freiheit determiniert wird.⁷⁷ Letztlich gilt auch hier: Nur wo jemand *sine causa rationabili* gegen den Willen des anderen verstößt, liegt eine Todsünde vor; nicht aber, wenn er dabei trotz allem noch etwas Gutes intendiert. Die Pflicht zur fallgenauen Beurteilung ist von daher womöglich das wesentliche formale Merkmal der suarezianischen Morallehre. Die Tendenz, eine vorschnelle und möglicherweise falsche Verurteilung zu vermeiden, kommt jedenfalls auch darin zum Ausdruck, dass Suárez die Widersprüche zum Frieden umsichtig als *contrariis* und nicht als *peccatis* (⇒ Thomas) bezeichnet.

Ähnliches gilt für den Streit (*contentio*) in seinem engeren Sinn als Widerspruch der Meinungen, Urteile und Worte. Hier geht Suárez über Thomas hinaus, der die Gegensätzlichkeit im Reden (*dissensio opinorum*) überhaupt nicht als Ausdruck von Zwietracht gelten lassen wollte, da es sich um eine Angelegenheit des Intellektes, nicht des Willens handele.⁷⁸ Nach Suárez aber gilt auch hier, dass ein solcher Streit nicht in sich schlecht sein muss, selbst wenn er willentlich herbeigeführt wird. Vielmehr ist maßgebend, ob der Willensakt, mit dem er geführt wird, ein guter oder ein schlechter ist. Ein Streit ist im allgemeinen dann schlecht, wenn er um Glaubens- oder Vernunftdinge (*in speculativis*) geführt wird, aber auch, wenn er gegen die Tugenden der Klugheit, Gerechtigkeit und Liebe (*in practicis*) verstößt. Hingegen kann er gut sein, wenn er auf rechte Art und Weise, ›im Geist des Lehrens‹, aus Freude und mit dem Ziel der Wahrheitsfindung vollzogen wird.⁷⁹ Kommt aber keine ernsthafte Auseinandersetzung im Sinn der ›Gnade der Erörterung‹ zustande, und behauptet jemand wissentlich etwas Unwahres, so werde dies zurecht Todsünde genannt. Solange aber die Freundschaft erhalten bleibt und niemandem ein Unrecht geschieht, ist der Streit an sich noch nicht verwerflich, mag er auch gegen die Liebe verstoßen.

AUSBLICK

Mit der Spanischen Spätscholastik endete vorläufig die Blüte der theologischen Staatstheorie. Die sich fortan säkular begründende Naturrechtsphilosophie der Aufklärung arbeitete schließlich mit einem völlig gewandelten Friedensbegriff: Unter dem Einfluss der Rationalisierung des Natur- und Völkerrechtsdenkens wurde auch der Friede zunehmend als formaler Vertragszustand ohne tiefergehende metaphysische Gehalte verstanden. Hatte die scholastische Theologie den Frieden noch als Normalform menschlicher Interaktion und als Inbegriff des *bonum commune universale* bezeichnet und ihn somit als höchsten Staatszweck bestimmen

können, so setzte sich nunmehr die Tendenz durch, der innerstaatlichen *pax civilis* den Vorrang vor einem zwischenstaatlichen Friedenszustand zu geben. Auf der Grundlage einer pessimistischen Anthropologie (Hobbes: *homo homini lupus / pax = absentia belli*), konnte Krieg fortan als notwendiges Kompensationsmittel der nach innen mit Zwangsgewalt garantierten Ruhe aufgefasst werden. Die moralischen Fragen nach der *iustitia causae* und der *rectitudo intentionis* verloren daher in den nunmehr stark verrechtlichten Staatenbeziehungen an Gewicht. Die Lehre vom gerechten Krieg wurde vor diesem Hintergrund zu einer Lehre vom rechtmäßigen Krieg, in der Verfahrensregeln fortan eine wichtige Rolle spielten (*ius in bello*). Erst nachdem der innerstaatliche Friede selbstverständlich geworden war, fand der Wortgebrauch wieder Eingang in die internationalen Beziehungen. Man mag darüber streiten, ob die Theologie eines Suárez mitsamt ihrem philosophischen Unterbau diese Entwicklung nicht insgeheim begünstigt hat. Fest steht allerdings, dass sie doch stets einem Verlust der moralischen Grundlagen des Rechts und der Politik vorbeugen wollte, indem sie immer wieder die schöpfungstheologische Bedingtheit der weltlichen Ordnung herausstellte. Erst im 20. Jahrhundert gelingt es der katholischen Friedensethik wieder, auf dem Boden einer biblisch inspirierten Morallehre eine genuin theologische und insofern positiv gefüllte Vorstellung vom Frieden zu entwickeln. Im Hinweis auf die in der Berufung durch Gott gründende Verantwortung der Christen für die friedfertige Gestaltung ihrer individuellen und gemeinsamen Lebensbeziehungen bringt sie heute stärker als bisher die moralische Relevanz eines Friedens zur Geltung, der in diesem Sinn »Ausdruck einer das Leben umspannenden Vision ebenso wie Beschreibung eines politischen Zustands« sein muss.⁸⁰

AUTOR

Markus Kremer (*1974), Dipl.-Theol., ist Wissenschaftlicher Referent am Institut für Theologie und Frieden in Barsbüttel bei Hamburg. Er leitet dort ein Forschungsprojekt zur Friedenstheologie des Francisco Suárez.

ANMERKUNGEN

- 1 *D. Senghaas*: Kritische Friedensforschung, Frankfurt ⁵1979, 417. Der Gewaltbegriff seinerseits ist semantisch komplex (strukturelle – physische – psychische etc. Gewalt) und inhaltlich variabel (Art, Intensität, Akteure).
- 2 Typisch dafür sind etwa die vielfältigen Grußformeln der neutestamentlichen Briefliteratur.
- 3 *E. Brandenburger*: Frieden im Neuen Testament. Grundlinien urchristlichen Friedensverständnisses, Gütersloh 1973, 62.
- 4 *A. Hertz*: Zum Selbstverständnis der katholischen Friedensethik, in: *G. Beestermöller / N. Glatzel*, Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik (Theologie und Frieden Bd. 6), Stuttgart 1995, 129-155, hier: 129f.
- 5 Zum biblischen Friedensbegriff vgl. ausführlich *W. Huber / H.-R. Reuter*: Friedensethik, Stuttgart 1990, 35-45.
- 6 Vgl. *Hertz*, 131.
- 7 De civ. Dei XIX, 13: Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca distribuens dispositio. Alle Texte folgen der dt.-lat. Werkausgabe von *C. Joh. Perl*, Aurelius Augustinus: Werke, Der Gottesstaat (De civitate Dei), Paderborn 1979.
- 8 Sehr anschaulich in diesem Zusammenhang die „Friedenstafel“ De civ. Dei XIX, 13: pax itaque est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, **pax hominum ordinata concordia**, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, **pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium**, pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruenti Deo et invicem in Deo, **pax omnium rerum tranquillitas ordinis** ... (Hervorhg. MK).
- 9 *Hertz*, 133.
- 10 Vgl. De civ. Dei XIX, 13.
- 11 De civ. Dei XIX, 4: Quid iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere (unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro, ac per hoc Deo et anima et caro), nonne demonstrat in eo se adhuc opere laborare potius quam in huius operis iam fine requiescere?
- 12 *Huber / Reuter*, 50.
- 13 Vgl. De civ. Dei XIX, 21.
- 14 De civ. Dei XV, 18: Id est hominum societatum, quae non secundum hominem in re felicitatis terrenae, sed secundum Deum vivit in spe felicitatis aeternae.
- 15 *U. Duchrow*: Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichtliche und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970, 268.
- 16 De civ. Dei XIX, 20: Quam ob rem summum bonum civitatis Dei cum sit pax aeterna atque perfecta ... in qua inmortales maneat nihil adversi omnino patiend.

- 17 Dazu C. Joh. Perl, Der Gottesstaat (s.Anm. 6), XXXIII: „Weltstaat und Gottesstaat ... sind die zwei Begriffe, die zugleich Handlungsträger, aber durchaus nicht absolute Gegner sind. In der *Idee*, im Sinne der Platonischen Seinslehre, stehen sie freilich mit der gleichen Unversöhnlichkeit einander gegenüber ... In der *Erfahrung* aber treten sie zueinander so sehr in Beziehung, daß sie nebeneinander in der Welt bestehen, daß ein und derselbe Mensch beiden Staaten angehören kann, ja ihnen verpflichtet ist, und daß sich beide Gemeinschaften nicht unbedingt bekämpfen müssen, sondern sich sogar fördern. **Das Begriffspaar selbst ... deckt sich mit keiner der gegensätzlichen Bezeichnungen wie etwa Heidentum – Christentum oder Ungläubige – Gläubige oder Politischer Staat – Kirche.**“ (Hervorhg. MK)
- 18 Huber / Reuter, 50.
- 19 De civ. Dei XIX, 14: Deus autem ergo naturarum omnium sapientissimus conditor et iustissimus ordinator ... dedit hominibus quaedam bona huic vitae congrua, id est pacem temporalem pro modulo mortalis vitae in ipsa salute et incolumitate ac societate sui generis, et quaeque huic paci vel tuendae vel recuperandae necessaria sunt.
- 20 De civ. Dei XIX, 14: Ac per hoc erit pacatus, quantum in ipso est, omni homini pace hominum, id est ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium, cuius hic ordo est: **primo nulli noceat, deinde ut etiam propositi cui potuerit.** (Hervorhg. MK)
- 21 Huber / Reuter, 50.
- 22 De civ. Dei XIX, 4: Absit ergo ut, quamdiu in hoc bello intestino sumus, iam nos beatitudinem, ad quam vincendo volumus pervenire, adeptos esse credamus.
- 23 Hertz, 134.
- 24 Hertz, 137.
- 25 Die „dienende Herrschaft“ gilt als vorzügliches Merkmal des christlichen Hausstandes: De civ. Dei XIX, 14.
- 26 De civ. Dei XIX, 21: Serviens autem Deo animus recte imperat corpori, inque ipso animo ratio Deo Domino subdita recte imperat libidini vitiiisque ceteris. Quapropter ubi homo Deo non servit, quid in eo putandum est esse iustitiae?
- 27 Ep. 189, 6: bellum geritur, ut pax adquiratur, esto ergo etiam bellando pacificus; De civ. Dei XIX, 12: Unde pacem constat belli esse optabilem finem.
- 28 De civ. Dei XIX, 16: Pertinet ergo ad innocentis officium, non solum nemini malum inferre, verum etiam cohibere a peccato vel punire peccatum, ut aut ipse qui plectitur corrigatur experimento, aut alii terreantur exemplo.
- 29 Hertz, 141; vgl. De civ. Dei XIX, 17: Ita etiam terrena civitatis, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit in eoque defigit imperandi oboediendique concordia civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humararum quaedam compositio voluntatum.
- 30 De civ. Dei XIX, 28: Merito geritur, sicut pax in bonorum finibus praedicta est atque laudata, quod vel quale bellum e contrario in finibus malorum possit intelligi ... Quod igitur bellum gravius et amarius cogitari potest, quam ubi voluntas sic adversa est passioni et passio voluntati, ut nullius earum victoria tales inimicitiae finiantur.
- 31 Zu diesem Überformungsprozess vgl. W. Janssen: Art. Friede, in: O. Brunner, Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart 1975, bes.: 545-547.
- 32 A. Anzenbacher: Christliche Sozialethik, Paderborn 1997, 45.
- 33 Vgl. F. Hafner / A. Loretan / Ch. Spenlé: Naturrecht und Menschenrecht: Der Beitrag der Spanischen Spätscholastik zur Entwicklung der Menschenrechte, in: K. Seelmann / F. Grunert, Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik, Tübingen 2001, 121-153, hier: 127.
- 34 S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, curante Roberto Busa S.J., Tom 2, Stuttgart 1980.
- 35 STH II-II, q. 29, 1 co: Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal 5 [17], caro concupiscit adversus spiritum. Alio modo, in quantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest.
- 36 De civ. Dei XIX, 13: pax hominum est ordinata concordia.
- 37 STH II-II, q. 29, 2 co: Pax consistit in quietatione et unione appetitus. Auch Augustinus setzt diesen Bedeutungsgehalt von pax voraus (vgl. De civ. Dei XIX, 28).
- 38 STH II-II, q. 29, 1 co: Concordia enim, proprium sumpta, est ad alterum, in quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt.
- 39 STH II-II, q. 29, 1 co: Unde, ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur.
- 40 STH II-II, q. 29, 2 prooem.: Videtur quod non omnia appetant pacem.
- 41 STH II-II, q. 29, 2 co: Quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem, et per consequens remotionem eorum quae consecutionem impedire possunt.
- 42 STH II-II, q. 29, 2 ra3: Sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni.
- 43 Vgl. STH II-II, q. 29, 2 ra2: concordare contra id quod ipsa magis vellet.
- 44 STH II-II, q. 29, 2 ra4: Cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniantur quietati in uno ... Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo.
- 45 Vgl. ebd.
- 46 STH II-II, q. 29, 3 ra1: [Et propter hoc] sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.
- 47 STH II-II, q. 29, 3 ra1: Peccatum ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens.
- 48 STH II-II, q. 29, 3 co: Quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum.
- 49 STH II-II, q. 29, 3 co: Der Friede bewirkt letztlich eine zweifache Einigung: secundum ordinationem propriorum appetitum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetite alterius.
- 50 STH II-II, q. 29, 3 co: Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius.
- 51 STH II-II, q. 29, 2: Unde pax vera non potest nisi in bonis et bonorum.
- 52 Vgl. Janssen, 551: „Diese Verschiebung im Verständnis der ‚pax temporalis‘ darf als symptomatischer Ausdruck jener Aufwertung des irdischen Bereichs verstanden werden, den das christliche Weltverständnis während des

- Mittelalters vollzogen hat – vollziehen mußte, nachdem zumindest im Abendland auch die weltlichen Gemeinschaftsordnungen es ausschließlich mit Christen zu tun hatten.“
- 53 STH II-II, q. 29, 2 ra2: Illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant.
- 54 Vgl. De reg. princ. 2: bonum et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur quae dicitur pax. Hoc igitur est, ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. Vergleichbares gilt für die kirchliche Herrschaft (vgl. ScG 4, 76 n. 4).
- 55 STH II-II, q. 29, 2 ra3.
- 56 Vgl. *J. Muldoon: Canon Law, the Expansion of Europe, and world order*, Aldershot 1998, 68: „It was not until the sixteenth century that Christian thinkers began to consider the issue of political order on a global scale. The establishment of the Spanish empire in the century following Columbus' voyages saw the parallel development of preliminary concepts of international order based on some kind of international law and also on the assumption that peaceful relations were possible between Christian and non-Christian societies.“
- 57 Zu Leben und Werk des Suárez vgl. *C. Werner: Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 Bde., Regensburg 1861, 62-96.
- 58 *Th. Hoppe: Art. Friede*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. von Walter Kasper, 3., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 3, Freiburg 1995, hier: 138.
- 59 Vgl. die unter diesem Titel von *K. Seelmann und F. Grunert* hrsg. *Studien zur Spätscholastik* (s. Anm. 32).
- 60 Innerhalb kleinerer und größerer sozialer Einheiten bezeichnete Frieden einen Zustand ungebrochener (bzw. nach einem Konflikt wiederhergestellter) Rechtsgeltung in einem stabilen feudalen System (pax et iustitia). Im Idealfall waren damit auch die einzelnen Lebensbereiche vor Übergriffen unautorisierter Gewalt geschützt (securitas). Daneben konnte der Begriff auch gebraucht werden, um etwa die Waffenruhe im Rechtsstreit (induciae pacis) zu beschreiben. War er in diesem Sinne umfassend verwirklicht, sprach man auch von einem allgemeinen Frieden (pax generalis).
- 61 *Janssen*, 555.
- 62 DGr IX, 7, 19: Nam in primo testimonio Augustini, non est ita intelligenda pax illa hominis pacifici, de quo ibi loquitur, ut nullum omnino concupiscentiae motum naturalem, et omnino non liberum permittat. Haec enim pax non acquiritur in hac vita, sed in futura expectatur.
- 63 DGr IX, 7, 19: quae pro huius vitae capacitate perfecta dici potest.
- 64 DGr IX, 7, 19.
- 65 DGr IX, 7, 19 unter Heranziehung einer Augustinusstelle (Retract. 1, 19).
- 66 DGr IX, 7, 19: Id est de pace, quae morali quodam modo anxietatem et contentiosum bellum concupiscentiae excludat.
- 67 DGr IX, 7, 19: Haec enim pro statu huius vitae ficticia et praesumptuosa est, non vera.
- 68 DCh II, 1, 6: Respectu quidem Dei, inclinando voluntatem hominis ad coniunctionem cum divina bonitate et voluntate, respectu vero aliorum hominum, inclinando ad concordiam et consensionem in rebus honestis et in ipso homine constituendo bonum ordinem inter appetitus, subiiciendo inferiorem superiori.
- 69 DCh II, 1, 6: At haec omnia non per se solam efficit charitas, sed per alias simul virtutes quae illam comitantur.
- 70 DCh II, 1, 6: Et quia hoc motivum maxime accommodatur tali actui [charitatis], ideo talis actus maxime tribuitur charitati. Nihil autem vetat huiusmodi actum elici interdum ab alia virtute ex proprio cuiusvis motivo. Et praecipue respectu proximorum saepe oritur ex iustitia.
- 71 DCh XI prooem.: Tamen multa, quae dicuntur [esse contrarii paci], magis ad materiam de iustitia spectabant, quia vix laeditur pax, nisi per iniuriam.
- 72 DCh XI, n. 1: Unum est positivum, quod consistit in consensione voluntatum primario, consequenter etiam iudiciorum, actionum et sermonum.
- 73 DCh XI, n. 1: Aliud est negativum, scilicet non facere aliquid quod dissolvat istam consensionem.
- 74 DCh XI, n. 1: Nam in hoc consistit, ut homo se absteineat ab omni actione quae possit dissolvere istam pacem.
- 75 DCh XI, n. 2: Loquimur autem de irrationabili [discordia] ... Consistit enim haec discordia, ut ego velim contrarium eius quod proximus vult, quod fieri potest, vel quia unusquisque rationabiliter movetur, ut ad volendum ius suum, neque infert in eo alteri iniuriam, neque per se vult incommodum eius, et hoc modo potest discordia nullum peccatum.
- 76 DCh XI, n. 4: Posset tamen excusari a peccato saltem mortale, si quis discordaret hoc modo a voluntate alterius, non intendendo detrimentum eius, sed consulendo suae utilitati vel voluptati.
- 77 DCh XI, n. 4: Non esset ibi speciale peccatum contra charitatem, sed esset actio iuxta qualitatem et modum intentionis. Nam immediatum obiectum tantum indifferens est.
- 78 STH II-II, q. 29, 4 ra2: Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedit appetitum, qui per pacem unitur.
- 79 Si etiam fiat honesto ex joco, animo suo loco et tempore veritatem aperiendi, per se non est mala.
- 80 *Huber/Reuter*, 20.