

Sonderdruck

*Raimund Schulz*  
**Augustinus und der Krieg**

[erschienen in: Millenium 4 (2008)]

# Augustinus und der Krieg<sup>1</sup>

RAIMUND SCHULZ

## 1. Einleitung

Das Thema „Krieg“ erlebt derzeit einen regelrechten Boom in der Geschichtswissenschaft.<sup>2</sup> Das Interesse hat sich dabei verlagert von der klassischen Frage nach den Gründen und Ursachen hin zu den Verarbeitungs- und Deutungsstrategien von Kriegen und Kriegserfahrungen.<sup>3</sup>

Bei der Vermittlung antiker Deutungsmuster kommt der Spätantike eine Schlüsselfunktion zu. Denn in dieser Zeit trafen zwei grundverschiedene Einstellungen zum Krieg aufeinander, deren Spannung das europäische Denken über den Krieg nachhaltig geprägt hat: auf der einen Seite das klassisch-antike Verständnis, das Krieg wie ein naturgegebenes Phänomen akzeptierte und der Bewährung im Krieg höchste soziale Wertschätzung zollte, auf der anderen Seite das Christentum, das dieser Auffassung das Gebot des Gewaltverzichts und der Nächstenliebe entgegensetzte und damit die Beteiligung am Krieg zu einem theologischen und moralischen Problem erhob. Diese Konstellation erhält ihre besondere historische Dimension dadurch, dass mit den jeweiligen Haltungen zum Krieg ein unterschiedliches Verhältnis zur Politik verbunden war: Während

- 
- 1 Der Text basiert auf einem Vortrag, den ich u. a. an den Universitäten Saarbrücken, Bielefeld, Bochum und Frankfurt gehalten habe. Ich danke den Zuhörern für Kritik und Anregungen. Weiterhin danke ich St. Rebenich, B. Dreyer, E. Baltrusch, W. Dahlheim und J. Stillig für ihre kritische Lektüre.
  - 2 Aus der Fülle der Neuerscheinungen als Einführung geeignet z. B. E. Wolfrum, *Krieg und Frieden in der Neuzeit. Vom westfälischen Frieden bis zum Zweiten Weltkrieg*, Darmstadt 2003, S. 22–32. G. Krumeich, *Kriegsgeschichte im Wandel*, in: G. Hirschfeld u. a. (Hrsgg.), „Keiner fühlt sich hier mehr als Mensch...“. Erlebnis und Wirkung des Ersten Weltkrieges, Frankfurt am Main 1996, S. 11–29. C. Nordstrom, *Leben mit dem Krieg*, Darmstadt 2005.
  - 3 Die Arbeiten konzentrieren sich auf die Kriege der Neuzeit, vornehmlich den 30-jährigen Krieg und den Ersten Weltkrieg: z. B. P. Knoch, *Erleben und Nacherleben. Das Kriegserlebnis im Augenzeugenbericht und im Geschichtsunterricht*, in: Hirschfeld (s. Anm. 2), S. 235–259, S. 236. N. Buschmann/H. Carl, *Zugänge zur Erfahrungsgeschichte des Krieges. Forschung, Theorie, Fragestellung*, in: N. Buschmann (Hrsg.), *Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg*, Paderborn 2001, S. 18–22. A. Holzem, *Kriegserfahrung als Forschungsproblem. Der Erste Weltkrieg und die religiöse Erfahrung*, in: *ThQ* 182 (2002), S. 279–297; D. Beyrau (Hrsg.), *Der Krieg in religiösen und nationalen Deutungen der Neuzeit*, Tübingen 2001.

der Kriegsdienst für die Polis den Anspruch auf politische Mitsprache in der Regel mit einschloss, ging mit der christlichen Infragestellung des Krieges potentiell eine Distanzierung gegenüber politischer Aktivität einher.

Die Spannung zwischen beiden Positionen blieb erhalten, doch in der Spätantike rang sich das Christentum zu der Auffassung durch, dass auch Gott in bestimmten Fällen das Kriegführen erlaubte. Als Wegbereiter dieser christlichen Kriegslegitimation gilt der Kirchenvater Augustinus. Tatsächlich bietet Augustin eine Gesamtdeutung des Phänomens „Krieg“, die weit über den sattem bekannten Kriterienkatalog des „gerechten Krieges“ hinausgeht.<sup>4</sup> Man kann deren Bedeutung nur ermessen, wenn man von der Frage ausgeht, wie es Augustinus vor dem Hintergrund akuter militärischer Bedrohungen gelang, römische Tradi-

4 Für viele: H. Reh, Ist die Lehre vom gerechten Krieg am Ende?, in: F. Stolz (Hrsg.), Religion zu Krieg und Frieden, Zürich 1986, S. 193–210. O. Kimminich, Der Gerechte Krieg im Spiegel des Völkerrechts, in: R. Steinweg (Hrsg.), Der gerechte Krieg: Christentum, Islam Marxismus, Frankfurt am Main 1980, S. 206–223, S. 207, meint fälschlicherweise sogar, Augustinus sei der erste gewesen, der die Frage nach dem gerechten Krieg aufwarf. Die allgemeine Literatur zur Entwicklung des Konzeptes vom „gerechten Krieg“ ist kaum noch zu übersehen. Aus althistorischer Sicht hat sich zuletzt – neben H. Botermann (Gallia paccata – perpetua pax. Die Eroberung Galliens und der „gerechte Krieg“, in: J. Spielvogel [Hrsg.], Res publica reperta. Zur Verfassung und Gesellschaft der römischen Republik und des frühen Prinzipats. Festschrift für Jochen Bleicken zum 75. Geburtstag, Stuttgart 2002, S. 284–293) – K. M. Girardet in einer längeren Rezension (zu L. Loreto, Il bellum iustum e i suoi equivoci, in: Gnomon 77 [2005], S. 427–434) und in Form eines Vortrages („Gerechter Krieg“. Von Ciceros Konzept des bellum iustum bis zur UNO-Charta) geäußert und dabei einige Unklarheiten richtig gestellt. Einen fundierten Überblick bietet ferner U. Kleemeier, Krieg, Recht, Gerechtigkeit – Eine ideengeschichtliche Skizze, in: D. Jannsen/M. Quante (Hrsgg.), Gerechter Krieg, Paderborn 2003, S. 11–28. Sie beklagt (Anm. 1), dass die deutschen Arbeiten selten von (professionellen) Philosophen stammen. Umgekehrt scheint ein Verständnis des gesamten Phänomens nur möglich, wenn man den historischen Hintergrund und den politischen Kontext der Spätantike berücksichtigt. Hieran leidet z. B. der ansonsten sehr solide Überblick von P. Engelhardt, Die Lehre vom „gerechten Krieg“ in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise, in: Steinweg (s. Anm. 4), S. 72–123. Umfangreichere Überblicke mit starker Einbeziehung der modernen außenpolitischen Diskussion liefern naturgemäß die amerikanischen Autoren: Hilfreich für Augustin ist davon besonders: R. J. Regan, Just War. Principles and Cases, Washington 1996. Zusammenfassende Darstellungen aus theologischer Perspektive finden sich außer in den einschlägigen Fachlexika bei K. Höhmann, Der „gerechte Krieg“ im christlichen Denken, in: R. Weiler/V. Zsifkovits (Hrsgg.), Unterwegs zum Frieden. Beiträge zur Idee und Wirklichkeit des Friedens, Freiburg/Basel/Wien 1973, S. 335–367. Wenig hilfreich für unsere Fragestellung ist dagegen J. Rief, „Bellum“ im Denken und in den Gedanken Augustins, Barsbüttel 1990, weil der Autor durchweg werk- und textimmanent argumentiert und den politisch-historischen Kontext außer Acht lässt.

tionen und christliche Überzeugungen zu verbinden. Diese Verbindung ist ein aufschlussreiches Beispiel für den Verschmelzungsprozess von Christentum und *Romanitas*; ihr Verständnis bildet aber auch eine wichtige Voraussetzung, um die Antike in die Perspektive neuhistorischer und mediävistischer Fragestellungen zum Thema Krieg zu integrieren.<sup>5</sup>

## 2. Die christliche Diskussion um den Krieg

In den Anfängen des Christentums spielte eine Distanzierung gegenüber Krieg und Kriegsdienst vor dem theologischen Hintergrund des Gewaltverzichts Jesu und des fünften Gebots in der Praxis eine untergeordnete Rolle.<sup>6</sup> Es gab keine allgemeine Wehrpflicht und das römische Militär fungierte eher als Polizeimacht. Die Lage änderte sich, als Rom seit der Mitte des 2. Jahrhunderts verlustreiche Kriege an fast allen Grenzen führen musste. Der Unmut über kriegsunwillige Christen wuchs, aber auch für die Christen wurde es schwierig, tatenlos den Angriffen auf das Reich zuzusehen, das sie als Hort der Zivilisation zu schätzen gelernt und dem sie nach eigener Überzeugung die Ausbreitung des Glaubens mit zu verdanken hatten.<sup>7</sup> „Gebet Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist“, hatte Jesus selbst gefordert.<sup>8</sup> Paulus gemahnte seine Glaubensgenossen zum Gehorsam gegenüber den staatlichen Obrigkeiten, er setzte den Gehorsam gegenüber dem Kaiser sogar mit dem Gehorsam gegenüber Gott gleich.<sup>9</sup>

5 Die jüngeren wissenschaftlichen Monographien und Biographien zu Augustinus (z. B. Chr. Horn, Augustinus, München 1995; J. Kreuzer, Augustinus, Frankfurt/New York 1995; E. Dassmann, Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart/Berlin/Köln 1993; W. Geerlings, Augustinus, Freiburg/Basel/Wien 1998) behandeln das Thema allenfalls beiläufig und meist im Zusammenhang mit der Kategorie des „gerechten Krieges“ oder der augustianischen Friedenskonzeption. Im Zentrum steht immer die Friedenthematik. Die besten Überblicke mit reichen Quellen bieten der Artikel „Bellum“ von M.-Fr. Berrouard, in: Augustinus-Lexikon, hrsg. von C. Mayer, Vol. 1, 1991, Sp. 638–645, sowie das in Deutschland eher selten rezipierte Werk von L. J. Swift, The Early Fathers on War and Military Service. Message of the Fathers of the Church, Wilmington/Deleware 1983, S. 110–157.

6 R. H. Bainton, Christian Attitudes toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-Evaluation, New York/Nashville 1960, S. 66ff.; J. Fontaine, Die Christen und der Kriegsdienst im Frühchristentum, in: Concilium 1 (1965), S. 592–598; C. J. Cadoux, The Early Christian Attitude to War, London 1919, S. 247.

7 Eus. hist. eccl. 4,26,7–11. Vgl. H. Chadwick, Die Kirche in der antiken Welt, Berlin/New York 1972, S. 19. Die Abkürzungen der antiken Autoren richten sich nach dem Verzeichnis des LAW.

8 Mt. 22,21; 12,17; Lk. 20,25.

9 Petr. 2,13ff.; Röm. 13,1–4. Vgl. 1. Clem. 60,4; 61,1.

Hieraus ließ sich folgern, dass man auch als christlicher Soldat Kaiser und Reich verteidigen müsse, wenn es bedroht war. Diese Überzeugung verfestigte sich, je schneller sich die christliche Lehre unter den Soldaten verbreitete. Denn von ihnen angesichts der Plünderungen der „Barbaren“ und der gefallenen Kameraden zu fordern, das Schwert beiseite zu legen, widersprach dem Ethos der Pflichterfüllung und hätte Verrat bedeutet. Erst diese sich in der Praxis verfestigende positive Einstellung vieler Christen zum Kriegsdienst verlangte spätestens seit Konstantin von der Kirche, das Problem des Krieges nun auch *theologisch* zu bewältigen.<sup>10</sup>

Entscheidende Argumente fanden sich im Alten Testament. Hier führte das Volk Israel fast ununterbrochen Krieg und wurde von seinem „Kriegsherrn“ Jahwe tatkräftig unterstützt.<sup>11</sup> Ihm schuldete man unbedingten Gehorsam, und wenn er den Krieg gebot, dann – so das Argument – war auch dem Christen das Kämpfen erlaubt. Zwiespältig waren dagegen die Aussagen des Neuen Testaments: Dem Gewaltverzicht Jesu in der Bergpredigt könnte z. B. seine – allerdings in einem anderen Kontext geäußerte – Aussage entgegenstehen, er sei nicht gekommen, um den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.<sup>12</sup> Die Beispiele des Hauptmanns von Kapharnaum und des unter dem Kreuz gläubig gewordenen Offiziers zeigten ferner, dass der Soldatenberuf und die mit ihm verbundene Pflicht des potentiellen Tötens offensichtlich kein Hindernis für den Glauben und das christliche Bekenntnis waren.<sup>13</sup>

### 3. Die römische Tradition des *bellum iustum*

Die biblische Überlieferung war aber nur die eine Quelle, aus der die christlichen Denker schöpften: Wenn sie bereit waren, das Imperium als gottgewollten Partner anzuerkennen, dann lag es nahe, sich auch in der römischen Tradition umzusehen.

Diese kannte das Begriffspaar *bellum iustum*. In der Frühzeit der römischen Expansion war ein *bellum iustum* dann gegeben, wenn sich die Kriegseröffnung nach bestimmten Regeln und religiösen Zeremonien vollzog.<sup>14</sup> Der Zusatz *iust-*

10 Vgl. Swift (s. Anm. 5), S. 80ff.; W. Dahlheim, Geschichte der römischen Kaiserzeit (= OGG Bd. 3), 3. überarbeitete und erweiterte Aufl. München 2003, S. 137.

11 Vgl. K. Hammer, Christen, Krieg und Frieden. Eine historische Analyse, Olten/Freiburg 1972, S. 13ff.

12 Mt. 11,34.

13 Hauptmann von Kapharnaum: Lk. 7,9; Offizier unter dem Kreuz: Mk. 15,39.

14 Demnach musste zunächst ein Bote an das gegnerische Gemeinwesen gesandt werden, der feststellte, dass der Gegner ein Unrecht begangen hatte, und dementsprechend die Forderung nach Wiedergutmachung stellte. Wurden die Forderungen

*tum* bedeutete demnach „regelgerecht“ oder „ordnungsgemäß“. Der Gerechte Krieg war ein göttlich sanktionierter Rechtsvorgang, der auf ein ungesühntes Unrecht folgte.

Erst im Laufe der römischen Expansion traten materielle Kriterien in den Vordergrund.<sup>15</sup> Nach Cicero war ein Krieg gerecht, wenn er auf ein gegnerisches Unrecht, d. h. auf einen grundlosen Angriff reagierte.<sup>16</sup> Ziel des gerechten Krieges war die Vergeltung des Unrechtes (durch Wiedererlangung der geraubten Güter) sowie die Schaffung eines gerechten Friedens;<sup>17</sup> darüber hinaus konnte er als präventive Strafexpedition geführt werden, wenn es um das Wohl des Reiches (*de imperio*) ging, ein Sinneswandel des Gegners erzielt und dieser vor weiteren Angriffen abgeschreckt wurde.<sup>18</sup> Ciceros Konzept besaß damit eine doppelte

innerhalb von 30 Tagen nicht erfüllt, verkündete der Fetiale feierlich, dass das betreffende Gemeinwesen ungerecht gehandelt habe. Nach entsprechendem Beschluss des Senats – später dem Volk – erfolgte abschließend die offizielle Kriegserklärung (*indictio belli*). Vgl. J. Rüpke, *Domi Militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990, S. 97–124.

15 S. Albert, *Bellum Iustum. Die Theorie des „gerechten Krieges“ und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit*, Kallmünz 1980, S. 132; M. Mantovani, *Bellum Iustum. Die Idee des gerechten Krieges in der römischen Kaiserzeit*, Bern 1995, S. 97, 60f.

16 Cic. off. 2,26: „Verum tamen, quam diu imperium populi Romani beneficiis tenebatur, non iniuriis, bella aut pro sociis aut de imperio gerebantur.“ Cic. rep. 3,35: „Noster autem populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est.“

17 Mantovani (s. Anm. 15), S. 43. Das Ziel des Krieges ist somit ein Ausgleich des Schadens und die Wiederherstellung des früheren Rechtszustandes, ein Leben – wie Cicero sagt – in Frieden *sine iniuria*. Cic. off. 1,35: „Quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur.“ Cic. off. 1,80: „Bellum autem ita suscipiatur, ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur.“ Zum Verhältnis Ciceros zum Fetialrecht vgl. H. Botermann, Ciceros Gedanken zum „gerechten Krieg“ in de officiis 1,34–40, in: AKG 69 (1987), S. 1–29, sowie dies. (s. Anm. 4), S. 284–293. Die von Cicero philosophisch untermauerten inhaltlichen Aspekte des *bellum iustum* waren im Prinzip allen Schriftstellern der Folgezeit und der römischen Öffentlichkeit vertraut und wurden auch mehrfach zur Rechtfertigung aktueller Kriege verwendet. In der frühen Kaiserzeit konzentrieren sich die Autoren zunächst auf die Verarbeitung der Bürgerkriege, die als ungerechte Bruderkämpfe interpretiert werden. Gerechtfertigte Kriege nach Außen kommen unter dem Schutz des Augustus und der *pax Romana* kaum noch vor. Immerhin rechtfertigt Augustus die Bekriegung der Alpenvölker mit einem „gerechten Grund“.

18 Cic. off. 1,34: „Denn es gibt ein Maß im Rächen und Bestrafen. Und es genügt vielleicht, dass derjenige, der herausfordernd gehandelt hat, sein Unrecht bereut, so dass einer selbst nichts Derartiges künftighin verübt und die übrigen weniger rasch mit Unrecht bei der Hand sind.“ (Übersetzung H. Gunermann) („Est enim ulciscendi et puniendi modus – atque haud scio an satis sit eum, qui lacessierit iniuriae suae paeni-

Komponente: Einerseits sollte er den Krieg insgesamt einhegen und unkontrollierbare Kriegszüge erschweren, andererseits verschaffte er der römischen Weltherrschaft eine umfassende Legitimation, die offensive Kriege mit einschloss.

Als die Kaiser seit der Mitte des 2. Jahrhunderts ihre Abwehrkriege gegen die Germanen wieder als *bella iusta* deklarierten und viele Christen unter dem Druck der außenpolitischen Entwicklung ihre Vorbehalte gegenüber dem Kriegsdienst überwandten, fand das *bellum-iustum*-Konzept in vereinfachter Form Eingang in die Argumentation der christlichen Intelligenz. Origenes ließ im 3. Jahrhundert seine Glaubensbrüder für die beten, „die einen gerechten Krieg führen, auch für den rechtmäßigen Kaiser, auf dass alles vernichtet werde, was sich der gerechten Sache widersetzt“. <sup>19</sup> Eusebios erlaubte 100 Jahre später christlichen Laien, an gerechten Kriegen gegen innere und äußere Feinde teilzunehmen. <sup>20</sup> Ein Jahr, nachdem Theodosius das christliche Glaubensbekenntnis für alle Untertanen vorschrieb (380), pries Ambrosius die bei der Verteidigung Roms gegen die Barbaren bewiesene Tapferkeit als einen Akt tugendhafter Gerechtigkeit. <sup>21</sup> Er untermauerte dies mit Argumenten zum Gebot der Nächstenliebe: „Wer nicht gegen das Unrecht, das seinem Nächsten droht, kämpft, ist ebenso schuldig, wie der, der es diesem antut (...).“ Und einige Kapitel zuvor: „Ist doch auch der Mut, der im Krieg das Vaterland vor Barbaren, daheim die Schwachen und Freunde vor Erpressern schützt, voll Gerechtigkeit.“ <sup>22</sup>

Am Ende des 4. Jahrhunderts hatten also die christliche Diskussion um den Krieg und die römische Tradition des *bellum iustum* zusammengefunden: Die ciceronischen Kriterien konnten in vereinfachter Form auf die Kriege Israels

tere – ut et ipse ne quid tale posthac et ceteri sint ad iniuriam tardiores.“) Dass Ciceros *bellum-iustum*-Konzept auch diese offensive Komponente enthält, hat dezidiert J. Straub, Caesars „Gerechter Krieg“ in Gallien, in: ders., *Regeneratio imperii*. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik, Darmstadt 1986, S. 1–16, S. 2–5, herausgearbeitet. Gerechter Friede als Ziel des *bellum iustum*: Cic. off. 1,35; 60; Kleemeier (s. Anm. 4), S. 13. Zur ideologischen Funktionskomponente des *bellum iustum* vgl. die fundierte Arbeit von A. Zack, Studien zum „Römischen Völkerrecht“, Göttingen 2001, bes. S. 260ff.

<sup>19</sup> Orig. c. Cels. 8,73; 86,1.

<sup>20</sup> Eus. dem. ev. 1,8,3.

<sup>21</sup> Vgl. L. J. Swift, St. Ambrose on Violence and War, in: TAPA 101 (1970), S. 533–543, S. 535f.

<sup>22</sup> Ambr. off. 1,178: „Qui enim non repellit a socio iniuriam, si potest, tam est in vitio, quam ille qui facit.“ 1,129: „Siquidem et fortitudo quae vel in bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel a latronibus socios, plena sit iustitiae.“ Auch für Ambrosius ist der „gerechte Krieg“ ein Zustand, in dem Gerechtigkeit waltet: Ambr. off. 1,139; vgl. 1,201 sowie 3,23.

angewandt werden; <sup>23</sup> umgekehrt ließen sich aktuelle Kriege des römischen Staates mit Verweis auf die Kriege Jahwes und den Dienst an der Erhaltung des Reiches legitimieren. Dieser Prozess war nicht unwesentlich durch die Bewunderung der christlichen Intellektuellen für die römische Militärdisziplin gefördert worden, die sich u. a. in der reichen Verwendung militärischer Termini und Bilder des Soldatendienstes niederschlug. <sup>24</sup> Während so die offizielle Kirche und ihre Entscheidungsträger (Ambrosius) den Kriegsdienst förderten, gab es jedoch auf der anderen Seite Christen zumal im Bereich der monastischen Bewegung, die nach wie vor eine Beteiligung am Krieg kategorisch ablehnten; <sup>25</sup> schon Ambrosius hatte deshalb gegen die in Mönchskreisen tief verwurzelte Auffassung von der Unvereinbarkeit von Askese und Kriegsdienst gepredigt. <sup>26</sup> Diese Situation konnte in einer Zeit, als der Krieg zumindest im Westen zu einem existentiellen Dauerphänomen geworden war, zu einer gefährlichen Spaltung innerhalb der Kirche führen. <sup>27</sup>

#### 4. Augustinus und der Krieg

In dieser Situation begann Augustinus eine theologisch fundierte Synthese der bereitliegenden Argumente zu erarbeiten, die das Verhältnis der Christen zum Krieg neu justieren sollte. Das schwierigste theologische Problem bestand darin, die alttestamentarischen Kriege mit den Aussagen Jesu zum Gewaltverzicht zu harmonisieren. Augustinus löste es, indem er das Gebot des Gewaltverzichts und der Nächstenliebe nicht als sozialen Verhaltenskodex des öffentlichen Lebens,

<sup>23</sup> Ambrosius tat dies z. B. im Falle der Kriege und Kämpfe Davids: Ambr. off. 1,129; vgl. Mantovani (s. Anm. 15), S. 87f., 106, 114, 132.

<sup>24</sup> Dazu immer noch der Klassiker: A. von Harnack, *Militia Christi*. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Darmstadt 1963, S. 13ff., 18ff., 21ff., 40ff. Ferner Swift (s. Anm. 5), 19f., und A. J. Vermeulen, „Gloria“, in: RAC 11 (1981), Sp. 196–225, bes. 212f.

<sup>25</sup> D. A. Lenihan, *The Just War Theory in the Works of Saint Augustine*, in: *Augustinian Studies* 19 (1988), S. 37–70, S. 40. Dass es grundsätzlich „keinen christlichen Pazifismus (gab)“ (M. Clauss, „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist!“ Bemerkungen zur Rolle der Christen im römischen Heer, in: P. Kneissl/V. Losemann [Hrsgg.], *Imperium Romanum*. Studien zu Geschichte und Rezeption. Festschrift C. Christ, Stuttgart 1998, S. 93–104, S. 95) wage ich deshalb zu bezweifeln. Vgl. auch Swift, (s. Anm. 5), S. 21f., 27f.

<sup>26</sup> Ambros. in Ps. 45,21,3.

<sup>27</sup> Vgl. R. H. Bainton, *Die frühe Kirche und der Krieg*, in: R. Klein (Hrsg.), *Das frühe Christentum im Römischen Staat* (= WdF Bd. 267), Darmstadt 1982, S. 187–216, S. 193ff.

sondern als eine (innere) Gesinnung des Menschen interpretierte.<sup>28</sup> Wenn demnach ein Christ die Bestrafung der Sünder in einem Geist der Güte und Geduld durchführte, dann durfte er nur im Rahmen der Pflichterfüllung gegenüber staatlichen (oder göttlichen) Befehl auch physische Gewalt anwenden.<sup>29</sup> Das Gebot der Nächstenliebe verpflichtete ihn sogar dazu, wenn er so seine Nächsten vor dem Angriff des Übeltäters schützte.<sup>30</sup>

Diese Tendenz zur „Verinnerlichung der Moral“ (K. Flasch) ist eine wesentliche Neuerung gegenüber dem klassischen Kriegesverständnis, das nach dem Gewissen des Einzelnen nicht fragte und in der Übereinstimmung individueller und kollektiver Tugenden den Erfolg der Polis garantiert sah. Sie war aber für Augustin eine unabdingbare Voraussetzung, um die konträren Standpunkte des Alten und Neuen Testaments zu harmonisieren, ohne die alttestamentarischen Aussagen über den Krieg – etwa durch eine konsequente metaphorische oder allegorische (allein auf das Neue Testament bezogene) Deutung – wie es z. B. Origines versuchte – zu entwerten. Denn das Alte Testament machte auch Aussagen über die *Funktion des Krieges im göttlichen Heilsplan*, die für Augustinus bei der Deutung der realen Ereignisse seiner Zeit von fundamentaler Bedeutung waren. Den Anlass bot die Eroberung Roms im Jahre 410 durch die Westgoten. Sie brachte mit einem Schlag die christliche Überzeugung von der Rolle des Imperium Romanum als gottgewolltes Endreich der Welt ins Wanken und bestätigte den Verdacht der Heiden, dass die Abkehr von den alten Göttern Rom in den Untergang führen müsse. Um die Christen gegen diese Vorwürfe zu verteidigen und seinen verunsicherten Glaubensgenossen neue Orientierung zu geben, konstruierte Augustinus in seinem Werk „de civitate dei“ an Stelle des gottgewollten Reiches einer siegreichen Christenheit das Gottesreich (*civitas dei*) und das irdische Reich (*civitas terrena*) als im Widerstreit liegende, aber wechselseitig aufeinander bezogene Prinzipien und ethische Haltungen: Die himmlische Gemeinschaft wird durch Gottesliebe, die irdische Gemeinschaft durch egoistische Selbstliebe konstituiert.<sup>31</sup>

Das römische Reich ist nach dieser Vorstellung als Teil der *civitas terrena* nicht vor Niederlagen gefeit und kann Frieden und Gerechtigkeit nur unvoll-

28 Aug. c. Faust. 22,76. Vgl. Lenihan (s. Anm. 25), S. 46: „Augustine holds, that what that statement requires is an inward disposition of the heart and not a bodily action. Augustine considers the Sermon on Mount not as a social code of ethics for right living but rather as a personal spirituality directed inside to the sacred seat of virtue in the heart.“

29 Aug. c. Faust. 22,74f.

30 Aug. ep. 47; Regan (s. Anm. 4), S. 17.

31 Vgl. Horn (s. Anm. 5), S. 113ff. Zu den Intentionen des Werkes „de civitate dei“ vgl. W. Geerlings, Augustin und der antike Friedensgedanke, in: G. Binder/B. Effe (Hrsgg.), Krieg und Frieden im Altertum, Trier 1989, S. 191–203, S. 192.

kommen erreichen. Dennoch – so Augustin in „de civitate dei“ – war seine Expansion von Gott gewollt: Gott habe den Römern zur Ausdehnung ihrer Herrschaft seinen Arm geliehen, so heißt es am Ende des ersten Buchs der „civitas dei“;<sup>32</sup> und weiter im 5. Buch:

Er (sc. Gott) verlieh es (sc. das Reich), um in vielen Völkern schwere Übelstände zu unterdrücken, vornehmlich solchen Männern, die um der Ehre, des Lobes und Ruhmes willen dem Vaterlande, in welchem sie Ruhm suchten, dienten und nicht zögerten, sein Wohl ihrem eigenen überzuordnen (...).<sup>33</sup> (Übers. W. Thimme)

Weiter fragt er nach den Eigenschaften, „wodurch der wahre Gott bewogen war, die Ausbreitung der römischen Herrschaft zu fördern“. Augustins Antwort: Die Römer waren bereit für den Ruhm „ohne Zögern in den Tod zu gehen“.<sup>34</sup> Da sie Ruhm des Vaterlandes zuliebe erstrebten und den Unterworfenen Gesetz und Frieden brachten, befanden sich die hervorragendsten unter ihnen in einem Zustand, der die für die *civitas terrena* konstitutive Selbstbezogenheit teilweise überwand. Diese Haltung soll für die Christen Vorbild und inspirierender Ansporn sein, Hochmut (*superbia*) zu überwinden und auf dem Pilgerweg zum himmlischen Vaterland nicht nachzulassen:

So ist denn das römische Reich nicht nur deshalb so ruhmvoll ausgebreitet, dass Menschen, wie wir sie beschrieben haben, entsprechender Lohn zuteil werde, sondern auch deshalb, damit die Bürger jenes ewigen Staates während ihrer irdischen Pilgerschaft aufmerksam und ernsthaft auf dies Beispiel schauen und begreifen, welche Liebe sie um des ewigen Lebens willen dem Vaterland droben schulden, wenn um menschlichen Ruhmes willen das irdische Vaterland von seinen Bürgern dermaßen geliebt wird.<sup>35</sup>

32 Aug. civ. 1,36.

33 Aug. civ. 5,13: „Idque talibus potissimum concessit hominibus ad domanda gravia mala multarum gentium, qui causa honoris laudis et gloriae consuluerunt patriae, in qua ipsam gloriam requirebant, salutemque eius saluti suae praepone non dubitaverunt (...).“

34 Aug. civ. 5,12.

35 Aug. civ. 5,16: „Proinde non solum ut talis merces talibus hominibus redderetur Romanum imperium ad humanam gloriam dilatatum est; verum etiam ut cives aeternae illius civitatis, quamdiu hic peregrinantur, diligenter et sobrie illa intueantur exempla et videant, quanta dilectio debeatur supernae patriae propter vitam aeternam, si tantum a suis civibus terrena dilecta est propter hominum gloriam.“ Vgl. auch Aug. civ. 5,17: „Vergegenwärtigen wir uns doch, was sie alles verschmäh, was sie ertragen, welche Begierden sie um menschlichen Ruhmes willen unterdrückt haben, den sie als Lohn für solche Leistungen sich verdienten. Und das wird uns stärken, unsererseits den Hochmut zu überwinden (...).“ („Consideremus quanta contempserint, quae pertulerint, quas cupiditates subegerint pro humana gloria, qui eam tamquam mercedem talium virtutum accipere meruerunt, et valeat nobis etiam hoc ad opprimendam

Besonders die theologische Forschung tut sich schwer mit diesen Sätzen, weil sie nicht in das Bild einer angeblich alles überragenden augustianischen Friedenslehre passen wollen. So resümierte jüngst Timo J. Weissenberg: „Demzufolge verschließt sich dem augustianischen Denken auch jedes Verständnis für die Rede vom Krieg als ruhmreiche Tat.“<sup>36</sup> Eine derartige Einschätzung – die man ähnlich auch bei anderen Gelehrten findet<sup>37</sup> – lässt sich wohl nur mit dem (verständlichen) Bemühen erklären, die Gedanken des Kirchenvaters von heidnischem Ballast zu befreien. Damit verkennt man jedoch das Entscheidende: Auch wenn Augustin Frieden jeglichem Krieg vorzieht und die Grausamkeiten römischer Kriege anprangert,<sup>38</sup> so maß er doch dem römischen Ruhmstreben einen außergewöhnlich hohen Wert bei. Denn dieses Ruhmstreben führte auch zur Herausbildung von Tugenden, die den christlichen Idealen nicht unähnlich waren:<sup>39</sup> Die größten Römer hatten im Krieg *clementia* und *misericordia* gezeigt, anstatt ihren

superbiam [...]“ Der gleiche Gedanke in Aug. ep. 138,17. Vgl. N. Baynes, *The Political Ideas of St. Augustine's de civitate Dei*, in: ders., *Byzantine Studies and other Essays*, London 1960, S. 288–306, S. 297.

36 T. J. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*, Stuttgart 2005, S. 119.

37 Z. B. H. Maier, Augustin, in: H. Maier/H. Rausch/H. Denzer (Hrsgg.), *Klassiker des politischen Denkens*, Bd. 1, 6. Aufl. München 1986, S. 94–109, S. 106: „Es wundert nicht, dass Augustin zwar nicht den Kriegsdienst, aber doch die Kriege, sofern sie nicht zur Rechtsverteidigung gegen Rechtsbrecher geführt werden, und den Kriegsrühm ablehnt.“ Er bezieht sich auf den Dominikanerpater F. M. Strathmann, *Die Heiligen und der Staat III*, Frankfurt am Main 1950, S. 250ff. Ferner V. Hrabar, *La doctrine de droit international chez Saint Augustin*, in: *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique* 2 (1932), S. 428–446, S. 438. Die ältere deutschsprachige Forschung hat dagegen das Richtige erkannt, aber häufig noch zu vorsichtig vertreten. Vgl. z. B. R. Kopp, *Vaterland und Vaterlandsliebe nach der christlichen Moral mit besonderer Berücksichtigung des hl. Thomas von Aquin*, Diss. Luzern 1915, S. 69, zu ep. 138,17; J. Bourgeot, *Augustins Philosophie des Friedens und des Krieges*, Diss. Frankfurt 1926, S. 30: „Augustin fühlt sich zu sehr als Bürger des römischen Reiches, um die Ruhmesbegierde zu verdammen; fast das ganze 5. Buch der *civitas dei* dient dazu, sich mit ihr abzufinden.“ Ebenso O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg 1910, S. 41ff. Von den Neueren tendiert A. Nitschke zu der im Text vertretenen Auffassung: A. Nitschke, *Von Verteidigungskriegen zur militärischen Expansion: Christliche Rechtfertigung des Krieges beim Wandel der Wahrnehmungsweise*, in: H. von Stietencron/J. Rüpke (Hrsgg.), *Töten im Krieg (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie Bd. 6)*, Freiburg/München 1995, S. 241–276, S. 253ff.

38 Aug. c. Faust. 22,74ff.; vgl. Berrouard (s. Anm. 5), Sp. 639.

39 Vgl. V. Hand, *Augustin und das klassische römische Selbstverständnis. Eine Untersuchung über die Begriffe gloria, virtus, iustitia und die res publica in de civitate dei*, Diss. Hamburg 1969, S. 22, 30f., 40. Vgl. ähnlich, aber vorsichtiger R. A. Markus, *Saeculum: History and society in the theology of St. Augustine*, Cambridge 1970, S. 57.

Rachegefühlen nachzugeben; was sei dies anderes – so Augustin in einem Brief an Marcellinus (412 n. Chr.)<sup>40</sup> – als das christliche Verbot, Böses mit Bösem zu vergelten? Hinter dieser Auffassung vom Krieg, in dem sich die besten Eigenschaften des Menschen offenbaren, steckt ein aristokratisches Leistungsdenken, das nicht in der Abwendung vom Staat, sondern in der aktiven Hinwendung zu Krieg und Politik Ruhm und Ehre sucht.<sup>41</sup> Dass eine solche christliche Rezeption aristokratischer Kriegstugenden nach dem Fall von Rom zumal im Westen nicht (mehr) selbstverständlich war, zeigt die Haltung seines jüngeren Zeitgenossen Salvian von Marseille (400–480). Er reagierte auf die militärische Schwäche des Westreiches mit dem Eintritt ins Kloster. Deshalb war für ihn die *asketische Verachtung des Reichtums* die höchste Tugend, die den Römern zu ihren Erfolgen verholfen hatte,<sup>42</sup> während Augustinus den Römern Tugenden zuwies, die sich im *Krieg* bewährten.

Wenn aber Ruhmstreben und römische Expansion als gottgewollt akzeptiert werden,<sup>43</sup> dann war es nur folgerichtig, auch die von Rom geführten Kriege unter bestimmten Voraussetzungen als „gerecht“ anzuerkennen. Da schon Ciceros *bellum iustum* das Ziel verfolgte, den Krieg kontrollierbar zu machen (s. o.) lag es für Augustinus nahe, auch Ciceros Kriterien zu übernehmen. Diese erhalten jedoch einen besonderen Akzent, der sich aus der Deutung des Krieges nach dem Fall von Rom 410 ergab. Gott kann nämlich – wie im Alten Testament – mit Kriegen den Zweck verfolgen, die Menschen zu disziplinieren und für ihre Sünden zu bestrafen. „Wir verehren den Gott“, so Augustinus, „der auch bei Kriegen, wenn das Menschengeschlecht durch dieses Mittel gebessert und gezüchtigt

40 Aug. ep. 138,9–10.

41 Zu den römischen Kriegstugenden vgl. z. B. W. Dahlheim, *Julius Caesar. Die Ehre des Kriegers und die Not des Staates*, Paderborn u. a. 2005, S. 65. Dass es in Augustins „*de civitate dei*“ „eben nicht nur um Interna der Theologie, sondern um realpolitische Machtverhältnisse, spezifische Gruppeninteressen sowie um Strategien zur individuellen und kollektiven Bewältigung der (politischen) Krise“ geht, betont zu Recht B. Feichtinger, *Glaube versus Aberglaube. Der Untergang Roms in den Augen der Zeitgenossen*, in: *Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer*, Münster 1998 (= *JbAC* Ergänzungsband 28), S. 145–166, S. 151.

42 *Salv. gub.* 1,2; vgl. A. Schäfer, *Rom und Germanen bei Salvian*, Diss. Breslau 1930, S. 67; J. Badewien, *Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille*, Göttingen 1980, S. 133ff. Zur Einordnung der Deutungen Salvians und Augustins vgl. F. G. Maier, *Niedergang als Erfahrung und Begriff: Die Zeitgenossen und die Krise Westroms 370–470*, in: R. Koselleck/P. Widmer (Hrsgg.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart 1980, S. 59–78, S. 72ff. Für Augustin bedeutete die Eroberung Roms eben noch keineswegs das Ende des weströmischen Reiches. Für ihn war die militärische Niederlage „reparierbar“, wenn man sich an die alten Kriegstugenden der Römer hielt.

43 Vgl. Aug. civ. 1,17.

werden muss, Anfang, Fortgang und Ende leitet.“<sup>44</sup> „Rom ist geißelt, nicht vernichtet worden“, heißt es in einer kurz nach 410 gehaltenen Predigt.<sup>45</sup>

Tatsächlich wurde damit die Plünderung Roms verständlich, denn Niederlagen als göttliche Strafe zu interpretieren, war Gemeingut der Antike.<sup>46</sup> Augustinus sagt jedoch darüber hinaus, dass *jedem* Krieg eine Sünde auf Seiten der Angreifer zugrunde liegt. Ein gerechter Krieg hat demnach nicht nur die Funktion, Leiden einzudämmen und Stabilität herzustellen, sondern auch die gegen die Stabilität verstoßenen Sünder zu bestrafen und zu läutern.<sup>47</sup>

Wie bei Cicero sind demnach für Augustinus *bella iusta* ausschließlich Kriege, die als *ultima ratio* auf ein Unrecht (*iniuria*) reagieren und zu deren Ahndung beitragen. „Gerechte Kriege“ – so heißt es in den „Quaestiones in Heptateuchum“<sup>48</sup> –

pfllegt man als solche zu definieren, die Unrecht ahnden; sei es, dass ein Volk oder ein Staat, die mit Krieg zu überziehen sind, es versäumen, das Unrecht wieder gut zu machen, das von ihnen geschehen ist, oder zurückzugeben, was durch Unrecht weggenommen ist.

Während jedoch Cicero mit dieser Ahndung einen *politischen* Sinneswandel des Gegners verbindet,<sup>49</sup> soll der Krieg nach Augustinus die Sünder durch Bestrafung

44 Aug. civ. 7,30: „Deum colimus (...) qui bellorum quoque ipsorum, cum sic emendandum et castigandum est genus humanum, exordiis progressibus finibusque moderatur.“ Vgl. A. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, Stuttgart 1964, S. 81.

45 Aug. serm. 81,9: „Roma (...) flagellata est, non interempta.“

46 Vgl. M. Meier, Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr. (= Hypomnemata Bd. 147), 2. Aufl. München 2004, S. 347f.

47 Aug. civ. 19,15: „Denn wenn auch ein gerechter Krieg geführt wird, kämpft man doch auf der Gegenseite für die Sünde; und jeder Sieg, auch wenn er Bösen zufällt, ist ein Gottesgericht zur Demütigung der Besiegten, sei es um sie von Sünden zu reinigen, sei es um sie für Sünden zu bestrafen.“ („Nam et cum iustum geritur bellum, pro peccato e contrario dimicatur; et omnis victoria, cum etiam malis provenit, divino iudicio victos humiliat vel emendans peccata vel puniens.“) Vgl. Aug. c. Faust. 22,74; ep. 189,6; 229,2; 138,12f. Fuchs (s. Anm. 44), 80f. Zur Straffunktion des Krieges bei Augustin vgl. auch J. Rief, Die bellum-iustum-Theorie historisch, in: N. Glatzle/E. J. Nagel (Hrsgg.), Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik, Freiburg/Basel/Wien 1981, S. 15–40, S. 22f.

48 Aug. quaest. in Hept. 6,10 (zu Jos. 8,2): „Iusta autem bella definiri solent, quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est.“ Vgl. dazu Cic. off. 1,36 mit Berrouard (s. Anm. 5), Sp. 642. Parallelstelle aus „de civitate dei“: 19,7.

49 Cic. off. 1,34: „Denn es gibt ein Maß im Rächen und Bestrafen. Und es genügt vielleicht, dass derjenige, der herausfordernd gehandelt hat, sein Unrecht bereut, so dass einer selbst nichts Derartiges künftighin verübt und die übrigen weniger rasch mit

einer *heilsamen Läuterung* unterziehen, die zu ihrem eigenen Nutzen ist, weil sie sie vor weiteren Sünden abhält.

Da Sünden das friedliche Zusammenleben stören, wird der gerechte Krieg zum Frieden führen; *pax* meint bei Augustinus jedoch keinen rechtlich gesicherten Dauerzustand, sondern eine Kampfpause, die den Menschen relative Stabilität gewährt und so die Voraussetzung schafft für ein harmonisches Zusammenleben. Deshalb gehört das auf Frieden gerichtete Kriegführen zu den Aufgaben des Christen als Bürger des irdischen Gemeinwesens.<sup>50</sup>

Das Ziel, Frieden herzustellen und Sünder zu läutern, beeinflusst ferner das Verhalten im Krieg. Cicero hatte gesagt, Strafen müssten maßvoll sein sowie Grausamkeiten vermieden werden, wenn ein Sinneswandel des Feindes erzielt werden soll.<sup>51</sup> Auch Augustinus verdammt Grausamkeit und unnötiges Blutvergießen.<sup>52</sup> Statt dessen soll der Krieg ohne Leidenschaft und Rachegefühle in einem Geist der Geduld, des Wohlwollens und des Mitleids geführt werden.<sup>53</sup> Alle Kriege sind schließlich nur dann gerecht, wenn sie auf Anweisung des Staatsoberhauptes – also des christlichen Kaisers – oder auf Geheiß Gottes geführt werden.<sup>54</sup> Damit kombiniert Augustinus die alttestamentarische Vorstellung von Kriegen im Auftrag Jahwes mit dem römischen Grundsatz, wonach nur der Kaiser als Inhaber der legitimen Befehlsgewalt einen Krieg anordnen kann.<sup>55</sup>

Unrecht bei der Hand sind.“ (Übers. H. Gunermann) („Est enim ulciscendi et puniendi modus – atque haud scio an satis sit eum, qui lacesierit iniuriae suae paenitere – ut et ipse ne quid tale posthac et ceteri sint ad iniuriam tardiores.“) Vgl. dazu die Interpretation von Straub (s. Anm. 18), S. 3.

50 Aug. civ. 14,4. Der von allen Menschen ersehnte Friede ist die Ruhe, die in der Ordnung besteht (*tranquillitas ordinis*). Vgl. Engelhardt (s. Anm. 4), S. 75; W. Nippel, Politische Theorien der griechisch-römischen Antike, in: H.-J. Lieber (Hrsg.), Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, 2. Aufl. Bonn 1993, S. 17–46, S. 43.

51 Cic. off. 1,34.

52 Aug. c. Faust. 22,74; vgl. Berrouard (s. Anm. 5), Sp. 640.

53 Aug. ep. 138,4; vgl. Berrouard (s. Anm. 5), Sp. 643.

54 Aug. c. Faust. 22,74f.: „Um solche Ausschreitungen gerecht zu bestrafen, müssen oft die Guten gegen die Gewalt der Widerstand Leistenden die Kriegführung selbst auf sich nehmen, sei es auf Geheiß Gottes, sei es auf Befehl einer rechtmäßigen Staatsgewalt. (...) Dennoch verlangt jene natürliche Ordnung, die den Frieden unter den Sterblichen will, dass die Entscheidung und die Beratung zur Kriegserklärung bei dem Lenker des Staates liege.“ („Quae plerumque ut etiam iure puniantur, adversus violentiam resistentium, sive Deo, sive aliquo legitimo imperio iubente, gerenda ipsa bella suscipiuntur a bonis. [...] Ordo tamen ille naturalis mortalium paci accomodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes Principem sit.“) Vgl. J. F. Ortega, La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano, in: Rivista española de derecho canónico 20 (1965), S. 5–35, hier bes. 22ff.; Lenihan (s. Anm. 25), S. 45.

55 Vgl. A. Weiler, Die Christenheit und die anderen: Die mittelalterliche Lehre vom heiligen und gerechten Krieg, in: Concilium 24,6 (1988), S. 500–506, S. 502: „Der christ-

## 5. Krieg und Hinwendung zum Staat

Die Betonung der kaiserlichen *auctoritas*<sup>56</sup> zeigt erneut die tiefe Verwurzelung des augustinischen Denkens in römischer Tradition, für die der Einsatz im Krieg unter staatlichem Befehl eine Ruhm verheißende Pflicht war. Augustin erkennt ferner den Krieg – wie alle antiken Denker – als einen nicht zu vermeidenden Bestandteil der irdischen Welt an.<sup>57</sup> Neu ist, dass er den Krieg als moralisch-theologisches Phänomen zu deuten suchte. Zu diesem Zweck passte er ciceronische Erklärungen den theologischen Vorgaben der Bibel an und verlieh ihnen einen Sinngehalt, der dem Christen seelische Stütze bieten sollte. Nur so gelang der Ausgleich zwischen prinzipiellen Vorbehalten und pragmatischen Zwängen: Indem Augustinus die äußere Bestrafung der Sünder im Krieg an eine innere Haltung bindet, entlastet er einerseits den christlichen Soldaten von dem Verstoß gegen das 5. Gebot, weil er zum Gehorsam gegenüber dem Staat verpflichtet ist.<sup>58</sup> Indem er andererseits die christliche Ethik mit altrömischen Tugenden verknüpfte, die sich erst aus dem militärischen Einsatz für das Vaterland ergaben, bekam der Krieg für den Christen einen Sinn als Vorbereitung auf dem Weg ins göttliche Vaterland.

Dass Augustins Vorstellungen keineswegs nur theoretischen Wert hatten, zeigen seine Briefe an christliche Befehlshaber, die gegen einfallende Germanen kämpfen sollten.<sup>59</sup> Unmissverständlich fordert er sie zur aktiven Teilnahme auf, getreu seiner Maxime, die Christen angesichts militärischer Bedrohung zum Einsatz für das Imperium zu bewegen. Voller Entrüstung wendet er sich gegen diejenigen, die dem Christentum Staatsfeindlichkeit vorwerfen, wohl wissend, dass die gesellschaftliche Absonderung der entscheidende Grund für das einstige Vorgehen Roms gegen die Gemeinden war!<sup>60</sup> Konsequenter fordert er die Anwendung öffentlicher Gewalt gegen Donatisten und andere Häretiker, die dem Staat den Rücken kehrten.<sup>61</sup> Dagegen hält er die Taten derjenigen für ruhmvoll, die „nicht

liche Staat lernt in alttestamentarischen Kategorien zu denken.“ R. S. Hartigan, *Saint Augustine on War and Killing: The Problem of the Innocent*, in: *Journal of the History of Ideas* 27 (1966), S. 195–204, S. 200.

56 Vgl. K.-H. Lütcke, „Auctoritas“ bei Augustin, Stuttgart u. a. 1968, S. 22.

57 Vgl. Lenihan (s. Anm. 25), S. 51: „Augustine recognizes warfare as part and parcel of human existence and one of the miseries of human life, due to the sinful nature of man.“

58 F. H. Russel, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1975, S. 22.

59 Vgl. Lenihan (s. Anm. 25), S. 53: „(...) he was referring to internal police actions of the empire and not external adventures.“

60 Aug. ep. 138,2,14; abgedruckt bei Rief (s. Anm. 4), S. 100.

61 Vgl. K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, 3. Aufl. Stuttgart 2003, S. 164. Zur Entwicklung des Verhältnisses Augustins zur Anwendung von Gewalt gegenüber

nur sehr tapfere, sondern auch sehr gläubige Kriegshelden sind“ und durch den Sieg über die Feinde Frieden für das Reich und die Provinzen wiederhergestellt haben.<sup>62</sup> Der Krieg wird so zum gottgewollten Instrument der Wiederherstellung von Ordnung und Frieden, das Reich hat eine ordnungspolitische Funktion, die den Christen die Pilgerschaft zur *civitas dei* erleichtern soll.<sup>63</sup>

## 6. Rezeptionslinien der augustinischen Kriegskonzeption

Angesichts der Bedeutung des Krieges als einer der staatlichen Gewalt zugeordneten Aufgabe wundert es nicht, dass das Kriterium der *auctoritas principis* auf politisch-völkerrechtlicher Ebene am nachhaltigsten in die Zukunft gewirkt hat.<sup>64</sup> Ich kann in diesem Rahmen nur einige Perspektiven aufzeigen, die mir wichtig scheinen, und überspringe dabei das Frühmittelalter, in dem Augustinus zunächst nur rudimentär rezipiert wurde.

Für Thomas von Aquin bildete die *auctoritas principis* die wichtigste Bedingung innerhalb der Dreiteilung (*auctoritas principis, iusta causa, recta intentio*), doch erkannte er unter dem Eindruck der Aristotelesrezeption jedem Herrscher, „der keinen über sich anerkannt“, die *auctoritas* zu, Krieg zu führen.<sup>65</sup> Da alle Menschen zur Staatsbildung fähig seien, könnte niemand mehr einen Monopolanspruch zur Führung des Krieges geltend machen.<sup>66</sup> Diese Folgerung wurde konsequent umgesetzt, als die Kritik an dem Vorgehen der Spanier in der Neuen Welt die Theologen von Salamanca bewog, selbst die indianischen Hochkulturen als Staaten anzuerkennen, falls sie die Kriterien einer *perfecta communitas* erfüllten.<sup>67</sup>

den Häretikern vgl. P. Brown, *St. Augustine's Attitude to religious coercion*, in: ders., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, S. 260–278.

62 Aug. ep. 229,2: „Magni quidem sunt, et habent gloriam suam, non solum fortissimi sed etiam (...) fidelissimi bellatores (...)“

63 Vgl. zum Verhältnis Augustins zum Staat und seinen Funktionen auch in Bezug auf die Rezeption im Mittelalter: E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, Teil 1: *Die Zeitanschauungen*, Tübingen 1918, S. 34.

64 Vgl. H. H. Schrey, „Krieg“, in: *TRE* 20 (1990), Sp. 35f.

65 Vgl. F. Dickmann, *Friedensrecht und Friedenssicherung. Studien zum Friedensproblem in der neueren Geschichte*, Göttingen 1971, S. 89f.

66 Thomas v. Aquin *Summ. Theol.* 1 q. 96; vgl. G. Beestermöller, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae*, Köln 1990, S. 225f.; H. Gmür, *Thomas von Aquino und der Krieg*, Diss. Leipzig 1933, S. 2ff.

67 Vgl. J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Koloniaethik im Goldenen Zeitalter*, 2. verbesserte Aufl. Trier 1969, S. 273ff.; W. G. Grewe, *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*, Baden-Baden 1984, S. 172–177.

Hieraus entwickelte sich das klassische europäische Völkerrecht, das dem Souverän eines jeden Staates das Recht zur Kriegführung zuerkannte.<sup>68</sup> Dieses Recht konnte in der Folgezeit auch deshalb so erfolgreich propagiert werden, weil es sich mit der Tugend der Vaterlandsliebe zu einer ruhmreichen Tat verbinden ließ<sup>69</sup> – ebenso hatte Augustinus im Falle der Römer argumentiert.

Als Gegenstück zur *auctoritas principis* hat ferner das Kriterium der *inneren Gesinnung* seit der Kreuzzugsbewegung des Mittelalters eine große Wirkung entfaltet: Nach Bernhard von Clairvaux (um 1125) entstände für den Christen „Gefahr nicht aus dem Ergebnis des Krieges, sondern aus den Empfindungen des Herzens beim Kampf“.<sup>70</sup> Gratian erklärte 15 Jahre später, dass ein christlicher Soldat nur dann schuldhaft handle, wenn seine innere Haltung nicht von der *recta intentio* eines barmherzigen Friedens, sondern von Rachsucht, Kampfeslust und Bereicherung bestimmt sei.<sup>71</sup> In der frühen Neuzeit bildete die *recta intentio* die Grundlage für die Bemühungen der europäischen Staaten zur Begrenzung der Gewaltanwendung im Krieg (*ius in bello*).

Innere Haltung und Gehorsamsgebot halfen freilich wenig, wenn der Christ mit der Erfahrung von *Niederlagen* und lang andauernder *Kriegsleiden* konfrontiert wurde. Für diese Situation bot der Gedanke vom *Krieg als Strafe Gottes* ein *sinngebendes Konsolationsmuster*, das sich tief in die europäische Mentalität eingepägt hat: Sie erklärte Niederlagen gegen Ketzer und Heiden (z. B. während des 2. Kreuzzuges);<sup>72</sup> ihre weite Akzeptanz in der Frühen Neuzeit haben Anton Schindling und seine Mitarbeiter am Beispiel des Dreißigjährigen Krieges nach-

68 Vgl. Dickmann (s. Anm. 65), S. 129ff.; zur weiteren „Verfremdung“ des ursprünglichen *bellum-iustum*-Konzeptes in der Zeit der souveränen Fürsten vgl. M. Behnen, Der gerechte und der notwendige Krieg. „Necessitas“ und „Utilitas publicae“ in der Kriegstheorie des 16. und 17. Jahrhunderts, in: J. Kunisch (Hrsg.), Staatsverfassung und Heeresverfassung in der europäischen Geschichte der frühen Neuzeit (= Historische Forschungen Bd. 28), Berlin 1986, S. 43–106, bes. 45ff.

69 Vgl. z. B. Friedrich d. Gr. in seinem Politischen Testament von 1768: „Ehrgefühl, Ruhmbegierde und Vaterlandsliebe müssen die beseelen, die sich dem Waffendienst widmen, ohne dass schnöde Leidenschaften so edle Gesinnungen beflecken.“ Zitiert in: Schrey (s. Anm. 64), Sp. 31.

70 Bernhard v. Clairvaux, de laude novae militiae 1,2 (ed. Leclerc/Rochais S. 215): „Ex cordis nempe affectu, non belli eventus pensatur vel periculum (...)“

71 Gratian, Decretum Causa 23, q.1 cc. 4 und 5. Ebenso Causa 23 q.5 cc. 14 und 16. Vgl. R. H. W. Regout, La Doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques. Paris 1934, ND Aalen 1974, S. 62f. E.-D. Hohl, Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu Kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit, Stuttgart 1980, S. 65f.; Russel (s. Anm. 58), S. 58ff. Zu Thomas' Auffassung von der „*intentio recta*“, die sich aus der „*praeparatio cordis*“ ergibt, vgl. O. Schilling, Das Völkerrecht nach Thomas von Aquin, Freiburg 1959, S. 40.

72 Vgl. Bernheim (s. Anm. 63), S. 34.

gewiesen,<sup>73</sup> wir finden die gleiche Formel in den Revolutionskriegen 1792–1801 und im deutsch-französischen Krieg 1870/71 – um nur einige Beispiele zu nennen.<sup>74</sup>

Diese Schlaglichter aus der Rezeptionsgeschichte zeigen, wie flexibel das augustinische Gesamtverständnis vom Krieg unter sich wandelnden historischen Umständen tradiert, innerhalb seiner Bestandteile neu gewichtet und so den jeweiligen politischen und theologischen Bedürfnissen angepasst werden konnte.<sup>75</sup> Hier wäre ein Ausgangspunkt für zukünftige Forschungen gegeben, die (z. B. in Fortführung vergleichbarer Ansätze K. Repgens über „Kriegslegitimationen in Alteuropa“<sup>76</sup>) eine Typologie von Kriegskonzeptionen und -verarbeitungsstrategien entwickeln und ihre Rezeption innerhalb der europäisch-atlantischen Geschichte verfolgen würde. In diesem Rahmen eröffnet besonders das für Augustinus so typische Phänomen der Weitergabe und Umformung aristokratischer *virtutes* eine zu wenig beachtete Analyseperspektive, die im Kontext einer vergleichenden (transnationalen) Ideengeschichte des Krieges die Althistorie wieder enger mit den mediävistischen und neuhistorischen Fragestellungen zum Thema ertragreich verknüpfen könnte.

73 M. Asche/A. Schindling (Hrsgg.), Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, Münster 2001, passim.

74 Chr. Rak, Ein großer Verbrüderungskrieg? Kriegserfahrungen von katholischen Feldgeistlichen und das Bild vom Deutsch-Französischen Krieg 1870/71, in: H. Berding/K. Heller/W. Speitkamp (Hrsgg.), Krieg und Erinnerung. Fallstudien zum 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 39–63; H. Carl, „Strafe Gottes“ – Krise und Beharrung religiöser Deutungsmuster in der Niederlage gegen die Französische Revolution, in: ders./H.-H. Kortüm/D. Langewiesche/F. Lenger (Hrsgg.), Kriegsniederlagen. Erfahrungen und Erinnerungen, Berlin 2004, S. 279–295, S. 283ff. Selbst in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg erlebte das Konzept eine kurzzeitige Renaissance; vgl. als eindrucksvolles Zeugnis: Gottes Strafgericht im Weltgeschehen. Ein Vortrag von Pastor Frerichs, Salzuflen, Oktober–November 1945. Das Thema hätte längst eine epochenübergreifende und transnationale Bearbeitung verdient.

75 J. R. E. Bliese, The Just War as Concept and Motive in the Central Middle Ages, in: *Medievalia et Humanistica* 17 (1991), S. 1–26, hat jüngst den dominanten Einfluss des augustinischen *bellum-iustum*-Konzeptes auf die hochmittelalterliche Diskussion bestritten. Tatsächlich muss man sich aber klar machen, dass die Vorstellungen Augustins nur selten in toto rezipiert wurden, sondern – wie oben argumentiert – häufig bruchstückhaft den jeweiligen politischen und theologischen Funktionen angepasst wurden und zudem selten in das Bewusstsein der breiten (lateinunkundigen) Masse eindrangen. Vgl. gegen die Einschätzung Blieses auch A. P. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert, Münster 1998, S. 25.

76 K. Repgen, Kriegslegitimationen in Alteuropa: Entwurf einer historischen Typologie, München 1985 (= Schriften des historischen Kollegs Vorträge Bd. 9), besonders S. 10f.

### Abstract

This article analyses the significance of war also beyond the classical conceptualisation of the theory of the *bellum iustum* in the thinking of Augustine. The central assumption being that Augustine acknowledged Roman military virtues proven in the course of the expansion throughout the Mediterranean, attributing to the Roman quest for glory a relative value as a paradigm for the formation of Christian ideals of demeanour. Within this frame, the criteria of a Christian interpretation of a *bellum iustum* allow for a dissipation of theological reservations towards military service and the summoning of Christians to a defence of the Empire.