

Seminar: Dem Frieden nachjagen – ein Paradox!?

Sommersemester 2020

LESEEMPFEHLUNG I - Alte Kirche bis zur Konstantinischen Wende:

Wolfgang Huber: Art.: **Frieden** [kirchengeschichtlich und ethisch]:

Theologische Realenzyklopädie (TRE) Band XI

Berlin: Walter de Gruyter 1983. ISBN 3-11-0085771

(Seite 618-620)

1. Alte Kirche bis zur Konstantinischen Wende

35 1.1. *Voraussetzungen.* Das Friedensverständnis der frühen Christenheit entwickelt sich im Spannungsfeld verschiedenartiger Einflüsse. Das griechische Wort *εἰρήνη* bezeichnet eine Friedenszeit oder einen Friedenszustand, durch den der ewige Kriegszustand unterbrochen wird. Die Unvermeidlichkeit des Krieges findet in dem bekannten Wort Heraklits ihren Ausdruck (Frgm. 53): „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien“. Doch trotz solcher Begründung wird der Krieg vorwiegend als Übel empfunden; der Friedenszustand dagegen erscheint als Inbegriff der ungestörten Ruhe, der Einmütigkeit und Gesundheit. Aus dieser Verhältnisbestimmung ergibt sich die staatsphilosophische These, die seit → Plato in der griechischen Tradition immer wieder begegnet: Nur durch das Ziel des Friedens kann ein Krieg gerechtfertigt werden (leg. 628 C/E; 803 D).

45 Der rechtliche Aspekt, der schon dem griechischen Friedensverständnis eignet, wird durch den römischen Begriff der *pax* nachdrücklich unterstrichen: Frieden ist der Rechtszustand, der dem Streit ein Ende setzt. Auch einseitige Unterwerfung kann in einen solchen Rechtszustand münden, aus dem sich auch für den Überlegenen rechtliche Verpflichtungen ergeben. Schon im Ausgang der republikanischen Zeit bahnt sich die Hoffnung an, daß diese militärisch herbeigeführte und rechtlich geordnete *pax Romana* ein dauernder, die ganze zivilisierte Welt umfassender Zustand sein könne; die Hoffnung auf einen Weltheiland, der als Friedensfürst eine dauerhafte Freiheit von Angst und Krieg verbürgen könne, wird im Übergang zum kaiserlichen Rom von Vergil ausgesprochen (IV. Ekloge). Die *pax Augusta* gilt als die Erfüllung solcher Hoffnungen.

55 Diese Tradition des griechischen und römischen Friedensverständnisses trifft in der frühen Christenheit auf die Friedensbotschaft der alt- und neutestamentlichen Überlieferung (s. o. Abschn. II u. IV).

Für sie ist charakteristisch, daß das Wort Frieden in Bedeutungsschichten weist, die über die Ordnung des politischen Gemeinwesens weit hinausreichen: Frieden bezieht sich auf die Gemeinschaft mit Gott wie mit den Menschen; er bezeichnet das Heilsein der Gemeinschaft wie eines jeden, der in ihr lebt. Dieser alttestamentliche Grundsinn von *shalom* wirkt auch im Neuen Testament fort, wo Frieden als die eschatologische Gnadengabe verstanden wird, die an das Kommen Jesu und an seine Verkündigung der nahen Gottesherrschaft gebunden ist.

1.2. *Frieden als Heilsgabe und die politische Wirklichkeit.* Zwischen dem biblischen Friedensverständnis und dem rechtlich-politischen Friedensbegriff ihrer Umwelt besteht für die frühen Christen eine deutliche Spannung. Diese Spannung wird allein deshalb nicht in all ihren Konsequenzen wahrgenommen, weil die frühchristlichen Gemeinden noch außerhalb der politischen Verantwortung stehen und deshalb das ihnen mitgegebene Friedensverständnis noch nicht ausdrücklich auf die staatsphilosophischen Überlieferungen der Antike beziehen müssen (vgl. v. Campenhausen 203). Daß Frieden in den ersten christlichen Jahrhunderten ganz überwiegend das Heilsgut meint, auf welches das christliche Leben ausgerichtet ist, wird durch eine Vielzahl von Sarkophaginschriften und literarischen Zeugnissen belegt. Auf den Frieden als Heilsgut weist auch der Friedensgruß hin, dem in der christlichen Liturgie eine zentrale Stellung zuwächst.

Doch bei aller Distanz gegenüber den politischen Entwicklungen kann für die frühchristlichen Schriftsteller kein Zweifel daran aufkommen, daß der Christ ein Mensch des Friedens und die Kirche eine Gemeinschaft des unbedingten Friedens ist; *εἰρήνη* meint bei den apostolischen Vätern und den Apologeten zunächst und vordringlich die Heilszusage, die den Menschen in Christus begegnet. Doch daß die Christen Empfänger dieser Heilszusage sind, hat Folgen für ihre Stellung in der Welt. Dafür ist die Gewißheit grundlegend, daß im Auftreten Jesu wie auch in dem seiner Jünger die Friedensverheißungen schon jetzt zur Erfüllung kommen, von denen die alttestamentlichen Propheten sprechen (vgl. bes. Jes 2,4 und Mi 4,3f). Diesen Verheißungen entspricht das neutestamentliche Gebot der Feindesliebe (Mt 5, 44–46). Sie kommen darin zur Erfüllung, daß die Christen in ihrem alltäglichen Leben Frömmigkeit und Rechtschaffenheit, die Liebe zu den Menschen, den Glauben und die Hoffnung pflegen (Justin, dial. 109f; vgl. auch Theophilus, Autol. III, 14; Irenäus, dem. 61; Origenes, Cels. V, 33; weitere Belege bei Hornus 85ff). Besonders nachdrücklich hebt →Tertullian hervor, daß in Christus die alte Gewohnheit des Krieges durch das neue Gesetz der Sanftmut abgelöst und überwunden ist; denn Christus ist nicht ein Kriegsgewaltiger, sondern ein Friedensbringer; darin liegt der Sinn der alttestamentlichen Friedensverheißungen (Tertullian, Adv. Jud. 3; Adv. Marc. III, 21).

Mit dieser Überlegung verbinden die frühchristlichen Schriftsteller jedoch keine generelle Entgegensetzung zwischen dem Frieden Christi und der Wirklichkeit des römischen Reichs. Obwohl die →Christenverfolgungen eine solche Entgegensetzung hätten nahelegen können, anerkennen sie vielmehr die Friedensaufgabe der politischen Gewalten. Dies ist vor allem in der →Apologetik ein durchgängiger Grundton. So macht →Justin darauf aufmerksam, daß die Christen die besten Verbündeten und Hilfskräfte sind, um den Frieden zu befördern (apol. I, 12). Athenagoras erkennt Mark Aurel den Titel des Autokrators zu; er begründet dies damit, daß die Regierung des Kaisers dem ganzen Erdkreis Frieden gebracht hat; daran schließt sich die Bitte an, daß auch die Christen in diesen Frieden einbezogen werden sollen (leg. 1).

Zur selben Zeit, zu der Athenagoras die Friedensfunktion des Kaisers Mark Aurel unterstreicht, entwickelt →Melito von Sardes in seiner Apologie den Gedanken, daß im Heilsplan Gottes ein innerer Zusammenhang zwischen dem Frieden unter Augustus und der Geburt Jesu besteht; daß Augustus den ganzen Erdkreis befriedete, bildete eine wichtige Voraussetzung für die Ausbreitung des Evangeliums (Eusebius von Caesarea, h. e. IV, 26, 7). Diesen Gedanken von der Konvergenz zwischen dem Frieden des Augustus und der Ausbreitung des Evangeliums nimmt später, zu Beginn der Konstantinischen Ära, →Eusebius von Caesarea wieder auf; die Lehre Jesu hat nach seiner Deutung dem Polytheismus und dem Kampf zwischen den Völkern zugleich ein Ende gemacht, wie sich am zeitlichen Zusammentreffen zwi-

schen der Herrschaft des Augustus und der Geburt Jesu zeigt (p. e. I, 4; 6, 1). Während Melito mit diesem Argument die Friedensaufgabe des Kaisers Mark Aurel gegenüber den Christen begründen will, verwendet Euseb denselben Gedanken zur Begründung seiner Reichstheologie: die Einheit der politischen Herrschaft, wie sie schon unter Augustus vorgebildet war und nun unter Konstantin Wirklichkeit wird, entspricht der Ausrichtung des christlichen Glaubens auf den einen Gott.

Die frühen christlichen Schriftsteller bestreiten also die Friedensfunktion der politischen Herrschaft keineswegs generell; sie stellen auch nicht in Abrede, daß der Herrscher zur Erfüllung dieser Aufgabe über Soldaten verfügen müsse. Sie schließen nicht nur den Herrscher, sondern auch das Heer in ihr Gebet ein (vgl. Tertullian, apol. 30; Cyprian, Demetr. 20; Arnobius, adv. nat. IV 36). Dennoch sind sie bis zur Konstantinischen Wende durchgängig davon überzeugt, daß Christen nicht als Soldaten im Heer des Kaisers dienen können

(→Krieg/Kriegsdienst/Kriegsdienstverweigerung). Der Hauptgrund für diese Ablehnung des Kriegsdienstes liegt nicht in der bereits verblässenden Naherwartung, auch nicht in der Ablehnung des römischen Reichs (der Verfolgerzeit) und auch nicht in der Befürchtung, daß die Christen im Heer zum Kaiserkult und anderen Formen des Götzendienstes verleitet werden könnten. Diese Motive spielen eine Rolle; aber die entscheidende Begründung liegt in der Einsicht, daß das Töten eines anderen Menschen und deshalb auch die Beteiligung an einem Krieg mit der →Liebe unvereinbar ist. Die Feindesliebe schließt jede Gewalttat gegenüber einem anderen Menschen aus (Tertullian, apol. 37; Justin, apol. 1, 14; vgl. Bainton 77 ff). „Die Christen sind Friedensstifter und halten sich an die Gebote der Bergpredigt. Sie sind bereit, zum Zeugnis ihrer Wahrheit zu leiden und zu sterben; aber sie morden nicht mehr. Die militärischen Forderungen der Tapferkeit, der Mäßigkeit und des Gehorsams werden von ihnen nur im bildlichen Sinne in einem Kampfe geübt, bei dem Gott selber den Oberbefehl führt; sie sind zu ‚geistlichen‘ Tugenden geworden“ (v. Campenhausen 205).

Doch entziehen sich die Christen damit nicht der Mitverantwortung für den Frieden des Reichs; zeigen sie sich nicht als Schmarotzer, die zwar an den Vorteilen der politischen Ordnung Anteil haben, aber den Herrschern sowohl die gebotene Ehre, nämlich den Kaiserkult, als auch die militärische Gefolgschaft versagen? Das ist der Vorwurf, den der heidnische Philosoph Kelsos gegen die Christen erhebt (Origenes, Cels. VIII, 55). →Origenes versucht in seiner Antwort, den Vorwurf der Inkonsequenz gegen die Christen zu entkräften. Er beruft sich darauf, daß die Christen einen anderen Beruf haben als die Heiden. Da sie Kinder des Friedens sind, ist es ihre Aufgabe, mit geistlichen Mitteln zu kämpfen. „Während die anderen in den Krieg ziehen, nehmen wir als Priester und Diener Gottes am Feldzug teil, indem wir unsere Hände rein bewahren und für die gerechte Sache, den rechtmäßigen König und seinen Sieg beten . . . Wir bilden durch unsere Gebete ein eigenes Heer, ein Heer der Frömmigkeit, das dem Kaiser dadurch bessere Dienste leistet als alle sichtbaren Soldaten“ (ebd. VIII, 73).

LESEEMPFEHLUNG I - Alte Kirche bis zur Konstantinischen Wende:

Wolfgang Huber: Art.: **Frieden** [kirchengeschichtlich und ethisch]:

Theologische Realenzyklopädie (TRE) Band XI

Berlin: Walter de Gruyter 1983.

ISBN 3-11-0085771

(Seite 618-620)