

Big“ als „Hegung des Krieges“. Carl Schmitt hat Cicero als den Urheber des diskriminierenden Kriegsbegriffes angesehen, tatsächlich ist erst Augustinus der Urheber. Vgl. die extrem kritische Rezension von K. M. Girardet in: *Gnomon* 77(2005) 427-434.

Herzig, Heinz E.

Ciceros Konzept des bellum iustum und Augustins Überlieferung, in: Personen der Geschichte – Geschichte der Personen : Studien zur Kreuzzugs-, Sozial- und Bildungsgeschichte ; Festschrift für Rainer Christoph Schwinges / hrsg. von Christian Hesse ... – Basel : Schwabe, 2003. – S. 393-401

Vergleicht die fragmentarische Überlieferung über die Kriegsführung des besten Staates in *De re publica* III mit *De officiis* I. Offenbar gab es in beiden Texten eine Dualität von gerechten Kriegsgründen und religiös vorgeschriebener formeller Kriegserklärung. Während aber *De re publica* drei Kriegsgründe kennt (Selbstverteidigung, Rache, Einsatz für Bundgenossen), wird in *De officiis* nur ein Grund genannt, die Herstellung des Friedens. Herzig zieht andere Stellen heran, die zeigen, daß es Cicero darum ging, daß Rom für das Wohl der Bundgenossen kämpft und die Besiegten zu Bundgenossen werden. Damit gibt es keine externen Kriege mehr, nur noch römischen Schutz.

Lana, Italo

Cicerone e la pace, in: Guerra giusta? : le metamorfosi di un concetto antico / a cura di Antonello Calore. – Milano : Giuffrè, 2003 (Seminario di storia e di diritto ; 3) S. 3-10

Bei Cicero können drei Friedenskonzepte unterschieden werden: 1., der Frieden des Weisen, klar ein stoisches Konzept. 2., die Überordnung der zivilen Magistratur über die Militärkommandanten und die Überordnung der Diplomatie über die Waffen, klar ein Thema der Bürgerkriege in der späten Republik; das ist die Situation, in der Cicero den Gerechten Krieg diskutiert. 3., der Frieden der Republik, in der Sicherheit auf Frieden und Freiheit beruht, der Frieden wird zum ruhigen Genuß der Freiheit.

4.2.2 Augustinus

Aurelius Augustinus, 354 bis 430. Rhetor in Kathago und Mailand, der Christ wurde. Bischof von Hippo in Nordafrika.

Vergleiche zur Biographie:

Peter Brown, *Augustine of Hippo*. – London 1967, wesentlich verändert 2000 (beide Ausgaben gibt es auch in deutscher Sprache)

James J. O'Donnell, *Augustine : a New Biography*. – New York 2005.

Und natürlich Augustinus *Confessiones*, mehr als eine Autobiographie, aber doch die erste große Autobiographie der westlichen Tradition.

Vergleiche als Einführung:

Kurt Flasch, Augustin : Einführung in sein Denken. – Stuttgart 1980, zuletzt 2003

Johannes Kreuzer, Augustinus zur Einführung. – Hamburg 2005.

Augustinus ist Seelsorger, Prediger, Apologet gegen Heiden (er war selber neoplatonisch gebildet), Manichäer (er war selber einer gewesen) und Häretiker (gerade als Bischof in Africa hatte er mit Häretikern zu tun – und holte das Militär). Theologie und Psychologie des sündigen Menschen sind sein Thema. Es gibt nur eine Tugend, die auf Gott gerichtete Liebe. Augustinus ist der Theologe der *caritas ordinata*, der Liebe, die allein durch das Bekenntnis zu Gott geordnet werden kann. Der späte Augustinus betont den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem neuplatonischem Gradualismus und dem Ideal des Weisen einerseits und der biblischen Rede von zwei Welten, zwischen denen ein unüberbrückbarer Gegensatz herrscht, andererseits. Zwei Arten der Liebe haben seit Beginn der menschlichen Geschichte die Menschheit getrennt in die *Civitas Dei* und die *Civitas terrena*. Die Mitglieder der irdischen Stadt haben sich nur irdische Ziele gesetzt, das reicht aus, sie als böse zu bezeichnen. Augustinus ist der Theologe der Erbsünde, durch die alle Menschen verurteilt sind, und der Gnade, die von Gott einigen Menschen gewährt wird, ohne daß die etwas dafür können. Kurt Flasch hat am deutlichsten die Grausamkeit dieses Kern der augustianischen Theologie betont, die ganze Menschheit, die Verworfenen und die Geretteten, werden gleichermaßen, entwürdigt (*Logik des Schreckens: De diversis questionibus ad Simplicianum I 2* / hrsg. und erklärt von Kurt Flasch. – Mainz 1990). Ein großer Teil der Wirkung dieses wirkungsmächtigsten christlichen Theologen liegt an diesem Kern seiner Lehre. Aber das ist nicht der ganze Augustinus: Es bleibt der Philosoph der Selbsterfahrung als Erfahrung der Gottähnlichkeit des Geistes. Es bleibt der Philosoph der Liebe, für den die Geordnete Liebe so sehr Liebe wie Ordnung ist. Dafür ist Augustinus auch in der Theologie des 20. Jahrhunderts weiter eine ständige Präsenz und von bleibender Bedeutung überall, wo es um innere Erfahrung, persönliche Entwicklung, Geist, Willen, Freiheit, Sprache, Zeit geht.

Vergleiche zur Theologie und Philosophie:

Josef Brechtken, Augustinus Doctor Caritatis : sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik. – Meisenheim am Glan 1975

Remo Bodei, Ordo amoris : Augustinus, irdische Konflikte und himmlische Glückseligkeit. – Wien 1993 (gegenüber dem italienischen Original von 1991 erweitert)

Johannes Brachtendorf, Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus : Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in ‚De Trinitate‘. – Hamburg 2000.

Die Politik bei Augustinus besteht zunächst darin, daß er die Staaten delegitimiert: die Zugehörigkeit zur *Civitas Dei* oder zur *Civitas terrena* ist die primäre Identität eines jeden Menschen. Dem Römischen Staat jede heilsgeschichtliche Relevanz abzuspreehen ist das Ziel in Augustins Buch vom Gottesstaat. Der Staat ist ein Notinstrument nach dem Sündenfall, da es die wahre Gemeinschaft in Liebe nur bei

wenigen gibt. Das irdische Leben ist nicht heillos, aber das Ziel der Geschichte liegt im Jenseits, es gibt keinen Ausblick auf ein kommendes Reich des Friedens auf Erden. Alle irdischen Ordnungen – Familie wie Staat – sind Ordnungen der Strafe und Herrschaft. Daß Menschen sich nicht der Herrschaft unterstellen, kann Augustinus nicht akzeptieren; das wäre zuviel Selbstbestimmung. Der Bischof von Hippo braucht die Herrschaft schon, um seine separatistischen Häretiker gewaltsam zur Kirche zurückzubringen. Auch darin hat er über 1000 Jahre gewirkt. Aber auch hier hat man einen anderen Aspekt gesehen: Das Bewußtsein der Sündigkeit führt zur Anerkennung der Grenzen menschlicher Politik. Utopien sind bei Augustinus ausgeschlossen, aber auch Staatsvergottung. Diese Auffassung von den Grenzen der Politik war es, die Reinhold Niebuhr, Herbert Butterfield, Martin Wight an den Realismus des 20. Jahrhundert weitergeben wollten.

Vergleiche zur Theologie der Politik:

Etienne Gilson, *Die Metamorphosen des Gottesreiches*. – Zürich 1959. – S. 45-80 (französisches Original 1952)

Hans-Joachim Diesner, *Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustinus*. – Halle 1954; bzw. dasselbe ohne die Belege: *Die ‚Ambivalenz‘ des Friedensgedanken und der Friedenspolitik bei Augustin*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle-Wittenberg, Gesellschaftswissenschaftlich-sprachwissenschaftliche Reihe* 10 (1961) 877-880 (eine Klassenanalyse)

Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. – New York 1963
R. A. Markus, *Saeculum : History and Society in the Theology of St. Augustine*. – Cambridge 1970

Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*. – Stuttgart 1970 (unten referiert)

Oliver O’Donovan, *Augustine’s City of God XIX and Western Political Thought*, in: *Dionysius* 11 (December 1987) 89-110

Christof Müller, *Geschichtsbewusstsein bei Augustinus : ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich-heilsgeschichtliche Elemente einer augustinischen „Geschichtstheorie“*. – Würzburg 1993

Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*. – Notre Dame, IN 1995 (apologetisch)

Philippe Curbelié, *La justice dans La Cité de Dieu*. – Paris 2004.

Die Vorstellungen vom Frieden bei Augustinus waren jahrzehntelang geprägt von der Interpretation von *De Civitate Dei* XIX durch Harald Fuchs (*Augustin und der antike Friedensgedanke*. – Berlin 1926, Neudrucke 1965 und in der Garland Library of War and Peace 1975), der in dem universalen Friedensstreben keinerlei christliche Züge erkennen konnte und glaubte, hier sei die uns sonst verlorene Friedensschrift von Varro (1. Jh. v. Chr.) erhalten, einfach abgeschrieben oder paraphrasiert. Joachim Laufs, *Der Friedensgedanke bei Augustinus : Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes De Civitate Dei*. – Wiesbaden 1973 konnte zeigen, daß Buch XIX kein Fremdkörper in *De Civitate Dei* ist, aber speziell christliche Momente sah auch er nicht. Seitdem ist die Basis der Beurteilung stark verbreitert worden, andere

Schriften, Predigen und Briefe wurden in die Betrachtung einbezogen. Doch gerade in *De Civitate Dei* XIX wurde Augustinus eigene Theologie wiedergefunden. Der Frieden und der Gerechte Krieg sind in den Mittelpunkt von Augustinus' Theologie gerückt: Der Frieden ist die geordnete Liebe, die Sammlung des Volkes Gottes, die Ordnung des Himmlischen, die Ruhe Gottes. Der Frieden besteht in der Gemeinschaft der Betrachtung Gottes. Damit muß aber bestimmt werden, wie der irdische und der himmlische Frieden zueinander stehen. Der Frieden ist das zentrale Thema, aber der wahre Frieden ist auf Erden kaum zu finden. Allenfalls die von Regierungen auf mehr oder weniger gerechte Weise etablierten irdischen Ordnungen. Das gilt auch für den internationalen Frieden. Augustinus gibt Anweisungen, was ein gerechter Krieg wäre, hat aber keine Illusionen, daß nur die wenigsten Kriege gerecht sind. Trotzdem sind Kriege in der sündigen Welt nötig, um die Übeltäter in Grenzen zu halten.

Texte

De Civitate Dei = Der Gottesstaat / in deutscher Sprache von Carl Johann Perl. – Paderborn : Schöningh, 1979 (Aurelius Augustinus' Werke)

Vom Gottesstaat / übersetzt von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und erläutert von Carl Andresen. – 2. Aufl. – Zürich (u.a.) : Artemis Verl., 1978 (Die Bibliothek der Alten Welt)

Sprachlich sind beide um 1950 entstandenen Übersetzungen verlässlich, Perls Ausgabe hat auch den lateinischen Text, Thimmes Ausgabe hat bessere Erläuterungen und ist als dtv-Taschenbuch mehrfach neu aufgelegt worden.

Eine Abrechnung mit dem Römischen Reich, gerichtet gegen Versuche, dem christlich gewordenen Reich einen Platz in der Heilsgeschichte zuzusprechen. Speziell eine Abrechnung mit der römischen Lüge, immer nur gerechte Kriege geführt zu haben.

IV, 15 Besser als ein einziges Reich wäre eine Vielzahl kleiner Staaten, die in nachbarschaftlicher Eintracht leben. Der Sieg über böse Nachbarn mag notwendig sein, aber es ist besser, in Frieden leben zu können.

XV, 4 Der irdische Staat ist notwendig ständig in Kriege verwickelt. Auch diese Kriege werden in der Hoffnung auf Frieden geführt. Ein Sieg im irdischen Krieg kann nie dauerhaft sein.

XVII, 2 Zur menschlichen Natur gehört, den Begierden zu folgen, daraus folgt ständiger Streit. Die Menschen neigen dazu, sich dem Sieger zu unterwerfen, um den Kampf bis zur Vernichtung zu vermeiden. Damit kann Herrschaft als Wirkung der Vorsehung angesehen werden. Dieser Prozeß führte zur Bildung von Reichen, zunächst im Osten (Assyrer), dann im Westen (Rom).

XIX Das Buch über den Frieden ist keine Abhandlung über Krieg und Frieden, sondern eine Abhandlung über das höchste Gut. Bei den vielen Übeln auf Erden ist es nicht möglich, auf Erden glücklich zu werden. Das höchste Gut muß von außer-

halb kommen. Das gesellige Leben ist unbezweifelt ein Gut, hat aber auch seine Übel. Augustinus mustert das Elend der Familie (c. 5), der Stadt (c.6), der menschlichen Gesellschaft des Erdkreises (c.7) durch. Die Übel des Erdkreises sind vor allem die Kriege. Der weise Herrscher wird zwar nur gerechte Kriege führen, aber auch ihm werden Kriege aufgezwungen. Es folgen die Sorge um Freunde und die Gefahr durch Dämonen. Fazit: Das höchste Gut kann nur der ewige Frieden sein, den er hier gleich das ewige Leben nennt, weil er sonst mit dem brüchigen irdischen Frieden verwechselt werden könnte.

Augustinus setzt mit XIX, 12 noch einmal völlig neu an: das Streben nach Frieden ist ein allgemeines Naturgesetz: Selbst die, die Kriege wollen, wollen sie um des Friedens willen (wenn auch eines Frieden nach ihren Wünschen). Dieses Naturgesetz gilt selbst für Räuberbanden. Deshalb muß zwischen dem irdischen Frieden und dem himmlischen Frieden unterschieden werden. Nur der Frieden ist ein Wert, der den sterblichen Menschen mit dem unsterblichen Gott verbindet. Gott zu lieben führt zu richtiger Selbstliebe und Nächstenliebe. Es folgen Ausführungen über die richtige Ordnung im Haushalt, den richtigen Umgang mit Sklaven. Die nicht aus dem Glauben leben, können nur nach irdischem Frieden streben. Die aus dem Glauben leben, wünschen diesen irdischen Frieden auch, solange sie auf Erden leben, deshalb halten sie sich auch an die Gesetze des irdischen Staates. Freilich haben die Gläubigen auf Erden noch nicht den endgültigen Frieden. Solange wir einen Körper haben, haben wir Leidenschaften. Solange wir Leidenschaften haben, werden wir keinen vollkommenen Frieden haben.

Hilfe bei der Orientierung in *De Civitate Dei*: Gerard O'Daly, *Augustine's City of God* : a Reader's Guide. – Oxford 1999.

Contra Faustum, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum vol. XXV. – Wien 1891

Eine neue Ausgabe und Übersetzung ist in der Augustinus Werkausgabe bei Schönigh angekündigt.

XXII, 74 Nur die Furchtsamen, nicht die Frommen, meinen, daß der Tod von sowieso sterblichen Menschen, damit andere als friedliche Untertanen leben können, das wahre Übel des Krieges sei. Die wahren Übel sind Begierde zu schädigen, Grausamkeit aus Rache, unversöhnlicher Sinn, aufrührerische Wildheit, Lust zu herrschen. Krieg ist nötig als Widerstand gegen diese Neigungen. Deshalb hat Moses Kriege im Auftrag Gottes geführt, deshalb hat das Christentum von Anfang an den Soldatenberuf mit der Taufe für vereinbar gesehen. Soldaten töten nicht aus persönlicher Rache, sondern für die öffentliche Sicherheit.

4.2.2.1 Friedensbegriff

Sauser, Ekkart

Gedanken zum Frieden in der Theologie des heiligen Augustinus, in: Den Frieden erjagen : Beiträge zur Theologie und Verkündigung des Friedens. – Trier : Paulinus-Verl., 1970. – S. 51-84

Sauser hält sich nicht nur an *De Civitate Dei* XIX und nicht nur an die Stellen für *pax*, sondern auch *colligere* und *unitas*. Frieden ist hier der Sohn Gottes selber und die Sammlung in der Kirche, die aber erst in eschatologischer Zukunft vereint sein wird. Die Menschen sind zur Einheit angelegt, aber Frieden und Einheit kommen erst von Gott (Einheit ist hier nicht nur die Eintracht unter den Menschen, sondern das Gegenteil von Zerstreuung, ein Augustinus à la Pascal).

Allerdings haben auch die Christen Interesse am irdischen Scheinfrieden, der Guten und Bösen gemeinsam ist. Der Mensch will die Kriege überwinden, zum Frieden kommen Menschen aber nur durch immer neue Kriege.

Duchrow, Ulrich

Christenheit und Weltverantwortung : Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre. – Stuttgart : Klett, 1970 (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft ; 25). – S. 181-319 Der eschatologische Kampf zwischen *civitas dei* und *civitas diaboli* und ihr gemeinsamer Gebrauch des irdischen Friedens

Das politische Gemeinwesen ist ein relatives Gut, weil es auf Frieden gegründet ist, und beide *Civitates* nutzen den irdischen Frieden. Aber es gibt keine wirkliche Verchristlichung des Staates. Vor allem gelingt es Augustinus nicht, eine Verbindung zwischen dem irdischen Frieden und Gerechtigkeit herzustellen. Duchrow führt das auf Augustinus' Gottesvorstellung zurück (er konnte letztlich nur den kosmologischen Gott der Philosophen, nicht den biblischen Gott denken) und auf seine Schwierigkeiten, ein Verhältnis Gottes zur Welt zu denken (er mußte gleichzeitig Reichstheologie für das Römische Reich und dualistische Häresie vermeiden).

Lawless, George P.

Interior Peace in the Confessions of St. Augustine, in: Revue des études augustiniennes 26 (1980) 45-61

Lawless mustert alle Stellen durch, an denen in den *Cofessiones* Frieden vorkommt (außer *pax/pacificus* auch *quies/quietus*). Ruhe ist für Augustinus untrennbar von Ordnung, Unruhe ist immer symptomatisch für Unordnung. Gott ist Ruhe. Der Kernsatz der *Confessiones* ist ja „*inquietus est cor nostrum*“. In *De Civitate Dei* Buch XIX ist Frieden „*tranquillitas ordinis*“ und in Buch XXII ist Frieden stark an *gaudium* und *beatitudo* angenähert.

Budzik, Stanislaw

Doctor pacis : Theologie des Friedens bei Augustinus. – Innsbruck (u.a.) : Tyrolia-Verl., 1988. – 412 S. (Innsbrucker Theologische Studien ; 24)

Budzik startet mit *De Civitate Dei* XIX und dem universalen Friedensstreben. Frieden ist hier bestimmt als Ruhe der Ordnung. Fuchs hatte Recht, daß er die Fremdheit zu zahlreichen theologischen Kernthemen des Augustinus betonte, es fehlen Schriftbezogenheit, Christologie, Ekklesiologie. Aber die ontologische Konzeption des Friedens selber ist kein Fremdkörper (und dieser Friedenstrieb kommt auch in anderen Texten des Augustinus vor).

Die Begriffe Ordnung und Frieden sind bei Augustinus „bis zur Austauschbarkeit verwandt.“ Gegen den menschlichen Unfrieden setzt Augustinus im neuplatonischen Frühwerk auf den inneren Frieden durch Unterdrückung der Begierden, der späte Augustinus eschatologisiert die Friedenshoffnungen; die Sündigkeit zerstörte den menschlichen Frieden, allein Christus kann Frieden stiften.

Daß die Kirche bei Augustinus eine Friedensgemeinde ist, ist ein Gegenentwurf zum donatistischen Separatismus. Allein die Kirche als Ort von *caritas* und *unitas* kann den Frieden halten, die Donatisten sind deshalb Häretiker, weil sie den schwächeren Christen die Gemeinschaft aufkündigen. Gerade gegen die Donatisten kommt Augustinus dann aber doch zum Zwangsfrieden: Aus Liebe muß gegen den Willen aber zum Besten eines Menschen gehandelt werden.

Da in der *Civitas terrena* (die nicht einfach mit den bestehenden Staaten identifiziert werden darf) ein falsches Ziel gesucht wird, kann der Frieden nicht voll erreicht werden. Allerdings können Gute wie Schlechte den irdischen Frieden schätzen und deshalb muß auch der Gerechte Krieg verteidigt werden (alle entsprechenden Stellen kommen aus dem Kampf gegen Heiden und Häretiker; gegen die Manichäer muß er den Gott des Alten Testament verteidigen und auch dessen Kriege rechtfertigen, gegen die Heiden muß er den christlichen Gewaltverzicht verteidigen).

Der Frieden vollendet sich erst im ewigen Leben, das ewige Leben wird vor allem als Frieden beschrieben. Dieser Frieden ist eine Ruhe, wie die Ruhe Gottes am 7. Tag, die ewig dauert. Das ist kein Gegensatz zur Tätigkeit, sondern ein Gegensatz zur Unruhe. *In re* (verwirklicht) ist dieser Frieden auf Erden nicht möglich, wohl aber *in spe* (in Hoffnung). Dem entspricht eine Verpflichtung zum Friedensschließen und Friedenstiften. *Pacifici* sind nicht einfach Friedfertige, sondern die, die Frieden machen. Die Botschaft Christi ist die Friedensstiftung; Eintracht und Gerechtigkeit sind die Beschreibungen für den auf Erden bereits möglichen Frieden.

Lana, Italo

Studi sull'idea della pace nel mondo antico. – Torino : Accademia delle Scienze, 1989 (Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino : Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche ; ser. 5, vol. 13, fasc. 1-2) S. 47-62

De Civitate Dei XIX ist das erste der Bücher über die Ziele der beiden Städte, es beginnt mit der Unterscheidung des Friedens Christi vom Frieden der Welt. Aber der Frieden der Welt ist eine Voraussetzung, des Wegs zum Frieden Christi. Der Frieden ist ein unsicheres Gut, weil wir das Herz der Menschen, mit denen wir in Frieden leben wollen, nicht kennen. Der Frieden hat deshalb den Dialog, eine gemeinsame Sprache zur Voraussetzung, zwischen Menschen wie zwischen Staaten.

Rief, Josef

„Bellum“ im Denken und in den Gedanken Augustins. – Barsbüttel : Institut für Theologie und Frieden, 1990. – 108 S. (Beiträge zur Friedenethik ; 7)

Krieg ist bei Augustinus Gegenpol der Ordnung, sittlich verwerfliches Handeln und doch von Gott gefordertes Handeln. Augustinus verurteilt immer die Herrschaft des Menschen, sobald sie in eigenem Namen ausgeübt wird. Die libido dominandi erniedrigt auch die Herrschenden. Augustinus ist mit Entlarvung der Täuschungen der römischen *iustum bellum* Rechtfertigung beschäftigt; der nicht auf Gott bezogene Mensch findet immer einen Grund zum Krieg. Krieg kann nur gerechtfertigt werden als Bemühen um Frieden. Aber echten Frieden können wir nicht auf Erden verwirklichen, so daß der Krieg immer in Gefahr ist, ungerecht zu sein. Daher ist es nötig Differenzierungen im Frieden zu erlangen (für den letztlich doch neuplatonisch denkenden Augustinus sind das ontologische Abstufungen). Als gerechte Kriege bleiben die Kriege übrig, in denen ein Staat die Strafverfolgung übernimmt, wenn ein anderer Staat seine Bürger nicht an internationalen Verbrechen hindert. Den Krieg kann man nicht nach eigenem Willen führen oder lassen, sondern muß ihn aus *necessitas* führen, damit die *necessitas* aufhört. Das Ziel ist, „das bellare, dem der Mensch sich nicht entziehen kann, im Namen des bellare, das dem Frieden dienen soll, so zu beherrschen, daß der homo bellator auf der Seite Gottes steht.“

Spanneut, Michel

Saint Augustin et la violence, in : *Studia moralia* 28 (1990) 79-113

Augustinus muß in der sündigen Welt staatliche Gewalt akzeptieren, versucht sie aber einzudämmen. Das gilt nicht nur für gewaltsame Aktionen, sondern für Staatsmacht überhaupt: sie ist unbezweifelt, geht aber nicht bis zur Todesstrafe. Gerechte Kriege kann er sich genauso vorstellen, aber je friedlicher die geführt werden, desto besser. Am besten ist das Wort. Die Macht muß demütig und geduldig sein.

Schrama, Martijn

Praeposito tamquam patri oboediatur : Augustinus über Frieden und Gehorsam, in: *Augustiniana* 41 (1991) 847-878

Wenn der Frieden Ordnung ist, dann muß er Gehorsam sein; in der Friedenstafel in *De Civitate Dei* XIX wird der Begriff *oboedientia* eingeführt, um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu beschreiben. Schrama wendet das gegen Budzik, der in der Friedenstafel keine christlichen Momente finden kann. Schrama vergleicht die Friedenstafel mit der Mönchsregel des Augustinus, um zu zeigen, wie stark die Friedenstafel Augustinus' eigenes Werk ist. Die Mönchsregel ist eine Art Friedenstafel im Kleinen, ebenfalls beginnend mit dem Frieden des Körpers usw. Das augustini-sche Klosterleben ist ein Versuch, in einem gemeinsamen Leben unter einem Hausvater das Verlangen nach dem himmlischen Frieden zu verstärken.

Billy, Dennis J.

The Analogy of 'Peace' in Augustine's City of God, in: *Studia moralia* 32 (1994) 317-339

Augustinus kann himmlische Seligkeit nur in Analogie (es sind neuplatonische Konzepte: exemplum, imago, participatio) zum irdischen Frieden denken (CD XIX, 11). Die Bürger des Gottesstaates sind daran erkennbar, daß sie die Güter des irdischen Frieden dem wahren Ziel des himmlischen Friedens unterordnen. In CD XIX, 14 und 17 wird das in den Begriffen usus und fructus gefaßt: Die Bürger des irdischen Staates genießen die Früchte des irdischen Friedens aus eigenem Interesse, die Bürger des Gottesstaates nutzen den irdischen Frieden als Mittel für ihren Endzweck der himmlischen Ruhe der Ordnung. Der christliche Glaube befreit nicht von der Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden, sondern verlangt, für diese zu arbeiten. Die Bürger des Gottesstaates sind (soweit sie noch auf Erden leben) fest im irdischen und im himmlischen Bereich verankert.

Geerlings, Wilhelm

***De Civitate Dei* XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre, in: Augustinus : *De Civitate Dei* / hrsg. von Christoph Horn. – Berlin : Akademie Verl., 1997 (Klassiker auslegen ; 11) S. 211-233**

Geerlings erläutert den Aufbau von *De Civitate Dei* XIX und stellt die Positionen von Harald Fuchs 1926 und Joachim Laufs 1973 dar; diesem schließt er sich an. Das Streben nach Frieden ist gleichsam ein Naturgesetz, aber durch die Selbstliebe verirrt sich der Mensch bei diesem Streben. Der wirkliche Frieden braucht ordo, richtiges Streben. Die Pax-Tafel ist ein solcher Ordnungskatalog.

Weissenberg, Timo J.

Die Friedenslehre des Augustinus : theologische Grundlagen und ethische Entfaltung. – Stuttgart : Kohlhammer, 2005. – 564 S. (Theologie und Frieden ; 28)

Die Ursünde ist der Ursprung des Friedensproblems, der Unfrieden kommt aus der Abwendung von Gott. Die Folge für den Menschen sind lebenslanger Unfrieden und Kampf. Die menschliche Natur hat sich verschlechtert, bleibt aber grundsätzlich gut. Mit der Unterordnung unter Gott sind Ordnung und Frieden möglich. Streben nach Frieden ist Natur des Menschen; der Krieg ist hochmütiges Streben nach einer egozentrischen Friedensordnung. Der äußere Frieden ist ein natürliches Gut, das Gute und Schlechte erreichen können. Der Gerechte Krieg ist eine Bestrafung der Sünden, ohne die sich der wahre ordo, die tranquillitas ordinis, die pax verflüchtigen würden. Bei Augustinus gibt es keine Ordnungen, die nicht auf Gott bezogen wären. Die nur äußere Ordnung kann durchaus den inneren Frieden fördern. Die Strafe ist auf das Heil gerichtet. Die Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe sind die positive Grundlage des Friedens. Der himmlische Frieden ist erst im Jenseits perfekt, aber er baut auch für die Gläubigen auf dem irdischen Frieden auf (der die Möglichkeit der Verkündigung des Evangeliums schafft), der irdische Frieden partizipiert am himmlischen Frieden in spe, in fidi, in caritas, in ecclesia Christi.

Nicht nur die umfangreichste, auch die umfassendste Darstellung des Friedens bei Augustinus. Die Leistung sind aber weniger neue Gedanken, die über Budzik 1988 wesentlich hinausgehen würden, sondern eine Präsentation des Hintergrundes in der Lehre von der Ursünde, der Gnadenlehre, der Willenslehre, der Caritaslehre, der Lehre von den zwei civitates, der Lehre von der Zwangsgewalt des Staates. Die Darstellungen des Friedensbegriffes und des Gerechten Krieges lesen sich da manchmal wie bloße Exkurse. Aber hier erhält auch der Nichttheologe, was er zum Verstehen der Friedenslehre kennen muß, zuweilen etwas zu apologetisch.

4.2.2.2 Theorie des Gerechten Krieges bei Augustin?

Ramsey, Paul

War and the Christian Conscience : How Shall Modern War be Conducted Justly? – Durham, NC : Duke Univ. Pr., 1961. – S. 15-33 The Just War According to St. Augustine

Irdische Liebe ist für Augustinus immer selbstbezogen und der irdische Frieden kann nur ein Frieden ohne Gerechtigkeit sein. Auch Gerechten Krieg kann es deshalb nicht geben. Der Krieg kann allenfalls gerechtfertigt sein, weil notwendig. Es geht bei Augustinus nicht (wie bei Cicero) um ein gemeinsames Recht, auch nicht um die Fundierung dieses Rechts in einer gemeinsamen Lebensweise eines Volkes, sondern um einen gemeinsamen Willen, um Liebe.

Augustinus selber nahm an, daß in einem gerechtfertigten Krieg nur eine Seite Recht haben konnte. Aber er hätte das im Rahmen seiner Philosophie nicht annehmen dürfen. Der Christ findet die gemeinsamen Ansichten seiner Gesellschaft vor und muß sie fördern, um den Frieden zu fördern. Jede Gesellschaft hat die Tendenz, die Bedingungen ihres eigenen Friedens für die Bedingungen eines universalen Friedens zu halten. Kein Mensch hat die Kompetenz, die Gerechtigkeit der Regime und Nationen unparteiisch zu beurteilen. Erst die rationalistischen, naturrechtlichen Tendenzen nach Augustinus glaubten eine Basis zu Beurteilung der Rechtmäßigkeit eines Krieges zu besitzen.

Markus, R. A.

Saint Augustine's Views on the 'Just War', in: The Church and War / ed. by W. J. Sheils. – Oxford : Blackwell, 1983. – S. 1-13

Augustinus' Lehre vom Gerechten Krieg ist gegen die Versuche gerichtet, die Kriege der christlichen Kaiser als heilige Kriege zu verstehen. Augustinus kehrt nicht zum frühchristlichen Pazifismus zurück, aber der Krieg darf immer nur als Notmittel verstanden werden. Der Krieg darf keine Eigengesetzlichkeit erhalten, er muß sich immer der Beurteilung seines Rechts unterwerfen lassen.

Stevenson, William R., Jr.

Christian Love and Just War : Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and his Modern Interpreters. – Macon, Georgia : Mercer Univ. Pr., 1987. – 166 S.

Stevenson versucht die drei Momente der klassischen Theorie des Gerechten Krieges bei Augustinus zu identifizieren, was aber nur annähernd gelingen kann. Dem gerechten Grund entspricht allenfalls, daß Krieg gelegentlich notwendig sein kann, aber er bleibt immer ein Übel. Einen Heiligen Krieg kann es bei Augustinus nicht geben, auch wenn später einzelne Elemente des Heiligen Krieges aus Augustinus genommen werden. Auch die rechte Autorität kann es bei Augustinus nur annähernd geben, weil es auf Erden keine sündenlose Gewalt gibt, ja die Autorität aus der Herrschaft kommt. Aber gerade wegen der Sündigkeit ist Autorität unverzichtbar und wir müssen Sündern gehorchen. Der Angemessenheit der Mittel entspricht der Verweis auf die Liebe, die Bereitschaft zur Vergebung sein kann, aber in der Sorge um Wohlergehen des Nächsten auch den Krieg als ein Mittel akzeptieren muß. Eine Diskussion des Rechts im Krieg kann Augustinus nicht haben, wenn es aus Liebe geschieht, scheint alles gerechtfertigt.

Stevenson akzeptiert Reinhold Niebuhr als den Augustinianer für das 20. Jahrhundert (die Probleme der Welt machen militärische Mittel nötig, aber eine Theorie des Gerechten Krieges kann es nicht mehr geben; der Schuld entkommen wir nie), während Paul Ramsey zwar die Fundierung des Gerechten Krieges auf Liebe klarer begriffen hat, aber in der Auflösung der Distanz zwischen Gott und Welt „un-augustinian confidence“ zeigt.

Lenihan, David A.

The Just War Theory in the Work of Saint Augustine, in: Augustinian Studies 19 (1988) 37-70

Eine sehr übersichtliche Präsentation des Materials zum Gerechten Krieg. Lenihan bespricht acht Schriften, darunter Briefe an um ihr Heil besorgte Militärs. Das ist ein sehr geringer Teil des Gesamtwerkes und summiert sich nicht zu einer geschlossenen Theorie des Gerechten Krieges. Die Stellen, die Lenihan bespricht, widersprechen einander. Augustinus versucht das biblischen Friedensgebot in Übereinstimmung zu bringen mit dem Gebot Ordnung zu schaffen, kann den Konflikt zwischen Moral und Ordnung aber nie lösen und verweist darauf, daß der Soldat im Innern nicht gewaltsam sein soll. Im Gegensatz zur mittelalterlichen Theologie betont Augustinus den Unterschied zwischen der Gerechtigkeit der Menschen und der Gerechtigkeit Gottes und kann deshalb nicht wie Thomas von Aquin eine einheitliche Theorie des Gerechten Krieges haben.

Langan, John, S. J.

The Elements of St. Augustines's Just War Theory, in: The Ethics of St. Augustine / ed. by William S. Babcock. – Atlanta, Georgia : Scholars Pr., 1991 (JRE Studies in Religion ; 3) S. 169-189

Das wahre Übel des Krieges ist nicht der Tod, sondern die Liebe zu Gewalt und Macht. Der Hobbesianische Frieden kann Augustinus nicht reichen, während er uns in der Regel reicht. Für Hobbes ist der Krieg letztlich Selbstverteidigung, für Augustinus eine Strafaktion, die gute Menschen auf sich nehmen.

Augustinus kennt bereits zwei der Kriterien der klassischen Lehre vom Gerechten Krieg: richtige Gesinnung und richtige Autorität (diese als Entlastung des Soldaten gesehen, der auch in einem ungerechten Krieg kämpfen darf, wenn ihn die richtige Autorität befohlen hat). Im Mittelalter wird als drittes die Verhältnismäßigkeit der Mittel hinzugefügt. Eine Begründung des Kriegsrechts ist in der Theologie des Augustinus nicht möglich. Wenn der Krieg eine Strafe ist, dann kann kein Schutz für die Strafwürdigen vorgesehen sein. Generell ist Augustinus zu stark am Ziel, zu wenig an den Mitteln orientiert.

Mattox, John Mark

Saint Augustine and the Theory of Just War. – London (u.a.) : Continuum, 2006. – 196 S. (Continuum Studies in Philosophy)

Keine neuartige Interpretation, aber eine übersichtliche Präsentation des Materials. Mattox legt die Kriterien der ausgebildeten Lehre vom Gerechten Krieg zugrunde und fragt, welche Kriterien bereits bei Augustinus vorhanden sind. Während bei Cicero der Krieg eine exakte Wiedergutmachung soll und letztlich als eine Rückkehr zum status quo ante gedacht wird, ist bei Augustinus umfangreichere Kompensation möglich – nicht unbedingt materiell, eher eine Reue. Besonders stark betont ist bei Augustinus die richtige Intention, der gerechte Grund allein reicht nicht aus. Ein ausgebildetes ius in bello hat Augustinus nicht, aber er ist der erste, der das Kriterium der militärischen Notwendigkeit von Kriegshandlungen zugrundelegt.

4.2.2.3 Augustinische Tradition im modernen Realismus?

Epp, Roger

Power Politics and the civitas terrena : the Augustinian Sources of Anglo-American Thought in International Relations. – 1990. – 409 S.

Diss. Queen's Univ., Kingston, Ontario

The 'Augustinian Moment' in International Politics : Niebuhr, Butterfield, Wight and the Reclaiming of a Tradition. – Aberystwyth : Department of International Politics, Univ. College of Wales Aberystwyth, 1991. – 27 S. (International Politics Research Papers ; 10)

Die sogenannten Augustinianer in der Theorie der Internationalen Beziehungen der 1940er/1950er Jahre knüpfen nicht in einem irgendwie genaueren Sinn an Augustinus' Bemerkungen zu Krieg und Frieden an, sondern an allgemeinere Vorstellungen der Sündigkeit des Menschen. Kenneth Waltz, *Man, the State and War* 1959 hat den neuen strukturellen Realismus von den augustinianischen Realisten abgetrennt, indem er sie als „first image pessimists“ denunzierte, welche die menschliche Natur

mit einer Neigung zu Aggression und Krieg identifizierten. Tatsächlich identifizieren die Augustinianer nicht wie der Realismus von Spykman oder Carr die menschliche Natur mit Machtstreben, sondern suchen nach einer Begrenzung des Machtstrebens. Sie sind aber darin Augustinianer, daß sie die Entscheidung für die richtige Seite betonen, daß sie die Ambivalenz des Staates betonen, daß sie die Rolle von Liebe, Gerechtigkeit, Demut für die internationalen Beziehungen sehen. Einfluß konnte dieses Programm nur in der Nachkriegssituation haben. In Amerika ist es durch die szientistische Erforschung der Macht im Gefolge von Kenneth Waltz ersetzt worden, in Großbritannien hat Hedley Bull die augustinianischen Themen ohne das theologische Vokabular weitergegeben.

Das Arbeitspapier ist eine sehr geschickte Kürzung der Dissertation.

Loriaux, Michael

The Realists and Saint Augustine : Scepticism, Psychology, and Moral Action in International Relations Thought, in: International Studies Quarterly 36 (1992) 401-420

Die Realisten, die Augustinus zu einem ihrer Gründerväter erhoben haben (er behandelt Niebuhr, Carr, Wolfers, Morgenthau und Wight), teilen in der Tat mit Augustinus den Zweifel an menschlicher Vernunft, den Zweifel, daß politische Ordnung gerecht sein kann und (zumindest in der späteren Version bei Waltz) den Zweifel, daß Regierungsformen in internationalen Beziehungen einen Unterschied machen. Aber Augustinus ist ein sehr viel radikalerer Realist als die modernen Realisten, die mit Mächtigkeitsgleichgewicht, Nationalinteresse usw. doch auf diverse rationale Mittel bauen. Bei Augustinus gibt es gegen die Anarchie der internationalen Beziehungen nicht rationale, sondern nur moralische Handlungen. Ohne Gottes Hilfe ist der Menschheit nicht zu helfen; der bloße Menschenfrieden bleibt ein E-lend. Ein Augustinianer wird stärker als der Realist verschiedene Staaten nach der Qualität ihres inneren Frieden befragen, er wird eher zu Interventionen in die inneren Angelegenheiten anderer Staaten bereit sein, aber er wird auch stärker fragen, ob ausgerechnet die eigene Regierung ein Recht erworben hat, über andere Regierungen ein Urteil zu fällen.

4.2.3 Ergänzungen zu römischen Staatsideologien

4.2.3.1 Nasicas Widerspruch gegen die Zerstörung Kathargos

Nasicas Widerspruch gegen die Zerstörung Kathargos oder „Sallusts Theorem“ ist eine Staatsmaxime, die besagt, daß es gut ist, sich einen äußeren Feind zu erhalten, damit der eigene Staat nicht sorglos wird und/oder in innere Kämpfe fällt. Als rein militärische Maxime ist diese Maxime seit Xenophon, Platon, Aristoteles bekannt. In Rom wird daraus eine Deutung der Bürgerkriege der späten Republik nach der Zerstörung Kathargos. Diese Warnung wird auf P. Cornelius Scipio Nasica Corcu-