

# Götzendienst und Blutvergießen

## Krieg, Pazifismus und Gewaltlosigkeit in der frühen Kirche

von Werner Wolbert

Paulus Engelhardt schrieb 1980 zur Thematik des gerechten Krieges:

Der Aufruf Jesu zum Gewaltverzicht wurde von Kirchenlehrern bis ins 4. Jahrhundert hinein zusammen mit dem fünften Gebot („Du sollst nicht töten“) und den prophetischen Visionen vom kommenden Friedensreich als absolutes Tötungs- und Kriegsverbot verstanden.<sup>1</sup>

Nach dem Mailänder Edikt habe sich dies „schlagartig“ geändert. Als Vater der Lehre vom gerechten Krieg wird dann gewöhnlich Augustinus genannt; seine Schriften hätten den Umschwung ausgelöst.<sup>2</sup> Diese Zuschreibung wird neuerdings in Frage gestellt. Augustinus werde im Mittelalter nur durch wenige Zitationen (u. a. bei Gratian, Thomas) und später bei Grotius als Autorität in Sachen Krieg und Kriegsdienst bemüht; erst beginnend mit Vanderpol werde Augustinus zum Vater der *bellum-iustum*-Lehre.<sup>3</sup>

Roland H. Bainton (1894–1984) unterscheidet sogar drei christliche Einstellungen zu Krieg und Frieden in der Geschichte: Pazifismus, Kreuzzug und gerechten Krieg, wobei diese Abfolge im Sinn einer fortschreitenden Dekadenz von ursprünglicher christlicher Reinheit zu Kompromiss und moralischer Laxheit zu verstehen ist.<sup>4</sup> Die Zeit der Kirchenverfolgung bis zu Konstantin sei eine Zeit des Pazifismus gewesen; kein christlicher Autor habe nach unserem Kenntnisstand die Teilnahme von Christen in der

---

<sup>1</sup> P. Engelhardt, Die Lehre vom „gerechten Krieg“ in der vorreformatorischen und katholischen Tradition, in: R. Steinweg (Hg.), Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Frankfurt a. M. 1980, 72–124, hier 73.

<sup>2</sup> Eine Kontinuität dieser Lehre behauptet vor allem A. Vanderpol, La doctrine scolastique du droit de guerre, Paris 1919; vgl. dazu kritisch Ph. Wynn, Augustine on War & Military Service, Minneapolis (Minnesota) 2013, 15f.

<sup>3</sup> Vgl. Ph. Wynn, Augustine (s. Anm. 2), 9–31 und 297–306. Augustins Beispiele für gerechte Kriege stammen vor allem aus dem Alten Testament, wobei vor allem das formale Merkmal der göttlichen Autorisierung betont wird; im Übrigen ist Augustinus am ehesten für das *ius in bello* interessant; vgl. ebd., 249–256.

<sup>4</sup> R. Bainton, Christian Attitudes toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Evaluation, Nashville (Tennessee) <sup>13</sup>1983. Bainton ist übrigens Quäker (nach Auskunft von J. T. Johnson, The Quest for Peace, Princeton 1987, 6).

Schlacht gebilligt.<sup>5</sup> Kreuzzüge wiederum seien die heiligen Kriege des Mittelalters, ausgefochten unter den Auspizien der Kirche oder eines inspirierten religiösen Führers, nicht zum Schutz von Leben und Eigentum, sondern um eines religiösen Ideals willen.<sup>6</sup>

Uns interessiert hier die bis heute kontroverse Einschätzung der frühen Kirche,<sup>7</sup> der manche Autoren offensichtlich normative Bedeutung zuerkennen. Dahinter steckt oft die Vorstellung, mit Konstantin habe das Christentum gleichsam seine Seele verloren.<sup>8</sup> Dagegen ist die frühe Kirche für viele die am besten qualifizierte Interpretin der Botschaft des Neuen Testaments. So urteilt etwa Ronald Sider, dem wir eine nützliche Sammlung patristischer Texte über Krieg, Abtreibung und Todesstrafe verdanken, es sei eine plausible Vermutung, „that Christians much closer to the time of Jesus than Christians living after the reign of Constantine, would be more likely to understand Jesus’ teaching on loving enemies than those who lived centuries later.“<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> R. Bainton, *Christian Attitudes* (s. Anm. 4), 66.

<sup>6</sup> Vgl. kritisch dazu J. T. Johnson, *Ideology, Reason, and the Limitation of War. Religious and Secular Concepts 1200–1740*, Princeton (New Jersey) 1975. Nach J. T. Johnson, *Quest* (s. Anm. 4), 7, findet sich diese Meinung, was die Alte Kirche angeht, auch bei nicht-pazifistischen Autoren. Zur Thematik des Heiligen Krieges vgl. W. Wolbert, „Holy War“, in: R. L. Brawley (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Ethics I*, New York 2014, 374–378 und W. Wolbert, *Josua und Jesus. Zum Umgang mit biblischen Texten über Krieg und Gewalt*, in: K. Schlögl-Flierl/G. Prüller-Jagenteufel (Hg.), *Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moralthologie. Festschrift für Herbert Schlögl* (Studien der Moralthologie. Neue Folge 2), Münster 2014, 477–487.

<sup>7</sup> Damit ist nur die Kirche innerhalb des römischen Reiches gemeint; das ist zu betonen, da es ja auch noch die Apostolische Kirche des Ostens (etwa im Perserreich) gab. (Über die Partikularität entsprechender Äußerungen pflegt man sich aber offensichtlich keine Rechenschaft zu geben.) Über Äußerungen zu Krieg und Frieden aus diesem Bereich konnte ich nichts in Erfahrung bringen. Es wäre interessant, da diese Kirche nie Staatskirche gewesen ist (auch wenn es christliche Stämme gegeben hat).

<sup>8</sup> Vgl. J. Helgeland/R. J. Daly/J. P. Burns, *Christians and the Military. The Early Experience*, London 1985, 67.

<sup>9</sup> R. Sider (Hg.), *The Early Church on Killing. A Comprehensive Sourcebook on War, Abortion, and Capital Punishment*, Grand Rapids (Michigan) 2012, 13. Sider ist nach eigenen Angaben in einer anabaptistischen pazifistischen Tradition aufgewachsen und gibt zu, dass niemand seiner eigenen persönlichen Voreinstellung (bias) entfliehen könne (14). Er setzt sich speziell mit der Publikation von Helgeland u. a. (Anm. 8) auseinander. Helgeland unterscheidet in dieser Frage drei „camps“: römisch katholisch, Protestanten mit staatskirchlichem Hintergrund und pazifisch-freikirchliche Protestanten. Letztere sehen in der *bellum-iustum*-Lehre einen Abfall vom ursprünglichen Ideal, Katholiken behaupten bisweilen eine ununterbrochene Kontinuität derselben Lehre; so vor allem A. Vanderpol, *Doctrine* (s. Anm. 2).

Bainton relativiert immerhin seine Anschauung etwas mit Hinweis auf die Haltung der Kirche zur Sklaverei, deren Abschaffung erst im 19. Jahrhundert erfolgte.<sup>10</sup> Dennoch sei das Denken der Väter dem Neuen Testament näher gewesen; sie hätten fast nur mit dem Neuen Testament operiert, weniger mit klassischen und alttestamentlichen Themen.<sup>11</sup>

Mir selbst sind Zweifel an dieser These vom urchristlichen Pazifismus erst gekommen, als ich in meiner Zeit als Doktorand durch Zufall einen Artikel las, der auf einschlägige patristische Zeugnisse Bezug nahm. Entgegen der Intention des Autors des Artikels schien mir nach der Lektüre seines Artikels und der Lektüre der Texte (etwa von Tertullian) im Kontext die genannte These eher zweifelhaft, wenn nicht eine Forschungslegende. Bei genauerem Lesen – und das sei mit diesem Beitrag illustriert – wird man wohl mit Philip Wynn feststellen müssen:

The most meaningful general statement to be made about early Christian attitudes toward war and participation in it is that no such general statement can be meaningfully made.<sup>12</sup>

Aber selbst wenn die pazifistische These stimmen würde: Es gibt auch Themen, bei denen wir mindestens Zweifel haben, ob wir hier heute der „pristine excellence“ des Neuen Testaments oder der Alten Kirche folgen sollten. So ist etwa die aktuelle Bedeutung der Aussagen des hl. Paulus (und von Kirchenvätern) zur Homosexualität (Röm 1,24–32; 1 Kor 6,9) höchst umstritten. Jedenfalls lässt sich zeigen, dass die Gründe für die Verurteilung homosexuellen Verhaltens bei Paulus andere sind als in der späteren Moraltheologie.<sup>13</sup> Entsprechend könnten auch die Gründe für urchristlichen Pazifismus sich von den heutigen Gründen unterscheiden; wir hätten es dann zumindest mit verschiedenen Pazifismen zu tun.<sup>14</sup> Somit ist nach den

<sup>10</sup> R. Bainton, *Christian Attitudes* (s. Anm. 4), 66; zur Sklaverei vgl. W. Wolbert, *Ist die Sklaverei „in sich schlecht“?*, in: *SaThZ* 14 (2010) 203–224.

<sup>11</sup> R. Bainton, *Christian Attitudes* (s. Anm. 4), 67. J. T. Johnson, *Quest* (s. Anm. 4), 10, weist darauf hin, dass pazifistisch orientierte Autoren gern anderen Voreingenommenheit vorwerfen, sich selbst aber davon frei wähnen.

<sup>12</sup> Ph. Wynn, *Augustine* (s. Anm. 2), 33f.

<sup>13</sup> Vgl. W. Wolbert, *Ist es „gut für den Mann, keine Frau zu berühren“? Zur Interpretation und Rezeption einiger biblischer Texte zur Sexualmoral*, in: K. Hilpert (Hg.), *Zukunftshorizonte kirchlicher Sexuallehre. Bausteine zu einer Antwort auf die Missbrauchsdiskussion (QD 241)*, Freiburg i. Br. 2011, 182–206.

<sup>14</sup> Überhaupt ist die Alternative Gerechter Krieg – Pazifismus reichlich einseitig, da es Anhänger der ersteren Lehre gibt, die aktive Friedensarbeit betreiben, und Pazifisten, die das nicht tun; vgl. G. Stassen, *Just Peacemaking. Transforming Initiatives for Justice and Peace*, Louisville (Ken-

Gründen für die Reserve gegen Kriegs- bzw. Soldatendienst zu fragen, das aber ohne Anspruch auf Vollständigkeit exemplarisch anhand von einigen ausgewählten Autoren und Texten.

## 1. Ausschluss von Götzendienst

Zunächst ist zu betonen, dass es aus der frühen Kirche keine einschlägige Schrift zur Thematik des gerechten Krieges (*De bello iusto*) gibt. Somit ist der Kontext der jeweiligen Äußerung zu Fragen des Krieges oder Soldatendienstes zu beachten. Zentrales Problem ist der mit dem Soldatendienst verbundene Götzendienst. Oft zitierte pazifistisch klingende Äußerungen Tertullians finden sich in solchem Kontext, so in seiner Schrift *De idololatria*, wo es heißt:

Allein es fragt sich gegenwärtig eben, ob Christen sich dem Soldatenstande zuwenden dürfen, ob Militärpersonen zum Christentum zugelassen werden können, und ob sich mit dem Glauben der Dienst der Gemeinen und der sämtlichen niederen Chargen vereinbaren lasse, welche nicht zu opfern brauchen und mit Urteilen über Leben und Tod nichts zu tun haben. Es harmoniert nicht zusammen, unter dem Fahneid Gottes und der Menschen, unter dem Feldzeichen Christi und des Teufels, im Lager des Lichts und in dem der Finsternis zu stehen, eine und dieselbe Seele kann nicht zweien verpflichtet sein, Christo und dem Teufel.<sup>15</sup>

Beim Soldatendienst widersprechen sich nach Tertullian zwei „Fahneide“ (*sacramenta*). Fahneide wie Feldzeichen, Legionsstandarten hatten religiöse Bedeutung (wie später die christlichen Zeichen unter Konstantin, mit denen dann die Problematik des Götzendienstes hinfällig war). Auffällig ist, dass Tertullian diesen Grund auch für die niederen Chargen zur Geltung bringt, die ja normalerweise keine ausdrücklichen religiösen Handlungen zu vollziehen hatten. Diese Vermeidung des Götzendienstes wird auch bezüglich militärischer Ehrungen eingefordert. So berichtet Tertullian von einem verdienten Soldaten, der mit einem Blumenkranz geehrt werden sollte:

---

tucky) 1992. und W. Wolbert, Vom gerechten Krieg zum ‚Just Peacemaking‘, in: SaThZ 9 (2005) 66–76.

<sup>15</sup> *De idololatria* 19. Die Kirchenväterzitate stammen, sofern nicht anders vermerkt, aus der Internetausgabe der „Bibliothek der Kirchenväter“ (<http://www.unifr.ch/bkv>). Eusebius berichtet übrigens in seiner Kirchengeschichte (VI 5) über den Soldaten Basilides, der zum Märtyrer wurde, nur weil er einen Eid verweigerte, weil es ihm als Christen verboten sei zu schwören. Das ist ein interessanter Beleg für ein buchstäbliches Verständnis der 4. Antithese (Mt 5,33–37); diese könnte somit die Einstellung zu Krieg und Soldatendienst auch beeinflusst haben.

Kürzlich trug es sich zu, daß die von unsern erhabensten Kaisern bewilligte Geldspende im Lager zur Auszahlung kam. Die Soldaten traten mit Lorbeer bekränzt hinzu. Einer, mehr ein Soldat Gottes und standhafter als seine übrigen Kameraden, die sich vermaßen, zweien Herren dienen zu können, stach, als der einzige im bloßen Kopfe, den Kranz in der müßigen Hand, rühmlich von den andern ab, indem er schon in dieser Taktik den Christen kundgab. Einige zeigen auf ihn, die entfernteren lachen, die umstehenden knirschen, das Gemurre dringt zum Oberst, und schon war auch ein Offizier aus dem Gliede herausgetreten. „Was soll diese abweichende Haltung?“ fragte sofort der Oberst. Jener behauptet, er dürfe es nicht so machen, wie die andern. Nach der Ursache befragt, antwortete er: „Ich bin Christ.“ – O du in Gott ruhmreicher Krieger!<sup>16</sup>

Das Lob des genannten Soldaten durch Tertullian widerspricht in gewisser Weise der Aussage des ersten Textes: Nicht der Soldatenberuf als solcher ist also hier mit dem Christsein unvereinbar, sondern ein bestimmter Ritus, nämlich das Tragen eines Ehrenkranzes. Im Übrigen bestätigt Tertullian hier die Präsenz von Christen im römischen Heer. Der Hinweis auf das Verbot, zwei Herren zu dienen, lässt als solches noch offen, womit diese Unvereinbarkeit gegeben ist. Auch ein Sklave diene in gewisser Weise zwei Herren; hier hat die alte Kirche aber keine prinzipielle Unvereinbarkeit gesehen,<sup>17</sup> wohl aber im Fall des Götzendienstes und mit diesem verbundener Tätigkeiten. Andererseits heißt es im obigen Kapitel aus *De idololatria*:

Wenn auch Soldaten zu Johannes kamen und die Richtschnur für ihr Verhalten hinnahmen, wenn sogar ein Hauptmann gläubig wurde, so hat doch der Herr in der Entwaffnung des Petrus jedem Soldaten den Degen abgeschnallt. Keine Tracht, die ein Zubehör unerlaubter Handlungen ist, gilt bei uns als erlaubt.

Isoliert gelesen, könnte man aus dieser Stelle schließen, Tertullian lehne jeden Waffengebrauch ab. Freilich deutet die Stelle auf kontroverse Diskussionen innerhalb der alten Kirche hin. Für eine Art Pazifismus im Sinne des Verbots von Waffengebrauch konnte man sich auf das Wort Jesu an Petrus berufen (Mt 26,52; Joh 18,11); dagegen konnte man wiederum auf Johannes den Täufer verweisen, der von den Soldaten gerade nicht das Ablegen der Waffen bzw. die Quittierung des Dienstes fordert (Lk 3,10–13),<sup>18</sup> sowie auf positive Soldatenfiguren wie den Hauptmann von Kafarnaum (Mt 8,5–13;

<sup>16</sup> Tertullian, *De corona militum* 1.

<sup>17</sup> Vgl. W. Wolbert, *Sklaverei* (s. Anm. 10), 212–217.

<sup>18</sup> Aus diesem Grunde haben denn auch die pazifistischen Manichäer den Täufer zusammen mit dem Alten Testament verworfen; vgl. Ph. Wynn, *Augustine* (s. Anm. 2), 199–201.

Lk 7,1–10) und den Hauptmann Kornelius (Apg 10) sowie auch auf alttestamentliche Vorbilder wie Mose, Josua oder David (oder Joseph für die Übernahme eines öffentlichen Amtes). Was Trachten angeht, hat Tertullian nichts gegen Purpur als Zeichen freier Geburt, schränkt aber ein:

Im übrigen aber sind der Purpur und die sonstigen Abzeichen von Würden und Ämtern der den letzteren anhaftenden Idololatrie von Anfang an geweiht und tragen den Schandfleck ihrer Unheiligkeit an sich, zumal da die Götzenbilder selbst mit gestreiften, gestickten und breitgestreiften Togen bekleidet und ihnen auch Fasces und Stäbe vorgetragen werden.<sup>19</sup>

In einem anderen Kommentar zum Wort Jesu an Petrus (Mt 26,52; Joh 18,11) äußert Tertullian:

Wird es erlaubt sein, mit dem Schwerte zu hantieren, da der Herr den Ausspruch tut, „wer sich des Schwertes bedient, werde durch das Schwert umkommen“? Soll der Sohn des Friedens in der Schlacht mitwirken, er, für den sich nicht einmal das Prozessieren geziemt? Wird er Bande, Kerker, Foltern und Todesstrafen zum Vollzug bringen, er, der nicht einmal die ihm selber zugefügten Beleidigungen rächt?<sup>20</sup>

Bemerkenswert ist hier, dass es nicht nur um Kriegsdienst geht, sondern auch um Soldatendienst in Friedenszeiten, der offenbar die Ausführung von Folter und Todesstrafe einschloss.<sup>21</sup>

Die spezielle Weigerung zu kämpfen ist dagegen bei Martin von Tours ausgesprochen anlässlich des Angebots eines Geldgeschenkes. Nach Sulpicius Severus hat Martin bei dieser Gelegenheit zum Kaiser Julian gesagt:

Bis heute habe ich dir gedient; gestatte nun, daß ich jetzt Gott diene. Dein Geschenk mag in Empfang nehmen, wer in die Schlacht ziehen will. Ich bin ein Soldat Christi, es ist mir nicht erlaubt, zu kämpfen.<sup>22</sup>

Das Beispiel zeugt von unterschiedlichen Positionen auch noch nach der konstantinischen Wende. Bemerkenswert ist hier auch der Canon 3 der Synode von Arles (314), der bestimmt, solche, die im Frieden ihre Waffen niederlegten, sollten von der Kommunion ausgeschlossen sein.<sup>23</sup> Warum Soldaten ihre Waffen im Frieden niederlegen, ist nicht leicht zu verstehen. Möglicherweise sahen Soldaten jetzt nach der Verfolgung unter Diokletian

---

<sup>19</sup> Tertullian, *De idololatria* 18.

<sup>20</sup> Tertullian, *De corona militum* 11.

<sup>21</sup> Vgl. auch Tertullian, *De idololatria* 17.

<sup>22</sup> Sulpicius Severus, *Vita Martini* 4.

<sup>23</sup> „De his qui arma proiciunt in pace, placuit abstineri eos a communionem.“ (zitiert nach Ph. Wynn, *Augustine* [s. Anm. 2], 57 Anm. 106; vgl. zum Folgenden dort 57–59).

und einer vorherigen stillen Duldung von Christen in der Armee (nach dem Motto „don't ask, don't tell“) den Zeitpunkt gekommen, offen ihren Glauben zu bekennen mit der Konsequenz des Niederlegens der Waffen. Diesen Verlust und Einbruch von Disziplin wollte Konstantin wohl nicht hinnehmen. Übrigens wird in anderem Zusammenhang die bei Soldaten herrschende Disziplin als Vorbild für die Christen hingestellt, nämlich sehr früh im 1. Klemensbrief. Angesichts der Konflikte in Korinth mahnt Klemens:

Männer, Brüder! Leisten wir also unsern Kriegsdienst (στρατευσόμεθα) mit aller Beharrlichkeit unter seinen [sc. Gottes] untadligen Anordnungen. Betrachten wir die Soldaten im Dienst unserer Obrigkeit, wie geordnet, wie willig, wie gehorsam sie die Anordnungen ausfüllen.<sup>24</sup>

Die Gefahr des Götzendienstes war übrigens nicht nur für den Soldatendienst gegeben, sondern auch für jede Art von öffentlichem Dienst,<sup>25</sup> wie oft im selben Zusammenhang deutlich wird. Auch im folgenden Zitat spiegelt sich eine kontroverse Diskussion.

Was sollen aber christliche Sklaven und Freigelassene und auch die niederen Beamten tun, wenn ihre Herren, Patrone oder die Präsidenten, denen sie beigegeben sind, Opfer darbringen? Reicht jemand dem Opfernden auch nur Wein dar, ja schon, wenn er eine der beim Opfern notwendigen Formeln mitspricht, ist er ein Helfershelfer der Idololatrie. Wenn wir dieses Grundsatzes eingedenk bleiben, so dürfen wir Obrigkeiten und Machthabern Dienste leisten, nach dem Vorgange der Patriarchen und sonstigen Altvordern, welche götzendienerischen Königen zu Dienste waren bis an die Schwelle der Idololatrie. Es ist darüber kürzlich ein Disput entstanden, ob ein Diener Gottes die Verwaltung irgend einer Ehrenstelle oder eines obrigkeitlichen Amtes übernehmen dürfe, wofern er sich infolge einer Vergünstigung oder seiner eigenen Gewandtheit von jeder Art Idololatrie frei zu halten imstande ist, nach der Analogie eines Joseph und Daniel, die von der Idololatrie frei blieben und doch Ehrenstellen und Ämter bekleideten, mit dem Abzeichen und dem Purpur der Statthalter von ganz Ägypten und Babylon angetan. Geben wir zu, dass es jemand gelingen könne, als Inhaber irgend einer Ehrenstelle mit dem bloßen Titel derselben aufzutreten, ohne zu opfern, ohne die Opfer

<sup>24</sup> Der Ordnungsgedanke (τάγμα) wird auch in 1 Klem 20 betont. Die Metapher vom Christenleben als Kriegsdienst findet sich auch im NT: Röm 6,13; 1 Kor 9,6–7; 2 Kor 6,4–7; Eph 6,10–18; Phil 2,25; Kol 4,10; 1Thess 5,8; Philemon 1–2; 1 Tim 1,18; 2 Tim 2,3–6; Offb 2,10; vgl. auch Ign Pol 6,2. Vgl. hierzu A. von Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Darmstadt 1963 (Nachdruck von Tübingen 1905).

<sup>25</sup> Die Wortgruppe *militia, militaris* kann auch diesen Dienst bezeichnen; so nach P. G. W. Glare (Hg.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford <sup>4</sup>1985, 1109; das Wort *militia* werde „applied with or without conscious metaphor to many different occupations or services“.

durch seine Anwesenheit zu autorisieren, ohne Lieferungen von Opfervieh zu vergeben, ohne die Abgabe für die Tempel an andere zu übertragen, ohne die Tempelsteuern zu verwalten, ohne selbst oder von Staats wegen Spiele zu veranstalten oder bei den veranstalteten zu präsidieren, ohne bei einer Feierlichkeit zu sprechen oder sie anzusagen, ja ohne auch nur zu schwören, ferner, was auch Handlungen der Amtsgewalt sind, gesetzt, er spreche kein Urteil über Leben und Tod oder die bürgerliche Ehre eines Menschen – denn in Geldangelegenheiten, das würdest du dir wohl gefallen lassen, – er verurteile nicht, er gebe keine Strafgesetze, er lasse niemand fesseln, niemand einkerken oder foltern – wenn das glaublich ist, dann mag es sein.<sup>26</sup>

Die Beispiele von Joseph und Daniel belegen an sich die Möglichkeit einer Art von materialer Kooperation, wie das später die Moralthologie formuliert hätte.<sup>27</sup> Nun gibt es aber auch Stellen anderer Art, wo Tertullian das Gegenteil betont, nämlich, dass die Christen sich nicht ihren Verpflichtungen verweigert hätten:

Von gestern erst sind wir, und doch haben wir schon den Erdkreis und all das eurige erfüllt, die Städte, Inseln, Kastelle, Munizipalstädte, Ratsversammlungen, sogar die Heerlager, Zünfte, Dekurien, den Palast, den Senat und das Forum; wir haben euch nur die Tempel gelassen. Gibt es einen Krieg, für welchen wir, wenn auch ungleich in bezug auf militärische Macht, nicht bereit wären, wir, die wir uns so gern töten lassen, wenn es nicht bei dieser unserer Lehre eher erlaubt wäre, sich töten zu lassen, als selbst zu töten?<sup>28</sup>

Hier ist die Teilnahme am Krieg Ausdruck der Leidensbereitschaft der Christen. Weiter heißt es in derselben Schrift:

Wir betreiben mit euch zusammen die Schiffahrt, tun mit euch Kriegsdienst, treiben Ackerbau und bringen dann unsern Erwerb in den Handel, die Erzeugnisse unserer Kunstfertigkeit und unserer Arbeit geben wir öffentlich zu eurem Gebrauche hin.<sup>29</sup>

Zum Verständnis ist zu bedenken, dass das *Apologeticum* an Repräsentanten des Staates, also an heidnische Leser gerichtet ist, somit bei ihnen einen gu-

---

<sup>26</sup> Tertullian, *De idololatria* 17.

<sup>27</sup> Vgl. W. Wolbert, *Kompromisse und Komplizenschaft. Die traditionelle Lehre von der Mitwirkung zur Sünde in den Handbüchern der Neuscholastik*, in: M. Rosenberger/W. Schaupp (Hg.), *Ein Pakt mit dem Bösen? Die moralthologische Lehre von der cooperatio ad malum und ihre Bedeutung heute*, Münster 2015, 59–76. Es wäre interessant zu wissen, wie Tertullian das Verhalten des Syrsers Naaman kommentiert hätte (2 Kön 5).

<sup>28</sup> Tertullian, *Apologeticum* 37.

<sup>29</sup> Ebd., 42.



ten Eindruck von den Christen vermitteln will.<sup>30</sup> Auch in einem anderen Kontext, in der antignostischen Schrift *De resurrectione carnis*, zeigt sich keine pazifistische Linie, wenn Tertullian unterscheidet zwischen dem Schwert, „das von Mordtaten trunken ist“, und dem Schwert, „das in einem verdienstvollen Kampfe von Blut gerötet worden und besser als das Schwert des Mörders ist“. In *De anima* erscheint der Krieg sogar als biologische Notwendigkeit (30):

Seuchen, Hunger, Kriege, Untergang von Städten sind schier für Heilmittel zu halten, für eine Art Beschneidung des überwuchernden menschlichen Geschlechtes.<sup>31</sup>

Auf der anderen Seite unterstellt Tertullian denen, die sich zum Kriegsdienst anwerben lassen, schnöde Habsucht. Bei Tertullian finden sich also gegensätzliche Motive. Im apologetischen Kontext stellt er die Christen als Menschen wie die anderen dar, nach innen hin betont er den Unterschied und die besondere Identität der Christen. Diese Gegensätze hat man zum einen mit einer Entwicklung zum Rigorismus im Rahmen seiner Hinwendung zum Montanismus erklärt, wozu allerdings der stolze Hinweis auf christliche Soldaten in der Schrift *Ad Scapulam* nicht passt. Harnack hat Tertullian eine Art „doppelte Buchführung“ unterstellt.<sup>32</sup> Man wird aber auch einen gewissen rhetorischen Überschwang und eine Lust an Sophistereien bei Tertullian in Rechnung stellen müssen.

## 2. Blutvergießen

Eine ähnliche Spannung wie bei Tertullian findet sich auch bei Laktanz. In dessen *Divinae Institutiones* heißt es:

Wenn Gott das Töten verbietet, ist nicht nur das Ermorden von Menschen nach Räuberart verboten; das verbietet auch schon das staatliche Gesetz; sondern es ist dann jede andere Menschentötung verboten, auch eine, die nach weltlichem Recht sehr wohl erlaubt wäre.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Das gilt auch für Tertullians Schrift „Ad Scapulam“; vgl. B. Schöpf, Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins (Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie 5), Regensburg 1958, 210f., zu Tertullian überhaupt 209–214.

<sup>31</sup> Tertullian, *De anima* 30.

<sup>32</sup> A. von Harnack, *Militia Christi* (s. Anm. 24), 60; vgl. B. Schöpf, Tötungsverbot (s. Anm. 30), 206–231 zur Inkonsistenz anderer Autoren.

<sup>33</sup> Laktanz, *Divinae Institutiones* VI 20,15, zitiert nach B. Schöpf, Tötungsverbot (s. Anm. 30), 215. In VI 20,17 (CSEL 19,558) heißt es: „Itaque in hoc Dei praecepto nullum prorsus exceptio-

Hier wird nicht die Gefahr des Götzendienstes thematisiert, sondern das Blutvergießen, wie es besonders extrem bei den Gladiatorenkämpfen geschah, aber auch bei Kindestötungen (oder auch Kindesaussetzungen, bei denen ja auch das Überleben des Kindes auf dem Spiel stand).<sup>34</sup> Das Tötungsverbot gilt nach dieser Äußerung von Laktanz ohne Ausnahme. Dabei geht es aber nicht nur um ein Verbot des Blutvergießens. Bezüglich des Krieges speziell erinnert Laktanz daran, dass nicht immer die Seite gewinnt, die im Recht ist, dass der Gewinn des einen der Verlust des anderen ist. Es gehe vielmehr um die Wohlfahrt aller Menschen. Andererseits aber jubelt Laktanz in *De mortibus persecutorum* über die militärischen Niederlagen jener Kaiser, die Christen verfolgt haben, und über die Siege Konstantins. Und in der späteren Kurzfassung seiner *Institutio (Epitome)* verurteilt er zwar Kindestötung, Selbstmord, Todesstrafe und Gladiatorenspiele, erwähnt aber den Krieg nicht mehr,<sup>35</sup> und später verteidigt er die Todesstrafe.<sup>36</sup> Wie so oft in der Ethik, ist die behauptete Ausnahmslosigkeit einer Norm nicht immer buchstäblich zu nehmen; bisweilen ist sie eine rhetorische Übertreibung. Das zeigt sich, wenn eine neue Situation wie der Sieg Konstantins zu einer neuen, differenzierteren Beurteilung nötigt.

Heutiger Pazifismus versteht sich vor allem im Sinne der Ablehnung von Blutvergießen oder, positiv, des hohen Stellenwerts körperlicher Integrität und Selbstbestimmung. In diesem Sinne einer Ablehnung von Blutvergießen wird auch auf Bußbestimmungen für Soldaten, die getötet haben, verwiesen, etwa auf folgende Bestimmung des Basilius in dessen Brief 188 an Amphilo-chius von Ikonium:

Totschlag im Krieg zählten unsere Väter nicht zu den Arten der Tötung (Τὸς ἐν πολέμοις φόνους οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τοῖς φόνοις οὐκ ἐλογίζοντο), weil sie meines Erachtens den Kämpfern für Ordnung und Religion Vergebung gewährten. Vielleicht wäre es gut zu empfehlen, daß sie als Leute mit unreinen (μὴ καθαρῶς) Händen sich für drei Jahre der Kommunion enthalten.<sup>37</sup>

---

nem fieri oportet, quin occidere hominem sit semper nefas, quem Deus sacrosanctum animal esse voluit“ (zitiert nach *Ph. Wynn*, Augustine (s. Anm. 2), 196 Anm. 173). Dagegen sagt *Augustinus*: „Quasdam vero exceptiones eadem ipsa divina fecit auctoritas, ut non liceat hominem occidi“ (De civitate Dei 1.21).

<sup>34</sup> Vgl. dazu *J. Boswell*, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from the Late Antiquity to the Renaissance*, New York 1988.

<sup>35</sup> *Tertullian*, *Epitome* 58f.

<sup>36</sup> *Tertullian*, *De ira* 17.

<sup>37</sup> *Basilius*, Brief 188, Nr. 13; Übersetzung nach *W.-D. Hauschildt*, *Basilius von Cäsarea*, Briefe II,

Einerseits steht der Krieg im Dienst von Besonnenheit (σωφροσύνη) und Frömmigkeit (εὐσέβεια). Aber wieso bedürfen die Soldaten der Vergebung oder der Nachsicht (συγγνώμη)? Der Grund sind hier offenbar bestimmte Reinheitsvorstellungen; die unreinen Hände sind nicht unbedingt im moralischen Sinn zu verstehen, sondern im Sinn einer rituellen Befleckung (μίασμα). B. Schöpf kommentiert:

Mίασμα besagt eine kultisch-religiöse Befleckung, die man sich durch Blutvergießen, aber auch – ethisch unbedenkliche – sexuelle Vorgänge oder auch durch Berührung mit Leichen zuziehen kann und die als übertragbar gedacht wird.<sup>38</sup>

Und:

Das deutet aber wohl nicht auf Schuld, sondern verrät eher das instinktive Grauen vor dem Blutvergießen, das sich auch da einstellt, wo zwingende Gründe die Tötung notwendig machen. Die Vermutung gewinnt an Kraft, wenn wir an das spätere Weihhindernis des Defectus lenitatis denken; nicht Schuld hindert die Zulassung zur Weihe, sondern jene schwer faßbare „Befleckung“, die ja auch der heidnische Priester meiden und die der jüdische Krieger durch umständliche kultische Reinigungen tilgen mußte.<sup>39</sup>

Während dieses Befleckungssymbol unter heutigen Umständen gar nicht so unplausibel wirkt (vor allem auch angesichts der Erfahrungen mit dem „posttraumatic stress disorder“ bei Soldaten, wofür bestimmte Riten eine durchaus therapeutische Wirkung haben könnten<sup>40</sup>), sollte man andererseits nicht vergessen, welche fatale Auswirkungen solche Symbolik in der Sexualmoral gehabt hat. Schließlich hat man, wie schon von Schöpf angedeutet, auch bestimmte sexuelle Verhaltensweisen bzw. Geschehnisse als solche mit einer Buße belegt, etwa die *pollutio nocturna* und die Menstruation. Im Osten gab es zwei Richtungen. Die mildere findet sich etwa bei Dionysius von Alexandrien, der es dem Willen des einzelnen überließ, ob er danach zur

---

Stuttgart 1973, 107. Vergleichbare Vorschriften gibt es auch für das frühe Mittelalter im Westen; vgl. B. J. Verkamp, *The Moral Treatment of Returning Warriors in Early Medieval and Modern Times*, London/Toronto 1993.

<sup>38</sup> B. Schöpf, Tötungsverbot (s. Anm. 30), 151.

<sup>39</sup> Ebd., 238. Für das AT vgl. etwa Num 31,19. Interessant ist folgende Äußerung *Philos* in *De vita Moysis* I 314 (zitiert ebd., 203 Anm. 27): „Wenn auch der an Feinden verübte Mord (σφαγή) durch das Gesetz gestattet ist, so scheint doch, wer einen Menschen, wenn auch mit Recht in der Abwehr und gezwungen, tötet, mit Schuld (ὑπάρτιος) behaftet zu sein mit Ursprung auf die gemeinsame Verwandtschaft. Darum bedurften die Krieger, die getötet hatten, der Sühnung zur Befreiung von der Blutschuld, als welche ihre Tat nach dem Herkommen galt.“

<sup>40</sup> Vgl. B. J. Verkamp, *Moral Treatment* (s. Anm. 37), 72–85.

Kommunion gehen wolle oder nicht. Athanasius hat solche Überlegungen als müßige Spielerei bezeichnet und den Gegnern die ironische Frage vorgehalten, ob sie vielleicht auch den Schleim, der aus der Nase fließt, und den Speichel, der aus dem Munde kommt, als Fehler anrechnen wollten. Die strengere Richtung aber verbot den Empfang der Kommunion. Hier blieb aber die mildere Theorie vorherrschend, nicht dagegen bei der Menstruation der Frau. Der genannte Dionysius meint, keine Frau werde es wagen, in diesem Zustand zur Kommunion zu gehen. Er verweist auf die blutflüssige Frau im Evangelium, die nur den Saum des Gewandes Jesu berührt. Anderen Autoren zufolge darf eine Frau in solchem Zustand nicht getauft werden. Nach einer Bußsatzung durfte sie dem Priester nicht die Hand küssen. Diese Entwicklung ist insofern überraschend, als Jesus ja in Mk 7,15 an sich Schluss macht mit solchen Vorstellungen: „Nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn unrein machen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das macht ihn unrein.“ Im 4. Jahrhundert kommen aber offensichtlich archaische Reinheitsvorstellungen wieder zur Geltung. Im Christentum, so urteilt M. Müller,

war wohl in erster Linie das Empfinden des Volkes wirksam, dessen Schicklichkeitsanschauungen – mögen sie nun einem berechtigten Sinn für Reinlichkeit entsprungen oder auch unter dem Einfluß der Umwelt entstanden sein – allmählich sich in sittliche Forderungen umwandelten. Die Geschichte der sittlichen Anschauungen zeigt ja mehrere Fälle, in denen das Volksbewußtsein ein „dedecet“ zu einem „non licet“ versteifte.

Und:

Das Ekelhafte der geschlechtlichen Ausflüsse bei der Menstrua und Wöchnerin konnte sehr wohl als Bild und Ausdruck der Sünde erscheinen.<sup>41</sup>

Diese Reinheitsvorstellungen führten auch zu einer Verwischung der Bewertung von freiwilligem und unfreiwilligem Fehlverhalten, wofür derselbe Brief 188 des Basilius ein originelles Beispiel gibt. Basilius beantwortet eine Frage bezüglich derer, die schon 30 Jahre gebüßt haben „wegen der Unreinheit, die sie in Unwissenheit begangen haben“. Man hat diese Zahl (30 Jahre)

---

<sup>41</sup> M. Müller, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit. Ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie*, Regensburg 1932, 54, und H. Lutterbach, *Sexualität zwischen kultischer und ethischer Reinheitsauffassung. Zur Rekonstruktion von Sprachangeboten und Sprachbarrieren in der christlichen Tradition*, in: Th. Hoppe (Hg.), *Körperlichkeit – Identität. Begegnung in Leiblichkeit (SThE 121)*, Fribourg/Freiburg i. Br. 2008, 107–124. Zur Metaphorik vgl. etwa Jes 64,5: „Unsere Gerechtigkeit ist wie ein beflecktes Kleid.“

für die Praxis in Lykaonien lange für falsch gehalten, da Basilius für wissentlichen Ehebruch nur 15, für wissentlichen Inzest mit der eigenen Schwester nur 20 Jahre angibt. Die Zahl hat sich ergeben aus der Zweideutigkeit des Partizips ἀλογεύομενοι: es bezeichnet ursprünglich solche, die sich mit (vernunftlosen) Tieren (ἐν ἀλόγοις) vergangen haben, dann – im Missverständnis auf das Subjekt des Handelns bezogen – Personen, die beim Begehen der Tat nicht zurechnungsfähig waren.<sup>42</sup> Unrein kann man also nach Basilius unwissentlich oder unfreiwillig werden wie auch in Ausführung einer an sich gerechtfertigten Handlung.

Auch wenn solche Reinheitsvorstellungen nach Mk 7,15 eigentlich überwunden sind, bedeutet das nicht, dass sie keinerlei Sinn haben. Die pharisäische Praxis des Händewaschens vor dem Essen (Mk 7,3) mag zwar keine religiöse Bedeutung haben, vom hygienischen Standpunkt aus ist sie allemal sinnvoll, wie wir heute besser wissen als zur Zeit Jesu. Wie die Reserve gegen das Blutvergießen für die Gegenwart ausgelegt werden könnte, wäre noch zu präzisieren. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass das Chronistische Geschichtswerk in dem durch David vergossenen Blut ein Hindernis für den Tempelbau sieht: „Du sollst meinem Namen kein Haus bauen; denn du hast vor meinen Augen viel Blut zur Erde fließen lassen.“ (1 Chr 22,8; vgl. dagegen 1 Kön 5,17). Im Vergleich mit dem Deuteronomistischen Geschichtswerk zeigt sich hier eine stärkere Reserve gegenüber dem Krieg.

---

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 38f: „Und doch erweist sich diese 30-jährige Buße als Wirklichkeit. Die Synode von Ancyra hatte nämlich im Jahre 314 den verheirateten ἀλογεύομενοι, d. h. jenen Eheleuten, die sich ἐν ἀλόγοις, also mit unvernünftigen Tieren vergingen, eine 25 Jahre lange, und falls der Sünder schon 50 Jahre alt war, lebenslängliche Buße auferlegt. Diese Satzung erfuhr nun in Lykaonien während des nächsten Menschenalters eine zweifache Fortentwicklung. Sie wurde zunächst auf andere schwere sexuelle Vergehen übertragen, und wir werden besonders an den Inzest mit der eigenen Schwester denken, wofür Basilius die Mordbuße ansetzt; denn bei Bestialität ist ein unwissentliches Begehen kaum denkbar, während eine Verwechslung der Schwester mit der Ehefrau infolge Täuschung durch die Schwester oder in schwerer Trunkenheit möglich wäre. Dann wurde der in dem eigentümlichen Ausdruck ἀλογεύομενοι liegende Begriff des Unvernünftigen vom Objekt, womit gesündigt wurde, auf das sündige Subjekt übertragen und die im unvernünftigen, also unzurechnungsfähigen Zustand begangene Tat mit der gleichen Buße wie die bewußte Sünde belegt. Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts mußten darum in Lykaonien gewisse schwere Sexualdelikte mit einer Buße von 30 Jahren gesühnt werden, selbst wenn die Tat unwissentlich geschehen war und somit sich als ἀκούσιον herausstellte. Basilius wendet sich nun gegen diese Höhe der Buße, leugnet aber keineswegs, daß die unwissentliche Tat bußpflichtig mache.“

### 3. Das Gebet für den Kaiser

Von heidnischen Gegnern, speziell Celsus, wurde die christliche Reserve gegenüber dem Soldatendienst offensichtlich als Drückebergerei denunziert. Freilich ist in diesem Vorwurf ausdrücklich auch der Vorbehalt gegenüber jedem öffentlichen Dienst eingeschlossen. Darauf lautet dann die christliche Erwiderung: Wir beten doch für den Kaiser. So etwa Tertullian:

Wir beten allezeit für alle Kaiser um ein langes Leben, um eine ungestörte Herrschaft, um die Sicherheit ihres Hauses, um tapfere Heere, einen treuen Senat, ein rechtschaffenes Volk, um die Ruhe des Erdkreises und welche Wünsche sie immer als Mensch und als Kaiser haben mögen.<sup>43</sup>

Und direkt gegen Celsus sagt Origenes:

Darauf haben wir zu sagen, daß wir zu rechter Zeit den Herrschern „beistehen“, und zwar sozusagen mit göttlicher Hilfe, da wir „die Waffenrüstung Gottes“ anlegen. Und dies tun wir, gehorsam dem Apostelwort, das so lautet: „Ich ermahne euch nun zuerst, zu vollziehen Bitten, Gebete, Fürbitten, Danksagungen für alle Menschen, für Könige und für alle Obrigkeiten.“ ... Wenn dies nun mit gutem Grunde geschieht, um wieviel mehr wird es dann vernünftig sein, daß die Christen, während die andern zu Felde ziehen, als Priester und Diener Gottes an dem Feldzuge teilnehmen, indem sie ihre Hände rein bewahren und mit ihren an Gott gerichteten Gebeten für die gerechte Sache und deren Verteidiger und für den rechtmäßigen Herrscher kämpfen, damit alles vernichtet werde, was sich der guten Sache und ihren Verteidigern feindlich widersetzt!<sup>44</sup>

Zunächst ist festzustellen, dass Tertullian wie Origenes offensichtlich am Fortbestand des römischen Reiches interessiert war und damit auch am Sieg der römischen Armeen. Origenes spricht sogar von solchen, die „gerecht“ (δικαίως) kämpfen; er macht also einen Unterschied bezüglich der gerechten oder ungerechten Sache. Celsus hatte gefragt: Was wäre, wenn alle so handelten? Dann würde das römische Reich untergehen. Das wollen auch die Kirchenväter nicht. Ein prinzipieller Pazifismus wäre damit schwer vereinbar; er würde es „both ways“ haben wollen. Man stelle sich vor, der Papst würde sagen: Wir lehnen Abtreibung ab, aber beten für die, die es tun.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Tertullian, Apologeticum 30.

<sup>44</sup> Origenes, Contra Celsum VIII 73.

<sup>45</sup> Dieser Einwand wäre vorsichtiger zu formulieren, wenn Pazifismus im strengen Sinn ein Proprium christlicher Ethik wäre, also eine Forderung, die sich nur auf Grund des Glaubens be-

Der Hinweis auf das Gebet für den Kaiser mag heute wie eine billige Ausrede wirken. In der damaligen Zeit war man aber von der entscheidenden Bedeutung göttlichen Eingreifens überzeugt. Das wird etwa deutlich beim Bericht des Eusebius über die *Legio XII Fulminata*. Bei einer Schlacht des Mark Aurel gegen die Germanen ging den Truppen Nahrung und Wasser aus. Schließlich gab es einen Gewittersturm mit Regen, der die Not wendete und die Germanen zur Flucht veranlasste.<sup>46</sup> Für Eusebius verdankte sich diese Rettung dem Gebet der Christen, für Cassius Dio<sup>47</sup> dem Wirken eines ägyptischen Magiers. Auch Tertullian erwähnt diese Begebenheit<sup>48</sup> und nimmt offenkundig keinen Anstoß an der Präsenz von Christen, die er bei konsequenter Ablehnung des Kriegsdienstes eigentlich bedauern oder kritisieren müsste. Christen wie Heiden sahen in solchen Ereignissen übernatürliche Kräfte am Werk.<sup>49</sup> Ähnliches wird über die Schlacht am Fluss Frigidus (im Jahre 394 im heutigen Slowenien) berichtet, die Theodosius gegen den westlichen (und der heidnischen Partei entgegenkommenderen) Kaiser Eugenius gewann. Zunächst hatte es nach einer Niederlage des Theodosius ausgesehen; dann soll ein scharfer Wind von den Bergen die Pfeile und Speere des Heeres des Eugenius rückwärts gelenkt haben, was Ambrosius auf göttlichen Beistand zurückführte, Bezug nehmend auf Ps 37,15: „Ihr Schwert dringe in ihr eigenes Herz, und ihre Bogen sollen zerbrechen.“<sup>50</sup>

In Bezug auf Origenes ist zunächst zuzugeben, dass er in einigen Äußerungen jede Art von Tötung abzulehnen scheint. So heißt es etwa, der „Gesetzgeber der Christen“ verbiete jede Tötung. Hier ist aber der Kontext zu beachten, nämlich der Vorwurf des Celsus, das römische Reich würde zusammenbrechen, wenn alle gemäß dem Beispiel der Christen öffentliche Ämter und Soldatendienst verweigern würden. Gegen den Vorwurf, die Christen seien Aufrührer, äußert Origenes:

---

gründen ließe. Diese Fragestellung dürfte aber den Vätern fernliegen. Es geht wohl eher um eine Profilierung christlicher Identität.

<sup>46</sup> Vgl. *Eusebius*, Kirchengeschichte V 4,3–5,7.

<sup>47</sup> *Cassius Dio*, Römische Geschichte LXXXII 8,1–10,5.

<sup>48</sup> *Tertullian*, Apologeticum 5.

<sup>49</sup> Das galt besonders, wenn die zahlenmäßig unterlegene Armee gewann. Entsprechende Berichte versuchen wohl auch, die Sympathie für den „underdog“ zu erwecken; vgl. *Ph. Wynn* Augustine (s. Anm. 2), 74–86 zur theodosianischen Propaganda.

<sup>50</sup> *Ambrosius*, Enarrationes in Psalmos 35,25; vgl. *J. Helgeland u. a.*, Christians (s. Anm. 8), 74f; vgl. auch 2 Kor 10,3f. Ausführlich zur Frigidusschlacht *Ph. Wynn*, Augustine (s. Anm. 2), 75–78. Auch *Augustinus* erwähnt die Schlacht in *de civitate Dei* V 26 und *Contra Faustum* 22,76.

Wenn aber wirklich „Empörung“ die Ursache der Vereinigung für die Christen wäre, und wenn diese ihren Ursprung von den Juden herleiteten, denen es gestattet war, ihre Familienangehörigen mit den Waffen zu verteidigen und ihre Feinde zu töten, so würde der Gesetzgeber der Christen die Tötung eines Menschen nicht schlechthin verbieten und lehren, das gewaltsame Vorgehen seiner Jünger gegen einen Menschen, wenn dieser auch der größte Bösewicht wäre, sei niemals gerecht. Er glaubte nämlich nicht, dass es mit seiner göttlichen Gesetzgebung vereinbar sei, wenn er die Tötung eines Menschen in irgendeiner Art zuließe.<sup>51</sup>

Wenn Tötung eines Menschen „schlechthin“ verboten ist, scheint das auf Pazifismus hinauszulaufen, wie auch der Verweis auf die Vision der Verwandlung der Schwerter in Pflugscharen.<sup>52</sup> Der Verweis auf Röm 8,36 bzw. Ps 44,23 (Christen lassen sich eher wie Schafe hinschlachten) legt radikale Gewaltlosigkeit nahe. Im apologetischen Kontext gelesen, ist das freilich nicht so sicher. Interessant ist, dass Origenes die Vorwürfe des Celsus nicht bestreitet, obwohl es doch auch christliche Soldaten gab, wie etwa die entsprechenden Märtyrerakten belegen.<sup>53</sup> Sie sind auch in höhere Ränge aufgestiegen, wie das Beispiel des Marinus zeigt.<sup>54</sup> Gegen seine geplante Beförderung wird eingewandt, er sei ein Christ und werde die von ihm erwarteten Opfer nicht vollziehen, nicht etwa, er sei ein verkappter Pazifist.<sup>55</sup> Auch diese Akten belegen die vorrangig religiösen Gründe für die Reserve gegen Soldatendienst. In der Zeit Diokletians war diese Präsenz gerade auch in den höheren Rängen so gewachsen, dass es dem Kaiser nicht mehr geheuer war. Die Säuberung der Armee von Christen war dann die Overtüre zur großen Verfolgung von 303.<sup>56</sup>

#### 4. Die römische Armee

Eine korrekte Einschätzung der Diskussion in der alten Kirche hätte auch den sozialen Kontext und die Struktur der römischen Armee im jeweiligen Jahrhundert zu berücksichtigen. Nach James T. Johnson<sup>57</sup> lässt sich bezüg-

---

<sup>51</sup> *Origenes*, *Contra Celsum* III 7.

<sup>52</sup> *Ebd.*, V 33.

<sup>53</sup> Dies betont auch – mit Bedauern – *R. Bainton*, *Christian Attitudes* (s. Anm. 4), 68f.

<sup>54</sup> Vgl. *Eusebius*, *Kirchengeschichte* VII 15.

<sup>55</sup> Vgl. die Beispiele bei *J. Helgeland u. a.*, *Christians* (s. Anm. 8), 56–66.

<sup>56</sup> So *Ph. Wynn*, *Augustine* (s. Anm. 2), 38.

<sup>57</sup> *J. T. Johnson*, *Quest* (s. Anm. 4), 15.



lich der drei ersten Jahrhunderte eine beachtenswerte Zahl von Christen in der römischen Armee seit dem Jahr 174 belegen. Die Akzeptanz des Militärdienstes beginnt also mindestens früher als die konstantinische Wende. Andererseits ist die Kritik des Celsus belegt, nach der um das Jahr 180 Christen den Dienst in der Armee verweigert hätten. Offensichtlich kamen Christen an verschiedener Stelle zu verschiedenen Ergebnissen in dieser Frage. Eigenartigerweise fallen Äußerungen in der Zeit nach 180, in denen sich die Verurteilung des Militärdienstes findet, zusammen mit Belegen über christliche Soldaten.<sup>58</sup>

Nach allgemeiner Auffassung war das Christentum zunächst ein rein städtisches Phänomen, als es aus Palästina expandierte. Die Briefe des Paulus sind an Christen in städtischen Zentren geschrieben entlang der Haupthandelsrouten der östlichen mittelmeerischen Welt. Soldaten wurden aber zunächst vor allem aus der ländlichen Bevölkerung rekrutiert. Andererseits gehörten die ersten Christen zu sozialen Gruppen, deren Mitglieder nicht für den Dienst in den Legionen herangezogen wurden. Kriege spielten sich darüber hinaus an den Grenzen des römischen Reiches ab. Die städtische Bevölkerung hatte damit nur zu tun, sofern jemand sich freiwillig zum Militärdienst meldete, wozu es keinen Druck gab. Darüber hinaus waren Sklaven und Freigelassene zunächst vom Militärdienst ausgeschlossen, und viele Christen gehörten zu dieser Kategorie. Sie hätten gar nicht Soldaten werden können, selbst wenn sie es gewünscht hätten. Somit ist die Frage des Militärdienstes zunächst gar kein Thema.<sup>59</sup>

Mit dem Entstehen eines Weltreiches wurde die Errichtung einer ständigen, an den Grenzen stationierten Armee notwendig, wozu die Zahl der geborenen Römer nicht ausreichte. Durch Verleihung des römischen Bürgerrechts an Menschen anderer Gebiete konnte man aus diesen die notwendigen Berufssoldaten gewinnen; auf diese Weise konnten auch einfache Leute (aber nicht Sklaven) in hohe soldatische Ränge aufsteigen. Generell gab es also eine Verpflichtung zum Militärdienst für alle römischen Bürger, aber diese Verpflichtung wurde kaum beansprucht, da es genug Freiwillige gab. Die Bewohner Italiens wurden von Septimius Severus sogar vom Mili-

<sup>58</sup> Vgl. zum Folgenden ebd., 30–46.

<sup>59</sup> Vgl. hier auch Fischer Weltgeschichte VIII 106–128 (Die Armee und die Grenzen); J. T. Johnson, *Quest* (s. Anm. 4), 32, sagt über Soldaten und Stadtbevölkerung: „they inhabited two essentially different worlds“, und für die Zeit des Augustinus vgl. Ph. Wynn, *Augustine* (s. Anm. 2), 160–186.

tärdienst ausgenommen, ab 260 auch Mitglieder der Senatorenklasse. Wie der Sohn oft generell den Beruf des Vaters übernahm, so galt das auch für den Beruf des Soldaten. Wenn man also zu einer bestimmten Zeit Christen in der Armee findet, kann man davon ausgehen, dass auch bereits der Vater diesen Beruf ausgeübt hat.

Mit der Zeit waren die Christen nicht mehr nur unter den Angehörigen der unteren Klassen zu finden; ihre Zahl wuchs auch in der Mittel- und Oberklasse. Damit wuchs natürlich auch die Akzeptanz des römischen Staates unter den Christen. Diese Akzeptanz, und damit auch die des Militärdienstes, ist also nicht einfach ein Zeichen größerer moralischer Laxheit oder eines fragwürdigen Kompromisses, sondern auch von Veränderungen in der römischen Gesellschaft, also außerhalb der Kirche. Sowohl politische als auch militärische Ämter wurden somit notwendigerweise anders bewertet. Zu Beginn, als man sich noch vom römischen Reich absonderte, mag man gewünscht haben, dass bekehrte Soldaten den Militärdienst verließen. Aber das war nicht leicht, da ein Soldat sich für 20 Jahre verpflichtet hatte. Man wird also nicht annehmen dürfen, bekehrte christliche Soldaten hätten in der Regel die Armee verlassen. Es blieb also praktisch nur die Wahl zwischen Martyrium und dem Verbleib in der Armee. Die Bewusstseinsänderung begann mit der Akzeptanz der römischen Ordnung und der Präsenz von Christen im öffentlichen Bereich. Es gibt deshalb nicht einfach einen Sündenfall vom Pazifismus zur Theorie des gerechten Krieges.

Die zitierten Autoren sind deshalb als Stimmen von Individuen zu lesen, nicht als eine Art lehramtliche Verlautbarungen. Und die frühe Kirche ist nicht als monolithisch anzusehen, auch nicht in ihren Anschauungen zum Militärdienst.

## 5. Die fünfte Antithese

Heute wie damals beruft man sich für eine pazifistische Position gern auf die 5. und 6. Antithese der Bergpredigt. Hier ist allerdings sogar Bainton vorsichtiger:

The pacifism of the early church was derived not from a New Testament legalism, but from an effort to apply what was taken to be the mind of Christ.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> R. Bainton, *Christian Attitudes* (s. Anm. 4) 53f.

Möglicherweise ist ihm bewusst, dass sich aus der Forderung der Feindesliebe (6. Antithese) noch keine eindeutigen Konsequenzen bezüglich Krieg und Frieden ergeben. Die 5. Antithese ist in den letzten Jahrzehnten oft unreflektiert im Sinne einer Forderung des Gewaltverzichts verstanden worden, was freilich nicht einfach mit Pazifismus gleichzusetzen ist. Näherliegend ist ein Verständnis im Sinne eines Rechtsverzichts (gerade auch im Hinblick auf die Weisungen über den Mantel und die Meile in Mt 5,40f.), des Verzichts auf die dem Geschädigten zustehende *talio*.<sup>61</sup> Allerdings geht die Mahnung über den Rechtsverzicht hinaus, wenn sie fordert, auch noch die andere Backe hinzuhalten, den („justiziabel“ können m.W. nur Handlungen sein, keine Gegenstände) Mantel<sup>62</sup> abzugeben oder die zusätzliche Meile mitzugeben. Insofern ist der Gewaltverzicht wohl in einem spezielleren Sinn zu verstehen, etwa im Sinne von Helgeland, Daly und Burns:

One should note, however, that this is not a universally applicable ethical rule, but the attitude expected of Christians when they encounter resistance. It can be practiced by the weak toward the strong. Only those involved in the resistance of the weak toward the strong can preach or demand it. When it is recommended or imposed from outside, it is perverted into a demand to give up resistance.<sup>63</sup>

Dazu ein zeitgenössisches Beispiel zur Illustration. In Kalabrien gibt es eine Antimafia-Organisation mit dem Namen „Ammazzateci tutti“ (Bringt uns doch alle um!). Hier leisten Menschen gewaltlosen Widerstand gegen die Mafia, indem sie kundtun, dass sie sich nicht mehr erpressen, nicht mehr einschüchtern lassen wollen. Das impliziert aber nicht, dass sie Pazifisten sind; wie sie über Krieg und Frieden denken, bleibt offen. Im Sinne einer Strategie machtloser underdogs interpretiert auch Wengst die 5. Antithese.<sup>64</sup> Diese setzt in ihren Mahnungen eine asymmetrische Situation voraus; das Böse ist jeweils etwas Übermächtiges; nur in 5,42 ist die Asymmetrie umgekehrt: es geht um das Verhalten gegenüber einem (bittenden) Menschen in Not. Losgelöst von diesem ursprünglichen Sitz im Leben werden gerade diese beiden Antithesen dann oft bemüht für die spezifische Eigenart und

<sup>61</sup> W. Wolbert, Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion (SThE 12), Freiburg/Freiburg i. Br. 2005, Kap. 5.

<sup>62</sup> Vgl. Ex 22,25f.

<sup>63</sup> J. Helgeland u. a., Christians (s. Anm. 8), 14. Vgl. K. Wengst, Vom kreativen Rechtsverzicht. Die Auslegung des Rechts auf Schadenersatz in Mt 5,38–42, in: Matheus Frank (Hg.), Dieses Volk schuf ich mir, dass es meinen Ruhm verkünde. Festschrift für Dieter Vetter, Duisburg 1992, 35–46.

<sup>64</sup> So jedenfalls in der Interpretation von Wengst (s. Anm. 63).

Überlegenheit eines christlichen Ethos, wobei das in der Väterzeit meist in apologetischem Kontext geschieht. Solche Äußerungen dürfen aber nicht einfach als Urteile normativer Ethik zu Fragen von Krieg und Frieden gelesen werden. Wohl dagegen sollte man in ihnen wie auch in der 5. und 6. Antithese einen starken Impetus zur Suche nach alternativen Wegen der Konfliktlösung und einer entsprechenden Forschung erkennen.<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Vgl. etwa das Projekt „Just Peacemaking“ (s. Anm. 14).