



DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

„KRIEG. MACHT. FRIEDEN.
Der gerechte Krieg bei Augustinus und seine Bedeutung für
den Diskurs der *Responsibility to Protect*.“

verfasst von / submitted by

Mag. iur. Alexander Fellingner

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Rechtswissenschaften (Dr. iur.)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 783 101

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record
sheet:

Rechtswissenschaften

Betreut von / Supervisor:

Ao. Univ.-Prof. DDr. Christian Stadler

„Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, sagt Augustin.

Dieser Anfang ist immer und überall da und bereit. Seine Kontinuität kann nicht unterbrochen werden, denn sie ist garantiert durch die Geburt jedes Menschen.“

Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1955.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	1
1. Der Friede bei Augustinus.....	6
1.1 Einleitung	6
1.2 Der geschichtliche Hintergrund von <i>De Civitate Dei</i>	7
1.2.1 Anlass – Die Plünderung Roms im Jahr 410	7
1.2.2 Das Verhältnis Christentum – römische Staatsmacht.....	11
1.3 Inhalt von <i>De Civitate Dei</i> – Streitschrift gegen die Heiden und christliche Apologetik.....	13
1.4 <i>Civitas dei</i> – Ein Gottesstaat?.....	14
1.5 <i>Civitas dei</i> und <i>ecclesia</i>	16
1.6 Der Augustinische Begriff von <i>civitas</i>	18
1.7 Die <i>pax romana</i> als <i>dominium</i>	22
1.8 Der Begriff des Friedens – Frieden ist <i>ordo</i>	26
1.9 Friedenssehnsucht als Teil der menschlichen Natur.....	29
1.10 Zwei verschiedene Arten von Liebe – Ursprung und Wesen der beiden <i>civitates</i>	31
1.11 Die Vermischung der <i>civitates</i>	35
1.12 Die zwei <i>civitates</i> und der irdische Frieden.....	38
1.13 Die Verantwortung der Christen für den irdischen Frieden.....	43
1.14 Zweckbindung und Säkularisierung der staatlichen Autorität.....	45
1.15 Gewalt und Zwang des Staats zum Friedenserhalt?.....	51
2. Der Krieg bei Augustinus.....	57
2.1 Einleitung.....	57
2.2 Verhältnis von Krieg und Frieden – das <i>bellum</i> als Abwendung vom <i>ordo</i>	63
2.3 Ein Kampf zwischen Gut und Böse? – Der Augustinische Begriff des Bösen.....	65
2.4 Der Begriff des „heiligen Krieges“ – eine Abgrenzung.....	73
2.5 Der Begriff des römischen <i>bellum iustum</i> – ein Überblick.....	77
2.6 <i>Bellum iustum</i> bei Cicero.....	84
2.7 <i>Bellum</i> in <i>Contra Faustum Manichaeum</i>	93
2.8 <i>Bellum iustum</i> bei Augustinus.....	106
2.9 Christen im Militär.....	118
2.10 Zwischenfazit	127
3. Augustinus und die Schutzverantwortung.....	131
3.1 Warum Augustinus? Warum jetzt?.....	131

3.2 Ein gerechter Krieg für das 21. Jahrhundert – Was ist neu am Konzept der Schutzverantwortung?.....	134
3.3 Inhalt der Schutzverantwortung.....	140
3.3.1 Die Schutzverantwortung nach dem ICISS-Bericht.....	140
3.3.2 Die Schutzverantwortung nach dem Weltgipfel-Abschlussdokument von 2005.....	143
3.4 Grenzen der Schutzverantwortung – eine Augustinische Kritik.....	145
3.4.1 Hexen, Einhörner und Menschenrechte.....	145
3.4.2 Die Redeweise des Imperiums.....	152
3.5 Conclusio.....	157
Abstract (Deutsch).....	161
Abstract (Englisch).....	163
Abkürzungsverzeichnis.....	165
Literatur- und Quellenverzeichnis.....	166
Primärliteratur.....	166
Sekundärliteratur.....	169
Sonstige/Online-Artikel:.....	180

Vorwort

Galt die Entstehung des modernen Völkerrechts aus dem Geist der Aufklärung manchen vor Kurzem noch als die „Überwindung der Idee vom gerechten Krieg“,¹ und war dem *bellum iustum* somit vermeintlich endgültig ein Exoten-Dasein an den theologischen Fakultäten zugewiesen, so muss man heute konstatieren, dass Struktur und Sprache dieser christlich-antiken Tradition unter der Überschrift *Responsibility to Protect* wieder Eingang in den internationalen Diskurs über die humanitäre Rechtfertigung von militärischen Interventionen gefunden haben.²

Spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und dem bis heute unverändert strikten Gewaltverbot der UN-Charta (Art. 2.4) sollte doch ein Rückgriff auf die Idee eines gerechten Krieges undenkbar sein. Diese Bezugnahme auf die Theorie des *bellum iustum* ist jedoch keine Neuerscheinung des 21. Jahrhunderts. Bereits in den 1960er Jahren erlebte die Theorie eine Renaissance in der US-amerikanischen Anti-Kriegsbewegung zu Zeiten des Vietnamkriegs. Michael Walzer begann zu dieser Zeit mit seinen Überlegungen zum gerechten Krieg und ist bis heute einer der maßgeblichen Autoren auf diesem Gebiet.

Die Autoren des gerechten Krieges verweisen regelmäßig auf den spätantiken Philosophen und Kirchenvater Augustinus von Hippo (354-430), der offenbar entscheidende Grundlagen für die *bellum iustum*-Tradition gelegt hat. Der offene Brief *What We're Fighting For - A Letter from America* aus dem Jahr 2002, unterzeichnet unter anderem von Michael Walzer und Samuel Huntington, beruft sich zur Rechtfertigung des Afghanistan-Kriegs auf Augustinus und sein Werk *De Civitate Dei*.³

Zu den Gründen dieses bemerkenswerten Rückgriffs schreibt Münkler:

„Als der erste bedeutende Theoretiker des gerechten Krieges hat Augustinus den Krieg aus der Perspektive der Verteidigung einer angegriffenen Zivilisation gerechtfertigt. Wo die Autoren des amerikanischen Manifests von der

1 Vgl. Kimminich 1980: 217ff.

2 Vgl. International Commission On Intervention And State Sovereignty: *The Responsibility to Protect. Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty*, Dezember 2001, <https://www.idrc.ca/en/book/responsibility-protect-report-international-commission-intervention-and-state-sovereignty> (Zugriff: 05.12.2020).

3 Vgl. Huntington, Samuel / Johnson, James T. / Walzer, Michael [u.a.]: *What We're Fighting For. A Letter from America*, S. 7, <http://americanvalues.org/catalog/pdfs/what-are-we-fighting-for.pdf> (Zugriff: 02.02.2021).

Universalität der amerikanischen Werte sprechen, die als ‚gemeinsames Erbe der Menschheit‘ gegen ihre Bedrohung zu verteidigen seien, folgen sie der Logik des Augustinus.“⁴

Nach dem Ende des Kalten Krieges war die Idee des *bellum iustum* in der Form der sogenannten *Humanitären Intervention* auch im deutschsprachigen Diskurs sichtbar geworden. Für die *Humanitäre Intervention* ist im Besonderen das fehlende Mandat des UN-Sicherheitsrats charakteristisch. Die Völkerrechtskonformität dieser Art von Intervention ist freilich umstritten.⁵

Die neuere *Responsibility to Protect (R2P, Schutzverantwortung)* vermeidet zwar absichtlich die Weiterführung des Begriffs der *Humanitären Intervention*,⁶ bedient sich jedoch der Begriffe des *bellum iustum*, darunter: *right authority, just cause* und *right intention*.⁷

Auch die aktuellen wissenschaftlichen Darstellungen der R2P kommen offenbar nicht ohne die Erwähnung der Augustinischen Grundlagen aus.⁸ Welchen Beitrag kann ein spätantiker Kirchenvater für die Herausforderungen einer modernen pluralen Gesellschaft mit diesem Thema leisten? Nach einem Blick auf einige aktuelle Darstellungen des Augustinischen *bellum iustum* wird man aus pluralistischer Sicht die Frage stellen, warum die Augustinische Philosophie für die Kriege des 21. Jahrhunderts noch eine Rolle spielen soll.

Die Augustinische Friedenslehre und insbesondere das Augustinische Hauptwerk *De Civitate Dei* sind umfassend erforscht. Meines Erachtens wurde bei der Darstellung des Augustinischen *bellum iustum* bis heute nicht ausreichend Rücksicht auf diesen Forschungsstand genommen. Es fällt ganz generell und vor allem in der deutschsprachigen Literatur auf, dass dem literarischen und historischen Kontext der Augustinischen Aussagen zum Krieg bisher allzu wenig Beachtung geschenkt worden ist.

Ob Augustinus die Idee des gerechten Krieges wirklich „erstmal systematisch entfaltetete“, und für „die weitere Ausbreitung des christlichen Glaubens“ dienstbar machte, wie Münkler meint,⁹ wird in dieser Arbeit kritisch hinterfragt.

4 Münkler 2006: 273.

5 Vgl. Peters/Peter 2006: 71ff.

6 Vgl. ICISS Report: 9.

7 Vgl. ICISS Report: 32 u.a.

8 Vgl. etwa Etzersdorfer/Janik 2016: 139ff.

9 Vgl. Münkler 2006: 272.

Dient der Augustinische *bellum iustum* wirklich als „christliche Zivilisierungsmission“ gegen „zivilisatorisch defizitäre ‚Barbaren‘“,¹⁰ oder kann eine kontextualisierende Analyse der Augustinischen Texte auch zu einem völlig anderen Ergebnis führen?

Angesichts der neuen Aktualität des *bellum iustum* und der stellenweisen Bezüge zu Augustinus ist es angebracht, die philosophischen, geschichtlichen und sprachlichen Rahmenbedingungen dieser christlich-antiken Anfänge neu zu betrachten.

Methoden

Beim Versuch der Erfassung der Augustinischen Gedanken zum Krieg sieht sich der heutige Leser gleich mehreren Herausforderungen gegenüber:

Zunächst würde man aufgrund der zahlreichen modernen Bezugnahmen auf Augustinus als „Autor des gerechten Krieges“ erwarten, dass dieser eine systematische Abhandlung zum Krieg verfasst hat, was jedoch nicht der Fall ist. Dieser Umstand erschwert naturgemäß die Einordnung und Interpretation seines Begriffs des gerechten Krieges.

Seit dem Leben und Wirken Augustinus' sind anderthalb Jahrtausende vergangen. Geschichtsschreibung in unserem heutigen Verständnis existierte zu jener Zeit nicht. Auch eine spätantike oder frühmittelalterliche literarische Bezugnahme auf die Augustinischen Aussagen zum *bellum iustum* sucht man bisher vergeblich. Siebenhundert Jahre sollen nach dem Tod Augustinus' vergehen, bis erstmals im *Decretum Gratiani* Bezug auf seine Aussagen zum Krieg genommen wird.¹¹

Die große zeitliche Distanz führt auch zu Problemen bei der adäquaten Übersetzung der von Augustinus verwendeten Termini. Die Begriffe *Frieden*, *Staat*, *gerechter Krieg* etc., wie sie Augustinus verwendet, sind möglicherweise nicht ohne Risiken in unsere Zeit übersetzbar, was den verstehenden Zugang notwendigerweise erschwert.

Weiters kommt hinzu, dass Augustinus dem Leser in seinem Werk regelmäßig mit Widersprüchen begegnet. So schreibt beispielsweise Markus:

„The one thing which has emerged from almost all serious studies of Augustine

¹⁰ Vgl. Etzersdorfer/Janik 2016: 140.

¹¹ Vgl. Wynn 2013: 28ff.

in the last fifty years or so is that whatever can be said about almost any aspect of his thought is unlikely to be true of it over the whole span of his career as a writer and thinker.“¹²

Man kann diese Widersprüchlichkeit ausschließlich als distanzierendes Element betrachten, oder man begreift sie als potentiellen Anknüpfungspunkt für produktive Annäherungen an das Augustinische Denken. Auf dem Weg seiner Entwicklung vom heidnischen Rhetor zum Kirchenvater wird der „Amateurphilosoph ohne Griechischkenntnisse“ spätantike philosophische Strömungen in sich aufnehmen und fast spurlos in seiner Theologie verarbeiten.¹³ Zum Vorteil für den heutigen interessierten Leser bleibt Augustinus, der sich in jungen Jahren „selbst zur Frage geworden“ war,¹⁴ sein unruhiger fragender Geist erhalten.

So schreibt Hannah Arendt in ihrer im Jahr 1929 erschienenen Dissertation über Augustinus:

„Nichts von dem Gedankengut antiker und spätantiker Philosophie, das Augustinus in den einzelnen Epochen seines Lebens in sich aufgenommen hat (...), ist je aus seinem Denken wirklich und radikal ausgeschieden worden. Die radikale Alternative zwischen philosophischer Selbstbesinnung und religiösem Glaubensgehorsam, wie sie etwa der junge Luther wirklich vollzogen hat, blieb ihm fremd. Ein wie gläubiger und überzeugter Christ er auch wurde (...), nie verlor er den Impuls philosophischen Fragens ganz, nie hat er es radikal aus seinem Denken ausgeschaltet.“¹⁵

Ebenso wird man als moderner Mensch die (im Alter zunehmende) dogmatische Gebundenheit Augustinus' womöglich als befremdlich und für eine Interpretation erschwerend erachten. Sind die Autoritäten der Kirche und der Heiligen Schrift bei Augustinus zwar essentiell,¹⁶ so wird dennoch die Philosophie bei Augustinus nicht zur „Magd der Theologie“, sondern die Vernunft bleibt in der Sache selbst die wichtigste Erkenntnismethode: „Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas,

12 Markus, 'just war' 1994: 2.

13 Vgl. Brown 2000: 79.

14 Vgl. Conf., X, 50.

15 Arendt 2018: 8.

16 Vgl. Conf., VI, 8.

re autem ratio prior est.“¹⁷ Augustinus selbst eröffnet einem damit die Möglichkeit, sich seinem Werk auch ohne dogmatische Gebundenheit zu nähern.¹⁸

Bei Autoren wie Augustinus ist man allein wegen der großen zeitlichen und sprachlichen Distanz, die von ihm selbst durch seinen oft provokant-polemischen Stil noch vergrößert werden kann, allzu leicht der Versuchung ausgesetzt, „wie Einbrecher in Werke einzudringen, um diese zu destruieren und triumphierend auszuschlachten, was bei inzwischen verstorbenen Autoren umso leichter zu bewerkstelligen ist, als diese nicht mehr in der Lage sind, solche Angriffe abzuwehren.“¹⁹

Dieser Gefahr gegenwärtig, ist es angebracht, sich den Augustinischen Aussagen zum Krieg mit Vorsicht anzunähern. Dazu ist es notwendig, zunächst geschichtlich-politische, philosophisch-theologische und begriffliche Rahmenbedingungen seines ganz eigenen *bellum iustum* zu erarbeiten, bevor man versucht, inhaltliche Feststellungen auf moderne Entwicklungen zu projizieren.

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wird die Friedensphilosophie von Augustinus vor dem Hintergrund seiner *civitas*-Lehre in seinem Werk *De Civitate Dei* dargestellt, bevor darauf aufbauend im zweiten Kapitel seine Aussagen zum Krieg erörtert werden.

Im dritten Kapitel wird der Versuch unternommen, die gesammelten Ergebnisse auf die Diskussion um die *Responsibility to Protect* anzuwenden.

17 De ordine, II, 26.

18 Vgl. Arendt 2018: 6.

19 Vgl. Fischer 2009: 2.

1. Der Friede bei Augustinus

1.1 Einleitung

In einer Auseinandersetzung mit der Augustinischen Philosophie ist der Frieden dem Krieg als Gegenstand der Untersuchung logisch vorgeordnet. Vor der Analyse des *bellum* im Augustinischen Denken ist es daher zunächst notwendig, jenen Friedensbegriff zu erörtern, von dem sich das *bellare* als Gegensatz ableitet. Erst aufgrund eines Einblicks in die Augustinische Friedensphilosophie lassen sich Motivation und Zweck der Augustinischen Aussagen zum Krieg in angemessener Weise fassen.

„Wie es (...) zwar ein Leben ohne Schmerz geben kann, aber keinen Schmerz ohne Leben, so gibt es auch einen Frieden ohne allen Krieg, niemals aber einen Krieg ohne irgendwelchen Frieden (...).“²⁰

Die zentrale Bedeutung des Augustinischen Friedensbegriffs für sein gesamtes Denken ist eine unbestrittene Tatsache.²¹ Im Folgenden soll ein Einblick in die Augustinische Friedensphilosophie gegeben werden, wie er sie in seinem Werk *De Civitate Dei* entwickelt hat. Im Hinblick auf den weiteren Verlauf dieser Arbeit liegt der Schwerpunkt auf dem irdischen Frieden, welcher nur einen Teil der Augustinischen Friedensphilosophie darstellt.

Es soll im Verlauf dieser Arbeit gezeigt werden, dass der Augustinische gerechte Krieg immer auf den irdischen Frieden bezogen ist und der Gebrauch des irdischen Friedens bei Augustinus nicht zur Errichtung einer Theokratie oder zur gewalttätigen Verbreitung des christlichen Glaubens dienen kann. Somit stellt der gerechte Krieg bei Augustinus, obwohl naturgemäß immer theologisch begründet, eine weltliche Antwort auf ein weltliches Problem dar.

Zur Beurteilung der Tragfähigkeit dieser Annahmen stellen sich an den irdischen Frieden zunächst mehrere Fragen:

²⁰ DCD, XIX, 13.

²¹ Vgl. Geerlings 1997: 211.

Kann der Augustinisch verstandene Frieden auch im Diesseits verwirklicht werden, oder hat er für Augustinus eine rein eschatologische Bedeutung? Welchen Inhalt hat der Augustinische Begriff vom irdischen Frieden? Warum sollte die Pilgerschar der *civitas dei* an der Errichtung und Erhaltung einer weltlichen Friedensordnung überhaupt aktiv mitwirken? Können die täglichen Bedürfnisse des politisch-irdischen Alltags, die aktive Mitwirkung am Gemeinwesen des weltlichen Staates, den Gläubigen irgendetwas Anderes sein, als bloße Ablenkung von der inneren Einkehr und dem beständigen Hinarbeiten zum eigenen Seelenheil? Warum sollten die gläubigen Zuhörer der Predigten des Augustinus den Befehlen der staatlichen Obrigkeiten gehorchen, oder gar in der Armee dienen?

1.2 Der geschichtliche Hintergrund von *De Civitate Dei*

1.2.1 Anlass – Die Plünderung Roms im Jahr 410

Nahezu jede aktuelle Darstellung von *De Civitate Dei* (verfasst 413-426) beginnt mit dem Hinweis auf die Plünderung Roms durch die Goten im Jahr 410. Dieser Hinweis ist notwendig, und die Identifizierung dieses Ereignisses als Anlass für die Verfassung des Werks ist nicht falsch. Jedoch soll im Folgenden in der Untersuchung der geschichtlichen und begrifflichen Rahmenbedingungen gezeigt werden, dass der Zusammenhang kein unmittelbarer war. Umfang, Thematik, Struktur und Sprache von *De Civitate Dei* zeugen von einem Werk, welches bis heute weit mehr ist als die Antwort auf ein singuläres geschichtliches Ereignis, und dessen Einfluss auf zahlreiche theologische und philosophische Autoren des Mittelalters und der Neuzeit kaum abschließend zu erfassen ist.

Es gilt zunächst, das erwähnte geschichtliche Ereignis genauer einzuordnen. Das politische Zentrum war Rom im Jahr 410 schon lange nicht mehr. Die Kaiser residierten zu Lebzeiten Augustinus' entweder in Mailand oder Ravenna. Jedoch hatten die Christen selbst viel dazu beigetragen, die Stadt Rom, genau wie zuvor die heidnischen Römer, mit religiösen Gefühlen aufzuladen, indem sie ihre Märtyrer und Heiligen dort begraben hatten und ihre

Grabstätten verehrten.²² Sowohl in kultureller als auch in religiöser Hinsicht war Rom für Christen und Heiden gleichermaßen ein identitätsstiftender Ort.²³

Auch die Person des Gotenkönigs Alarich sollte nicht unbeachtet bleiben. Alarich war in den Augen der meisten Römer wohl unzweifelhaft ein „Barbar“, aber zunächst alles andere als ein Eindringling. Er hatte fast sein ganzes Leben innerhalb des römischen Imperiums verbracht. Er hatte mit seinen Truppen jahrelang im Dienst der römischen Kaiser gekämpft und war „(i)m Vergleich zu anderen Nichtrömern (...) fast ein höherer Staatsbeamter.“²⁴

Jahrzehnte vor der Plünderung Roms waren die Westgoten im Römischen Reich geduldet bzw. auch als Bundesgenossen (*foederati*) rechtlich anerkannt. Ende des 4. Jahrhunderts kämpften die Westgoten unter dem Befehl Alarichs in den Diensten des römischen Kaisers Theodosius in seinem Feldzug gegen den Usurpator Eugenius.²⁵ Alarich selbst trug den Titel eines römischen Heermeisters – *magister militum*. Dennoch kam es auch zwischen den Goten und den römischen Legionen immer wieder zu kriegerischen Auseinandersetzungen. Bereits im Jahr 412 standen die Westgoten als Foederaten jedoch wieder in Dienste des Kaisers Honorius zur Verteidigung Galliens.²⁶

Die Plünderung Roms im Jahr 410 war also in erster Linie keine bedeutende militärische Niederlage (im Gegensatz zur verheerenden Niederlage bei der Schlacht von Adrianopel im Jahr 378, bei der unter anderem Kaiser Valens fiel), sondern vielmehr die Folge eines politischen Versäumnisses, nämlich das der fehlgeschlagenen Integration der germanischen Stämme in das römische Heerwesen.²⁷

Als Alarich im Jahr 410 Rom belagerte (insgesamt bereits zum dritten Mal), war seinem Heer zuvor jegliche Bezahlung oder Verpflegung verwehrt worden. Der gotische Heerführer und die meisten seiner Männer waren (arianische) Christen und hatten auch deshalb die in die Kirchen geflüchteten Stadtbewohner verschont. Aus Sicht eines Mannes wie Augustinus waren die Arianer natürlich Häretiker. Bereits zu seiner Zeit in Mailand hatte Augustinus

22 Vgl. Brown 2000: 253.

23 Vgl. Maier 1955: 45ff.

24 Vgl. Brown 2000: 252.

25 Vgl. Bringmann 2002: 109.

26 Vgl. Martin 2001: 38.

27 Vgl. Martin 2001: 36.

tinus die Auseinandersetzung zwischen Ambrosius und den Arianern erlebt. Ein Konflikt, welcher für Ambrosius in der Konfrontation mit Justina, der Mutter des Kaisers, gipfelte.²⁸

Nach der Plünderung Roms waren viele einflussreiche Mitglieder der noch immer mehrheitlich heidnischen Oberschicht nach Karthago gekommen und verbreiteten dort ihre Vorbehalte gegen die Möglichkeit eines gelingenden Imperiums unter christlicher Führung direkt vor dem unmittelbaren Einflussbereichs Augustinus', der seine Autorität gefährdet sah.²⁹

Schon seit den republikanischen Zeiten Roms gab es zufolge der römischen Staatstheologie einen direkten Zusammenhang zwischen den politischen bzw. militärischen Erfolgen und der strikten Einhaltung religiöser Vorschriften.³⁰ Der Fall Roms war nun Rückenwind für jene neu-heidnischen Bewegungen (insbesondere auch in der afrikanischen Heimat Augustinus'), die entscheidend vom Neuplatonismus beeinflusst waren. Die heidnischen Vorwürfe kann man als Grundsatzkritik am christlichen Glauben generell verstehen. Die christliche Religion sei nicht nur ohne philosophisches Fundament, sondern würde einen verantwortungslosen Pazifismus postulieren.³¹

Die heidnischen Vorwürfe mögen dadurch entschärft worden sein, dass ihnen die Staatsgewalt des Kaisers nicht mehr als Waffe zur Verfügung stand, wie etwa noch zur Zeit der Christenverfolgungen, dennoch lässt sich allein am Aufwand der monumentalen Antwort des Augustinus erkennen, dass es sich um eine ernstzunehmende Kritik mit potentiell erodierender Wirkung für den christlichen Glauben handelte. Das Werk ist inhaltlich und stilistisch eindeutig auch für diese heidnische Zuhörerschaft verfasst worden. Es wäre grob vereinfachend, das Werk als bloße Antwort auf die Plünderung Roms zu verstehen. Stattdessen gerät es zur umfassenden Streitschrift gegen das römische Heidentum an sich und zur Grundlegung wesentlicher christlicher Glaubensinhalte. Gegenüber den Lesern galt es einerseits, das Vakuum, das die schwindenden Glaubenssätze der römischen Identität hinterlassen hatten, durch neue Gewissheiten zu füllen, und andererseits das künftige Verhältnis zwischen christlicher Religion und Staat festzulegen. Den Christen sollte erklärt werden, welche Rolle sie künftig in diesem weltlichen Staat zu spielen hätten und was sie sich

28 Vgl. Brown 2000: 67ff.

29 Vgl. van Oort 2014: 348ff.

30 Vgl. Horn 1997: 3.

31 Vgl. Brown 2000: 255 u. 263.

von ihm dafür erwarten durften. Rom mag gefallen sein, aber Augustinus ermahnt die verunsicherten Christen, dass jede irdische Stadt vergänglich ist. Das war in einem Römischen Reich unter heidnischer Führung so und es wird auch in Zukunft noch so sein. Die Christen sollen ihren Blick vom irdischen Babylon ab- und dem himmlischen Jerusalem zuwenden („Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Joh. 18, 36).

Diese klare Stellungnahme ist auch notwendig, denn, und das ist für die Annäherung an den Inhalt von *De Civitate Dei* essentiell, es sind nicht nur die heidnischen Vorwürfe, die die Christen in Bedrängnis bringen. Auch die christliche Literatur hatte zu jener Zeit bereits die Idee entworfen, wonach die Geschichte Roms mit jener der Heilsgeschichte verbunden sei. So entwirft der christliche Historiker Orosius, zunächst initiiert von Augustinus, in seinem Werk *Historiae adversum Paganos* eine Weltgeschichte mit der Idee des ständigen Fortschritts hin zum Christentum, grundsätzlich mit abnehmenden Unglücken, aber mit Strafen für heidnische Verfehlungen. In diesem Zusammenhang wird die Plünderung Roms interpretiert.³² Vor diesem Hintergrund ist *De Civitate Dei* für Christen und Heiden gleichermaßen geschrieben. Die Ereignisse im Jahr 410 und danach mögen der Auslöser für das konkrete Werk *De Civitate Dei* gewesen sein, aber die darin systematisierten Grundsätze und Gedanken waren zu dieser Zeit wohl schon bei Augustinus verankert.³³

32 Vgl. Martin 2001: 116.

33 Vgl. van Oort 2014: 348.

1.2.2 Das Verhältnis Christentum – römische Staatsmacht

Die ersten Erfahrungen der Christen mit dem politischen Staat und seiner Autorität waren geprägt von Überlebenskampf und verzweifelter Abwehr von staatlicher Einflussnahme in ihren Glauben.³⁴ Umgekehrt schloss Kaiser Diokletian noch zu Anfang des 4. Jahrhunderts alle Christen aus dem Dienst in der römischen Armee aus. Das Christentum war seiner Überzeugung nach mit der römischen Lebensweise unvereinbar.³⁵

Dieser Zustand war bald einer rasanten Wende unterworfen. Überhaupt lässt sich seit Kaiser Konstantin (Alleinherrscher: 324–337 n. Chr.) eine Entwicklung im spätantiken Römischen Reich beobachten, bei der die Christen einerseits zunehmend vor Verfolgung sicher waren und sich anschließend auch verstärkt dazu hinreißen ließen, die weltliche Macht des Staates aktiv gegen Schismatiker, Häretiker etc. einzusetzen. Somit wurde der Staat auch in innerkirchliche Konflikte involviert. Die immer offensivere Parteinahme der Kaiser für das Christentum verstärkte währenddessen die Konflikte zwischen Christen und Heiden. Die Kaiser andererseits übten immer wieder Druck auf die kirchlichen Entscheidungsträger aus und legitimierten mit ihrer Hilfe ihre Machtposition, sahen sich aber gleichzeitig einem größer werdenden Einfluss der Kirche in politischen Fragen ausgesetzt.³⁶

Zur Zeit der Entstehung von *De Civitate Dei* waren die Christen durch die Konstantinische Wende in der Mitte der römischen Gesellschaft angekommen. Bereits Ende des dritten Jahrhunderts wäre ein Querschnitt der christlichen Bevölkerung der Zusammensetzung der gesamt-römischen Gesellschaft wohl schon sehr nahegekommen.³⁷ Insbesondere der römische Kaiserhof war zu Lebzeiten von Augustinus bereits christlich (wenn auch oft häretisch) dominiert.³⁸

Die Entwicklung erreichte unter den drei Kaisern Theodosius I., Gratian und Valentinian II. im Jahr 380 (etwa 4 Jahre vor der Ankunft von Augustinus in Mailand) einen weiteren Höhepunkt mit dem Edikt *Cunctos populos*, welches die vorherrschende Rolle des christlichen Glaubens im Sinne des Konzils von Nicäa im Kaiserreich endgültig festigte.

34 Vgl. Schweidler 2014: 77.

35 Vgl. Bringmann 2002: 103.

36 Vgl. Bringmann 2002: 103.

37 Vgl. Markus, *The Latin fathers* 1988: 84.

38 Vgl. Brown 2000: 67.

In gewisser Weise eine Ausnahme von dieser Entwicklung bildete noch immer die hohe Aristokratie, die zwar weitgehend heidnisch geprägt war, jedoch ihre Traditionen nicht mehr wie ihre Vorfahren ausleben konnte. In einer post-heidnischen Welt konnten sie ihrer alten Religion nur noch in Büchern begegnen.³⁹ Dennoch war zu jener Zeit der Rückhalt des traditionellen Heidentums, besonders in der gebildeten Oberschicht des Reiches, ungebrochen.⁴⁰ Diese Menschen zweifelten nach wie vor an der Eignung der christlichen Religion als Rüstzeug für nützliche und verantwortungsvolle Staatsbürger. Die aktive Mitwirkungspflicht der *Bürgerschaft Gottes* an dieser sich im Wandel befindlichen politisch-weltlichen Ordnung, und die damit einhergehende Widerlegung des heidnischen Vorwurfs, lässt sich angesichts der evidenten Überweltlichkeit des Augustinischen Friedensbegriffs nicht ohne Weiteres ergründen. In seinem Werk *De Civitate Dei* wird Augustinus das Verhältnis der Gläubigen zur irdischen Ordnung wegweisend definieren und theologisch begründen.

39 Vgl. Brown 2000: 262.

40 Vgl. Bringmann 2002: 105.

1.3 Inhalt von *De Civitate Dei* – Streitschrift gegen die Heiden und christliche Apologetik

Beim Versuch, eine grobe inhaltliche Struktur bei *De Civitate Dei* zu erkennen, stößt man schon durch die Überschriften der Bücher und Kapitel bald auf die offenkundige Zweiteilung des Werks in einen destruktiven und einen konstruktiven Teil.⁴¹ Von den insgesamt 22 Büchern von *De Civitate Dei* sind die ersten 10 Bücher als Streitschrift gegen die heidnische Tradition konzipiert. Augustinus behandelt darin das Verhältnis der heidnischen Römer zu ihren Gottheiten und die in ihrem Glauben überlieferte Moral zur Geschichte des Imperiums. Er tritt in diesem ersten destruktiven Teil des Werks jenen gegenüber, die den Christen vorgeworfen hatten, die alten Götter hätten bisher stets für die Sicherheit der ewigen Stadt Sorge getragen, und der Abfall vom traditionellen Glauben würde jetzt mit Katastrophen gestraft, von denen der christliche Gott nicht einmal seine eigenen Anhänger schützen könne.

Die ersten fünf Bücher weisen die Behauptung zurück, der von den Römern gepflogene Kult der Götterverehrung habe Rom in der Vergangenheit vor größeren Übeln bewahrt. Die Bücher 6-10 richten sich gegen die Auffassung, auch wenn das Schicksal Rom schon immer mit Verheerungen heimgesucht hat, so sei die Verehrung der alten Götter dennoch nützlich für das Leben der Bürger nach dem Tod.

Augustinus bleibt nicht bei seiner Kritik am Sittenverfall seit heidnischen Zeiten stehen. *De Civitate Dei* gerät in den nächsten Büchern zur theologischen Deutung des menschlichen Daseins schlechthin. Vor diesem theologischen Hintergrund soll den Gläubigen eine Anleitung zur Erfassung von Sinn und Eigenschaft der weltlichen Ordnung an die Hand gegeben werden.⁴² Damit wird einerseits dem einzelnen Christen Halt und Orientierung angesichts des unberechenbaren Diesseits gegeben und andererseits der Glaube gegen das wechselnde Geschick der Menschheitsgeschichte immunisiert.

41 Vgl. auch van Oort 2014: 350.

42 Vgl. Böckenförde 2006: 210.

Augustinus formuliert in diesem Werk seine Lehre von den zwei *civitates*, eine den irdischen und eine andere, den ewigen Gütern zugewandt, der wir grundsätzliche Aussagen über den Inhalt und die Bedeutung des irdischen Friedens entnehmen können.

Da einem die Augustinischen Aussagen zum irdischen Frieden immer vor dem Hintergrund der beiden gegensätzlichen *civitates* begegnen, ist es notwendig, zunächst die Unterschiede der beiden *civitates* und insbesondere den Augustinischen Begriff der *civitas dei* näher zu betrachten.

1.4 *Civitas dei* – Ein Gottesstaat?

Augustinus bezieht sich bei der Namensgebung seines Werks auf Psalm 87,3 und zitiert diesen in der Einleitung des konstruktiven Teils seines Werks: „Gloriosa dicta sunt de te, civitas dei.“⁴³

Das lateinische Wort *civitas* hat mindestens folgende Dimensionen:⁴⁴ Die *civitas* ist (a) eine Gemeinschaft von Menschen im Sinne der *societas*, (b) eine territorial-politische Einheit im Sinne der Stadt, sie ist (c) das Bürgerrecht⁴⁵ als die Beziehung des Bürgers zu seiner Stadt und seinen Mitbürgern und sie ist (d) das latinisierte Äquivalent der griechischen *polis*, also im weitesten Sinn eine Kultgemeinschaft.

Der Begriff der *civitas dei*, wie ihn Augustinus verwendet, ist vor allem auch eine dem Alten Testament entlehnte, nicht näher determinierte, allegorische Redeweise.⁴⁶ *Civitas* wird in der deutschen Literatur bedenkenlos mit „Staat“ und in der englischen zumeist mit „city“ übersetzt. Die englische Übersetzung drängt sich auf, hat doch Augustinus selbst in *De Civitate Dei* die Städte Babylon und Jerusalem als Synonyme für die beiden *civitates*

43 DCD, XI, 1.

44 Davon etwas abweichend: van Oort 2014: 353.

45 Der Mensch ohne Bürgerrecht wäre der *peregrinus*. Mangels Identifikation mit einer irdischen Bürgerschaft, beschreibt folgerichtig die *peregrinatio* den Zustand des Gläubigen während seiner Zeit auf Erden.

46 Vgl. Ratzinger 1961: 64.

verwendet. Solange man den allegorischen Charakter dieser Begriffe nicht außer Acht lässt, ist gegen diese Übersetzung nichts einzuwenden.

Anders verhält es sich meines Erachtens aber mit der deutschen Übersetzung „Staat“. Die gängigen deutschen Übersetzungen (so z.B. Wilhelm Thimme) haben dazu geführt, dass *De Civitate Dei* nun als „Gottesstaat“ in der deutschsprachigen Literatur behandelt wird. Diese Übersetzung führt meines Erachtens direkt zum ersten großen Missverständnis, dem man bei der Beschäftigung mit *De Civitate Dei* ausgesetzt sein kann.⁴⁷

Die Gesamtheit der Bürger, oder die Bürgerschaft (Bürger-*civis*) sollte keinesfalls mit dem für unsere heutigen Ohren durch und durch weltlichen Begriff „Staat“ übersetzt werden. Die Kombination mit *dei* führt uns unweigerlich zum unheilvollen Begriff „Gottesstaat“, der im deutschen Sprachraum auch fast ausschließlich zur Übersetzung des Titels des Werkes herangezogen wird. Diese Übersetzung hat zu dem Ergebnis geführt, dass der Duden nun für das Wort „Gottesstaat“ die Bedeutungen (a) „(in Augustinus' „*De Civitate Dei*“) der Staat Gottes, der aus der in Liebe zu ihm verbundenen Menschheit im Himmel und auf Erden besteht“ oder (b) „Theokratie“ vorschlägt⁴⁸.

Wie im Folgenden erörtert werden wird, kann die *civitas dei* nicht nur nicht in die Nähe einer Theokratie gestellt werden, sondern könnte auch nie mit einer menschlichen Institution, egal ob Kirche oder Staat, identifiziert werden.

Aufgrund dieser Überlegungen soll im Folgenden von der Verwendung des Begriffs „Gottesstaat“ abgesehen und stattdessen die Übersetzung „Bürgerschaft“ oder „Gemeinschaft“ gewählt werden. Wo die deutsche Übersetzung oder die Sekundärliteratur jedoch den Begriff „Gottesstaat“ verwenden, werden die direkten Zitate in den Teilen der Arbeit, bei denen der Begriff der *civitas* nicht zentrales Thema ist, aus praktischen Gründen unverändert übernommen.

47 Vgl. u.a. van Oort 1991: 102., Scholz 1911: 84., Horn 1997: 9.

48 Vgl. Bibliographisches Institut GmbH, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Gottesstaat> (Zugriff: 05.04.2020).

1.5 *Civitas dei und ecclesia*

Ein weiteres Missverständnis kann sich im Zusammenhang mit *De Civitate Dei* ergeben, wenn man wie in einigen populären Darstellungen⁴⁹ versucht, die *civitas dei* und die offizielle Kirche (in unserem heutigen Verständnis), bzw. die *civitas terrena* und den weltlichen Staat mit einem Gleichheitszeichen zu verbinden. Schon zu Beginn seines Werkes lässt Augustinus wenig Zweifel darüber aufkommen, ob eine solche Identifikation in seinem Sinne möglich ist: Bis zum jüngsten Gericht sind die *civitates* auf Erden vermischt und solange wird es „Kinder der Kirche in den Reihen der Gottlosen und falsche Christen innerhalb der Kirche“⁵⁰ geben.

Da nur Gott die Vermischung trennen kann, darf auch die *civitas dei* nicht mit *Kirche* gleichgesetzt werden. Auch die Kirche ist als Institution der Menschen nicht frei von Mitgliedern der *civitas terrena*. Umgekehrt sind alle weltlichen Institutionen auch von der *civitas dei* durchdrungen.

„(...) wie ja auch hinwieder der Gottesstaat, solange er hienieden pilgert, bei sich solche aus den Reihen der Feinde birgt, die verbunden sind mit ihm durch die Gemeinschaft der Sakramente, doch nicht mit ihm teilnehmen werden an dem ewigen Lose der Heiligen; sie scheuen sich nicht einmal, mit den Feinden zu murren gegen den Gott, dem sie zugeschworen haben, und füllen bald mit diesen die Theater, bald mit uns die Kirchen.“⁵¹

Während der Pilgerschaft (*peregrinatio*) auf Erden teilen sich die Gläubigen alle Güter, aber wegen der Erbsünde auch alle Nachteile des irdischen Lebens mit der *civitas terrena*:

„Auch die Bürger des Gottesstaates leiden während ihrer irdischen Pilgerschaft infolge der Sündenstrafe an Krankheiten und werden von ihnen durch Gottes Hand geheilt.“⁵²

49 Vgl. van Oort 2014: 357.

50 DCD, I, 35.

51 DCD, I, 35.

52 DCD, XV, 6.

Der irdische politische Staat (*res publica*) ist genauso wenig ident mit der *civitas terrena*, wie die *ecclesia* mit der *civitas dei*. Der Staat ist durchdrungen von beiden *civitates*, die diesen in völlig unterschiedlicher Weise gebrauchen.⁵³

Augustinus verwendet dennoch *ecclesia* stellenweise als Synonym für *civitas dei*.

„Aedificatur enim domus domino civitas dei, quae est sancta ecclesia (...).“⁵⁴

„Sed philosophi, contra quorum calumnias defendimus civitatem dei, hoc est eius ecclesiam (...).“⁵⁵

„(...) ad Christum et eius ecclesiam, quae civitas dei est, esse referenda.“⁵⁶

Ecclesia ist hier zu verstehen als eine Idee von Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, vereint in der Gottesverehrung. Der Schatten dieser Idee, die von Menschen auf Erden gegründete Amtskirche, ist von dieser Gleichstellung mit der *civitas dei* nicht umfasst. Die empirisch fassbare Kirche ist noch immer Teil der irdischen Welt.

In diesem Sinne schreibt auch Ratzinger:

„Die Kirche ist bei Augustin nicht in dem Sinn empirisch, in dem dies Wort in unserer Zeit verstanden wird. Sie ist nicht *societas perfecta* neben anderen *societates perfectae*; sie bewegt sich vielmehr auf gänzlich anderer Ebene als alle irdischen Gemeinschaften: Sie verhält sich zu ihnen wie der Geist zum Buchstaben, wie die Wirklichkeit zum Bild. Dieser Dualismus ist unauflösbar und schließt daher sowohl eine Verstaatlichung der Kirche wie eine Verkirchlichung des Staates grundsätzlich aus (...).“⁵⁷

Die Augustinische *civitas*-Lehre kann nicht für eine politische Instrumentalisierung im Hinblick auf das Verhältnis von Staat und Kirche herangezogen werden. Augustinus wollte keine Über-Unterordnung zwischen der empirischen Kirche und dem weltlichen Staat argumentieren. Eine Diskussion, wie sie lange später im Mittelalter geführt werden sollte, war ihm fremd.⁵⁸

53 Vgl. auch Budzik 1988: 247.

54 DCD, VIII, 24.

55 DCD, XIII, 16.

56 DCD, XVI, 2.

57 Ratzinger 1961: 74.

58 Vgl. etwa Ottmann 2004: 26 zur „Zwei-Schwerter-Theorie“.

Es bleibt dennoch festzuhalten, dass es im Mittelalter auch zu gegenteiligen Interpretationen der Augustinische *civitas*-Lehre gekommen ist.⁵⁹

1.6 Der Augustinische Begriff von *civitas*

Wenn *civitas* keine inhaltliche Nähe zum modernen Begriff von *Staat* aufweist und die göttliche Bürgerschaft auch nicht mit der empirischen Institution Kirche gleichgesetzt werden kann, wie steht es dann um das Verhältnis der Augustinischen *civitas* zu den gebräuchlichen römischen Begriffen *res publica* und *populus*? Zum näheren Verständnis der Augustinischen *civitas* gilt es, diese Begriffe voneinander abzugrenzen.

Augustinus selbst sagt uns, eine *civitas* ist

„nichts anderes als eine Mehrzahl an Menschen, die durch ein gemeinschaftliches Band zusammengehalten werden.“⁶⁰

Aufgrund der Verbundenheit *societatis vinculo* hätte Augustinus hier auch den Begriff *societas* verwenden können. In der *civitas* synthetisiert sich das Verständnis einer sozialen Gruppe und das eines geographisch-territorialen Gebildes,⁶¹ womit sich der Begriff an den der griechischen *polis* annähert.⁶² Mehr noch: Folgt man Ratzinger, ist die Berücksichtigung der Stadt im Sinne der antiken *polis* sogar entscheidend für die Erfassung der Augustinischen *civitas*.⁶³ Die *civitas* ist hier eine umfassende menschliche Organisation mit religiösen Riten sowie rechtlichen, kulturellen und moralischen Normen. Der *polis*-Begriff führt bei Augustinus auch zur konkret-geschichtlichen Stadt Rom, die sich im Zentrum des Weltreichs den Sonderstatus der *polis* als letzte antike Stadt erhalten hat und in deren Mitte für viele nach wie vor der pagane Gottesdienst steht. Dieses *polis*-Verständnis als Kultstätt-

59 Ottmann spricht von der „hierokratischen Auslegung“ des Mittelalters, vgl. Ottmann 2004: 26. Ratzinger unterscheidet zwischen den Grundtypen der „theokratischen“ Interpretation des Mittelalters und der „idealistischen“ Interpretation der Neuzeit, vgl. Ratzinger 1961: 55ff.

60 „(...) civitas, quae nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata (...)“ DCD, XV, 8.

61 Im Fall der Augustinischen *civitates* ist die Lokalisierbarkeit freilich nur aus göttlicher Perspektive möglich. Vgl. Horn 1997: 9.

62 Vgl. Horn 1997: 9.

63 Vgl. Ratzinger 1992: 263.

te ist letztlich im Jahr 410 auch zum Hintergrund für die Vorwürfe der Heiden gegenüber der christlichen Religion geworden.⁶⁴

Den Charakter der *civitas* beschreibt Augustinus insbesondere im 10. Buch unter Bezugnahme auf die Gottesverehrung als Kult.⁶⁵ Zusammengehörigkeit *societatis vinculo* erfährt die *civitas dei* durch ihren gemeinsamen Kult gegenüber dem einen Gott. Dieser Charakter als Kultstätte ist es, der die irdische und die göttliche *civitas* miteinander verbindet, weil beide in dieser Hinsicht in der Denk-Tradition der *polis* stehen.⁶⁶

Entgegen der paganen Vorwürfe, wonach der christliche Glaube als Grundlage eines gelingenden Gemeinwesens untauglich ist, kann man die Augustinische Wahl des Begriffs *civitas* als ein Wort der Selbstvergewisserung deuten: Eine göttliche *civitas*, die alle zeitlichen *civitates* überdauern wird.⁶⁷

Was ist *civitas* nun im Vergleich zur *res publica*? Ist die römische Gesellschaft nicht auch in ihrem Selbstverständnis durch ein gemeinsames Band verbunden und noch viel mehr? Augustinus schreibt schon im zweiten Buch von *De Civitate Dei*, unter Rückgriff auf den bei Cicero dargestellten römischen Feldherrn und Staatsmann Scipio Africanus, es sei fraglich, ob das römische Volk eigentlich im Status einer *res publica* sei:

„Als Volk aber gilt ihm nicht eine beliebige Vereinigung einer Menge, sondern eine durch Übereinstimmung des Rechtes und durch die Gemeinsamkeit des Nutzens zusammengeschlossene Vereinigung. (...) Das Gemeinwesen sei dann ein wahres d. i. eine Sache des Volkes, wenn es gut und gerecht geführt wird, sei es von einem Monarchen oder von einigen Optimaten oder von der Gesamtheit des Volkes.“⁶⁸

Augustinus lässt die Figur des Scipio weiter argumentieren: Wenn aber das Gemeinwesen ungerecht regiert wird, egal ob von einem ungerechten Tyrannen oder von einer ungerechten Volksherrschaft, „dann sei das Gemeinwesen nicht mehr bloß mangelhaft, (...) sondern, wie sich aus seinen Begriffsbestimmungen folgerichtig ergebe, überhaupt kein Ge-

64 Vgl. Ratzinger 1961: 65ff.

65 Vgl. insbes. DCD, X, 1-5.

66 Vgl. Ratzinger 1961: 72.

67 Vgl. van Oort 1991: 107.

68 DCD, II, 21.

meinwesen mehr.⁶⁹ Gerechtigkeit wäre also demnach notwendiges Tatbestandsmerkmal einer echten *res publica*.

Nach der Definition ihrer eigenen Helden (Scipio, als Bezwingen von Karthago) sei also Rom eigentlich nie eine *res publica* gewesen, möchte Augustinus den Römern darlegen. Er deutet jedoch sofort an, dass diese Definition das römische Gemeinwesen wohl übermäßig streng bewerten würde und man nach anderen Definitionen den Römern sehr wohl auf ihre Art eine *res publica* zusprechen könne.⁷⁰

Triumphierend nützt Augustinus dennoch die Ausführungen um zu erwähnen, dass es jedenfalls eine Gemeinschaft gibt, der unbestreitbar, auch nach der engen Definition des Scipio (bei Cicero), die Eigenschaft der wahren Gerechtigkeit zukommt, nämlich die *civitas dei*.⁷¹ An dieser Stelle sagt Augustinus, es sei für die Zwecke der Gottesbürgerschaft wohl dennoch besser, auf den Begriff *res publica* zu verzichten, weil die Bezeichnung „für einen andern Begriff und in anderem Sinne üblich ist“.⁷² Die *civitas dei* als *res publica* zu bezeichnen, wäre also auch irreführend.⁷³

Im 19. Buch von *De Civitate Dei* kommt Augustinus zu der von ihm aufgeworfenen Frage zurück und spricht mit den Worten Scipios dem römischen Staat die Eigenschaft eines Volkes überhaupt ab:

„Als Begriff „Volk“ nämlich stellt er fest eine durch Rechtsübereinkunft und Interessengemeinschaft verbundene Menschenvereinigung. Was er unter Rechtsübereinkunft versteht, erklärt er im Verlauf der Untersuchung und zeigt dabei, daß ohne Gerechtigkeit ein Staat nicht geleitet werden könne; wo also die wahre Gerechtigkeit mangelt, da kann es auch kein Recht geben.“⁷⁴

Wenn die weltliche Gemeinschaft aber keine Gerechtigkeit vermitteln kann, dann wäre die Gemeinschaft nicht nur keine *res publica*, sondern in letzter Konsequenz nicht einmal ein *populus*:

69 DCD, II, 21.

70 DCD, II, 21: „Secundum probabiliores autem definitiones pro suo modo quodam res publica fuit (...)“
Vgl. hierzu auch DCD, XIX, 24.

71 Vgl. DCD, II, 21.

72 DCD, II, 21.

73 Vgl. Elshain 1995:23.

74 DCD, XIX, 21.

„Wo also die wahre Gerechtigkeit mangelt, da kann es keine durch Rechtsübereinkunft verbundene Menschenvereinigung und also auch kein Volk geben, gemäß jener Begriffsbestimmung Scipios oder Ciceros; und sohin kann auch nicht von Volkssache die Rede sein, sondern höchstens von der Sache irgendeiner Menge, für die der Name Volk viel zu gut wäre.“⁷⁵

In dieser paganen Tradition finden die Christen mit Augustinus also kein Volk vor, dem sie sich zugehörig fühlen könnten. Die Alternative, die Augustinus ihnen bietet ist radikal anders und nicht von dieser Welt. Das Augustinische Verständnis der *civitas dei* schafft einen Volkskörper, der über alle Ethnien, Nationen und Zeiten hinweg durch die menschliche Geschichte geführt wird:

„Dieser himmlische Staat nun beruft während seiner irdischen Pilgerschaft aus allen Völkern seine Bürger und sammelt seine Pilgergesellschaft aus allen Sprachen, unbekümmert um den Unterschied in Lebensgewohnheiten, Gesetzen und Einrichtungen, wodurch der irdische Friede begründet oder aufrechterhalten wird. Ohne irgend etwas davon zu verneinen oder zu vernichten, schätzt und schützt er vielmehr die bei aller nationalen Verschiedenheit doch auf ein und dasselbe Ziel des irdischen Friedens berechneten Einrichtungen, wofern sie nur nicht der Religion hinderlich sind, nach deren Lehre ein höchster und wahrer Gott zu verehren ist.“⁷⁶

Die himmlische *civitas* benutzt, schätzt und beschützt also den irdischen Frieden. Augustinus deutet hier die grundsätzliche Offenheit seines Friedensbegriffs hinsichtlich der kulturellen und politischen Prägung einer irdischen Friedensordnung an.

An dieser Stelle ist eine weitere Eingrenzung des Augustinischen Begriffs vom irdischen Frieden notwendig. Bedeuten die bisherigen Aussagen, dass die irdische Friedensordnung einen beliebigen Inhalt aufweisen kann, solange die Religionsausübung nicht wesentlich eingeschränkt wird? Welche Grundanforderungen stellt Augustinus an die irdische Friedensordnung, die es wert ist, dass sich die *civitas dei* an ihr beteiligt? Augustinus wird dabei insbesondere auf die *pax romana* zu sprechen kommen, um seine eigene Friedensidee

75 DCD, XIX, 21.

76 DCD, XIX, 17.

abzugrenzen, denn jene ist die ihm geläufige weltlich-politische Friedensordnung.⁷⁷ Anhand der Augustinischen Auseinandersetzung mit der *pax romana* gewinnt man eine erste Annäherung an den Augustinischen Begriff eines weltlichen Friedens.

1.7 Die *pax romana* als *dominium*

Von Augustinus erfahren wir im destruktiven Teil von *De Civitate Dei* zunächst eindrücklich, was Friede *nicht* ist. *De Civitate Dei* beinhaltet eine ausladend vorgetragene, schonungslose Abrechnung mit der *pax romana*. Entscheidend für die Angriffe Augustinus' gegen die Selbstzufriedenheit der heidnischen Römer mit ihrer „Friedenspolitik“ war der Umstand, dass den Christen nach der Plünderung Roms im Jahr 410 der Vorwurf gemacht wurde, die heidnischen Götter hätten Rom Jahrhunderte hindurch vor einer solchen Katastrophe geschützt. Nun fiel der Aufstieg des Christentums und die Zurückdrängung der alten Religion mit der Plünderung ihrer Gründungsstadt zusammen. Augustinus will die so beschworenen Argumente für ein Festhalten an den bisherigen religiösen Traditionen ihrer Grundlage entziehen und macht die Kritik am Christentum stellenweise lächerlich: „Es ist Mangel an Regen, Schuld daran sind die Christen“⁷⁸.

Er sah sich deshalb

„(...) zunächst veranlaßt, denen entgegenzutreten, die die gegenwärtigen Kriege, welche die Welt erschüttern, und vorab die jüngste Zerstörung der Stadt Rom durch die Barbaren der christlichen Religion zuschreiben (...).“⁷⁹

Die ersten fünf Bücher von *De Civitate Dei* nutzt Augustinus, um die Leser an die überaus gewaltsame Geschichte des römischen Imperiums voller Kriege und Unglücksfälle zu erinnern und weist mehrmals jede Schuld des Christentums an den Ereignissen des Jahres 410 zurück. Er setzt die Plünderung Roms damit vor einen relativierenden Hintergrund einer

⁷⁷ Vgl. auch Böckenförde 2006: 215.

⁷⁸ DCD, II, 3.

⁷⁹ DCD, II, 2.

langen Kette von unglückseligen Ereignissen der römischen Geschichte. Vor diesen Unglücken hätten die alten Götter ihre Anhänger niemals bewahrt.

„Die derzeitigen Unannehmlichkeiten Christus zuzuschreiben ob des Verbotes der Götterverehrung, ist eine Unverschämtheit, da zu der Zeit, als sie verehrt wurden, die schwersten Verheerungen auftraten. So mögen sie ihre Götter anklagen wegen dieser furchtbaren Übel, statt unserm Christus für seine herrlichen Güter undankbar zu sein.“⁸⁰

Mit großem rhetorischen Aufwand stemmt sich Augustinus gegen das besonders unter konservativ-heidnischen Römern verbreitete, schmeichelhafte Narrativ über die Gründung und den Aufstieg des Römischen Reichs. Nachdem Augustinus den alten Göttern zunächst jede Kompetenz zum Schutz der Bürger abgesprochen hat, wendet er sich gegen die Glorifizierung der erfolgreichen Feldzüge der römischen Legionen. Die „Räuberbande“, so schreibt Augustinus in der für ihn typischen Polemik, unterscheide sich vom Weltreich nicht wesentlich, sondern lediglich durch das territoriale und machtpolitische Ausmaß:

„Treffend und wahrheitsgemäß war darum die Antwort, die einst ein aufgegriffener Seeräuber Alexander dem Großen gab. Denn als der König den Mann fragte, was ihm einfallt, daß er das Meer unsicher mache, erwiderte er mit freimütigem Trotz: Und was fällt dir ein, daß du das Erdreich unsicher machst? Freilich, weil ich's mit einem kleinen Fahrzeug tue, heiße ich Räuber. Du tust's mit einer großen Flotte und heißt Imperator.“⁸¹

Augustinus erkennt die römische Friedensauffassung, die mit militärischer Übermacht erzwungen wird, als Mittel der Machterweiterung und -erhaltung. Einen „wahren“ Frieden hatte das römische Reich aber praktisch nie.⁸² Die Augustinische Kritik richtet sich dabei gegen einen Grundpfeiler des römischen Selbstverständnisses:

„Die Pax Romana als Inbegriff römischen Bewußtseins (...), war zugleich stärkste Stütze der Götterreligion. Darum rief sie Augustins heftige Polemik hervor. (...) Deshalb – und nicht als Politiker – entlarvt er den römischen Staatskoloß und seine „Ordnung“ als System der Gewalt und Unterdrückung,

80 DCD, III, 31.

81 DCD, IV, 4.

82 Vgl. Reiter 1973: 55ff.

als Ergebnis hemmungslosen Ruhm- und Machtstrebens und ungeheurer Kriegswirren und als Quelle eines endlosen Stromes von Krieg, Blut, Elend und Verbrechen, ja als Exponenten des widergöttlichen Weltstaates (*Civitas Terrena*) überhaupt.“⁸³

Augustinus äußert seine Ansicht zur *pax romana* in einem beißenden Zynismus, wenn er schreibt, die Römer hätten eine eigene Göttin erfinden sollen für die Ungerechtigkeit, die ihnen von den Fremden zuteil geworden ist:

„Wenn also die Römer durch gerechte, nicht durch gewissenlose und ungerechte Kriege eine so weit reichende Herrschaft erlangen konnten, mußten sie dann die Ungerechtigkeit anderer nicht auch als eine Göttin verehren?“⁸⁴

Das Imperium der „Räuberbande“ kann nicht gerechtfertigt werden, weil es auf ungerechten Vorstellungen von Herrschaft und Eigentum gegründet ist. Für die Expansionspolitik und den Machterhalt Roms wird Frieden mit ungestörter römischer Herrschaft gleichgesetzt. Frieden besiegeln, das hieß in der römischen Antike, militärisch siegen und anschließend Bedingungen diktieren. *Pax* leitet sich von *paciscor* ab, was im Latein zunächst so viel wie „eine Abrede treffen“ bedeutet.⁸⁵

In dieser Denkweise ist *pax* ein Zustand der Abwesenheit von offenem feindlichem Widerstand, der dem Krieg zeitlich und logisch nachgeordnet ist. Wenn nicht ein förmlicher Friedensvertrag geschlossen wurde, dann konnte der Zustand der *pax* als erreicht angesehen werden, „wenn das gegnerische Gemeinwesen durch Eroberung oder durch Unterwerfungsakt (...) unter römische Herrschaft gelangt war.“⁸⁶ Im Römischen Imperium werden Herrschaft und Frieden zeitweise zu beinahe austauschbaren Begriffen. Die römische Propaganda entwirft dabei ein Friedens- und Herrschaftskonzept, bei welchem sich imperiale Kontrolle und Frieden gegenseitig bedingen.⁸⁷

83 Reiter 1973: 56.

84 DCD, IV, 15.

85 Vgl. Cornwell 2017: 16, bzw. Keller 2009: 31.

86 Vgl. Ziegler 1989: 46ff.

87 Vgl. insbesondere zum Janustempel als Symbol für Frieden und imperiale Macht gleichermaßen: Cornwell 2017: 105.

Die *pax romana* definiert ihren Erfolg in zweifacher Gerichtetheit. Zunächst nach außen, an den semipermeablen Außengrenzen des Imperiums⁸⁸, gegen feindliche Eindringlinge und nach innen gegenüber den beherrschten Völkern. Der Zustand von *pax romana* schließt nämlich andauernde militärische Konflikte mit äußeren Feinden nicht aus. Entscheidend war nur, dass die Instandhaltung der Grenzen auch erfolgreich verlief und die Verteidigungslinien nicht kollabierten.⁸⁹ Die zweite Dimension der *pax romana* erkennt man als effektive und nachhaltige Eingliederung der zuvor besiegten Völker in die römische Herrschaftssphäre.⁹⁰

Diese Idee eines irdischen Friedens, hier beispielhaft im Gewand der *pax romana*, verdient es aus Augustinischer Sicht grundsätzlich nicht, Frieden genannt zu werden, denn er ist für die weltlichen Bürger ein Mittel der Herrschsucht. Es wird Macht gegenüber den Mitmenschen ausgeübt, um vermeintlichen Frieden zu schaffen. Diese Negation der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen ist für Augustinus der Inbegriff von Hochmut.⁹¹

Die Augustinische Kritik entzündet sich also an zwei entscheidenden Eigenschaften der *pax romana*. Der weltliche Frieden ist in dieser Idee von *pax* Instrument menschlicher Herrschsucht einerseits und Fundament religiöser Überzeugungen andererseits.⁹² Beide Formen der Funktionalisierung von *pax* sind mit dem Augustinischen Friedensverständnis unvereinbar.

88 Diese besondere Art der Grenze ist typisch für ein Imperium. Vgl. Münkler 2007: 16ff.

89 Vgl. Keller 2009: 32.

90 Vgl. Bleicken 1995: 283.

91 Vgl. Budzik 1988: 260ff.

92 Vgl. zur Ideologie der *pax romana* auch Kapitel 2.5.

1.8 Der Begriff des Friedens – Frieden ist *ordo*

Entgegen dem soeben dargestellten formalen Friedenskonzept der *pax romana* als Abwesenheit von Krieg entwirft Augustinus seine radikal neue Friedensidee. Die entscheidenden Punkte der Augustinischen Friedensidee finden sich im XIX. Buch von *De Civitate Dei*:

„Der Friede ist ein so großes Gut, dass man auch in irdischen und sterblichen Dingen nicht Angenehmeres hören kann, nichts sehnlicher wünscht, kurz, nichts Besseres zu finden vermag.“⁹³

Der irdische Frieden ist bei Augustinus, wie auch der göttliche, ein Ausdruck des *ordo*. Der Mensch, als vernünftiges Wesen, wird Frieden haben, wenn er „in der geordneten Übereinstimmung von Denken und Handeln“ lebt. Überhaupt findet der Friede seinen Ausdruck im Befehlen und Gehorchen auf jeder Ebene des Daseins:

„Demnach besteht der Friede im Bereich des Körperlichen in der geordneten Zusammenstimmung der Teile, der Friede der vernunftlosen Seele in der geordneten Ruhe der Triebe, der Friede der vernünftigen Seele in der geordneten Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Betätigung, der Friede zwischen Leib und Seele in dem wohlgeordneten Leben und Wohlergehen des Lebewesens, der Friede zwischen dem sterblichen Menschen und Gott in dem geordneten, im Glauben betätigten Gehorsam gegen das ewige Gesetz, der Friede unter den Menschen in der geordneten Eintracht, und zwar der Friede der Familie in der geordneten Eintracht der Angehörigen in bezug auf Befehlen und Gehorchen, und der Friede im Staat in der geordneten Eintracht der Bürger in bezug auf Befehlen und Gehorchen, der Friede des himmlischen Staates in der vollkommen geordneten und einträchtigen Gemeinschaft des Gottgenießens und des wechselseitigen Genießens in Gott, der Friede endlich für alle Dinge in der Ruhe der Ordnung.“⁹⁴

93 DCD, XIX, 11.

94 DCD, XIX, 13.

Die Ordnung und Eintracht kommt dabei nicht von den Menschen selbst, sondern ist ein „Gut“, also ein Geschenk Gottes an die Menschen.⁹⁵ ⁹⁶ Der irdische Frieden, den Gläubige und Ungläubige gleichermaßen gebrauchen, hat berührenden Anteil am himmlischen Frieden, und bleibt dennoch Schatten und Zerrbild des wahren, zeitlosen Friedens, welcher nur im Himmel verwirklicht ist und dort am Ende der Pilgerschaft auf Erden auf die Gläubigen wartet. Gott schenkt den Menschen auch jene nachrangigen Güter, die zum Gebrauch des Friedens notwendig sind:

„Gott also (...) hat den Menschen gewisse, dem irdischen Leben angepaßte Güter verliehen, nämlich den zeitlichen Frieden, wie er eben im vergänglichen Leben beschaffen sein kann, und zwar im Wohlergehen, in der Unversehrtheit und in der geselligen Gemeinschaft mit ihresgleichen, und dazu alles, was zur Erhaltung oder zur Wiederherstellung dieses Friedens notwendig ist [wie das, was sich den Sinnen gut anpaßt und zukömmlich ist: Licht, Stimme, atembare Luft, genießbares Wasser, und all das, was sich eignet zur Ernährung, Bedeckung, Pflege und Zier des Leibes]; und er hat ihnen diese dem Frieden sterblicher Wesen entsprechenden Güter verliehen unter der ganz angemessenen Bedingung, daß jeder Sterbliche, der sie in der rechten Weise gebraucht, größere und vorzüglichere erhalte, nichts Geringeres nämlich als den Frieden der Unvergänglichkeit und die ihm entsprechende Herrlichkeit und Ehre im ewigen Leben, um Gott zu genießen und den Nächsten in Gott; wer sie aber unrecht gebraucht, die einen nicht erhalte und die anderen auch noch einbüße.“⁹⁷

Die Notwendigkeit des Befehlens und Gehorchens, auch im Sinne von staatlicher Zwangsgewalt (so wie Gewalt und Konflikt überhaupt), ergibt sich wiederum überhaupt erst durch den Sündenfall, denn vor diesem gab es noch gar keine Ober-Unterordnung zwischen den Menschen:

„Vernunftbegabt, nach Gottes Ebenbild erschaffen, sollte der Mensch nur über die vernunftlosen Wesen herrschen, nicht über Menschen, sondern über das Tier. Darum war den ersten Gerechten nicht eine Stellung als Könige über Menschen, sondern eine Stellung als Hirten über Tiere angewiesen, damit auch dadurch

95 Vgl. Reiter 1973: 45.

96 Demgegenüber wird der Krieg von Augustinus als vom Menschen gemachte Erscheinung der *civitas terrena* erkannt.

97 DCD, XIX, 13.

Gott nahelege, was die Rangordnung der Geschöpfe erfordere, und was hingegen das Mißverdienst der Sünden erheische.“⁹⁸

Die Ausgestaltung dieser Ordnung ist offenbar inhaltlich nicht beliebig, denn „Ordnung aber ist die Anordnung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem seinen Platz zuweist.“⁹⁹

Auch die *civitas terrena* strebt nach dieser Ordnung, denn sie will die notwendigen irdischen Güter nicht im Chaos, sondern aufgrund einer ordnenden gemeinsamen Willensübereinkunft ihrer Bürger erreichen.¹⁰⁰ Details zur Frage anhand welcher Kriterien die Autorität entscheiden dürfe, was nun gleiche und ungleiche Dinge beispielsweise im öffentlichen Bereich des irdischen *ordo* sind und was nun der rechte Platz eines jeden ist, bleibt Augustinus schuldig. Dennoch wird beispielsweise von Böckenförde vertreten, dass sich die Augustinischen Aussagen zum *ordo* für den weltlich-politischen Gebrauch wie folgt fassen lassen:

„Ordnung bedeutet nicht Gleichheit, sondern Zuordnung von Ungleichen, das als solches erhalten bleibt; Ordnung kommt zustande, indem nicht irgendein, sondern ein bestimmter Platz zugewiesen wird, sie kann nicht beliebig geschaffen werden, ist also mit der Gerechtigkeit, dem *sum cuique tribuere* verknüpft; schließlich entsteht Ordnung durch Anweisung und Verteilung, also von einer Autorität aus, die zuteilende Entscheidungen trifft, nicht in freier Konsensbildung aller.“¹⁰¹

Das Werk von Augustinus ist dabei geprägt von einer materiellen Friedensidee, die nicht mit der bloßen Abwesenheit von Krieg zu verwechseln ist.¹⁰² Friede ist die Abwesenheit von inneren und äußeren Konflikten, „er ist die »geordnete Eintracht«, sei dies in der Familie, im Staat oder letztlich in der Menschheit.“¹⁰³

98 DCD, XIX, 15.

99 DCD, XIX, 13.

100Vgl. DCD, XIX, 17.

101 Böckenförde 2006: 218.

102 Vgl. Braunstorfer 1989: 21ff.

103 Mader 1991: 220.

1.9 Friedenssehnsucht als Teil der menschlichen Natur

Der Sündenfall hat die Natur des Menschen nicht geändert, denn schon die Natur der Engel wurde nicht durch ihre Abkehr von Gott verändert.¹⁰⁴

So bleibt gemäß seiner Natur auch für jeden Menschen, egal welcher *civitas* er zugehört, Ziel und Endzweck jedes menschlichen Handelns der Frieden, denn es gibt

„niemanden, der keinen Frieden haben will. Wollen doch selbst die, welche Kriege wollen nichts anders als siegen, trachten also danach, durch Krieg zu ruhmvollen Frieden zu gelangen. (...) So wünschen denn alle mit den Ihrigen, die nach ihrem Willen leben sollen, Frieden zu halten. Denn auch die, mit denen sie Krieg führen, wollen sie womöglich zu den Ihrigen machen, um ihnen als Untertanen ihre Friedensgesetze aufzuerlegen.“¹⁰⁵

Den Frieden zu lieben ist hier kein Ausdruck moralischer Einsicht, sondern Teil einer angeborenen Natur des Menschen. Der Augustinische Frieden wird dabei zunächst nicht in einer formalen oder ethischen Perspektive, sondern vielmehr in ontologischer Weise als die ursprüngliche gottgegebene Verfasstheit des Menschen begriffen.¹⁰⁶

Es scheint für Augustinus evident, dass auch der ungerechte Mensch in seinem Innersten nach Frieden strebt. Dieser kann aufgeladen sein von unvernünftigen oder boshaften Vorstellungen über das menschliche Zusammenleben, und dennoch bleibt der Krieg nur das Werkzeug, um anderen seinen eigenen Frieden zu diktieren:

„Er haßt also den gerechten Frieden Gottes und liebt seinen eigenen ungerechten Frieden. Aber überhaupt keinen Frieden zu lieben, dazu ist er ganz außerstande. Denn keines Menschen Laster ist so wider die Natur, daß es die letzten Spuren der Natur austilgen könnte.“¹⁰⁷

Man könnte hier entgegenhalten, dass es offenbar immer wieder Menschen gibt, die tatsächlich nur für den Konfliktzustand leben und weder für sich selbst noch für andere an ei-

104 Vgl. DCD, XII, 1.

105 DCD, XIX, 12.

106 Vgl. Stadler 2009: 42.

107 DCD, XIX, 12.

nem Friedenszustand interessiert sind. Dazu gehört aber eben nicht jener Mensch, der den bewaffneten Kampf, so grausam, falsch und ungerecht er auch sein mag, als Mittel zum Zweck benutzt. Entscheidend bei dieser Feststellung ist zuerst einmal nicht die moralische Beurteilung des Friedenszustandes, den der Kriegsführende ersehnt, sondern die bloße Kategorisierung des Kriegs als Mittel zum Zweck.

Von solch hoher Qualität ist das von Gott geschenkte Gut des Friedens, dass Gläubige und Ungläubige sich gleichermaßen danach sehnen. Das ist keine Frage der Einsicht, sondern ergibt sich notwendigerweise aus der von Gott geschaffenen menschlichen Natur. Losgelöst von religiösen Motiven, sollte die evident essentielle Friedenssicherung demnach auch die Aufgabe einer staatlichen Autorität sein. Dazu schreibt beispielsweise Braunstorfer:

„Dieses Verlangen und Streben nach Frieden entspricht dem allgemeinen Naturgesetz. Auch die Nichtchristen lieben ihren Frieden. Die Fürsorge für die Ordnung und Ruhe des Gemeinwesens stellt eine weitere Aufgabe des Staates (...) dar. Nur durch die Ermöglichung und Gewährleistung des geordneten Gebrauchs der irdischen Güter durch den Staat kann die Harmonie und Eintracht hergestellt werden, der das Gemeinwesen bedarf.“¹⁰⁸

Der Wert des irdischen Friedens ist bei Augustinus sowohl theologisch („Gut“) als auch anthropologisch („Natur“) begründet. Der Friede, der von Christen und Nicht-Christen geteilt werden muss, dient zunächst der Konsumtion notwendiger irdischer Güter, ohne die kein Mensch überleben *kann*, bzw. einer grundsätzlichen Ordnung und äußeren Sicherheit, ohne die kein Mensch leben *will*.

108 Braunstorfer 1989: 16.

1.10 Zwei verschiedene Arten von Liebe – Ursprung und Wesen der beiden *civitates*

Das Werk *De Civitate Dei* erhält seinen Titel von der darin enthaltenen Geschichte der himmlischen Bürgerschaft, die parallel mit der irdischen Bürgerschaft die menschliche Geschichte vom Beginn ihrer Zeit prägt. Die Idee von den zwei Bürgerschaften war bei Augustinus schon lange vor der Plünderung Roms vorhanden. So schreibt Augustinus in seinem Werk *de catechizandis rudibus* (entstanden um 400 n.Chr.) über die zwei *civitates*:

„Duae itaque civitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus, sed voluntatibus separatae, in die iudicii vero etiam corpore separandae. Omnes enim homines amantes superbiam et temporalem dominationem cum vano typho et pompa arrogantiae, omnesque spiritus qui talia diligunt, et gloriam suam subiectione hominum quaerunt, simul una societate devincti sunt; et si saepe adversum se pro his rebus dimicant, pari tamen pondere cupiditatis in eadem profunditatem praecipitantur, et sibi morum et meritorum similitudine coniunguntur. Et rursus omnes homines et omnes spiritus humiliter Dei gloriam quaerentes, non suam, et eum pietate sectantes, ad unam pertinent societatem.“¹⁰⁹

Die Geschichte der beiden *civitates* beginnt in *De Civitate Dei* bereits vor der Schöpfung des Menschen. Als einige Engel sich von Gott entfernen, werden sie zu den ersten Mitgliedern der *civitas terrena*. Die beiden Gemeinschaften der Engel sind gleich geschaffen und unterscheiden sich nicht in ihrer Natur, denn ihr

109 „So gibt es von Anfang der Menschheit an zwei Reiche, das der Bösen und das der Heiligen; und sie dauern bis zum Ende der Welt. Körperlich sind sie jetzt noch miteinander vermischt, der Gesinnung nach aber sind sie [jetzt schon] getrennt, am Gerichtstage müssen sie sich auch äußerlich voneinander trennen. Denn alle Menschen, die an Hoffart und zeitlicher Gewalt, an eitlen Stolz und anmaßendem Gepränge ihre Freude haben, sowie alle Geister, welche die gleiche Liebe hegen und ihren Ruhm darin suchen, sich die Menschen Untertan zu machen, sind gleichsam zu einer Familie verbunden; und wenn sie auch häufig untereinander um den Besitz solcher irdischer Güter streiten, so lassen sie sich doch alle von der auf ihnen lastenden Begierlichkeit dem gleichen Abgrunde zutreiben und bilden eine Gemeinschaft in bezug auf die gleiche Beschaffenheit ihrer Sitten und Verdienste. Andererseits gehören zu einer Gemeinschaft alle diejenigen Menschen und Geister, die in demütiger Unterwerfung die Ehre Gottes und nicht ihre eigene suchen und mit frommem Sinn Gottes Wege wandeln.“ Cat. rud. 31.

„Gegensatz ging vielmehr hervor aus verschiedener Richtung des Willens und des Begehrens: die einen verharren unverbrüchlich in dem allen gemeinsamen Gut, das für sie Gott selbst ist, und in seiner Ewigkeit, Wahrheit und Liebe, die anderen dagegen haben sich, in ihrer Eigengewalt schwelgend, gleich als wären sie sich selbst ihr Gut, von dem höheren, allen gemeinsamen, beseligenden Gut ab- und dem eigenen Ich zugewandt und sind, indem sie dünkelfhafte Selbstüberhebung für die erhabenste Ewigkeit, schlaunen Trug für die sicherste Wahrheit und Sonderbestrebungen für ungeteilte Liebe hinnahmen, hochmütig, trügerisch und neidisch geworden.“¹¹⁰

Die beiden großen Bürgerschaften unter den Menschen lässt Augustinus schon mit der Schöpfungsgeschichte bei Adam beginnen. Die beiden Gemeinschaften sind zu diesem Zeitpunkt bereits angelegt.¹¹¹ Später wird die Trennung der beiden *civitates* endgültig im Brüderpaar Kain und Abel sichtbar.¹¹²

Den Unterschied der beiden *civitates* definiert Augustinus anhand der Gerichtetheit ihrer Liebe:

„Zweierlei Liebe also hat die beiden Staaten gegründet, und zwar den Weltstaat die bis zur Verachtung Gottes gesteigerte Selbstliebe, den himmlischen Staat die bis zur Verachtung seiner selbst gehende Gottesliebe. Kurz gesagt: der eine rühmt sich in sich selbst, der andere im Herrn. Der eine sucht Ruhm bei den Menschen, für den andern ist der höchste Ruhm Gott, der Zeuge des Gewissens.“¹¹³

Die Liebe ist Ausdruck des menschlichen Willens, und das Ziel dieses Willens wird Kriterium für die Zuordnung zur göttlichen oder weltlichen *civitas*. Die Bürger der *civitas dei* haben ihre Sehnsucht auf Gott und damit in die Überweltlichkeit gerichtet, die Bürger der *civitas terrena* hingegen suchen ihre Glückseligkeit allein in den irdischen Gütern.

110 DCD, XII, 1.

111 Vgl. DCD, XII, 28.

112 Vgl. DCD, XV, 1.

113 DCD, XIV, 28.

Für die beiden Willensrichtungen existieren keine Entsprechungen als empirisch fassbare Körperschaften. Von Bürgerschaften und Städten dürfen wir mit Augustinus nur im „übertragenen Sinn“ sprechen.¹¹⁴

So beschreibt auch Böckenförde die beiden *civitates* als „nicht konkrete, soziologisch faßbare Körperschaften (etwa die Kirche als Organisation oder das römische Reich), sondern geistig-religiös geprägte Willensstrebungen“.¹¹⁵

Demgegenüber vertritt Ratzinger die Auffassung, dass *civitas terrena* tatsächlich „einfach die Staaten dieser Erde und ihre Geschichte einschließlich der von Christen bewohnten und regierten meint“.¹¹⁶ Ratzinger will die Amtskirche jedenfalls nicht mit der *civitas dei* gleichsetzen.¹¹⁷ Warum das Begriffspaar der beiden Bürgerschaften in die eine Richtung allegorisch sein soll, aber in die andere nicht, erscheint mir nicht schlüssig. Augustinus verwendet den Begriff *civitas terrena* zwar beispielsweise für das geschichtliche Rom, um auf die darin vorherrschende Willensrichtung hinzuweisen,¹¹⁸ aber der allegorische Charakter, den Augustinus selbst ausdrücklich für die Bürgerschaften gewählt hat,¹¹⁹ bleibt meines Erachtens dem Grunde nach bestehen.

Den Augustinischen Begriff der Liebe kann man zur Differenzierung der beiden Bürgerschaften als einen Sammelbegriff für verschiedenste menschliche Haltungen gegenüber allen Dingen, die vom Menschen selbst verschieden sind, begreifen. Es ist unter anderem Streben, Verlangen, Zuneigung und Abneigung gegenüber allen Dingen, sowohl des Diesseits als auch des Jenseits.¹²⁰

Zwei Ausprägungen dieser Liebe sind im Zusammenhang mit den beiden *civitates* besonders relevant: Die Liebe gegenüber einer Sache um ihrer selbst willen (*frui*), und das bloße Verwenden einer Sache, um einer anderen habhaft zu werden (*uti*). Die pure Liebe des *frui* kann sich letzten Endes nur auf Gott beziehen.¹²¹ Auch diese Liebe bleibt in der *peregrina-*

114 Vgl. DCD, XV, 1.

115 Vgl. Böckenförde 2006: 212.

116 Vgl. Ratzinger 1971: 94.

117 Vgl. oben: S. 17.

118 DCD, V, 19.

119 Vgl. bereits oben den Verweis auf DCD, XV, 1.

120 Vgl. Weithman 2001: 235.

121 Vgl. DCD, XIV, 7. Augustinus nennt diese Liebe *caritas*.

tio für die Gläubigen unerfülltes Verlangen, denn „unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir.“¹²²

Nur die Liebe im Sinne des *frui* kann wahre Zufriedenheit bringen, sofern sie sich auf Gott bezieht. Da die irdische Bürgerschaft ihr Verlangen ausschließlich an vergänglichen Dingen ausrichtet, wird ihre Suche nie von Erfolg gekrönt sein. Die irdischen Güter sind nämlich gänzlich ungeeignet, sie um ihrer selbst willen zu lieben, und so werden die menschlichen Begierden hinsichtlich dieser Güter nie verstummen. Diese erfüllende Eigenschaft kann nur dem Allerhöchsten zukommen.¹²³

Dabei bleiben die irdischen Güter immer, was sie ursprünglich sind: Gaben Gottes. Die Natur der Dinge ist also unveränderlich, und nur in der verkehrten Zuordnung des *uti* und *frui* durch den Menschen liegt die potentielle Sünde:

„(D)ie Sünde liegt nicht im Gold, sondern im Menschen. Und dasselbe gilt von jedem geschaffenen Ding. Jedes ist gut, kann aber gut oder schlecht geliebt werden.“¹²⁴

Der Mensch ist seit dem Sündenfall, ausgelöst wiederum durch eine falsche Willensrichtung, in einem Zustand geistigen Ungleichgewichts und Verwirrung.¹²⁵ Diese Verwirrung äußert sich darin, dass er anfällig dafür ist, Dinge zu genießen, die er eigentlich benutzen sollte und Dinge zu benutzen, die er eigentlich genießen sollte. Er liebt den Ruhm, die Fleischeshlust, den Reichtum und die Macht über andere. Gleichzeitig hat er nicht die Sehnsucht nach den Dingen verloren, die nach Augustinus wahres Glück versprechen. So bleibt der Mensch in einem Zustand dauernder Unruhe.¹²⁶

Wir haben festgestellt, dass Augustinus die beiden *civitates* jeweils aufgrund einer gemeinsamen Willensrichtung ihrer Mitglieder definiert. Bei genauer Betrachtung muss man feststellen, dass die *civitas terrena* im Gegensatz zur *civitas dei* eigentlich keine wirklich gemeinsame Willensrichtung auszeichnet. Denn die Eigenliebe - *amor sui*¹²⁷ des Einen hat mit der Eigenliebe des Anderen wohl *strukturelle* Gemeinsamkeiten, aber kein gemeinsa-

122 Conf., 1.

123 Vgl. Weithman 2001: 235.

124 DCD, XV, 22.

125 Vgl. DCD, XIV, 13.

126 Vgl. Weithman 2001: 236.

127 Vgl. DCD, XIV, 28.

mes Ziel, und so schafft die *amor sui* im Innenverhältnis auch nur bedingt Verbundenheit. Vielmehr führen die selbstsüchtigen Interessen der *civitas terrena* zu Neid, Angst, Konflikt und Gewalt. Die *amor sui* ist der bestimmende „geistig-metaphysische Hintergrund“¹²⁸ für die irdischen Reiche, und diese Gesellschaften können aufgrund ihrer bestenfalls latent vorhandenen Konfliktrichtigkeit zu keinem dauerhaften Frieden führen, der doch eigentlich das höchste Gut auf Erden wäre.

„Wie anders nun denn als Räuberei in großem Stil soll man ein Vorgehen bezeichnen, das darin besteht, Nachbarn zu bekriegen und immer weiter vorschreitend lediglich aus Herrschgier Völker, die einem nichts zu Leide getan haben, zu vernichten und zu unterwerfen?“¹²⁹

1.11 Die Vermischung der *civitates*

Der Schritt liegt nahe, im Dualismus der beiden Bürgerschaften einen Konflikt erkennen zu wollen, der die Geschichte der Menschheit prägt und in eine bestimmte Richtung drängt. Vielleicht sogar als eine fortschreitend positive geschichtliche Entwicklung der Menschheit bis zum endgültigen Triumph der Gläubigen und der Errichtung eines wahrhaft christlichen Imperiums. Aber es wäre verfehlt, Augustinus einen solchen einfachen Dualismus zu unterstellen.¹³⁰

Die Realität ist in Augustinischer Sichtweise viel komplexer: In jedem Menschen existieren die verschiedenen genannten Willensrichtungen, weil alle Menschen seit dem Sündenfall dem Verwirrungszustand unterliegen. Der Konflikt der *civitates* geht mitten durch die Menschheit, ja durch jeden einzelnen Menschen hindurch, als Kampf um die Seele des Einzelnen.¹³¹

Die Vermischung der *civitates* während des zeitlichen Lebens ist vollständig:

128 Böckenförde 2006: 214.

129 DCD, IV, 6.

130 Vgl. Weithman 2001: 237.

131 Vgl. Böckenförde 2006: 213.

„Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur;“¹³²

Man sollte sich meines Erachtens an dieser Stelle vor Augen führen, was die Vermischung der beiden *civitates* schlussendlich für jeden Einzelnen bedeuten muss. Denn es wird klar, wo nun der Konflikt der beiden *civitates* sich ereignet: Er kann gar nicht zwischen Menschen ausgetragen werden, denn der Konflikt tobt in der Seele jedes Einzelnen. Kein Mensch ist frei von diesem inneren Kampf und kein Mensch kann sich sicher sein, welche Willensrichtung die Oberhand behalten wird.

Das wird in der Literatur nicht immer so gesehen. Horn schreibt über das Verhältnis des Einzelnen zu den *civitates*:

„Und viertens gehört jeder Mensch (wie bereits jeder Engel) genau einer der beiden Gemeinschaften an; diese Zugehörigkeit nimmt den abstrakten Charakter einer Staatsbürgerschaft an, sobald ein Angehöriger der himmlischen Stadt als „Pilger“ oder „Fremder“ (*peregrinus*) auf der Erde leben muß, oder umgekehrt, wenn ein Angehöriger der irdischen Stadt äußerlich der Kirche angehört.“¹³³

„Die Disjunktion der beiden *civitates* ist vollständig. Jeder Mensch muß einer und kann nur einer der beiden Gruppen zugehören;“¹³⁴

Wenn Horn hier bloß meint, dass jeder Mensch aus eschatologischer Perspektive zur endgültigen Zugehörigkeit zu genau einer der Bürgerschaften vorherbestimmt ist, könnte man dem unter Hinweis auf das Augustinische Prädestinationsverständnis zustimmen. Eine solche Zuordnung ist jedoch nur aus göttlicher Perspektive denkbar, und eine Trennung der beiden *civitates* während des *saeculum* unmöglich. Man müsste als Entgegnung zu Horn vielmehr sagen: Die Disjunktion der beiden Bürgerschaften *wird* vollständig sein.

132 DCD, I, 35.

133 Horn 1997: 10.

134 Horn 1997: 13.

Die Bürgerschaften sind für Augustinus nämlich tatsächlich *permixtae corporibus*¹³⁵, das heißt auch durch Fortpflanzung vermischt. Die Söhne der göttlichen *civitas* erlagen den Reizen der Töchter der irdischen *civitas*:

„Durch diesen wahlfreien Willen nun kam es beim Fortschreiten und Wachsen des Menschengeschlechtes zu einer Vermischung und infolge von Anteilnahme an der Bosheit zu einer Art Verschmelzung der beiden Staaten. (...) und so wurden Gottessöhne von der Liebe zu Menschentöchtern erfaßt und sanken, um ihrer als Gemahlinnen genießen zu können, zu den Sitten der erdgeborenen Genossenschaft herab, die Frömmigkeit aufgebend, die sie in der heiligen Genossenschaft bewahrt hatten.“¹³⁶

Man kann also sehen, und es ist für das Verständnis der Augustinischen *civitates* unerlässlich, wozu die Vermischung der beiden auf Erden schlussendlich führt: Jeder Mensch ist qua seiner uneinheitlichen Willensrichtungen während des *saeculum* von beiden *civitates* durchdrungen. Es bleibt aus menschlicher Sicht bis zum Endgericht völlig unklar, welcher Bürgerschaft der Einzelne von Gott zugeordnet wird. Während der endlichen Zeit des Menschen gehört aber eben nicht jeder Mensch genau einer der beiden Bürgerschaften an.

Vorausgesetzt Horn spricht an oberer Stelle von der empirischen Kirche, kann ihm auch bei seinem Hinweis auf eine *perignatio* der *civitas terrena* in der Kirche nicht gefolgt werden. Denn „wenn ein Angehöriger der irdischen Stadt äußerlich der Kirche angehört“, ist das nicht die umgekehrte Situation wie die der *peregrinatio* der *civitas dei*. Die *civitas terrena* ist im irdischen Leben nicht derart fremd, denn ihre Liebe ist nie auf etwas Anderes gerichtet als auf irdische Güter. Auch in der Amtskirche fühlt sie sich nicht fremd in einem Ausmaß, welches mit der *peregrinatio* der *civitas dei* vergleichbar wäre, denn die Kirche als empirisch fassbare menschliche Institution ist notwendigerweise ebenfalls irdisch. Das Verhältnis der *civitas dei* zum *saeculum* ist mit diesem Vergleich der *civitas terrena* und der Kirche meines Erachtens wenig treffend umschrieben.

135 Vgl. Cat. rud. 31.

136 DCD, XV, 22.

1.12 Die zwei *civitates* und der irdische Frieden

Die beiden verschiedenen Formen der Liebe *uti* und *frui* bestimmen auch das Verhältnis der Bürgerschaften zum irdischen Frieden. Dieser wird als gemeinsames Gut von den Bürgerschaften gleichermaßen genutzt:

„Es besteht sonach Eintracht zwischen beiden Staaten in den zum vergänglichen Leben gehörigen Dingen, weil dieses sterbliche Leben beiden gemeinsam ist.“¹³⁷

Die Spaltung der Menschen in die zwei Bürgerschaften führt gleichzeitig zu einer zweigeteilten Auffassung von Frieden und dessen Gebrauch. Der irdische Frieden kann keine Erlösung für die Gläubigen vermitteln. Mit nüchterner Distanz benutzen sie den irdischen Frieden für ihre eigenen Zwecke:

„denn so lange die beiden Staaten miteinander vermischt sind, bedienen auch wir uns des Friedens Babylons; zwar erlangt das Volk Gottes die Befreiung aus Babylon durch den Glauben, aber einstweilen muß es neben Babylon pilgern. Darum hat auch der Apostel die Kirche ermahnt, für die Könige und Hoheiten Babylons zu beten, mit der ausdrücklichen Bemerkung: „Damit wir ein stilles und ruhiges Leben führen in aller Gottseligkeit und Liebe“, und hat der Prophet Jeremias, als er dem alten Volke Gottes die Gefangenschaft vorhervorkündete und es auf Gottes Geheiß anwies, gehorsam nach Babylonien zu gehen und sich seinem Gott auch durch Geduld in dieser Prüfung unterwürfig zu zeigen, ebenfalls zum Gebet für Babylonien aufgefordert mit der Begründung: „Denn ihr Friede ist euer Friede“, natürlich vorerst nur ein zeitlicher Friede, der allein den Guten und den Bösen gemeinsam ist.“¹³⁸

Der irdische Friede ist gemeinsames Gut der Bürgerschaften und wird von diesen entweder als Mittel oder Zweck betrachtet:

„Denn die Guten gebrauchen die Welt zu dem Zweck, um Gott zu genießen; die

137 DCD, XIX, 17.

138 DCD, XIX, 26.

Bösen dagegen wollen Gott gebrauchen, um die Welt zu genießen (...).¹³⁹

Die Anhänger der weltlichen *civitas* kennen keinen anderen Frieden als den irdischen, und ihre Streben bleibt somit allein auf die vergänglichen Güter des Diesseits gerichtet.¹⁴⁰ Es ist für Augustinus der aussichtslose Versuch des Menschen, der „Glückseligkeit in der Unseligkeit des irdischen Lebens“¹⁴¹ habhaft zu werden.

Die Gottes-Bürgerschaft hingegen

„stellt ihre Erwartung auf die ewigen Güter, die für die Zukunft verheißen sind, und gebraucht die irdischen und zeitlichen Dinge wie ein Fremdling, läßt sich nicht durch sie fesseln und von ihrem Streben nach Gott abziehen, sondern betrachtet sie nur als eine Stütze, um die Last des „vergänglichen Leibes, der die Seele beschwert“ (Weish 9, 15.), leichter zu ertragen und möglichst wenig zu vermehren.“¹⁴²

Der himmlische Staat benutzt (*uti*) bloß die irdischen Güter, allen voran den irdischen Frieden,¹⁴³ und sein Verlangen ist darauf gerichtet, anschließend die Gemeinschaft mit Gott zu genießen (*frui*),¹⁴⁴ wo dann im ewigen Frieden „nicht die Liebe zum eigenen und sozusagen selbstischen Willen herrscht, sondern eine Liebe, die sich des gemeinsamen und zugleich unwandelbaren Gutes freut und aus vielen ein Herz und eine Seele macht.“¹⁴⁵

Demgegenüber streben die Anhänger der irdischen *civitas* nach Macht über andere, und sie können nicht damit aufhören. Aus dieser rastlosen Gier sind schlussendlich Weltreiche wie das Römische entstanden, in dem sich Augustinus nun selbst wiederfindet.¹⁴⁶

Der Status der Gläubigen während ihres Aufenthalts im irdischen Leben ist der einer Pilgerschaft. Sie befinden sich auf einer Durchreise in der zeitlichen, sterblichen Welt und teilen sich diese mit den Mitgliedern der *civitas terrena*. Während dieser gemeinsamen Teil-

139 DCD, XV, 7.

140 Vgl. DCD, XIX, 17.

141 DCD, XIX, 1.

142 DCD, XIX, 17.

143 Vgl. DCD, XIX, 17.

144 Vgl. DCD, XIX, 17.

145 Vgl. DCD, XV, 3.

146 Vgl. DCD, I, 31.

habe ist ein Miteinander-Auskommen der *civitates* möglich, der Friede stößt jedoch an seine Grenzen.¹⁴⁷

Die Bedeutung des irdischen Friedens für die Gottes-Bürgerschaft könnte man als verschwindend gering einstufen, wenn man mit Augustinus nur das Verhältnis zwischen dem himmlischen und dem irdischen Frieden betrachtet:

„Da also das höchste Gut des Gottesstaates der ewige und vollkommene Friede ist, nicht ein bloßer Durchgangsfriede für Sterbliche mit Geburt und Tod als Grenzpunkten, sondern ein Beharrungsfriede für Unsterbliche unter Ausschluß jeder Widerwärtigkeit, so ist doch unleugbar das jenseitige Leben vollkommen glücklich, und im Vergleich mit ihm das gegenwärtige Leben, und wäre es auch mit Gütern des Geistes und des Leibes und des äußeren Besitzes im vollsten Maße ausgestattet, für überaus unselig zu erachten.“¹⁴⁸

Fuchs hatte noch die Ansicht vertreten, dass der Augustinische Frieden ausschließlich und bedingungslos im jenseitigen Himmelreich verortet werden kann, und der irdischen Sphäre niemals Frieden vergönnt ist.¹⁴⁹ Diese sehr strikte, einseitige Auffassung wird von Budzik bestritten: „Daß Friede nach Augustinus auch im Bereich des Irdischen und Vergänglichen möglich, ja sogar notwendig ist, darf nicht bezweifelt werden.“¹⁵⁰

Auch Reiter hat den Wert des irdischen Friedens bei Augustinus hervorgehoben und darauf hingewiesen, dass die polemischen Stellen den Christen vor Augen führen sollten, dass sie den irdischen Frieden zuerst in eine Relation zum himmlischen setzen müssen, bevor jener seinen wahren Wert erfahren kann.¹⁵¹

Richtig ist, dass der irdische Frieden für die *civitas dei* ein Mittel zum Zweck ist. Der irdische Frieden sichert das Überleben und Sicherheit der Bürger während ihres irdischen Lebens. Der himmlische Frieden ist jedoch den Gerechten vorbehalten, die den Gesetzen Gottes aus innerer, begründeter Überzeugung folgen.¹⁵²

147 Vgl. DCD, XIX, 17.

148 DCD, XIX, 20.

149 Vgl. Fuchs 1926: 48ff.

150 Budzik 1988: 348.

151 Vgl. Reiter 1973: 51ff.

152 Vgl. Stadler 2009: 43.

Augustinus hat aber nicht die weltliche Friedensordnung an sich geringgeschätzt, sondern er hat die für ihn törichte Überhöhung dieses Friedenszustandes kritisiert.¹⁵³ Dennoch bleibt der Friede das höchste Gut auf Erden.¹⁵⁴

Trotz all dieser Gegensätze im Hinblick auf den irdischen Frieden kann dieser als Zone der Vermittlung zwischen den beiden Bürgerschaften dienen. Auf dem Boden des irdischen Daseins müssen beide *civitates* ihre notwendigen Angelegenheiten regeln. Trotz seiner Vergänglichkeit bleibt der Frieden auf Erden das höchste Gut, das die Menschen während ihres irdischen Daseins erstreben können. Er ist nicht nur das wichtigste Gut, das von Gott kommt, sondern auch Basis und Kumulation von allen anderen irdischen Gütern.

In der Situation der *natura lapsa* ist dem Menschen ein nachhaltiger Zugang zum Friedenszustand verwehrt. Der Mensch verbleibt so im Zustand der Disharmonie, immer trachtend nach der Rückgewinnung der ursprünglichen Ruhe der Eintracht mit Gott. Den Drang zu seiner ursprünglichen Verfasstheit kann auch der böseste Mensch nicht abschütteln, „denn welches Gebrechen sich auch an einem Wesen finde, keines ist doch so völlig wider die Natur gerichtet, daß es deren Grundzüge vernichtete.“¹⁵⁵

Auch die irdische *civitas* kann mit ihrem Gebrauch der irdischen Güter keinen langfristigen Frieden haben:

„Der irdisch gesinnte Staat, der nicht von ewiger Dauer sein wird, hat hienieden sein Gut und freut sich der Teilnahme daran mit einer Freude, wie man sie eben an solchen Dingen haben kann. Und da dieses Gut nicht von der Art ist, daß es seinen Liebhabern keine Beengungen verursachte, so ist dieser Staat zumeist wider sich selbst geteilt durch Streit, Krieg und Kampf und durch das Verlangen nach verderbenbringenden oder doch vergänglichen Siegen.“¹⁵⁶

Augustinus versteht das Alte Testament und den hier von Gott gewährten Frieden des Paradieses als Verheißung und Hinweis auf den ewigen Frieden. So ist die einfache Form der körperlichen, irdischen Glückseligkeit als Vorgeschmack auf den ewigen himmlischen Frieden und seine geistigen Güter zu verstehen. Die vergänglichen Dinge dürfen für die

153 Vgl. DCD, XIX, 1.

154 Vgl. DCD, XIX, 11.

155 DCD, XIX, 12.

156 DCD, XV, 4.

Gläubigen jedoch nicht zum Selbstzweck werden. Den bloß verwendeten (*utitur*) Dingen steht der Christ neutral und gelassen gegenüber und verwendet diese Freiheit als Grundlage, um sich den wahren, geistigen Dingen zuzuwenden.¹⁵⁷

Der Zustand der Disharmonie ist im sterblichen Leben für jeden Menschen unaufhebbar. Auch wenn der noch so weise Mensch seine Triebe einigermaßen erfolgreich kontrolliert, ist der Kampf im Inneren nie zu Ende gebracht. Augustinus wird das am Ende seines Lebens nochmals in seinen *retractiones* bekräftigen. Er tut dies rückblickend auf einige seiner Aussagen, aus denen man den Eindruck hätte gewinnen können, der vollkommene Friede sei bereits im Diesseits möglich.¹⁵⁸

Aus dieser inneren Distanz der *civitas dei* gegenüber dem irdischen Frieden könnte man den Schluss ziehen, dass die Gläubigen bei der Friedensgestaltung eine nachrangige Rolle spielen. So schreibt beispielsweise Laufs:

„Dementsprechend erhält die *pax* als *pax terrena* von der *civitas terrena* ihr Gepräge und nicht von der *civitas Dei*, die diese *pax* nur gebraucht (*utitur*).“¹⁵⁹

In dieser Arbeit wird jedoch vielmehr die Annahme vertreten, dass nach Augustinus die göttliche *civitas* ebenso großen Einfluss auf die politische Ordnung ausüben sollte, wie ihr irdisches Pendant.

157 Vgl. Budzik 1988: 265ff.
158 Vgl. Geerlings 1997: 214.
159 Laufs 1973: 120.

1.13 Die Verantwortung der Christen für den irdischen Frieden

Doch warum soll die himmlische Bürgerschaft überhaupt in die politische Ordnung investieren? Nur ein Mitglied der *civitas terrena* würde überhaupt auf Erden eine Stadt gründen. Ein Bürger der Gottesstadt tut das eben nicht: „Es steht nun geschrieben von Kain, daß er einen Staat gründete; Abel dagegen als Fremdling gründete keinen.“¹⁶⁰. Auch den Gründer Roms, Romulus, sieht Augustinus in dieser Tradition der Brudermörder mit dem Hang zur Städtegründung:

„Es ist daher nicht zu verwundern, daß lange hernach bei der Gründung jenes Staates, der das Haupt dieses Weltstaates, von dem wir sprechen, werden und über so viele Völker herrschen sollte, diesem Urbilde oder Archetyp, wie die Griechen sagen, ein Abbild der Art nach entsprach. Denn auch hierbei hat, wie einer der Dichter dieses Staates die Schandtät bezeichnet, „Bruderblut die ersten Mauern gerötet“.¹⁶¹

Es ist offenkundig, dass Augustinus den Frieden der weltlichen Bürgerschaft im Vergleich zum „wahren“, himmlischen Frieden als verschwindend gering einstuft. Es kommt hierbei zu einer eschatologischen Fokussierung des Friedensbegriffs. Was bedeutet diese Sicht für die Christen und ihre Verantwortung für Frieden in der Welt einzustehen? Führt diese Abwertung des irdischen Daseins, welches nur eine Phase der Durchreise zum ewigen, himmlischen Frieden mit Gott darstellt, zu einer christlichen Gleichgültigkeit gegenüber dem irdischen Frieden?

Augustinus schreibt, dass die Art und Weise, wie die Gläubigen das Geschenk des Friedens auf Erden gebrauchen, als Bewährungsprobe für die Erlangung des himmlischen Friedens dient. Denn Gott hat allen Menschen, also auch der *civitas dei*

„dem Frieden sterblicher Wesen entsprechende Güter verliehen unter der ganz angemessenen Bedingung, daß jeder Sterbliche, der sie in der rechten Weise gebraucht, größere und vorzüglichere erhalte, nichts Geringeres nämlich als den Frieden der Unvergänglichkeit und die ihm entsprechende Herrlichkeit und

160 DCD, XV, 1.

161 DCD, XV, 5.

Ehre im ewigen Leben, um Gott zu genießen und den Nächsten in Gott; wer sie aber unrecht gebraucht, die einen nicht erhalte und die anderen auch noch einbüße.“¹⁶²

Dem ewigen Frieden kann auf Erden nicht zum Durchbruch verholfen werden, denn er kann nur im Himmelreich genossen werden. Das hindert die Bürger des Gottesstaates nicht daran, den irdischen Frieden zu stützen und seine Gesetze zu befolgen:

„So bedient sich also auch der himmlische Staat während seiner irdischen Pilgerschaft des irdischen Friedens und erhält und erstrebt in den die sterbliche Natur der Menschen betreffenden Dingen die Willensübereinstimmung der Menschen, soweit das ohne Verletzung der Frömmigkeit und Religion möglich ist, und diesen irdischen Frieden setzt er in Beziehung zum himmlischen Frieden, der in Wahrheit in einem Sinne Friede ist.“¹⁶³

Da jede konkret-empirische Kultur nur als ein Mittel zu diesem höheren Zweck betrachtet wird, ist die jeweilige inhaltliche Verfasstheit des irdischen *ordo* innerhalb seines Aufgabekreises weitgehend frei gestaltbar:

„In welcher äußeren Gebarung oder Lebensweise man dem Glauben anhängt, durch den man zu Gott gelangt, berührt den Gottesstaat nicht im mindesten, wofern nur die Lebensweise nicht den göttlichen Geboten zuwiderläuft.“¹⁶⁴

In dieser Autonomie ist sie aber von entscheidender Bedeutung für die göttliche Bürgerschaft. Statt eines „Niemandlands“ wird das irdische Leben für die beiden Bürgerschaften zum gemeinsamen Austragungsort ihrer Lebensweisen, bis ihre Vermengung am Ende des *saeculum* aufgehoben wird.¹⁶⁵

162 DCD, XIX, 13.

163 DCD, XIX, 17.

164 DCD, XIX, 19.

165 Vgl. Markus 1988: 71.

1.14 Zweckbindung und Säkularisierung der staatlichen Autorität

Damit der irdische Frieden wirklich der gemeinsame Frieden in *concordia*¹⁶⁶ der beiden *civitates* werden kann, muss die Bedeutung der politisch-irdischen Ordnung und ihrer Anführer noch einmal mit Augustinus ins rechte Licht gerückt werden.

Der rechte Gebrauch des höchsten Gutes wird von den Gläubigen gefordert. Sie sollten also daran Interesse haben, den weltlichen *ordo* so zu gestalten, dass die Bedingungen für die Möglichkeit des rechten Gebrauchs der irdischen Güter hergestellt sind. Deshalb nehmen die Christen an dieser irdischen Friedensordnung teil. Sie übernehmen Verantwortung und grenzen sich nicht aus, identifizieren sich aber nicht mit dem irdischen Staat.¹⁶⁷

Budzik vertritt hierzu die Meinung, dass die Christen gemäß Augustinus sogar die treuesten Bürger des irdischen Staates sein müssten, denn sie haben eine viel größere Motivation, den weltlichen Frieden aufrecht zu erhalten als die übrigen Bürger, da sie dadurch ihrem eigentlichen Ziel, dem himmlischen Frieden, näher sind.¹⁶⁸

Wegen der fehlenden Identifikation versuchen die Gläubigen auch nicht, eine christliche Tugendordnung oder einen Gottesstaat zu errichten. Umgekehrt dürfen die Gläubigen am irdischen politischen Staat teilnehmen, weil dieser eben nicht die *civitas terrena* ist, sondern teilweise, so wie alle menschlichen Gebilde, vom Geist der *civitas terrena* durchdrungen ist.

Das Verhältnis der Gläubigen zu diesem weltlichen Frieden ist also kein passives. Vielmehr sollen sie, neben dem Gottesdienst und der praktizierten Liebe zu ihren Nächsten, auch den weltlichen *ordo* aktiv mitgestalten.¹⁶⁹ Augustinus erklärt es zur Pflicht der Gläubigen, Frieden zu stiften. Er erinnert sie daran, dass nach den Worten Jesu sogar die Gotteskindschaft an dieser Tat festgemacht wird. (Selig sind jene, die Frieden stiften, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden. Mt 5,9). Die Kohärenz zwischen Glauben und Tat kann dem Christen den Frieden auf Erden bereiten.¹⁷⁰

166 Vgl. DCD, XIX, 17.

167 Vgl. Böckenförde 2006: 215.

168 Vgl. Budzik 1988: 274.

169 Vgl. Duchrow 1983: 280ff.

170 Vgl. Budzik 1988: 346ff.

Es wird von den Gläubigen kein „Gottesstaat“ errichtet. Das Ziel der weltlichen Friedenssicherung ist ein viel banaleres: Die Konflikte zu drosseln, auf einem erträglichen Spannungsniveau zu halten, einen Grundstock an geordnetem Gemeinwesen für alle Menschen möglich zu machen, ist nun Aufgabe des weltlichen Staates. Bei Augustinus gerät der irdische politische Staat schlussendlich zur „Zweckveranstaltung“¹⁷¹.

Diese Zweckveranstaltung kann sogar die *pax romana* sein. Sie könnte auch ein anderer weltlicher Versuch von Frieden sein, solange die Verantwortungsträger gewillt und fähig sind, die Grundbedingungen für ein Mindestmaß an Sicherheit und Ordnung herzustellen.

Aufgrund des wechselnden Geschicks der historisch-politischen Umstände könnte es den Gläubigen durchaus abverlangt sein, „selbst das schlechteste und sittenloseste Gemeinwesen, wenn es sein müßte, zu ertragen und sich auch durch diese Duldsamkeit einen Platz zu erwerben in der hochheiligen und erhabensten Kurie der Engel und im himmlischen Gemeinwesen, wo der Wille Gottes Gesetz ist.“¹⁷²

Das positive Gesetz eines Gemeinwesens orientiert sich im Idealfall an einer Form der *lex naturalis*. Man wird ein Gemeinwesen glücklich nennen, wenn die Herrscher trotz aller Versuchungen der Macht „eingedenk bleiben, daß sie Menschen sind“.¹⁷³ Wenn sie sich in Demut, Nachsicht und Bescheidenheit üben, und ihre Macht nicht zur Befriedigung ihrer Gelüste, sondern für „die geordnete Leitung und die Sicherheit des Staates“¹⁷⁴ verwenden. Wenn sie eher danach streben, „ihre verkehrten Neigungen als noch so viele Völker zu beherrschen“.¹⁷⁵

Die Maßstäbe eines gelungenen Gemeinwesens können nicht mit einer dem Menschen unzugänglichen *lex divina* übereinstimmen, sondern sich nur an der menschlichen Idee von Vernunft und am menschlichen Gewissen orientieren, mit all den Unzulänglichkeiten und Irrtümern die damit verbunden sind.¹⁷⁶

171 Vgl. Böckenförde 2006: 214.

172 DCD, II, 19.

173 DCD, V, 24.

174 DCD, V, 24.

175 DCD, V, 24.

176 Vgl. zu dieser entscheidenden Trennung von *lex divina* und *lex naturalis* bei Augustinus etwa: Schweidler 2014: 78.

Das Naturgesetz, welches eingeschrieben ist „in das Herz des Menschen“,¹⁷⁷ beruht auf der göttlichen Gnade und umfasst bei Augustinus das, „was zur Aufrechterhaltung menschlicher Daseins- und Handlungsbefähigung erforderlich und allein philosophisch zugänglich ist.“¹⁷⁸

Die Herkunft der *lex naturalis* wird also theologisch begründet; der Zugang zum Inhalt des Gesetzes erfolgt jedoch auf philosophischem Weg. Augustinus unterscheidet sich damit etwa grundlegend von Cicero, welcher *lex divina* (bzw. *lex aeterna*) und *lex naturalis* mit einem Gleichheitszeichen verbunden und sogar die Grenzen zum positiven Recht nicht strikt gezogen hatte.¹⁷⁹

Der Augustinische Gedanke, dass jede Herrschaft auf Erden von Gott herrührt,¹⁸⁰ lässt keine wertende Schlussfolgerung auf die konkrete Ausgestaltung des Gemeinwesens zu. So bleibt jedes menschliche Gemeinwesen bestenfalls im Großen und Ganzen gerecht, und ihre Herrscher wird man vorläufig glücklich nennen „einstweilen durch die Hoffnung, bis sie es wirklich sein werden, wenn der Gegenstand unserer Erwartung gekommen sein wird.“¹⁸¹

Warum ist eine christliche Politik keine Lösung für die Spannungen des *saeculum*? Denn, so könnte die Idee lauten, „würden sie alle (...) die Vorschriften der christlichen Religion über gute und rechtschaffene Sitten anhören und zur Richtschnur nehmen, das Gemeinwesen müßte durch seinen glücklichen Zustand die Staaten dieser Welt schmücken und sich zu den Höhen des ewigen Lebens emporschwingen, um dort in ungetrübter Seligkeit zu herrschen.“¹⁸²

Aber der Mensch ist in seiner *natura lapsa* nicht bereit für eine solche Politik, weil „der eine hört, der andere ablehnt und die Mehrzahl sich den einschmeichelnden Laster mehr zuneigt als der heilsamen Herbheit der Tugend.“¹⁸³

177 De trinitate, XIV, 15.

178 Vgl. Krieger/Wingendorf 1997: 237.

179 Vgl. Krieger/Wingendorf 1997: 238.

180 Vgl. etwa DCD, V, 19.

181 Vgl. DCD, V, 24.

182 Vgl. DCD, II, 19.

183 Vgl. DCD, II, 19.

Kein menschliches Gemeinwesen kann mit Augustinus zu einer idealen christlichen Friedensordnung, einer *pax christiana*, ausgestaltet werden. Diese Idee kann auch in einem christlichen Rom nicht verwirklicht werden.

In diesem Sinne schreibt auch Horn:

„Das Römische Reich ist nach Augustinus keineswegs das bevorzugte Objekt göttlicher Gnade, und zwar auch nicht als ein christlich gewordenes Reich. (...) Eine Christianisierung des Reiches und überhaupt eine christliche Politik liegt nicht in Augustinus Absicht.“¹⁸⁴

Hinsichtlich der Legitimation und der Zweckbestimmung des Kaisertums und des römischen Imperiums überhaupt bedeutet diese Augustinische Sichtweise, im Vergleich zum bisherigen Verständnis, eine radikale Degradierung.

„Die weltliche politische Ordnung, insonderheit das römische Reich und sein Kaisertum, wird auf diese Weise theologisch entmächtigt, in radikaler Weise ‚entdivinisiert‘“.¹⁸⁵

Die vorhin schon säkularisierte Autorität wird zusätzlich aus der Sicht der göttlichen Bürgerschaft zweckgebunden. Sie ist zu Amtshandlungen im Hinblick auf die Erreichung des *ordo* verpflichtet und soll ihre Herrschaft im Dienst der Menschen ausüben.¹⁸⁶

Die Bedeutung dieser theologischen Entmachtung des römischen Staatswesens und die Relativierung des öffentlichen Lebens überhaupt, wie sie sich meines Erachtens damit bei Augustinus vollzieht, kann gar nicht überschätzt werden. Eine solche Haltung gegenüber dem Staat war zu Anfang des 5. Jahrhunderts eine radikale Ausnahme. Nach einer damals gängigen Auffassung war das Kaisertum als Instrument der göttlichen Vorsehung zur Errichtung einer christlichen Ordnung berufen.¹⁸⁷ Diese Auffassung wurde durch die staatliche Begünstigung des Christentums, besonders ab dem Jahr 390, verstärkt. Die Errichtung eines idealen christlichen Staates sei möglich, und in der Gestalt des römischen Imperiums sollte sich Gottes Plan für die Menschheit verwirklichen.

184 Horn 1997: 5.

185 Böckenförde 2006: 214.

186 Vgl. DCD, XIX, 14.

187 Vgl. Markus 1988: 22ff.

Augustinus war offenbar in jüngeren Jahren noch geneigt, sich diesen euphorischen Vorstellungen anzuschließen.¹⁸⁸ Er wandte sich jedoch wieder von ihnen ab und vollzog mit den Ideen einer sogenannten „Reichstheologie“ einen radikalen Bruch zugunsten einer Entzauberung des Weltstaates, wie er in *De Civitate Dei* dokumentiert ist. Dieser Bruch ist essentiell für die Augustinische politische Philosophie geworden.¹⁸⁹

Markus schreibt, Augustinus sei zu dieser Zeit der erste christliche Schriftsteller gewesen, der den Gläubigen hinsichtlich der staatlichen Autorität eine neue Sichtweise zu vermitteln suchte:

„Until the end of the fourth century, Christian thinkers and preachers were sometimes found trying to set limits to the Government's scope for intervening in the Church's affairs; but the prevailing assumption was hardly questioned: the Roman Empire was God's chosen means for the social embodiment of Christianity, with a kind of messianic mission in the world (...). The first to question such a model of Christianity in its secular setting was Augustine; and he came to question it only in his old age, having shared until his fifties the views predominant among his fellow-Christians. It is only his mature thought that provides an alternative to the idea of Christian society, dominated by a Christian elite called upon to impose its values on the secular world and to mould its institutions in accordance with its vision of the Gospel and the law of Christ.“¹⁹⁰

Ottmann bezeichnet das Augustinische Laizitäts-Verständnis, welches der bisherigen römischen Staatstheologie entgegengesetzt ist, als wegweisend für ein neuzeitliches Politikverständnis:

„Die *theologia civilis* der Römer wird verabschiedet. An die Stelle der unmittelbaren Einheit von Politik und Religion tritt eine Trennung der beiden Bereiche, die für die freiheitliche Entwicklung des Westens von enormer

188 Vgl. Markus, *The Latin fathers* 1988: 103ff.

Ottmann meint hingegen, Augustinus habe zu keiner Zeit mit der Reichstheologie sympathisiert, vgl. Ottmann 2004: 30.

Zur Augustinischen Ablehnung der Reichstheologie vgl. weiters etwa: Höffe 1997: 262., Horn 1997: 5., Pollmann 1997: 36.

189 Vgl. Schweidler 2014: 77ff.

190 Markus 1994: IV, 373.

Bedeutung gewesen ist.¹⁹¹

Anhand dieser mit Augustinus gewonnenen Laizität¹⁹² kann man nun sagen, dass die konkrete Ausprägung des irdischen Friedens für die beiden *civitates* keinen Konfliktpunkt darstellen muss. Die Details der irdischen Friedensordnung müssen in jeder Gesellschaft zwischen den Bürgern laufend neu verhandelt werden. Bei diesem politischen Prozess soll die *civitas dei* mit Augustinus aber nicht als destruktiver, sondern vielmehr als stabilisierender Faktor mitwirken. Destruktiv oder konfrontativ gegenüber der anderen Bürgerschaft ist ihr Beitrag vor allem deshalb nicht, weil sie nicht nach der Errichtung einer dezidiert christlichen Ordnung strebt. Gemäß dem bisher Gesagten kann und soll vielmehr Einigkeit (*concordia*) zwischen den beiden *civitates* hinsichtlich des irdischen Friedens herrschen. Wenn überhaupt, ist die irdische Friedensordnung und damit die Eintracht der beiden Bürgerschaften für die himmlische Bürgerschaft noch wichtiger als für die irdische.

Die so verstandene *concordia* der beiden *civitates* wird aber durch Augustinus erst dadurch ermöglicht, weil er die traditionelle Definition der *res publica* um das Element der Gerechtigkeit erleichtert.¹⁹³ Der gelingende irdische Staat misst sich bei Augustinus nicht an „wahrer“ Gerechtigkeit, sondern zeigt sich im Friedensverständnis als *ordo*, „in der geordneten Eintracht der Bürger in bezug auf Befehlen und Gehorchen.“¹⁹⁴

Der so gewonnene gemeinsame Nenner ermöglicht es den beiden Bürgerschaften sogar, sich nun gemeinsam *populus* nennen zu dürfen: In einer gelungenen Zusammenarbeit für den irdischen Frieden können sie eine „Vereinigung einer vernünftigen Menge, geeint durch einträchtige und allgemeine Teilnahme an Dingen, die sie schätzt“¹⁹⁵, und somit ein Volk sein.

Ohne die von Augustinus initiierte Säkularisierung des Imperiums wäre ein langfristiges Auskommen der beiden Bürgerschaften hinsichtlich des von ihnen geteilten irdischen *ordo* nicht vorstellbar. Zu groß wäre die Gefahr für den Bestand der irdischen Ordnung durch

191 Ottmann 2004: 23-24.

192 Vgl. zur Augustinischen „Laicität“: Ratzinger, Joseph: *Generalaudienz Benedikt XVI., 20. Februar 2008*, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2008/documents/hf_benxvi_aud_20080220.html (Zugriff: 15.04.2020).

193 Vgl. bereits oben S. 19ff. Vgl. auch Schweidler 2014: 81.

194 Vgl. DCD, XIX, 13.

195 Vgl. DCD, XIX, 24.

weltanschauliche Konflikte. Erst die theologisch begründete Degradierung der politischen Ordnung schafft den neutralen Verhandlungsboden für ein gelingendes Miteinander der beiden *civitates*.

1.15 Gewalt und Zwang des Staats zum Friedenserhalt?

Das letzte Kapitel zum Augustinischen Frieden bildet gleichzeitig den Übergang zum Begriff des gerechten Kriegs bei Augustinus. Der Übergang besteht in der Frage nach der Möglichkeit des Einsatzes von Gewalt und Zwang zum Erhalt des irdischen Friedens.

Herrschaft ist bei Augustinus Ausdruck des *ordo* und auf Erden notwendig für den irdischen Frieden seit dem Sündenfall. Aber darf diese Herrschaft bei Augustinus auch Gewalt und Zwang anwenden?

Augustinus oszilliert zwischen der sehnsüchtigen Suche nach wahren Frieden und der Realität des menschlichen Daseins. Dieses Spannungsfeld zwischen der hoffnungsvollen Theorie und den Erfordernissen des menschlichen Zusammenlebens ist für sein Denken maßgebend.¹⁹⁶ In diesem Zusammenhang muss man auch die scheinbar bedingungslose Ablehnung der *pax romana*, wie sie Augustinus als Theologe vollzieht, richtig einordnen. Trotz seiner Kritik steht Augustinus dem praktischen Nutzen des römischen Reiches und dessen Ressourcen als stabilisierende und friedenserhaltende Faktoren nicht grundsätzlich negativ gegenüber. Augustinus erteilt nicht der theoretischen Möglichkeit einer hinreichend „gerechten“ *pax romana* an sich eine Absage, vielmehr kritisiert er das idealisierte, bisweilen religiöse Verständnis derselben. Die jahrelange Machtausübung als Bischof haben zu der Entwicklung des „Realpolitikers“ Augustinus beigetragen und werden besonders sichtbar, wenn er im hohen Alter (im Jahr 427) schließlich sogar einen römischen General überredet, sich nicht dem Klosterleben zu widmen, sondern ihn bittet, weiterhin seine militärische Pflicht zum Wohl der Bevölkerung zu tun¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Vgl. Weissenberg 2005: 21.

¹⁹⁷ Vgl. Ep. 220, an Bonifatius, und Brown 2000: 284.

Dieses Zugeständnis ändert nichts an seiner kategorischen Ablehnung der römischen Eroberungskriege und der Einsicht, dass der römische Friede oft genauso grausam wie der Krieg sein konnte.¹⁹⁸

Augustinus hat schließlich auch, nach anfänglichem Zögern, das Vorgehen mit staatlicher (nicht tödlicher) Gewalt gegen Andersgläubige stellenweise gutgeheißen.¹⁹⁹ In der jahrelangen Auseinandersetzung mit den donatistischen Schismatikern in Nordafrika setzte er zunächst auf eine Aussprache und die Kraft seiner Argumente. Nach gewaltsamen donatistischen Attacken, unter anderem gegen einen mit Augustinus befreundeten katholischen Bischof, sprach er sich für staatliche Zwangsmaßnahmen aus, um der Situation beizukommen. Die nordafrikanische katholische Kirche bat im Jahr 404 den Kaiser offiziell um Hilfe gegen die Donatisten.²⁰⁰

Im Jahr 412 bittet Augustinus in einem Brief an Marcellinus (römischer Statthalter in Karthago, dem er auch später das Werk *De Civitate Dei* widmen wird) inständig darum, keine Todesstrafen gegen jene verhafteten Donatisten zu verhängen, welche bereits Morde und schwere Verstümmelungen an katholischen Priestern gestanden hatten. Augustinus appelliert dabei insbesondere an das religiöse Gewissen des christlichen Statthalters:

„Deshalb beschwöre ich dich durch diesen Brief bei dem Glauben, den du an Christus hast, bei der Barmherzigkeit Christi des Herrn selbst, dies nicht zu tun noch irgendwie zu gestatten, daß es geschehe.“²⁰¹

Er bittet Marcellinus darüber hinaus, die Morde lediglich mit Freiheitsstrafen zu ahnden und zu verhindern, dass den Gefangenen Gewalt angetan wird.²⁰²

Böckenförde erkennt in den staatlichen Zwangsmaßnahmen gegen die Donatisten dennoch „konflikträchtige Widersprüche in der Konzeption Augustins; der Bischof in ihm optiert gegen die Einsicht des theologisch-heilsgeschichtlichen Denkers.“²⁰³ Der Realpolitiker Augustinus ringt also dem Theologen Augustinus, der eben noch ein wegweisendes Konzept

198 Vgl. Budzik 1988: 287ff.

199 Vgl. Brown 1964: 107ff.

200 Vgl. Rexer/Drecolll 2014: 48.

201 Ep. 133, an Marcellinus.

202 Vgl. Ep. 133, an Marcellinus.

203 Vgl. Böckenförde 2006: 216.

von Laizität²⁰⁴ gepredigt hatte, Zugeständnisse ab und offenbart sich in dieser Hinsicht auch als Kind seiner Zeit.²⁰⁵

Diesen Widerspruch muss man entweder für sich stehen lassen, oder man ordnet die religiösen Auseinandersetzungen in einen weltlich-politischen Zusammenhang ein. Die Aussagen von Augustinus zu staatlich legitimer Gewalt sind geprägt von seinen persönlichen Erfahrungen als Bischof während dieser turbulenten Jahre der Geschichte. Insbesondere die verheerenden Bürgerkriege innerhalb des römischen Reiches und die ständig virulenten, oft gewalttätigen Auseinandersetzungen seiner Kirche mit den Donatisten in Nordafrika sind ihm gegenwärtig. Das Christentum war zu seinen Lebzeiten keine oppositionelle Sekte mehr, sondern zu einem politischen Verantwortungsträger geworden. Das bedeutete aber, dass schismatische Konflikte des Glaubens gleichzeitig zu bedrohlichen innenpolitischen Konflikten führen konnten.

Diese Auseinandersetzungen mussten somit aus der Sicht des Bischofs Augustinus mehr sein als bloße akademisch-theologische Kontroversen. Dies geschah noch dazu in einer Zeit, als ernstzunehmende heidnische Grundsatzkritik an den Christen und ihrer Eignung als verlässliche Staatsbürger in einflussreichen Bevölkerungsschichten noch lange nicht verschwunden war. Diese Überlegungen sollten berücksichtigt werden, wenn man die Aussagen Augustinus' gegenüber Häretikern analysiert.

Eine zentrale Stelle im Augustinischen Werk zum Thema der Anwendung von Zwang gegen Andersgläubige ist ein Brief aus dem Jahr 408. Augustinus beruft sich dabei auf das Lukas-Evangelium (14, 16-24). Jesus erzählt in diesem Gleichnis vom erzürnten Hausvater, der zu einem Festmahl geladen hat, dem die Gäste fernbleiben. „Da sagte der Herr zu dem Diener: Dann geh auf die Landstraßen und vor die Stadt hinaus und nötige die Leute zu kommen, damit mein Haus voll wird.“ (Lk, 14, 23)

Die deutsche Übersetzung von *compellere* (in der Stelle *compelle intrare*) ist mit „nötigen“ wohl präziser vollzogen, als mit „zwingen“.²⁰⁶

Augustinus schreibt in diesem Brief an einen Bischof der Donatisten:

204 Vgl. Ratzinger 2008.

205 Vgl. zu den damals verbreiteten Auffassungen: Bringmann 2002: 103.

206 Siehe sogleich die dt. Übersetzung von Ep. 93. Vgl. hierzu Maier 2019: 58.

„Du meinst, man dürfe niemanden zur Gerechtigkeit zwingen, obwohl du liest, daß der Hausvater zu seinen Knechten gesagt hat: ‚Alle, die ihr findet, zwinget einzutreten‘, und obwohl du liest, daß auch Saulus, der spätere Paulus, unter dem Zwange einer gewaltsamen Einwirkung Christi zur Erkenntnis und Annahme der Wahrheit gebracht worden ist (...) Du begreifst also bereits, wie ich meine, daß es nicht darauf ankommt, ob jemand überhaupt gezwungen wird, sondern wozu er gezwungen wird, mag es gut oder böse sein.“²⁰⁷

Augustinus gibt in diesem Brief zu, früher anderer Meinung gewesen zu sein. Inzwischen sei er aber von anderen Bischöfen, insbesondere im Hinblick auf die Entwicklungen des Streits mit den Donatisten, umgestimmt worden. Staatlich organisierter Zwang könne im Extremfall auch gegen Schismatiker gerechtfertigt sein.²⁰⁸

Ratzinger hält zu der späteren unheilvollen Interpretation der Augustinischen Entscheidung fest, es sei

„völlig abwegig, vom „Compelle intrare“ des Donatistenstreits her Augustinus zum Vater der theokratischen Kirchauffassung des Mittelalters zu erklären, auch wenn der sog. mittelalterliche Augustinismus sich dafür auf ihn berief. Die von Augustin zögernd angenommene kaiserliche Hilfe gegen die donatistischen Partisanen, die Circumcellionen, und schließlich gegen die donatistische Bewegung überhaupt hat weder seine grundsätzliche Haltung gegenüber der „civitas terrena“ aufgehoben, noch auch, bei Betrachtung der Gesamtsituation, ihr wirklich widersprochen. Für die Fehlinterpretation, die sich später an diese Vorgänge geknüpft hat, kann man billigerweise Augustin selbst nicht verantwortlich machen.“²⁰⁹

Im konkreten Anlassfall des donatistischen Schismas mag Augustinus seine Meinung geändert haben. Systemfremd oder neu ist der Gedanke des nützlichen Zwangs im Augustinischen Denken jedoch nicht. So schreibt Augustinus bereits in dem im Jahr 390 entstandenen Werk *De vera religione*:

„Und darin liegt auch der Einklang der Schönheit der Gerechtigkeit mit der

207 Ep. 93: an Vincentius.

208 Vgl. Maier 2019: 59.

209 Ratzinger 1971: 106. Ratzinger verwendet den Begriff *civitas terrena* hier gleichbedeutend mit dem weltlichen Staat. Vgl. hierzu bereits oben S. 33.

Anmut der Güte Gottes, daß wir, die wir uns von der Süße niedrigerer Güter auf Abwege haben führen lassen, uns durch die Bitterkeit der Strafen erziehen lassen müssen;²¹⁰

Äußere Einwirkungen, wie Furcht und Zwang werden von Augustinus als eine Möglichkeit für innere moralische Weiterentwicklung akzeptiert.²¹¹ Das Motiv des strafenden Gottes wird im Folgenden noch im Kapitel über den Krieg in *Contra Faustum Manichaeum* behandelt.

Ganz offensichtlich ist für Augustinus auch die Notwendigkeit des staatlichen Zwangs im täglichen weltlichen Kontext, denn der Friede des menschlichen Zusammenlebens, selbst und vor allem in der eigenen Familie, ist immer nur ein vorläufiger und überaus verletz-lich:

„Wenn also nicht einmal die Familie, überall bei den Menschen die Zufluchtsstätte in den sie bedrängenden Nöten, Sicherheit bietet, wie erst die Stadt, deren Gerichtsplatz, je größer sie ist, um so lauter widerhallt von bürgerlichen und Strafhändeln; stürmisch geht es da immer zu, selbst wenn die oft auch noch blutigen Aufstände und Bürgerkriege, vor deren Ausbruch die Städte niemals sicher sind, zeitweilig ruhen.“²¹²

Es genügt mit Augustinus also bereits der Blick auf den Gerichtsplatz einer Stadt in Friedenszeiten, um zu erkennen, dass ohne Zwang im *saeculum* kein Gemeinwesen aufrechterhalten werden kann. Wie alle menschlichen Einrichtungen ist aber auch die Gerichtsbarkeit mangelhaft und wird regelmäßig Unschuldige bestrafen. Auch der weiseste Richter kann sich in seiner „Zwangslage des Nichtwissens“ nicht sicher sein, den wahren Sachverhalt erfasst zu haben.²¹³ Dieses Bild des Richters, der sich ob seiner beschränkten Mittel ständig im Zweifel befindet und dennoch im Sinne des Gemeinwohls tätig werden muss, wird somit zum Kristallisationspunkt jeglicher Zwangsgewalt, die vom Menschen ausgeht.²¹⁴

210 DVR, XV, 29.

211 Vgl. Brown 1964: 112.

212 DCD, XIX, 5.

213 Vgl. DCD, XIX, 6.

214 Die Erwähnung der „sogenannten gerechten Kriege“ erfolgt in DCD im unmittelbar darauffolgenden Kapitel: DCD, XIX, 7.

Nicht einmal das Wissen um die eigene Schuldlosigkeit vermag den verantwortungsbewussten Richter zu trösten:

„Wieviel vernünftiger und menschenwürdiger wäre es doch für ihn, eine solche Zwangslage als eine Unseligkeit anzuerkennen und, wenn er fromm gesinnt ist, zu Gott zu rufen: „Entreiß mich meinen Nöten.“²¹⁵

215 DCD, XIX, 6.

2. Der Krieg bei Augustinus

2.1 Einleitung

Augustinus ist der vielleicht meistzitierte Autor zum gerechten Krieg.²¹⁶ Das ist alleine schon im Vergleich zu der geringen Auswahl an literarischen Stellen bemerkenswert. Er hat dem Krieg innerhalb seines außergewöhnlich umfassenden Werks (116 bekannte Werke) keine eigene Abhandlung gewidmet. Der gerechte Krieg wird von ihm bloß an vereinzelt Stellen seines Werkes direkt angesprochen. Seine in diesem Zusammenhang immer wieder zitierten Aussagen finden sich vor allem im 19. Buch von *De Civitate Dei* und im 22. Buch von *Contra Faustum Manichaeum*.

Die Augustinischen Aussagen zum Krieg sind nicht frei von Widerspruch. Dies lässt sich insbesondere anhand der beiden oben genannten, meistzitierten Werke zum Augustinischen *bellum iustum* zeigen. Einerseits wird der Krieg als Produkt der *civitas terrena* verurteilt, andererseits wird die Möglichkeit von gerechter Kriegsführung auch stellenweise verteidigt. Es ist ein Widerspruch, der, je nachdem ob und wie man ihn aufgelöst hat, zu einer großen Diversität in der Rezeption und Darstellung des Augustinischen *bellum iustum* geführt hat. Augustinus hätte in seinem umfangreichen Werk die Möglichkeit gehabt, zum gerechten Krieg ausführlicher und in systematischer Weise Stellung zu nehmen. Er hat jedoch offenkundig davon abgesehen und spricht sich in einer Stelle in *Contra Faustum Manichaeum* noch dazu dezidiert gegen eine Diskussion über gerechte Kriege aus:

„Sed de iustis quidem iniustusque bellis nunc disputare longum est, et non necessarium.“²¹⁷

Ironischerweise wird gerade dieses Werk bis heute als Nachweis seiner Theorie des gerechten Krieges herangezogen.

Aber auch sonst sucht man das Augustinische Werk *de bello iusto* vergeblich. Die Überschaubarkeit der einschlägigen, oft ohne Zusammenhang diskutierten Zitate bergen die Ge-

216 Vgl. Johnson 2018: 21.

217 CFM, XXII, 74.

fahr voreiliger Schlussfolgerungen. Beim Versuch der Analyse seines Begriffs vom gerechten Krieg muss dieser daher immer im konkreten literarischen Umfeld seiner Erwähnung innerhalb des Augustinischen Werks diskutiert werden. Es bietet sich überdies an, anstatt von einer Theorie oder Doktrin, nur von den Augustinischen Aussagen, Haltungen und Positionen zum gerechten Krieg zu sprechen und zu versuchen, diese allein in ihrem historischen und literarischen Kontext zu verstehen. In dieser Arbeit wird im Folgenden auch vereinfacht vom Augustinischen *bellum iustum* die Rede sein.

Weiters muss bedacht werden, dass sich die Augustinischen Aussagen zum Thema Krieg im Allgemeinen über viele seiner Werke verteilt finden. Die Entstehungszeiten dieser Werke liegen oft Jahrzehnte auseinander, und der Krieg wird dabei jeweils unter einem völlig anderen Blickwinkel behandelt. Der Krieg wird dabei oft beiläufig im Vergleich zum eigentlichen Hauptthema erwähnt.

Ein Überblick über die Sekundärliteratur scheint außerdem darauf hinzuweisen, dass es offenbar auf die anfängliche Perspektive des Lesers ankommt, ob man Augustinus überhaupt als Autor des gerechten Krieges wahrnimmt. So fehlt das Thema Krieg bei einigen deutschsprachigen Gesamtdarstellungen zum Augustinischen Werk gänzlich.²¹⁸

Eine merklich andere Darstellung von Augustinus begegnet einem in der Literatur nach einem Perspektivenwechsel, wenn die Annäherung aus der Sicht des gerechten Krieges erfolgt. Nun ist Augustinus (abwechselnd mit Cicero) sogar oftmals der Begründer der Theorie des gerechten Krieges. Und tatsächlich ist der Einfluss der Augustinischen Philosophie für die Idee des *bellum iustum* unbestreitbar und als solcher in der Literatur an vielen Stellen zum Ausdruck gebracht worden:

„Augustine was not the first Christian thinker to turn his attention to the problem of Christians and violence; the first examples of such attention occur in the New Testament. But he treated the problem more systematically than anyone before him, placing it in the context of a theological world-view (...); thus he shaped just war doctrine in a definitive and lasting way for those after him.“²¹⁹

218 So z.B. in: Augustin Handbuch, Drecoll (Hrsg.), Stuttgart 2014.

219 Johnson 2014: XXIV-XXV.

„St. Augustine is quite properly considered the founder of the Christian just war doctrine. It was he who synthesized the hesitant and oftentimes equivocal views of his Christian predecessors into a statement which justified participation by the Christian in the military profession.“²²⁰

„(H)e was the first great formulator of the theory that war might be ‘just,’ which thereafter has mainly directed the course of Western Christian thinking about the problem of war.“²²¹

Die Frage bezüglich des Vorliegens einer genuinen Augustinischen Theorie des *bellum iustum* ist in der Literatur jedoch seit Jahrzehnten umstritten:

Zunächst kann man bei Russel in seinem 1975 erschienene Buch *The just war in the middle ages* lesen, dass bei Augustinus bereits die Kriterien für die mittelalterliche Theorie des gerechten Krieges zu finden seien, wobei dessen Formel Jahrhunderte vergessen zu sein schien, nur um dann durch das *Decretum Gratiani* wiederbelebt zu werden.²²²

Bereits Johnson spricht Augustinus in seinem ebenfalls 1975 erschienenen Buch *Ideology, Reason, and the Limitation of War* die klassische Unterscheidung von *ius ad bellum* und *ius in bello* ab, wie sie die Theorie ab dem Mittelalter kennzeichnen wird:

„Those authorities who have traced Christian just war theory back to its Augustinian and medieval roots have overlooked one simple yet devastating fact: there is no just war doctrine, in the classic form as we know it today, in either Augustine or the theologians or canonists of the high Middle Ages. This doctrine in its classic form, including both a *jus ad bellum* (statement on the right to make war) and a *jus in bello* (statement on what is allowable in the course of war), both in a reasonably elaborate form close to what twentieth-century commentators mean when they say "just war doctrine," *does not exist* prior to the end of the Middle Ages.“²²³

220 Hartigan 1967: 207-208.

221 Ramsey 1992: 8.

222 Vgl. Russell 1975: 16ff., 27, 56.

223 Johnson 1975: 7-8.

Lenihan hebt im Jahr 1988 in seinem Artikel *The just war theory in the works of Saint Augustine* die untergeordnete Bedeutung des gerechten Krieges bei Augustinus im Vergleich zu seinen restlichen Werk hervor:

„Any analysis of Augustine must acknowledge that the corpus of Augustine’s written work is immense. (...) In this ocean of words the just war is mentioned in but a few scattered references. (...) The just war theory is clearly a minor aspect of Augustine’s work. He did not perceive it as a major problem worthy of the fuller treatment he gave to issues of doctrine such as the Trinity, Grace, Original Sin, Predestination and Free Will.“²²⁴

Weiters vertritt Lenihan die Auffassung, wonach der gerechte Krieg des Mittelalters in Wahrheit keine direkte Ableitung von Augustinus darstellen konnte, sondern der vorgebliche Rückgriff vielmehr von Missinterpretation und Vereinfachung der Augustinischen Aussagen durch die Nachwelt zeugt.²²⁵ So habe beispielsweise auch Thomas von Aquin die Augustinischen Stellen aus dem Zusammenhang gerissen und damit Augustinus zum scheinbaren Urheber der Theorie gemacht:

„It would seem that Augustine has been cast into this position by theologians who, like Thomas Aquinas, answered the moral question of whether it was always sinful for Christians to engage in warfare by ferreting, out of context, small proof texts from Augustine to justify Christian participation in warfare.“²²⁶

Im Jahr 1999 differenziert Holmes in seinem Artikel *St. Augustine and the just war theory* hinsichtlich der Berechtigung einer Bezeichnung von Augustinus als „Vater des gerechten Krieges“:

„Insofar as the just war theory is thought to provide moral criteria by which to judge whether to go to war (jus ad bellum), and how to conduct war once in it (jus in bello), there is, I maintain, little of such guidance in Augustine, hence little ground on that score for representing him as the father of the just war theory.“²²⁷

224 Lenihan 1988: 55.

225 Vgl. Lenihan 1988: 41.

226 Lenihan 1988: 38.

227 Holmes 1999: 323-324.

Mattox versucht in vermittelnder Weise zusammenzufassen, wonach das *bellum iustum* als Theorie bei Augustinus zwar nicht literarisch ausformuliert, aber doch nachweisbar enthalten ist.²²⁸

Völlige Ablehnung gegenüber der Konstruktion einer Augustinischen *bellum-iustum*-Theorie findet man schließlich bei Wynn: „Augustine did not intentionally originate his own idea of just war, a conclusion that can be demonstrated with near mathematical certitude.“²²⁹

Nicht nur die Frage nach der Beweisbarkeit einer Augustinischen Theorie sondern auch der Versuch einer inhaltlichen Darstellung des Augustinischen *bellum iustum* führt bei den Autoren offenbar zu völlig verschiedenen Ergebnissen. So ist Augustinus in der Literatur sowohl altchristlicher Pazifismus²³⁰ als auch militaristischer Realismus²³¹ unterstellt worden.

Man darf heute vermutlich sagen, dass es einer verstehenden Annäherung an den echten Augustinus zuwiderläuft, wenn seine Aussagen weiterhin bloß aus der Perspektive einer bereits entwickelten Idee des gerechten Krieges betrachtet werden. Aufgrund der genannten Überlegungen sollen im zweiten Teil der Arbeit verschiedene Passagen, in denen Augustinus zum Krieg Stellung nimmt, in Bezug auf ihren literarischen, geschichtlichen und philosophisch-theologischen Hintergrund analysiert werden. Die uns heute bekannten Kategorien des *bellum iustum* sollen dabei zunächst außen vor bleiben. Die Herausforderung wird dabei offenbar sein, durch die Jahrhunderte der Rezeption hindurchzublicken.

Welchen Stellenwert und welche Position der gerechte Krieg im Denken von Augustinus hat, bleibt stark interpretationsbedürftig. Entscheidend ist dabei, aus welcher Perspektive er den gerechten Krieg behandelt. Die Augustinischen Aussagen zum Krieg begegnen dem Leser insbesondere in Bezugnahme auf die Jahwe-Kriege des Alten Testaments und die römischen *bella iusta*. Beide Begriffe werden aus diesem Grund im Folgenden überblicksartig diskutiert.

Im ersten Teil der Arbeit wurde das Verhältnis der *civitas dei* zur politisch-weltlichen Ordnung dargestellt. Dabei habe ich festgestellt, dass dem irdischen Frieden, trotz der eschato-

228 Vgl. Mattox 2006: 4-5.

229 Wynn 2013: 31.

230 Vgl. Lenihan 1988: 37.

231 Vgl. Holmes 1999: 338.

logischen Fokussierung des Augustinischen Friedensbegriffs, eine ganz entscheidende Bedeutung für die *civitas dei* zukommt. Und es ist eben jene positive Haltung gegenüber der staatlich organisierten Ordnung, die Augustinus überhaupt dazu veranlasst, seine Aussagen über den gerechten Krieg zu verfassen.²³² Die Ergebnisse dieser Analyse sind nun wesentlich für die Annäherung an die Augustinischen Haltungen zum Krieg.

Auf der Grundlage dieser Ergebnisse stellen sich im folgenden zweiten Teil der Arbeit unter anderem folgende Fragen:

Wie verhalten sich die Augustinischen Begriffe von Frieden und Krieg zueinander?

Kann der gerechte Krieg bei Augustinus zum „heiligen Krieg“ oder zum „Kampf gegen das Böse“ werden?

Was versteht Augustinus unter *bellum iustum*, und in welcher Form kommt dieser Begriff in seinem Werk zur Anwendung?

Ist die *iusta causa* des gerechten Krieges bei Augustinus christlich determiniert?

Was bedeutet die Zweckbindung und Säkularisierung der irdischen Ordnung für die Teilnahme der Christen am Militärdienst?

²³² Vgl. dazu auch Geerlings 1997: 215.

2.2 Verhältnis von Krieg und Frieden – das *bellum* als Abwendung vom *ordo*

Während im vorherigen Teil der Arbeit der Frieden als Teil der menschlichen Natur dargestellt wurde, skizziert der Augustinische Begriff des Krieges diesen als Abwendung vom gottgegebenen *ordo*. Der Krieg, wie jeder menschliche Konflikt, ist bei Augustinus nicht Teil der göttlichen Schöpfung, sondern eine der vielen Folgen der menschlichen Abkehr vom ursprünglichen Friedenszustand.

„(D)ie, die an Streitigkeiten Freude haben, gehen des Friedens verlustig und geraten in größte Schwierigkeiten. Der Anfang der größten Schwierigkeit aber ist Krieg und Streit,“²³³

Die gewalttätige Realität des menschlichen Daseins ist letztlich ein Produkt der Erbsünde. Der Krieg bildet den Gegensatz zum Frieden, der die Gabe Gottes ist.²³⁴ Das Phänomen des Krieges ist überhaupt erst durch den Sündenfall möglich geworden. Im Paradies waren Kriege noch undenkbar. So führt Augustinus jeden Krieg auf den ursprünglichen Konflikt des Menschen mit Gott zurück. Die Aggression gegenüber den Mitmenschen resultiert aus der verlorenen Harmonie des Paradieses.²³⁵ Keine politische Ordnung, kein gerechter Krieg und keine von Menschen ergriffene Maßnahme kann diese konflikträchtige Veranlagung wieder umkehren. Allein die göttliche Gnade kann den Gläubigen am Ende seiner Pilgerschaft erlösen. In der Zeit des *saeculum* ist der Friede das mit Abstand höchste Gut und das vorläufige Ziel der Menschen für das Diesseits.²³⁶ Dieser ist jedoch gestört durch die ständige Konfliktrichtigkeit der Menschen. Gegenüber dem ursprünglichen, gottgegebenen Zustand des Friedens ist jeder Konflikt eine Störung des *ordo*. Als eine der Triebfedern des Krieges identifiziert Augustinus die *amor sui*. Es ist der arrogante Wunsch, sich selbst für andere zum Diktator des Friedens aufzuschwingen. Die Selbstliebe und Herrschsucht wird zum Prinzip der neuen Friedensordnung erklärt, der Mensch geht seinen niederen Gelüsten nach und hebt sich selbst in eine quasi-göttliche Position:

233 DVR, LIV, 104.

234 Vgl. DCD, XIX, 28.

235 Vgl. Weissenberg 2005: 109ff.

236 Vgl. DCD, XIX, 11.

„Darin nämlich ahmt der Hochmut auf verkehrte Weise Gott nach. Ihm ist die Gleichheit mit dem Nebenmenschen in der Unterordnung unter Gott verhaßt, er will vielmehr dem Nebenmenschen seine Herrschaft an Stelle Gottes aufdrängen. Verhaßt also ist ihm die gerechte Friedensordnung Gottes, er liebt einen ungerechten Eigenfrieden.“²³⁷

Aufgrund der Identifikation des Krieges als Störung des irdischen *ordo* erfährt er bei Augustinus entsprechende Kritik. Diese richtet sich nicht nur gegen die Eroberungskriege der Römer, die das Weltreich geformt hatten, sondern auch gegen die Bürgerkriege, die wegen der fragilen politischen Verfasstheit des Imperiums geführt wurden:

„aber diese Einheit, mit wie vielen und gewaltigen Kriegen, mit wie unzähligen Menschenopfern, mit welchen Strömen von Menschenblut ward sie erkauf! Und nachdem das alles vorüber war, hatten diese traurigen Übelstände doch immer noch kein Ende. Ganz abgesehen davon, daß es stets auswärtige Völkerschaften gegeben hat und gibt, gegen die beständig Kriege geführt worden sind und noch werden, so hat gerade die Ausdehnung des Reiches Kriege noch schlimmerer Art erzeugt, Bundesgenossenkriege und Bürgerkriege, die das Menschengeschlecht noch jämmerlicher fiebern machen, gleichviel, ob man gerade mit Waffen einschreitet, damit sie endlich zur Ruhe kommen, oder ob man eben in der Furcht lebt, sie möchten von neuem ausbrechen.“²³⁸

Die besondere Art von Kriegen, die gemäß der römisch-paganen Tradition als „gerechte Kriege“ bezeichnet werden, können für Augustinus in dieser negativen Sichtweise keine Ausnahme bilden. Wer seine Menschlichkeit nicht verloren hat, muss die gerechten Kriege umso mehr beklagen, weil er ihrer Notwendigkeit nicht entrinnen kann.²³⁹

„Wer also diese großen, ungeheuerlichen, grausamen Übel mit dem Gefühl des Bedauerns erwägt, der gestehe ein, daß sie ein Unheil sind; wer sie dagegen ohne geistigen Schmerz erduldet oder betrachtet, der hält sich in unseligem Wahne deshalb für glücklich, weil er es verlernt hat, menschlich zu fühlen.“²⁴⁰

237 DCD, XIX, 12.

238 DCD, XIX, 7.

239 DCD, XIX, 7; Vgl. hierzu korrespondierend die oben genannte Zwangslage des Richters im Augustinischen Kapitel unmittelbar zuvor: DCD, XIX, 6.

240 DCD, XIX, 7.

2.3 Ein Kampf zwischen Gut und Böse? – Der Augustinische Begriff des Bösen

„Gutes schlechthin kann irgendwo existieren, Böses schlechthin nirgends.“²⁴¹

Für die Erörterung des Augustinischen Begriffs des *bellum* kommt seinen Aussagen zum Ursprung und Wesen des Bösen entscheidende Bedeutung zu. Die Auseinandersetzung mit dem Augustinischen Begriff des Bösen ist nicht nur für eine weitere Annäherung an die Augustinische Kriegsphilosophie und insbesondere für die Eingrenzung der Gerichtetheit des *bellum iustum* bei Augustinus bedeutsam, sondern sie ist auch aufgrund moderner Tendenzen in der außenpolitischen Redeweise eines Imperiums über die Rechtfertigung seiner Kriege von aktueller Relevanz.

Bekanntermaßen wurden Kriege gegen Terrorismus und „Schurkenstaaten“ im 21. Jahrhundert vom US-amerikanischen Präsidenten bereits als Kampf gegen das „Böse“ tituliert und somit gerechtfertigt.²⁴² Das Böse ist in dieser Denkweise eine Macht, die der Macht des Guten als strukturell gleichrangig entgegengesetzt ist. Generationen von Hollywood-Filmen und Bestseller-Romanen sind um diese Idee eines diabolischen Bösen entworfen. Das Böse erfährt in dieser Denkrichtung eine „tödliche und verführerische Anziehungskraft“.²⁴³ Angesichts dieser modernen Konstruktion eines gerechtfertigten Kriegs gegen die Mächte des Bösen ist es bedeutsam, den Augustinischen Begriff des Bösen im Folgenden entgegen dieser Denkweise abzugrenzen.

Genau wie der Krieg bei Augustinus nur nachrangig neben dem Frieden existieren kann,²⁴⁴ ist auch das Böse nur in logischer, untergeordneter und unlösbarer Abhängigkeit gegenüber dem Guten denkbar.²⁴⁵ Die gottgeschaffene Natur selbst kann bei Augustinus nicht verändert werden. Der Mensch kann sich nur von seiner ursprünglichen Wesenheit entfernen:

241 DCD, XII, 3.

242 Vgl. zur Diktion der „Achse des Bösen“ von Georg W. Bush:

Glass, Andrew: *President Bush cites 'axis of evil,' Jan. 29, 2002*, 29.01.2019, <https://www.politico.com/story/2019/01/29/bush-axis-of-evil-2002-1127725> (Zugriff: 28.05.2020) und Obermaier, Ralph: *Bush droht der "Achse des Bösen"*, 30.01.2002, <https://www.faz.net/aktuell/politik/vereinigte-staaten-bush-droht-der-achse-des-boesen-150464.html> (Zugriff: 28.05.2020).

243 Vgl. Elshtain 1995: 75.

244 Vgl. DCD, XIX, 13.

245 Vgl. DCD, XII, 1.

„Denn „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“, es erleuchtet auch jeden reinen Engel, so daß er Licht ist, nicht in sich selbst, sondern in Gott. Wendet er sich ab von ihm, so wird er unrein, wie alle die sind, die man unreine Geister nennt, nicht mehr Licht im Herrn, sondern Finsternis in sich selbst, losgelöst von der Teilnahme am ewigen Licht. Denn das Böse hat keine Wesenheit, vielmehr ist das, was man als böse bezeichnet, Verlust des Guten.“²⁴⁶

Durch diese selbstgewählte Distanz zu Gott als das Ergebnis eines verkehrten menschlichen Willens, bewirkt der Mensch jedoch niemals eine neue „böse“ Natur. So schreibt Augustinus bereits in den *Confessiones*:

„Hinweg von deinem Angesicht, Gott, mögen sie verderben wie die »Schwätzer und Verführer« verderben, die behaupten, weil sie bei ihrer Selbstbeobachtung zwei Willen wahrgenommen haben, es gebe nun auch zwei geistige Naturen, eine gute und eine böse! Wahrhaft böse sind sie selbst, wenn sie solch Böses denken, und gut werden sie sein, wenn sie Wahres denken und der Wahrheit zustimmen.“²⁴⁷

Deshalb kann der ursprünglich guten, gottgegebenen Natur keine „böse Natur“ gedanklich gegenübergestellt werden. Das Böse ist bei Augustinus vielmehr der *ersatzlose* Verlust des ursprünglich Guten, wobei dieser Verlust niemals vollständig sein kann:

„Es gibt also eine Natur, worin sich nichts Schlechtes findet, sowie auch eine, worin sich Schlechtes überhaupt nicht finden kann; dagegen kann es keine Natur geben, worin sich nichts Gutes fände. Demnach ist nicht einmal die Natur des Teufels, soweit sie Natur ist, etwas Schlechtes; sondern Verkehrtheit hat sie schlecht gemacht. (...) Das Gute von Gott, das sich in seiner Natur vorfindet, entzieht ihn nicht der Gerechtigkeit Gottes, durch die er in der Strafe eingeordnet wird; und bei solcher Strafe wendet sich Gott nicht gegen das Gute, das er erschaffen hat, sondern gegen das Schlechte, das jener begangen hat.“²⁴⁸

246 DCD, XI, 9.

247 Conf., VIII, 22.

248 DCD, XIX, 13.

Die Hinwendung zum Bösen ist von Gott in seiner Allmacht vorhergesehen worden.²⁴⁹ Dennoch gesteht er dem Menschen zunächst die Willensfreiheit zu, welche den Verstoß wider die eigene Natur überhaupt erst möglich macht.²⁵⁰

Augustinus erkennt in der ersten Willensbetätigung wider die göttliche Schöpfung den Ursprung des Bösen:

„Der gute Wille ist also das Werk Gottes; mit ihm ward der Mensch von Gott erschaffen. Dagegen der erste böse Wille, der ja im Menschen eintrat vor allen bösen Werken, war mehr eine Art Abfall vom Werke Gottes zu eigenen Werken als selbst ein Werk, und zwar ein Abfall zu schlechten Werken deshalb, weil diese Werke dem Menschen gemäß, nicht gottgemäß sind.“²⁵¹

Der Ursprung des Bösen ist letztlich mit dem Ursprung der *civitas terrena* deckungsgleich.²⁵² Der Entstehungszeitpunkt (zumindest hinsichtlich des menschlichen Teils der irdischen Bürgerschaft) ist jeweils die erste gegen Gott gerichtete Willensbetätigung. Die Willensrichtung ist wie bei der *civitas terrena* verkehrt, weil auf den Menschen mit seinen irdischen Gütern und nicht auf Gott gerichtet. Augustinus betont sowohl bei der Definition der beiden *civitates*, als auch bei seinem Begriff des Bösen die Innerlichkeit des menschlichen Handelns. Er richtet sein Augenmerk auf die Willensentscheidung, die zeitlich ja bereits „im Menschen eintrat vor allen bösen Werken.“²⁵³ Man möchte mit einer Entlehnung aus dem modernen Strafrecht von der „inneren Tatseite“ in Abgrenzung gegenüber der nach außen hin sichtbaren, tatbestandsmäßigen Handlung sprechen.

Die Willensfreiheit ist freilich seit dem Sündenfall schwer getrübt, denn der Mensch, der sich bereits gegen seine eigene Natur gewandt hat, kann in psychologischer Hinsicht nicht länger vollständig frei sein. Das *saeculum* gestaltet sich für den Menschen als eine Zeit des selbstverschuldeten Unvermögens, den Willen zu jeder Zeit frei von schlechten Begierden zur Entfaltung zu bringen.

249 Vgl. DCD, XIV, 11.

250 Vgl. Böckenförde 2006: 200.

251 DCD, XIV, 11.

252 Vgl. hierzu oben Kapitel 1.10.

253 Vgl. DCD, XIV, 11.

Denn ein Mensch ist

„dann wahrhaft frei, wenn er nicht Gebrechen und Sünden unterworfen ist. Ein solcher freier Wille war es, den Gott dem Menschen gab; durch eigenen Fehl verloren gegangen, konnte er nur von dem zurückgegeben werden, der allein ihn hatte geben können.“²⁵⁴

Diese Auffassung, wonach sich der Mensch im Diesseits nie wieder von der Sünde frei machen kann, hat Augustinus nicht immer vertreten, und die Einsicht dazu gilt als entscheidender Wendepunkt seines Denkens.²⁵⁵ Bis zu seiner Erlösung durch die Gnade Gottes bleibt der Mensch letztlich hilflos:

„Human life became a chronic conflict between sin and grace, and history the theatre in which this conflict was played out on a large scale. Henceforth Augustine could no longer see salvation as an ordered progression towards a distant goal; it was a sustained miracle of divine initiative. His previous confidence in man's moral capabilities collapsed; the notion of a justice attainable by human effort or through the arrangements of social living was revealed as illusory.“²⁵⁶

Die gottgegebene Natur des Menschen ist als *bonum* im ontologischen Sinn wirklich. Die *amor sui* schafft sich aber mit dem Bösen kein eigenes Sein, welches sie dem ursprünglichen *bonum* gegenüberstellen könnte. Das Böse ist kein eigenständiges Prinzip, sondern ein Defizit des Seins: „das Böse ist durchaus keine Wesenheit, wir drücken vielmehr mit dieser Bezeichnung lediglich den Abgang des Guten aus.“²⁵⁷

Die teilweise Einbuße des Guten, die niemals vollständig sein kann, schafft eine Leere, die Augustinus als Schmerz beschreibt:

„Er hebt ja das, was er der Natur verliehen hat, nicht ganz auf, sondern nur einen Teil nimmt er hinweg, einen anderen läßt er zurück, sonst wäre kein Subjekt des Schmerzes über das Hinweggenommene vorhanden. Und eben der

254 DCD, XIV, 11.

255 Vgl. Markus 1988 (introduction): xff.

256 Markus 1988: xi.

257 DCD, XI, 22.

Schmerz ist ein Beweis dafür, daß Gutes hinweggenommen worden und Gutes zurückgeblieben ist. Denn wäre nicht Gutes im Teufel zurückgeblieben, so könnte er über das verlorene Gut nicht Schmerz empfinden.²⁵⁸

Wie die Rückkehr zum Zustand des vollständigen Friedens im *saeculum* für den Menschen unmöglich ist, so können auch die Ursünde und ihre Auswirkungen nicht von ihm selbst ungeschehen gemacht werden. Die Beseitigung des Bösen bleibt allein der Gnade Gottes vorbehalten.²⁵⁹

Dem in der Antike, besonders in der Stoa, maßgeblichen Ideal des Weisen, der aus eigenem Vermögen durch geistige Tätigkeit den Weg Richtung Vervollkommnung beschreiten kann, wird hiermit von Augustinus eine Absage erteilt.²⁶⁰

„Die Ungelehrten stehen auf und reißen den Himmel an sich, und wir mit unserer Gelehrsamkeit, sieh, wie wir uns wälzen in Fleisch und Blut!“²⁶¹

Augustinus' Weg zu seinem solchen Begriff des Bösen war kein direkter. In einer früheren Phase gibt sich Augustinus noch den manichäischen Versuchungen hin:

„Da mich nun die Frömmigkeit, wie immer sie auch aussehen mochte, zu dem Glauben zwang, der gute Gott könne keine böse Natur geschaffen haben, nahm ich zwei einander feindlich gegenüberstehende Massen an, beide unendlich, die böse aber von geringerem, die gute von größerem Umfang.“²⁶²

Von den Erklärungen der Manichäer ist Augustinus jedoch enttäuscht worden. Folgt man hier Mader, kann man sagen, dass es der Neuplatonismus war, der Augustinus dazu verhalf, seine Zweifel, die der Manichäismus nicht aufzulösen vermochte, zu überwinden und das Böse schließlich als Abgang des Guten zu begreifen.²⁶³

Auch Peetz ordnet den Augustinischen Begriff des Bösen der Tradition Plotins zu und erkennt darin eine Ablehnung der manichäischen Vorstellung des Bösen als Materie.²⁶⁴

258 DCD, XIX, 13.

259 Vgl. DCD, XIV, 11.

260 Vgl. Böckenförde 2006: 200.

261 Conf., VIII, 19.

262 Conf., V, 20.

263 Vgl. Mader 1991: 51ff.

264 Vgl. Peetz 1997: 69.

Demgegenüber gibt Brown zu bedenken, dass Augustinus nicht vorbehaltlos in der platonischen Tradition gesehen werden kann. So ist der christliche Neuplatonismus, dem er in Mailand begegnet, nicht von solcher Art, dass die Christen den Platonismus bedingungslos und als gleichwertig übernommen hätten. Vielmehr sind die Ideen, die er sich von den Neuplatonikern aneignet, als bewusster Gegenentwurf zu einigen heidnischen Tendenzen seiner Zeitgenossen zu sehen.²⁶⁵

In Ablehnung des Manichäismus und seiner Metaphysik, die das Böse als aktive Kraft im ständigen Konflikt mit dem Guten verstanden hatte, bildet sich bei Augustinus eine neue Sichtweise, die das Gute als die einzige aktive Kraft denken kann. Das Böse verliert nach dieser Kehrtwende all seine Anziehungskraft. Augustinus kann das Böse nicht als Bestandteil der Schöpfung denken. Das würde bedeuten, dass Gott als Schöpfer von allem Seienden selbst am Bösen Teilhabe hat. Anstatt das Böse als Teil der Schöpfung zu begreifen, ist es stattdessen geradezu die Negation des Seienden.²⁶⁶

„Feinde Gottes der Natur nach gibt es nicht, sondern nur solche, die es durch gegensätzlichen Willen sind, und dieser ist ihnen und damit selbstverständlich ihrer guten Natur verderblich, da sich ein Gebrechen nur verderblich geltend machen kann. (...) Sie sind eben nur ihrem widersetzlichen Willen nach Feinde, nicht als feindliche Macht. Gott ist ja unwandelbar und in jeder Hinsicht unverletzlich. Demnach gereicht die Verderbtheit, wodurch die sogenannten Feinde Gottes ihm widerstreben, nicht der Gottheit, sondern ihnen selbst zum Übel, und zwar einfach deshalb, weil dadurch in ihnen verdorben wird, was von Natur aus gut ist.“²⁶⁷

Augustinus bleibt in seiner anti-manichäischen Destruktion nicht dabei stehen, die Macht des Bösen zu dezimieren oder sie der Macht Gottes unterzuordnen; vielmehr lässt er die „dunkle Materie“ in Nichts fallen und leugnet ihre Existenz schlechthin:

„Damit hat Augustin an die Stelle des aktiven Chaosprinzips, das ein Manichäer wie Faustus hyle (Materie) nennen konnte (c. Faust. 20,3), schlichtweg das nihil (Nichts) gesetzt, hat also das negative Gegenprinzip fundamental beseitigt.“²⁶⁸

265 Vgl. Brown 2000: 413.

266 Vgl. Elshtain 1995: 78ff.

267 DCD, XII, 3.

268 Drecoll/Kudella 2011: 208.

Für Augustinus ist es schlichtweg nicht hinnehmbar, dass das Gute im Manichäismus auf eine passive und in letzter Konsequenz hilflose Stellung verwiesen sein soll. Diese Aussagen über Gott waren für Augustinus zunehmend unvorstellbar, da

„sie das Gute gänzlich verlassen und hilflos vor dem Angriff des Bösen erscheinen ließen: unterdrückt, verletzt, durcheinandergebracht, ihr Gott von einer so makellosen Unschuld, daß er gefährlich in seiner Allmacht verkürzt ist.“²⁶⁹

Das Böse ist bei Augustinus ein Nihilismus ohne Sinn und Ziel. Es wäre ein absurdes Unterfangen, sich dem Bösen inhaltlich annähern zu wollen:

„Man braucht also nach der Wirkursache des bösen Willens nicht zu suchen; er hat keine positive Ursache, sondern eine negative, da er selbst nicht etwas Positives, sondern etwas Negatives ist. Denn nichts anderes ist der Anfang des bösen Willens als Abfall von dem, der im höchsten Sinne ist, zu dem, was in geringerem Sinne ist. Die Ursachen solcher Abkehrungen, negative Ursachen, wie gesagt, nicht positive, aufspüren zu wollen, hieße die Finsternis sehen und die Stille hören wollen, die eine wie die andere trotzdem uns wohlbekannt, und zwar gerade durch Gesicht und Gehör, nicht jedoch als etwas Sinnfälliges, sondern als Aufhebung der Sinnfälligkeit.“²⁷⁰

Der Augustinische Begriff des Bösen als *privatio* des Guten wird später von Hannah Arendt für ihre Konzeption der „Banalität des Bösen“ wieder aufgegriffen, um nach ihrer Begegnung mit Adolf Eichmann das von ihr vorgefundene Böse zu erklären.²⁷¹ Arendt hatte noch 1955 in ihrem Werk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, vor allem im Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus, von einem „radikalen Bösen“ geschrieben,²⁷² und wurde bei ihrer Erfahrung mit Eichmann auf seltsam verstörende Weise enttäuscht:

„(E)r war nicht dumm. Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit – etwas, was mit Dummheit keineswegs identisch ist –, die ihn dafür prädisponierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden. Und wenn dies »banal« ist und sogar komisch, wenn man ihm nämlich beim besten

269 Brown 2000: 45.

270 DCD, XII, 7.

271 Vgl. Mathewes 2001: 149ff.

272 Vgl. Arendt 2011: 1102.

Willen keine teuflisch-dämonische Tiefe abgewinnen kann, so ist es darum doch noch lange nicht alltäglich. (...) Daß eine solche Realitätsferne und Gedankenlosigkeit in einem mehr Unheil anrichten können als alle die dem Menschen vielleicht innewohnenden bösen Triebe zusammengenommen, das war in der Tat die Lektion, die man in Jerusalem lernen konnte.“²⁷³

Sie änderte ihre Einschätzung zur Natur des Bösen nach ihren Wahrnehmungen im Eichmann-Prozess.²⁷⁴ Nun kann das Böse auch bei Arendt nicht mehr für sich allein stehen.

„Here Hannah Arendt, as elsewhere, is Augustine's faithful daughter. To capture the depth of her horror at the era through which she has lived, she returns to one of her first great teachers, St. Augustine.“²⁷⁵

Durchgesetzt hat sich die Augustinische Ansicht freilich nicht. Unsere moderne Kultur gesteht dem Bösen nach wie vor die aktive Rolle des gleichberechtigten Widersachers des Guten zu. Diesem Denken hat auch das heutige Christentum nicht widerstanden, obwohl es allen Grund hätte, den vorherrschenden Dualismus aufzubrechen und das Böse als Vorgang zu begreifen, in dem sich der unvollkommene Mensch von Gott entfernt und damit eine große Leere in Kauf nimmt.²⁷⁶

Für Augustinus kann es jedoch keinen Kampf zwischen Gut und Böse im Sinne eines bewaffneten Konflikts unter Menschen geben. Völlig anderer Natur ist demgegenüber der Konflikt, der sich hinsichtlich des Bösen tatsächlich innerhalb der Augustinischen Philosophie verorten lässt und der bereits im ersten Teil der Arbeit behandelt worden ist. Die Willensrichtungen der beiden *civitates* sind die Kontrahenten, zwischen denen sich der eigentliche Konflikt ereignet. Die Kampflinie dieses Konflikts verläuft mitten durch jeden einzelnen Menschen.²⁷⁷ Die Vorstellung eines Militäreinsatzes, inszeniert als Kampf zwischen Gut und Böse, steht deshalb der Augustinischen Philosophie geradezu diametral gegenüber.

273 Arendt 2007: 57.

274 Vgl. Elshtain 1995: 76.

275 Elshtain 1995: 76-77.

276 Vgl. Elshtain 1995: 83ff.

277 Vgl. oben Kapitel 1.11.

2.4 Der Begriff des „heiligen Krieges“ – eine Abgrenzung

Bei einer Diskussion über den gerechten Krieg dauert es meist nicht lange, bis man auch den Begriffen „heiliger Krieg“ und „Kreuzzug“ begegnet, wobei die Idee des gerechten Krieges immer wieder in die Nähe dieser anderen Begriffe gestellt wird.²⁷⁸ Da Augustinus nicht nur zum gerechten Krieg, sondern auch zu einer bestimmten Art der heiligen Kriege Stellung bezogen hat, sollen die Unterschiede dieser Begriffe, soweit dies im Rahmen dieser Arbeit möglich und notwendig ist, in diesem Kapitel überblicksmäßig dargestellt werden.

Die Diskussion um heilige Kriege ist freilich ein umfangreiches, „wenig übersichtliches, hoch komplexes semantisches Feld“.²⁷⁹ Die Zusammenführung des „Heiligen“ und des „Krieges“ löst insbesondere seit dem 11. September 2001 starke Emotionen aus. Der dramatisierende Einsatz der Rhetorik vom heiligen Krieg, egal ob in der Politik, Populärwissenschaft oder medialen Berichterstattung scheint unterschiedlichsten Konfliktsituationen erfolgreich die gewünschte Aufmerksamkeit zu verschaffen.²⁸⁰

Der Vielfalt an Möglichkeiten verschiedenste Einzelfälle dem Begriff des heiligen Krieges zuzuordnen und den jeweiligen Begründungen dafür, lassen sich offenbar schwer definitive Grenzen setzen. Für die Zwecke dieser Arbeit ist es meines Erachtens dennoch erforderlich, sich zumindest die Grundzüge eben jenes heiligen Krieges vor Augen zu führen, welchem Augustinus im Alten Testament begegnet ist. Diese heiligen Kriege des Alten Testaments sind auch als Jahwe-Kriege bekannt und für die Einordnung einiger der Augustinischen Aussagen zum Krieg essentiell. So beziehen sich beispielsweise alle seine polemischen Aussagen zum Krieg im 22. Buch von *Contra Faustum Manichaeum* auf eben jene alttestamentarischen Kriege.

Der heilige Krieg zeichnet sich zunächst im Besonderen dadurch aus, dass er direkt von Gott befohlen wird und einem Ziel dient, welches individuell von Gott selbst erwählt wird.²⁸¹

278 So z.B. Kleemeier 2017: 14.

279 Vgl. Graf 2019: 10.

280 Vgl. auch Graf 2019: 1ff.

281 Vgl. Russell 1975: 2.

Die Gläubigen müssen den Sinn dieses Krieges nicht verstehen und sind nur dazu verpflichtet, dem göttlichen Aufruf Folge zu leisten. Eine eigene Entscheidung zur Kriegseröffnung obliegt ihnen dabei nicht. Gott wird dabei im Laufe des Feldzuges nicht etwa nur von den Kämpfern angerufen und um Unterstützung gebeten, sondern er ist selbst alleiniger Anlassgeber für den Krieg. Die Teilnahme am Krieg gerät dabei aus der Sicht der Gläubigen zum Gottesdienst samt Aussicht auf himmlische Belohnung.²⁸²

Im heiligen Krieg wird Gott bisweilen auch selbst zum Krieger und tritt als „Kriegsgott“ in voller Rüstung und schwer bewaffnet auf, so auch der hebräische Gott Jahwe.²⁸³

Im Alten Testament findet sich der heilige Krieg im Zusammenhang mit der gewaltsamen Landnahme Israels. Gott und sein Volk gehen dabei einen unverbrüchlichen Bund ein, der den Israeliten Schutz im Austausch gegen Gehorsam verspricht. Der Krieg ist wesentlicher Bestandteil dieses Bundes, und gerät dabei zur „Wiege der Nation“.²⁸⁴

Diese „Jahwe-Kriege“ werden von Gott selbst geführt, und er bedient sich des Volkes Israel zur Vernichtung seiner Feinde,²⁸⁵ die gleichzeitig die Feinde seines erwählten Volkes sind.²⁸⁶ Der heilige Krieg konnte sich aber auch umgekehrt als Strafe Gottes gegen die Gläubigen richten. Dann in der Gestalt von Feldzügen fremder Völker gegen das eigene erwählte Volk.²⁸⁷ In der Inszenierung der Allmacht Gottes als Kriegsherr liegen die Begriffe von Gott und Feind nah beieinander. Gottes Allmacht bedeutet, dass er jederzeit mühelos fremde Völker aus weit entfernten Gegenden zur Bestrafung seines Volkes herbeirufen kann.²⁸⁸

Bemerkenswert ist weiters der Entstehungszeitpunkt der religiösen Schriften zu den Jahwe-Kriegen. Die literarischen Überlieferungen, so etwa im Deuteronomium, entstanden erst zu einer Zeit, in der die Israeliten überhaupt keine Kriege mehr führen konnten, da sie unter

282 Vgl. Angenendt 2008: 81.

283 Vgl. Otto 1999: 91.

284 Vgl. u.a. Russell 1975: 9.

285 Nach Carl Schmitt wird die religiöse Gemeinschaft durch den Feindbegriff auch zu einer politischen Gruppe: „Jeder religiöse, moralische, ökonomische, ethnische oder andere Gegensatz verwandelt sich in einen politischen Gegensatz, wenn er stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren. (...) Eine religiöse Gemeinschaft, die als solche Kriege führt, sei es gegen die Angehörigen anderer religiöser Gemeinschaften, sei es sonstige Kriege, ist über die religiöse Gemeinschaft hinaus eine politische Einheit.“ Schmitt 1979: 4.

286 Vgl. z.B. Buch Numeri, Kapitel 21.

287 Vgl. Soggin 1960: 79ff.

288 Vgl. Berges/Obermayer 2013: 356.

Fremdherrschaft geraten waren. Eine historische Entsprechung dieser heiligen Kriege gab es vermutlich nie. Überhaupt sollte die alttestamentarische Kriegsrhetorik, welche die Vernichtung von faktisch längst nicht mehr existenten Feinden zum Thema hat, in diesem Zusammenhang nicht wörtlich genommen werden.²⁸⁹

Eng verknüpft mit der Idee des heiligen Krieges ist meines Erachtens auch die qualitative Einordnung des Friedens, der durch den Krieg geschaffen werden soll. Das Resultat des heiligen Krieges muss wiederum ein heiliger, weil gottgewollter Frieden sein. Mit dem zuvor dargestellten Charakter des irdischen *ordo* bei Augustinus ist diese Idee freilich nicht vereinbar.

In neutestamentarischen Zeiten befiehlt Gott keine Kriege mehr.²⁹⁰ Vielmehr werden die einzelnen Christen grundsätzlich zur Gewaltlosigkeit aufgerufen.²⁹¹ Das Neue Testament enthält jedoch keine eindeutigen Stellungnahmen zur Möglichkeit des Kriegsführens an sich.²⁹²

Zum Versuch einer Gleichsetzung von gerechten und heiligen Kriegen ist es schließlich, lange nach und im völligen Gegensatz zu Augustinus, insbesondere zur Zeit der Kreuzzüge, gekommen:

„Als Kriege, die auf Gottes Geheiß (*auctore Deo*) geführt wurden, wollte Augustinus nur die Kriege Israels, des von Jahwe erwählten Bundesvolkes, gelten lassen. In Kreuzzugstheologien des hohen Mittelalters hingegen werden „gerechter“ und „heiliger Krieg“ als synonyme Wortverbindungen verwendet.“²⁹³

Wie fremd Augustinus diese Verbindung gewesen wäre, wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch genauer dargelegt werden.

Will man den Kreuzzug als Unterform des heiligen Krieges einordnen, könnte man ihn mit Jonathan Riley-Smith, einem der führenden Autoren zur Geschichte der Kreuzzüge, wie folgt definieren:

289 Vgl. Förg/Schamagl 2001: 21ff. Zur literarischen Einordnung vgl. weiters auch: Otto 1999: 91ff.

290 Vgl. Angenendt 2008: 81ff.

291 Vgl. Mt. 5.43-48.

292 Vgl. Russell 1975: 11.

293 Vgl. Schreiner 2019: Einführung XX.

„Ein Kreuzzug war ein heiliger Krieg, der zur Wiedererlangung christlicher Besitzrechte oder zum Schutze der Kirche oder der Christen gegen diejenigen ausgetragen wurde, die als äußere oder innere Feinde der Christenheit angesehen wurden. Er galt als Anliegen der Christenheit insgesamt, und daher wurde ein Kreuzzugsheer als international angesehen, selbst wenn seine Teilnehmer tatsächlich nur aus einem Landstrich kamen. Man glaubte, daß der Krieg, den ein solches Heer austrug, unmittelbar von Christus selbst durch den Papst als sein Sprachrohr gebilligt worden sei. (...). Die Privilegien, die sie genossen, insbesondere der Schutz ihrer eigenen Person sowie ihrer Familien und ihrer Besitztümer während ihrer Abwesenheit, gingen auf die den Wallfahrern zugesprochenen Privilegien zurück. Ebenso wurde ihnen Ablass gewährt (...). Kreuzzüge wurden im Nahen Osten, in Spanien, in Nordafrika, im Baltikum, in Osteuropa sowie auch innerhalb Westeuropas unternommen. Unter den Feinden waren Moslems, heidnische Slawen, Mongolen, orthodoxe Christen (Griechen und Russen), Häretiker (Katharer, Bogomilen, Hussiten) sowie politische Gegner des Papsttums.“²⁹⁴

Schon zur Zeit der Kreuzzüge hat diese Wiederbelebung der alltestamentarischen heiligen Kriege durch einige Kanonisten heftigen Widerspruch erfahren:

„Dabei konnte sogar aus dem Kreuzzugsaufruf Papst Urbans II. „Gott will es“ („Deus vult“) bei den Kanonisten ein „Gott will es nicht“ („Deus non vult“) werden. (...) Gott bedürfe nicht einer von Menschen ausgeführten Rache; wenn er eine solche wirklich wolle, solle er doch zwölf Legionen Engel schicken.“²⁹⁵

Der Auslöser für einen heiligen Krieg ist also immer ein originär religiöser. Aber nicht jede formal-religiöse Begleitung eines Krieges macht diesen schon zu einem heiligen. Vom Begriff des heiligen Krieges zu unterscheiden wäre beispielsweise das sakral durchdrungene Kriegerrecht des antiken Roms, welches im Folgenden Kapitel behandelt werden soll.

294 Riley-Smith, Jonathan: „*Kreuzzüge*“ in: TRE - Theologische Realenzyklopädie Online, <https://db-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/databasecontent?dbid=tre&dbsource=%2Fdb%2Ftre> (Zugriff: 22.05.2020).

295 Angenendt 2008: 87.

2.5 Der Begriff des römischen *bellum iustum* – ein Überblick

„Andere mögen das Erz viel lebensvoller beseelen,
Sei's – und lebendiger Züge Gestalt anbringen dem Marmor,
Besser zu reden verstehn vor Gericht, mit dem Zirkel die Bahnen
Zeichnen des kreisenden Runds und das Nahn der Gestirne verkünden:
Du sollst, Römer, beherrschen des Erdreichs Völker mit Obmacht,
(Dies sei'n Künste für dich!) und Zucht anordnen des Friedens,
Mild dem Ergebenen sein und niederducken den Trotzer.“²⁹⁶

Augustinus deutet die „sogenannten gerechten Kriege“²⁹⁷ nur kurz begrifflich an und setzt dabei offenbar bei seinen Lesern ein bereits vorhandenes Verständnis voraus. Man darf vermuten, dass zu jener Zeit eine mehr oder weniger fassbare Idee davon existiert, was unter dem Begriff des *bellum iustum* zu verstehen ist.

Bellum iustum ist ein sehr umfangreicher Begriff des römischen Kriegsrechts. Eine vollständige Darstellung aller seiner Aspekte kann naturgemäß nicht in der vorliegenden Arbeit erfolgen, jedoch halte ich es für notwendig, die wichtigsten Kategorien des *bellum iustum* überblicksmäßig zu erörtern, um die Ciceronischen und die Augustinischen Bezugnahmen auf diesen Begriff präziser einordnen zu können.

Im Gegensatz zur jüdisch-christlichen Überlieferung des Alten Testaments kennt das antike Rom keinen heiligen Krieg in dieser Art. Davon abgesehen sind jedoch die Formalien rund um einen Waffengang bei den Römern durchwegs streng religiös determiniert. Die gerechten Kriegsgründe erfahren dabei aber keine konkret-inhaltliche Ausgestaltung, sondern die Begrenzung des Waffengangs erfolgt vielmehr durch die Forderung nach präziser Einhaltung der vorgegebenen rituellen Form.

²⁹⁶ Vergil, Aeneis, 6. Gesang.

²⁹⁷ Vgl. DCD, XIX, 7.

Das römische *bellum iustum* hat neben dieser formal-religiösen (*ius fetiale*), noch eine juristische (*iusta causa belli*) und eine ethisch-naturrechtliche (stoische Grundlagen) Dimension.

Mit der Ritualisierung des Waffengangs sind die Römer zunächst keine Ausnahme, sondern stehen fest in der Tradition der antiken Kulturen des Mittelmeerraums. Zum Orakel nach Delphi unterhielten beispielsweise schon die kriegstüchtigen und ebenso abergläubischen Spartaner einen regelmäßigen Botendienst, und der Auszug ihres Heeres war strengen rituellen Regeln unterworfen.²⁹⁸

Im antiken Rom erreicht die Ritualisierung des Waffengangs schließlich ein besonders hohes Ausmaß im Vergleich zu den anderen antiken Kulturen des Mittelmeerraums.²⁹⁹

Die Eskalation des militärischen Konflikts wird auf mehreren Stufen hinausgezögert. Zu Beginn sind es die wohl von den Etruskern übernommenen Rituale der Vogelschau (*Auspizien*) und der Weissagung anhand der Konsultation der Eingeweide von Opfertieren. Die *Auspizien* waren sowohl vor jedem Kriegsentschluss, als auch beim Auszug des Heeres durchzuführen.³⁰⁰

Die formal-religiöse Selbstbindung und die nach außen hin sichtbare Abhängigkeit der militärischen Entscheidungsträger sind zu dieser Zeit noch Ausfluss eines authentischen Bedürfnisses nach göttlichem Rückhalt für die Kriegshandlungen:

„Und der Fromme (*pius*) ist nicht der gottvertrauende Draufgänger, sondern der ängstlich Bedachtsame. Nicht spielerhafte Risikobereitschaft und wagemutige, winkingerartige autonome Gestaltung des Handlungsspielraums ist das Leitbild solchen Verhaltens, sondern vorsichtige Orientierung und Anpassung in einer Art umfassender religiöser Radarsteuerung des Lebens.“³⁰¹

Auf der nächsten Stufe kommt dann dem sogenannte Fetialrecht eine herausragende Rolle zu. Das Priesterkollegium der Fetialen war dafür verantwortlich, den Rechtsbruch des

298 Vgl. Förg/Scharnagl 2001: 25.

299 Vgl. Haußig 2009: 357.

300 Vgl. Haußig 2009: 357.

301 Förg/Scharnagl 2001: 25-26.

Feindes festzustellen. Das *bellum iustum* versteht sich dann als „Ahndung eines Rechtsbruchs“.³⁰²

Ein Mitglied des Priesterkollegiums (*pater patratus*) überbrachte dem Gegner die förmliche Forderung nach Genugtuung für erlittenes Unrecht (*rerum repetitio*). Blieb die geforderte Wiedergutmachung nach Ablauf der gesetzten Frist aus, wurde vom Fetialpriester der Krieg dem Feind angekündigt (*denuntiatio*). Nach Heimkehr und Bericht des Fetialpriesters wurde in Rom schließlich die politische Entscheidung über die Kriegserklärung durch Senat und Volk gefasst (*senatus censet, populus iubet*).³⁰³

Die Kriegseröffnung erfolgte dann wieder durch einen Fetialpriester (*indictio belli*).³⁰⁴ Dabei wurde ein in Blut getränkter Speer neben dem Tempel der Kriegsgöttin in ein symbolisches „Feindesland“ geschleudert.³⁰⁵

Die konkrete Ausgestaltung des Fetialrechts bleibt im Detail fraglich. Der Speerwurf erfolgte in früherer Zeit wohl noch tatsächlich an der Grenze hinüber in Feindesland. In der Zeit der Pyrrhuskriege (um 280 v. Chr.) wurde das Feindesland zur Fiktion. Weiters ist fraglich, ob wirklich ein Priester oder nicht vielmehr der Feldherr selbst den Speer zu werfen hatte.³⁰⁶

Mit der Ausbreitung des römischen Reiches wurden ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. die Aufgaben der Fetialpriester (*rerum repetitio* und *indictio belli*) an senatorische Gesandte übertragen. Auch die Reihenfolge der einzelnen Schritte wurde dahingehend geändert, dass die politische Entscheidung zum Krieg (*senatus censet, populus iubet*) bereits vor der Abreise der Gesandten gefällt wurde, um bei verweigerter Genugtuung dem Gegner sofort den Krieg erklären zu können. Der zweite Punische Krieg wurde gegen Karthago bereits in folgender Reihenfolge eingeleitet: *senatus censet, populus iubet, res repetuntur, bellum denuntiat, bellum indictur*.³⁰⁷

Aber nicht nur der Prozess der Kriegseröffnung sondern auch der Friedensschluss zwischen den antiken Mächten war im Mittelmeerraum ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. stark ri-

302 Vgl. Förg/Schamagl 2001: 26.

303 Vgl. Manz 2017: 298.

304 Vgl. u.a. Albert 1980: 16ff.

305 Vgl. Haußig 2009: 357.

306 Vgl. Rüpke 1990: 106.

307 Vgl. Manz 2017: 298-299.

tualisiert. Zu dieser Zeit war Rom freilich noch immer eine von mehreren gleichberechtigten Mächten im Mittelmeerraum. Zwischenstaatliche Verträge wurden durch religiöse Eide bekräftigt und die Götter angerufen, sie sollten den etwaigen Eidbrecher bestrafen.³⁰⁸

Das römische *bellum iustum* erfüllt abseits seiner religiösen Dimension, die man als Form der rituellen kollektiven Selbstvergewisserung verstehen kann, noch ein anderes offenbar bis heute in imperialen Ordnungen vorhandenes Bedürfnis. Sein Vokabular und seine kultischen Zeremonien ermöglichen eine bildhafte und eindrückliche Kommunikation zur Rechtfertigung von Militäreinsätzen. Die nach außen hin sichtbaren, allseits bekannten Phasen des Fetialrechts vermitteln der Öffentlichkeit im In- und Ausland das Bild eines sachlich-neutralen Entstehungsprozesses des Waffengangs. Die individuellen Motive des Entscheidungsträgers (Politiker, bzw. Feldherr) sind scheinbar nicht ausschlaggebend für den Kriegentschluss. Die Anführer werden weitgehend von ihrer Verantwortung entbunden, und die Entscheidung zum Krieg wird offenbar ausschließlich rechtlich-religiösen Normen unterworfen. Weithin sichtbar für Freund und Feind und ostentativ wird dem eigenen *bellum istum* der Anschein von Rationalität und Objektivität verliehen.

Die Macht der Deutungshoheit in der öffentlichen Diskussion um Militäreinsätze ist im 21. Jahrhundert wieder relevanter denn je.³⁰⁹

Das römische Imperium ist in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Ein gesteigerter Rechtfertigungsdruck ist ein typisches Merkmal imperialer Ordnungen. Im Gegensatz zu kleinen oder mittelgroßen Staaten können sich Imperien nicht auf eine Art natürliche Akzeptanz ihrer Machtausübung verlassen. Insbesondere dem Machtgefälle zwischen Zentrum und Peripherie in imperialen Ordnungen ist es geschuldet, dass die Herrschaft des Imperiums permanenter Gegenwehr ausgesetzt ist.³¹⁰

Die Römer kannten freilich den Begriff Imperialismus nicht. Hinsichtlich der politischen Herrschaftsstrukturen des römischen Imperiums ab dem 2. Punischen Krieg kann man diesen modernen Begriff durchaus verwenden.³¹¹ Imperialismus ist in der von den Römern übernommenen Tradition der Stoa die logische Folge einer natürlichen Gesetzmäßigkeit,

308 Vgl. Stewart 2018: 10.

309 Vgl. Budelacci 2006: 155ff.

310 Vgl. Münkler 2007: 127.

311 Vgl. Capelle 1932: 111.

nämlich die der Herrschaft des „Besseren über das Schlechtere“³¹², wobei schon hier der „gerechte Krieg“ als grundsätzlich einziges gewaltsames Mittel zur Erweiterung der Herrschaftsphäre gedacht wird.³¹³

Nachdem die Herrschaft Roms ab der Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts den größten Teil der damals bekannten, bewohnten Welt umfasste, wurde das Phänomen des Aufstiegs des römischen Bauernvolks zur Weltmacht von den Zeitgenossen nicht rational erklärt. Rückblickend wurde das bereits Erreichte als Folge der überlegenen römischen Tugenden dargestellt. Besonders bedeutend war ab dem Beginn der Kaiserzeit die von Cicero formulierte Auffassung, wonach die vergangenen Kriege der Römer stets gerechte Kriege waren, weil sie etwa der Verteidigung von Bundesgenossen gedient hätten.³¹⁴

Wenig überraschend waren außenpolitische Rhetorik und machtpolitische Wirklichkeit schon bei den Römern nicht deckungsgleich. So wurde beispielsweise der Zweite Punische Krieg gegen Hannibal wegen einer angeblichen Verletzung römischer Rechte nach außen hin als *bellum iustum* angesehen. Vielmehr dürfte jedoch den Tatsachen entsprochen haben, dass der Krieg eine bewusste Maßnahme gegen eine weitere karthagische Expansion darstellte.³¹⁵

Rein formal lag aus der Sicht der Römer unbestreitbar ein gerechter Grund vor, als Karthago gegen den römischen Verbündeten Sagunt vorging. Jedoch war diese Situation von Rom lange vorausgesehen und durch jahrelangen Druck arrangiert worden. Es scheint, ein typisches Kennzeichen römischer Expansionspolitik gewesen zu sein, einerseits schwache, aber für konkurrierende Mächte unangenehme Verbündete auszuwählen, um diese im richtigen Moment gegen die Rivalen aufzustacheln und ihnen dann in der Form eines *bellum iustum* zu Hilfe zu kommen.³¹⁶

Das römische *bellum iustum* und seine Funktion für das Imperium ist nach meinem Dafürhalten im engen Zusammenhang mit der *pax romana* zu sehen. Die *pax romana* ist der Ti-

312 So schreibt etwa Cicero: „Oder sehen wir etwa nicht, dass gerade den Besten die Herrschaft, verbunden mit dem höchstem Nutzen für die Schwächsten und Geringsten, von der Natur selbst verliehen wurde?“ De re publica, III, 36.

313 Vgl. Capelle 1932: 111-112.

314 Vgl. De officiis, II, 26 und Bleicken 2004: 168-169.

315 Vgl. Bleicken 2004: 45-46.

316 Vgl. Manz 2017: 324-325.

tel der imperialen Mission zur Errichtung einer Friedensordnung im gesamten Mittelmeerraum.³¹⁷ Demgegenüber ist das *bellum iustum* das rechtlich-sakrale Deutungsschema dieser Mission und das Mittel der Inszenierung der konkreten „gerechtfertigten“ Militäreinsätze.

Während man die *pax romana* wohl als Ideologie bezeichnen könnte, ist das *bellum iustum* für sich selbst wohl eher keine Ideologie, sondern kann als eine rechtlich-sakrale Institution bezeichnet werden.³¹⁸

Bereits im Kapitel über die *pax romana* (Kapitel 1.7) wurde die von Augustinus kritisierte theologische Überhöhung der *pax romana* angesprochen. Für die ideologische Untermauerung eines imperialen Anspruchs ist die sakrale Überhöhung der gerechten imperialen Mission ein entscheidender Faktor.³¹⁹

Es muss beachtet werden, welchen konkreten Inhalt die „Gerechtigkeit“ des römischen *bellum iustum* in dieser überlieferten Form aufweist. Der Feldherr beweist durch die penible Einhaltung des Rituals Mäßigung als ostentativer Nachweis seiner *virtus*. Sittliche Gesinnung steht aber in Wahrheit weniger hinter dieser Praxis als vielmehr Aberglauben und juristisch-faktische Bindung.³²⁰ So schreibt beispielsweise Pöschl: „Bellum iustum ist nicht der »gerechte Krieg«, sondern der Krieg, der rechtsgültig nach den Formen des Fetialrechts eingeleitet worden ist.“³²¹

Die Funktion des dem Gegner vorgetragenen *bellum iustum* war offenbar schon zu Zeiten des Zweiten Punischen Kriegs relativ einfach zu durchschauen. So warfen die Karthager den Römern vor, sie würden doch nur nach einem juristischen Vorwand für einen Krieg suchen, der aus römischer Sicht längst beschlossene Sache war.³²²

Das römische Selbstverständnis, welches ihre Außenpolitik prägt, lässt zunächst wenig Raum für externe Kritik: „Es ist für jeden Römer eine unumstößliche Gewissheit, dass der Wille der Vorsehung die Herrschaft Roms sei.“³²³

317 Vgl. zum Begriff der imperialen Mission: Münkler 2007: 135.

318 Vgl. zu den Bezeichnungen „institution“ und „ideology“: Raditsa 1973: 423.

319 Vgl. Münkler 2007: 132ff.

320 Vgl. Drexler 1959: 103.

321 Pöschl 1967: 82. Vgl. in diesem Sinne auch den Verweis auf das Fetialrecht bei Cicero: *De officiis*, I, 36.

322 Vgl. Drexler 1959: 105.

323 Drexler 1954: 121.

Dennoch gab es bei den Römern offenbar ein Bedürfnis nach systematischer Öffentlichkeitsarbeit hinsichtlich der in- und ausländischen Meinung zu ihrer Außenpolitik. Dieser Zweck ging mit zunehmender Machtfülle zur Zeit des Ausgangs der Republik immer mehr verloren. Ohne Gegner auf Augenhöhe (wie früher die Karthager) fehlte schlichtweg das verbleibende Publikum, um an den Meinungen der ausländischen Öffentlichkeit noch interessiert zu sein. Zu Zeiten des Kaisertum wäre dann freilich jeder Zweifel an der Rechtmäßigkeit eines vom Kaiser angeordneten Kriegs schlichtweg einer Majestätsbeleidigung gleichgekommen.³²⁴ Hier liegt meines Erachtens auch ein entscheidender Unterschied zu modernen Imperien, die sich keiner widerstandslosen „Weltherrschaft“ sicher sein können.³²⁵

Neue Relevanz erhielt die Rhetorik des *bellum iustum* jedoch in der Zeit der Bürgerkriege, beispielsweise rund um Oktavian und Mark Anton.³²⁶

Die politisch-rhetorische Bedeutung der römischen Version eines „gerechten Krieges“ ist insbesondere in den Schriften Ciceros evident. Die Ciceronischen Aussagen zum *bellum iustum* sollen im nächsten Kapitel überblicksmäßig dargestellt werden. Dabei liegt mein Augenmerk insbesondere auf der konkreten literarischen Funktion der Verwendung dieses Begriffs, welcher, wie oben dargestellt wurde, zur Zeit von Cicero bereits eine jahrhundertelange Tradition aufweist.

324 Vgl. hierzu insbes. Wynn 2013: 128-129, mit weiteren Verweisen.

325 Zu diesem Widerstand vgl. Münkler 2007: 127.

326 Vgl. Mantovani 1990: 122.

2.6 Bellum iustum bei Cicero

Der Begriff des *bellum iustum* bei Cicero ist in der Literatur bis heute sehr umstritten.³²⁷ So herrscht beispielsweise zur Frage, ob Cicero etwa mit *bellum iustum*³²⁸ tatsächlich einen „gerechten“ oder bloß „rechtmäßigen“ bzw. „regelrechten“ Krieg meint, in der Literatur Uneinigkeit. Dennoch soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, eine grobe begriffliche Einordnung des Ciceronischen Begriffs des *bellum iustum* zu gewinnen.

„Einer der Gelehrtesten, zugleich unter allen der beredteste, Markus Tullius Cicero“³²⁹ behandelt den römischen *bellum iustum* vor allem in seinen philosophischen Werken *De officiis* und *De re publica*. Von Augustinus selbst ist die folgende, ansonsten verlorene Stelle aus *De re publica* (III, 23) überliefert, die eine Art naturrechtliche Begründung des Rechts zum Krieg erkennen lässt:

„In Ciceros Werk über den Staat, im dritten Buch, wenn ich mich nicht täusche, wird einmal ausgeführt, ein Staat, wie er sein soll, unternehme Krieg entweder um der Treue oder um des Heiles willen. Was Cicero da meint mit dem Ausdruck „um des Heiles willen“ oder genauer, welches Heil er da im Auge hat, legt er an anderer Stelle dar mit den Worten: „Jedoch solchen Strafen, wie Armut, Verbannung, Gefängnis, Geißelhiebe, Strafen, die auch dem Stumpfsinnigsten wehtun, entgehen die Einzelnen oft dadurch, daß sich zur rechten Zeit der Tod einstellt; für die Staaten dagegen ist der Tod, der die Einzelnen unter Umständen vor Strafe schützt, an sich eine Strafe. Denn der Staat muß auf ewige Dauer angelegt sein. Er kann also kein natürliches Ende finden, so wie der Mensch, bei dem der Tod nicht nur naturnotwendig eintritt, sondern sehr oft sogar wünschenswert ist. Wird aber ein Staat beseitigt, vernichtet, seines Daseins beraubt, so ist das ähnlich, um Kleines mit Großem zu vergleichen, wie wenn die ganze jetzige Welt unterginge und zusammenstürzte.“³³⁰

327 Vgl. zum Forschungsstand: Keller 2012: 14ff.

328 Cicero verwendet diesen Begriff offenbar als erster Autor überhaupt, vgl. Keller 2012: 13.

329 DCD, XXII, 6.

330 DCD, XXII, 6.

Die ausführlichen Bezugnahmen auf Cicero kann man aus der Sicht von Augustinus als selbstverständlich erachten. Wenn Augustinus politische Themen der paganen Tradition diskutiert, kann er diese jeweils *pars pro toto* anhand des Werks von Cicero behandeln, denn für die Christen der Spätantike stellt das Werk Ciceros den Höhepunkt des römisch-paganen Denkens zur politischen Verfasstheit eines Staates dar.³³¹

Besonderes Augenmerk legt Cicero offenbar zunächst auf die überlieferten Rituale und Formalitäten, die vor dem eigentlichen Waffengang stattfinden. Die Beachtung dieser Rituale war für ihn ein entscheidendes Moment des *bellum iustum*.³³²

Das Ciceronische *bellum iustum* steht in der Denktradition des bereits erwähnten Fetialrechts, und so kann Cicero schreiben:

„Und Gerechtigkeit im Krieg ist aufs unverletzlichste durch das Fetialrecht des römischen Volkes niedergeschrieben worden. Daraus läßt sich ersehen, daß kein Krieg gerecht ist außer dem, der entweder geführt wird, nachdem man Genugtuung gefordert hat, oder vorher angekündigt und angesagt worden ist.“³³³

Das relativ zeitaufwändige Ritual der *Fetialien*, dessen „überaus peinliche Beobachtung beim Beginn eines Krieges“ in der Zeit der Vorfahren von Cicero hervorgehoben wird,³³⁴ erfährt seine Nützlichkeit auch dadurch, dass der militärische Verantwortungsträger allein durch die damit einhergehende Bedenkzeit, vor unüberlegten Entscheidungen bewahrt werden soll. Laut Cicero begegnet man nämlich gerade „in den größten Geistern und den glänzendsten Begabungen“ auch meistens dem „Begehren nach Ehre, Herrschaft, Macht und Ruhm“.³³⁵

So lässt Cicero in *De re publica* erzählen, die Anzahl der bei den Ritualen anlässlich des Waffengangs teilnehmenden Priester sei nachträglich von König Pompilius erhöht worden. Man „beruhigte die Römer, die von dem gewohnten Verlangen, Krieg zu führen, besessen waren, durch die Einführung religiöser Bräuche“.³³⁶

331 Vgl. Stewart 2018: 11.

332 Vgl. *De officiis*, I, 36.

333 *De officiis*, I, 36.

334 Vgl. *De officiis*, I, 36.

335 Vgl. *De officiis*, I, 27 bzw. I, 74.

336 Vgl. *De re publica*, II, 26.

Das eigentliche Fetialrecht wird offenbar erst durch dessen Nachfolger Tullus Hostilius eingeführt:

„Sein Ruhm im Kriegswesen und seine Taten im Krieg waren bedeutend, und ebenso ließ er den Versammlungsplatz und die Kurie aus den Mitteln der Kriegsbeute umzäunen und schuf die rechtliche Grundlage, auf der die Kriege erklärt werden sollten; diese an sich schon in höchster Gerechtigkeit erfundene Einrichtung sicherte er durch den Fetialkult, sodass jeder Krieg, der nicht angekündigt und erklärt worden war, als ungerecht und verflucht galt.“³³⁷

Abgesehen von der Ankündigung und der Erklärung soll der Krieg von Beginn an auf den Frieden gerichtet sein: „Ein Krieg aber soll so unternommen werden, daß nichts anderes als der Friede gesucht scheint.“³³⁸ Die Gerichtetheit auf den Frieden meint an dieser Stelle insbesondere die vom römischen Feldherrn erwartbare vernünftige Planung, die alle Eventualitäten im Vorhinein erfasst.³³⁹

Weiters ist ein Krieg bei Cicero dann gerecht, wenn er auf Schadensersatz bzw. Wiedergutmachung des Feindes gerichtet ist.³⁴⁰ Gewaltlose politische Maßnahmen sind dem Krieg vorzuziehen, wenn diese nützlicher sind. Der Krieg darf jedoch nie aus Furcht vermieden werden.³⁴¹

So kann besonders in kritischen Situationen die Entscheidung zum Krieg die einzig verbleibende sein: „Wenn es aber Lage und Notwendigkeit verlangen, muß man mit dem Schwert die Entscheidung suchen und den Tod der Knechtschaft und Schande vorziehen.“³⁴²

Der Krieg soll bei Cicero weiters auf die Schaffung von nachhaltigem Frieden abzielen. Über die offenbar alternativlosen Machtverhältnisse eines solchen nachhaltigen Friedens lässt Cicero wenig Zweifel aufkommen:

„Deshalb sind Kriege darum zu unternehmen, daß man ohne Behelligung in Frieden leben kann; wenn aber der Sieg errungen ist, muß man die schonen, die

337 De re publica, II, 31.

338 De officiis, I, 80.

339 Vgl. De officiis, I, 81.

340 Vgl. Kleemeier 2017: 14.

341 Vgl. De officiis, I, 80.

342 De officiis, I, 81.

im Krieg nicht grausam, nicht unmenschlich gewesen sind, wie unsere Vorfahren die Tusculaner, Äquer, Volsker, Sabiner, Herniker sogar in ihre Gemeinde aufgenommen, Karthago und Numantia jedoch von Grund auf zerstört haben.“ (...) Hierbei wurde bei unseren Vorfahren so sehr Gerechtigkeit geübt, daß diejenigen, die im Krieg besiegte Staaten und Völker in ihren Schutz genommen hatten, nach der Sitte der Vorfahren ihre Beschirmer waren.³⁴³

Mit dieser Darstellung eines gerechten Kriegsziels als Eingliederung der besiegten Völker zu deren eigenem Schutz in das System der Vorherrschaft Roms³⁴⁴, beziehungsweise als die gründliche Zerstörung jener Gemeinweisen, die ernsthaften Widerstand leisten, referiert Cicero meines Erachtens nichts anderes als die Ideologie der *pax romana*. Der so verstandene Frieden gerät somit unter Umständen, je nach Art der feindlichen Gegenwehr, zur „Friedhofstille“.³⁴⁵

Für die weitere Einordnung der Ausgangslage der Überlegungen Ciceros ist zunächst entscheidend, dass zu seinen Lebzeiten das römische Reich keine militärisch ernstzunehmenden Rivalen kennt. Eine militärische oder außenpolitische Notwendigkeit für den Rückgriff auf den *bellum iustum* ist nicht gegeben.³⁴⁶

Cicero steht offenbar in der bereits oben erwähnten, stoisch beeinflussten Tradition, wonach der Aufstieg des Imperiums als ein erwartbares Ergebnis der römischen Überlegenheit gedacht wird.³⁴⁷ Der Erfolg des Imperiums ist schon in sich selbst ausreichende Rechtfertigung.³⁴⁸ So schreibt Cicero, die überlegenen Wertvorstellungen des Römertums seien letztlich als die Basis für das Weltreich anzusehen:

„denn weder hätten die Männer, hätten nicht solche Wertvorstellungen in der Bürgerschaft geherrscht, noch die Wertvorstellungen, hätten nicht diese Männer an seiner Spitze gestanden, diesen Staat von solcher Größe, solchen Ausmaßen, solcher Ausdehnung und solcher Macht begründen und erhalten können.“³⁴⁹

343 De officiis, I, 35.

344 „Daher konnte man jenes mehr einen Schutz über den Erdkreis als eine Herrschaft nennen.“ De officiis, II, 27.

345 Vgl. zur *pax romana* als „Friedhofstille“, bzw. zum ☪ (sog. „Peace-Zeichen“), als Symbol für Winter, also der Abwesenheit von Kampfhandlungen, als treffendes Symbol für die *pax romana*: Og 2006: 177.

346 Vgl. Rüpke 1990: 121.

347 Vgl. hierzu mit weiteren Verweisen auch: Rüpke 1990: 121.

348 Vgl. auch wie bereits oben die „Herrschaft des *Besseren über das Schlechtere*“: De re publica, III, 36.

349 De re publica, V, 1.

Die Ciceronische Darstellung des *bellum iustum* ist also die einer Retrospektive. In der Vergangenheit haben die gerechten und rechtmäßig erklärten Kriege Rom offensichtlich bis zur Weltherrschaft geführt. In *De re publica*, dem Ciceronischen Werk über den idealen Staat, schreibt Cicero darum:

„Kein Krieg darf vom idealen Staat begonnen werden – außer für die Bündnistreue und für die eigene Existenz. Jene Kriege sind ungerecht, die ohne Grund angefangen werden, denn ohne die Absicht, Rache zu nehmen oder Feinde zu vertreiben, kann kein gerechter Krieg geführt werden. (. . .) Kein Krieg kann als gerecht gelten, wenn er nicht angekündigt und erklärt wurde und wenn er nicht um berechnete Forderungen geführt wird. Unser Volk aber hat mit der Verteidigung seiner Verbündeten die ganze Welt erobert.“³⁵⁰

Wie Augustinus, hat auch Cicero dem *bellum iustum* keine eigene Abhandlung gewidmet. Auf eine etwaige zu seinen Lebzeiten tatsächlich vorhandene Praxis eines *bellum iustum* geht Cicero ebenfalls nicht ein. Das ist nicht verwunderlich, denn er bemüht die Idee des *bellum iustum* vor allem als Stilmittel des historischen Exempels, um dem Sittenverfall der Römer im Vergleich zu früheren Zeiten entgegenzuwirken.³⁵¹

Die Kriege der Vergangenheit erfahren zu diesem Zweck in einer Nachbetrachtung eine bewusst moralische Überhöhung, die mit der damaligen politischen Realität wohl wenig zu tun haben dürfte.³⁵²

So schreibt auch Keller:

„Cicero setzt den Römern, die aufgrund ihrer Macht und Stärke willkürlich Kriege führen können, ethische Grenzen, die er auch mit der römischen Tradition begründet. Dies passt insofern für ihn zusammen, weil er das idealisierte Rom der Vorfahren als ethischen Maßstab für die jetzigen Politiker nimmt.“³⁵³

Wer den Maßstab für moralisches Handeln scheinbar nicht selbst definiert, sondern diesen nur von den über jeden Zweifel erhabenen Ahnen überliefert, sichert sein Argument in be-

350 *De re publica*, III, 34-35.

351 Vgl. Fox 2007: 152.

352 Vgl. zu dieser „politisch-propagandistischen“ Interpretation u.a. die Verweise in: Keller 2012: 18.

353 Keller 2012: 223.

lastbarer Weise ab. In diesem Konzept der historischen Exempel hat Geschichte für Cicero eine moralisierende und rhetorische Funktion. Die überlieferte Tugendhaftigkeit der Toten leitet die Lebenden in ihrer Entscheidungsfindung. Dieser Gebrauch von Geschichte, in eleganter Weise scheinbar losgelöst von der Person des Erzählers, sowohl in seinen Reden, als auch in seinen philosophischen Werken,³⁵⁴ ist typisch für Cicero und zielt dabei stets auf konkrete politische Ergebnisse.

„The exemplary quality of the past brought with it a framework in which political questions could be examined, and indeed in which debates about appropriate kinds of precedent could be held; the enduring quality of exempla is clear, but so also is the flexibility with which individual historical examples could be characterized.“³⁵⁵

Abseits der erwähnten Formalien des Fetialrechts erfährt das *bellum iustum* bei Cicero durch den Verweis auf die *exempla maiorum* also eine moralische Erhöhung.³⁵⁶ So sind beispielsweise Versprechen im Krieg auch gegenüber Feinden einzuhalten:

„So wurde zum Beispiel im ersten punischen Krieg Regulus gefangen von den Puniern. Als er wegen des Austausches der Gefangenen nach Rom geschickt worden war und den Eid geleistet hatte, er werde wieder zurückkehren, hat er zunächst, als er kam, im Senat die Meinung geäußert, die Gefangenen sollten nicht zurückgegeben werden. Dann wollte er, obwohl er von den Verwandten und Freunden zurückgehalten wurde, lieber zur Hinrichtung zurückkehren als das dem Feinde gegebene Wort täuschen.“³⁵⁷

Cicero begründet die ursprüngliche Gerechtigkeit der römischen Kriege damit, dass diese letztlich immer große Vorteile für die anderen Völker im Machtbereich Roms gebracht hätten:

„Solange jedoch die Herrschaft des römischen Volkes durch Wohltaten, nicht durch Rechtsverletzungen aufrechterhalten wurde, wurden Kriege entweder für die Bundesgenossen oder um die Herrschaft geführt, die Friedensschlüsse waren entweder milde oder unumgänglich, Hafen und Zuflucht für Könige,

354 Vgl. Fox 2007: 152ff.

355 Fox 2007: 152-153.

356 Vgl. auch Ziegler 1985: 59.

357 De officiis, I, 39.

Völker und Nationen war der Senat, unsere Beamten aber und Feldherren mühten sich aus dieser einen Sache allein das größte Lob zu erringen, wenn sie Provinzen, wenn sie Bundesgenossen in Gerechtigkeit und Zuverlässigkeit geschützt hatten. Daher konnte man jenes mehr einen Schutz über den Erdkreis als eine Herrschaft nennen.³⁵⁸

Seit der Zeit der Bürgerkriege hat Rom jedoch diese einst sittliche Orientierung verloren:

„Leise ließen wir diese Gewohnheit und Ordnung schon vorher zurückgehen, nach dem Siege Sullas vollends haben wir sie bis ins innerste Wesen hinein verloren; hörte doch auf, etwas gegen Bundesgenossen unbillig zu scheinen, da eine solche Grausamkeit gegen Bürger in Erscheinung getreten war.“³⁵⁹

Cicero erlebt eine Zeit, in der die Republik zu Ende geht und die innere Ordnung des Reiches durch Bürgerkriege erschüttert wird. Er verwendet den Begriff des *bellum iustum* auch in Verbindung mit den Bürgerkriegen seiner Zeit und reklamiert dieses Attribut immer im Dienste der von ihm selbst favorisierten Konfliktpartei für die Agitation mit den politischen Gegnern, so zum Beispiel gegen Catilina, gegen Caesar und schließlich gegen Antonius.³⁶⁰

Die *exempla maiorum* dienen Cicero auch dazu, dem Verfall der inneren Solidarität der politischen Aristokratie entgegen zu wirken:

„Cicero would try to keep glory in check by rooting it in virtuous behavior. It is important to note here that he expounds his political theory with historical examples, but he narrates history in such a way that it reconciles with his theory. Thus, Roman history often emerges in Cicero’s writings as a kind of “golden age” of warfare, aligning with his own ideas about justice, so that it can be compared favorably against the injustices of his own time.“³⁶¹

Um erfolgreich gegen die ungerechten Zustände seiner Zeit zu argumentieren ist die moralische Aufwertung des *bellum iustum* eine logische Maßnahme. Im Vergleich zu dem, was

358 De officiis, II, 26-27.

359 De officiis, II, 27.

360 Vgl. Wynn 2013: 130.

361 Stewart 2018: 11.

die bloß rechtlich-sakrale Dimensionen des *bellum iustum* leisten könnten, hinterlassen die *exempla maiorum* bei Ciceros Publikum unzweifelhaft einen nachhaltigen Eindruck.

Zur dieser Einschätzung kommt auch Bleicken:

„Diese von Cicero in seinen philosophischen Schriften de re publica und de officiis entwickelten (...) von der stoischen Philosophie (...) abhängigen Gedanken sind als moralische Aufwertung eines seit jeher in Rom geltenden Prinzips zu verstehen, nach dem jeder Krieg in rechtlichen, und das heißt bei der ursprünglich engen Verbindung von Recht und Religion auch sakralrechtlichen Formen, also regelgerecht (das meint hier ursprünglich iustum) erklärt sein müsse. (...) Wenn daher in älterer Zeit der Bruch von Verträgen oder die Verletzung des Gesandtenrechts zur Rechtfertigung von Kriegserklärungen benutzt worden sind, weist doch das ius des Fetialrechts zunächst nur auf die Form (und auf die in der formalen Ankündigung des Krieges enthaltene Forderung nach Wiedergutmachung, rerum repetitio), nicht, wie nach Cicero, auf die Gerechtigkeit der politischen Handlung hin (...). So stellt die ciceronische Lehre den Versuch dar, durch eine Umdeutung des Fetialrechts das Phänomen der Weltherrschaft, die hier als ein positives politisches Phänomen vorausgesetzt wird, nachträglich mit den Anforderungen eines entwickelteren Staatsethos in Einklang zu bringen.“³⁶²

Aus dem „regelrechten“ einen „gerechten“ Krieg zu machen, ergibt für das politische Ziel Ciceros also durchaus Sinn. Eine eigene Ciceronische Abhandlung *de bello iusto* hat es hierfür aber nicht gebraucht. Cicero will auch keine neue Theorie des *bellum iustum* begründen. Genau wie Augustinus muss Cicero seinen Lesern den Begriff *bellum iustum* nicht näher erklären. Vor dem Hintergrund einer wohlbekannteren und über Jahrhunderte eingeübte Tradition des römischen Selbstverständnisses der Kriegsführung, kann er diese einfach umdeuten.

So schreibt auch Albert:

„Was in den Schriften Ciceros als ausformulierte Theorie vom *bellum iustum* zu fassen ist, existierte zwar in dieser Form vorher noch nicht, war aber doch in der Vorstellung der Römer schon seit langem vorhanden. (...) Für die Kenntnis der

362 Bleicken 2004: 169.

mit dem *bellum iustum* verbundenen Vorstellungen in vorciceronischer Zeit spricht auch noch die Tatsache, daß Cicero in seinen Werken die Theorie vom gerechten Krieg' nicht zusammenhängend darstellt, sondern nur an einzelnen Stellen Hinweise darauf gibt. Hier zeigt sich, daß offenbar nur Andeutungen nötig waren, um bei den Lesern das Verständnis für die Sache hervorzurufen.³⁶³

Aus den oben dargestellten, beispielhaften Auszügen aus der geschichtlichen Entwicklung des römischen *bellum iustum* zeigt sich, dass die Idee in ihren verschiedenen Phasen jeweils einen unterschiedlichen Inhalt aufweist und dabei auch verschiedene Zwecke erfüllt. Zu jeder der angesprochenen Stationen der Entwicklung des *bellum iustum*, vom Fetialrecht als religiöse Vergewisserung, über die Redeweise des Imperiums, bis zur Rhetorik des Bürgerkrieges, mag es sein, dass dabei jeweils eine allgemeine und gefestigte Vorstellung eines *bellum iustum* existiert hat.³⁶⁴ Verschiedene Aspekte von älteren Schichten des Kriegsrechts werden zwar später begrifflich neu aufgegriffen,³⁶⁵ eine festumrissene, inhaltlich stringente Theorie ist dabei meines Erachtens aber nicht zu erkennen.

363 Albert 1980: 25.

364 Vgl. Albert 1980: 25.

365 Vgl. den Rückgriff von Cicero auf das Fetialrecht, oder die Bezugnahme von Augustinus auf Cicero.

2.7 *Bellum in Contra Faustum Manichaeum*

Bei dem Versuch einen Überblick über die Augustinischen Aussagen zum Krieg zu gewinnen, fällt auf, dass diese Stellen immer auch als Replik auf konkrete Vorwürfe, die sich von außerhalb gegen den orthodoxen christlichen Glauben richteten, verfasst worden sind. Wie im Folgenden gezeigt wird, sind die Vorwürfe, denen sich Augustinus stellen muss, sowohl theologischer als auch politischer Natur, und die Augustinischen Aussagen zum Thema Krieg unterscheiden sich in Inhalt, Argumentation und Wortwahl stark voneinander, je nachdem für welchen Adressatenkreis sie bestimmt sind.

Wie bereits erwähnt finden sich die meisten von der Literatur herangezogenen Zitate in *De Civitate Dei* oder in *Contra Faustum Manichaeum*.³⁶⁶ Diese Zitate werden meist unvermittelt gemeinsam verwendet, um das Augustinische *bellum iustum* darzustellen.³⁶⁷

Es ist jedoch unerlässlich, die Augustinischen Aussagen in beiden erwähnten Werken in ihrem jeweiligen zeitlichen und literarischen Kontext zu betrachten. Auf diese Zusammenhänge wurde in der Literatur allzu oft kein erkennbarer Wert gelegt. Es stellt sich nun in diesem Kapitel die Frage, inwieweit die Augustinischen Aussagen zum Krieg in *Contra Faustum* auch für sein etwaiges Verständnis eines *ius ad bellum*, also für das Recht zum Krieg, in neutestamentarischen Zeiten herangezogen werden können. Etwaige Implikationen für das *ius in bello*, dem Recht im Krieg, werden demgegenüber in einem eigenen Kapitel erörtert.

Der erste große Vorwurf gegen den orthodoxen Glauben war der aus dem Lager der Manichäer. Augustinus war selbst vor seiner Bekehrung viele Jahre Anhänger der manichäischen Sekte und hat später vieles seiner Theologie als entschiedene Gegenentwürfe zu den manichäischen Lehren erarbeitet.³⁶⁸ Die Manichäer thematisierten unter anderem den großen inhaltlichen Gegensatz zwischen Altem und Neuem Testament zum Thema Gewalt.

³⁶⁶ *Contra Faustum Manichaeum* ist bis heute nicht in deutscher Übersetzung erschienen. Geplantes Publikationsdatum eines ersten Teils: 31 Dez. 2022. Siehe: Verlag Ferdinand Schöningh – Ein Imprint der Brill Deutschland GmbH: *Contra Faustum Manichaeum*, <https://www.schoeningh.de/view/title/42253> (Zugriff: 03.05.2020).

³⁶⁷ Vgl. beispielsweise: Russell 1975:16ff., Kleemeier 2017: 13ff., Mattox 2006: 44ff.

³⁶⁸ Vgl. Brown 1964: 113.

Der manichäischen Lehre nach war dieser Gegensatz Ausdruck eines andauernden Kampfes zwischen den Mächten des Guten und des Bösen.³⁶⁹ Dabei waren insbesondere die sogenannten „Jahwe-Kriege“ des Alten Testaments als unchristlich kritisiert worden. Die Patriarchen des Alten Testaments, so der Vorwurf an die orthodoxe Kirche, hätten nicht in Einklang mit dem Postulat der Gewaltlosigkeit Jesu und somit unmoralisch gehandelt.

Die theologische Polemik, von Augustinus als Dialog zwischen ihm selbst und Faustus inszeniert, entzündet sich insbesondere an den von Mose geführten heiligen Kriegen. Die Feststellung des Manichäers Faustus lautet, Mose habe unter anderem gegen das Gebot „Du sollst nicht töten“ verstoßen, als er selbst Morde verübt und zu Krieg, Raub und anderen Grausamkeiten aufgerufen hatte.³⁷⁰ Jesus aber habe das Tötungsverbot des Alten Rechts auch für neutestamentarische Zeiten bestätigt,³⁷¹ weshalb die Tötung von Menschen nach beiden Testamenten und zu allen Zeiten unmoralisch war. Mose habe deshalb jedenfalls gesündigt. Nicht gegen irgendein formelles Gesetz wie die Einhaltung des Sabbats habe Mose verstoßen, sondern gegen ein Gebot, dass zu jeder Zeit „wirkliches“ Recht war.³⁷² Nur wer, wie beispielsweise Faustus selbst, die Botschaft Christi wirklich, also als Friedensstifter lebt,³⁷³ dürfe sich als wahrer Christ bezeichnen.

Einige wenige Stellen der in *Contra Faustum* ausformulierten Augustinischen Antwort auf diesen Angriff sind bis heute eine entscheidende Quelle für die Darstellung eines Augustinischen *bellum iustum*. Ohne diese in einer bestimmten Weise interpretierten Stellen wäre die Konstruktion eines religiös determinierten *bellum iustum* bei Augustinus nicht möglich gewesen.

Augustinus verteidigt nun den von den Manichäern kritisierten Gegensatz zwischen der göttlich legitimierten Gewalt im Alten Testament und dem neutestamentarischen Pazifismus. Es gilt ihm, die göttlichen Anordnungen und die moralische Integrität der biblischen Stammväter vor Anfeindungen zu bewahren.

Augustinus weist seinen Kontrahenten mit polemischen Worten darauf hin, dass die wahren Gläubigen an der Kriegsführung nicht in erster Linie der Verlust von Menschenleben

369 Zur Lehre der Manichäer allgemein vgl. Wurst 2014: 85ff.

370 Vgl. CFM, XXII, 5.

371 Vgl. CFM, XIX, 3.

372 Vgl. CFM, XXII, 2.

373 Vgl. CFM, V, 1.

beunruhigen sollte. Verachtenswert sind zunächst die menschlichen Sünden, die jeder ungerechten Kriegsführung vorangehen:

„Quid enim culpatur in bello? An quia moriuntur quandoque morituri, ut domentur in pace victuri? Hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum. Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur.“³⁷⁴

Diese drastischen Worte müssen zunächst als Stilmittel der Polemik im Hinblick auf den vorliegenden dogmatischen Streit mit einem Anführer seiner ehemaligen Sekte verstanden werden. In der Diskussion um die Rechtfertigung der heiligen Kriege des Moses im Alten Testament geht es Augustinus letztlich darum, die Allmacht Gottes herauszustellen. Er weist Faustus im Hinblick auf die Kritik an den Jahwe-Kriegen dahingehend zurecht, dass er das entscheidende verachtenswerte Moment der Kriege auf Erden erkennt. Die von Augustinus so oft bemühte Innerlichkeit ist es, die über Recht und Unrecht entscheidet:

„Si autem propterea putant non potuisse Deum bellum gerendum iubere, quia Dominus postea Iesus Christus: *Ego, inquit, dico vobis, non resistere adversus malum; sed si quis te percusserit in maxillam tuam dextram, praebe illi et sinistram*; intellegant hanc praeparationem non esse in corpore, sed in corde: ibi est enim sanctum cubile virtutis, quae in illis quoque antiquis iustis nostris patribus habitavit; sed eam rerum dispensationem ac distributionem temporum ordo poscebat (...).“³⁷⁵

Die verkehrte Willensrichtung des Menschen als Abwendung von Gott steht im Zentrum seiner Kritik. Von Grausamkeit, unversöhnlichem Geist und Herrschsucht getrieben unterscheiden sich die aktuellen Kriege von den gottbefohlenen Jahwe-Kriegen.

374 „After all, what is blamed in war? Is it that human beings, who are going to die at some time, die so that others will be subdued and live in peace? To find fault with this is the mark of cowardly and not of religious people. The desire to do harm, cruelty in taking vengeance, a mind that is without peace and incapable of peace, fierceness in rebellion, the lust for domination, and anything else of the sort —these are the things that are rightly blamed in wars.“ CFM, XXII, 74.

375 „If, however, they think that God could not have commanded the waging of war because the Lord Jesus Christ later said, / tell you not to resist evil, but if anyone strikes you on your right cheek, offer him your left as well (Mt 5:39), let them understand that this disposition lies not in the body but in the heart. For in the heart is found the holy chamber of the virtue that also dwelled in those righteous men of old, our fathers. But the order of the times demanded that arrangement and distribution of events.“ CFM, XXII, 76.

Die darin enthaltene Betonung der Innerlichkeit, der *praeparatio cordis*, ist typisch für Augustinus. So widerspricht er beispielsweise später in *De Civitate Dei* der römisch-paganen Auffassung über die angebliche Tugendhaftigkeit des Selbstmords der Lucretia nach deren Vergewaltigung durch den Sohn des Königs Tarquinius:

„Nicht so handelten die christlichen Frauen, die ähnliches erduldeten und gleichwohl noch leben und nicht am eigenen Leib ein fremdes Verbrechen gerächt haben, damit sie nicht den Untaten anderer noch eigene hinzufügten, wenn sie deshalb, weil Feinde an ihnen aus Gier Notzucht verübt hatten, nun an sich aus Scham Selbstmord verüben würden. Sie haben eben innerlich den Ruhm der Keuschheit, das Zeugnis des Gewissens; sie haben ihn aber vor den Augen ihres Gottes.“³⁷⁶

Der „*ordo temporum*“³⁷⁷ also die bestimmte zeitliche Verfasstheit der irdischen Ordnung ist es, an welche Gott die Wahl seiner Mittel anpasst, um seinen göttlichen Erziehungsplan zu verwirklichen. Zur Zeit der Jahwe-Kriege war es Sinn und Zweck der göttlichen Anordnungen, für alle Menschen eindrucksvoll zu demonstrieren, dass irdische Macht und Kriegsglück dem Willen des einen wahren Gottes nachgeordnet sind und nicht vom Götzendienst der gottlosen Bürgerschaft abhängen:

„(...) ut prius appareret etiam ipsa bona terrena, in quibus et humana regna et ex hostibus victoriae deputantur, propter quae maxime civitas impiorum diffusa per mundum supplicare idolis et daemonibus solet, non nisi ad unius Dei veri potestatem atque arbitrium pertinere.“³⁷⁸

Hier begegnet einem also bereits die *civitas terrena* (= *civitas impiorum*), welche fälschlicherweise Kriegsglück als Belohnung für ihre Götterverehrung begreift. Die Gottesbürgerschaft jedoch weiß, dass der Ratschluss Gottes für die Sterblichen oft verborgen bleibt und Gott den Menschen Prüfungen in verschiedenster Gestalt zu Teil werden lässt:

„(E)t cum per hoc secretum iudiciorum Dei motusque humanarum voluntatum eisdem prosperitatibus alii corrumpantur, alii temperanter utantur; et eisdem

376 DCD, I, 19.

377 Vgl. CFM, XXII, 76.

378 „For thus it was first seen that these earthly goods, which include human kingdoms and victories over enemies, for which the city of the impious that is spread throughout the world is especially accustomed to pray to idols and demons, belong only to the power and judgment of the one true God.“ CFM, XXII, 76.

adversitatibus alii deficient, alii proficiant; cumque ipsa humana mortalisque vita tentatio sit super terram: quis hominum novit cui prosit aut obsit in pace regnare vel servire, vel vacare, vel mori; in bello autem vel imperare, vel pugnare, vel vincere, vel occidi? cum hoc tamen constet, et cui prodest, non nisi per divinum prodesse beneficium; et cui obest, non nisi per divinum obesse iudicium.³⁷⁹

Gott prüft aber die Menschen nicht zu allen Zeiten des *saeculum* auf dieselbe Weise, weshalb beispielsweise die göttlichen Anordnungen der „Jahwe-Kriege“ für neutestamentarische Zeiten nicht mehr herangezogen werden sollten. Entscheidend für die genannten Stellen zum *bellare* in *Contra Faustum* ist nun Augustinus' exegetisches Verständnis des Alten Testaments. In *Contra Faustum* selbst unterscheidet Augustinus an mehreren Stellen zwischen alt- und neutestamentarischen Zeiten:

„Sic ergo, ut dixi, vobis respondere sufficeret: sed quoniam nonnulli etiam praeter vestra vaniloquia sua sponte commoventur, vitam Prophetarum in Vetere Testamento comparantes vitae Apostolorum in Novo Testamento, nec valentes discernere consuetudinem temporis illius quo promissio velabatur, a consuetudine temporis istius quo promissio revelatur; eis magis respondere compellor, qui vel temperantiam suam audent praeferre Prophetis, vel nequitiae suae quaerunt patrocinia de Prophetis.“³⁸⁰

Mit Christi Geburt ist jedoch eine neue Zeit auf Erden angebrochen. Der göttliche Plan für das irdische Leben passt sein Instrumentarium der Zeichengebung an diese neue Phase an. Der neue *ordo temporum* zur Zeit der Christenverfolgung erfordert beispielsweise völlig andere *exempla* für die Gläubigen als noch zu Moses Zeiten. Der Fokus der Gläubigen soll

379 „(B)y this hiddenness of the judgments of God and by the acts of human wills, some persons are corrupted by prosperity, while others use it with moderation, and some fail amid the same adversity in which others make progress, and since human, mortal life on earth is a trial what person knows whom it benefits and whom it harms to rule or to serve or to be at ease or to die in peacetime, or, on the contrary, to be in command or to fight or to conquer or to be killed in wartime? Yet it is clear that the person whom it benefits is benefited only by the beneficence of God and that the person who suffers harm suffers harm only by the judgment of God?“ CFM, XXII, 78.

380 „But since, apart from your silly talk, some people are troubled when, on their own, they compare the life of the prophets in the Old Testament to the life of the apostles in the New Testament and are unable to distinguish the customs of that time, when the promise was veiled, from the customs of this time, when the promise is revealed, I am all the more compelled to reply to those who either dare to prefer their own self-control to the prophets or to seek from the prophets patrons for their sinfulness.“ CFM, XXII, 23.

nun endgültig weg von jedem irdischen Reich und hin auf das eine himmlische Gegenstück verlagert werden:

„(...) Vetus Testamentum secretum regni coelorum tempore opportuno aperiendum promissionibus terrenis operuit, et quodam modo umbrosius opacavit. Ubi autem venit plenitudo temporis, ut Novum Testamentum revelaretur, quod figuris Veteris velabatur, evidenti testificatione iam demonstrandum erat, esse aliam vitam pro qua debet haec vita contemni, et aliud regnum pro quo oportet omnium terrenorum regnorum adversitatem patientissime sustineri.“³⁸¹

Die Märtyrer erdulden nun die Gewalt des irdischen Reiches, anstatt mit Gewalt ein solches selbst zu errichten.

„Regnaverunt hic ergo Patriarchae et Prophetae, ut et ista regna Deum dare et auferre ostenderetur: non hic regnaverunt Apostoli et martyres, ut regnum coelorum desiderandum potius panderetur. Illi reges bella gesserunt, ut tales quoque victorias appareret Dei voluntate praestari: isti non resistendo interfecti sunt, ut potioem esse docerent victoriam pro fide veritatis occidi.“³⁸²

Augustinus weist Faustus außerdem darauf hin, dass sich freilich nur die von Gott eingesetzten Mittel über die Zeiten hinweg verändert haben. Der Plan Gottes selbst bleibt dabei unverändert:

„Servierint dispensatores Veteris Testamenti, iidemque praenuntiatores Novi Testamenti, peccatores occidendo; servierint dispensatores Novi Testamenti, iidemque expositores Veteris Testamenti, a peccatoribus moriendo: Deo tamen uni utrique servierunt, per diversa et congrua tempora docenti bona temporalia et a se petenda et propter se contemnenda, molestias temporales et a se posse

381 „(...) the Old Testament, with its earthly promises, veiled and, in a certain sense, wrapped in deep shadows the secret of the kingdom of heaven, which was to be revealed at the proper time. But when the fullness of time came, so that the New Testament, which was veiled by symbols of the Old, might be revealed, it had now to be shown by clear testimony that there was another life, for whose sake this life ought to be held in contempt, and another kingdom, for whose sake it was necessary to endure most patiently the opposition of all earthly kingdoms.“ CFM, XXII, 76.

382 „The patriarchs and the prophets, therefore, reigned here in order to show that God gives and removes these kingdoms; the apostles and martyrs did not reign here in order to show that we should instead long for the kingdom of heaven. The patriarchs and prophets waged wars for their kingdoms in order to show that the will of God also gives such victories; the apostles and martyrs were slain without resistance in order to teach that it is a better victory to suffer death for faith in the truth.“ CFM, XXII, 76.

imperari et propter se debere tolerari.“³⁸³

Das ist laut Augustinus auch gar kein Widerspruch aufseiten Gottes, denn die Befehle eines Befehlsgebers können sich freilich jederzeit ändern, so wie sie den ebenfalls veränderten Zeiten jeweils angemessen sind. Die Ratio des Befehlsgebers ist damit keineswegs kompromittiert.³⁸⁴

Die moderne Literatur hat oftmals die Augustinischen Aussagen zur Verteidigung des Alten Testaments gegen die Manichäer bedenkenlos und unkommentiert als Grundlage für eine Darstellung des Augustinischen *bellum iustum* verwendet. Wenig überraschend hat die angebliche Vermischung von heiligen und gerechten Kriegen drastische Folgen:

„Mit Augustinus' Theorie dagegen [im Unterschied zu Cicero, Anm.] sind eine sehr viel umfassendere Feinddiskriminierung und dementsprechend weiter reichende Kriegsziele vereinbar, und zwar genau dann, wenn der gerechte Krieg mit einem heiligen zusammenfällt. Tritt dieser Fall ein, dann geht es nicht mehr um die Ahndung einzelner Handlungen des Gegners, sondern um dessen gesamte moralische Existenz, die es zu vernichten gilt.“³⁸⁵

In Wahrheit geht es Augustinus in *Contra Faustum* aber gar nicht um die Rechtfertigung von Kriegen in neutestamentarischen Zeiten. Es gilt, die manichäischen Vorwürfe theologisch zu entkräften, wonach der orthodoxe christliche Glaube zwischen den beiden Testamenten inkonsistent sei. Bei genauer Betrachtung muss man sehen, dass Augustinus auch die Jahwe-Kriege nicht rechtfertigt. Im Gegenteil: Er spricht dem Menschen jede Möglichkeit ab, die Anweisungen Gottes zu verstehen oder zu rechtfertigen. Das *secretum iudiciorum Dei*³⁸⁶ ist der menschlichen Erkenntnis unzugänglich. Somit kann in *Contra Fau-*

383 „The ministers of the Old Testament, who also foretold the New Testament, served God by killing sinners; the ministers of the New Testament, who also explained the Old Testament, served God by dying at the hands of sinners. Yet both served the one God, who taught during different but appropriate ages that temporal goods were to be sought from him and should be held in scorn for his sake and that temporal difficulties can be imposed by him and ought to be endured for his sake.“ CFM, XXII, 79.

384 Vgl. CFM, XXII, 77.

385 Kleemeier 2017: 14. Kleemeier stützt sich hier auf Russell, der Augustinus letztlich eine Kreuzzugmentalität unterstellt. Hierfür werden von Russell jedoch keine Belege angeführt. Obwohl Russell selbst zugesteht, dass es für die von ihm verfasste Darstellung einer ganz bestimmten Interpretation bedarf, diskutiert er auch keine Alternativen. Vgl. Russell 1975: 16ff. Die Interpretation von Kleemeier (bzw. Russell) findet sich z.B. bei Gasparevic 2010: 52ff. und Etzersdorfer/Janik 2016: 139ff. wieder.

386 CFM, XXII, 78.

stum aber mit Augustinus gar keine Diskussion, etwa um den Inhalt einer christlichen *iusta causa* stattfinden, weil jeglicher Diskussion darüber vorab die Grundlage entzogen wurde.

Bei Augustinus ist das Alte Testament die Geschichte einer veralteten vorchristlichen Ordnung, deren Zeit abgelaufen ist. Gleichzeitig wird das vom jüdischen Glauben übernommene Erbe aber nicht abgelehnt. Thomas von Aquin und Spinoza werden später in der Tradition dieser Sichtweise stehen.³⁸⁷

Augustinus ist stellenweise vorgeworfen worden, er würde das Alte Testament einseitig negativ darstellen. Groß meint, diese einseitige Darstellung führe zu einer „theologische Beraubung“ des Alten Testaments.³⁸⁸

Für das Verständnis des Stellenwerts jeder Politik für Augustinus muss die Geschichte Israels jedenfalls immer gemeinsam mit der Geschichte Roms gedacht werden. Das Alte Testament diene mit der Errichtung einer Theokratie zum Nachweis, dass alle irdischen Güter letztlich direkt Gottes Willen unterliegen. Die Tatsache, dass das heidnische Rom (sowie andere heidnische Großreiche davor) mit großem politischen und militärischen Erfolg gesegnet worden war, dient demgegenüber zur Demonstration der Relativität jeder irdischen politischen Macht, weil diese den guten ebenso wie den bösen Herrschern zukommen konnte.³⁸⁹

Die Augustinische Einordnung der Gewalt im Alten Testament lässt sich für die Zwecke der vorliegenden Arbeit wohl in dem Gedanken zusammenfassen, wonach Redeweise und Ziel der „Jahwe-Kriege“ nur in den Zeiten des „Alten Bundes“ ihre Gültigkeit behalten. Ein Teil der göttlichen Gesetze ist immer an eine bestimmte Zeit gebunden, und die Gebote werden erneuert, wenn die ihnen zugedachte Zeit abgelaufen ist. Auf diese Weise konnte das Christentum die jüdisch überlieferte Offenbarung als nicht mehr bindend verstehen, ohne die Tradition dem Grunde nach zu verwerfen.³⁹⁰

Der heilige Krieg ist für Augustinus ein Relikt des Alten Testaments und seit der Erneuerung des Bundes durch Jesus nicht mehr denkbar. Den Gläubigen ist nun nicht länger ein wirkliches irdisches Jerusalem von Gott verheißen, und die Botschaft richtet sich auch

387 Vgl. Liebeschütz 1960: 39ff.

388 Vgl. Groß 2018: 291.

389 Vgl. Ratzinger 1971: 84ff.

390 Vgl. Liebeschütz 1960: 41ff.

nicht mehr an eine Auswahl bestimmter Volksstämme in der Gegend um Palästina. Sehnsuchtsort der *civitas dei*, die ihre Mitglieder nun durch alle Nationen, Ethnien und Sprachen hinweg sammelt, ist seit Jesus Christus allein das himmlische Jerusalem. Das ist auch der Grund, warum Gott in neutestamentarischen Zeiten die Gerechten nicht mit dem günstigen Ausgang von Kriegen oder der Errichtung mächtiger Reiche belohnt. Die Herrschaft jeglicher Form spendet Gott den Bösen ebenso wie den Guten.³⁹¹

Obwohl Gott auch in neutestamentarischen Zeiten jederzeit in Kriege eingreifen kann,³⁹² ist dieses Eingreifen nicht mit den heiligen Kriegen vergleichbar, die Gott noch selbst befohlen hatte. Gott kann in seiner Allmacht den Kriegen, welche nun von den Menschen eigenmächtig geführt werden, freilich jederzeit ein Ende bereiten,³⁹³ oder er lässt diese als Prüfung erst später ein Ende finden.³⁹⁴

Den Menschen waren in vorchristlicher Zeit von Gott, auch mithilfe von erfolgreichen Kriegen, bloß irdische Güter zugewiesen worden:

„In dem Bunde aber, welcher der Alte im eigentlichen Sinn heißt und auf dem Berge Sinai zustande kam, wurde, wie wir feststellen können, ganz offenkundig nur irdisches Glück verheißen (...), das „verheißene Land“ (...). Hier herrschte Friede, und es entstand ein Reich, es wurden Siege über die Feinde erfochten, die Nachkommenschaft wurde zahlreich, es gab Überfluß an Früchten des Feldes und ähnlichen Gütern. Das sind die Verheißungen des Alten Bundes. (...) Dem Geiste des Alten Bundes gemäß werden darum nur solche Güter verheißen und ausgeteilt, die im Geiste des alten Menschen begehrt werden. Die Güter aber, die dort als zum Neuen Bund gehörend vorgebildet werden, setzen neue Menschen voraus.“³⁹⁵

So kann Augustinus im Sinne seiner Überlegungen zum *ordo temporum* auch in *De Civitate Dei* über Kaiser Nero sagen: „Jedoch auch solchen Ungeheuern wird die Herrschgewalt nur zuteil durch die Vorsehung des höchsten Gottes, in Zeiten, da sie die menschlichen Verhältnisse für eine solche Herrschaft reif erachtet.“³⁹⁶

391 Vgl. DCD, V, 26; vgl. auch Ep. 220, 10 u. 11.

392 Vgl. z.B. DCD, V, 23.

393 Vgl. DCD, VII, 30.

394 Vgl. DCD, V, 22.

395 De gestis Pelagii, 14. Dt. Übersetzung zitiert nach Weissenberg 2005: 449.

396 DCD, V, 19.

Auch hinsichtlich der christlichen Kaiser spricht sich Augustinus deutlich gegen einen heiligen Krieg, im Sinne einer religiösen Rechtfertigung aus. Die Zeiten, in denen die Gewalt in den Dienst Gottes gestellt werden konnte, sind vorbei. Das neue, von Jesus Christus gepredigte und vorgelebte Prinzip stellt das gewaltlose Erdulden in den Vordergrund. Kein Staat kann sich nun auf das Alte Testament berufen, um Kriege in einer neutestamentarischen Zeit zu rechtfertigen.³⁹⁷

Man gelangt mit Augustinus so zur Feststellung, dass „das Alte Gesetz einer überwundenen Epoche der Heilsgeschichte zugewiesen wird und damit all seine Satzungen und ihre Werte im Zusammenhang mit einer längst zugrunde gegangenen Gesellschaft gesehen sind.“³⁹⁸

Man mag in dieser Denkweise eine Art „göttlichen Stufenplan“ für die Erlösung des Menschen erkennen. Das hier zum Ausdruck gebrachte theologische Geschichtsbild ist von Augustinus gerade in den anti-manichäischen Schriften wegweisend für das Mittelalter formuliert worden.³⁹⁹ Wer die Entwicklung des Neuen Testaments nicht mitgeht, bleibt für Augustinus in einem veralteten Glauben verhaftet. Die Gläubigen müssen die revolutionäre Botschaft des Neuen Testaments akzeptieren, wollen sie nicht auf einer Vorstufe stehenbleiben. Die göttlichen Aufträge an die Stämme Israels hatten damals eine erzieherische Funktion, aber die Zeit für diese kriegerischen Missionen ist abgelaufen: „Sie hatten einen Auftrag, der einst von heiliger Bedeutung war, nun aber tot ist. Die Juden sind die wandelnde Vergangenheit des Christenvolkes, gewissermaßen versteinert.“⁴⁰⁰

Für die Zwecke der vorliegenden Darstellung der Augustinischen Aussagen zum Krieg in *Contra Faustum* bedeutet dies im Ergebnis, dass Augustinus die Sinnhaftigkeit der heiligen Kriege im Alten Testament aus theologischer Perspektive zwar vehement verteidigt hat, seine diesbezügliche Beurteilung aber keine Rückschlüsse auf seine Idee eines gerechten Krieges für seine eigene Lebenszeit zulässt. Will man nicht Gefahr laufen, entgegen der Augustinischen Intention „versteinert“ in der alttestamentarischen Logik der Jahwe-Kriege stehen zu bleiben, empfiehlt es sich, gegenüber modernen Rezeptionen kritisch zu sein, die seine Aussagen in *Contra Faustum* unvermittelt in die römische Spätantike übertragen.

397 Vgl. Weissenberg 2005: 449ff.

398 Liebeschütz 1960: 49-50.

399 Vgl. Liebeschütz 1960: 42.

400 Liebeschütz 1960: 42.

Contra Faustum enthält keine konkreten Richtlinien im Sinne eines *ius ad bellum*, also für die Frage, unter welchen Umständen ein Krieg in neutestamentarischen Zeiten gerecht sein kann. Die Berufung auf das von Gott selbst erwählte Ziel eines heiligen Krieges ist keine Argumentation einer *iusta causa* im Sinne der Kategorien des *bellum iustum*, sondern ist gerade die Umgehung jeder Diskussion um eine etwaige *iusta causa*. Wenn Gott einen Krieg befiehlt, ist es nicht die Sache des Menschen, in seinen beschränkten Kategorien und mit seinem bescheidenen Vermögen darüber zu urteilen.

Eine ähnliche Situation wie in *Contra Faustum* begegnet dem Leser noch an einer anderen literarischen Stelle. Augustinus bezeichnet in seinem ebenfalls anti-manichäischen, exegetischen Werk *quaestiones in heptateuchum* jenen Krieg, welchen Gott selbst befiehlt, als einen ohne jeden Zweifel gerechten Krieg, denn in Gottes Befehl kann kein Unrecht sein.⁴⁰¹

An dieser Stelle referiert Augustinus auch die ihm damals offenbar geläufige Definition eines *bellum iustum* weltlicher Prägung:

„Iusta autem bella ea definiri solent quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis inprobe factum est vel reddere quod per iniurias ablatum est.“⁴⁰²

Dabei handelt es sich aber lediglich um die Wiedergabe der Ciceronisch geprägten paganen Idee eines *bellum iustum*,⁴⁰³ welche anschließend dem jedenfalls gerechten heiligen Krieg gegenübergestellt wird. Lange nach Augustinus haben beispielsweise zunächst das *Decretum Gratiani*⁴⁰⁴ und später Thomas von Aquin⁴⁰⁵ diese Stelle verwendet, um die angeblich Augustinische Definition eines weltlichen *bellum iustum* darzustellen. Ob dabei die Ciceronische Herkunft und der literarische Kontext des Zitats absichtlich außen vor gelassen wurden, um sich eines angeblich originär Augustinischen und damit eindrücklichen Zitats bedienen zu können, muss wohl der Spekulation überlassen bleiben. Dem obenstehenden Zitat kommt jedenfalls bis heute bei der Darstellung des Augustinischen *bellum iustum*

401 Vgl. Quaest. in hept. 6, 10.

402 Quaest. in hept. 6, 10.

403 Es ist in der Literatur, soweit ich sehe, unbestritten, dass Augustinus hier die ihm bekannte Passage von Ciceros *De re publica* 3,35 wiedergibt. Vgl. hierzu mit weiteren Verweisen auch Keller 2012: 217.

404 Vgl. Keller 2012: 217.

405 Vgl. *Summa theologiae*, *Secunda secundae*, 40.

enormer Einfluss zu.⁴⁰⁶ Dabei wird offenbar noch immer davon ausgegangen, diese Definition der gerechten Kriegsgründe sei seine eigene. Auch die moderne Literatur greift nach wie vor ohne Kontextualisierung auf diese Passage als Beleg für einen Augustinischen gerechten Krieg zurück.⁴⁰⁷

Generell erfolgte die Behandlung des Augustinischen *bellum iustum* zumeist ohne Bezugnahme auf die intellektuelle Biographie des Autors. Markus steht dieser Rezeptionsschichte kritisch gegenüber:

„Augustine’s thought on the ‘just war’ has suffered more perhaps than any other idea from the uprooting to which it has been subjected by medieval lawyers and theologians in search of *auctoritates* and by modern historians in search of a homogeneous doctrinal tradition.“⁴⁰⁸

Die Darstellung eines angeblichen Inhalts des Augustinischen *ius ad bellum* unter Bezugnahme auf die Augustinischen Aussagen zu den Jahwe-Kriegen ist meines Erachtens als Interpretationsmethode nicht haltbar. Sie führt fälschlicherweise zu einer streng religiösen Determinierung der Kriegsgründe in neutestamentarischen Zeiten. Augustinus selbst war diese mögliche Fehlinterpretation offenbar schon bewusst. So hat er in *Contra Faustum Manichaeum* seine Leser vor solchen Irrtümern gewarnt, welche mit der Außerachtlassung der besonderen zeitlichen Umstände des Alten Testaments einhergehen. Abgesehen vom manichäischen Adressatenkreis richtet sich Augustinus auch ausdrücklich an diejenigen Leser, welche beim Vergleich ihrer eigenen Lebensumstände mit denen der Propheten zu falschen Schlüssen gelangen könnten. Sie sollen nicht ihre eigene Moral gegenüber der der Propheten als überlegen betrachten und es auch nicht wagen, deren Taten für die eigenen Sünden als Rechtfertigung zu missbrauchen.⁴⁰⁹

Meines Erachtens ist es für eine systematische und inhaltlich präzise Diskussion der Augustinischen Kriegsphilosophie notwendig, die heiligen Kriege der göttlichen Sphäre strikt

406 Vgl. Weissenberg 2005: 147.

407 Vgl. Russell 1975: 18-19. Auf diesen Bezug nehmend Kleemeier 2017: 13ff., auf die beiden vorgenannten Bezug nehmen: Gasparevic 2010: 52ff., auf diesen stützen sich wiederum: Etzersdorfer/Janik 2016: 139ff.

408 Markus, 'just war' 1994: 11.

409 Vgl. CFM, XXII, 23.

von den gerechten Kriegen der irdischen Sphäre zu unterscheiden, wobei letztere folgerichtig auch nicht von der Augustinischen Kritik ausgenommen sind.⁴¹⁰

Demgemäß kann Augustinus in *Contra Faustum* zur selbstgewählten Verweigerung der Diskussion über *bella iusta* auch schreiben, dass an dieser Stelle eine solche über gerechte und ungerechte Kriege langwierig und unnötig wäre: „Sed de iustis quidem iniustisque bellis nunc disputare longum est, et non necessarium.“⁴¹¹

Diese klare Stellungnahme hat die Literatur jedoch nicht davon abgehalten, die Darstellung des Augustinischen *bellum iustum* unter Berufung auf die soeben diskutierten Stellen in *Contra Faustum* vorzunehmen.

Das vorstehend Gesagte führt meines Erachtens jedoch nicht zur völligen Bedeutungslosigkeit des Inhalts von *Contra Faustum* für den Augustinischen *bellum iustum* in neutestamentarischen Zeiten. Augustinus bietet den Lesern nämlich eine Interpretation des Postulats der Gewaltlosigkeit im Sinne der Bergpredigt,⁴¹² welche für die christlichen Soldaten ganz entscheidend ist. Es ist das in *Contra Faustum* dargelegte Augustinische Prinzip der *praeparatio cordis* welches hinsichtlich der Gewissensentscheidung des einzelnen Soldaten, gerade in neutestamentarischen Zeiten, herangezogen werden kann, weil Augustinus diese Anwendung selbst ausdrücklich in seiner Behandlung der pazifistisch anmutenden Aussagen Jesu vollzieht.⁴¹³ Die typisch Augustinische Hervorhebung der Innerlichkeit (Augustinus nennt das Herz des Einzelnen die „heilige Stätte der Tugend“⁴¹⁴) wird im Kapitel über den Kriegsdienst noch weiter behandelt werden.

410 Vgl. DCD, XIX, 7.

411 CFM, XXII, 74.

412 Insbes. Mt 5, 38ff.

413 Vgl. CFM, XXII, 76.

414 „sanctum cubile virtutis“ CFM, XXII, 76.

2.8 *Bellum iustum* bei Augustinus

Augustinus muss gegenüber seinen Lesern den Begriff des *bellum iustum* nicht einführen, denn es ist zu dieser Zeit offenkundig, dass die „sogenannten gerechten Kriege“⁴¹⁵ Teil des allseits bekannten römischen Kriegsrechts sind. Dieses *bellum iustum* ist also Teil der paganen Tradition, von welcher der irdische Staat nach wie vor sein Gepräge erhält. Es handelt sich um ein *bellum iustum*, welches sich beide *civitates* gezwungenermaßen teilen.

Der Begriff des *bellum iustum* hat in der römischen Kaiserzeit offenbar zunehmend an aktueller politischer Bedeutung verloren und findet in der Literatur dieser Zeit vor allem für lange zurückliegende Ereignisse eine mythologisch-historische Verwendung.⁴¹⁶ Kaiser Mark Aurel unternahm im Jahr 178 aus Anlass des Markomannenfeldzugs wohl einen der letzten Versuche einer propagandistischen Wiederbelebung des *bellum iustum*. Dabei bediente er sich auch des rituellen Speerwurfs des Fetialrechts.⁴¹⁷

Dieser so vernachlässigte Begriff wird von einigen christlichen Autoren später wieder aufgegriffen. So beschreibt etwa Orosius,⁴¹⁸ offenbar als erster überlieferter christlicher Autor konkrete Kriege, nämlich die Feldzüge des christlichen Kaisers Theodosius gegen Usurpatoren und gegen einfallende Barbaren als *bella iusta*.⁴¹⁹ Die theoretisch-theologische Rezeption des römischen *bellum iustum*, etwa bei Ambrosius,⁴²⁰ ist vielfältiger Natur und soll nicht Gegenstand dieser Arbeit sein. Die vorliegende Arbeit soll sich vielmehr allein auf die Augustinischen Aussagen zum *bellum iustum* beschränken, um zu analysieren, inwieweit Augustinus an einer christlichen Rezeption des *bellum iustum* teilgenommen hat.

Augustinus, als ausgebildetem Rhetor, sind natürlich wie jedem gebildeten Römer zu jener Zeit, die Hauptwerke Ciceros bekannt, und er orientiert sich offensichtlich an der von Cicero überlieferten sehr allgemeinen Definition des *bellum iustum*. Der Diktion Ciceros be-

415 Vgl. DCD, XIX, 7.

416 Vgl. Mantovani 1990: 115ff.

417 Vgl. Motschmann 2002: 199ff.

418 Vgl. zu Orosius bereits S. 10.

419 Vgl. Mantovani 1990: 106ff. Auch Augustinus lässt sich auf eine nur schwer zu interpretierende, glorifizierende Darstellung des militärischen Erfolgs Theodosius' in der Schlacht am Frigidus ein: DCD, V, 26. Vgl. hierzu auch Wynn 2013: 256ff.

420 Vgl. Mattox 2006: 19ff.

dient er sich zunächst nur zu einer Darstellung eines bereits vorhandenen römischen Begriffs. Von einer christlichen Legitimierung des *bellum iustum* ist diese Darstellung des Status quo noch weit entfernt.

In *De Civitate Dei* begegnet dem Leser die Idee des *bellum iustum* zunächst als Teil der von Augustinus kritisierten politischen Ideologie des Imperiums. Augustinus ist das römische Kriegsrecht nicht nur von Cicero, sondern ganz allgemein als Teil der römischen Geschichtsschreibung bekannt. Diese ist freilich keine Geschichtsschreibung in unserem modernen Verständnis. Die von Augustinus herangezogenen Historiker sahen ihre Aufgabe darin, durch beispielhafte Darstellung von historischen Personen und Geschichten eine kulturelle Bewusstseinsbildung zu fördern und einer „moralisch-erzieherischen Funktion“ nachzukommen.⁴²¹

Augustinus verwendet den Begriff des *bellum iustum* im destruktiven Teil von *De Civitate Dei* in oftmals ironischer Weise gegen die Römer selbst. Diese Methode, den Römern in ihren eigenen Begrifflichkeiten die Unzulänglichkeiten und Logikfehler ihrer paganen Tradition vor Augen zu führen, zieht sich durch den gesamten destruktiven Teil von *De Civitate Dei*.⁴²²

Mit der Entwertung der *pax romana* als Ideologie geht nun die Ablehnung der dazugehörigen Institution des *bellum iustum* einher. Das ideologische Feigenblatt für den Horror der römischen Kriege soll entlarvt werden.⁴²³ So attestiert er den Römern, im Zusammenhang mit dem Raub der Sabinerinnen, sie hätten nach ihrem eigenen „Sinn für Recht und Sittlichkeit“ doch eigentlich Krieg gegen die Sabiner führen müssen, denn nach römischem Kriegsrecht wäre der Frauenraub nach einem gewonnenen Krieg gerecht, in Friedenszeiten jedoch offensichtlich unrecht gewesen:

„Mit mehr Recht hätte man mit dem Volke der Sabiner Krieg führen können, weil es seine Töchter den Angrenzern und Nachbarn auf deren Ersuchen nicht zur Ehe geben wollte, als weil es die geraubten Töchter zurückforderte. Das also wäre schicklicher gewesen; dabei hätte Mars seinen Sohn im Kampfe unterstützt, damit er das Unrecht der Verweigerung der Ehe mit den Waffen in

421 Vgl. Pollmann 1997: 26-27.

422 Vgl. schon oben: Kapitel 1.6.

423 Vgl. Wynn 2013: 263.

der Hand räche und auf solche Weise zu den begehrten Frauen gelange. Nach einer Art Kriegsrecht ja hätte man dann etwa als Sieger rechtmäßig die mit Unrecht verweigerten Mädchen wegnehmen können; jedenfalls aber gibt es kein Friedensrecht, das gestattete, sie im Fall der Verweigerung zu rauben und einen ungerechten Krieg wider deren mit Recht erzürnte Väter zu führen.“⁴²⁴

Augustinus stellt an anderer Stelle weiters zur Diskussion, ob denn die Vergrößerung des römischen Reiches seit der Zeit der Könige überhaupt als positive Entwicklung angesehen werden kann. Er weigert sich, die vielen gewonnenen Kriege und den Aufstieg Roms zur Weltmacht als einen Segen für die Bürger anzuerkennen:

„Man wird darauf etwa erwidern, daß das römische Reich eben nur durch langwierige und beständige Kriege eine so gewaltige Ausdehnung erlangen und sich zu so großartigem Ruhme emporschwingen konnte. Wahrlich ein triftiger Grund! Warum sollte sich das Reich der Ruhe berauben, um groß zu werden? Ist es, um einen Vergleich mit dem Menschenleib zu gebrauchen, nicht besser, eine mäßige Statur zu haben und dabei gesund zu sein, als unter fortwährenden Drangsalen eine riesenhafte Größe zu erreichen und auch nachher nicht zur Ruhe zu kommen, sondern von umso schlimmeren Übeln heimgesucht zu werden, je mächtiger die Glieder herangewachsen sind?“⁴²⁵

Augustinus ist weiters bekannt, dass die römische Geschichtsschreibung diese Kriege, welche zur Errichtung des Imperiums notwendig waren, nicht als Eroberungskriege, sondern als gerechtfertigte Verteidigungskriege deutet.⁴²⁶

„Doch die Römer berufen sich zu ihrer Verteidigung wegen der zahlreichen Kriege, die sie unternahmen und durchführten, darauf, daß nicht die Sucht nach irdischem Ruhm, sondern die Notwendigkeit, Wohlfahrt und Freiheit zu schützen, sie immer wieder zwang die Waffen zu ergreifen gegen Feinde, die voll Ungestüm auf sie eindrangen.“⁴²⁷

424 DCD, II, 17.

425 DCD, III, 10.

426 Vgl. zu dieser zu Augustinus' Zeiten unter Heiden immer noch verbreiteten Auffassung: Mantovani 1990: 92.

427 DCD, III, 10.

Es ist wohl eine naheliegende Spekulation, dass Augustinus hier insbesondere auch an die Aussagen Ciceros denkt, wonach die römische Weltherrschaft mit Verteidigungskriegen errungen wurde.⁴²⁸

Erstaunlicherweise verwendet Mattox diese Stelle, um seine Sichtweise darzulegen, wonach Augustinus die Römer für ihre Verteidigungskriege „völlig entlastet“ hat:

„Augustine completely exonerates the Romans for fighting for the defence of the patria (even though he is otherwise quite critical of Rome’s militaristic, expansionist ventures), because by so doing they were fighting ‘to defend their life and liberty’.“⁴²⁹

Wie Mattox zu seiner Interpretation dieser Stelle kommt, lässt sich meines Erachtens nicht nachvollziehen. Aus dem Wortlaut und dem Kontext der Passage wird vielmehr deutlich, dass Augustinus hier nur die beschönigende und deshalb von ihm kritisierte Darstellung der römischen Geschichtsschreibung mit ironischer Distanz wiedergibt. In *De Civitate Dei* hat sich Augustinus bekanntlich zum Ziel gesetzt, die heidnische Vorstellung einer makellosen, ruhmreichen, vor-christlichen Vergangenheit zu entkräften, und da diese Auffassung insbesondere von gebildeten Heiden wider besseres Wissen propagiert wurde, „mußte das Irrige dieser Meinung aus ihren eigenen Geschichtswerken nachgewiesen“ werden.⁴³⁰

Augustinus führt den Römern deshalb ihre Argumente für die Rechtfertigung des Imperiums, unter persiflierender Verwendung ihrer eigenen Begriffe, vor Augen, um diese anschließend zu entkräften.⁴³¹ Diese Auslegung fügt die oben zitierte Stelle auch (im Gegensatz zur Interpretation von Mattox, wie er selbst sogleich konstatiert⁴³²) in das Gesamtkonzept von *De Civitate Dei* als Streitschrift gegen die heidnischen Traditionen ein.

Sofort im Anschluss ermahnt Augustinus die Römer, sie sollten nicht glücklich über diese angeblichen Notwendigkeiten sein, die ihnen zum Status einer imperialen Macht verholfen hatten. Denn wer kann ernsthaft behaupten, dass ein Imperium seinen Bürgern mehr Zu-

428 „Unser Volk aber hat mit der Verteidigung seiner Verbündeten die ganze Welt erobert.“ De re publica, III, 34-35.

429 Mattox 2006: 47.

430 Vgl. DCD, IV, 1.

431 Vgl. zu einer ähnlichen Interpretation auch: Mantovani 1990: 91.

432 Mattox 2006: 47.

friedenheit bringt?⁴³³ Augustinus denkt hier insbesondere an die verheerenden Bürgerkriege,⁴³⁴ die auch zu seinen eigenen Lebzeiten massive Auswirkungen auf ihn und sein Umfeld hatten und den erodierenden Charakter des spätantiken Reichs brutal offenlegten.

Eine lobenswerte Methode der Friedenssicherung wäre für Augustinus von anderer Art gewesen. Wäre die Sicherung des inneren Friedens, welcher zeitweise auch in Zeiten der Könige herrschte, auch ohne Krieg möglich gewesen,

„(...) so hätte man die Kunst, Feinde ohne Niederlage im Kampfe, ohne die Schrecken eines Angriffs zur Ruhe zu bringen, nur allzeit anwenden dürfen und Rom wäre im tiefsten Frieden zur Herrschaft gelangt, ohne daß jemals die Pforten des Janustempels hätten geöffnet werden müssen.“⁴³⁵

Augustinus greift diesen Gedanken im darauffolgenden Buch von *De Civitate Dei* erneut auf und stellt entgegen der allgemein akzeptierten Meinung unter den Heiden fest, „daß es nicht Sache gutgesinnter Männer sein dürfte, über die Größe des Reiches sich zu freuen.“⁴³⁶

Erneut weist Augustinus die Römer darauf hin, dass in ihrer Tradition,⁴³⁷ nun auch in ihrer „gerechten“ Kriegsführung, keine wahre Gerechtigkeit zu finden sei. Glücklicher wären die Völker des Erdkreises sicherlich ohne den Aufstieg des Imperiums gewesen:

„Denn das Reich ist nur gewachsen durch die Ungerechtigkeit derer, mit denen gerechte Kriege geführt worden sind; es wäre doch eben klein, wenn ruhige und gerechte Nachbarn durch keine Unbill zum Krieg herausgefordert hätten und so zum Glück für die Welt alle Reiche klein wären, einträchtiger Nachbarlichkeit sich erfreuend, so daß es in der Welt eine große Zahl von Völkerreichen gäbe, ähnlich wie in der Stadt eine große Zahl von Bürgerfamilien.“⁴³⁸

Dieser fremden Ungerechtigkeit hätten die Römer konsequenterweise eine eigene Gottheit widmen sollen, da diese nach ihrer eigenen Logik unabdingbar für die Ausdehnung des Reiches gewesen ist:

433 Vgl. DCD, III, 10.

434 Vgl. DCD, XIX, 7.

435 DCD, III, 10.

436 DCD, IV, 15.

437 Vgl. zur Augustinischen Dekonstruktion der *res publica* bereits oben Kapitel 1.6.

438 DCD, IV, 15.

„Wir sehen ja diese Ungerechtigkeit eifrig mitwirken zur Ausdehnung der Herrschaft; sie machte die Völker ungerecht und schuf dadurch die Möglichkeit, gerechte Kriege zu führen mit dem Erfolg der Erweiterung der Herrschaft.“⁴³⁹

Abseits der Kritik an der römischen Vergangenheit, bzw. noch viel mehr an der glorifizierend-verklärenden Erzählweise davon, gibt sich Augustinus auch hinsichtlich der künftigen Entwicklung des Reichs (nun immerhin unter christlicher Führung) keinen Illusionen hin. Das *saeculum* wird wegen der Willensrichtung der *civitas terrena* niemals frei von Streit, Krieg und Kampf sein. Ein errungener Friede kann deshalb immer nur ein vorläufiger sein. Ein Sieg ist im Sinne der Anhänger der irdischen Bürgerschaft in einem Krieg bereits errungen, wenn man „allen Widerstand beseitigt hat“.⁴⁴⁰

Die Bürgerschaft Gottes weiß nun, dass es darauf ankommt, wie man zum irdischen Frieden gelangt und wie man diesen gebraucht. Der irdische Frieden nach einem errungenen Sieg ist, wie alles Glück oder Unglück auf Erden, von Gott zugeteilt. So könnte man den errungenen Frieden nach einem gerechten Kampf durchaus als Gabe Gottes verstehen:

„Diesen Frieden erstreben mühevoll Kriege, ihn erringt der vermeintlich glorreiche Sieg. Wofür nur indes die den Sieg davontragen, denen für den Kampf der gerechtere Grund zur Seite stand, so ist ein solcher Sieg gewiß begrüßenswert und erwünschter Friede ist sein Erfolg. Das sind Güter, sind ohne Zweifel Gaben von Gott. Wenn man jedoch unter Hintansetzung der besseren Güter, die dem oberen Staat angehören, wo der Sieg durch ewigen und tiefsten Frieden gesichert sein wird, nach derlei Gütern verlangt, in einer Weise, daß man sie für die einzigen hält oder doch mehr liebt, als die, die man für besser hält, dann wird Elend die unausbleibliche Folge sein und das schon vorhandene sich verschärfen.“⁴⁴¹

Sofort erinnert Augustinus hier an die Nachrangigkeit dieser irdischen Güter, zu denen auch ein im Krieg errungener Friede zählt. Hinter das „Geheimnis der göttlichen Entscheidungen“ kann der Mensch nicht blicken, und während des irdischen Daseins prüft Gott die Gläubigen durch Glücksfälle ebenso wie durch Schicksalsschläge.⁴⁴²

439 DCD, IV, 15; Vgl. hierzu auch bereits oben: Kapitel 1.7.

440 Vgl. DCD, XV, 4.

441 DCD, XV, 4.

442 Vgl. CFM, XXII, 78; hierzu schon oben: Kapitel 2.7.

Im 19. Buch von *De Civitate Dei* begegnet dem Leser erneut die deutliche Ablehnung jeder Form von Krieg. Die Römer hätten nichts gewonnen durch den Aufstieg Ihres Imperiums, denn nachdem die Eroberungskriege erfolgreich bestritten waren, folgte eine noch schlimmere Art von Krieg im Inneren des Reiches:

„Und nachdem das alles vorüber war, hatten diese traurigen Übelstände doch immer noch kein Ende. Ganz abgesehen davon, daß es stets auswärtige Völkerschaften gegeben hat und gibt, gegen die beständig Kriege geführt worden sind und noch werden, so hat gerade die Ausdehnung des Reiches Kriege noch schlimmerer Art erzeugt, Bundesgenossenkriege und Bürgerkriege, die das Menschengeschlecht noch jämmerlicher fiebern machen, gleichviel, ob man gerade mit Waffen einschreitet, damit sie endlich zur Ruhe kommen, oder ob man eben in der Furcht lebt, sie möchten von neuem ausbrechen.“⁴⁴³

Die Augustinische Kritik macht hier auch vor den gerechten Kriegen keinen Halt. Augustinus spricht distanzierend von sogenannten gerechten Kriegen und meint, diese seien ebenso beklagenswert wie alle anderen Kriege:

„Wollte ich die vielen und mannigfachen Verheerungen, die harten und grausamen Zwangslagen im Gefolge dieser Übel nach Gebühr schildern, was ja freilich ganz unmöglich ist, wo käme ich da an ein Ende? Indes, so wendet man ein, der Weise führt ja nur gerechte Kriege. Als wenn er nicht, falls er seines Menschentums nicht vergessen hat, erst recht bedauern müßte, daß für ihn eine Nötigung zu gerechten Kriegen besteht; denn wären sie nicht gerecht, so brauchte er sie ja nicht führen, und der Weise hätte sonach überhaupt keine Kriege.“⁴⁴⁴

An der grundsätzlich ablehnenden Haltung gegenüber dem Krieg kann also die ausnahmsweise Rechtfertigung eines Krieges bei Augustinus nichts ändern.⁴⁴⁵ Der Krieg, völlig unabhängig von seinem Ziel, hat bei Augustinus nichts Heroisches an sich.

443 DCD, XIX, 7.

444 DCD, XIX, 7.

445 „Das Elend der Kriege, auch der sogenannten gerechten.“ DCD, XIX, 7.

Im 22. Buch von *De Civitate Dei* referiert Augustinus die Ansicht Ciceros, wonach der von den Vorfahren überlieferte Glaube an die Gotteigenschaft des Romulus etwas Wunderbares sei. Dies vor allem deshalb, weil zu jener Zeit der Aberglaube bei den gebildeten Römern schon keinen Platz mehr hatte.⁴⁴⁶ Augustinus hält der heidnischen Verehrung eines irdischen Stadtgründers die völlig entgegengesetzte Gottesverehrung der Christen entgegen:

„Christus dagegen ist der Gründer einer himmlischen und ewigen Stadt, und doch hat diese den Glauben an seine Gotteigenschaft nicht deshalb angenommen, weil sie von ihm gegründet ist, sondern sie soll vielmehr dadurch erst gegründet werden, daß sie glaubt. Rom hat seinen Gründer als einen Gott in einem Tempel verehrt, als es bereits erbaut und eingeweiht war; dieses Jerusalem dagegen hat seinen Gründer, den Christengott, zum Grundstein des Glaubens gemacht und konnte nun erst erbaut und eingeweiht werden.“⁴⁴⁷

Nachdem Augustinus die Ciceronische Stelle zum gerechten Krieg des idealen Staates in *De re publica*, III, 23 wiedergibt, wonach der Staat Kriege für die Treue, oder auch „um des Heiles willen“ führen dürfe, weil er im Gegensatz zum Menschen auf ewige Dauer angelegt sei,⁴⁴⁸ zeigt Augustinus die Widersprüche dieser Sichtweise auf. Zunächst stellt er fest, um welches Heil es sich in der Diktion Ciceros handelt: „Demnach ist klar, daß das Heil, um dessentwillen der Staat nach seiner Ansicht einen Krieg unternehmen darf, die ewig dauernde Erhaltung des Staates hienieden ist (...).“⁴⁴⁹

Diese Kategorien sind für Augustinus letztlich unzureichend. Am historischen Beispiel des Untergangs der Saguntiner als Verbündete Roms im Zweiten Punischen Krieg⁴⁵⁰ stellt Augustinus fest, dass in der paganen Tradition völlig unklar sei, wie man sich im Ernstfall zwischen Treue und Heil zu entscheiden habe. Soll das saguntinische Gemeinwesen sich an die Treue (zum Bündnispartner Rom) halten und dabei untergehen, oder sich für das eigene Fortbestehen entscheiden?

446 Vgl. DCD, XXII, 6.

447 DCD, XXII, 6.

448 Vgl. hierzu bereits oben S. 84.

449 DCD, XXII, 6.

450 Vgl. zum Verhältnis Rom – Sagunt im Zweiten Punischen Krieg auch: Manz 2017: 322ff.

Demgegenüber ist der Gottesbürgerschaft eine Entscheidung zwischen Treue und Heil fremd:

„Das Heil des Gottesstaates jedoch ist derart, daß es mitsamt der Treue und durch sie bewahrt oder vielmehr erworben werden kann, während unter Verlust der Treue niemand dazu gelangen kann. Dieser Gedanke schuf die vielen großen Märtyrer mit ihrem festen und geduldigen Herzen, dergleichen Romulus nicht einen hatte oder hätte haben können während der ganzen Zeit, da man ihn für einen Gott hielt.“⁴⁵¹

Die Denkkategorien des römischen *bellum iustum*, wie überhaupt die paganen Traditionen zur Gerechtigkeit des irdischen Staates, mögen demnach für die heidnischen Belange bisher ausreichend gewesen sein; für das Heilverständnis der *civitas dei* sind diese jedoch untauglich geworden.

Bei der Interpretation sämtlicher Aussagen zu Krieg und Frieden in *De Civitate Dei* muss die Entstehungszeit des Werkes (insbesondere das 19. Buch von DCD erscheint erst ungefähr im Jahr 425⁴⁵²) berücksichtigt werden. Vor allem die relativierenden Aussagen von Augustinus zur irdischen Friedensordnung sind als Ausdruck seiner Abwendungen von der sogenannten „Reichstheologie“ zu lesen.⁴⁵³ Nicht nur die Dekonstruktion der theologisch überhöhten *pax romana*, sondern auch die von ihm attestierte Vermischung der beiden *civitates*⁴⁵⁴ bilden die Grundlage für seine ablehnende Haltung gegenüber den sogenannten gerechten Kriegen.

Zu dieser Zeit war die Einschätzung von Augustinus hinsichtlich des Potentials der weltlich-politischen Ordnung auf ein Mindestmaß geschrumpft. Es blieb kein Platz für Illusionen hinsichtlich der Möglichkeit einer wahrhaft gerechten Friedensordnung in einer Welt voller Sünder. Für den irdischen Staat musste eine deutlich bescheidenere Aufgabe gefunden werden:

„Now the authority of government and its coercive mechanisms had to be re-interpreted: their object was no longer to embody an over-arching rational order

451 DCD, XXII, 6.

452 Vgl. zum Erscheinungsjahr: van Oort 2014: 349.

453 Vgl. hierzu oben: Kapitel 1.14.

454 Vgl. hierzu oben: Kapitel 1.11.

in society, but to secure its fabric against the forces of disintegration, helping to check conflict, to minimise its disruptive power. All human order was fragile, poised over an abyss of chaos. It needed the best that men — Christian and non-Christian alike — could give to its preserving and fostering.⁴⁵⁵

Die Ablehnung der Reichstheologie ist in der Literatur nicht immer gesehen worden; jedenfalls wurde bei der Darstellung des Augustinischen *bellum iustum* selten Bezug darauf genommen. Dieser Umstand begünstigt eine kritische Einstellung gegenüber den Augustinischen Aussagen zum Krieg. Das Potential einer Konsultation der Augustinischen Kriegesphilosophie für den Diskurs im 21. Jahrhundert scheint nicht vorhanden zu sein. Dieser blinde Fleck der modernen Augustinus-Interpretation geht Hand in Hand mit einem perspektivischen Irrtum: *De Civitate Dei* ist nicht an christliche Pazifisten adressiert. Neben der paganen Leserschaft richtet sich das Werk vor allem an jene Christen, welche sich nach Augustinus bereits zu sehr mit dem Römischen Reich und seinen Kriegen identifiziert hatten.

Folgt man etwa Münkler, dann ist Augustinus mit seiner „moraltheologischen Aufrüstung der pazifistischen Christen“ gescheitert, und im gleichen Maße müssen der gerechte Krieg und seine Moralphilosophie, die auf eine „Welt der Gerechtigkeit“ warten, scheitern.⁴⁵⁶ Diese Perspektive zur angeblichen Aufgabenstellung für Augustinus ist nicht neu; Markus hat diesem ganz grundsätzlichen Missverständnis entgegengehalten:

„We are repeatedly told, for example, that Augustine checked the pacifist inclinations of early Christian thought. Nothing could be further from the truth; (...). By the time Augustine began to write, his views on the legitimacy of waging war – with or without the sophisticated intellectual structure in which they became incorporated in his exposition – would have been widely accepted among Christians. (...) He did not need to check his contemporaries’ ‘pacifist inclinations’ - few of them can have had any. What he challenged was a more fundamental mood of Christian self-identification with a whole social structure, a system of institutions and functions, including that of war.“⁴⁵⁷

455 Markus 1988: xi.

456 Vgl. Münkler 2006: 275-276.

457 Markus, 'just war' 1994: 11-12.

Auf diese entscheidende Feststellung wird im nächsten Kapitel im Zusammenhang mit dem christlichen Militärdienst nochmals eingegangen.

Nun haben die bisherigen Ergebnisse dieser Arbeit gezeigt, dass Augustinus jede „moral-theologische Aufrüstung“ der Politik oder des Krieges abgelehnt hat. Augustinus hat nicht auf eine „Welt der Gerechtigkeit“ gewartet, weil er der Überzeugung war, dass die *natura lapsa* wahre Gerechtigkeit in der irdischen Welt nicht zulassen wird.

Augustinus ist nicht „gescheitert“. Das Römische Reich ist zerfallen, aber die Pilgerschaft der Bürgerschaft Gottes ist davon nicht berührt worden. Die Kultgemeinschaft, die aus vielen Herzen eines macht,⁴⁵⁸ führt ihren Drahtseilakt auch im 21. Jahrhundert weiter: Sie muss Politik benutzen, für ein weltliches Mindestmaß an *ordo* eintreten und gleichzeitig innere Distanz zu allen politischen Einrichtungen und Institutionen wahren.

Der gerechte Krieg ist für Augustinus ein solcher, der als Bollwerk gegen das Chaos die Grundfesten der irdischen Ordnung vor dem Einstürzen bewahrt.⁴⁵⁹ Die Menschen sollen während dem *saeculum* möglichst vor Verheerungen wie Raubzügen, Hunger, Mord, Vergewaltigung und Brandschatzung geschützt werden. Dabei wird Augustinus wohl in erster Linie an die barbarischen Invasionen gedacht haben. Soweit ich sehen kann, stimmt die Literatur im englisch- und deutschsprachigen Raum darin überein, dass mit Augustinus ein Verteidigungskrieg, den ein Gemeinwesen zum eigenen Schutz gegen solche äußeren Angriffe führt, grundsätzlich als gerechtfertigt betrachtet werden kann.⁴⁶⁰

Augustinus muss die Idee der Möglichkeit von gerechten Kriegen nicht vollständig verwerfen. Er muss diesen Kriegen jedoch eine andere Gerichtetheit und Bewertung geben. Wie die irdische Ordnung überhaupt entzaubert wird, gerät auch das *bellum iustum*, einst Rhetorik der theologisch überhöhten *pax romana*, zur glanzlosen traurigen Notwendigkeit in einer sündigen Welt, die ständig am Rand des völligen Chaos steht.

Nicht in einer Besonderheit des christlich gewordenen römischen Staates ist die Notwendigkeit des *bellare* letztlich begründet. Die grundsätzlich denkbare Möglichkeit eines ge-

458 DCD, XIX, 17.

459 Vgl. Hashmi/Johnson 2012: 5.

460 Vgl. z.B. Mattox 2006: 47; Budzik 1988: 299.; Weissenberg 2005: 455ff. Vgl. auch bereits oben Kapitel 1.15 und die Verweise auf Ep. 220, an Bonifatius, und Brown 2000: 284.

rechten Krieges ist eine Ressource, welche alle menschlichen Gemeinwesen des *saeculum* durch alle Zeiten hinweg für sich in Anspruch nehmen können.

Gott selbst ist nicht mehr verantwortlich für die gerechten Kriege. Die gerechten Kriege der Menschen, von Gläubigen und Ungläubigen gemeinsam für den zeitlichen Frieden geführt, sind ein notwendiges Übel, um noch größeres Übel zu verhindern. Dabei dient der Augustinische gerechte Krieg nicht der Durchsetzung eines heiligen (christlichen) Rechts oder der Verwirklichung einer letztgültigen Gerechtigkeit. Sein Ziel ist die Ahndung und Unterbindung von horrenden Verstößen gegen den irdischen *ordo* und die Aufrechterhaltung der zeitlichen Mindeststandards von Frieden und Sicherheit.⁴⁶¹ In dieser klaren Gerechtigkeit unterscheidet sich der Begriff des gerechten Krieges bei Augustinus nicht von seinen Einschätzungen zu Qualität und Zweck der staatlichen Ordnung generell.

Zur Verhinderung des Chaos stehen den Menschen im *saeculum* freilich nur äußerst beschränkte Mittel zu Verfügung. Im gerechten Krieg entscheiden Menschen gegenüber den Opfern des Krieges, was gerecht ist. Strukturell verhält es sich wie bei den Gerichtsverfahren: Zum Erhalt der irdischen Ordnung sind sie notwendig, aber

„(...) es sind Gerichte von Menschen über Menschen, und wie stellen sie sich uns dar, wie jämmerlich, wie traurig! Sitzen doch da zu Gerichte Menschen, die in das Innere derer, über die sie richten, nicht hineinschauen können.“⁴⁶²

461 Vgl. hierzu auch: Deane 1963: 156ff.

462 DCD, XIX, 6.

2.9 Christen im Militär

Im *saeculum* sind die Gläubigen permanent von Gewalt umgeben. Wie jeder Mensch ist auch der christliche Soldat in diese Unseligkeit des irdischen Daseins geworfen. An diesem Zustand kann der einzelne Christ nichts ändern, er erhält jedoch von Augustinus eine Antwort auf die Frage, wie er mit dieser Gewalt umzugehen hat. Dabei unterscheidet Augustinus strikt zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich. So darf beispielsweise der Soldat (dieser ist zu Augustinus' Zeiten auch mit polizeilichen Aufgaben betraut, weshalb der Beruf auch für die Aufrechterhaltung des *ordo* im innenpolitischen Bereich essentiell ist) in der Ausübung seines Dienstes Gewalt anwenden,⁴⁶³ ohne gegen das christliche Tötungsverbot zu verstoßen.⁴⁶⁴

Demgegenüber geht die radikal pazifistische Haltung Augustinus' für den privaten Bereich so weit, dass er die Möglichkeit der Notwehr gänzlich ausschließt:

„Im Blick auf das Töten von Menschen, damit nicht jemand von ihnen getötet werde, [muß ich sagen, daß] diese Überlegung nicht meine Zustimmung findet, es sei denn er wäre ein Soldat oder hielte ein staatliches Amt inne, so daß er nicht für sich selbst, sondern für andere oder für den Staat handeln würde, zu dem er selbst gehört, und vorausgesetzt, er hat [einen Befehl] von der rechtmäßigen Gewalt empfangen und [handelt] in Übereinstimmung mit dem von ihm eingenommenen Rang und Stand.“⁴⁶⁵

Wie bereits im vorherigen Kapitel erwähnt, wird Augustinus oftmals die Absicht zugeschrieben, er hätte mit seinen Aussagen zum gerechten Krieg einem zu seinen Lebzeiten noch weitverbreiteten christlichen Pazifismus entgegenwirken wollen. So schreibt beispielsweise Michael Walzer:

„Die Lehre vom gerechten Krieg erblickt das Licht der Welt im Dienst der Herrschenden. Jedenfalls interpretiere ich so Augustinus' Leistung: Er ersetzte die radikale Weigerung christlicher Pazifisten durch den aktiven Dienst des

463 Vgl. Weissenberg 2005: 382.

464 Vgl. DCD, I, 21.

465 Ep. 47,5; zitiert nach Weissenberg 2005: 383.

christlichen Soldaten. Fortan durften fromme Christen für die irdische Stadt kämpfen, für den Frieden des Imperiums – in diesem Fall ganz wörtlich für die *pax Romana* (...).⁴⁶⁶

Diese Augustinische Leistung hat aber so in der Praxis wohl nie stattgefunden. Sie wäre auch nicht auf fruchtbaren Boden gestoßen, bzw. überflüssig gewesen. Für Augustinus stellte sich auch nicht, wie Münkler meint, dasselbe Problem wie für „Joschka Fischer, als er Außenminister geworden war: Wie kann ich meine Herde von Kriegsdienstverweigerern dazu bringen, das Römische Reich gegen die Vandalen zu verteidigen?“⁴⁶⁷

Christen im römischen Militär gab es bereits früh und in größerer Anzahl, als die Forschung früher angenommen hat.⁴⁶⁸ Obwohl keine genauen Zahlenangaben existieren, muss die Zahl der christlichen Soldaten schon in den ersten drei Jahrhunderten beträchtlich gewesen sein.⁴⁶⁹

Die Aufgabe, der sich Augustinus wohl wirklich gegenüber sah, war also nicht, den christlichen Zulauf zum Militärberuf weiter zu befördern, sondern die bereits vorhandene Praxis des christlichen Militärdienstes theologisch zu rechtfertigen. Zu Augustinus' Lebzeiten war die christliche Beteiligung im römischen Heer von den Heiden noch durchwegs kritisch gesehen worden.⁴⁷⁰

Die christlichen Haltungen zum Militärdienst waren wohl seit jeher uneins.⁴⁷¹ Einige frühchristliche Autoren waren noch für eine Art Aufgabenteilung zwischen Heiden (physischer Kampf) und Christen (Gebet) eingetreten.⁴⁷² Bei Augustinus ist der irdische Frieden jedoch viel zu wichtig, um ihn allein den Heiden zu überlassen. Die Christen können ihrer Verantwortung für die irdische Ordnung nicht entfliehen. Sie sind aufgefordert, sich unter anderem auch im Kriegsdienst einzubringen.

Zu theologischen Begründung dieser Auffassung beruft sich Augustinus bereits gegenüber den Manichäern auf die Heilige Schrift und erinnert sie an das Wort Jesu, wonach die

466 Walzer 2003: 31.

467 Münkler, Podiumsdiskussion, zitiert in: Werkner/Liedhegener 2009: 378.

468 Vgl. Graf 2019: 8.

469 Vgl. Brennecke 2009: 201.

470 Zu den Vorwürfen der heidnischen Aristokratie vgl. oben die Kapitel 1.2.1 und 1.2.2.

471 Vgl. Brennecke 2009: 201.

472 Vgl. Weissenberg 2005: 387-388; in Abkehr davon vollzieht Augustinus die Trennung jedoch zwischen Soldat und Zivillist.

Gläubigen dem Kaiser geben sollen, was dem Kaiser gehört und Gott, was Gott gehört (Mt 22,21).⁴⁷³ Gegenüber dem Staat werden aber Steuern unter anderem zu dem Zweck entrichtet, den Sold der Soldaten zu bezahlen. Ebenso hätte Jesus auch einen römischen Hauptmann gelobt und nicht verlangt, dass dieser sich von seinem Dienst entbinden lässt.⁴⁷⁴

Gegenüber den paganen Vorwürfen, die Christen seien letztlich unzuverlässige Staatsbürger und insbesondere für den Kriegsdienst ungeeignet, schreibt Augustinus in einem Brief an den römischen Statthalter in Karthago, Marcellinus (kurz nach dem Fall Roms im Jahr 411 oder 412), die Lehre Jesu richte sich weder gegen den Militärdienst noch gegen irgendeine andere sinnvolle Tätigkeit im Dienst des Gemeinwesens. Die Christen könnten jede Position innerhalb eines Staates geradezu vorbildlich bekleiden, vom König bis zum Steuerzahler:

„Proinde qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem quales doctrina Christi esse milites iussit; dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecepit doctrina christiana, et audeant eam dicere adversam esse reipublicae; imo vero non dubitent eam confiteri magnam, si obtemperetur, salutem esse reipublicae.“⁴⁷⁵

Das Kriegshandwerk steht im Dienst des notwendigen Alltagsgeschäfts einer irdischen Ordnung,⁴⁷⁶ in welcher der Soldat Befehle zu befolgen hat für die Aufrechterhaltung von Frieden und Sicherheit.⁴⁷⁷ Zur Aufrechterhaltung der irdischen Ordnung kennt die römische Gesellschaft der Spätantike Maßnahmen, die Augustinus mit Abscheu betrachtet und dennoch für notwendig hält. Als grauenvolles Beispiel nennt er die Position des Scharfrichters, welcher für die Folterung der Beschuldigten und die Ausführung der Todesstrafen verant-

473 Vgl. CFM, XXII, 74.

474 Vgl. CFM, XXII, 74.

475 „Accordingly, they who say that Christ’s teachings are opposed to the state, let them give us an army with the sort of soldiers Christ’s teachings command them to be; let them give us provincials, husbands, wives, parents, children, masters, slaves, kings, judges, and finally taxpayers and tax-collectors of the sort Christ’s teachings command them to be. Then let them dare to say that Christ’s teachings are opposed to the state, or, rather, let them even hesitate to admit that if they were to be observed they would actually save the state.“ Ep. 138, 2, 15. Englische Übersetzung nach Wynn 2013: 205.

476 Vgl. beispielsweise: Ep. 153, VI, 16.

477 Vgl. CFM, XXII, 75.

wortlich ist. Dessen Taten sind wohl für sich betrachtet verabscheuungswürdig, jedoch in einem wohlgeordneten (d.h. relativ gerechten) Staat offenbar zu dieser Zeit notwendig zum Erhalt des sozialen *ordo*.⁴⁷⁸ Augustinus anerkennt in seinem Frühwerk (um 386) die grundsätzliche Sinnhaftigkeit dieses brutalen Berufs, obwohl er sich später beispielsweise im Donatisten-Streit vehement gegen Folter und Todesstrafen eingesetzt hat.⁴⁷⁹ Augustinus akzeptiert die grundsätzliche Möglichkeit der Rechtfertigung staatlicher Gewalt. Dieses Zugeständnis führt aber nicht dazu, dass er sich gegenüber dieser Gewalt im konkreten Anlassfall kritiklos verhält. So gesteht Augustinus im Zusammenhang mit den verhafteten Mördern aus den Reihen der Donatisten dem Prokonsul von Afrika die weltliche Autorität zur Anordnung von Todesstrafen zu, mahnt ihn jedoch gleichzeitig als Bischof nachdrücklich, von diesem Strafmaß abzusehen.⁴⁸⁰ Das sind die Augustinischen Forderungen an hochrangige christliche Beamte, denen die Entscheidungsgewalt obliegt.

Keinen Entscheidungsspielraum hat demgegenüber die Person, welche die Todesurteile auszuführen hat: Für die moralische Beurteilung des Scharfrichters ist nun entscheidend, dass dieser seine Taten nicht im eigenen Ermessen ausübt, sondern innerhalb der Befehlskette des wohlgeordneten Staates nur als dienendes Werkzeug fungiert. Die Abscheu vor der Tätigkeit des Scharfrichters erstreckt sich bei Augustinus jedoch nicht auf den Soldatenberuf. Vielmehr bemerkt Augustinus in seinen Bekenntnissen zur Frage des Glückseins, dass es wohl auch Menschen gibt, die in der Ableistung des Kriegsdienstes Glück finden können:

„Wenn zwei gefragt werden, ob sie Kriegsdienste nehmen wollen, würde der eine die Frage vielleicht bejahen, der andere verneinen. Fragt man sie aber, ob sie glücklich sein wollen, so würde wohl jeder von beiden sofort und ohne alles Bedenken mit ja antworten. Und doch würde der eine gern Kriegsdienste nehmen, der andere ebenso gern darauf verzichten aus keinem anderen Grunde, als um glücklich zu sein. Ist also der Urgrund der Freude bei beiden ganz verschieden?“⁴⁸¹

478 Vgl. De ordine, II, 4, 12.

479 Vgl. oben den Brief an Marcellinus, Kapitel 1.15.

480 Vgl. Ep. 134.

481 Conf., X, 21.

Die Gemeinsamkeit der beiden gewalttätigen Berufe liegt nun darin, dass beide einem notwendigen und sinnvollen Zweck innerhalb des irdischen *ordo* dienen.

„Deshalb ist wahrlich nicht vergebens eingesetzt die Gewalt des Königs, das Recht über Leben und Tod auf Seite des Richters, das Folterzeug des Henkers, die Waffenrüstung des Soldaten (...). Denn all dieses hat seine Art und Weise, seine Ursache, seinen Grund, seinen Vorteil.“⁴⁸²

Auch vom Soldaten verlangt die natürliche Ordnung, dass der Befehl zum Krieg bei der staatlichen Autorität verbleibt.⁴⁸³ Wenn nun die Verfasstheit des *ordo temporum* beizeiten dazu führt, dass gerechte Soldaten unter einem ungerechten König dienen, müssen dessen Befehle dennoch befolgt werden. Die Berücksichtigung dieser Möglichkeit ist angesichts des Potentials der irdisch-politischen Ordnung und ihrer bestenfalls relativen Gerechtigkeit nur konsequent, auch weil Gott die Herrschaft den Guten und den Bösen zuteil werden lässt.⁴⁸⁴

Der ungerechte Befehl macht in erster Linie den Befehlsgeber schuldig, nicht jedoch den ausführenden Soldaten. Innerhalb der Autoritätsstrukturen der staatlichen Ordnung steht es außer Frage, dass der Soldat die Befehle seiner Vorgesetzten auszuführen hat.⁴⁸⁵

So schreibt Augustinus auch später in *De Civitate Dei* über das Töten des Soldaten in Abgrenzung zum Zivilisten:

„Denn auch der Soldat macht sich nach keinem Gesetz seines Staates eines Mordes schuldig, wenn er im Gehorsam gegen die Gewalt, der er rechtmäßig unterstellt ist, einen Menschen tötet; im Gegenteil, er macht sich, wenn er es nicht tut, der Unbotmäßigkeit und Widerspenstigkeit schuldig; würde er es aber aus eigenem Antrieb und auf eigene Faust tun, so würde er das Verbrechen der Vergießung von Menschenblut auf sich laden.“⁴⁸⁶

482 Ep. 153, VI, 16.

483 Vgl. CFM, XXII, 75.

484 „(D)amit man sie (irdische Güter) aber nicht für ein großes oder das höchste Gut halte, werden sie auch den Bösen gegeben. So werden sie auch den Guten genommen, um sie zu prüfen, den Bösen aber, um sie zu züchtigen. Wer sollte nicht wissen, wer sollte so töricht sein, um nicht zu sehen, daß (...) Sieg über Feinde, zeitliche Ehre und Macht (...) sowohl Guten und Bösen gegeben als auch Guten und Bösen genommen werden?“ Ep. 220, 10 u. 11.

485 Vgl. CFM, XXII, 75.

486 DCD, I, 26.

Einschränkend bemerkt Augustinus, dass der Befehl nicht offenkundig gegen das Gesetz Gottes verstoßen darf:

„(...) cui quod iubetur, vel non esse contra Dei praeceptum certum est, vel utrum sit, certum non est, ita ut fortasse reum regem faciat iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi.“⁴⁸⁷

Die Erklärung, welches soldatische Handeln außerhalb der heiligen Kriege nun eindeutig gegen den Befehl Gottes wäre, erklärt Augustinus nicht, denn er behandelt in *Contra Faustum*, wie oben bereits erörtert, die Kriege der Menschen nur indirekt. Er spricht hier von einem göttlichen Befehl (*praeceptum*) und nicht vom göttlichen Gesetz allgemein, weshalb man davon ausgehen könnte, dass der Soldat alle Befehle des militärischen Vorgesetzten zu befolgen hat, solange Gott nicht im Einzelfall dem Soldaten etwas Anderes befiehlt.⁴⁸⁸ Meines Erachtens ist jedoch fraglich, ob Augustinus tatsächlich meint, der christliche Soldat könne beispielsweise auch offenkundige Kriegsverbrechen begehen, wenn diese befohlen werden, oder ob diese Befehle dann dem *praeceptum dei* widersprechen würden. Meines Erachtens bleibt dieser Punkt bei Augustinus unklar und letztlich der Spekulation überlassen. Zweifellos würde sich jedoch der Befehlsgeber schuldig machen, welcher die Kriegsverbrechen anordnet.

Festzuhalten ist aber, dass der Soldat grundsätzlich nicht sündigt, wenn er im Krieg einen feindlichen Soldaten tötet. Der Soldat handelt nicht wie ein Mörder für sich selbst, sondern als *minister legis* für die Sicherheit der gesamten Gesellschaft.⁴⁸⁹

Diese Argumentation reicht für das nach außen hin sichtbare Handeln des Soldaten aus, befreit ihn aber nicht von jeder moralischen Verantwortung gegenüber Gott. Entscheidend für den Christen im Kriegsdienst ist nun seine innere Verfasstheit. An dieser Stelle ist wiederum der Augustinische Gedanke der *praeparatio cordis* relevant. Der christliche Soldat muss im Krieg sowohl gegenüber Gott als auch gegenüber dem Feind die Treue halten,

487 „This is certain when what is commanded is not against the commandment of God or when it is not certain whether it is or is not. In the latter case the injustice in commanding perhaps makes the king guilty, but his order in obeying proves the soldier innocent.“ CFM, XXII, 75.

488 Mattox übersetzt *praeceptum* in dieser Stelle offenbar mit *Gesetz* („law“) und kommt somit zu einer weitreichenden Interpretation, wonach der Befehl der irdischen Autorität nicht eklatant gegen die christliche Religion generell verstoßen darf: Vgl. Mattox 2006: 57-58.

489 Vgl. CFM, XXII, 74.

was ihm insbesondere jede unnötige Grausamkeit verbietet.⁴⁹⁰ Wenn der Gläubige weiters während des Feldzugs aus eigenem Antrieb verwerfliche Taten verübt, sich also beispielsweise in Bereicherungsabsicht an Plünderungen beteiligt, dann sind seine Taten wegen dieser vorwerfbaren Innerlichkeit sündhaft, obwohl er sich vielleicht nicht außerhalb der irdischen Befehlskette bewegt.⁴⁹¹

Einfacher wäre die Situation für den christlichen Soldaten zweifellos in einem gottbefohlenen heiligen Krieg. In diesem wäre er nichts anderes als das Werkzeug Gottes und müsste sich für sein Handeln nicht rechtfertigen.⁴⁹² In der Sphäre der von Menschen geführten Kriege muss sich der Gläubige jedoch vorsehen, nicht sein Seelenheil durch Sünden im Krieg zu riskieren. Auch für die Errichtung einer Theokratie kann er bei Augustinus bekanntlich nicht kämpfen. Die Befürwortung des christlichen Militärdienstes bei Augustinus kann erneut nur im Zusammenhang mit der Entdivinisierung und Zweckbindung des politischen Staates begriffen werden.

Zur Zeit der Entstehung von *De Civitate Dei* hatte die überwiegende Mehrheit der Christen die Teilnahme an Kriegen nicht nur ganz allgemein akzeptiert, sondern, und das ist für Augustinus entscheidend, die Kriege der christlichen Herrscher teilweise als Abbilder von heiligen Kriegen wahrgenommen. In *De Civitate Dei* tritt Augustinus dieser Auffassung von Kriegen entgegen, denn die Gläubigen sollen sich keinesfalls in religiöser Weise mit den Einrichtungen und Notwendigkeiten der irdischen Ordnung, zu denen auch die Kriege gehören, identifizieren.⁴⁹³ Allein wegen politischer und militärischer Erfolge und langer Herrschaft soll man die christlichen Kaiser nicht glücklich nennen, denn diese Erfolge beschert Gott auch den „Dämonenanbetern“.⁴⁹⁴ Vielmehr sind die christlichen Herrscher glücklich

„wenn sie zögernd strafen, gern Nachsicht üben; wenn sie ihre Strafgewalt nicht zur Befriedigung feindseliger, haßerfüllter Gesinnung mißbrauchen, sondern da anwenden, wo es die geordnete Leitung und die Sicherheit des Staates erfordert.“⁴⁹⁵

490 Vgl. Ep. 189, 6.

491 Vgl. CFM, XXII, 74. Siehe außerdem noch unten: Ep. 189.

492 „In quo bello ductor exercitus vel ipse populus non tam auctor belli quam minister iudicandus est.“
Quaest. in hept. 6, 10.

493 Vgl. Markus, 'just war' 1994: 11-12.

494 Vgl. DCD, V, 24.

495 DCD, V, 24; Vgl. auch die hierzu inkonsistent erscheinende Lobrede auf den militärischen Erfolg Theodosius' in: DCD, V, 26.

Sowohl in *Contra Faustum Manichaeum* als auch in *De Civitate Dei* ist die Vereinbarkeit von Christentum und Militärdienst nicht das vorrangige Thema, und Augustinus streift dieses jeweils nur. Sehr direkt adressiert der gealterte Augustinus das Problem der christlichen Teilnahme am Kriegsdienst schließlich in seinen Briefen an den General Bonifatius, welcher mit der Aufgabe seines Militärdienstes in Nordafrika liebäugelt, nachdem er zuvor große Verdienste um die Verteidigung der Augustinischen Heimatprovinz erworben hatte. Diesem schreibt Augustinus:

„Glaube nicht, daß niemand Gott gefallen könnte, der Kriegsdienste leistet; leistete solche doch der heilige David, dem der Herr ein so herrliches Zeugnis gibt. Das gleiche taten sehr viele Gerechte in jener Zeit.“⁴⁹⁶

Der Beruf des Soldaten ist als solcher dem christlichen Seelenheil noch nicht abträglich. Im Gegensatz zum geistigen Kampf gegen die eigenen Begierden, birgt das Militär große „Gefahren in sichtbaren und körperlichen Kriegen (...), wo nur dieses Leben, das doch einmal enden muß, gefährdet ist, die Seele aber nicht zugrunde geht, wenn sie nicht von bösen Begierden gefesselt ist (...).“⁴⁹⁷

Generell hält der Militärdienst also sowohl körperliche als auch spirituelle Gefahren für die Gläubigen bereit. Überhaupt ist jeder Dienst am irdisch-politischen Staat nicht die ideale Betätigung im Hinblick auf das Seelenheil, denn höhere Anerkennung genießen bei Gott diejenigen Gläubigen,

„die all diese Weltdienste verlassen haben und ihm auch in vollkommener Enthaltbarkeit und Keuschheit dienen. Aber wie der Apostel sagt: „Jeder hat seine eigentümliche Gabe vom Herrn, der eine in dieser, der andere in anderer Weise“. Andere also kämpfen für euch gegen unsichtbare Feinde mit dem Gebet, ihr kämpfet für sie mit dem Schwerte gegen die sichtbaren Barbaren.“⁴⁹⁸

Der Soldatenstand ist also durchaus lobenswert wegen seinem Nutzen für die zivilen Mitbürger. Die Erlaubnis und die Pflicht zum Tragen des Schwertes können für den Christen jedoch nie ein Freibrief für grausames Verhalten im Krieg sein:

496 Ep. 189, 4.
497 Ep. 220, 10.
498 Ep. 189, 5.

„Wenn du dich also zur Schlacht rüstest, so bedenke vor allem, daß auch deine körperliche Kraft ein Geschenk Gottes ist. So wirst du dich daran erinnern, daß die Gabe Gottes nicht gegen Gott verwendet werden darf. Die versprochene Treue muß ja auch gegenüber dem Feind eingehalten werden, gegen den man Krieg führt, wieviel mehr gegenüber dem Freund, für den man streitet. Der Wille muß den Frieden im Auge haben, der Krieg darf nur eine Folge der Notwendigkeit sein. Dann wird uns Gott von der Not befreien und uns im Frieden bewahren. Denn man sucht nicht den Frieden, damit Krieg entstehe, sondern man führt Krieg, damit der Friede erreicht wird. Sei also auch im Kriege friedfertig, so daß du durch deinen Sieg den Besiegten den Vorteil des Friedens verschaffst.“⁴⁹⁹

Von Anfang an ist also der Frieden zu suchen, und sobald die Gegenwehr der feindlichen Soldaten zum Erliegen gekommen ist, darf diesen keine Gewalt mehr angetan werden. Die Besiegten und Gefangenen sollen barmherzig behandelt werden.⁵⁰⁰ Nach dem Abschluss der Kampfhandlungen ist die Prüfung für die christlichen Soldaten nicht beendet. Auch der Umgang mit dem Kriegsausgang stellt wiederum eine Herausforderung für die Soldaten und ihre Befehlshaber dar. Die angemessene, gelassen-distanzierte Einstellung zu den irdischen Gütern darf den Christen sowohl im Sieg als auch in der Niederlage nicht verlassen. Dies ist im Krieg so wahr wie in Friedenszeiten, denn ein „christliches Gemüt darf sich nicht überheben, wenn der Reichtum kommt, nicht verzagen, wenn er flieht.“⁵⁰¹

499 Ep. 189, 6.

500 Vgl. Ep. 189, 6.

501 Ep. 189, 7.

2.10 Zwischenfazit

Das *bellum iustum* ist bei Augustinus als Teil der politischen Ideologie des Römischen Imperiums verpönt. Demgegenüber kann ein Verteidigungskrieg, wie staatliche Gewalt generell, notwendig sein, um die irdischen Konflikte auf einem menschenwürdigen und vorerst erträglichen Niveau zu halten. Die Rechtfertigung eines Angriffskrieges findet sich im Augustinischen Werk nicht.

Der gerechte Krieg ist eine Institution der irdischen Politik und kann als solche von den Gläubigen genutzt, aber nicht geliebt werden. Politik kann bei Augustinus nie das Heilmittel für die Sünde des Menschen sein. Im Gegenteil: die Notwendigkeit von Politik ist ein Symptom der menschlichen Sündhaftigkeit, denn nicht umsonst haben Brüdermörder die ersten Städte gegründet. Man kann diese Auffassung von Krieg Augustinisches *bellum iustum* nennen, solange man sich des radikalen Bruchs mit der römischen Tradition bewusst ist.

Johnson meint, nach Augustinus dürften die Römer Kriege zur Verteidigung des Imperiums führen wegen der herausgehobenen Stellung der römischen Kultur gegenüber den Barbaren:

„(...) Augustine regards Roman society as possessing a greater level of good than the societies of the barbarian peoples surrounding it. Roman culture is precisely the vehicle through which God is gradually transforming history toward its perfection: Rome is the *civitas terrena* that is gradually becoming the *civitas Dei*.“⁵⁰²

Das Ergebnis meiner Arbeit kann wohl in Teilen als das genaue Gegenteil dieser Einschätzung von Johnson bezeichnet werden. Rom war und ist nicht die *civitas terrena* und wird auch nie zur *civitas dei* transformiert werden können. Wie im ersten Teil der Arbeit erörtert, ereignen sich die irdische Ordnung und die Willensrichtungen der beiden Bürgerschaften auf völlig verschiedenen Ebenen. Das Römische Reich kann seinen Bürgern durchaus

502 Johnson 2017: 62.

Gutes erweisen, aber nur irdisches und vergängliches Gutes, denn „es ist ja selbst ein irdisches, nicht ein himmlisches Reich und kann nur geben, was in seiner Macht liegt!“⁵⁰³

Johnson geht hier wohl weiters davon aus, dass Augustinus ein beständiger Anhänger der „Reichstheologie“ gewesen wäre. Dieser Auffassung habe ich ebenfalls schon im ersten Teil der Arbeit widersprochen. Vielmehr bin ich der Meinung, dass gerade die Degradierung der irdischen Ordnung eine unabdingbare Voraussetzung des Augustinischen *bellum iustum* ist. Die Erklärungsstärke des Augustinischen Begriffs des *bellum iustum* liegt gerade darin, dass er sich nicht zu einem Bündnis mit der konkreten politischen oder kulturellen Verfasstheit und mit den profanen Gesetzen eines weltlichen Staates herablässt, denn die Bürgerschaft Gottes vereint

„während (ihrer) irdischen Pilgerschaft aus allen Völkern (ihre) Bürger und sammelt (ihre) Pilgergesellschaft aus allen Sprachen, unbekümmert um den Unterschied in Lebensgewohnheiten, Gesetzen und Einrichtungen, wodurch der irdische Friede begründet oder aufrechterhalten wird.“⁵⁰⁴

In diesem mit Augustinus auch für Gläubige denkbaren, säkularisierten Begriff des gerechten Krieges, verstanden als eine weltliche Antwort auf ein weltliches Problem, erkenne ich das Potential, die Augustinische Philosophie von Frieden und Krieg in der heutigen Zeit nach wie vor heranzuziehen.

Entscheidend für das Augustinische Verständnis des gerechten Krieges ist auch, dass sich das Moment der Rechtfertigung von Gewalt nicht verselbstständigt (etwa hin zu einer christlichen Friedensordnung), das *bellare* immer gebunden und beschränkt bleibt und der Boden der grundsätzlichen Skepsis und Kritik nicht verlassen wird.⁵⁰⁵

Dieser Spagat kann mit Augustinus freilich nur gedacht werden, weil das *bonum* der irdischen Friedensordnung zunächst als wertvolle Begegnungszone der beiden *civitates* begriffen wird und gleichzeitig die staatliche Autorität (also auch die Autorität des *bellum iustum*) eine radikale Entdivinisierung erfährt. Auf einen so erhöhten und gleichzeitig limitierten irdischen *ordo* kann sich nun unter Umständen ein Krieg in gerechtfertigter Weise beziehen.

503 Ep. 220, 8. So schreibt Augustinus im Jahr 427 (wenige Jahre vor seinem Tod) an Bonifatius bezüglich der richtigen Haltung des Generals zu seinen weltlichen Verdiensten.

504 DCD, XIX, 17.

505 Vgl. zu dieser doppelten Perspektive auch: Johnson 2017: 51-52.

Die entscheidende gedankliche Leistung, als Grundlage des Augustinischen Beitrags zum künftigen *bellum iustum*, könnte man in der theologisch fundierten Versöhnung des christlichen Glaubens mit den Notwendigkeiten des menschlichen Daseins während der Pilgerschaft im *saeculum* erblicken. Als eine dieser Notwendigkeiten denkt Augustinus das Führen von manchen Kriegen und die Anwendung von staatlich organisierter Gewalt generell.

Die Begriffe der für ihn notwendigen Begrenzung des *bellare* entwickelt er nicht neu, sondern er findet sie bereits als Teil der römischen Tradition vor, und kann deshalb von den „sogenannten gerechten Kriegen“ sprechen.⁵⁰⁶ Diese *bella iusta* sind Teil der Zusammenführung, die Augustinus zugunsten des irdischen Friedens für die Gläubigen vollzieht. Der vermittelnde Brückenschlag zwischen den beiden vermischten und doch so gegensätzlichen *civitates* macht die Mitwirkung der Christen in allen staatlichen Belangen möglich. Die Augustinische Haltung zu Potential und Ziel einer politischen Ordnung weist den Weg zu einer neuzeitlichen Idee von einem Staat, der nicht vollendete Gerechtigkeit, sondern Frieden und Sicherheit für seine Bürger zur Aufgabe hat.⁵⁰⁷

Die destruktiven und konstruktiven Inhalte von *De Civitate Dei* haben Auswirkungen auf alle irdischen, von Menschen erdachten Einrichtungen, Sitten und Gesetze. So werden auch die Ideologie der *pax romana* und die Institution des römischen *bellum iustum* vor den Augen der Gläubigen bloßgestellt, um die staatlichen Einrichtungen anschließend doch wieder im Sinne der Gottesbürgerschaft nutzbar zu machen.

Der gerechte Krieg ist mit Augustinus denkbar, weil zuvor seine Grundlage im quasi dreifachen Hegelschen Sinn *aufgehoben* ist: Die theologische Überhöhung der *pax romana* ist abgelehnt, die Notwendigkeit des *bellare* ist bewahrt, und der Sinn einer Verteidigung der irdischen Friedensordnung ist aus der Sicht der Gläubigen schließlich wesentlich erhöht.

Für den dritten Schritt der *Aufhebung* vollzieht Augustinus jedoch keine spezifisch christliche Determinierung des gerechten Krieges. Dieser erfährt seine Sinnhaftigkeit vielmehr in seinem möglichen, aber im konkreten Anlassfall immer diskussionswürdigen, Nutzen für die vorläufige irdische Ordnung, welche von beiden Bürgerschaften gemeinsam aufrechter-

506 DCD, XIX, 7.

507 Vgl. auch Schweidler 2014: 78.

halten wird, und deren konkrete, innere Verfasstheit von der wahren Gerechtigkeit im christlichen Sinn weit entfernt ist.

In einer neutestamentarischen Zeit, in der die göttlichen Befehle zu den „jedenfalls gerechten Kriegen“ ausbleiben, müssen innerhalb eines jeden Gemeinwesens jene Prinzipien laufend neu verhandelt werden, mit denen man einen Krieg als mehr oder weniger gerecht bezeichnen kann. So ist eben gerade die folgerichtige Absenz der Formulierung von konkreten Gründen für einen gerechten Krieg ein entscheidender Bestandteil des Augustinischen Beitrags zur künftigen Lehre vom gerechten Krieg.

Die Bürgerschaft Gottes kann den Krieg gemeinsam mit der irdischen Bürgerschaft benutzen, um die basalen, kulturunabhängigen Interessen des Gemeinwesens zu verteidigen. Indem Augustinus den Gläubigen gleichzeitig verdeutlicht hat, für welche Friedensordnung es im *saeculum* zu kämpfen lohnt und für welche nicht, hat er den Boden für ein ideologiefreies Verständnis des *bellum iustum* bereitet, mit dem man heute noch jeden sogenannten gerechten Krieg permanent kritisch hinterfragen kann und soll.⁵⁰⁸

508 Vgl. zu dieser kritischen Aufgabe trotz des „Siegs der Lehre vom gerechten Krieg“: Walzer 2003: 44.

3. Augustinus und die Schutzverantwortung

„What kind of peace do I mean? What kind of peace do we seek? Not a Pax Americana enforced on the world by American weapons of war. Not the peace of the grave or the security of the slave. I am talking about genuine peace, the kind of peace that makes life on earth worth living (...) – not merely peace for Americans but peace for all men and women – not merely peace in our time but peace for all time. (...) And if we cannot end now our differences, at least we can help make the world safe for diversity. For, in the final analysis, our most basic common link is that we all inhabit this small planet. We all breathe the same air. We all cherish our children's future. And we are all mortal.“⁵⁰⁹

3.1 Warum Augustinus? Warum jetzt?

Im Jahr 410 hatten die Truppen Alarichs den Flüchtenden, die in den römischen Kirchen Zuflucht gesucht hatten, kein Leid angetan.⁵¹⁰ Von einer gleichartigen Zurückhaltung angesichts des Kirchenasyls konnte während des Völkermords in Ruanda (1994) keine Rede sein. Die geflüchteten Menschen wurden in den Kirchen zu Hunderttausenden mit Macheten und Knüppeln ermordet.⁵¹¹

Mit dem Konzept der sogenannten Schutzverantwortung (*Responsibility to Protect, R2P*) war die Hoffnung verbunden, diese Geschehnisse würden sich nicht wiederholen. „Ein großer Schritt für die Menschheit“ sei die erstmalige offizielle Applizierung des Konzepts durch die Vereinten Nationen im Libyen-Konflikt gewesen.⁵¹² Völkermord und anderen Massenverbrechen sollten endgültig der Vergangenheit angehören.⁵¹³ Die Schutzverantwortung ist seit ihrer Annahme durch die UN-Mitgliedsstaaten im Jahr 2005 ein „politisches

509 Kennedy, John F.: *Commencement Address At American University, Washington, D.C. 1963*, <https://www.jfklibrary.org/archives/other-resources/john-f-kennedy-speeches/american-university-19630610> (Zugriff: 23.12.2020).

510 Vgl. DCD, I, 1.

511 Vgl. Dallaire/Beardsley 2005: 510.

512 Vgl. Schütte, Robert: *Ein großer Schritt für die Menschheit*, 04.05.2011, <https://www.theeuropean.de/robert-schuette/3046-r2p-ein-zivilisatorischer-fortschritt> (Zugriff: 02.01.2021).

513 Vgl. Evans 2009: xiv.

Versprechen, geeignete Maßnahmen zu treffen, um Völkermord, Kriegsverbrechen, ethnische Säuberungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu verhindern.⁵¹⁴

Das letzte Kapitel dieser Arbeit ist dem Versuch gewidmet, die Erkenntnisse über die Augustinische Friedens- und Kriegsphilosophie für die kritisch-konstruktive Erörterung einiger Aspekte der R2P heranzuziehen. Zu diesem Zweck wird das Konzept der R2P im Folgenden in seinen wichtigsten Punkten umrissen. Zur R2P sind in den letzten Jahren umfangreiche Publikationen erschienen, und die vorliegende Arbeit hat nicht das Ziel, den bisherigen Diskurs zu wiederholen, oder völlig neue Themenfelder zu eröffnen. Es geht auch nicht darum, anhand der Augustinischen Philosophie zu entscheiden, ob nun Pazifisten, *bellum iustum*-Befürworter, oder doch die Vertreter eines politischen Realismus Recht behalten sollen.

Die R2P ist ein vielschichtiges Konzept und kennt vor allem präventive, politische, wirtschaftliche und diplomatische Maßnahmen zur Verhinderung von schweren Massenverbrechen. Diese Arbeit wird sich wenig überraschend auf den Extremfall konzentrieren, der nach dem Konzept der R2P militärische Gewaltanwendung notwendig macht.

Argumente gegen den bloßen Versuch einer Applizierung der Augustinischen Philosophie auf das Konzept der Schutzverantwortung ließen sich ohne Aufwand vorbringen. Viele Aspekte des Augustinischen Denkens erscheinen uns heute fremd. Jegliche Form von Gewalt im privaten Bereich wurde von Augustinus noch vehement abgelehnt. Heute könnte man diese Haltung wohl als exotisch bezeichnen. Eine völlig andere Haltung begegnet einem beispielsweise in der heutigen katholischen Kirche: So hat Papst Franziskus, angesprochen auf die terroristischen Morde an den Mitarbeitern der französischen Satire-Zeitung *Charlie Hebdo* im Jahr 2015, darauf hingewiesen, dass bei der Verletzung von religiösen Gefühlen mit einer entsprechenden gewaltsamen Reaktion gerechnet werden müsse.⁵¹⁵

514 Vgl. Kurtz, Gerrit: *Das Konzept der Schutzverantwortung (Responsibility to Protect)*. UN-Basis-Informationen 55, 05.07.2017, <https://dgvn.de/veroeffentlichungen/publikation/einzel/das-konzept-der-schutzverantwortung-responsibility-to-protect/> (Zugriff: 21.12.2020).

515 Vgl. ZEIT ONLINE GmbH: *Papst Franziskus zum Faustschlag bereit*, 15.01.2015, <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-01/papst-franziskus-meinungsfreiheit-faust?print> (Zugriff: 22.11.2020).

Anders verhält es sich demgegenüber im Bereich der internationalen Beziehungen. Eine perspektivische Parallele zwischen der Augustinischen Philosophie von Krieg und Frieden und dem heute geltenden Regelwerk der Vereinten Nationen kann man meines Erachtens in der Grundhaltung zum Krieg erkennen. Ist der Krieg bei Augustinus die menschengemachte Störung des schöpferischen Urzustandes, so ist das Allgemeine Gewaltverbot in den zwischenstaatlichen Beziehungen (Art. 2.4. UN-Charta) als „normativer Urzustand“ der Ausgangspunkt heutiger Überlegungen zu einem modernen gerechten Krieg.

Diese Gemeinsamkeit ist freilich kein Alleinstellungsmerkmal der Augustinischen Philosophie; sie ist vielmehr nur ein Beispiel für das Phänomen, dass die Theorie des gerechten Krieges typischerweise auf dem Fundament eines grundsätzlichen, aber bedingten Pazifismus gedacht wird.⁵¹⁶

So ist

„der heute völkerrechtlich legitimierte Krieg, zudem im Extremfall auch die kollektive Gewalt der humanitären Interventionen zählt, den Prinzipien des gerechten Krieges in vieler Hinsicht treu geblieben, sodass ihn auch Rechtspazifisten verteidigen können, denn das Völkerrecht hat sich viele normative Beschränkungen auferlegt, die für die Lehre vom gerechten Krieg charakteristisch sind.“⁵¹⁷

Die Lehre vom gerechten Krieg ist also als Denk-Schema nicht aus den internationalen Beziehungen verschwunden. Abgesehen von jeder inhaltlichen Diskussion stehen der Anwendung der Augustinischen Philosophie freilich auch grundlegende methodische Bedenken entgegen. Die Vorstellung, die Augustinische Philosophie könnte direkte Antworten auf unsere Probleme mit den modernen Formen eines gerechten Krieges beinhalten, wäre wohl nicht nur methodisch verfehlt, sondern auch in moralischer Hinsicht diskussionswürdig.⁵¹⁸

Die Möglichkeit einer Auffindung von direkten Antworten wird in dieser Arbeit demgemäß nicht vertreten. Es ist jedoch gleichzeitig ein schlichtes Faktum, dass die moderne Literatur bei der Behandlung der Schutzverantwortung (genau wie zuvor bei anderen Formen von

516 Vgl. Etzersdorfer/Janik 2016: 136. Zur Ähnlichkeit der Theorie des gerechten Krieges und des bedingten Pazifismus vgl. auch: May 2015: 43.

517 Etzersdorfer/Janik 2016: 136.

518 Vgl. Skinner, Quentin: *Meaning and understanding in the history of ideas*, History and Theory, Vol. 8, No. 1 (1969), pp. 3-53, <https://www.jstor.org/stable/2504188>, S. 53 (Zugriff: 26.01.2021).

gerechten Kriegen) nicht ohne Erwähnung des Augustinischen Werkes auszukommen scheint. Bereits dieser Umstand ist für die Zwecke der vorliegenden Arbeit Anlass genug, die bisherigen Ergebnisse für einige Überlegungen zur R2P heranzuziehen.

Meines Erachtens kann die Augustinische Perspektive eine Richtschnur bieten für diejenigen, die an einem konstruktiven und weitgehend ideologiefreien Diskurs,⁵¹⁹ welcher die Möglichkeit einer künftigen erfolgreichen Applizierung der R2P tendenziell begünstigt, interessiert sind.

3.2 Ein gerechter Krieg für das 21. Jahrhundert – Was ist neu am Konzept der Schutzverantwortung?

Die Schutzverantwortung ist, soweit sie die Möglichkeit eines gewalttätigen Militäreinsatzes vorsieht, eine besondere Form der Militärischen Humanitären Intervention. Der Bericht der *International Commission on Intervention and State Sovereignty* (ICISS) aus dem Jahr 2001, auf welchem das Konzept ursprünglich beruht, macht daraus keinen Hehl:

„This report is about the so-called “right of humanitarian intervention”: the question of when, if ever, it is appropriate for states to take coercive – and in particular military – action, against another state for the purpose of protecting people at risk in that other state.“⁵²⁰

Was ist neu an der Idee der Schutzverantwortung? Ist sie bloß eine Neuauflage der Diskussion um die sogenannte Humanitäre Intervention unter einem neuen Namen, und bietet uns somit alten Wein in neuen Schläuchen? Zur Erinnerung: Die Humanitäre Intervention wurde vor allem seit dem Ende der 80er Jahre und insbesondere im angelsächsischen Raum als moderne Variante eines gerechten Krieges diskutiert. In diesem Zusammenhang versteht sich die Humanitäre Intervention als *militärische* Intervention eines Einzelstaates oder einer Staatenkoalition auf dem Territorium eines anderen, grundsätzlich souveränen Staates.

519 Es könnte diskutiert werden, ob Ideologien ohne das Vorhandensein einer eigenen Ideologie des Kritikers beurteilt werden können. Vgl. zum Ideologiebegriff im Zusammenhang mit den Menschenrechten und militärischen Interventionen etwa: Grube 2010: 130ff.

520 ICISS Report: VII.

Sie ist auf die Verhinderung von schweren Menschenrechtsverletzungen (etwa Völkermord und Kriegsverbrechen) in diesem Staat und gegen den Willen der betreffenden Regierung gerichtet, welche an diesen Verbrechen entweder selbst beteiligt ist, oder nicht willens bzw. nicht fähig ist, diese zu verhindern.⁵²¹

Die Schutzverantwortung ist, im Gegensatz zur älteren Militärischen Humanitären Intervention, eine jedenfalls völkerrechtskonforme Applizierung der Idee des gerechten Krieges. So kann man einen wichtigen Unterschied der beiden Konzepte im Umstand der Legitimation durch den Sicherheitsrat erkennen: Die R2P fordert grundsätzlich die Autorisierung zur militärischen Gewaltanwendung durch den Sicherheitsrat. Der Humanitären Intervention mangelte es typischerweise an diesem Erfordernis:

„Unter einer humanitären Intervention wird jede grenzüberschreitende Gewaltanwendung verstanden, die zum überwiegenden Teil dem Schutz von Menschenleben und fundamentalen Menschenrechten der Bevölkerung in fremden Staaten dient, ohne dass dafür eine allgemein akzeptierte Rechtsgrundlage – etwa das Einverständnis der betroffenen Regierung oder eine Autorisierung des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen – vorliegt. Sofern eine entsprechende Resolution verabschiedet wurde, liegt eine kollektive humanitäre Intervention beziehungsweise möglicherweise die Anwendung von Gewalt in Ausübung des Prinzips der Schutzverantwortung vor.“⁵²²

Das neuere Konzept der Schutzverantwortung versucht, das als unzulänglich empfundene Konzept der Humanitären Intervention zu überwinden. Die von der Staatengemeinschaft nicht verhinderten Massenmorde in Ruanda (1994) und Srebrenica (1995) gaben den Anstoß zu dieser Entwicklung.

Lange Zeit war die Theorie der Internationalen Beziehungen vor allem durch einen sogenannten politischen Realismus geprägt. Dieser Realismus versteht Macht, individuelle staatliche Sicherheit, Souveränität und die damit einhergehenden Interessen der Einzelstaaten als die maßgeblichen Konstanten der Weltpolitik.⁵²³ Die Begriffe von Frieden und Sicherheit werden in dieser Tradition grundsätzlich als Waffenstillstand zwischen den Staaten

521 Vgl. zur Definition: Stadler/Stockhammer 2016: 17ff.

522 Janik 2016: 73.

523 Vgl. Hayden 2005: 158.

gedacht. Die Situation innerhalb der jeweiligen Einzelstaaten spielt demgegenüber keine Rolle.

Die sehr strikt gedachte staatliche Souveränität und der genannte Friedensbegriff wurden jedoch nach dem Ende des Kalten Krieges verstärkt in Frage gestellt, und insbesondere der zwischenstaatliche Friedensbegriff wurde in der Diskussion durch neue Ansätze überlagert. So pocht beispielsweise das in den 1990er-Jahren entwickelte Konzept der *Human Security* darauf, den Friedensbegriff dahingehend zu erweitern, dass auch die Grundbedingungen für das Überleben der einzelnen Bürger miteinbezogen werden.⁵²⁴ Zugespitzt formuliert ging es nun darum, die Sicherheitsinteressen „der Einzelindividuen und nicht jene der Menschenrechtsverbrecher in den Vordergrund“ zu rücken.⁵²⁵

Auch in der völkerrechtlichen Praxis schlug sich dieses Umdenken nieder: Bereits 1991 hatte der UN-Sicherheitsrat die Flüchtlingsströme aus dem Nordirak, ausgelöst durch das brutale Vorgehen des irakischen Militärs unter Saddam Hussein gegen die kurdische Minderheit innerhalb des eigenen Staatsgebiets, als Bedrohung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit eingestuft.⁵²⁶

Während die Diskussion um die Humanitäre Intervention aber noch durch den Gegensatz von staatlicher Souveränität und dem Bedürfnis nach dem Schutz der Zivilbevölkerung gekennzeichnet war, lässt die R2P diesen angeblichen Gegensatz ins Nichts fallen. Die R2P versucht, die staatliche Souveränität einer Zweckbindung zuzuführen. Souveränität beinhaltet Verantwortung, und die primäre Verantwortung der Einzelstaaten wird zur Verantwortung der Staatengemeinschaft, wenn der betroffene Staat seiner Verantwortung nicht mehr nachkommt. Dieser Gedanke steht im Sinne der R2P nicht im Gegensatz zur prinzipiellen staatlichen Souveränität. Staatliche Souveränität, so stellt der ICISS-Bericht klar, ist kein Selbstzweck, sondern ist für die Einzelstaaten untrennbar mit der Verantwortung für ihre Bürger verbunden.⁵²⁷ Die Zeiten, in denen Souveränität als „License to Kill“ interpretiert werden konnte, sollten vorüber sein.⁵²⁸

524 Vgl. Hayden 2005: 160.

525 Vgl. Etzersdorfer/Janik 2016: 8.

526 Vgl. Etzersdorfer/Janik 2016: 227.

527 „Sovereignty as Responsibility“, vgl. ICISS Report: 2.14ff.

528 Vgl. Evans ("From an Idea to an International Norm") 2009: 16.

Darin lässt sich ein Perspektivenwechsel erkennen, der die Staatengemeinschaft stärker in die Pflicht nimmt, als zur Zeit der Humanitären Intervention. Stadler/Stockhammer sprechen von einer „Beweislastumkehr“. Beim Vorliegen schwerer Menschenrechtsverletzungen sei nun das Ausbleiben der Intervention zu rechtfertigen.⁵²⁹ Die Souveränität der Einzelstaaten gilt in dem Maße als vorübergehend aufgehoben bzw. auf die Staatengemeinschaft übergegangen, soweit es nötig ist, um schwerste Verbrechen zu verhindern. Die „Beweislastumkehr“ hat bislang freilich vor allem in der Theorie stattgefunden. Kein Staat oder auch nicht die Vereinten Nationen haben sich bisher dafür rechtfertigen müssen, warum beispielsweise die ethnischen Säuberungen in Myanmar unbeantwortet geblieben sind.⁵³⁰

Der ICISS-Bericht betont die Signifikanz des Begriffs „responsibility to protect“, und lehnt etwa den Begriff „right to intervene“ ab, um die veränderte Sichtweise auch sprachlich hervorzuheben.⁵³¹ In der Theorie vollzieht die R2P den bereits zuvor innerhalb des Interventions-Diskurses teilweise geforderten Schritt von einem Interventionsrecht zu einer Interventionspflicht.⁵³² Diese Entwicklung ist schon aus Gründen der Wortsemantik zu begrüßen, und lange überfällig gewesen. Bei genauer Betrachtung war die Rede von einem Interventionsrecht für die moralische Begründung einer Intervention schon immer unpassend. Es wäre völlig unklar, inwiefern ein solches Recht zur Intervention inhaltlich hinter einer Pflicht zurückbleibt, und wo die Pflicht zu verorten ist, die einem solchen Recht definitionsgemäß gegenüber zu stehen hat.⁵³³

Dieser theoretische Paradigmenwechsel birgt jedenfalls das Potential eines verstärkt moralisch begründeten Interventionismus. Die Möglichkeit wird beispielsweise von Stadler/Stockhammer zumindest kritisch gesehen:

„Die Berufung auf R2P begünstigt somit tendenziell einen genuinen Moralismus, der die Dilemmata humanitär begründeter militärischer Einsätze eher ignoriert, statt sie in ihrer Komplexität ethisch zu reflektieren.“⁵³⁴

529 Vgl. Stadler/Stockhammer 2016: 23.

530 Vgl. Ibrahim, Azeem: *There's only one conclusion on the Rohingya in Myanmar: It's genocide*, 23.10.2017, <https://edition.cnn.com/2017/10/23/opinions/myanmar-rohingya-genocide/index.html> (Zugriff: 18.01.2021).

531 Vgl. ICISS Report: 2.29.

532 Vgl. Probst 2006: 101ff.

533 Vgl. Kersting 2000: 207-208.

534 Stadler/Stockhammer 2016: 23.

An dieser Stelle des begründeten skeptischen Reflexes darf nicht übersehen werden, dass gerade die moralische Argumentation für den Militäreinsatz stets das kennzeichnende Charakteristikum des gerechten Krieges war, und die R2P in dieser Tradition steht. Das originär moralische Argument für den Krieg ist eben jenes Merkmal, welches den gerechten Krieg sowohl vom Realismus als auch vom Pazifismus unterscheidet. Der gerechte Krieg ist der Versuch, sich das moralische Argument im Ausnahmezustand des Krieges zu bewahren. Realisten und Pazifisten würden Sinn und Möglichkeit einer derartigen Argumentation in Abrede stellen.⁵³⁵ Diese klaren Trennlinien, etwa zwischen moralischer und realistischer Argumentation, lassen sich in der Praxis freilich nicht durchhalten. Es handelt sich um Tendenzen, wobei der gerechte Krieg auch realistische Argumente enthält, und der Realismus stellenweise moralisch argumentiert.

Richtig ist darum auch der Hinweis, dass die moralisch begründete Intervention es sich nicht leisten kann, ohne militärische Lageanalyse auszukommen:

„Der Umstand, dass sie gemäß ihrer Definition nicht im Interesse der Interventionsmacht, sondern in dem der im Krisengebiet lebenden Menschen erfolgen, dass ihnen also eher moralische Motive als politische Absichten zu Grunde liegen, ändert an diesem Erfordernis der Relationierung von Zweck, Ziel und Mittel nichts. Der Entschluss zu einer humanitären militärischen Intervention muss dieser Sicht zufolge denselben Standards genügen wie die Entscheidung für einen herkömmlichen Waffengang.“⁵³⁶

In der Literatur wird die R2P unter anderem als völkerrechtliche Doktrin oder als moralisch-politisches Konzept beschrieben.⁵³⁷ Diese Arbeit wird die R2P im Folgenden als ein moralisch-politisches Konzept diskutieren. Folgende Gründe lassen sich dafür anführen: Es wird oftmals übersehen bzw. zu wenig darauf hingewiesen, dass die R2P die bestehenden Regeln des Völkerrechts nicht ändert. Die Legalität eines militärischen Eingreifens wird in der R2P gemäß Kapitel VII der UN-Charta grundsätzlich an die Entscheidung des Sicherheitsrates gebunden. Neben Kapitel VII und dem Recht auf vorläufige Selbstverteidigung

⁵³⁵ Vgl. Meggle 2004: 130ff.

⁵³⁶ Münkler 2008: 90.

⁵³⁷ Vgl. Stadler/Stockhammer 2016: 20.

nach Artikel 51 der UN-Charta werden also die legalen Möglichkeiten militärischer Gewaltanwendung nicht erweitert.

Auch der Hinweis auf die Verpflichtung zum Schutz der eigenen Bevölkerung sollte durch die R2P für die Einzelstaaten eigentlich keine inhaltlichen Neuerungen bringen. Die UN-Staaten waren schon vor 2005 durch verschiedene völkerrechtliche Verträge dazu verpflichtet, ihre Staatsbürger vor Verbrechen wie Völkermord zu schützen.⁵³⁸

Obwohl die Schutzverantwortung im Jahr 2005 im Zuge des UN-Weltgipfels einstimmig angenommen worden ist, sieht sich das Konzept erheblicher Kritik ausgesetzt:

So ist es zunächst evident, dass einige Staaten nicht mit den in der R2P dargelegten Inhalten konform gehen. Die Volksrepublik China steht beispielsweise der Idee einer Humanitären Intervention schon seit jeher kritisch gegenüber, und hat daher auch starke Vorbehalte gegen die R2P. Diese Haltung hat sich seit dem Libyen-Einsatz der Nato noch verstärkt.⁵³⁹ Ebenso sieht Russland die R2P durchaus als Instrument einer westlich-liberalen Vorherrschaft.⁵⁴⁰

Auch in der Literatur wird bereits stellenweise zu Bedenken gegeben, die R2P würde sich zu einer „responsibility to democratise“ entwickeln.⁵⁴¹

Stimmt man der Prämisse zu, dass die erfolgreiche Wahrnehmung der Schutzverantwortung eine „humanitäre Kernaufgabe“ der Staatengemeinschaft für die kommenden Jahre bleibt,⁵⁴² dann bietet die Augustinische Philosophie Anhaltspunkte für einige Überlegungen zur notwendigen inhaltlichen Restriktion des Diskurses.

Im nächsten Kapitel wird ein kurzer Überblick über die bisherige inhaltliche Ausgestaltung der Schutzverantwortung im ICISS-Bericht (2001) und in der Abschlusserklärung des UN-Weltgipfels (2005) gegeben, wobei der Fokus auf den militärischen Komponenten des Konzepts liegt. Daraufaufgehend wird versucht, meine vorstehende Behauptung hinsichtlich der sinnvollen inhaltlichen Grenzen der Schutzverantwortung zu begründen.

538 Vgl. Etzersdorfer/Janik 2016: 215-216.

539 Vgl. Krause 2019: 123ff.

540 Vgl. Krause 2019: 114ff.

541 Vgl. Beham/Janik 2016: 54.

542 Vgl. Stadler/Stockhammer 2016: 23.

3.3 Inhalt der Schutzverantwortung

Für eine präzise Diskussion der R2P ist es unumgänglich zu unterscheiden, welche Inhalte der R2P tatsächlich völkerrechtlich relevant sind, das heißt von der Staatengemeinschaft im Zuge des UN-Weltgipfels 2005 akzeptiert worden sind, und welche nur als Ideen, Konzepte und Meinungen von Privatpersonen bestehen.⁵⁴³ Es existieren bisher mindestens zwei verschiedene Varianten der Schutzverantwortung: Zunächst gibt es die Schutzverantwortung nach dem Bericht der ICISS aus dem Jahr 2001 und andererseits die Schutzverantwortung im Sinne des Abschlussdokuments des UN-Weltgipfels von 2005. Die ursprüngliche Version stellt noch ein sehr weitreichendes Konzept dar, während die später von den Vereinten Nationen angenommene Schutzverantwortung viel enger gefasst ist.

3.3.1 Die Schutzverantwortung nach dem ICISS-Bericht

Wie bereits erwähnt, vollführt die Schutzverantwortung nach dem ICISS-Bericht zunächst eine Neubestimmung des Souveränitäts-Begriffs und bindet die Souveränität der Einzelstaaten an die Erfüllung ihrer Verantwortung zum Schutz der eigenen Bürger. Souveränität meint in diesem Sinne für die Einzelstaaten also vor allem Verantwortung, und darüber hinaus existiert eine dahinterstehende Rest-Verantwortlichkeit der Staatengemeinschaft.

„This fallback responsibility is activated when a particular state is clearly either unwilling or unable to fulfill its responsibility to protect or is itself the actual perpetrator of crimes or atrocities;“⁵⁴⁴

Außerdem enthält der Bericht mehrmalige Bezugnahmen auf die demokratische Regierungsform und die Menschenrechte.⁵⁴⁵

543 Vgl. Bellamy 2013: 36.

544 ICISS Report: 2.31.

545 Z.B.: „In many states, the result of the end of the Cold War has been a new emphasis on democratization, human rights and good governance. But in too many others, the result has been internal war or civil conflict – more often than not with ugly political and humanitarian repercussions.“ ICISS Report: 1.16.

Zum Schutz der Zivilbevölkerung werden Prävention („to address both the root causes and direct causes of internal conflict and other man-made crises putting populations at risk“), Reaktion („to respond to situations of compelling human need with appropriate measures, which may include coercive measures like sanctions and international prosecution, and in extreme cases military intervention“) und Wiederaufbau („to provide, particularly after a military intervention, full assistance with recovery, reconstruction and reconciliation, addressing the causes of the harm the intervention was designed to halt or avert.“) als ein dreistufiges Modell entworfen.⁵⁴⁶

Die Anwendung von tödlicher militärischer Gewalt ist als Reaktion denkbar, darf jedoch nur in Extremsituationen in Erwägung gezogen werden,⁵⁴⁷ wobei die Frage nach der Deutungshoheit über das Vorliegen einer solchen Extremsituation wohl der Kristallisationspunkt des Themas sein wird. Wann wird der mangelhafte Schutz der eigenen Zivilbevölkerung eines Staates zu einer Bedrohung für den Weltfrieden und die internationale Sicherheit?⁵⁴⁸

Mit Waffengewalt darf zufolge des Berichts dann interveniert werden,

„when all order within a state has broken down or when civil conflict and repression are so violent that civilians are threatened with massacre, genocide or ethnic cleansing on a large scale.“⁵⁴⁹

Die Vorkommnisse müssen das „Gewissen der Menschheit“ erschüttern, bzw. eine direkte Gefahr für die internationale Sicherheit darstellen.⁵⁵⁰ Aber wo liegt die Schwelle der Gewalt und des Verbrechens, über der das „Gewissen der Menschheit“, falls ein solches existiert, in einen Schockzustand verfällt?

Die Autoren des Berichts geben zu bedenken, dass es zwar keine taxative Liste von Beurteilungskriterien hinsichtlich der Notwendigkeit einer militärischen Intervention gibt, die verschiedenen Beiträge aus Politik und Literatur jedoch in den entscheidenden Punkten große inhaltliche Gemeinsamkeiten aufweisen. Diese Gemeinsamkeiten fasst der Bericht

546 Vgl. ICISS Report: XI.

547 Vgl. ICISS Report: 4.10.

548 Vgl. ICISS Report: 4.12.

549 ICISS Report: 4.13.

550 Vgl. ICISS Report: 4.13.

unter den sechs Kriterien des gerechten Krieges zusammen: „right authority, just cause, right intention, last resort, proportional means and reasonable prospects“.⁵⁵¹

Besonderen Wert legt der Bericht auf den gerechten Grund und die legitime Autorität, die sich im Bericht wie folgt darstellen:

Gerechter Grund

Der Bericht betont mehrmals den Ausnahmecharakter der militärischen Maßnahmen und hält diese nur in folgenden Szenarien für angebracht:

„large scale loss of life, actual or apprehended, with genocidal intent or not, which is the product either of deliberate state action, or state neglect or inability to act, or a failed state situation;

or large scale “ethnic cleansing,” actual or apprehended, whether carried out by killing, forced expulsion, acts of terror or rape.“⁵⁵²

Davon umfasst sind unter anderem Völkermord und ethnische Säuberungen, aber auch Naturkatastrophen, wenn gegen deren tödliche Auswirkungen vom betroffenen Staat keine Maßnahmen ergriffen werden.⁵⁵³ Schwere Menschenrechtsverletzungen, die jedoch nicht in der Tötung von Menschen in großer Zahl resultieren, sind kein gerechter Grund. Darunter fallen etwa systematische rassische Diskriminierung, oder systematische Inhaftierung von politischen Gegnern.⁵⁵⁴

Legitime Autorität

Die legitime Autorität ist nach dem ICISS-Bericht primär der Sicherheitsrat, jedoch soll auch die Generalversammlung subsidiär eine Resolution verabschieden können.⁵⁵⁵ Die Resolutionen der Generalversammlung entfalten als solche jedoch keine rechtliche Bindungswirkung für die Staaten. Eine Intervention, die nicht vom Sicherheitsrat genehmigt worden ist, bleibt somit völkerrechtswidrig.⁵⁵⁶ Darüber hinaus sollen auch regionale Organisatio-

551 ICISS Report: 4.16.

552 ICISS Report: 4.19.

553 Vgl. ICISS Report: 4.20.

554 Vgl. ICISS Report: 4.25.

555 Vgl. ICISS Report: 6.7, 6.29-30.

556 Vgl. Etzersdorfer/Janik 2016: 208.

nen als legitime Autorität fungieren können.⁵⁵⁷ Der Umfang des Aufgabenbereichs dieser Organisationen und das Verhältnis zum Sicherheitsrat ist nicht abschließend geklärt, jedoch kann man auch hier festhalten, dass die UN Charta (Artikel 53) die Genehmigung von militärischen Interventionen durch Regional-Organisationen nicht zulässt und diese Kompetenz einmal mehr dem Sicherheitsrat zuweist.⁵⁵⁸

Der ICISS-Bericht hat für sich allein keinerlei rechtliche Wirkung und bildet lediglich den gemeinsamen Nenner der gesammelten Einzelmeinungen der beteiligten Autoren ab. Erst im Jahr 2005 kam es am UN-Weltgipfel zur Annahme einiger Aspekte der Schutzverantwortung.

3.3.2 Die Schutzverantwortung nach dem Weltgipfel-Abschlussdokument von 2005

Das Abschlussdokument, eine Resolution der Generalversammlung, nimmt in zwei Paragraphen (Par. 138-139) zur Schutzverantwortung Stellung.⁵⁵⁹ Die Einzelstaaten haben die Verantwortung, ihre Bürger vor Völkermord, Kriegsverbrechen, ethnischen Säuberungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu schützen (Par. 138).

Nach der Ausschöpfung von gewaltfreien Mitteln, und immer nur nach einer Ermächtigung des Sicherheitsrates (Kapitel VII der UN-Charta), sind auch militärische Mittel der Staatengemeinschaft denkbar, um die genannten Verbrechen zu verhindern. (Par. 139).

Das Dokument von 2005 enthält zwar auch ein Bekenntnis zu den Menschenrechten, aber in den für die R2P relevanten Paragraphen werden sie nicht erwähnt. Der gerechte Grund für militärische Maßnahmen wird deutlich eingeschränkt. So fallen etwa Naturkatastrophen, anders als der ICISS-Bericht, nicht unter den Anwendungsbereich der R2P.

Die Begriffe des gerechten Krieges fehlen in der Schutzverantwortung von 2005, und die Interventionspflicht wird zur Bereitschaft abgeschwächt. (Par. 139)

⁵⁵⁷ Vgl. ICISS Report: 6.31-35.

⁵⁵⁸ Vgl. Etzersdorfer/Janik 2016: 209.

⁵⁵⁹ Vgl. Vereinte Nationen: *2005 World Summit Outcome Document*, 16.09.2005, <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/487/60/pdf/N0548760.pdf?OpenElement> (Zugriff: 05.12.2020).

Diese limitierte Version der Schutzverantwortung geht hauptsächlich auf die Vorbehalte Chinas gegen den ICISS-Bericht zurück. Es handelt sich beim Abschlussdokument deshalb um einen politischen Minimalkompromiss. Die chinesische Führung sah sich insbesondere nach dem Libyen-Einsatz der NATO 2011 in ihren Vorbehalten bestätigt und blockiert seither weitere Resolutionen dieser Art, etwa im Syrien-Konflikt.⁵⁶⁰

Die unmittelbar auf den Weltgipfel 2005 folgende Sicherheitsrat-Resolution bringt schließlich wieder zum Ausdruck, dass Frieden und Sicherheit und die Achtung der Menschenrechte untrennbar miteinander verknüpft sind.⁵⁶¹

⁵⁶⁰ Vgl. Krause 2019: 125-126.

⁵⁶¹ Vgl. Vereinte Nationen: *Security Council resolution 1674 (2006) on Protection of civilians in armed conflict*, <https://www.un.org/ruleoflaw/blog/document/security-council-resolution-1674-2006-on-protection-of-civilians-in-armed-conflict/> (Zugriff: 05.12.2020).

3.4 Grenzen der Schutzverantwortung – eine Augustinische Kritik

3.4.1 Hexen, Einhörner und Menschenrechte

Die einzelne Vorstellung davon, was unter einem gerechten Krieg verstanden werden kann, wird naturgemäß immer wesentlich von der Auffassung geprägt, welcher Frieden durch diesen gerechten Krieg verwirklicht werden soll. Im Rahmen der Augustinischen Philosophie ist es eindeutig, dass „Gerechtigkeit“ kein Ziel des gerechten Krieges sein kann.

Der Schutzverantwortung wird jedoch in der Literatur mitunter vorgeworfen, sie sei nicht frei von Bezugnahmen auf eine westlich-kulturell determinierte Idee von Gerechtigkeit. Die intervenierenden Militärmächte wollten in kulturfremden Staaten eine „friedliche innere Ordnung der Gerechtigkeit, Menschenrechte und Demokratie durch Waffen errichten.“⁵⁶²

Die genannten Vorwürfe sind offenbar nicht unbegründet. Angesichts der oben skizzierten sehr engen Grenzen der militärischen Schutzverantwortung ist es jedenfalls verwunderlich, wenn der Libyen-Einsatz der NATO im Jahr 2011 von manchen Kommentatoren als „golden opportunity to help Libya reshape itself and reinvent a future of democracy and freedom“ bezeichnet wird.⁵⁶³ Den literarischen Beiträgen scheint mancherorts jedes Interesse abhandengekommen zu sein, dem tatsächlichen bzw. völkerrechtlich relevanten Inhalt der R2P Beachtung zu schenken. Im Folgenden werden einige Tendenzen in der aktuellen Menschenrechtsdiskussion im Zusammenhang mit der R2P kritisch diskutiert.⁵⁶⁴

Klarstellend wird festgehalten, dass diese Arbeit nicht den Versuch unternimmt, in der Augustinischen Philosophie nach Ansätzen für eine vormoderne Menschenrechtstheorie zu suchen. Zu weit entfernt ist allein das Augustinische Menschenbild (*natura lapsa*) von den für das Menschenrecht grundlegenden Ideen der Aufklärung. So bezeichnet etwa Luf die Menschenrechte, unter Hinweis auf ein von der Aufklärung geprägtes Menschenbild, als

⁵⁶² Vgl. Steiger, Heinhart: *Augustinus und der Afghanistan-Einsatz*, 25.01.2010, <https://www.augustinus.de/einfuehrung/86-texte-ueber-augustinus/216-augustinus-und-der-afghanistan-einsatz> (Zugriff: 23.01.2021).

⁵⁶³ Vgl. Tang Abomo 2019: 5.

⁵⁶⁴ Diese Beispiele erfahren hier freilich keine Darstellung, weil sie innerhalb des allgemeinen Menschenrechtsdiskurses vorherrschend wären, sondern weil sie meines Erachtens aus der bisher erarbeiteten Augustinischen Perspektive und im Zusammenhang mit der militärischen Schutzverantwortung zu kritisieren sind.

„Erscheinungsform eines spezifisch neuzeitlichen Konzepts der Begründung von Recht und Staat.“⁵⁶⁵

Die Schutzverantwortung hat nicht erst seit dem Libyen-Krieg ein massives Glaubwürdigkeitsproblem. Westliche Demokratien sind offenbar schneller bereit, Kriege gegen militärisch eklatant unterlegene, bzw. de facto wehrlose Regime zu führen, als rein politische Maßnahmen gegen die menschenrechtlichen Versäumnisse von militärisch und wirtschaftlich ebenbürtigen Staaten zu ergreifen.

Über den Umstand, dass westliche Demokratien nach wie vor bereit sind, Kriege zu führen, gibt es keinen Zweifel. Zuzufolge der *democratic peace theory* führen demokratisch regierte Staaten keine Kriege *gegeneinander*.⁵⁶⁶ Das ändert nichts an der Tatsache, dass Demokratien Kriege gegen nicht-demokratische Staaten führen.⁵⁶⁷ Der dabei ausgespielte Technologie-Vorsprung minimiert die Gefahr eigener Verluste und macht die Möglichkeit einer wirksamen Gegenwehr des ohnehin schwächeren Gegners vollends zunichte. Da diese Art von Militäreinsatz nicht mehr ernsthaft mit einem klassischen Krieg verglichen werden kann, ohne in Zynismus abzugleiten, heißen jene Konflikte nun *asymmetrische Kriege*.⁵⁶⁸

Die Entschlossenheit zur Setzung von nicht-militärischen Maßnahmen im Sinne der Schutzverantwortung sucht man in der internationalen Politik jedoch zuweilen vergeblich. So bedient sich die bald mächtigste Wirtschaftsmacht der Welt bei einem Großteil ihrer Billigproduktion einer chinesischen Variante des Gulag-Systems.⁵⁶⁹ Mittlerweile sind über eine Million Menschen, Angehörige von ethnischen und religiösen Minderheiten, in sogenannten politischen Umerziehungslagern als Arbeitssklaven völlig entrechtet.⁵⁷⁰ Auf „freiwilliger“ Basis soll in Chinas Arbeitslagern extremistisches Gedankengut bekämpft, und

565 Luf 2008: 239.

566 Vgl. Janik 2016: 73-74.

567 Nach Münkler ist bei demokratisch geführten Imperien sogar die umgekehrte Tendenz wahrscheinlich: Demokratische Imperien führen öfter Krieg als autoritäre Imperien. Vgl. Münkler 2007: 237.

568 Vgl. zur *asymmetrischen* Kriegsführung von *postheroischen* Demokratien: Münkler 2006: 140ff.

569 Vgl. Kormann, Judith: *Beinahe jedes chinesische Billigprodukt kommt aus einem Arbeitslager*, 01.09.2015, <https://info.arte.tv/de/beinahe-jedes-chinesische-billigprodukt-kommt-aus-einem-arbeitslager> (Zugriff: 04.01.2021).

570 Vgl. Thum, Rian: *What Really Happens in China's 'Re-education' Camps*, 15.05.2018, <https://www.nytimes.com/2018/05/15/opinion/china-re-education-camps.html> (Zugriff: 04.01.2021).

das „Bildungsniveau“, unter anderem von muslimischen Universitätsprofessoren und Schriftstellern, gehoben werden.⁵⁷¹

Auf UN-Ebene sind bisher keine der in der R2P geforderten Sanktionen für diese horrende Verletzung von existentiellen Menschenrechten angestrebt worden. Auch von der islamischen Staatenwelt haben die mehrheitlich sunnitischen Uiguren keine Unterstützung zu erwarten.⁵⁷²

Braucht es tatsächlich eine „wertebasierte Außenpolitik“,⁵⁷³ um einem neuen „Archipel Gulag“⁵⁷⁴ wirksam entgegenzutreten? Benötigen wir zur Formulierung einer Kritik dieser Zustände einen deklamatorischen Rückgriff auf dezidiert westlich-kulturell durchdrungene Begriffe von Demokratie und Menschenrechten?⁵⁷⁵ Diese Rhetorik birgt aufgrund der oben genannten internationalen politischen Vorbehalte gegenüber der Schutzverantwortung zumindest das Risiko, die Befürworter des Konzepts in weitere Rückzugsgefechte zu drängen.

Die Idee von einer internationalen Durchsetzung der Menschenrechte ist ein überraschend junges Konzept.⁵⁷⁶ Stellenweise wird in der Literatur darauf hingewiesen, dass die Menschenrechte ein Programm beinhalten würden, welches mittlerweile manchen zur „letzten Utopie“ der Menschheit geworden sei⁵⁷⁷ und nun stellvertretend für ein Konzept letztgültiger Gerechtigkeit stehe:

„The phrase [human rights, Anm.] implies an agenda for improving the world, and bringing about a new one in which the dignity of each individual will enjoy secure international protection. It is a recognizably utopian program: for the

571 Vgl. Follath, Erich: *Wie China ein ganzes Volk umerziehen will*, 18.01.2019, <https://www.republik.ch/2019/01/18/wie-china-ein-ganzes-volk-umerziehen-will> (Zugriff: 04.01.2021).

572 Vgl. Pabst, Volker: *Erdogan lässt die Uiguren fallen*, 02.02.2019, <https://www.nzz.ch/international/erdogan-china-wird-zum-neuen-freund-uiguren-haben-das-nachsehen-ld.1454181?reduced=true> (Zugriff: 26.01.2021).

573 Vgl. Bündnis 90/Die Grünen, Bundestagsfraktion: *China verfolgt Millionen von Uigurinnen und Uiguren*, 26.11.2019, <https://www.gruene-bundestag.de/themen/menschenrechte/chinesische-regierung-unterdrueckt-millionen-uiguren> (Zugriff: 04.01.2021).

574 Vgl. Gehlen, Martin: *Auf die Islamische Welt können sie nicht hoffen*, 26.11.2019, <https://www.zeit.de/politik/ausland/2019-11/uiguren-china-arabische-welt-islam-nahost> (Zugriff: 26.01.2021).

575 Nach Luf sind die Grundlagen der Menschenrechte jedenfalls der abendländischen Tradition zuzurechnen. Die Überleitung in andere Kulturkreise ist deshalb nicht frei von Schwierigkeiten. Vgl. Luf 2008: 244.

576 Vgl. Moyn 2010: 1ff.

577 Vgl. Moyn 2010: 4ff.

political standards it champions and the emotional passion it inspires, this program draws on the image of a place that has not yet been called into being.⁵⁷⁸

Die Idee der Möglichkeit eines militärischen Schutzes von Menschenrechten ist seit der Diskussion um die Militärische Humanitäre Intervention ein umkämpftes Thema. Wer die grundsätzliche Möglichkeit eines gerechten Krieges für Menschenrechte bejaht, der wird wohl zugestehen, dass es einer deutlichen Einschränkung bedarf, hinsichtlich welcher Menschenrechte diese Idee gelten soll. Es werden wohl nicht alle in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte genannten Rechte gemeint sein können.

Die R2P ist vor allem ein moralisches Konzept in der Hinsicht, dass darin eine Form des Werte-Universalismus vertreten wird.⁵⁷⁹ Das Gegenteil, der ethische Relativismus bzw. Partikularismus behauptet, es gäbe keine Beurteilungsprinzipien über den verschiedenen kulturell geprägten Moralsystemen.⁵⁸⁰ Nicht zu verwechseln ist diese philosophische These mit dem Multikulturalismus, welcher auf das Faktum von verschiedenen, nebeneinander existierenden Wertesystemen hinweist.

Die Idee von einer universellen Geltung der Menschenrechte erfährt jedoch nicht erst seit Kurzem erheblichen Widerspruch. So vergleicht Alasdair MacIntyre in seinem 1981 erschienen Werk *After Virtue* die Idee der Menschenrechte mit dem Glauben an Hexen und Einhörner.⁵⁸¹ Wer diesen Vorwürfen effektiv und nachhaltig entgegentreten will, muss eine moralische Interventions-Begründung formulieren, die geeignet ist, dieser Kritik standzuhalten. Der Menschenrechtsbegriff in einer inflationär verwendeten Form ist dazu denkbar schlecht geeignet. Es könnte sich meines Erachtens vielmehr lohnen, vermehrt auf die kulturinvarianten Momente des Menschenrechtsgedankens hinzuweisen. Kersting bezeichnet etwa das Menschenrechtskonzept als revolutionär, weil es konzeptuell jeder kulturellen, religiösen oder weltanschaulichen Idee vorgelagert ist.⁵⁸²

578 Moyn 2010: 1.

579 Vgl. hierzu die Bezugnahme auf den Universalismus in ICISS Report: 1.1.

580 Wolfgang Kersting kritisiert beispielsweise den Partikularismus von Michael Walzer. Vgl. Kersting 2000: 206.

581 Vgl. MacIntyre 2007: 69-70.

582 Vgl. Kersting 2000: 212.

Die Menschenrechtsidee steht im Zusammenhang mit der R2P kurz davor, einen rhetorischen Ermüdungsbruch zu erleiden. Die Gegenmaßnahme, die Kersting im Zusammenhang mit der Idee einer militärischen Durchsetzung von existentiellen Menschenrechten vorschlägt, verweist auf einen betont minimalistischen Menschenrechtsbegriff:

„Der einzige Ausweg aus diesen Schwierigkeiten ist ein strikter menschenrechtlicher Minimalismus. Wir müssen den Menschenrechtsgedanken vor seiner deklamatorischen Abnutzung retten, ihn einer semantischen Entschlackungskur unterwerfen. Durch diese Minimalisierung wird der Menschenrechtsbegriff Relativismus- wie Partikularismusresistenz gewinnen und auch die Befürchtung eines gewaltbereiten hypermoralischen Menschenrechts- und Demokratiemissionarismus des Westens zerstreuen.“⁵⁸³

Welchen Beitrag kann die Augustinische Philosophie dazu leisten? Augustinus kannte die Idee des Menschenrechts nicht. Dennoch hat er über eintausend Jahre vor Thomas Hobbes' Leviathan die Grundlagen für einen Staat gelegt, der Toleranz gegenüber der Andersartigkeit seiner Bürger üben kann, eben weil er sich auf die Erfüllung der Grundbedingungen von Frieden und Sicherheit zurückgezogen hat.⁵⁸⁴ Es handelt sich um einen Staat, der Räume der Entfaltungsmöglichkeit durch Grenzen schafft, und Vielfalt in Sicherheit bestehen lässt. Die göttliche und die irdische Bürgerschaft können in Frieden miteinander auskommen, weil ihre jeweiligen Interessen am gemeinsamen Projekt des irdischen Friedens nicht in Konflikt geraten. Auf den internationalen Frieden übertragen bedeutet diese Perspektive eine Chance auf Frieden und Sicherheit im Gleichschritt mit weltanschaulicher Vielfalt.⁵⁸⁵

Toleranz wäre in diesem Zusammenhang in der Bedeutung von *tolerare* zu verstehen. Das Andere wird von den Bürgern im Augustinischen Staat ausgehalten, ertragen und erduldet. So kann auch mit sich gegenseitig Fremden ein Staat gelingen, der von einer gemeinsamen Gerechtigkeitsidee zwar weit entfernt ist, aber gleichzeitig das Konfliktpotential minimiert, und vielleicht gerade deshalb nachhaltig bestehen kann.

Als die Augustinische Begründung für die mögliche Notwendigkeit des gerechten Kriegs haben wir die Verhütung von Mord, Raub, Hunger und Vertreibung identifiziert. Diese

583 Kersting 2000: 211.

584 Vgl. Schweidler 2014: 78.

585 Siehe oben: „safe for diversity“ (John F. Kennedy).

Notwendigkeit des *bellare* ist bei Augustinus nicht mit der Aufrechterhaltung einer christlichen Ordnung verbunden, sondern geht jeder geschichtlich-empirischen Gesellschaftsform voraus. Der gefallene Mensch hat seinen friedlichen Naturzustand selbstgewählt verlassen und ist seither dem wechselnden, oft feindseligen Geschick des *saeculum* schutzlos ausgeliefert. In diesem Zustand der *natura lapsa* kann nur der Staat ausreichend Schutz gewähren. Der Augustinische Anspruch an gelingende Politik ist die Überwindung des dramatischen Überlebenskampfes als Grundlage jedes gelingenden Sozialgefüges, ganz gleich welcher konkreten kulturellen Ausprägung. Die nüchterne Feststellung der Verletzlichkeit des nackten, auf sich allein gestellten, hilflosen Menschen gleicht der anthropologischen Begründung des Menschenrechts:

„Der begründungstheoretisch einzig relevante menschenrechtliche Mensch ist ein endliches, sterbliches, verwundbares und leidensfähiges Wesen; der menschenrechtliche Schutz gründet sich auf die schlichte Evidenz menschlicher Verletzlichkeit zum einen und die nicht minder evidente Vorzugswürdigkeit eines Zustandes der Abwesenheit von Schmerz und Gewalt, von Folter, Not und Hunger, von Unterdrückung und Ausbeutung zum anderen.“⁵⁸⁶

Ganz bewusst begründet Kersting das Menschenrecht anthropologisch. Ziel ist es, jede kulturelle Färbung des Menschenrechtsbegriffs auszuschließen. Dieser Ansatz von Kersting ist freilich nur einer von vielen relevanten. Der genannte Zugang wird an dieser Stelle bemüht, weil er zweckmäßig für den Hinweis auf strukturelle Ableitungen auf Augustinus erscheint. Auch steht Kersting mit seiner Kritik an möglichen Verirrungen der Menschenrechtspolitik nicht allein. Luf plädiert etwa im Zuge einer Auseinandersetzung mit Kersting für eine kritische Rückbindung der konkret-geschichtlichen Menschenrechte und ihrer Einflüsse an das Kantische Freiheitsprinzip: „Damit wird vermieden, diesen empirisch-anthropologischen Faktoren unmittelbar einen absoluten, kulturinvarianten normativen Stellenwert zu verleihen.“⁵⁸⁷

Augustinus hat seine Friedensphilosophie völlig unabhängig von einer kulturellen oder religiösen Erfahrung des Menschen begründet. Alle Menschen, Christen und Heiden gleichermaßen, sind zu allen Zeiten außerhalb des paradiesischen Naturzustandes einfach dar-

586 Kersting 2000: 212.

587 Luf 2017: 22.

um verletzlich, weil sie als Menschen von Gott derart geschaffen sind. Das unvermeidliche, instinktive Streben nach der verlorenen Harmonie ist deshalb jedem Menschen zu eigen. Während der Dauer des *saeculum* sind alle Menschen durch ihre Verletzlichkeit verbunden und teilen diesbezüglich übereinstimmende Interessen. Diese Augustinische Einsicht ermöglicht ein gelingendes Gemeinwesen, welches von den beiden so verschiedenen *civitates* gemeinsam gestaltet werden kann.

Eine solche kulturindifferente Perspektive auf den Schutz des menschlichen Lebens führt dazu, dass wir Völkermord und ähnliche Massenverbrechen ohne näheres Wissen um die geschichtlichen und kulturellen Rahmenbedingungen eines Konflikts benennen können:

„(...) ich muß nicht in eine Kultur eintauchen, um Genozid, Verfolgung von Minderheiten, Entrechtung und Deportation von ganzen Bevölkerungsgruppen als Menschenrechtsverletzungen zu erkennen. Das Massengrab hat keine kulturelle Grammatik, die nach diffiziler Hermeneutik verlangte; das, was es bedeutet, zeigt es selbst.“⁵⁸⁸

Die Idee der Menschenrechte wird in der Literatur stellenweise als Ideologie bezeichnet.⁵⁸⁹ Die Aufgabenstellung der Applizierung eines menschenrechtlichen Minimalismus für die Schutzverantwortung wäre in dieser Diktion dann nichts anderes als der Versuch der Formulierung einer möglichst ideologiefreien *iusta causa*.⁵⁹⁰

Wird die Idee der Menschenrechte, und insbesondere deren universelle Geltung, in enthemmter ideologischer und utopischer Form als Grundlage für die Legitimation von gerechten Kriegen herangezogen, ist es wieder einmal an der Zeit zu hinterfragen, für welchen irdischen *ordo* es sich zu kämpfen lohnt und für welchen nicht. Im Sinne der Augustinischen Philosophie wäre eine Diskussion darüber nötig, welche Menschenrechte zu den Grundpfeilern des internationalen Friedens gehören und welche Rechte, so wichtig sie unseren westlichen Kulturen auch sein mögen, über diese Grenze des absolut Notwendigen

588 Kersting 2000: 207.

589 Diese Bezeichnung wird nicht immer negativ wertend verstanden. Vgl. etwa Grube 2010: 363ff. sowie Moyn 2010: 4ff.

590 Zur Problematik dieses Versuches vgl. Evans 2005: 4ff.

hinausgehen. Innerhalb dieses notwendigen Rahmens befindet sich wohl jedenfalls der Schutz des menschlichen Lebens.⁵⁹¹

Ein Friedensverständnis, das im Zusammenhang mit der militärischen Intervention deutlich über den Schutz des Rechts auf Leben, und damit etwa über die Verhinderung der systematischen Ermordung von Menschen in großer Zahl, hinausgeht, wäre jedenfalls im Sinne der Augustinischen Philosophie schwierig zu argumentieren.

3.4.2 Die Redeweise des Imperiums

Der Begriff des *bellum iustum* ist Augustinus als moralisch-überhöhende Erzählung der römischen Vergangenheit und als Redeweise des Imperiums bekannt. Der Augustinisch geschulte Kritiker wird nach den Spuren einer imperialen Redeweise in modernen Varianten des gerechten Krieges suchen.⁵⁹²

Schon vor der Diskussion um die R2P wird die menschenrechtliche Begründung von militärischen Interventionen in der Literatur zuweilen als „militärischer Humanismus“ und als „Mischform von humanitärer Selbstlosigkeit und imperialer Machtlogik“ beschrieben.⁵⁹³ Auch die Praxis der nicht-militärischen humanitären Unternehmungen wurde schon mit dem Prädikat „Empire of Humanity“ versehen.⁵⁹⁴

Ausgerechnet einer der Autoren des ICISS-Berichts verweist ebenfalls auf die zentrale Rolle der imperialen Machtentfaltung: Michael Ignatieff bekennt sich ohne Umschweife

591 Die europäische Außenpolitik ist hier mE nicht frei von Widersprüchen: Das Recht auf Leben ist laut Art 2. Abs 2 lit c EMRK eingeschränkt durch die Anwendung von tödlicher Gewalt zur Niederschlagung eines Aufstandes, wenn eine Rebellen­gruppe „Teile des Staatsgebiets tatsächlich beherrscht und sich gegen die legitime Regierung zu behaupten vermag“. Tretter 1983: 137. Wie hätten Frankreich und Großbritannien reagiert, hätte Gaddafi im Frühling 2011 drauf hingewiesen, dass die EMRK tödliche Gewaltanwendung eines Staates im Bürgerkrieg als Ausnahme des Rechts auf Leben vorsieht? Es hängt offenbar alles davon ab, ob Herr Gaddafi in dieser Situation vom Ausland als Verbrecher oder legitimes Staatsoberhaupt wahrgenommen wird. Denn „[d]ie Schwelle zwischen dem Terroristen und dem Staatsmann wird am Ende durch nichts anderes als die internationale Anerkennung gebildet.“ Schweidler 2014: 82.

592 Vgl. zum Begriff des Imperiums: Münkler 2007: 16ff.

593 Vgl. Beck 2000: 240.

594 Vgl. Barnett 2011: 221ff.

zur Notwendigkeit eines vorrübergehenden Imperiums der USA als „eine unabdingbare Bedingung für Demokratie“.⁵⁹⁵

Es mag sein, dass wir aus westlicher Perspektive nicht nur die Existenzsicherung des Individuums, sondern auch „die Förderung von Freiheit, Abbau von Not, Anerkennung kultureller Vielfalt“ als „Grundelemente des pluralistischen demokratischen Rechtsstaats“ ansehen.⁵⁹⁶ Diese „Dimensionen des gerechten Friedens“⁵⁹⁷ sind aber mit einer Augustinisch interpretierten militärischen Schutzverantwortung unvereinbar. Nach Augustinus kann Gerechtigkeit im *saeculum* schon mit friedlichen Mitteln nicht errichtet werden. Der gerechte Krieg kann dies erst recht nicht leisten.

Auch die Unterzeichner des Briefs *What We're Fighting For. A Letter from America* vertreten die Auffassung, dass die Rechte, wie sie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verfasst sind, als „basis of any civilization oriented to human flourishing, justice, and peace“ verstanden werden müssten.⁵⁹⁸ Jedes Imperium ist auf die Bereitstellung solcher Perspektiven durch die „Deutungselite“ zur Überhöhung seiner Politik angewiesen.⁵⁹⁹

Die Begriffe Gerechtigkeit, Demokratie und Menschenrechte sind, genau wie die Kategorien des gerechten Krieges, vorbelastet, wenn es um die Rechtfertigung von gewaltsamen Interventionen geht. So haben beispielsweise George W. Bush und Tony Blair den Irakkrieg im Jahr 2003 mit der Notwendigkeit einer gerechteren Weltordnung und dem Export von Demokratie und Menschenrechten begründet, und sich dabei eng an der Theorie des gerechten Kriegs orientiert.⁶⁰⁰

Die USA haben stellenweise auch kein Hehl daraus gemacht, dass ihre Intervention auf die Erfüllung einer imperialen Mission gerichtet ist. Kein Imperium kann auf eine weltgeschichtlich relevante Mission verzichten, und diese Abhängigkeit ist eines der offenkundigsten Unterscheidungsmerkmale von Imperien, verglichen mit bloßen Hegemonialmäch-

595 Vgl. Ignatieff 2003: 7.

596 Vgl. Ackermann 2019: 42.

597 Ackermann 2019: 42.

598 Vgl. Huntington, Samuel / Johnson, James T. / Walzer, Michael [u.a.]: *What We're Fighting For. A Letter from America*, <http://americanvalues.org/catalog/pdfs/what-are-we-fighting-for.pdf> (Zugriff: 02.02.2021), S. 9.

599 Vgl. Münkler 2007: 134.

600 Vgl. O'Driscoll 2008: 67.

ten.⁶⁰¹ Der Export von „freedom and democracy to the “dark places” of the earth“ ist nach dem ehemaligen US-Außenminister, Colin Powell, angeblich teilweiser Inhalt der US-amerikanischen Mission.⁶⁰²

Der gerechte Krieg allein kann keinen legitimierenden Beitrag für die Macht des Imperiums leisten. Die Institution des gerechten Krieges muss jedenfalls um die imperiale Mission ergänzt werden, welche erst den Inhalt der Kriegsziele, und damit die Bedingungen der Friedensordnung zu formulieren vermag.

Für die Schutzverantwortung könnte man in den bisher in dieser Arbeit erarbeiteten Kategorien formulieren: Der in der Schutzverantwortung teilweise in neue Begrifflichkeiten gekleidete gerechte Krieg sei die rechtlich-moralische Institution zur Erfüllung einer aktuellen imperialen Mission, der Errichtung einer *pax humana*.

Es wäre an dieser Stelle zu kurz gegriffen, etwa die US-amerikanische Rhetorik von der Verbreitung der Menschenrechte als bloße Lüge abzutun. Dabei könnte leicht die Bedeutung der imperialen Mission für das Machtzentrum des Imperiums unterschätzt werden. Vor allem ist das Narrativ der imperialen Mission „eine Autosuggestion der politischen Eliten, aus der diese die Überzeugung und Energie zur Fortführung des imperialen Projekts beziehen.“⁶⁰³ Das Imperium bindet sich durch die Formulierung seiner imperialen Aufgaben auch in erheblichem Maß selbst.⁶⁰⁴

Neben den offensichtlichen wirtschaftlichen Interessen, die eine Imperium verfolgen muss, entweder als imperiale Mission zur Durchsetzung eines freien Welthandels, oder als notwendige Absicherung des eigenen Fortbestandes,⁶⁰⁵ muss man wohl zur Kenntnis nehmen, dass auch die genannten humanitäre Aufgaben des Imperiums nicht einfach nur vorgetäuscht sind. Man würde sonst übersehen, „wie sehr die Menschenrechtspolitik (ähnlich wie die Durchsetzung der freien Marktwirtschaft) zur Zivilreligion, zum Glauben der Ver-

601 Vgl. Münkler 2007: 132ff.

602 Zitiert nach: O’Driscoll 2008: 69.

„Die imperiale Mission der USA schließlich lässt sich als eine Weiterentwicklung der britischen beschreiben: Marktwirtschaft, Demokratie und Menschenrechte bilden ihre Eckpunkte (...).“ Münkler 2007: 145.

603 Vgl. Münkler 2007: 133.

604 Vgl. Münkler 2007: 133.

605 Man kann hier etwa an die Sicherung der Erdölversorgung und die Stabilisierung des Erdölpreises denken. Vgl. Münkler 2007: 234.

einigten Staaten an sich selbst geworden ist.“⁶⁰⁶ Und bei einem sogenannten „demokratischen Imperium“ werden die politischen Anführer auch entscheidend von den Überzeugungen der Bürgern beeinflusst, „die unter dem Eindruck der Bilder und Berichte von Massakern, Hungerkatastrophen und endlosen Bürgerkriegen die politische Spitze zur Intervention drängen“.⁶⁰⁷

Gleichgültig, ob man die vorrangige imperiale Mission der USA in der Rohstoff- und Handelswegsicherung oder in der Verbreitung von Demokratie und Menschenrechten sehen möchte, bleibt jedenfalls das folgende Merkmal immer im Mittelpunkt der Legitimität von Imperien: Die Fähigkeit, ein Friedensidee selbst zu formulieren, um diesen Frieden anschließend zu errichten, bzw. zumindest erkennbar und effektiv danach zu streben. Ohne eine erkennbare Friedensidee und ohne glaubwürdige Anstrengungen zur Verfolgung derselben verliert ein Imperium rasch an Legitimität. Der Friedenszustand als Basis wird ergänzt durch eine Zivilisierungsmission des Imperiums, eine Art säkularisierte Heilserwartung, etwa die Durchsetzung der Menschenrechte.⁶⁰⁸ Im Nachgang des 11. Septembers 2001 wurde die Redeweise des Imperiums für den Krieg gegen den Terror bekanntlich noch um den Kampf gegen das „Böse“ erweitert.⁶⁰⁹

Mit Augustinus könnte man nun eine Kritik an der imperialen Mission der USA in mehrfacher Weise üben: Zunächst ist aus Augustinischer Perspektive unschwer zu erkennen, dass jeder rhetorische Versuch einen Kampf gegen das Böse heraufzubeschwören, schon bald an der schnöden Wirklichkeit zerbrechen wird. „(D)ie Finsternis sehen und die Stille hören wollen“⁶¹⁰, würde einen ähnlichen Erfolg wie dieser Kampf versprechen. Die Konstruktion eines gerechten Krieges als Unterwerfung des Bösen ist mit Augustinus als Absurdität abzulehnen.

Weiters ist die Sinnhaftigkeit einer imperialen Friedensidee innerhalb der Koordinaten der Augustinischen Philosophie zumindest rechtfertigungsbedürftig sowie ihre sakrale Überhöhung jedenfalls abzulehnen. Augustinus war nicht von der Vorzugswürdigkeit eines imperialen Friedens überzeugt. Zunächst wurden unzählige Kriege zur Ausdehnung des Reiches

606 Vgl. Beck 2000: 233.

607 Münkler 2007: 228.

608 Vgl. Münkler 2007: 132.

609 Siehe bereits oben S. 65.

610 DCD, XII, 7.

geführt, nur um dann von den noch schlimmeren Bürgerkriegen abgelöst zu werden. Und wenn gerade keine Bürgerkriege stattfanden, so ging zumindest die Angst davor um.⁶¹¹

Eine große Zahl von kleinen Staaten, die in friedlicher Nachbarschaft „ähnlich wie in der Stadt eine große Zahl von Bürgerfamilien“ miteinander leben, wäre für Augustinus das Ideal gewesen.⁶¹² Diese Wortwahl erinnert im ersten Moment an die republikanische Völkerfamilie des Ewigen Friedens bei Kant, und die davon inspirierte imperiale Außenpolitik Woodrow Wilsons:⁶¹³

“Most explicit and famous was his pledge that ‘[t]he world must be made safe for democracy. Its peace must be planted upon the tested foundations of political liberty’, a somewhat ‘messianic’ mission the US could not refuse to answer (...)”⁶¹⁴

Der entscheidende Unterschied liegt jedoch in der betont indifferenten Haltung von Augustinus gegenüber der inneren politischen Ausgestaltung eines Staates, wobei eine Welt „safe for diversity“⁶¹⁵ (Kennedy) im Gegensatz zu „safe for democracy“ (Wilson) in den Vordergrund rückt.

Trotz seiner gründlichen Dekonstruktion der ideologischen Grundlagen des Römischen Imperiums bleibt die Feststellung, dass Augustinus die Ausübung von politischer Macht als Notwendigkeit erachtet hat. Meines Erachtens ist kein Grund ersichtlich, warum die positive Augustinische Haltung zur staatlichen Macht generell nicht auch für die ordnende Macht des Imperiums zutreffen kann, solange die von Augustinus genannten Vorbehalte mitgedacht werden. Imperiale Machtentfaltung könnte man mit Augustinus gutheißen, solange das Imperium seiner stabilisierenden Rolle für Frieden und Sicherheit gerecht wird. Zustimmung erfährt diese Art der Machtausübung freilich nicht *weil*, sondern *obwohl* es sich um ein Imperium handelt.

611 Vgl. DCD, XIX, 7.

612 Vgl. DCD, IV, 15.

613 Zu diesem Zusammenhang vgl. Beham/Janik 2016: 58.

614 Beham/Janik 2016: 58.

615 „And if we cannot end now our differences, at least we can help make the world safe for diversity.”

Siehe oben S. 131.

3.5 Conclusio

Augustinus ist kein Wohlfühl-Autor für all jene, die in den Entwicklungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts bereits die Umrisse einer gerechteren Welt zu erkennen glauben. Augustinus ist ein Krisen-Autor, den man bemühen kann, um sich die banalen Tatsachen unserer mehr oder weniger gerechten Gesellschaftsordnungen vor Augen zu führen. Diese Arbeit hat versucht, einige Leitgedanken der Augustinischen politischen Philosophie zu erarbeiten, und sie exemplarisch auf die Herausforderungen der internationalen Gemeinschaft im Zusammenhang mit der sogenannten Schutzverantwortung zu applizieren.

Augustinus war denjenigen Christen seiner Zeit entgegengetreten, die meinten, für eine christliche Idee von Gerechtigkeit Krieg führen zu dürfen. Er hatte sie daran erinnert, dass auch ein christlich dominiertes Reich nur *relative* Unterschiede zu einer Räuberbande aufweisen kann. Die Herrschaft von Menschen über ihre Artgenossen ist nie als solche lobenswert, sondern wird vielmehr immer ein Symptom der verlorenen Harmonie des Paradieses bleiben.

Die bei Augustinus anthropologisch begründete Friedenssehnsucht enthält keine Forderungen für das konkrete politische Gebaren, durch welches der irdische Frieden vorerst aufrechterhalten werden soll. Sogar ein Imperium darf den zeitlichen Frieden vorerst absichern. Gleichzeitig ist Augustinus für jedes Imperium ein unangenehmer Denker. Das Augustinische Friedenskonzept muss gegenüber jeder Idee von irdischer Gerechtigkeit skeptisch sein, welche die banale Tatsache der zutiefst fehlerhaften Natur des Menschen ignoriert. Wenn es stimmt, dass die sakrale Überhöhung der imperialen Mission notwendiges Element jeder imperialen Machtentfaltung ist, hat die von Augustinus vorgenommene Entdivinisierung fast schon subversiven Charakter.

Die *civitas dei* und das Menschenrecht sind beides revolutionäre Konzepte. Ihr revolutionärer Charakter kann durch keine menschliche Errungenschaft transformiert werden, denn beide Konzepte haben ihren Ausgangspunkt vor jeder kulturellen Handlung. Die Bürgerschaft Gottes und das Menschenrecht haben den ursprünglichen Menschen als Subjekt vor

Augen. Nicht die Geburt Jesu, nicht die Gründung Roms, nicht die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte begründen, verändern oder erfüllen eines dieser Konzepte.

Augustinus hat eine radikale Trennung zwischen *lex divina* und *lex naturalis* vollzogen. Eine Trennung, die aus der Ferne auf den Hobbeschen Staat hindeutet. Der Staat ist nicht mehr der Ort wo Gerechtigkeit von gerechten Mitbürgern zelebriert wird. In der Augustinischen Denkweise ist jede Politik nur dazu in der Welt, um eine Ordnung zu organisieren, die Gerechten und Ungerechten ein erträgliches Zusammenleben ermöglicht. Ein Staat, der Grenzen zwischen einander Fremden errichtet, damit Fremde ohne Angst voreinander zusammen die ihnen gemeinsamen Interessen in nachhaltiger Weise organisieren und absichern können. Der Augustinische Staat ist „pluralistisch“ in dem Sinne, als er keine Vorgaben zu einer Gerechtigkeitsidee jedweder Ausprägung macht. Die Verbundenheit *societatis vinculo* kann nun sogar zwischen Menschen stattfinden, deren Ideen von Gerechtigkeit nicht vereinbar sind. Erfolgreich ist diese Politik nicht dann, wenn von den entgegentretenden, nicht existentiellen, menschlichen Interessen eines die Oberhand behält, sondern wenn das Spannungsverhältnis ausgleichend moderiert und damit für keinen Beteiligten existenzbedrohend wird.

Will man dieses Prinzip auf die internationale Politik im 21. Jahrhundert übertragen, kommt man an einer Selbstrestriktion der moralisch begründeten Forderungen gegenüber den *Anderen* nicht vorbei. Diese Zurückhaltung sucht man etwa in der Diskussion um die *Responsibility to Protect* jedoch allzu oft vergebens. Nach einem umstrittenen Gastspiel im Syrienkonflikt ist die R2P offenbar bereits wieder obsolet geworden. Jedenfalls ist kein internationaler politischer Wille auf der Ebene des Sicherheitsrates erkennbar, das Instrument der R2P für die größten bekannten Menschenrechtsverbrechen der letzten Jahre heranzuziehen. Die Gründe dafür sind vielfältig. Die Vertreibungen in Myanmar, die eine Flüchtlingswelle von fast einer Million Menschen ausgelöst haben, sind wohl von zu geringer weltpolitischer Relevanz. Die systematische Unterdrückung und weitreichende Versklavung der Volksgruppe der Uiguren durch die Volksrepublik China wird gegenüber der künftigen größten Wirtschaftsmacht der Welt nicht auf das diplomatische Parkett gebracht. Die Situation in Syrien ist zu verworren, die geopolitische Lage zu heikel und die Interes-

sen der Einzelstaaten zu vielfältig, um wirksame Beschlüsse des Sicherheitsrates erhoffen zu lassen.

Der Augustinische Begriff des gerechten Krieges hat auf diese Probleme freilich keine direkten Antworten. Aber was könnte sich dennoch aus der von Augustinus säkularisierten Zweckveranstaltung, dem Minimal-Ziel für ein erträgliches Zusammenleben während des *saeculum*, als perspektivischer Unterbau für die heutigen Herausforderungen anbieten? Der Augustinische Begriff von Politik führt zur Forderung nach einem betont minimalistischen Ansatz für eine internationalen Friedenspolitik, die sich auf die existenziellen Grundlagen für ein menschenwürdiges Leben besinnt, und dabei etwa Demokratisierungs-Bemühungen hintanstellt. Für Augustinus ist die Legitimationsbasis eines Gemeinwesens nicht Gerechtigkeit, sondern Frieden und Sicherheit. Was die Menschen zu verschiedenen Zeiten des *saeculum* als gerecht erachtet haben, ist relativ. Absolut ist hingegen das menschliche Interesse an der Erhaltung des eigenen Lebens in der Ruhe der Ordnung.

Die unaufhörlichen Bezugnahmen auf Menschenrechte und Demokratie innerhalb der Diskussion um die Schutzverantwortung führt unnötigerweise zu einer ideologisch vorbelasteten Diskussion, die der Möglichkeit von künftigen erfolgreichen Anwendungen der Schutzverantwortung zuwiderläuft. Es würde der R2P im Hinblick auf ihre ursprünglichen Ziele keinen Abbruch tun, die Begriffe Menschenrecht und Demokratie ersatzlos aus ihrem Programm zu streichen. Im Gegenteil: Es würde für alle Diskussionsteilnehmer offenkundig freilegen, dass der basale Schutz von menschlichem Leben keine Frage von historisch gewachsenen Gerechtigkeitsvorstellungen ist. Will man politische und notfalls militärische Ressourcen zu Verhinderung schlimmster Verbrechen einsetzen, sollte man die zu verhindernden Taten als eben jene Verbrechen bezeichnen, die sie sind. Zur Verurteilung von Völkermord und ethnische Säuberungen braucht es kein Bekenntnis zu westlich geprägten Menschenrechten.

Mit Augustinus (und mit ihm viel eher als beispielsweise mit Cicero) kann man sich ermahnen, dass das „Gerechte“ am Krieg nicht Gerechtigkeit meint. Der gerechte Krieg darf nicht als Vehikel zur Verfolgung einer wie immer gearteten Gerechtigkeitsidee dienen. Sobald man zur Kenntnis genommen hat, warum das Augustinische Denken keinen Raum für die gewaltsame Errichtung einer wahrhaft christlichen Ordnung im *saeculum* lässt, muss

man daraus ableiten, dass diese äußerst restriktive Haltung umso mehr für andere „Glaubensinhalte“, wie die Idee der Menschenrechte, gelten muss. Diese Haltung mag man als pessimistisch bezeichnen; sie muss jedoch deutlich von einer kulturrelativistischen Haltung unterschieden werden. Erstere Haltung relativiert nicht die Richtigkeit und Überlegenheit der eigenen Überzeugungen, sondern konstatiert lediglich die Aussichtslosigkeit ihrer nachhaltigen Durchsetzung.

Wollen die Befürworter der R2P, dass das Konzept für die internationalen Beziehungen relevant bleibt, werden sie eine Sprache und Argumentationsweise finden müssen, die sich für alle Kulturkreise sichtbar von einer imperialen bzw. utopischen Gerechtigkeitssehnsucht unterscheidet.

Abstract (Deutsch)

Das Konzept der *Responsibility to Protect* (R2P, *Schutzverantwortung*) hat sich die Aufgabe gestellt, schwerste Massenverbrechen wie Völkermord und ethnische Säuberungen notfalls mit Waffengewalt zu verhindern. Dabei soll insbesondere die umstrittene Idee der sogenannten Militärischen Humanitären Intervention überwunden bzw. auf eine neue theoretische Grundlage gestellt werden. Innerhalb des Diskurses um die R2P wird, wie schon bei der Militärischen Humanitären Intervention, auf die Theorie des gerechten Krieges (*bellum iustum*) zurückgegriffen. Die Literatur bezeichnet dabei regelmäßig Augustinus von Hippo (354 – 430) als einen der führenden Autoren des gerechten Krieges. Es erscheint jedoch, insbesondere nach einem Blick auf einige aktuelle Darstellungen des Augustinischen *bellum iustum*, fraglich, warum ein spätantiker Kirchenvater für die Diskussion um einen gerechten Krieg im 21. Jahrhundert relevant sein soll.

Im Zuge der vorliegenden Arbeit werden zunächst einige Grundbegriffe der Augustinischen politischen Philosophie erarbeitet, bevor seine Aussagen zum Krieg in ihrem jeweiligen literarischen Kontext erörtert werden.

Die Augustinische Haltung zur Aufgabe und zum Potenzial von Politik ist durch die Ablehnung jeder theologischen Überhöhung von irdisch-politischen Ordnungen geprägt. Seine Bürgerschaft Gottes (*civitas dei*), die Protagonistin seines Hauptwerkes *De Civitate Dei*, könnte nie ein Gottesstaat sein. Die deutschen Übersetzungen des Titels dieses Werkes sind irreführend.

Wahre Gerechtigkeit ist nach Augustinus in keinem irdischen Staat, auch nicht in einem christlich gewordenen Römischen Reich, zu verwirklichen. Im Idealfall kann Politik gesellschaftliche Spannungen, Verbrechen und Gewalt auf einem erträglichen Niveau halten. Zu diesem Zweck erscheint auch die Anwendung von staatlicher Gewalt legitim, als Krieg etwa zur Abwehr von einfallenden „Barbaren“.

Dem jeweiligen literarischen und historischen Kontext der Augustinischen Aussagen zum Krieg ist in der Literatur bisher allzu wenig Beachtung geschenkt worden. Innerhalb des umfassenden Augustinischen Werks nehmen die Aussagen zum Krieg einen geringen Stel-

lenwert ein. Die Vermutung, dass Augustinus nie beabsichtigte, eine Theorie des gerechten Krieges zu entwickeln, drängt sich schon anhand der geringen Anzahl der einschlägigen Textstellen auf. Dieser Eindruck wird sich im Verlauf der kontextualisierenden Analyse bestätigen.

Nach einer Analyse der Augustinischen Aussagen zum Krieg in ihrem historischen, literarischen und philosophisch-theologischen Kontext erscheinen einige Darstellungen des angeblichen Inhalts des Augustinischen *bellum iustum* nicht mehr haltbar. Die Augustinische Idee eines *bellum iustum* kann etwa kein Krieg zwischen Gut und Böse sein und lässt sich deutlich gegenüber einem „heiligen Krieg“ abgrenzen. Augustinus begründet keine Theorie eines *bellum iustum*. Der Begriff ist ihm in seiner traditionellen paganen Variante bekannt. Das römische *bellum iustum*, von seinen Anfängen als rechtlich-sakrale Institution bis zu seiner moralischen Überhöhung bei Cicero, hat vor Augustinus eine jahrhundertelange Tradition. Das *bellum iustum* ist die Institution zur Erfüllung einer imperialen Mission: die Errichtung und Aufrechterhaltung der *pax romana*. Die *pax romana* ist die Ideologie des Römischen Imperiums und für Augustinus das Feigenblatt für jahrhundertlanges Blutvergießen im gesamten Mittelmeerraum und darüber hinaus.

Augustinus tritt mit *De Civitate Dei* vor allem jenen Christen entgegen, welche bereits annehmen, sie dürften gottgewollte Kriege unter den nun christlichen Kaisern führen.

Der Augustinische nüchtern-minimalistische Ansatz hinsichtlich der unverzichtbaren Aufgaben von Staatlichkeit und die Wachsamkeit gegenüber der imperialen Redeweise zur Rechtfertigung von Militäreinsätzen können ein gewinnbringender Beitrag für die Diskussion über mögliche Herausforderungen einer künftigen Applizierung der R2P sein, nachdem die anfängliche Euphorie ihrer Befürworter bereits nach dem Libyenkrieg erheblichen Schaden genommen hat.

Abstract (Englisch)

The concept of the *Responsibility to Protect (R2P)* has set itself the task of preventing the most serious mass crimes such as genocide and ethnic cleansing, if necessary, with armed violence. In particular, the controversial idea of the so-called Military Humanitarian Intervention should be overcome and a new theoretical basis should be established. As it was the case with the Military Humanitarian Intervention, the theory of just war (*bellum iustum*) is also applied within the discourse of the R2P. The literature regularly refers to Augustine of Hippo (354-430) as one of the leading authors of the just war. However, especially after looking at some current presentations of the Augustinian *bellum iustum*, it seems questionable as to why a church father from the late antiquity should be relevant to the discussion about a just war in the 21st century.

In the course of this academic paper, I first elaborate on some basic terms of the Augustinian political philosophy and then discuss specific statements on war of his within their respective literary context.

The Augustinian attitude towards the task and potential of politics is characterized by the rejection of any theological exaggeration of earthly-political orders. His citizenship of God (*civitas dei*), the protagonist of his main work *De Civitate Dei*, could never be a theocracy. The German translations of the title of this work are misleading.

True justice, according to Augustine, cannot be realized in any earthly state, not even in a Roman Empire, that has become Christian. Ideally, politics can keep social tensions, crimes and violence at a tolerable level. For this purpose, the use of state violence appears legitimate, for example as a war to fend off invading “barbarians”.

So far, the literature has paid too little attention to the respective literary and historical context of the Augustinian statements on war. Within the comprehensive Augustinian literary work, statements about war are of minor importance. The assumption, that Augustine never intended to develop a theory of just war, stems from the small number of relevant passages in that regard. This impression will be confirmed in the course of the contextualizing analysis.

After an analysis of the Augustinian statements on war in their historical, literary and philosophical-theological context, some depictions of the alleged content of the Augustinian *bellum iustum* don't appear tenable any longer. The Augustinian idea of a *bellum iustum*, for example, cannot be a war between good and evil and is to be clearly distinguished from a "holy war". Augustine does not establish a theory of a *bellum iustum*. The term is known to him in its traditional pagan variant. The Roman *bellum iustum*, from its beginnings as a legal and sacral institution, to its moral exaggeration by Cicero, has a tradition that goes back centuries before Augustine. The *Bellum iustum* is the institution for fulfilling an imperial mission: the establishment and maintenance of the *pax romana*. The *pax romana* is the ideology of the Roman Empire and the fig leaf for centuries of bloodshed throughout the Mediterranean region and beyond for Augustine.

With *De Civitate Dei* Augustine confronts especially those Christians, who already assume, that they are allowed to wage god willed wars under the now Christian emperors.

The Augustinian sober-minimalist approach to the indispensable tasks of statehood and the alertness towards the imperial language to justify military operations, can be profitable contributions to the discussion about possible challenges of a future application of the R2P, especially since the initial euphoria of its supporters has suffered considerable damage after the Libyan War.

Abkürzungsverzeichnis

cat. rud. - De catechizandis rudibus

CFM – Contra Faustum Manichaeum

Conf. – Confessiones

DCD – De Civitate Dei

DVR – De vera religione

Ep. – Epistulae (Briefe)

ICISS – International Commission on Intervention and State Sovereignty

Quaest. in hept. – Quaestiones in Heptateuchum

R2P – Responsibility to Protect

Literatur- und Quellenverzeichnis

Primärliteratur

Augustinus von Hippo:

Confessiones:

Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Alfred Hofmann. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 18; Augustinus Band VII, München 1914, online unter: <https://bkv.unifr.ch/works/4/versions/11>.

De Civitate Dei:

Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1-3, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 01, 16, 28, Kempten, München 1911-16, online unter: <https://bkv.unifr.ch/works/9/versions/20/divisions/102266>.

De Civitate Dei. Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XIV, 1 et 2 ed.B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955 (Edition, Lateinisch), online unter: <https://bkv.unifr.ch/works/9/versions/21/divisions/94254>.

De catechizandis rudibus:

Vom ersten katechetischen Unterricht. Aus dem Lateinischen übers. (Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften, Bd. 8; Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 49) Kempten; München : J. Kösel : F. Pustet, 1925, online unter: <https://bkv.unifr.ch/works/130/versions/148>.

De catechizandis rudibus. Patrologia Latina (J.-P. Migne), online unter: <http://mlat.uzh.ch/?c=2&w=AugHip.DeCaRu>.

Contra Faustum Manichaeum:

Contra Faustum Manichaeum. Patrologia Latina (J.-P. Migne), online unter: <http://mlat.uzh.ch/?c=2&w=AugHip.CoFaMa>.

The works of Saint Augustine. A translation for the 21st century. I, Books, Vol. 20. Answer to Faustus, a Manichean. Introduction, Translation and Notes by Roland Teske, Boniface Ramsey (Hrsg.). Augustine Heritage Institute, Hyde Park, NY 2007.

De ordine:

De ordine. Patrologia Latina (J.-P. Migne)
online unter: <http://mlat.uzh.ch/?c=2&w=AugHip.DeOrd>.

De Trinitate:

Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitung versehen von Michael Schmaus. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften Bd. 11-12; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 13-14) Kempten; München, J. Kösel : F. Pustet, 1935 (Translation, Deutsch),
online unter: <https://bkv.unifr.ch/works/7/versions/17>.

De vera religione:

De vera religione. Die wahre Religion. Zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Lössl, Josef, Paderborn 2007.

Epistulae:

Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften. Bd. 9. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe, Bd. 1. (Buch I II) sowie:
Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften. Bd. 10. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe, Bd. 2. (Buch III - IV)
jeweils aus d. Latein. mit Benutzung der Übers. von Kranzfelder übers. von Hoffmann, Alfred / Schröder, Alfred, München 1917.

Epistulae. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), Goldbacher, Alois, Österreichische Akademie der Wissenschaften (ÖAW) Wien, Österreich 1895/1898,
online unter: <http://mlat.uzh.ch/?c=19&w=AugHip.EpistCSEL>.

Quaestiones in Heptateuchum:

Opera: 57. Band: K. Exegetische Werke. Quaestiones in Heptateuchum = Fragen zum Heptateuch. Teil 2: Levitikus-Richter, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Walter Groß, herausgegeben von Johannes Brachtendorf und Volker Henning

Dreccoll in Verbindung mit Therese Fuhrer und Christoph Horn; begründet von Wilhelm Geerlings, Boston, MA [u.a.] 2018, Zweisprachige Ausgabe.

Cicero, Marcus Tullius:

De re publica. Der Staat, Lateinisch-deutsch, herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel, Artemis & Winkler/ De Gruyter, Berlin 2013, online unter: <https://www-degruyter-com>.

De officiis. Vom rechten Handeln, Lateinisch und deutsch, Herausgegeben und übersetzt von Karl Büchner, Artemis & Winkler/ De Gruyter, Berlin 2013, online unter: <https://www-degruyter-com>.

Thomas von Aquin:

Summa Theologiae. Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des Thomas von Aquin. Deutsch wiedergegeben durch Ceslaus Maria Schneider. Verlagsanstalt von G. J. Manz, Regensburg 1886-1892. [12 Bände] (Translation, Deutsch), online unter: <https://bkv.unifr.ch/works/8/versions/18/divisions/12113>.

Vergil: *Aeneis*, Aus dem Lateinischen von Johann Heinrich Voß, Köln 2005.

Sekundärliteratur

Ackermann, Dirck: *Das Leitbild vom gerechten Frieden – auch ein säkulares Konzept?*, in: Jäger, Sarah / Anselm, Reiner (Hrsg.): *Ethik in pluralen Gesellschaften. Grundsatzfragen. Band 3*, Wiesbaden 2019.

Albert (nunmehr: Dušek), Sigrid: *Bellum iustum. Die Theorie des "gerechten Krieges" und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit*, Kallmünz 1980.

Andrea Keller: *Die politischen Voraussetzungen der Entstehung der bellum iustum-Tradition bei Cicero und Augustinus*, in: Werkner, Ines-Jacqueline / Liedhegener, Antonius (Hrsg.): *Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden 2009.

Angenendt, Arnold: *Heiliger Krieg und heiliger Frieden*, in: Palaver, Wolfgang [u.a.] (Hrsg.): *Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen*, Innsbruck 2008.

Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 2007 (erstmalig: 1964).

Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a.M. 2011 (erstmalig: 1955).

Arendt, Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Hamburg 2018 (erstmalig: 1929).

Barnes, Richard / Tzevelekos, Vassilis P. (Hrsg.): *Beyond Responsibility to Protect. Generating Change in International Law*, Intersentia 2016.

Barnett, Michael: *Empire of Humanity. A History of Humanitarianism*, Ithaca (New York) 2011.

Beck, Ulrich: *Über den postnationalen Krieg*, in: Merkel, Reinhard (Hrsg.): *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, Frankfurt a. M. 2000.

Beham, Markus / Janik, Ralph: *A 'Responsibility to Democratise'? The 'Responsibility to Protect' in Light of Regime Change and the 'Pro-Democratic' Intervention Discourse*, in: Barnes, Richard / Tzevelekos, Vassilis P. (Hrsg.): *Beyond Responsibility to Protect. Generating Change in International Law*, Intersentia 2016.

Bellamy, Alex J.: *The Responsibility to Protect: A Wide or Narrow Conception?*, in: Hilpold, Peter (Hrsg.): *Die Schutzverantwortung (R2P). Ein Paradigmenwechsel in der Entwicklung des Internationalen Rechts?*, Leiden/Boston 2013.

Berges, Ulrich / Obermayer, Bernd: *Großer Friede nach dem letzten Krieg? Zur göttlichen Gewalt in prophetischer Eschatologie*, in: Fischer, Irmtraud (Hrsg.): *Macht - Gewalt - Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*, Freiburg i. Br., Wien [u.a.] 2013.

Bleicken, Jochen: *Geschichte der Römischen Republik*, München 2004.

Bleicken, Jochen: *Die Verfassung der Römischen Republik. Grundlagen und Entwicklung*, Paderborn, Wien [u.a.] 1995.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Stuttgart 2006.

Braunstorfer, Waltraud: *Die Friedensidee bei Augustinus und die Friedenslehre der Kirche*, Wien 1989.

Brennecke, Hanns Christof: *Kriegsdienst und Soldatenberuf für Christen und die Rolle des römischen Heeres für die Mission*, in: Holzem, Andreas (Hrsg.): *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn [u.a.] 2009.

Bringmann, Klaus: *Römische Geschichte. Von den Anfängen bis zur Spätantike*, München 2002.

Brown, Peter: *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, München 2000.

Brown, Peter: *St. Augustine's Attitude to Religious Coercion*, in: *The Journal of Roman Studies*, 01.01.1964, Vol.54, pp.107-116.

Brunstetter, Daniel R. / O'Driscoll, Cian (Hrsg.): *Just War Thinkers. From Cicero to the 21st Century*, New York [u.a.] 2018.

Budelacci, Orlando: *Die Rhetorik des «gerechten Kriegs» und die Selbstlegitimierung der Politik*, in: Kreis, Georg (Hrsg.): *Der «gerechte Krieg». Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur*, Basel 2006.

Budzik, Stanislaw: *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*, Innsbruck 1988.

Burns, J.H. (Hrsg.): *The Cambridge history of medieval political thought c. 350- c. 1450*, Cambridge 1988

Capelle, Wilhelm: *Griechische Ethik und römischer Imperialismus*, in: *Klio – Beiträge zur Alten Geschichte*, 1932, Vol.25(25), pp.86-113.

Cooper, Richard H. / Kohle, Juliette Voïnov (Hrsg.): *Responsibility to Protect. The Global Moral Compact for the 21st Century*, New York 2009.

- Cornwell, Hannah: *Pax and the Politics of Peace. Republic to Principate*, Oxford 2017.
- Dallaire, Roméo / Beardsley, Brent: *Shake Hands With The Devil. The Failure of Humanity in Rwanda*, New York 2005.
- Deane, Herbert A.: *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York 1963.
- Drecoll, Volker Henning (Hrsg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014.
- Drecoll, Volker Henning / Kudella, Mirjam: *Augustin und der Manichäismus*, Tübingen 2011.
- Drexler, Hans: *Von den Ursachen der Grösse Roms*, in: *Aevum*, 01.03.1954, Vol.28(2), p.118-125.
- Drexler, Hans: *IUSTUM BELLUM*, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, 01.01.1959, Vol.102(2), pp.97-140.
- Duchrow, Ulrich: *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1983.
- Elshtain, Jean Bethke: *Augustine and the Limits of Politics*, Notre Dame 1995.
- Elshtain, Jean Bethke (Hrsg.): *Just War Theory*, New York 1992.
- Ermacora, Felix / Nowak, Manfred / Tretter, Hannes (Hrsg.): *Die Europäische Menschenrechtskonvention in der Rechtsprechung der österreichischen Höchstgerichte*, Wien 1983.
- Etzersdorfer, Irene / Janik, Ralph: *Staat, Krieg und Schutzverantwortung*, Stuttgart/Wien 2016.
- Evans, Gareth: *The Responsibility to Protect. From an Idea to an International Norm*, in: Cooper, Richard H. / Kohle, Juliette Voïnov (Hrsg.): *Responsibility to Protect. The Global Moral Compact for the 21st Century*, New York 2009.
- Evans, Gareth: *The Responsibility to Protect. Ending Mass Atrocity Crimes Once and For All*, New York 2009.
- Evans, Mark: *Just War Theory. A Reappraisal*, New York 2005.
- Evans, Mark: *Moral Theory and the Idea of a Just War*, in: Ders. (Hrsg.): *Just War Theory. A Reappraisal*, New York 2005.
- Fischer, Irmtraud (Hrsg.): *Macht - Gewalt - Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*, Freiburg i. Br., Wien [u.a.] 2013.

Fischer, Norbert: *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Band 1. Von den Anfängen bis zur Reformation*, Hamburg 2009.

Fischer, Norbert: *Einleitung*, in: Ders. (Hrsg.): *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Band 1. Von den Anfängen bis zur Reformation*, Hamburg 2009.

Förg, Heinz-Jürgen / Scharnagl, Hermann: *Glaubenskriege. Führer und Verführte*, Würzburg 2001.

Fox, Matthew: *Cicero's Philosophy of History*, Oxford [u.a.] 2007.

Fuchs, Harald: *Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei*, Berlin 1926.

Gasparevic, Matija: *Die Lehre vom gerechten Krieg und die Risiken des 21. Jahrhunderts*, München 2010.

Geerlings, Wilhelm: *De civitate dei XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre*, in: Horn, Christoph (Hrsg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin/Boston 1997.

Giesen, Klaus-Gerd (Hrsg.): *Ideologien in der Weltpolitik*, Wiesbaden 2004.

Graf, Friedrich Wilhelm: *Sakralisierung von Kriegen. Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen*, in: Schreiner, Klaus (Hrsg.): *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, De Gruyter 2019.

Groß, Walter: *Opera: 57. Band: K. Exegetische Werke. Quaestiones in Heptateuchum = Fragen zum Heptateuch. Teil 2: Levitikus-Richter*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Walter Groß, herausgegeben von Johannes Brachtendorf und Volker Henning Drecoll in Verbindung mit Therese Fuhrer und Christoph Horn; begründet von Wilhelm Geerlings, Boston, MA (u.a.) 2018.

Grube, Falko: *Menschenrechte als Ideologie. Die Rolle der Menschenrechte bei der Legitimation militärischer Interventionen*, Baden-Baden 2010.

Hartigan, Richard Shelly: *Noncombatant Immunity. Reflections on Its Origins and Present Status*, *The Review of Politics*, 1967, Vol.29(2), pp.204-220.

Hashmi, Sohail H. (Hrsg.): *Just Wars, Holy Wars, and Jihads. Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*, New York 2012.

Hashmi, Sohail H. / Johnson, James T.: *Introduction*, in: Hashmi, Sohail H. (Hrsg.): *Just Wars, Holy Wars, and Jihads. Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*, New York 2012.

Haußig, Hans-Michael: *With God On Our Side. Aspekte religiös legitimierter Kriege in vergleichender Perspektive*, in: Werkner, Ines-Jacqueline / Liedhegener, Antonius (Hrsg.): *Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden 2009.

Hayden, Patrick: *Security Beyond the State. Cosmopolitanism, Peace and the Role of Just War Theory*, in: Evans, Mark (Hrsg.): *Just War Theory. A reappraisal*, New York 2005.

Holzleithner, Elisabeth / Somek, Alexander (Hrsg.): *Freiheit als Rechtsprinzip. Rechtsphilosophische Aufsätze*, Wien 2008.

Höffe, Otfried: *Positivismus plus Moralismus. Zu Augustinus' eschatologischer Staatstheorie*, in: Horn, Christoph (Hrsg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin/Boston 1997.

Höhlwimmer, Jennifer [u.a.] (Hrsg.): *RECHTsFRIEDEN – FRIEDENsRECHT. 55. Assistententagung Öffentliches Recht*, Berlin 2016.

Hilpold, Peter (Hrsg.): *Die Schutzverantwortung (R2P). Ein Paradigmenwechsel in der Entwicklung des Internationalen Rechts?*, Leiden/Boston 2013.

Holmes, Robert L.: *St. Augustine and the Just War Theory*, in: Matthews, Gareth B. (Hrsg.): *The Augustinian Tradition*, Berkeley 1999.

Holzem, Andreas (Hrsg.): *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn [u.a.] 2009.

Horn, Christoph (Hrsg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin/Boston 1997.

Horn, Christoph: *Einleitung*, in: Horn, Christoph (Hrsg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin/Boston 1997.

Ignatieff, Michael: *Empire Lite. Die amerikanische Mission und die Grenzen der Macht*, Hamburg 2003.

Janik, Ralph: *Was würde Kant wohl sagen? Humanitäre Intervention, Schutzverantwortung und der Ewige Frieden*, in: Höhlwimmer, Jennifer [u.a.] (Hrsg.): *RECHTsFRIEDEN – FRIEDENsRECHT. 55. Assistententagung Öffentliches Recht*, Berlin 2016.

Jäger, Sarah / Anselm, Reiner (Hrsg.): *Ethik in pluralen Gesellschaften. Grundsatzfragen. Band 3*, Wiesbaden 2019.

Rexer, Jochen / Drecoll, Volker Henning: *B I. Biographisches Umfeld und Vita, 3. Vita: wichtigste lebensgeschichtliche Daten*, in: Drecoll, Volker Henning (Hrsg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014.

Johnson, James Turner: *Quest for Peace*, Princeton 2017.

- Johnson, James Turner: *Ideology, Reason, and the Limitation of War. Religious and Secular Concepts. 1200-1740*, Princeton 2015 (erstmalig: 1975).
- Johnson, James Turner: *Just War Tradition and the Restraint of War. A Moral and Historical Inquiry*, Princeton 2014.
- Johnson, James Turner: *St. Augustine*, in: Brunstetter, Daniel R. / O'Driscoll, Cian (Hrsg.): *Just War Thinkers. From Cicero to the 21st Century*, New York [u.a.] 2018.
- Keller, Andrea: *Cicero und der gerechte Krieg. Eine ethisch-staatsphilosophische Untersuchung*, Stuttgart 2012.
- Kersting, Wolfgang: *Bewaffnete Intervention als Menschenrechtsschutz*, in: Merkel, Reinhard (Hrsg.): *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, Frankfurt a. M. 2000.
- Kimminich, Otto: *Der gerechte Krieg im Spiegel des Völkerrechts*, in: Steinweg, Reiner (Hrsg.): *Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus*, Frankfurt a. M. 1980.
- Kleemeier, Ulrike: *Krieg, Recht, Gerechtigkeit. Eine ideengeschichtliche Skizze*, in: Quante, Michael / Janssen, Dieter (Hrsg.): *Gerechter Krieg. Ideengeschichtliche, rechtsphilosophische und ethische Beiträge*, Paderborn 2017.
- Krause, Dan: *Responsibility to Protect – ein westliches Konzept?*, in: Werkner, Ines-Jacqueline / Marauhn, Thilo (Hrsg.): *Die Internationale Schutzverantwortung im Lichte des gerechten Friedens: Frieden und Recht Band 3*, Wiesbaden 2019.
- Kreis, Georg (Hrsg.): *Der «gerechte Krieg». Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur*, Basel 2006.
- Krieger, Gerhard / Wingendorf, Ralf: *Augustinus als Theoretiker des Naturrechts*, in: Horn, Christoph (Hrsg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin/Boston 1997.
- Lammers, Walther (Hrsg.): *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959*, Darmstadt 1961.
- Laufs, Joachim: *Der Friedensgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes "De civitate dei"*, Wiesbaden 1973.
- Lenihan, David A.: *The Just War Theory in the Work of Saint Augustine*, Augustinian Studies, 1988, Volume 19, pp. 37-70.
- Liebeschütz, Hans: *Die politische Interpretation des Alten Testaments bei Thomas von Aquino und Spinoza*, in: *Antike und Abendland*, 1960, Vol.9(1), pp. 39-62.
- Luf, Gerhard: *Menschenrechte*, in: Holzleithner, Elisabeth / Somek, Alexander (Hrsg.): *Freiheit als Rechtsprinzip. Rechtsphilosophische Aufsätze*, Wien 2008.

- Luf, Gerhard: *Menschenrechtsbegründung aus vernunftrechtlicher Perspektive*, in: Seelmann, Kurt (Hrsg.): *Menschenrechte. Begründung - Universalisierbarkeit - Genese*, De Gruyter 2017.
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame (Indiana) 2007.
- Mader, Johann: *Aurelius Augustinus. Philosophie und Christentum*, St. Pölten/Wien 1991.
- Maier, Franz Georg: *Augustin und das antike Rom*, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft; 39, Stuttgart [u.a.] 1955.
- Maier, Hans: *Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums*, in: Schreiner, Klaus (Hrsg.): *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, De Gruyter 2019.
- Mantovani, Mauro: *Bellum iustum. Die Idee des gerechten Krieges in der römischen Kaiserzeit*, Bern 1990.
- Manz, Gunnar: *Roms Aufstieg zur Weltmacht. Das Zeitalter der Punischen Kriege*, Wiesbaden 2017.
- Markus, R.A. (Hrsg.): *Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity*, London [u.a.] 1994.
- Markus, R. A.: *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1988.
- Markus, R.A.: *Refusing to bless the state. Prophetic Church and Secular State*, in: Ders. (Hrsg.): *Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity*, London [u.a.] 1994.
- Markus, R.A.: *The Latin fathers*, in: Burns, J.H. (Hrsg.): *The Cambridge history of medieval political thought c. 350- c. 1450*, Cambridge 1988.
- Markus, R.A.: *Saint Augustine's Views on the 'Just War'*, in: Ders. (Hrsg.): *Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity*, London [u.a.] 1994.
- Martin, Jochen: *Spätantike und Völkerwanderung*, München 2001.
- Mathewes, Charles T.: *Evil and the Augustinian tradition*, Cambridge 2001.
- Mattox, John Mark: *Saint Augustine and the Theory of Just War*, London 2006.
- May, Larry: *Contingent Pacifism. Revisiting Just War Theory*, Cambridge 2015.

- Meggler, Georg: *Gerechte Kriege. Die Philosophie und die Ideologie*, in: Giesen, Klaus-Gerd (Hrsg.): *Ideologien in der Weltpolitik*, Wiesbaden 2004.
- Merkel, Reinhard (Hrsg.): *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, Frankfurt a. M. 2000.
- Motschmann, Cornelius: *Die Religionspolitik Marc Aurels*, Stuttgart 2002.
- Moyn, Samuel: *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge [u.a.] 2010.
- Münkler, Herfried: *Humanitäre militärische Interventionen. Eine politikwissenschaftliche Evaluation*, in: Münkler, Herfried / Malowitz, Karsten (Hrsg.): *Humanitäre Intervention. Ein Instrument außenpolitischer Konfliktbearbeitung. Grundlagen und Diskussion*, Wiesbaden 2008.
- Münkler, Herfried: *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft. Vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Berlin 2007.
- Münkler, Herfried: *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Weilerswist 2006.
- Münkler, Herfried / Malowitz, Karsten (Hrsg.): *Humanitäre Intervention. Ein Instrument außenpolitischer Konfliktbearbeitung. Grundlagen und Diskussion*, Wiesbaden 2008.
- O'Driscoll, Cian: *The Renegotiation of the Just War Tradition and the Right to War in the Twenty-First Century*, New York 2008.
- Og, Jens Holger: *Lexikon der Symbolsprache und Zeichenkunde. Runen, Hieroglyphen, Zahlensymbole und Ornamentik. 1. Die Grundzeichen und Oftzeichen*, Norderstedt 2006.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit. 2. Die Römer und das Mittelalter. 2. Das Mittelalter*, Stuttgart [u.a.] 2004.
- Otto, Eckart: *Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne*, Stuttgart [u.a.] 1999.
- Palaver, Wolfgang [u.a.] (Hrsg.): *Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen*, Innsbruck 2008.
- Peetz, Siegbert: *Augustin über menschliche Freiheit*, in: Horn, Christoph (Hrsg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin/Boston 1997.
- Peters, Anne / Peter, Simone: *Lehren vom "gerechten Krieg" aus völkerrechtlicher Sicht*, in: Kreis, Georg (Hrsg.): *Der «gerechte Krieg». Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur*, Basel 2006.

Pollmann, Karla: *Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung*, in: Horn, Christoph (Hrsg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin/Boston 1997.

Pöschl, Viktor: *Grundwerte römischer Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust*, De Gruyter 1967.

Probst, Manuel: *Die humanitäre Interventionspflicht*, Hamburg 2006.

Quante, Michael / Janssen, Dieter (Hrsg.): *Gerechter Krieg. Ideengeschichtliche, rechtsphilosophische und ethische Beiträge*, Paderborn 2017.

Raditsa, Leo: *Julius Caesar and his Writings*, in: Temporini, Hildegard (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), Teil 1: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik, Band 3: Sprache und Literatur (1. Jahrhundert v. Chr.)*, Berlin [u.a.] 1973.

Ramsey, Paul: *The Just War According to St. Augustine*, in: Elshtain, Jean Bethke (Hrsg.): *Just War Theory*, New York 1992.

Ratzinger, Joseph: *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg/München 1971.

Ratzinger, Joseph: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Unveränd. Nachdr. der Ausg. München, Zink, 1954 mit neuem Vorw., St. Ottilien 1992.

Ratzinger, Joseph: *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*, in: Lammers, Walther (Hrsg.): *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959*, Darmstadt 1961.

Reiter, Franz: *Gottesstaat und Friedenswerk. Zur Frage eines dynamischen Friedens bei Augustinus*, Wien 1973.

Rotheneder, Andreas / Hensellek, Benedikt (Hrsg.): *Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie, Band 1/16, Schutz von Zivilisten in bewaffneten Konflikten*, Wien 2016.

Rüpke, Jörg: *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990.

Russell, Frederick H.: *The just war in the middle ages*, Cambridge 1975.

Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, unveränderter Nachdruck der Auflage von 1963, Berlin 1979.

- Scholz, Heinrich: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei. Mit einem Exkurs. Fruitio Dei. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik*, Leipzig 1911.
- Schreiner, Klaus: *Einführung*, in: Ders. (Hrsg.): *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, De Gruyter 2019.
- Schreiner, Klaus (Hrsg.): *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, De Gruyter 2019.
- Schweidler, Walter: *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*, Wiesbaden 2014.
- Seelmann, Kurt (Hrsg.): *Menschenrechte. Begründung - Universalisierbarkeit - Genese*, De Gruyter 2017.
- Soggin, J. Alberto: *Der prophetische Gedanke über den Heiligen Krieg, als Gericht gegen Israel*, *Vetus Testamentum*, 1960, Vol.10(1), pp.79-83.
- Stadler, Christian: *Krieg*, Wien 2009.
- Stadler, Christian / Stockhammer, Nicolas: *Zur Genealogie der Schutzverantwortung. Eine polemologische Betrachtung*, in: Rotheneder, Andreas / Hensellek, Benedikt (Hrsg.): *Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie, Band 1/16, Schutz von Zivilisten in bewaffneten Konflikten*, Wien 2016.
- Steinweg, Reiner (Hrsg.): *Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus*, Frankfurt a. M. 1980.
- Stewart, Gavin: *Marcus Tullius Cicero*, in: Brunstetter, Daniel R./ O’Driscoll, Cian (Hrsg.): *Just War Thinkers. From Cicero to the 21st Century*, New York [u.a.] 2018.
- Stump, Eleonore / Kretzmann, Norman (Hrsg.): *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge [u.a.] 2001.
- Tang Abomo, Paul: *R2P and the US Intervention in Libya*, Cham 2019.
- Temporini, Hildegard (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), Teil 1: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik, Band 3: Sprache und Literatur (1. Jahrhundert v. Chr.)*, Berlin [u.a.] 1973.
- Tretter, Hannes: *Artikel 2 EMRK – Recht auf Leben*, in: Ermacora, Felix / Nowak, Manfred / Tretter, Hannes (Hrsg.): *Die Europäische Menschenrechtskonvention in der Rechtsprechung der österreichischen Höchstgerichte*, Wien 1983.

van Oort, Johannes: *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*, Leiden/New York 1991.

van Oort, Johannes: *De ciuitate dei (Über die Gottesstadt)*, in: Drecoll, Volker Henning (Hrsg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014.

Walzer, Michael: *Erklärte Kriege. Kriegserklärungen*, Hamburg 2003.

Weissenberg, Timo J.: *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*, Stuttgart 2005.

Weithman, Paul: *Augustine's Political Philosophy*, in: Stump, Eleonore / Kretzmann, Norman (Hrsg.): *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge [u.a.] 2001.

Werkner, Ines-Jacqueline / Liedhegener, Antonius (Hrsg.): *Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden 2009.

Werkner, Ines-Jacqueline / Marauhn, Thilo (Hrsg.): *Die Internationale Schutzverantwortung im Lichte des gerechten Friedens. Frieden und Recht Band 3*, Wiesbaden 2019.

Wurst, Gregor: *Manichäismus um 375 in Nordafrika und Italien*, in: Drecoll, Volker Henning (Hrsg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014.

Wynn, Phillip: *Augustine on war and military service*, Minneapolis 2013.

Ziegler, Karl-Heinz: *Friedensverträge im römischen Altertum*, in: *Archiv des Völkerrechts*, 1989, Vol.27(1), pp. 45-62.

Ziegler, Karl-Heinz: *II. Kriegsverträge im antiken römischen Recht*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*, 1985, Vol.102(1), pp.40-90.

Sonstige/Online-Artikel:

Bibliographisches Institut GmbH, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Gottesstaat> (Zugriff: 05.04.2020).

Bündnis 90/Die Grünen, Bundestagsfraktion: *China verfolgt Millionen von Uigurinnen und Uiguren*, 26.11.2019, <https://www.gruene-bundestag.de/themen/menschenrechte/chinesische-regierung-unterdrueckt-millionen-uiguren> (Zugriff: 04.01.2021).

Follath, Erich: *Wie China ein ganzes Volk umerziehen will*, 18.01.2019, <https://www.republik.ch/2019/01/18/wie-china-ein-ganzes-volk-umerziehen-will> (Zugriff: 04.01.2021).

Gehlen, Martin: *Auf die Islamische Welt können sie nicht hoffen*, 26.11.2019, <https://www.zeit.de/politik/ausland/2019-11/uiguren-china-arabische-welt-islam-nahost> (Zugriff: 26.01.2021).

Glass, Andrew: *President Bush cites 'axis of evil,' Jan. 29, 2002*, 29.01.2019, <https://www.politico.com/story/2019/01/29/bush-axis-of-evil-2002-1127725> (Zugriff: 28.05.2020).

Huntington, Samuel / Johnson, James T. / Walzer, Michael [u.a.]: *What We're Fighting For. A Letter from America*, <http://americanvalues.org/catalog/pdfs/what-are-we-fighting-for.pdf> (Zugriff: 02.02.2021).

Ibrahim, Azeem: *There's only one conclusion on the Rohingya in Myanmar: It's genocide*, 23.10.2017, <https://edition.cnn.com/2017/10/23/opinions/myanmar-rohingya-genocide/index.html> (Zugriff: 18.01.2021).

International Commission On Intervention And State Sovereignty: *The Responsibility to Protect. Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty*, Dezember 2001, <https://www.idrc.ca/en/book/responsibility-protect-report-international-commission-intervention-and-state-sovereignty> (Zugriff: 05.12.2020).

Kennedy, John F.: *Commencement Address At American University, Washington, D.C. 1963*, <https://www.jfklibrary.org/archives/other-resources/john-f-kennedy-speeches/american-university-19630610> (Zugriff: 23.12.2020).

Kormann, Judith: *Beinahe jedes chinesische Billigprodukt kommt aus einem Arbeitslager*, 01.09.2015, <https://info.arte.tv/de/beinahe-jedes-chinesische-billigprodukt-kommt-aus-einem-arbeitslager> (Zugriff: 04.01.2021).

Kurtz, Gerrit: *Das Konzept der Schutzverantwortung (Responsibility to Protect)*. UN-Basis-Informationen 55, 05.07.2017, <https://dgvn.de/veroeffentlichungen/publikation/einzel/das-konzept-der-schutzverantwortung-responsibility-to-protect/> (Zugriff: 21.12.2020).

Obermaier, Ralph: *Bush droht der "Achse des Bösen"*, 30.01.2002, <https://www.faz.net/aktuell/politik/vereinigte-staaten-bush-droht-der-achse-des-boesen-150464.html> (Zugriff: 28.05.2020).

Pabst, Volker: *Erdogan lässt die Uiguren fallen*, 02.02.2019, <https://www.nzz.ch/international/erdogan-china-wird-zum-neuen-freund-uiguren-haben-das-nachsehen-ld.1454181?reduced=true> (Zugriff: 26.01.2021).

Ratzinger, Joseph: *Generalaudienz Benedikt XVI., 20. Februar 2008*, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2008/documents/hf_benxvi_aud_20080220.html (Zugriff: 15.04.2020).

Riley-Smith, Jonathan: „*Kreuzzüge*“ in: TRE - Theologische Realenzyklopädie Online, <https://db-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/databasecontent?dbid=tre&dbsource=%2Fdb%2Ftre> (Zugriff: 22.05.2020).

Schütte, Robert: *Ein großer Schritt für die Menschheit*, 04.05.2011, <https://www.theeuropean.de/robert-schuette/3046-r2p-ein-zivilisatorischer-fortschritt> (Zugriff: 02.01.2021).

Skinner, Quentin: *Meaning and understanding in the history of ideas*, History and Theory, Vol. 8, No. 1 (1969), pp. 3-53, <https://www.jstor.org/stable/2504188> (Zugriff: 26.01.2021).

Steiger, Heinhard: *Augustinus und der Afghanistan-Einsatz*, 25.01.2010, <https://www.augustinus.de/einfuehrung/86-texte-ueber-augustinus/216-augustinus-und-der-afghanistan-einsatz> (Zugriff: 23.01.2021).

Thum, Rian: *What Really Happens in China's 'Re-education' Camps*, 15.05.2018, <https://www.nytimes.com/2018/05/15/opinion/china-re-education-camps.html> (Zugriff: 04.01.2021).

Universität Innsbruck: *Die Bibel in der Einheitsübersetzung (von 1980)*, <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/>.

Vereinte Nationen: *2005 World Summit Outcome Document*, 16.09.2005, <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/487/60/pdf/N0548760.pdf?OpenElement> (Zugriff: 05.12.2020).

Vereinte Nationen: *Security Council resolution 1674 (2006) on Protection of civilians in armed conflict*, <https://www.un.org/ruleoflaw/blog/document/security-council-resolution-1674-2006-on-protection-of-civilians-in-armed-conflict/> (Zugriff: 05.12.2020).

Verlag Ferdinand Schöningh – Ein Imprint der Brill Deutschland GmbH: *Contra Faustum Manichaeum*, <https://www.schoeningh.de/view/title/42253> (Zugriff: 03.05.2020).

ZEIT ONLINE GmbH: *Papst Franziskus zum Faustschlag bereit*, 15.01.2015, <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-01/papst-franziskus-meinungsfreiheit-faust?print> (Zugriff: 22.11.2020).