

AUGUSTINUS: FRIEDENSETHIK UND FRIEDENSPOLITIK

Für Augustinus ist Frieden nicht nur ein ethischer und politischer, sondern auch ein metaphysischer Begriff. Die metaphysische Bedeutung fundiert in mancher Hinsicht die anderen Dimensionen des Begriffs, so dass sie vorab umrissen werden soll.

1. Der metaphysische Begriff des Friedens: innere Einheit

Neben Einheit, Wahrheit und Gutheit bezeichnet Friede bei Augustinus eine allgemeine Eigenschaft, die dem Seienden als solchem, also unabhängig von seiner Art zukommt.¹ Friede ist hier zu verstehen als innere, geordnete Einheit. Jedes Seiende vom leblosen Stein über das lebendige Tier bis zum Menschen stellt eine Einheit von Teilen dar. Friede unter den Teilen ist die Voraussetzung für den Erhalt der Ordnung des Ganzen, denn was seinen Frieden verliert, büßt seinen Zusammenhalt ein und zerfällt. Somit ist innerer Friede die Existenzbedingung für jedes zusammengesetzte Seiende.

Die Wirklichkeit weist nach Augustinus einen hierarchisch gegliederten Stufenbau auf mit dem Leblosen auf der untersten Stufe, dem Lebendigen in der Mitte und Gott selbst an der Spitze. Je komplexer die innere Ordnung des Seienden ist und je stärker die Teile integriert sind, desto höher ist der Grad von Einheit und Frieden. Daher besitzt jede Art von Seiendem ihr spezifisches Maß an Frieden. Die Intensität oder Ranghöhe des Friedens nimmt von unten nach oben zu. An der Spitze der Pyramide steht Gott als das Sein selbst, die Einheit selbst und der Frieden selbst. Jedes endliche Seiende erhält sein Sein, seine Einheit und seinen Frieden durch Teilhabe (participatio) an Gott als der höchsten, vollkommenen Wirklichkeit, und zwar abgestuft je nach dem spezifischen Maß des Friedens.

JOHANNES BRACHTENDORF, geb. 1958, ist Professor für philosophische Grundfragen der Theologie an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

Jedem Seienden wohnt ein natürliches Streben nach Selbstverwirklichung oder zumindest Selbsterhaltung inne. Augustinus deutet dies als Streben nach Erhaltung oder Wiederherstellung des inneren Friedens. Gerade weil jedes endliche Seiende eine Einheit aus Teilen darstellt, ist es allerdings veränderlich und vergänglich. Doch was beschädigt oder zerstört wird, verliert nicht jeglichen Frieden, denn es löst sich nicht in nichts auf, sondern wird lediglich im Rang des Seins, der Einheit und des Friedens herabgestuft auf das Niveau der Teile, in die es zerfällt. Ein Gebäude etwa ist höher integriert als die Ziegelsteine, aus denen es gebaut ist. Wenn aber das Gebäude zerstört wird, verschwindet es nicht einfach, sondern zerfällt in seine Teile, die wiederum ihre (wenn auch niedrigere) Einheit und ihren spezifischen Frieden besitzen.² Augustinus zufolge hat Gott die gesamte Wirklichkeit nach einem «ewigen Gesetz»³ eingerichtet, d.h. als gestufte Ordnung des Seienden. Innerhalb dieser Ordnung gibt es Entstehen und Zerfall, d.h. Aufstiege und Abstiege, doch nichts kann dieser Ordnung als Ganzer entkommen. Was sich auf seiner Stufe des Friedens nicht halten kann, verwandelt sich nicht in nichts, sondern wird auf einer niedrigeren Stufe der Gesamtordnung wieder eingefügt.

2. Der strebensethische Begriff des Friedens: höchstes Gut

Wie alle Wirklichkeit durch ihre Tendenz zur Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung nach Frieden strebt, so strebt auch der Mensch als handlungsfähiges Wesen nach Frieden. Frieden ist das Grundmotiv und das Ziel allen menschlichen Handelns. Höchster Friede liegt für den Menschen im Sein bei Gott. Dieser Friede ist das «*summum bonum*», das höchste Gut des Menschen, dessen Besitz ihn vollkommen glücklich macht.⁴ «Alle Menschen wollen glücklich sein» ist eine Maxime der hellenistischen Ethik, die Augustinus immer wieder aufgreift, um herauszustellen, dass der Mensch in allem Streben nach Handlungszielen letztlich nach Glück strebt.⁵ Da dieses Glück auch als Frieden beschreibbar ist, gilt, dass alles Verlangen nach Einzelgütern letztlich vom Verlangen nach Frieden getragen ist.

Doch wenn auch jeder Mensch in allem Wollen Glück will, so kann er sich doch darin irren, welche Güter ihn tatsächlich glücklich machen. Wer nicht nach Gott, sondern nach Geld, Ruhm oder Lust als höchstem Gut strebt, hofft dadurch glücklich zu werden, gerät faktisch aber ins Unglück. Ebenso wie die antike Philosophie verbindet Augustinus die moralische Unterscheidung von gut und böse mit der gütertheoretischen Unterscheidung wahrhaft glücksbringender von bloß scheinbar glücksbringenden Gütern. Weiterhin denkt er moralisches Gutsein als Verwirklichung des wahren Selbst, moralisches Bösesein

hingegen als Verfehlung des Selbst, so dass sich die metaphysische Perspektive mit der moralischen und gütertheoretischen verbindet. Wer gut handelt, indem er nach den wahren Gütern strebt, gewinnt innere Einheit, Frieden und Glück. Wer hingegen böse handelt, indem er Scheingütern nachjagt, verliert innere Einheit, fügt dadurch seiner Seele Schaden zu, und gerät ins Unglück. Obwohl auch die bösen Taten vom Streben nach Frieden getragen sind, führen sie faktisch doch zum Verlust des Friedens. Während also der gute Mensch dasjenige Niveau des Friedens erreicht, das dem Menschen möglich ist, bleibt der böse Mensch dahinter zurück und fällt auf ein niedrigeres Niveau des Friedens zurück.⁶

3. Friede als heilsgeschichtliche Kategorie: Sünde und Erlösung

Augustinus zufolge war das Dasein des Menschen vor dem Sündenfall durch umfassenden Frieden gekennzeichnet. Gemäß der Schöpfungsordnung lebten die Menschen im Frieden mit Gott als ihrem Herrn (Gottesliebe), und vermögen dessen auch im Frieden untereinander (Nächstenliebe) und jeweils mit sich selbst. Doch im Sündenfall wendeten die Menschen sich von Gott ab, um Herr ihrer selbst zu sein. Dadurch verloren sie ihre ursprüngliche Vollkommenheit und fielen gemäß der Ordnung des «ewigen Gesetzes» auf ein niedrigeres Niveau des Friedens zurück. Zuzufolge dessen gibt es Krankheit, die Augustinus denkt als Aufruhr innerhalb des Leibes, und Tod als Auflösung der Einheit von Leib und Seele. Die Entstehung der Leidenschaften deutet Augustinus so, dass auch innerhalb der Seele der Grad der geordneten Einheit abnimmt, weil die Vernunft nicht mehr in der Lage ist, die «passiones» zu kontrollieren. Im gefallenem Menschen ergreift die libido die Herrschaft, und zwar besonders in der Gestalt der Herrschsucht (libido dominandi) und der Begierde zu schaden (libido ulciscendi). Der Mensch unter der Sünde kommt von seinem Ziel, dem vollkommenen Frieden, immer weiter ab, weil er sich in seinem Handeln von der libido dominandi leiten lässt und so den Frieden nicht mehr im Sein bei Gott, sondern in der Unterwerfung und Vernichtung der anderen sucht. Somit wird durch den Sündenfall auch der soziale Friede geschwächt: Es entstehen Herrschaftsverhältnisse, Kampf und Krieg. Würde der Friede im Urzustand aus Liebe bewahrt, so muss er nach dem Sündenfall gegebenenfalls durch Gewalt erzwungen werden. Darin zeigt sich, dass auch die Gesellschaft der Menschen durch den Sündenfall auf ein niedrigeres Niveau von Einheit und Frieden zurückgefallen ist.

Jesus Christus fordert die von der libido dominandi beherrschten Menschen zur Friedfertigkeit, Geduld und Feindesliebe auf:

Vergeltet nicht Böses mit Bösem. Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin. Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann lass ihm auch den Mantel. Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm.
(Mt 5,39–42)

Nach Augustinus ist der Mensch von sich aus nicht in der Lage, die Herrschaft der libido abzuschütteln, doch durch den Glauben an Jesus Christus erhält er die göttliche Gnade, die ihn von dieser Herrschaft befreit und ihm ermöglicht, sich von der Liebe zu Gott und zum Nächsten leiten zu lassen und somit friedfertig zu werden. Doch auch der Mensch, der unter der Gnade lebt, bleibt nach Augustinus noch anfällig für die Versuchungen durch die libido. Insofern ist sein innerer Zustand als ein Ringen um die richtige Lebensorientierung zu beschreiben, d.h. als Kampf der Tugenden mit den Leidenschaften⁷, wie ja auch Krankheit und Tod als Sündenfolgen noch in Kraft sind. Vollkommenen Frieden mit Gott, den anderen und sich selbst wird der Mensch erst im jenseitigen Dasein bei Gott gewinnen.

Metaphysisch gesehen kann der Ordnung Gottes nichts entkommen, weil solches, das auf seiner Stufe des Seins nicht zu bleiben vermag, auf einer niederen Stufe wieder in das Ganze eingeordnet wird. Nach Augustinus besitzt das «ewige Gesetz» der Weltordnung aber auch eine pädagogische Bedeutung, denn in ihm zeige sich nicht nur die Souveränität Gottes als des Weltarchitekten, sondern auch seine Gerechtigkeit und Liebe. Der Mensch leidet unter dem Unfrieden und der Gewalt, die seinen gefallenen Zustand kennzeichnen, und erleidet dadurch nach Augustinus eine gerechte Strafe für seine Sünde. Dieses Leiden veranlasst ihn, über dessen Grund nachzudenken und sich so der eigenen Sündhaftigkeit bewusst zu werden. Gottes Vorsehung ist als Heilspädagogik zu verstehen, denn erstens zieht die Sünde automatisch ihre Strafe nach sich, und zweitens motivieren die Schmerzen, die diese Strafe verursacht, zur Umkehr. Drittens glaubt Augustinus, dass Gott denjenigen Menschen Leiden zukommen lässt, die der «correctio» bedürfen, etwa wegen begangener Sünden, wegen immer noch bestehender Liebe zu zeitlichen Gütern, oder wegen des Hochmutes, der mitunter selbst bei Christen noch zu finden ist. Wenn der Christ unter Gewalt und Kriegen (gerechten und ungerechten) leidet, darf er nach Augustinus davon ausgehen, dass dieses Leiden nicht sinnlos ist, sondern ihm von Gott zu seinem eigenen Nutzen geschickt wurde.⁸ Dies ist natürlich nicht als Rechtfertigung von Gewalttätigkeit und Krieg zu verstehen. Gott ist nicht Urheber der Sünde, aber durch seine Vorsehung vermag er die negativen Folgen der Sünde so zu wenden, dass sie den Menschen zum Nutzen werden können.

4. *Der Staat und seine Funktion für den Frieden*

Die sozialen Ordnungen, denen Augustinus am meisten Aufmerksamkeit schenkt, sind die Familie (im römischen Sinn, also der Hausstand einschließlich Sklaven) und der Staat. Auch in der Schöpfungsordnung waren Familien vorgesehen (Adam und Eva waren ja sozusagen verheiratet) und auch ein Staat als geordnete Einheit von Menschen ist für den ‹Naturzustand› nicht auszuschließen. Allerdings stellte sich die Ordnung dieser Gemeinschaften sozusagen von selbst her, nämlich durch die vollkommene Liebe der Menschen zu Gott und zueinander. Familie und Staat sind also nicht als solche Folgen des Sündenfalls. Folge des Sündenfalls ist vielmehr die mit der Zwangs- und Strafgewalt des ‹pater familias› ausgestattete Familie, und ebenso der mit Zwangs- und Strafgewalt sowie militärischer Macht versehene Staat.⁹

Entsprechen eine solche Familie und ein solcher Staat noch dem Willen Gottes, oder sind sie bloße Produkte der Sünde? Gemäß dem ‹ewigen Gesetz› gilt: Was das ihm wesensmäßige Maß des Friedens verliert, sinkt ab auf ein niedrigeres Niveau des Friedens. Der zwangsfreie Staat verkörpert das volle Maß des Friedens unter Menschen, der mit Zwangsgewalt ausgestattete Staat hingegen das verminderte Maß. Weil der Mensch sich als unfähig erwies, die ihm eigentlich entsprechende soziale Ordnung der Liebe zu bewahren, reduzierte sich das Maß seines Friedens auf eine erzwingbare Ordnung. Prälapsarisch bildeten die Menschen also ein ethisches Gemeinwesen, postlapsarisch hingegen ein rechtliches. Somit entspricht Augustinus zufolge der mit Zwangsmitteln versehene Staat wie auch die Strafgewalt des Familienoberhauptes durchaus der Vorsehung Gottes. Denn wo keine Liebesordnung mehr möglich ist, garantiert die Erzwingbarkeit des Friedens doch eine Minimalordnung der Gesellschaft, die verhindert, dass die Menschheit noch mehr Einheit und Frieden verliert und im Chaos versinkt.

Zum Minimalbestand des Staates gehört also eine gesetzliche Ordnung, die durch Gewaltandrohung und Bestrafung das Zusammenleben der Menschen in einem relativen Frieden ermöglicht. Ein solcher Minimalstaat erhebt zunächst keine moralischen Ansprüche, sondern zielt auf bloße Legalität. Auch böse Menschen, also solche, die zeitliche Güter wie Besitz und Macht mehr lieben als Gott, benötigen Gesetze, die verbieten, dass der eine dem andern wegnimmt, worauf dieser ein Recht hat – und zwar selbst dann, wenn die Liebe des rechtmäßigen Besitzers zu diesem Besitz moralisch verwerflich ist.¹⁰ Das staatliche Gesetz bestraft nach Augustinus nicht als Sünde, dass man vergängliche Güter liebt, sondern dass man sie anderen auf unredliche Weise wegnimmt. Durch die Strafandrohung bewahren die Menschen einen Zusammenhalt, wie er für die Einheit des Staates erforderlich ist.

Demnach ist die bloße Ordnungsfunktion des Staates für Augustinus bereits schätzenswert, doch dies bedeutet nicht, dass man bei einem solchen Minimalstaat stehen bleiben müsste. Zwar erfüllt auch der schlechteste Staat noch diese Funktion und ist daher Augustinus zufolge einer Staatslosigkeit vorzuziehen, doch ein guter Staat werde darüber hinaus das wahre Wohl seiner Bürger ins Auge fassen, wie es auch dem guten Familienvater um das Wohl aller Familienmitglieder gehe. In einem guten Staat, und dies ist für Augustinus der christliche, wird die Strafgewalt nicht nur zur Erhaltung der Ordnung ausgeübt, sondern sie soll darüber hinaus die Leidenschaften eindämmen und den moralischen und religiösen Nutzen des Übeltäters befördern. Die Strafpraxis soll so gestaltet werden, dass die Strafe heilsam ist und zur Besserung (*correctio*) des Sünders führt.

Daraus ergeben sich nach Augustinus Anforderungen an die innere Haltung derer, die zur Ausübung von Gewalt befugt sind: Sie sollen die richtige Intention (*recta intentio*) besitzen, d.h. nicht die *libido dominandi* bzw. *ulciscendi* soll ihr strafendes Handeln bestimmen, sondern die Liebe zum Übeltäter und der Wunsch, ihn zum Guten zu führen. Weiterhin darf es keine Strafe ohne Belehrung des Schuldigen geben.¹¹ Christliche Kaiser – so führt Augustinus in seinem «Fürstenspiegel»¹² aus – sind langsam im Strafen; sie strafen nicht aus Rache, sondern nur aus Notwendigkeit; sie gewähren Nachsicht, nicht um Vergehen straflos zu lassen, sondern in der Hoffnung auf Besserung; sie gieren nicht nach Ruhm, sondern verlangen nach ewiger Seligkeit, und herrschen lieber über ihre Leidenschaften als über fremde Völker. «Wenn die wahrhaft Frommen, die ein gutes Leben führen, zugleich die Kunst verstehen, Völker zu regieren, dann gibt es nichts Glücklicheres für die Menschheit, als wenn ihnen durch Gottes Erbarmen die Herrschaft zufällt.»¹³

Während also die *libido dominandi* als in sich schlecht grundsätzlich zu verurteilen ist, gilt Gewaltausübung unter den realen Bedingungen der postlapsarischen Welt nach Augustinus nicht prinzipiell als verwerflich. Vielmehr kann sie bösen oder guten Zwecken dienen. Böse ist etwa Gewaltanwendung zur ungerechten Unterwerfung anderer, gut hingegen kann Gewalt als Erziehungsmittel sein, um andere vom Bösen abzuhalten und zum Guten hin zu lenken.

5. *Der gerechte Krieg (iustum bellum)*

Grundsätzlich stellt der Krieg für Augustinus ein Übel dar, das das Elend der gefallenen Menschheit besonders drastisch bezeugt. Niemand könne die «großen, schauerlichen, verheerenden Übel»¹⁴ der leidvollen Kriege betrachten,

ohne seelischen Schmerz zu empfinden. Im Angesicht des Schreckens der Kriege relativiert sich in seinen Augen selbst die *«pax romana»*. Die Friedensgemeinschaft des römischen Reiches sei «schon recht, aber durch wie viele und schreckliche Kriege, durch welche Menschenschlächterei, welches Blutvergießen ward es erreicht!»¹⁵ Zudem habe die Größe des Reiches allererst die Bundesgenossen- und Bürgerkriege heraufbeschworen, «von denen das Menschengeschlecht noch jämmerlicher gepeinigt wird».¹⁶ Leidvoll sind für Augustinus alle Kriege, auch die gerechten: «Doch, so sagt man, der Weise wird nur gerechte Kriege führen. Als ob er nicht, wenn er menschlich fühlt, noch viel mehr über die Notwendigkeit gerechter Kriege trauern müsste!»¹⁷

Obwohl alle Kriege beklagenswerte Übel darstellen, ist nach Augustinus zu unterscheiden zwischen den ungerechten Kriegen, die aus Herrsch- und Ruhmsucht unternommen werden, aus Expansionsdrang oder um zeitliche Güter zu erwerben (Rohstoffe z.B.) und gerechten Kriegen, die auf den Ausgleich offensichtlicher Rechtsverletzungen zielen oder auf direkten Befehl Gottes hin geführt werden. Die meisten von Rom geführten Kriege hält Augustinus für ungerecht.

Augustinus hat keine eigene Abhandlung über die Frage des gerechten Krieges geschrieben. Er gibt lediglich knappe Äußerungen an verschiedenen Stellen seines Werks, meistens im Kontext einer Auslegung des Alten Testaments bzw. dessen Verteidigung gegen die Manichäer.¹⁸ Zur generellen Einordnung ist zu sagen, dass Augustinus gleichsam an zwei Fronten argumentiert. Zum einen will er seine Interpretation des Christentums gegen die Manichäer und ihren Pazifismus verteidigen, wozu er dem Alten Testament, hier insbesondere den Berichten über von Gott befohlene Kriege, eine Deutung geben muss, die deren Anstößigkeit beseitigt. Dazu interpretiert er das Alte Testament als Vorausdeutung des Neuen Testaments, in der die Heilsgeheimnisse in verschleierte Form präsent sind. Das Alte Testament ist demnach bloß Zeichen des Neuen Testaments und muss von diesem her verstanden werden. Nach der anderen Seite hin hat er sich mit jenen Römern auseinanderzusetzen, die behaupteten, mit der Bergpredigt (und daher mit dem ganzen Christentum) lasse sich keine Politik machen. Diese Römer argumentierten, die christliche Religion mit ihrer Botschaft vom Gewaltverzicht sei eine Feindin der *«res publica»*, denn diese könne es nicht hinnehmen, wenn ihr etwas vom Feind weggenommen werde, sondern müsse Böses mit Bösem vergelten und die Plünderer der Provinzen nach dem Kriegerrecht bestrafen. Die *«res publica»* lasse sich eben nicht leiten, geschweige denn vergrößern, wenn man zugefügtes Unrecht lieber vergesse als es zu verfolgen.¹⁹ Gegen diese realpolitische Christentumskritik wendet Augustinus sich mit der These, die Bergpredigt habe keinen absolut pazifistischen Sinn, sondern lasse Gewaltanwendung im Rahmen

eines gerechten Krieges zu. Der christliche Staat übertreffe das alte römische Reich sogar in moralischer Hinsicht, weil er keine ungerechten Kriege unternahme und bei der Führung gerechter Kriege stets den Zweck der «correctio» im Auge behalte.

Gerechte Kriege aufgrund einer Verletzung des Völkerrechts

Augustinus unterscheidet zwei Arten des gerechten Krieges. In der ersten Art geht es um die Bestrafung von Unrecht, in der zweiten um Kriege auf ausdrücklichen Befehl Gottes. Die *Quaestiones in Heptateuchum* geben eine knappe Definition des gerechten Krieges der ersten Art. Dort heißt es:

Gerechte Kriege werden gewöhnlich als solche definiert, die Unrecht bestrafen, wenn ein Volk oder ein Staat, der bekriegt werden soll, sich nicht darum kümmert, entweder das von seinen Mitgliedern boshaft Angerichtete zu bestrafen oder zurückzugeben, was widerrechtlich weggenommen worden ist.²⁰

Ein gerechter Krieg liegt nur dort vor, wo eine «iusta causa» gegeben ist, d.h. eine «iniuria» oder eine «iniquitas»²¹ der anderen Seite.²² Konkrete positive Beispiele gibt Augustinus leider kaum. Eines ist der Krieg Israels gegen die Amoriter (Num 21, 21–25), die den friedlichen Durchzug der Israeliten durch ihr Land verweigerten, «der nach dem zuhöchst unparteiischen Recht der menschlichen Gemeinschaft offenstehen musste».²³

Gerechte Kriege stellen die äußere Friedensordnung zwischen Staaten wieder her und entsprechen somit der ordo-Funktion staatlicher Gesetzgebung nach innen. Beide bezwecken zunächst nur ein Minimum des Friedens, das zum Zusammenleben notwendig ist. Auch schlechte Staaten, denen es lediglich um materiellen Besitz geht, können gerechte Kriege führen, wenn eine «iusta causa» vorliegt, doch wie der gute, insbesondere der christliche Staatslenker etwa bei der Bestrafung von Gesetzesbrechern das Wohl des Delinquenten beabsichtigt, so wird ein christlicher Staat, wenn er einen gerechten Krieg führt, nach pädagogischen Gesichtspunkten handeln und die «correctio» des Gegners in den Mittelpunkt stellen. Deshalb kennen gute Staaten im Krieg nicht «den Wunsch zu schaden, die Grausamkeit der Rache, den friedlosen und unversöhnlichen Geist und die Wildheit des Zurückschlagens».²⁴ Vielmehr schonen sie den Feind so weit wie möglich und suchen auch im Krieg den Frieden. Nicht die «libido dominandi et ulciscendi» treibt sie an, sondern mit der Beseitigung der «iniquitas» erstreben sie zugleich die Besserung der anderen Seite. So wie Augustinus im strafrechtlichen Bereich den Autoritäten zwar das Recht auf Verhängung der Todesstrafe zubilligt, aber als Bischof stets für die Nichtverhängung dieser Strafe eintritt, weil sie dem Verurteilten die

Möglichkeit zur Besserung nimmt, so ist für ihn auch ein Vernichtungskrieg zur Bestrafung von Rechtsbrechern ausgeschlossen. Er schreibt: «Deshalb sind Kriege von den Guten mit Erbarmen zu führen, falls dies überhaupt möglich ist, damit durch Zähmung der Begierden jene Laster abgelegt werden, die ein gerechtes Reich ausreißen oder unterdrücken muss.»²⁵ Einen gerechten Krieg «*misericorditer*» zu führen heißt, über die minimalistisch gedachte Wiederherstellung der äußeren Ordnung hinaus darauf hin zu arbeiten, dass die Ungerechten von ihrer Ungerechtigkeit ablassen, sich nicht mehr von der Gier nach vergänglichen Gütern leiten lassen, und in Gott das höchste Gut sehen, in dem und auf das hin alle anderen Güter zu lieben sind.

Aber darf ein christlicher Staat überhaupt Krieg führen? Stehen dem nicht die Forderungen des Neuen Testaments entgegen: nicht Böses mit Bösem vergelten; die andere Wange hinhalten; den Mantel dazu geben und die doppelte Strecke mitgehen? Augustinus zufolge zielen diese Anweisungen nicht unmittelbar auf äußere Handlungen, sondern auf innere Einstellungen, auf die «*praeparatio cordis*».²⁶ Christus fordert auf zur Geduld mit dem, der Unrecht verübt, und zum Wohlwollen diesem gegenüber. Der gute Mensch soll die andere Wange hinhalten, «damit im bösen Menschen das Böse durch das Gute besiegt wird und der Mensch nicht außerhalb und durch etwas Fremdes vom Bösen befreit wird, sondern innerlich und durch seinen eigenen Willen».²⁷ Wer aber das Böse durch Gutes besiegt, verzichtet nach Augustinus geduldig auf zeitliche Güter und lehrt dadurch den Übeltäter, dass Zeitliches um des wahren Friedens und der Gerechtigkeit willen zu verachten ist. So lerne der Übeltäter von dem, dem er Unrecht zufügt, von welcher geringer Art die Güter sind, derentwegen er Unrecht verübt. Und so werde er besiegt nicht durch die Kräfte des Kämpfenden, sondern durch das Wohlwollen des Leidenden.²⁸ Der Gerechte und Fromme muss nach Augustinus geduldig die Bosheit jener ertragen, von denen er will, dass sie gut werden.

Die «*patientia*» und die «*benevolentia*» sind stets im Herzen festzuhalten, damit nicht Böses mit Bösem vergolten wird. Augustinus zufolge muss man aber gerade deshalb dem Übeltäter mit einer «gewissen wohlwollenden Strenge» entgegentreten und mitunter gegen seinen Willen handeln, denn das Ziel sei der Nutzen des Übeltäters, nicht die Erfüllung seines Willens. So habe zum Beispiel Christus selbst, als der Diener des Hohenpriesters ihm einen Backenstreich gab, nicht die andere Wange hingehalten, sondern den Diener zur Rede gestellt: «Wenn ich Böses gesagt habe, beweise es; wenn aber Gutes, warum schlägst du mich?» (Joh 18,23) Zwar war Christus innerlich bereit, nicht nur die andere Wange hinzuhalten, sondern sogar am Kreuz für diesen Diener zu sterben, aber für den Diener war es nützlich, dass Christus ihn zur Rede stellte und dadurch verhinderte, dass dieser noch mehr Unrecht tat.²⁹ So ist nach

Augustinus auch die Verhängung schmerzhafter Strafen durch Eltern, Lehrer und Herrscher durchaus im Sinne der Gebote Christi, wenn die Strafhandlung durch Wohlwollen gegenüber dem Bestraften bestimmt ist. Denn manchmal müsse der Arzt durch Schmerzen heilen, und wer gewaltsam am Unrechtun gehindert werde, der werde zu seinem Nutzen besiegt. Deshalb verurteile die christliche Lehre nicht schlechthin alle Kriege, sondern nur die ungerechten und die aus Hass und Begierde geführten. So habe denn auch Johannes der Täufer die Soldaten, die zu ihm kamen, nicht einfach aufgefordert, den Militärdienst zu verlassen (Lk 3,14), und auch Christus habe dem Centurio nicht befohlen, den Soldatenstand aufzugeben (Mt 8,9–10).

Den Römern, die die christliche Religion wegen ihres Friedensgebotes zur Feindin der *«res publica»* erklärten, hält Augustinus entgegen: «Sie sollen ein solches Heer geben, wie die Lehre Christi es fordert, solche Soldaten, Gouverneure, Eheleute, Eltern, Söhne, Herren, Sklaven, Könige, Richter, Schuldner, Gläubiger – dann müssen sie bekennen, dass dies das Heil der *«res publica»* wäre.»³⁰ Wenn die *«res publica»* die Gebote Christi beachtete, dann würden Kriege nicht ohne *«benevolentia»* geführt, so dass man sich besser um die Besiegten kümmern und eine in Frömmigkeit und Gerechtigkeit befriedete Gesellschaft herstellen könne.

Gerechte Kriege setzen eine *«iusta causa»* voraus, und diese ist nach Augustinus gegeben durch eine gravierende Rechtsverletzung der anderen Seite. Man könnte nun fragen, ob diese *«iniquitas»* bzw. *«iniuria»* auf ein völkerrechtliches Fehlverhalten im Bereich äußerer Güter beschränkt bleibt, oder ob die bloße Bosheit eines Volkes oder Staates bereits einen legitimen Kriegsgrund bildet. Insbesondere ist zu fragen, ob etwa Idolatrie als *«iniquitas»* gegenüber Gott eine *«iusta causa»* für einen Krieg darstellt, der dann ein Religionskrieg wäre. Die erste Frage ist mit nein zu beantworten. Es gibt keine Hinweise darauf, dass Augustinus die moralische Besserung (*«correctio»*) eines Volkes als legitimen Kriegsgrund angesehen hätte, wie ja auch die moralische Depravation eines Bürgers als solche noch kein Grund für eine Bestrafung durch das staatliche Gesetz ist. Seines Erachtens ist die *«correctio»* keine mögliche *«causa»* eines gerechten Krieges, sondern sie gehört auf die Seite der Intention und der Motivation, mit der ein Krieg geführt werden soll, der durch eine äußere *«iniquitas»* (also eine materielle Rechtsverletzung) ausgelöst wird. In der Frage nach dem Religionskrieg ist ähnlich zu antworten. Es gibt keine Hinweise darauf, dass Augustinus die Idolatrie als *«iusta causa»* eines Krieges gegen ein anderes Volk angesehen hätte. Auch die rechte Gottesverehrung gehört auf die Seite der Motivation, insofern moralische Gutheit nach Augustinus letztlich nicht ohne Verehrung des wahren Gottes möglich ist, nicht auf die Seite der *«causa»*. Augustinus hält einen Krieg nur dann für gerechtfertigt, wenn er der Wiederher-

stellung eines minimalen zwischenstaatlichen «ordo» dient. Dies ist bei Kriegen um der Moral oder Religion willen aber nicht der Fall.³¹

Gerechte Kriege auf Befehl Gottes

Eine zweite Art des «iustum bellum» stellt Augustinus zufolge der Krieg auf direkten Befehl Gottes dar. Diesen Fall sieht Augustinus gegeben bei der Vernichtung der Stadt Ai, wie sie gemäß dem alttestamentlichen Bericht von den Israeliten unter Führung des Josua vollzogen wurde (Jos 8, 1–29).³² Gott befiehlt Josua, einen Hinterhalt zu legen, was auch gelingt. Die Israeliten nehmen die Stadt ein, setzen sie in Brand, töten ausnahmslos alle Bewohner (12.000!) und knüpfen den König an einem Baum auf. Das Vieh nehmen sie als Beute mit. Den gerechten Krieg auf Befehl Gottes und überhaupt die göttlich autorisierte Gewaltanwendung thematisiert Augustinus vor allem im 22. Buch von *Contra Faustum*, einer langen Diskussion Augustins mit dem Manichäer-Bischof Faustus.³³ Die Manichäer behaupteten, der Gott des Alten Testaments sei ein böser Gott, der nicht mit dem guten Gott des Neuen Testaments identisch sein könne, denn dieser befähle Gewaltlosigkeit, während jener Gewalt liebe. Einen Beleg für diese These sah Faustus in Gräueltaten, die die Patriarchen auf Befehl des alttestamentlichen Gottes hin begingen.

Augustinus ist der Überzeugung, dass Gott direkt befehlen kann, in den Krieg zu ziehen, und dies im Blick auf das Volk Israel auch getan hat. Während Faustus aus den Kriegsbefehlen die Ungerechtigkeit des alttestamentlichen Gottes ableitet, argumentiert Augustinus umgekehrt: Gott ist das einzige Wesen, das unfähig ist, jemandem unverdientes Leid zuzufügen. Deswegen müsse man davon ausgehen, dass die von Moses und Josua bekriegten Völker von Gott zu Recht bestraft wurden und den Tod verdient hatten. Weil Gott nicht ungerecht sein könne, seien von Gott befohlene Kriege notwendigerweise gerechte Kriege.³⁴

Kann somit ein göttlicher Befehl als Rechtfertigungsgrund eines Krieges in Anspruch genommen werden? Augustinus bringt eine heilsgeschichtliche Differenzierung an, der zufolge die Antwort lautet: in vorchristlicher Zeit ja, seit Christus nein. Im Alten Testament habe Gott tatsächlich Kriege befohlen, im Neuen befähle er hingegen Geduld und Friedfertigkeit. Die Kriege des Alten Testaments sollten zeigen, dass auch irdische Güter wie Königreiche und Siege über Feinde ganz in der Macht Gottes stehen. Mit dem Neuen Testament trat jedoch die Wahrheit hervor, nämlich dass es ein himmlisches Leben gebe, um dessentwillen das irdische Leben gering zu schätzen sei, und dass ein himmlisches Reich existiere, um dessentwillen die Angriffe der irdischen Rei-

che geduldig zu ertragen seien³⁵, wie die Märtyrer der christlichen Zeit eindrucksvoll bezeugten. Die Patriarchen besaßen ein Reich in dieser Welt und zeigten somit, dass solche Reiche von Gott gegeben und genommen werden; hingegen hatten die Apostel und Märtyrer kein irdisches Reich und machten dadurch deutlich, dass das Himmelreich begehrenswerter ist.

Der Dienst der Diener des Alten Testaments, die auch Vorboden des Neuen Testaments waren, bestand darin, Sünder zu töten; der Dienst der Diener des Neuen Testaments, die auch Erklärer des Alten Testaments waren, bestand darin, durch Sünder zu sterben. Dennoch dienten beide dem einen Gott, der in verschiedenen Weisen je nach den Erfordernissen der Zeit lehrt, dass zeitliche Güter von ihm zu erbitten und um seinetwillen zu verachten sind, und dass zeitliche Beschwerden von ihm zugeschickt werden und um seinetwillen zu ertragen sind.³⁶

Die alttestamentlichen Kriegsberichte lassen sich nach Augustinus dann richtig verstehen, wenn man die Verheißung des alten Bundes als Zeichen und die des neuen Bundes als Bezeichnetes und zugleich als Erklärung des Zeichens interpretiert. Die Israeliten waren noch irdisch gesinnt, weshalb ihnen die Verheißung der himmlischen Güter in der Form irdischer Güter erschien. Hier war das Geheimnis des himmlischen Reiches verhüllt unter dem Schleier irdischer Verheißungen. Doch mit dem Neuen Testament tritt die Botschaft vom himmlischen Reich, das alle irdischen Reiche überragt, und um dessentwillen alle irdischen Güter gering zu schätzen und alle irdischen Übel geduldig zu ertragen sind, unverhüllt hervor. Die Zeiten also, in denen Gott seine Herrschaft über irdische Güter mittels Kriegsbefehlen demonstrierte, sind nach Augustinus vorbei, weil Gott nun nicht mehr nur Zeichen gibt, sondern die bezeichnete Wahrheit selbst offenbart. Nun befiehlt er, das himmlische Reich zu erstreben, und zwar nicht, indem man um zeitliche Güter Krieg führt, sondern indem man bereit ist, auf sie zu verzichten und demjenigen, der ungerechterweise den Mantel fordert, den Rock dazugibt. Nach Augustinus gehören also die alttestamentlichen Kriegsbefehle Gottes einer endgültig vergangenen Epoche der Heilsgeschichte an. Mit Christus ist eine neue Epoche angebrochen, die letzte Phase der Menschheitsgeschichte, die eine Pädagogik des Friedens und der Geduld erfordert.

6. *Christen als Soldaten*

Darf der Christ Soldat sein und in einem gerechten Krieg kämpfen? Nach Augustinus darf er dies zweifelsohne, wenn er dabei die innere Haltung der Geduld und des Wohlwollens bewahrt. Der Kriegsdienst soll sittlich gefestigten und glaubensstarken Männern überlassen werden, denn diese werden nicht nur

für weniger Gewalt und einen gerechteren Frieden sorgen, sondern sie sind auch weniger gefährdet, sich durch die Kampfsituation zu Handlungen aus Hass und Rache hinreißen zu lassen.³⁷ Augustinus setzt diesbezüglich große Hoffnungen in christliche Heerführer wie Marcellinus, Bonifatius und Darius.³⁸

Schwieriger ist der Fall, in dem ein christlicher Soldat unter einem gottlosen König dient. Grundsätzlich ist dieser Soldat Augustinus zufolge zum Gehorsam verpflichtet, denn nach Paulus (Röm 13, 1) gilt: «Es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt.» Doch die Gehorsamspflicht hat Grenzen. So schreibt Augustinus:

Wenn also etwa ein Gerechter unter einem gottlosen König Kriegsdienst leistet, kann er ohne Verstoß gegen die Gerechtigkeit auf dessen Befehl hin kämpfen, indem er damit der öffentlichen Friedensordnung dient, wenn das, was befohlen wird, entweder mit Sicherheit nicht gegen das Gebot Gottes ist, oder wenn es nicht sicher ist, ob es dem Gebot Gottes zuwiderläuft; so kann es mitunter dazu kommen, dass die Ungerechtigkeit des Befehls den König zum Angeklagten macht, aber die Ordnung des Dienens den Soldaten als unschuldig erweist.³⁹

Die Ordnungs- und Friedensfunktion des Staates wiegt nach Augustinus so schwer, dass der christliche Soldat um der Aufrechterhaltung des «ordo civicae pacis» willen auch auf Befehle eines gottlosen Königs hin kämpfen muss. Verweigerung des Gehorsams ist nur dann erlaubt, aber auch zugleich geboten, wenn die Befehle mit Sicherheit dem Gebot Gottes widersprechen. Dies ist immer der Fall, wenn sie sich gegen kultische Vorschriften des Christentums richten, etwa indem Idolatrie gefordert wird. So schreibt Augustinus über die christlichen Soldaten im Heer des heidnischen Kaisers Julian:

Christliche Soldaten dienten dem untreuen Kaiser. Wo es zur Sache Christi kam, da anerkannten sie nur den, der im Himmel ist. Verlangte er, dass sie die Götzen ehrten, dass sie Weihrauch streuten, so zogen sie ihm Gott vor. Sagte er aber: zückt das Schwert, zieht gegen jenes Volk – sogleich gehorchten sie. Sie unterschieden den ewigen Herrn vom zeitlichen Herrn, und dennoch waren sie, um des ewigen Herrn willen, auch dem zeitlichen Herrn untertan.⁴⁰

Über weitere konkrete Gründe, die eine Gehorsamsverweigerung rechtfertigen können, macht Augustinus leider keine Angaben. Man kann nur vermuten, dass offensichtlich verbrecherische und ungerechte Kriege die Bedingung erfüllen, mit Sicherheit gegen das Gebot Gottes zu verstoßen, so dass entsprechende Befehle von christlichen Soldaten nicht befolgt werden dürften.

Während Augustinus die Beteiligung von Christen an staatlich angeordneter Gewaltanwendung durchaus für vertretbar hält, sei es nach innen bei der Bestrafung von Verbrechern, sei es nach außen bei der Führung gerechter Kriege, so neigt er dort, wo es um den einzelnen Bürger geht, zu einer strengen-

ren Position. Zwar erlaubt das zeitliche Gesetz, einen Räuber, der einen Reisenden angreift, zu töten, oder einen Vergewaltiger umzubringen um sich zu schützen. Doch Augustinus fragt, ob es der wahren Werthierarchie entspricht, um zeitlicher Güter wie des Besitzes oder der leiblichen Integrität willen einem anderen Menschen das Leben zu nehmen.⁴¹ Dem einzelnen Christen empfiehlt Augustinus, die Gebote der Bergpredigt nicht nur auf die *«praeparatio cordis»*, sondern auch auf die äußeren Handlungen zu beziehen, damit der Angreifer durch die Reaktion des Angegriffenen lerne, welch geringen Wert zeitliche Güter haben, und so das Böse durch das Gute überwunden werde. Augustinus macht also einen Unterschied zwischen dem Christen, der als Kaiser, Heerführer oder Soldat im Auftrag des Gesetzes handelt, und dem Christen als Privatmann. Zwar geht es beiden um die Besserung des Ungerechten, beide sollen aus Liebe und nicht aus Hass handeln, für beide gilt, dass Böses nicht mit Bösem zu vergelten ist. Doch wer im Auftrag des Gesetzes handelt, ist befugt, dabei Gewalt anzuwenden und, falls kein anderer Weg bleibt, zu töten, denn ihm obliegt es, die Friedens- und Ordnungsfunktion des Staates zu erfüllen. Der Privatmann hingegen, der keine solche Aufgabe hat, ist zu einer direkteren Umsetzung der Bergpredigt aufgerufen.

Anmerkungen

Gekürzte Version des Beitrags: Johannes BRACHTENDORF, *Augustinus: Friedensethik und Friedenspolitik*, in: Andreas HOLZEM (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegsführung des Westens*, Paderborn 2009, 234–253.

- 1 Vgl. *De civitate dei* XIX 12–13, in: *Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei Libri I–X / XI–XXII*, hg. v. Bernard DOMBART – Alphons KALB (CCL 48), 2 Bde, Tournhout 1955, 675–680. Traditionell spricht man hier von Transzendentalien.
- 2 Augustins Beispiel ist ein verwesender Leichnam, der seine organische Einheit verliert und auf die Stufe von Humus absinkt. Vgl. *De civitate dei* XIX 12 (s. Anm. 1), 675–678.
- 3 Vgl. *De civitate dei* XIX 12 (s. Anm. 1), 675–678; *De libero arbitrio* I 15.48; 30.101–34.114, in: *Sancti Aurelii Augustini Opera Sect. VI Pars III: De libero arbitrio libri tres*, hg. v. William M. GREEN (CSEL 74) Wien 1956, 15, 30–35.
- 4 Vgl. *De civitate dei* XIX 11 (s. Anm. 1), 674f.
- 5 Vgl. *De trinitate* XIII 8,11, in: *Sancti Aurelii Augustini De trinitate libri XV (libri XIII–XV)*, hg. v. William John MOUNTAIN (CCL 50a.) Tournhout 1968, 396–398.
- 6 Augustinus zielt auf dieses Zurückbleiben hinter dem wesensmäßig Möglichen, wenn er das Böse als Mangel an Gutem (*privatio boni*) bezeichnet. Vgl. dazu Johannes BRACHTENDORF, *Augustins «Confessiones»*, Darmstadt 2005, 136–142.
- 7 Vgl. *De civitate dei* XIX 4 (s. Anm. 1), 664–669; sowie *Confessiones* X 28,39–39,64, in: *Sancti Aurelii Augustini Confessionum libri tredecim*, hg. v. Pius KNÖLL (CSEL 33.) Prag – Wien – Leipzig 1896, 255–275.

- 8 Vgl. *De civitate dei* I 8–18 (s. Anm. 1), 7–20, über die Frage, warum bei der Eroberung Roms durch die Goten auch Christen beraubt, vergewaltigt und ermordet wurden. Augustinus schreibt: «Und jeder Sieg, auch wenn er Bösen zufällt, ist ein Gottesgericht zur Demütigung der Besiegten, sei es um sie von Sünden zu reinigen, sei es um sie für Sünden zu bestrafen.» (*De civitate dei* XIX 15 [s. Anm. 1], 682).
- 9 Die umfassendste und wohl auch reflektierteste Arbeit zu diesem Thema ist Timo J. WEISSENBERG, *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*, Stuttgart 2005. Diesem Buch verdanke ich zahlreiche Anregungen.
- 10 Vgl. *De libero arbitrio* I 33, 112 (s. Anm. 3), 33.
- 11 Vgl. WEISSENBERG, *Friedenslehre* (s. Anm. 9, 133 ff.).
- 12 *De civitate dei* V 24 (s. Anm. 1), 160.
- 13 *De civitate dei* V 19 (s. Anm. 1), 156. Augustinus meint, dass Konstantin und Theodosius solche Regenten gewesen seien.
- 14 *De civitate dei* XIX 7 (s. Anm. 1), 672.
- 15 *De civitate dei* XIX 7 (s. Anm. 1), 671.
- 16 Augustinus fährt fort: «Wollte ich all das vielfältige Unheil, all die drängenden und drückenden Notstände im Gefolge dieser Übel so schildern, wie sie es verdienen, wozu ich freilich völlig außer Stande bin, wie würde ich damit je zu Ende kommen?» (*De civitate dei* XIX 7 [s. Anm. 1], 672).
- 17 *De civitate dei* XIX 7 (s. Anm. 1), 672.
- 18 Trotz ihrer Kürze und Entlegenheit machten diese Stellen in der Rezeption gleichsam eine steile Karriere. Gratian und Thomas von Aquin (vgl. *Summa Theologiae* II–II q. 40, a.1) verhalten ihnen zu einer enormen Wirkungsgeschichte, die Augustinus geradezu als den geistigen Vater der Lehre vom gerechten Krieg erscheinen lässt; vgl. *Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologiae*, Bd. 17b: *Die Liebe* (2. Teil) – *Klugheit* (II–II, 34–56), hg. v. Josef ENDRES, Heidelberg – Graz – Wien – Köln 1966.
- 19 Vgl. *Epistula 138 an Marcellinus*, in: *S. Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae*, Pars III, hg. v. Alois GOLDBACHER (CSEL 44.) Wien – Leipzig 1904, 126–148.
- 20 *Quaestiones in Heptateuchum* VI 10 (*Liber Sextus. Quaestiones Iesu Nave*), in: *Sancti Aurelii Augustini Quaestionum in Heptateuchum Libri VII*, (CCL 33.) Turnhout 1958, 318f. Die entsprechende Stelle bei Cicero lautet: «illa iniusta bella sunt, quae sunt sine causa suscepta. Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest.» CICERO, *De re publica* III 35, in: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Bd. 39: *De republica. Librorum sex quae manserunt*, hg. v. Konrat ZIEGLER. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Fasc. 39.) Leipzig 1929. Vgl. auch die Bemerkungen zum Kriebsrecht in CICERO, *De officiis* I 34–37, in: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Bd. 48: *De officiis*. hg. v. C. ATZERT (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Fasc. 48.) Leipzig 1932 – ⁵1971. Dort heißt es etwa: «quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur ...» (I 34).
- 21 *De civitate dei* XIX 7 (s. Anm. 1), 671f.
- 22 Vgl. *Epistula* 138, 14 (s. Anm. 19), 139ff.
- 23 *Quaestiones in Heptateuchum* IV 44 (s. Anm. 20), 263.
- 24 *Contra Faustum* XXII 74, in: *Sancti Aurelii Augustini De utilitate credendi / De duabus animabus contra Fortunatum / Contra Adimantum / Contra epistulam fundamenti / Contra Faustum*, hg. v. Joseph ZYCHA (CSEL XXV, Sect. VI, Pars I.) Prag – Wien – Leipzig 1891, 672.
- 25 *Epistula* 138, 14 (s. Anm. 19), 14.
- 26 Vgl. *Contra Faustum* XXII 76 (s. Anm. 24), 674ff.
- 27 *Epistula* 138, 11 (s. Anm. 19), 136.
- 28 *Epistula* 138, 11 (s. Anm. 19), 136f.
- 29 *Epistula* 138, 13 (s. Anm. 19), 138f.
- 30 *Epistula* 138, 15 (s. Anm. 19), 141f.
- 31 Vgl. WEISSENBERG, *Friedenslehre* (s. Anm. 9, 163–165).
- 32 *Quaestiones in Heptateuchum* VI 10 (s. Anm. 20), 428f.; Jos 8, 1–29.
- 33 Vgl. *Contra Faustum* XXII 70–79 (s. Anm. 24), 666–682.
- 34 Interessanterweise hat Augustinus durchaus auch einen kritischen Blick auf Tötungshandlungen und Diebstähle im Alten Testament. Abraham war eindeutig die Opferung seines Sohnes Isaak von Gott geboten worden (vgl. Gen 22, 1–19), so dass er nicht Tadel sondern Lob verdiene für seine Bereitschaft, diesem Befehl zu folgen. Ob Jiftach hingegen wirklich in göttlichem Auftrag

handelte, als er aufgrund eines Gelübdes Gott seine einzige Tochter opferte (vgl. Ri 11,29–40), hält Augustinus für fragwürdig. Noch fragwürdiger ist seines Erachtens die Tat Samsons, der sich selbst mit zahlreichen Philisterfürsten unter den Trümmern eines Hauses begrub (vgl. Ri 16,23–31). Um Samsons Tat zu rechtfertigen, müsse man schon einen geheimen Befehl des heiligen Geistes an ihn unterstellen (vgl. *De civitate dei* I 22 [s. Anm. 1], 23f.). Tadelnswert sind nach Augustinus weiterhin der von Moses begangene Mord an einem Ägypter (Ex 2,11–12) sowie der Gewalteinsatz des Petrus bei der Festnahme Jesu (vgl. Joh 18,10) (*Contra Faustum* XXII 70 [s. Anm. 24], 666ff.). Auch die Mitnahme der Gold- und Silbergeräte der Ägypter durch die Israeliten bei der Flucht (Ex 12,35 f.) betrachtet Augustinus differenziert. Zwar war dieser Diebstahl von Gott veranlasst, aber es habe sich vielleicht doch eher um eine Erlaubnis Gottes als um einen Befehl gehandelt. Zudem sei es möglich, dass das Volk Israel nicht aus Gehorsam gegenüber Gott gehandelt habe, sondern aus Gier nach Gold, was natürlich eine Sünde wäre (vgl. *Contra Faustum* XXII 71 [s. Anm. 24], 668f.).

35 *Contra Faustum* XXII 78 (s. Anm. 24), 678ff.

36 *Contra Faustum* XXII 79 (s. Anm. 24), 680. Vgl. auch die Auseinandersetzung mit den Manichäern in *Confessiones* III 7,13–14, wo Augustinus mit Blick auf die Patriarchen erklärt, dass die immer gleiche Gerechtigkeit doch zu einer Zeit etwas gebieten könne, was sie zu einer anderen Zeit verbiete.

37 Vgl. WEISSENBERG, Friedenslehre (wie Anm. 9), 407.

38 Diesen lobt Augustinus sehr, weil er statt zu kämpfen mit den Vandalen ein Friedensabkommen aushandelte; vgl. *Epistula* 229,2, in: *S. Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae*, Pars IV, hg. v. Alois GOLDBACHER, (CSEL 57.) Wien – Leipzig 1911, 497f.

39 *Contra Faustum* XXII 75 (s. Anm. 24), 673f.

40 *Enarrationes in Psalmos* 124,7, in: *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos* CI–CL, hg. v. Eligius DEKKERS – Johannes FRAIPONT (CCL 40.) Tournhout 1956, 1841f.

41 Vgl. *De libero arbitrio* I 9–13 (s. Anm. 3), 9–15.

Abstract

Augustine: Ethics and Politics of Peace. This essay outlines Augustine's ethics and politics of peace by establishing his metaphysical framework of peace. The very existence of an entity, according to Augustine, is dependent on a certain degree of peace, understood as inner unity. He juxtaposes this presupposition of peace to the perfect peace, the highest good, for which all things strive. While the fall to sin precipitates a loss in peace – within the human individual, between humans, and between God and humans – the order of creation prevents utter dissolution. Ordained by God, political authority, too, takes up the necessary and potentially good task of maintaining and even promoting peace, order, and morality. Even though Augustine decries the horrors of war, he upholds the distinction between just and unjust wars, defending wars responding to offences against international law, past wars divinely commanded, and the military service of Christians.

Keywords: peace – unity – order – just war – libido dominandi – salvific history