

LESEEMPFEHLUNG II

- Konstantinische Wende und mittelalterliche Entwicklung

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

Theologische Realenzyklopädie (TRE) Band XI

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

(Seite 620-625)

2. Konstantinische Wende und mittelalterliche Entwicklung

- 40 2.1. Auswirkungen der Konstantinischen Wende. Die zitierte Antwort des Origenes ist an die Voraussetzung gebunden, daß die Christen eine Minorität in einer nicht-christlichen Umwelt bilden. Deshalb muß die Stellung der Christen zu Frieden und Krieg neu überprüft werden, nachdem die Verfolgungszeit beendet und der christliche Glaube staatlich anerkannt ist. Soll nun das Bekenntnis zum Frieden, das sich mit der Ablehnung aller tötenden
- 45 Gewalt verband, für alle Christen und damit auch für das Reich als verbindlich gelten? Eine solche Perspektive kann sich in der Kirche, die sich auf dem Weg zur Reichskirche befindet, nicht durchsetzen. Doch wie die Mitverantwortung für militärische Gewaltanwendung mit dem Friedensauftrag der Christen zu vereinen sei, ist schwer zu erklären. Zwar wird nun der Eintritt von Christen in die Armee teilweise mit erstaunlicher Schnelligkeit gestattet, ja die
- 50 Desertion in Friedenszeiten sogar unter die Strafe des Ausschlusses von den Sakramenten gestellt (Can. 3 des Konzils von Arles 314 – im Unterschied zu anderen Auslegern meint Bainton 81, den Sinn dieser Regelung darin finden zu können, daß das Militär in Friedens-

Frieden V

621

- zeiten ohnehin nur zu polizeilichen Aufgaben herangezogen werde; die Verweigerung im Kriegsfall unterliege dagegen gerade nicht der Regelung des Can. 3 von Arles). Der in solchen Verschiebungen sich andeutende radikale Wandel in der christlichen politischen
- Ethik findet eine erste umfassende Interpretation in der Reichstheologie, wie sie insbesondere von Eusebius von Caesarea entwickelt worden ist. Sie beruht auf der Überzeugung, daß
- 5 die Absage gegenüber dem heidnischen Aberglauben und der Schutz der wahren Religion den Bestand und den Frieden des Reiches gewährleisten; eben darum aber sei es den Christen nicht nur erlaubt, sondern geboten, sich an den Aufgaben zu beteiligen, die sich in diesem politischen Rahmen stellen. Doch diese These gilt im 4. Jh. keineswegs unbestritten. In eine
- 10 tiefe Krise aber gerät sie mit dem Fall Roms im Jahr 410. Die Kritiker des Christentums sehen den Grund dafür, daß Rom dem Ansturm der Westgoten unter Alarich erlegen war, in der Anerkennung des christlichen Glaubens als Religion des Reiches. Damit seien die alten Götter preisgegeben worden, die den Bestand Roms gewährleistet hätten; der neue christliche Gott aber habe sich als Schützer und Helfer nicht bewährt.
- 15 2.2. → Augustin. Diese schwere Krise des römischen Reichs wie der christlichen Reichsideologie bildet den Anlaß für Augustins großen geschichtstheologischen Entwurf in *De civitate Dei*. Augustin verfolgt in diesem Werk die Wege der beiden Herrschaftsverbände – der *civitas dei* und der *civitas terrena seu diaboli* – durch die gesamte Weltgeschichte; für die Beschreibung dieser unterschiedlichen Wege hat der Begriff des Friedens große Bedeutung.
- 20 Schon vor *De civitate Dei* hat der Begriff des Friedens bei Augustin gegenüber seiner antiken Tradition eine Veränderung erfahren, durch die er vorrangig eschatologisch bestimmt ist. Diese eschatologische Wendung des Friedensverständnisses, mitbedingt durch eine verstärkte Beschäftigung mit den Briefen des Paulus, zeigt sich in Augustins Unterscheidung zwischen vier Stufen des Menschengeschlechts: *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*, *in perfecta*
- 25 *et aeterna pace* (De div. quaest. 66, 7). Mit dem Frieden ist also die künftige Ruhe gemeint, in

25 *et aeterna pace* (De div. quaest. 66, 7). Mit dem Frieden ist also die künftige Ruhe gemeint, in der der Kampf dieses *saeculum* sein Ziel und sein Ende finden wird. Von der eschatologischen Antithetik, die sich schon hier ausprägt, ist die Gegenüberstellung der beiden *civitates* bestimmt. „Die beiden Menschengruppen unterscheiden sich danach, ob sie ihre Liebe auf Gott richten und darum jetzt aus seiner Gnade und im zukünftigen ewigen Frieden aus seiner
30 Erfüllung leben, oder ob sie ihre Liebe auf sich selbst und Irdisches, also auf Geschaffenes richten und entsprechend aus sich und in der Illusion leben, in dieser Weltzeit die letzte Vollendung finden zu können“ (Duchrow 268). So klar die beiden Herrschaftsverbände nach ihrem Ziel unterschieden sind, so sehr durchdringen sie doch in dieser Weltzeit einander. Das zeigt sich zum einen darin, daß die Kirche ein *corpus permixtum* ist, dem nicht nur Glieder
35 der *civitas dei*, sondern auch Glieder der *civitas diaboli* angehören; und es zeigt sich zum anderen darin, daß die Glieder der *civitas dei* in dieser Weltzeit darauf angewiesen sind, in der Ordnung des irdischen Lebens mit den Gliedern der *civitas terrena seu diaboli* zusammenzuarbeiten. Die anzustrebende Ordnung des irdischen Lebens aber steht unter dem Leitbegriff des Friedens. Nicht nur für das ewige Leben, sondern auch schon in den irdischen Verhältnissen ist Frieden das Ziel; deshalb sollen die Christen die *pax in rebus terrenis* als *bonum*
40 verstehen, schützen und fördern (civ. Dei XIX, 12–17). Doch auch in diesem Zusammenhang hält Augustin konsequent an der Relativierung alles Irdischen fest: es als endgültige Erfüllung „genießen“ (*frui*) zu wollen, ist Ausdruck der Sünde, der Perversion des *ordo*; angemessen ist es allein, den irdischen Frieden als Bedingung des Weges zum ewigen Frieden zu
45 „gebrauchen“ (*uti*).

Zur genaueren Beschreibung des Friedens verwendet Augustin eine „*pax*-Tafel“, die er nach dem aristotelisch-stoischen Schema der Gesellschaftsstufen aufbaut. Nach der Auffassung von H. Fuchs geht diese Tafel direkt auf Varros *Logistoricus Pius aut de pace* zurück, von dem wir freilich nur den Titel kennen; J. Laufs hat jedoch diese These mit guten Gründen bestritten. Augustins *pax*-Tafel umfaßt den
50 Frieden des Körpers, der irrationalen und der rationalen Seele sowie zwischen Seele und Körper, den Frieden zwischen den sterblichen Menschen und Gott, den Frieden zwischen den Menschen, im Haus und in der *civitas*, schließlich den Frieden der himmlischen *civitas*, den wahren, vollkommenen und himmlischen Frieden. Verbunden sind diese verschiedenen Stufen durch ein Verständnis des Friedens

als *tranquillitas ordinis* oder als *ordinata concordia*. Daß die Angehörigen der beiden *civitates* trotz des Gegensatzes, der diese voneinander trennt, in der Aufgabe des irdischen Friedens miteinander verbunden sind, hat seinen Grund im sterblichen Leben, das ihnen gemeinsam ist, sowie in der *lex aeterna* Gottes des Schöpfers, die für alle Menschen in Geltung steht und sich auf den Schutz des sterblichen Lebens
5 richtet. Nur wer sich auf diese *lex aeterna* einläßt, kann von den *leges temporales*, die um des einträchtigen Zusammenlebens willen notwendig sind, einen angemessenen Gebrauch machen.

Diese Lehre vom irdischen Frieden bildet den Rahmen, innerhalb dessen Augustin seine – erst im Mittelalter systematisierten – Überlegungen über das Recht zur Kriegsführung entwickelt. Im Anschluß an Cicero stellt er fest, daß nur der Bestand des eigenen Staates und
10 die *Truce* gegenüber Verbündeten einen Krieg zu rechtfertigen vermag (civ. Dei XXII, 6). Kriegsführung ist also an die Bedingung eines gerechten Grundes, nämlich die Wiederherstellung des gestörten Friedens, gebunden (vgl. ep. 189, 6); mit diesem Ziel unvereinbar sind Einstellungen und Verhaltensweisen wie die Lust zu schaden, grausame Rachgier, Unversöhnlichkeit, Vergeltungswut und Eroberungssucht (Faust. XXII, 74). Besonderes Gewicht
15 aber hat – vor allem auf dem Weg der Übernahme entsprechender Formulierungen bei Augustin in das *Decretum Gratiani* – diejenige Bedingung des gerechten Krieges gewonnen, die auf die Erklärung durch die rechtmäßige Obrigkeit abhebt: „Die natürliche Ordnung, die den Frieden unter den Sterblichen will, verlangt, daß die Entscheidung und die Befugnis zur Kriegserklärung bei den Lenkern der Staaten liegt“ (ebd. XXII, 75). Diese augustinischen
20 Ansätze zu einer Lehre vom gerechten Krieg sind in der mittelalterlichen Entwicklung in stärkerem Maß wirksam geworden als sein Ansatz bei der Verhältnisbestimmung von *pax caelestis* und *pax terrena*.

2.3. *Antike und germanische Tradition.* In der Entwicklung nach Augustin bricht trotz der Stürme der Völkerwanderungszeit und des Niedergangs des römischen Reichs die antike Tradition, die *pax* vor allem als Rechtsbegriff aufgefaßt hat, nicht vollständig ab. Doch sie verbindet sich nun mit anderen, der germanischen Vorstellungswelt entstammenden Elementen.

Die althochdeutschen und mittelhochdeutschen Wörter *fridu* und *fride* gehen auf die indogermanische Wurzel **pri* [lieben, schonen] zurück. Schon diese sprachliche Herkunft verweist auf zwei Bedeutungsnuancen des Wortes: einmal bezeichnet es „ein Verhältnis gegenseitiger Verbundenheit in Tat und Gesinnung (wie es vor allem zwischen Blutsverwandten herrschte)“, zum andern einen „Zustand bloßer Gewaltlosigkeit“ (Janssen: GGB 2, 543). Während die erste Bedeutung den Bereich rechtlicher Regelungen übersteigt, sind in der zweiten Friede und Recht, wenn auch keineswegs spannungslos, miteinander verknüpft. Das Gewicht der zweiten Bedeutungsvariante zeigt sich insbesondere in der häufigen Gegenüberstellung von „Sühne“ und „Friede“; in ihr meint Friede nicht mehr als das – häufig zeitlich nur befristete – Ausbleiben von Gewalttätigkeit. Dieser die Sühne unterbrechende oder beendende Friede hat im Mittelalter in aller Regel die Gestalt von Sonderfrieden; er begegnet als Sippen-, Haus-, Dorf-, Land-, Königs- oder Gottesfrieden. Mit diesen Sonderfrieden ist ein besonderer Schutz des jeweiligen abgegrenzten Rechtsbereichs gemeint; Rechtsbruch in diesen ausdrücklich geschützten Bereichen wird mit besonderen weltlichen oder geistlichen Strafen geahndet.

2.4. *Gottesfrieden und *truga Dei*.* Unter den verschiedenen Formen des Sonderfriedens kommt dem Gottesfrieden eine besondere Bedeutung zu. Er entsteht auf dem Hintergrund des staatlichen Auflösungsprozesses in der späten Karolingerzeit. Da im Karolingerreich des ausgehenden 10. Jh. keine durchsetzungsfähige Zentralgewalt mehr besteht, nehmen die Privatkriege des Adels und dessen Übergriffe auf das –>Kirchengut überhand. In dieser Situation unternimmt die hohe Geistlichkeit, zunächst in Südfrankreich, dann auch in anderen Regionen den Versuch, einen Frieden zu verkünden und zu sichern, dessen Träger die Kirche ist. Die besondere Friedensaufgabe der Kirche und insbesondere der Bischöfe wird dabei an deren Verantwortung für die *pauperes* einerseits, für die Diener der Kirche andererseits abgeleitet. Der Schutz der Unbewaffneten und Wehrlosen, die Gottes Geschöpfe sind, ist das Thema der Gottesfrieden. Diese grundlegende Vorstellung kommt in dem berühmten Satz des Narbonner Konzils von 1054 zu prägnantem Ausdruck: „*qui christianum occidit, sine dubio Christi sanguinem fudit*“ (vgl. Hoffmann 39). Der Schutz der Armen, der Geistlichen und des Kirchenguts ist von hier aus die dreifache Aufgabe des Gottesfriedens; der Appell an

die Reliquien, die Teilnahme der Laien an den Beschlüssen und die Vereidigung der Ritterschaft sowie die Androhung von geistlichen wie weltlichen Sanktionen gehören zu seinen besonderen Kennzeichen.

Dieser Gottesfrieden wird immer für bestimmte Regionen und mit Bezug auf bestimmte Rechtsgüter ausgerufen. Seit dem dritten Jahrzehnt des 11. Jh. tritt neben ihn ein anderes, verwandtes Rechtsinstitut in der Gestalt der *truga Dei*, das heißt eines unbedingt geltenden, aber auf bestimmte Zeiten beschränkten Fehdeverbots. In ihren ersten klassischen Formen, die uns um das Jahr 1040 in den Historien Radulf Glabers (V, 1, 15 f) und in einem Aufruf des gallischen Episkopats an die Italiener (MGH. Const 1, 596 ff, Nr. 419) begegnen, wird diese zeitlich befristete Waffenruhe auf einen unmittelbaren göttlichen Befehl zurückgeführt; sie soll jeweils die Zeit von Mittwoch abend bis Montag früh umfassen. In anderen Quellen tritt neben diesen wöchentlichen Viertagefrieden noch das Friedensgebot für bestimmte Festzeiten des Kirchenjahrs, insbesondere die Zeiten vom 1. Advent bis zur Epiphaniusoktav, zwischen dem Sonntag vor Aschermittwoch und der Osteroktav, von den Rogationstagen bis zur Pfingstoktav, das Quatemberfasten sowie andere hohe Festtage. Die *Truga* trägt in all diesen Fällen den Charakter des Waffenstillstands; in diesem Sinn haben Sache und Begriff über das Mittelalter hinaus eine gewisse Bedeutung behalten. Doch nachhaltig wirksam gewesen ist der Gedanke des Gottesfriedens nur in der Zeit zwischen dem ausgehenden 10. und dem 13. Jh. Dabei spielt die Verbindung zwischen dem Gottesfrieden

- und dem Kreuzzugsgedanken (→ Kreuzzüge) eine besondere Rolle. Der Aufruf → Urbans II. zum ersten Kreuzzug ist sowohl mit einer Treuga, die sich auf die klassischen Zeiten der Woche und des Jahres bezieht, als auch mit einem besonderen Gottesfrieden für die waffenlose Bevölkerung und den Besitz der Kreuzfahrer verknüpft. Die Gewähr geordneter Zustände in der Heimat bildet für die Kreuzfahrer die Voraussetzung für ihre Fahrt in das Heilige Land.
- Diesen Zusammenhang von Kreuzzug und allgemeinem Frieden versucht der französische Legist Pierre Dubois theoretisch zu entwickeln (*De recuperatione terre sancte*, ca. 1306; vgl. ter Meulen I, 102–106).

Doch allmählich verlieren der Gottesfrieden und die Treuga an Gewicht; zu der Zeit, zu der die entsprechenden kanonischen Bestimmungen in das *Decretum Gratiani* aufgenommen werden, ist das Verständnis für diese kirchlichen Friedensinstitutionen schon weitgehend verlorengegangen. Doch die Problematik dieser Institution, die in ihrem Ergebnis die Befolgung des Tötungsverbots nur an bestimmten Tagen zur unbedingten Pflicht macht und sich mit dem Gedanken des „heiligen Kriegs“ oder des Kreuzzugs so leicht verbinden läßt, tritt auch in den späteren theoretischen Abhandlungen noch deutlich hervor.

- 2.5. *Landfrieden*. Indirekte Auswirkungen hat die französische Gottesfriedensbewegung durch den Einfluß, den sie auf die Entstehung und Entwicklung der Landesfriedensbewegung in Deutschland ausübt. Wie schon der Gottesfrieden der Eindämmung der Fehde dienen soll, so auch der Landfrieden, ein Rechtsinstrument, das sich in Deutschland seit dem sächsischen Provinziallandfrieden von 1084 ausbreitet. Der Landfrieden unterscheidet sich vom Gottesfrieden vor allem anderen dadurch, daß er durch weltliche Rechtssetzung bewirkt und durch weltliche Strafen geschützt wird. Mit ihm verbindet sich die Tendenz zu einer tiefgreifenden Änderung der politischen Struktur; er zielt „auf eine Ablösung der fast schrankenlosen Einzelgewalt durch eine allumfassende Staatsgewalt“ (Gernhuber 20). Deshalb ist das Instrument des Landfriedens eines der wesentlichen Elemente der Entwicklung, die zur Ausbildung des modernen Staats führt. Im *ewigen Landfrieden* von 1495 und in der beginnenden Wirksamkeit des Reichskammergerichts findet diese Entwicklung einen gewissen Abschluß. Denn diese Ereignisse markieren die Monopolisierung der strafenden Gewalt in der Hand des Staates sowie den Zwang, rechtliche Auseinandersetzungen zwischen den Gewaltunterworfenen auf dem Weg gerichtlicher Auseinandersetzung anzutragen.

- 2.6. *Arten des Friedens*. Die Entwicklung des Gottesfriedens und des Landfriedens umfaßt nur einen Aspekt des Friedensproblems. Dank der patristischen Tradition hat das Mittelalter ein deutliches Bewußtsein davon, daß das Wort „Frieden“ einen weiteren und gefüll-

- teren Inhalt hat, als dies in den Bemühungen um die Eingrenzung der Fehde allein zum Ausdruck kommt. So unterscheidet → Berthold von Regensburg in seiner Friedenspredigt (um 1260) drei Arten des Friedens: den Frieden mit Gott, den Frieden mit sich selbst und den Frieden mit dem Nächsten (Predigten, I 1862–1965, 238; vgl. Janssen: GGB 2, 549).
- Durchgängig unterscheidet die mittelalterliche Tradition in der Nachfolge Augustins zum einen zwischen einem wahren und einem falschen Frieden. Dabei ergeben sich die Kriterien für den wahren Frieden aus dem begrifflichen Umfeld, mit dem das Wort „Frieden“ schon von der Tradition her verbunden wird: Gerechtigkeit, Ruhe, Sicherheit, Einbeir, Liebe. Insbesondere die Verbindung von *pax* und *iustitia* bildet eine Grundformel für die Unterscheidung zwischen dem wahren und dem falschen oder dem Scheinfrieden.

- 2.7. *Friedensethik in der Spannung von imperium und sacerdotium*. Auf dem geschilderten Hintergrund knüpft die mittelalterliche Theologie an die These Augustins an, daß das politische Gemeinwesen an der Herstellung und Erhaltung des irdischen Friedens als oberster Aufgabe orientiert sei, daß dieser aber erst im himmlischen Frieden seine volle Erfüllung finde. Dies ist eines der Argumente im Rahmen des politischen Augustinismus, aus denen im Streit zwischen *imperium* und *sacerdotium* der Vorrang des *sacerdotium* und damit die Machtstellung des → Papsttums begründet wird. Dabei wird von den Kurialisten die → Zwei-Schwerter-Theorie im Sinn einer universalen Gewalt des päpstlichen Amtes gedeutet, während die kaiserliche Partei dieselbe Theorie im Sinn der Unterscheidung und Gleichrangigkeit von geistlicher und politischer Macht aufnimmt. Obwohl → Thomas von Aquino nicht der radikal kurialistischen Richtung zugerechnet werden kann, entspricht es doch seinem Schema der Zuordnung von Natur und Übernatur, daß eine eindeutige Überordnung

- terten Inhalt hat, als dies in den Bemühungen um die Eingrenzung der Fehde allein zum Ausdruck kommt. So unterscheidet →Berthold von Regensburg in seiner Friedenspredigt (um 1260) drei Arten des Friedens: den Frieden mit Gott, den Frieden mit sich selbst und den Frieden mit dem Nächsten (Predigten, I 1862 – 1965, 238; vgl. Janssen: GGB 2, 549).
- 5 Durchgängig unterscheidet die mittelalterliche Tradition in der Nachfolge Augustins zum einen zwischen einem wahren und einem falschen Frieden. Dabei ergeben sich die Kriterien für den wahren Frieden aus dem begrifflichen Umfeld, mit dem das Wort „Frieden“ schon von der Tradition her verbunden wird: Gerechtigkeit, Ruhe, Sicherheit, Eintracht, Liebe. Insbesondere die Verbindung von *pax* und *iustitia* bildet eine Grundformel für die Unterscheidung
- 10 zwischen dem wahren und dem falschen oder dem Scheinfrieden.

2.7. *Friedensethik in der Spannung von imperium und sacerdotium.* Auf dem geschilderten Hintergrund knüpft die mittelalterliche Theologie an die These Augustins an, daß das politische Gemeinwesen an der Herstellung und Erhaltung des irdischen Friedens als oberster Aufgabe orientiert sei, daß dieser aber erst im himmlischen Frieden seine volle Erfüllung

15 finde. Dies ist eines der Argumente im Rahmen des politischen Augustinismus, aus denen im Streit zwischen *imperium* und *sacerdotium* der Vorrang des *sacerdotium* und damit die Machtstellung des →Papsttums begründet wird. Dabei wird von den Kurialisten die →Zwei-Schwerter-Theorie im Sinn einer universalen Gewalt des päpstlichen Amtes gedeutet, während die kaiserliche Partei dieselbe Theorie im Sinn der Unterscheidung und Gleichrangigkeit von geistlicher und politischer Macht aufnimmt. Obwohl →Thomas von Aquino nicht der radikal kurialistischen Richtung zugerechnet werden kann, entspricht es doch seinem Schema der Zuordnung von Natur und Übernatur, daß eine eindeutige Überordnung

20 des kirchlich verantworteten und verwalteten *ius divinum* über das von den weltlichen Gewalten verantwortete *ius humanum* statuiert wird. Zwar bildet der irdische Frieden ein relativ selbständiges Ziel des politischen Lebens; doch wird nun der *ordo politicus* in den *ordo universalis* harmonisch eingeordnet. Die eschatologisch motivierte Spannung zwischen *civitas dei* und *civitas terrena*, die bei Augustin die Grundlage für die kritische Funktion des Glaubens im Verhältnis zur politischen Wirklichkeit begründete, ist dadurch im Ergebnis in eine harmonische Einheit hinein aufgelöst.

- 30 Das Problem des Friedens behandelt Thomas im Zusammenhang der dritten theologischen Tugend, der Liebe (S. th. II/II q 29; q 37–42). Der Friede gilt als Frucht der Liebe; der Krieg aber zählt zu den Sünden, die dem Frieden entgegenstehen. Die Beteiligung am Krieg kann deshalb für den Christen nur dann als erlaubt gelten, wenn er die Kriterien des „gerechten Krieges“ erfüllt: die Kriegserklärung durch die autorisierte politische Gewalt, die Thomas, um 1269 im Interregnum schreibend, angesichts
- 35 der Auflösung einer einheitlichen Zentralgewalt vor allem in den Stadtstaaten, den Königreichen und den Provinzen verkörpert findet (*auctoritas principis*); das Vorliegen eines gerechten und schwerwiegenden Grundes, dem auf keine andere Weise Genüge getan werden kann (*causa iusta*); die Orientierung an der Wiederherstellung des Friedens und das Streben nach einer Hilfe für die Guren durch die Züchtigung der Bösen (*recta intentio*); die Beschränkung der Kriegführung auf legitime Kriegsmittel
- 40 (*debitus modus*).

Vom Harmoniemodell des Aquinaten abweichend, unterstreichen andere Denker des 13. und 14. Jh. die eigenständige, vom Papsttum unabhängige Aufgabe der politischen Gewalten. So nimmt →Dante in seiner Schrift *De Monarchia* (1310/13) die alte reichstheologische, auf →Lactantius und Eusebius zurückgehende Tradition auf, die im Kaiser den Hort

45 der Gerechtigkeit und des Friedens erblickt. Denn der Weltenkaiser, der *monarcha*, vertritt nicht die Interessen einzelner Teile der Menschheit, sondern der *humana universitas*. Die Menschheit gelangt erst dann zu ihrer schöpfungsgemäßen Vollkommenheit, wenn der Frieden unter einem Weltenkaiser politische Gestalt gewinnt.

- Andere Autoren stellen sich, realistischer als Dante, auf die politischen Zeitbedingungen
- 50 präziser ein. Sie verknüpfen, wie beispielsweise der berühmte Jurist Bartolus de Saxoferrato (1314–1357), den Anspruch des Kaisers auf universale Herrschaft mit der Anerkennung der „Souveränität“ der *domini partiales*, das heißt insbesondere der aufstrebenden italienischen Stadtrepubliken. Daraus aber ergibt sich, daß nicht der Kaiser allein, sondern

auch die selbständigen Einzelstaaten das Recht haben, zur Wiederherstellung des Friedens die Mittel der Selbstverteidigung und Selbstdurchsetzung in Anspruch zu nehmen.

- Schärfer als Bartolus vertritt → Marsilius von Padua in seinem *Defensor pacis* (1324) die Eigenständigkeit der politischen Friedensaufgabe. Er verteidigt sie gegen die zerstörerischen Auswirkungen, die sich aus der kirchlichen *potestas in temporalibus* ergeben, und begründet die Selbständigkeit der politischen Friedenswahrung in der Unterscheidung zwischen zwei grundlegenden Dimensionen des menschlichen Lebens, der weltlichen und der himmlischen (I, IV, 3). Diesen Lebensdimensionen entsprechen unterschiedliche Formen der Erkenntnis, der Gerechtigkeit und des Rechts. Dabei ordnet Marsilius aber, abweichend von der ihm vorausliegenden Tradition, den zeitlichen Frieden, der auf die Ordnung der irdischen Lebensverhältnisse beschränkt ist, nicht in eine Hierarchie der Zwecke ein. Dadurch gewinnt er die Möglichkeit, die Wahrung des irdischen Friedens zur ausschließlichen Aufgabe des menschlichen Rechts und der politischen Gewalten zu erklären und ein Eingreifen der kirchlichen Gewalten, auch *ratione peccati*, mit Zwangsmitteln irgendwelcher Art auszuschließen. Stärker als seine Vorgänger knüpft Marsilius damit wieder an Augustin an; an die Stelle der eschatologischen Spannung zwischen *pax coelestis* und *pax terrena* tritt freilich bei ihm eher eine statische Unterscheidung zwischen diesen beiden Bereichen.

- 2.8. *Mittelalterlicher → Chiliasmus*. Eine solche statische Unterscheidung ist am deutlichsten für diejenigen Bewegungen ausgeschlossen, die die eschatologischen Erwartungen im Sinn eines bevorstehenden Weltwandels deuten, also für diejenigen, die der christlichen Eschatologie eine chiliastische Wendung geben. Ansätze zu einem derartigen Chiliasmus begegnen im Mittelalter zunächst vor allem in der Form der Endkaisererwartungen, die sich insbesondere mit der Gestalt Kaiser → Friedrichs II. verbinden. Ausgebaut werden die Vorstellungen von einem bevorstehenden Friedensreich unter anderem von → Gerhoch von Reichersberg, → Hildegard von Bingen und vor allem → Joachim von Fiore. Der Gegensatz zwischen der Gegenwart und der kommenden Idealzeit wird bei Joachim durch die Unterscheidung der drei Weltalter: der Zeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes hervorgehoben. Charakteristisch ist, daß die Ankündigung einer neuen, besseren Zeit sich mit der nachdrücklichen Forderung nach einer tiefgreifenden Reform der Kirche verbindet. Darin knüpft sich der Chiliasmus mit den Kirchenreformbewegungen des Mittelalters, wenn auch diese selbst häufig keine Vorstellungen zur Veränderung der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse entwickeln. Auswirkungen des Chiliasmus zeigen sich sodann in der Bewegung der → Täufer des Reformationsjahrhunderts; in Teilen dieser Bewegung wird die Verheiligung eines künftigen Friedensreichs in die Forderung nach einer Umwälzung gegebener sozialer Bedingungen überführt.

2.9. *Zusammenfassung*. So zeigt die mittelalterliche Entwicklung eine Vielfalt von Tendenzen des Friedensverständnisses wie der Friedenspraxis. Versucht man, im Blick auf die weitere Entwicklung die verbindenden Grundmotive herauszuarbeiten, so stößt man auf folgende Elemente:

- « a) die Mehrdimensionalität des Friedens, der das Verhältnis zu Gott, zu sich selbst, zum Nächsten und die politisch-soziale Ordnung umfaßt;
- b) die Unterscheidung zwischen wahren und falschem Frieden;
- c) die Entwicklung von Kriterien des wahren Friedens durch die Einordnung des Wortes „Frieden“ in ein Bedeutungsfeld, in dem „Gerechtigkeit“ und „Sicherheit“ ein besonderes Gewicht haben;
- d) die Anerkennung des zeitlichen Friedens als Zweck aller politischen Ordnung;
- e) das Verständnis der politischen Friedensstiftung im Sinn eines „geschlossenen“ Friedens, der sich auf zeitlich oder räumlich begrenzte Bereiche bezieht und andere Bereiche unbefriedet läßt (vgl. auch Janssen: GGB 2, 555 f).