

STEFAN KWIATKOWSKI*

**KRIEG UND FRIEDEN IM LICHT DER NATURRECHTSLEHRE
DES HOCH- UND SPÄTMITTELALTERS
(Zusammenfassung)**

Das Thema dieses Vortrags ist der Wandel im Verständnis von Krieg und Frieden, der sich im abendländischen Denken im Mittelalter vollzogen hat. Den Schwerpunkt der Darstellung bildet der Wandel in der Scholastik. Die mittelalterliche Scholastik darf jedoch nicht vom allgemeinen kulturellen Kontext isoliert werden, auch wenn man solchen Versuchen in älterer und gegenwärtiger Mediävistik begegnen kann. Die Scholastik wird hier als ein Komplex von Versuchen verstanden, eine intellektuelle Lösung für die Probleme der zeitgenössischen Welt zu finden; ein Komplex, der von kohärenten Prämissen ausgeht, die einen vor allem formalen und nicht inhaltlichen Charakter haben.

* Prof. Stefan Kwiatkowski (Universität Stettin) studierte Geschichte an der Nikolaus-Kopernikus-Universität in Thorn, promovierte dort (1976) und habilitierte sich (1991). Seit 2000 ist er Professor am Historischen Institut der Universität Stettin.

1. SCHOLASTIK UND DAS NATURGESETZ

Die Scholastik zeichnet sich nicht nur durch ihre Inhalte, sondern auch durch ihre spezifische Denkform aus. Die Welt wird als eine integrale Ganzheit verstanden und ist in ihrer Wahrheit erkennbar. Natürlich bedarf die Erkenntnis der Welt Methode und Mühe, um den ganzen Bestand des menschlichen Wissens auszunutzen und immer tiefer auszulegen. Es entstand auch eine Form der Geisteshaltung, die aufgrund der Autoritätsbindung zur Entstehung des intellektuellen Formalismus führte. Erst mit dem „Nominalismus“ erfolgte der Übertritt zu einer neuen Form der Wissenschaft, in der nicht mehr das Ganze, sondern nur das Partikuläre gedacht werden kann.

In der mittelalterlichen Wissenschaft wurde die *lex naturalis* nicht eindeutig definiert; das Verständnis des Begriffs unterlag einer Änderung. Der Ausdruck „*lex naturalis*“ [...] bezieht sich aber fast immer auf einen bestimmten Ausschnitt aus der Gesamtordnung der Natur, nämlich auf jene Handlungsordnung, die Gott dem Menschen in seinem Herzen einprägte und die er gleichsam zur Sicherheit auch noch auf den Tafeln Mosis ritzte. Das Naturgesetz wurde als notwendig angesehen, d.i. von Gott bestimmt und als allgemein angesehen, d.i. für immer für alle Geschöpfe geltend. Es sollte den Umfang der Handlungen und Tätigkeiten bestimmen, zu denen die Schöpfung fähig ist, als auch jener, die, wenn auch durch das Naturgesetz voraussehbar, die natürlichen Möglichkeiten überschreiten.

Nicht allzu klar und nicht immer wurden die Termini *lex naturalis* (Naturgesetz) und *ius naturale* (Naturrecht) voneinander getrennt. Nach Thomas von Aquin besteht die *lex* aus den „*praecepta naturalia*“, den Regelungen, die der Natur der Dinge innewohnen und sich auf allgemeine Lösungen beziehen. Das *ius* bezieht sich dagegen nur auf die Fragen, die sich auf das Verhältnis zu anderen Sachen ausdehnen. Es ist also eine Regelung davon, was im Umgang mit den anderen gerecht, angebracht und zulässig ist. Es gilt hier das Prinzip: Was gemäß der Natur der Dinge nicht gerecht ist, kann auch durch das gestiftete Recht nicht gerechtfertigt werden.

2. DER MITTELALTERLICHE AUGUSTINISMUS

Das lateinische Abendland war im Mittelalter vom Augustinismus zutiefst durchdrungen. Es sah in ihm eine universelle Auslegung der Ordnung von der gesamten, erschaffenen Welt, darunter auch vom Schicksal und von der Bestimmung des Menschen. In politischer Hinsicht machte sich die Bedeutung der augustininischen Synthese durch die Rezeption des Traktats *De civitate Dei* bemerkbar. Sowohl die Vertreter des kaiserlichen als auch die des päpstlichen Universalismus – die zu den erstgenannten im starken Widerspruch standen – beriefen sich auf das Traktat, ebenso taten auch die Anhänger von allerlei Partikularismen.

Alles, was Gott geschaffen habe, sei gut und seiner Liebe teilhaftig. Das Böse, so Augustinus, habe keine ontologische Natur, sei ein Nichts. Die aus dem Bösen entstandene Sünde sei das Objekt des zerstörerischen Zorns Gottes. Das Sein habe eine dualistische Natur. Zum göttlichen Bereich gehöre die Seele, zum irdischen der Leib. Das Wesen des Naturgesetzes bestehe darin, jedem Teil der Wirklichkeit das Seine zu geben.

Augustinus wird als Begründer der christlichen Lehre betrachtet; zu ihren Bestandteilen gehörten u. a. der Begriff des Gottesstaates, das Verständnis vom Krieg und Frieden und die Doktrin vom gerechten Krieg, die im Mittelalter in der westlichen Welt als verbindlich galt. Seine Werke schrieb er während der zugescharften Konfrontation des Christentums mit dem Heidentum. Kompromisslos sonderte er den Gott untergebene Staat – „*civitas Dei*“ – vom Rest der damaligen Welt ab, der als „*civitas diaboli*“ zur Verdammung verurteilt wurde. Der Kampf der Christen gegen Andersgläubige war in dieser Doktrin völlig gerechtfertigt.

In Bezug auf die Relation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung stützte sich die augustininische Lehre auf die Überzeugung, dass zwischen Gott und Welt eine grenzenlose Kluft besteht. Die augustininische Philosophie war von gewisser Weltfeindschaft gekennzeichnet, die vom allgemeineren Konzept des Naturgesetzes

(lex naturalis) bewirkt worden war. Das Gesetz, d. h. die Ordnung der Vernunft, sollte nicht aus der Natur der Dinge hervorgehen, sondern ein Befehl entweder göttlicher oder weltlicher Herkunft sein. Die Moral wurde nicht vom Wesen des Menschen abgeleitet, sondern unmittelbar von Gott als sein Gebot. Daraus ging eine natürliche Feindschaft hervor, die zwischen dem Göttlichen und dem, was in der Sünde steckte, bestehen sollte. Die „civitas Dei“ sollte von Feinden umkreist sein, die der „civitas terrena“ angehörten. Beide Welten, von einer unüberbrückbaren Kluft getrennt, blieben im Zustand eines unerbittlichen Kampfes gegeneinander. Dieses Weltbild funktionierte in späteren Jahrhunderten bei anderen kirchlichen Schriftstellern, u. a. bei Gregor dem Großen, Ambrosius von Mailand, Isidor von Sevilla.

Somit schuf Augustinus eine ideologische Waffe für das westliche Christentum, das sich im frühen Mittelalter noch durchsetzen musste. Um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert, in einer veränderten Welt, kehrte man zu seiner Lehre aus einigen Gründen zurück, darunter u. a. wegen des Investiturstreites und der Entstehung von der Idee der Kreuzzüge. Die Expansion des Christentums brauchte wieder ihre Begründung in der Gegenüberstellung der christlichen und der heidnischen Welt, der Welt des immanenten Guten und der Welt des immanenten Bösen. Die augustinische Lehre wurde in dieser Hinsicht von Bernhard von Clairvaux modifiziert. Übrigens fasste man die Lehre von Augustinus als fertige Lehrsätze auf, ohne jene historischen Wandlungen zu berücksichtigen, die seit dem 5. Jahrhundert erfolgten. In dieser geistigen Atmosphäre wurden die Ritterorden gegründet, darunter auch der Deutsche Orden. Aufgrund der frühen Scholastik entwickelten sich die Rechtsdoktrinen, die den Heiden alle Rechte absprachen und an verschiedene Aspekte der imperialen Tradition anknüpften.

3. DIE ARISTOTELISCHE WENDE DES 13. JAHRHUNDERTS

Der Aristotelismus brachte eine wesentliche Modifizierung der Lehre vom Menschen und allen Dingen. Im 13. Jahrhundert tauchte die Tendenz auf, die Welt nicht als ein Ort der Sünden, sondern als ein Element der göttlichen Ordnung zu verstehen. Eine systematische Auslegung des neuen Naturgesetzes lieferte Thomas von Aquin. Für ihn stellt das Gesetz die Konkordanz einer Mehrzahl von Fakten dar. Das Naturgesetz stammt nicht von außerhalb der Welt, wie dies bei Augustinus bestätigt war, sondern existiert in ihr, deshalb wird es nicht aufgezwungen, sondern gelehrt. Das Gesetz in Gott und das Gesetz im Menschen sind gleich. Der Willen Gottes und die menschlichen Triebe (*inclinationes*) stimmen miteinander überein und stellen zwei Seiten eines Vorgangs dar. Deshalb bringt der Mensch die Gesellschaftsordnung in Einklang mit seiner natürlichen Vernunft. Jedem Individuum ist sein Anteil in einer natürlichen Ordnung zugewiesen. In jedem Menschen stecken Maß und Regel (*mensura et regula*), welche von seiner Vernunft belebt werden, durch ihre Vermittlung die natürliche Ordnung erkennen und erlauben, am Schöpfungsprozess teilzunehmen. Infolge dieses Prozesses ist jeder Mensch gesetzteilhaftig. Die Lehre von Thomas von Aquin, insbesondere sein Begriff des Naturgesetzes, seine Lehre von einer vernünftigen Ordnung in der Natur, geht vom Versuch aus, eine natürliche, vernünftige Ordnung der Gesellschaft zu definieren. Die menschliche Gesellschaft sollte laut Thomas von Aquin nach vernünftigem Maß geordnet sein.

Jedem Menschen wurden seine Schuldigkeiten im Herzen von Gott eingepägt. Sowohl das Naturgesetz als auch die mit ihm übereinstimmenden Triebe (*inclinationes*) beruhen auf dem Streben nach dem Guten. Doch die natürliche Ordnung bleibt unabhängig vom menschlichen Urteil. Maß und Regel, welche in allen Dingen bestehen, sowohl im Menschen als auch in der Gesellschaft, bleiben unabhängig vom menschlichen Bewusstsein. Jeder Lebensbereich

hat sein Maß und seine Regel als ein totes Gut. Die natürliche Vernunft erkennt sie und schafft eine Ordnung.

Die Grenzen des Naturbegriffs werden in der Lehre des Thomas von Aquin durch ein gesellschaftliches Motiv bestimmt. Eine ewige Ordnung, ein ewiges Gesetz regieren über alle Dinge. Das Naturgesetz ist eine Partizipation am ewigen Gesetz (*lex aeterna*). Thomas von Aquin ist von der Einheit der Natur und Gesellschaft überzeugt. Deshalb verbindet er miteinander die Religion und das Recht, die Bräuche und die Natur im Rahmen einer alles umfassenden „*lex naturalis*“, die von Gott stammt. Aber auch im Menschen gilt das Gesetz nur insofern, als er der Vernunft entsprechend handelt. Das menschliche Gesetz, das dem Naturgesetz nicht entspricht, hat nicht den Charakter des Gesetzes, sondern den der Gewalt. Der menschlichen Natur wohnt eine natürliche Disposition inne, die für die ethische Dimension zuständig ist. Dieses Moralgesetz ist in Gott als Gebot verankert. Die gegen den Thomismus gerichtete Strömung strebte allerdings die Ablehnung der Werte der angeborenen gesellschaftlichen Ordnung an. Die wurde von Bonaventura und Duns Scotus vertreten und war besonders bei den Franziskanern berühmt.

Der Nominalismus des 14. Jahrhunderts versuchte nochmals, die moralische Ordnung zu definieren. Der Willen Gottes sei das absolute Kriterium von Gut und Böse. Alles, was Gott wolle, sei notwendig und gerecht. Gottes Wille sei absolut und durch nichts bedingt. Laut Ockham ist das Naturgesetz im Allgemeinen der Gehorsam gegenüber dem, was Gott will, und hat einen absoluten Charakter, d.h. untersteht keiner Bedingung, Änderung oder Bestimmung. Nichts sei gut oder böse von Natur aus oder im Hinblick auf den Menschen.

Der Wille Gottes wird für das einzige moralische Kriterium für das Gute und das Böse anerkannt, für das einzige Maß, um darüber zu entscheiden, ob der Frieden jemandem zustehe oder nicht.

4. BELLUM IUSTUM

Das Frühchristentum sah den Krieg und die Übermacht als etwas Böses an. Die von Augustinus veranlasste Wandlung beruhte auf der Rechtfertigung der Christen wegen einer notwendigen Verteidigung mithilfe von Waffen. Diesem Ziel diene der Begriff „bellum iustum“, den sich die Barbarenmonarchien im Frühmittelalter mit Genehmigung der barbarisierten Kirche aneigneten. In der scholastischen Epoche hat sich dieser Begriff theoretisch erweitert und auf dem theoretischen Grund eine übermäßige Ausdehnung erlebt – er erlangte auch eine ethische Neutralität durch seine Einbeziehung ins System der Rechtswissenschaft. Das kasuistische Verstehen des Krieges diene grundsätzlich der Neutralisierung seiner Ablehnung in religiöser und moralischer Hinsicht. Der Krieg, der durch das Prisma des Mordes, der Quälerei und aller Verwüstungen gesehen wurde, blieb weiterhin das allgemein erfahrene Böse und wurde oft nach dem ethischen Dualismus entschieden beurteilt.

Nach Otto Brunner hätten die Geistlichen und die Kirche das Wesen der Fehde, die auf die barbarische Tradition zurückgeht, nicht verstanden und den Krieg eindeutig für ein moralisches Übel gehalten. Die Fehde hatte indes eine andere kulturelle Grundlage. Sie war der richtige Weg zur Wiederherstellung des Rechts, weshalb ihre Mittel, wie Raub und Mord, ebenfalls für legal erachtet wurden. Dies zu begreifen, seien die Geistlichen angeblich außerstande gewesen. Dennoch ist der Versuch einer dichotomen Einteilung in Laien- und Klerikerkultur eine zu starke Vereinfachung. Beide Sphären durchdrangen einander. Man kann viele vom Krieg faszinierte geistliche Chronisten erwähnen. Thietmar von Merseburg, der „polnische“ Gallus Anonymus, Kosmas von Prag, Peter von Dusburg. Die Fehde hatte ihre traditionellen barbarischen Quellen, aber ihre Kasuistik trägt im lateinischen Schrifttum eine deutlich christliche Prägung. Die Christianisierung war im mittelalterlichen kulturellen Klima des Abendlandes immer mit einer Art von der Nobilitierung der zu beschreibenden Sache oder Institution verbunden. Das augustinische

bellum iustum stammt also nicht von der germanischen Fehde. Es ist vielmehr auf die „Christianisierung“ der Fehde zurückzuführen, weswegen man sich vielmehr des Begriffs eines gerechten Krieges bedienen sollte.

5. FRIEDEN

In der Auffassung von Augustinus ist der Frieden, gewöhnlich als „tranquillitas ordinis“ oder „concordia ordinata“ bezeichnet, ein Merkmal der kosmischen Ordnung. Diese „tranquillitas ordinis“ beruht auf dem Zusammenspiel der Bestandteile des lebendigen Wesens. In ihnen verwirklichen sich alle Regelmäßigkeiten der Entwicklung bis zum Wesen und zur Ganzheit der Schöpfung, die sich letztendlich in der Gottesverehrung ausdrücken. Der innere Frieden des Menschen beruht auf einem Anteil am vollkommenen und einzig wahren Gottesfrieden.

Der Mangel am Frieden, der aus der Unvollkommenheit der Schöpfung hervorgeht, führt zum Krieg. Der Krieg ist in der menschlichen Welt eine konstante Erscheinung, so wie die Unvollkommenheit der erschaffenen und der menschlichen Wirklichkeit permanent ist. Laut Augustinus besteht zwischen Krieg und Frieden genau dasselbe Verhältnis wie zwischen Leben und Schmerz: Das Leben ohne Schmerz ist möglich, doch es gibt keinen Schmerz ohne Leben. Den Frieden zu erhalten ist eine Sache des Willens, doch der Krieg sollte lediglich aus Notwendigkeit geführt werden.

Natürlich hatte die augustininische Lehre auch eine irdische und politische Dimension. Zu ihrer Grundlage wurde die für den Augustinismus so charakteristische dualistische Weltanschauung, und zwar „pax vera“ und „pax temporalis“ oder „terrena“. Ein autonomer Wert ist der wahrhafte Frieden, der zum himmlischen Frieden führt und für den Menschen nur im Rahmen des Gottesstaates (*civitas Dei*) erreichbar ist. Der irdische Frieden gibt die Sicherheit und den Wohlstand – deshalb wird er sowohl im göttlichen als auch im iridi-

schen Staat geschätzt. Aber die „civitas terrena“ sieht in ihm das endgültige Ziel, während er vom Standpunkt der Heilsdoktrin höchstens ein Mittel sein kann, das zum Ziel führt. Das Verhältnis von Augustinus zu diesem Frieden ist ambivalent, denn er lenkt die Gedanken und das Streben des irdischen Staates auf die Bequemlichkeit und das Irdische. Somit kann er auf dem Wege zur Verwirklichung des Gottesplans und des wahrhaftigen Friedens zum Hindernis werden.

Die natürliche Ordnung der sterblichen Wesen ist an den Frieden gewöhnt (*paci accomodatus*). Den Krieg führt man, um Frieden zu stiften. Die wahren Gottesverehrer sind bereit, nur solche Kriege zu führen, deren endgültiges Ziel der Frieden ist. Charakteristisch ist hier die Anknüpfung an die dualistische Einteilung der Menschen in gute und böse. Die ersten führen gerechte Kriege, die aufgrund ihrer Definition den Frieden anstreben.

Wie und warum entsteht ein Krieg? Laut Augustinus sei das gesamte Diesseits, das von der Sünde verdorben und ohne wahren Frieden besteht, dazu verurteilt, einen permanenten Krieg zu führen, und zwar auf allen Ebenen der Existenz. Der schädlichste und verhängnisvollste Aspekt des Krieges bestehe im Kampf der Dinge gegeneinander. Der Wille widersetze sich dem Leiden und das Leiden widersetze sich dem Willen. Der Schmerz kämpfe gegen die Natur des Leibes und keiner gebe dem anderen nach. Der Krieg komme von der Sünde und erreiche sein ewiges Stadium in der Hölle.

In der Philosophie von Augustinus kann der Krieg ein Werkzeug in den Händen Gottes sein. Der Mensch dürfe sich seiner zu eigenen Zwecken nicht bedienen. In diesem Kontext erscheint das Problem des Krieges, dessen Zweck die Herrschaft über andere Menschen ist. Nach Augustinus werde derjenige, der sich andere Menschen unterordnet, selbst zum Gegenstand der Versklavung. Er begehe die Sünde *libido dominandi*.

Die neu formulierte Friedensidee stützt sich auf das veränderte Verständnis des Naturgesetzes. Die Welt wird dem vom Schöpfer

statuierten Naturgesetz unterstellt. Der neoplatonische Dualismus spielt keine Rolle mehr. Das geschaffene Sein partizipiert an der von Gott stammenden Naturordnung. Der Frieden ist ein angeborener Teil der natürlichen Ordnung und der irdischen Wirklichkeit. Die ganze Natur strebt ein Leben im Frieden an. Im kanonischen Recht wird angenommen, dass nach der *lex naturae* alle Mittel zur Erhaltung des Friedens nicht nur erlaubt, sondern auch geboten sind.

6. KRIEG UND FRIEDEN IM LICHT DES NEUEN ANTHROPOLOGISCHEN MENSCHENBILDES

Die Anthropologie von Augustinus war durchaus pessimistisch. Nach dem augustinischen Paradigma seien alle prinzipiell im Naturgesetz enthaltenen Handlungsnormen dem Menschen aufgezwungen. Der Mensch sei von sich allein nur zum Sündigen fähig. Den anthropologischen Sichtpunkt bei Augustinus und im Augustinismus kann man an dem wohl bekannten Beispiel eines „Waldmenschen“ zeigen. Laut Augustinus kann ein Mensch, der in voller Einsamkeit lebt, nicht erlöst werden, insofern er die Glaubenssätze nicht kennt. Wäre die Absicht Gottes ihm gegenüber anders, bekäme er einen Missionär oder Engel zugesandt, der ihn mit dem erlösenden Glauben bekannt machen würde. Diese Ansicht wurde von Thomas in seiner *Summa theologiae* zustimmend wiederholt. In einem späteren Brief äußerte Thomas jedoch eine andere, modifizierte Auffassung. Nach ihr kann jener „Waldmensch“ erlöst werden, der zwar keine Möglichkeit hat, den wahren Glauben kennen zu lernen, aber die Gesetze der natürlichen Moral befolgt.

Der Krieg sei nach Augustinus eine Sünde, weil er Verbrechen und Verletzung göttlicher Gebote mit sich bringe. Der Krieg sei ein Werk sündiger Menschen, die im Geiste keinen Frieden finden. Aber alle Kriegshandlungen, die auf Gottes Befehl geführt würden, seien kein Verbrechen. Die ganze Verantwortung für das moralische Übel, das sie verursachen, komme den Gottlosen zu. Der Zustand des

Krieges sei durch die Geschöpfe verschuldet. Aber der Krieg könne eine Fügung Gottes zur Wiederherstellung der göttlichen Ordnung sein. Dieser Krieg werde befohlen. Der Mensch nehme ihn als Gebot der Vorsehung an. Er kann sich dem Befehl, den Krieg zu führen, in den Krieg zu gehen, keineswegs entziehen. Die Kompromittation des unbeholfenen Kreuzzüglers Stephan de Blois und die Scham seiner Ehefrau ergeben sich nicht nur aus der Verletzung der ritterlichen Standardtugenden, sondern auch daraus, dass er als Kreuzzügler den Befehl der Kriegführung nicht erfüllte. Die Untersuchungen zur Geschichte der Kreuzzüge ignorieren diesen moralischen Zwang, indem sie im Bereich der Geistigkeit vordergründig eschatologische Motive verfolgen. Der Begriff des gerechtfertigten Krieges hat eine religiös-moralische Dimension. Der Frieden habe im Kontext der irdischen Existenz einen relativen Wert. Von dort aus führt der Weg zur allgemeinen Rechtfertigung des Krieges.

Otto Brunner hat richtig bemerkt, dass die mittelalterlichen Quellen meistens von Klerikern geschrieben wurden, die aus der Sicht der Kirche ihre Meinungen über Krieg und Frieden formulierten. Dennoch haben diese Meinungen aufgrund unterschiedlicher Paradigmata formuliert werden können, weil sie sich auf die traditionelle, grundsätzlich neoplatonische Anthropologie oder deren gründlich umgestaltete, sich aus dem Aristotelismus herleitende Fassung beriefen.

Im Lichte der neuen Anthropologie begehre der Mensch auf Erden, von seinen natürlichen Trieben geleitet, nach einem Leben im Frieden. Dies habe ihm auch durch das Naturgesetz gesichert werden sollen. Gott berufe den Menschen und statte ihn mit Freiheit aus. Somit verschwinde die dualistische Einteilung der Menschen in *beati* und *miseri*. Wie es Paulus Vladimiri ausdrückte, scheine die Sonne „gleich über den Guten und den Schlechten“. Anders sehe nun die Teilung der Welt aus. Die Menschen haben den Frieden im Herzen, auch wenn sie den wahren Gott nicht kennen. Eine Gefahr stellen diejenigen dar, die nach der Zerstörung des Friedens als göttlicher Gabe für die Menschen streben. Auf dem Konzil von Konstanz

entstand die Polemik u. a. in der Frage, ob der Frieden allen Menschen einzig und gemein ist oder ob er für die Christen und für die Heiden eine jeweils andere Wirklichkeit darstellt. Die Argumentation im Geiste der thomistischen Auffassung des Naturgesetzes sollte beweisen, dass alle Menschen zur Schafherde des Herrn gehören. Ihnen stehen die vollen Rechte zu, die aus dem Gebot der Nächstenliebe und dem Naturrecht hervorgehen. Die Unterscheidung zwischen den Christen und Ungläubigen sollte aus dem göttlichen Recht hervorgehen, das von der Gnade stammte. Dieses Recht hebt aber das Menschenrecht nicht auf.

Die zentrale Frage in der Argumentation beider Seiten war die nach dem Sinn und der Bedeutung des Naturrechts. Einen gerechten Krieg dürfe man führen, nur um das Naturrecht wiederherzustellen. Der polnischen Argumentation zufolge leben die Heiden in Samaiten nach göttlicher Ordnung. Die Kreuzritter seien für das Übel des Krieges während der Kreuzfahrten verantwortlich. In der neoplatonischen Tradition sind die „Friedensstifter“ diejenigen, die auf den Befehl Gottes um den Frieden auf Erden bewaffnet kämpfen, um jenen Frieden, der als Emanation der göttlichen Ordnung verstanden wird. Sie dürfen ihre Ziele auch durch Zerstörung des scheinbaren diesseitigen Friedens erreichen. Die Friedensstifter neuer Art verkünden ihre Hochachtung für jegliche Formen des gesellschaftlichen Lebens, u. a. für die Familie, das Eigentum, die politische Organisation, insofern diese mit dem Naturgesetz im Einklang stehen. Sie treten gegen jegliche Erscheinungen auf, die naturgesetzwidrig sind. Die Theologie und das kanonische Recht setzten übrigens voraus, dass der Kult des wahren Gottes zum Naturgesetz gehöre.

Beide Arten der Anthropologie sowie die beiden Auffassungen der Termini „Krieg“ und „Frieden“ rivalisierten miteinander bis zum Ausgang des Mittelalters und weiter über diese Epoche hinaus. Als universales Beispiel führt man die Geschichte der Abbildung des polnischen Königs Władysław Jagiełło an. Durch seine geistliche Hofumgebung wurde der König konsequent zu einem aus rein innerlichen Gründen friedensliebenden Menschen stilisiert. Dies war

keinesfalls die Folge der Niederlage, die Jagiełło dem Deutschen Orden bei Tannenberg zufügte; im Gegenteil, der König sollte von den ersten Jahren des 15. Jahrhunderts an mit Verzweiflung an das maßlose Unglück gedacht haben, das der Krieg mit sich bringt. Ein solches Bild des Herrschers wurde u. a. von Jan Długosz, dem größten polnischen Chronisten des Mittelalters vermittelt. In der Tat aber ist dieses Bild aus Angst vor der Reaktion der Christenheit auf einen neu getauften König entstanden, der sich für einen offenen Krieg mit dem großen Ritterorden entscheiden musste. Die Chronisten des Deutschen Ordens haben zu jener Zeit die kriegerischen Gelüste der Ordensvorsteher eher gelobt.

Die Vorstellung eines friedlich herrschenden Königs ist in der polnischen Kultur zu einem festen Topos geworden. In den bekanntesten Werken der Malerei (Jan Matejko) und der Literatur (Henryk Sienkiewicz) wird Jagiełło als König dargestellt, der während eines Feldzugs um den Frieden betet. Der Krieg wird von seinen Untertanen geführt. Die militärische Sphäre hat einen weltlichen Charakter. Dennoch wurde der Waffengebrauch im Kreise der traditionellen Ritterkultur zu einer Form des Gottesdienstes.

Anfang des 20. Jahrhunderts wurde Europa vom Wahn des Krieges langsam erfasst. In Krakau hat man Władysław Jagiełło ein monumentales Denkmal gesetzt. Die Gestalt des Königs erinnerte offenkundig an die Kaiser- und Königdenkmäler in Europa (des Wilhelminischen Deutschland) an. Zugleich begannen die nationalistisch eingestellten litauischen Historiker, den Sieg über den Deutschen Orden allein „ihrem“ Herrscher, dem Großfürsten Witold zuzuschreiben und den Anteil seines Halbbruders Jagiełło gänzlich in Abrede zu stellen.

Für das hier präsentierte Thema ist auch der quellenkundliche Aspekt von Bedeutung. In fast allen Texten über Krieg und Frieden tritt – manchmal in recht getarnter Gestalt – das im Rahmen dieses Vortrags dargestellte scholastische Schema auf. Es nimmt unterschiedliche Formen an. Bezüglich des Krieges und des Friedens muss es identifiziert und in einen entsprechenden Kontext eingetragen

werden. Der Krieg und der Frieden sowie die mit ihnen zusammenhängenden Vorstellungen gehören in der Mediävistik zum populären Themenkreis. Die häufige Praxis bei seiner Behandlung ist der „Raubabbau“ einer Quelle, der auf der Jagd nach der historischen „Tatsache“, nach dem Detail beruht. Je mehr derartige Details, heißt es allgemein, desto besser für die Arbeit (und ihren Autor). Man kann diesem Zugang sogar in jenen Darstellungen begegnen, die aus anthropologischer Perspektive geschrieben wurden.

Das Freilegen der theologisch-moralischen Schicht ist keine müßige Beschäftigung. Das scholastische Denken ist in der Regel variantenreich. Es gibt viele auf das Mittelalter bezogene Vorurteile, die heutzutage in vielen Bereichen überwunden werden. Dies trifft noch im geringen Grade auf die Scholastik zu. Was ist denn das Naturgesetz mit seiner Idee von Krieg und Frieden? Nicht nur ein Ausdruck der Entwicklung der Doktrin. Die Doktrin fand nicht nur in den diplomatischen Streitigkeiten ihre Anwendung. Sie war auch ein Kode, nach dem die öffentlichen Bilder von politischen Subjekten, vor allem von Herrschern und Würdenträgern konstruiert wurden.