

Krieg und Christentum

Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens Einführung

ANDREAS HOLZEM

Das Problem von Religion und Kriegsgewalt wird im frühen 21. Jahrhundert – mit dem Ende des ›Kalten Krieges‹, im Zeichen des islamistischen Terrors und der Sorge um einen möglichen ›clash of civilisations‹¹ – unter einem völlig veränderten gesellschaftlichen Horizont diskutiert. Anders als im Kontext der Konflikte zwischen Nachrüstung und Friedensbewegung wird nicht mehr die Frage gestellt, ob Religion Abrüstung und Befriedung zwischen großen militärischen Blöcken und gegensätzlichen Systemen befördern könne. Vielmehr gewinnt mit Blick auf den islamischen Fundamentalismus und eine bis zum Jahresbeginn 2009 umstrittene amerikanische Außenpolitik die These Zulauf, die großen monotheistischen Religionen selbst seien die Quellen einer Intoleranz, welche ihrerseits eine globale Kriegsgefahr in sich berge.² Die Geschichte des Christentums wird dabei zunehmend im Lichte islamistischer Radikalisierung gelesen.

Der Tübinger Sonderforschungsbereich 437 »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit« bearbeitet auch das Problem »Kriegserfahrung und Religion« in einer erfahrungsgeschichtlichen Perspektive. Gefragt wird dabei insbesondere nach den Prägungen, in denen Menschen den Krieg handelnd oder leidend ›erfahren‹. Es geht nicht um die Behauptung, authentisches Kriegserleben rekonstruieren zu können, sondern um eine Geschichte der Sinnstiftungen und Deutungswelten.³ Das Verstehen des Krieges ist von den in einer Gesellschaft virulenten Menschenbildern, Herrschafts- und Politikverständnissen, Gottesvorstellungen und ethischen Überzeugungen zutiefst abhängig – und dies alles wiederum von Systemen religiösen Wissens, die sich aus heiligen Texten, theologischen Traditionen und ihrer Wirkungsgeschichte in Herrschaft und Gesellschaft speisen.

Dieses Wissen, das zur gesellschaftlichen Konstruktion von (Kriegs-)Wirklichkeit erheblich beigetragen hat, stand im Mittelpunkt der hier dokumentierten Tagung. Die Konzentration auf das westliche Christentum reduziert unsere derzeitige Problemlage keineswegs. Vielmehr könnte die ›modische‹ Parallelisierung von Christentum und Islam charakteristische Unterschiede auch verdecken. Erst die Klärung der vielen Fragen, die zum Christentum noch zu erörtern sind, stellt einen religionsgeschichtlichen Vergleich auf eine solide Basis. Und das Judentum lebte – anders als Christen und Muslime – seit der Zerstörung des Zweiten Tempels nicht mehr in Konstellationen, die ihm die Prägung ganzer Gesellschaften und (mit wenigen Ausnahmen) die Partizipation an Herrschaft ermöglicht hätten. Erfahrungen von Ohnmacht, Marginalisierung und Pogrom mussten auch seine Haltungen zum Krieg beeinflussen.

Über die Programmatik des SFB 437 hinaus kann das Problem religiöser Gewalttheorien in der Geschichte des Westens nicht allein mit Blick auf die Neuzeit bearbeitet werden. Biblische und patristische Grundprägungen sind ebenso zu berücksichtigen wie Theologie, Kanonistik und Kriegserfahrung des Mittelalters. Daraus ergeben sich die zentralen Fragestellungen:

Welche Grundlagen christlichen Kriegsverstehens bieten die Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments? Welche Wirkungsgeschichte dieser Texte lässt sich erkennen? Wie unterschied sich diese Rezeption von einer heutigen Lesart der Texte im Wissen um ihre Entstehungsgeschichte (vgl. unten 3.1 und Teil I des Bandes)?

Welche Kriegstheorien und Friedensvisionen kannte die vor- und außerchristliche Staatsphilosophie und Geschichtsschreibung der Antike? Wie verhielten sich religiöse und philosophische Konzepte zur politisch-militärischen Wirklichkeit des Römischen Reiches? Wie wandelte sich das Christentum angesichts seiner veränderten Rolle in der spätrömischen Gesellschaft? Konnten Kriterien der Gewaltbegrenzung dennoch kriegslegitimierend wirken? Gab es Motive einer allgemeinen Religionsgeschichte des Krieges, die in das Christentum einwanderten (vgl. unten 3.2 und Teil II des Bandes)?

Hat die mittelalterliche Religiosität signifikante Spuren in christlichen Auffassungen vom Krieg hinterlassen? Unterschieden sich religiöse Logiken in solchen Kriegen, denen wir gemeinhin einen besonderen Charakter zuerkennen (Ketzerkriege, Kreuzzüge, Konfessionskriege, Türkenkriege), von denen, die in anderen Kriegstypen anzutreffen sind; kannte das Mittelalter »Heilige Kriege«? Wie wurde das Verhältnis von Gott, Welt und politisch-militärischem Akteur vorgestellt? Welche religiöse Verheißung oder Drohung galt dem Töten, Leiden und Sterben (vgl. unten 3.3 und Teil III des Bandes)?

Wo lagen dem gegenüber die Friedenspotentiale christlicher Denktraditionen? Wie verhielten sich Religion und Säkularität in der westlichen Kriegsgeschichte zu einander? Wie wirkten die Apokalyptik und die Vision des göttlichen Gerichts? Welche Denksysteme konkurrierten mit dem Christentum oder wurden ihm amalgamiert? Entstanden signifikante Unterschiede zwischen den christlichen Konfessionen der Neuzeit? Gab es um 1800 eine »Sattelzeit« (R. Koselleck) religiösen Denkens über den Krieg? Entstanden im Umfeld der modernen politischen Strömungen unterschiedliche Theologien des Krieges? Welchen Einfluss hatten die Bedrohungsszenarien eines dezidiert nach- oder antichristlichen Europa auf das religiöse Verstehen des Krieges (vgl. unten 3.4 und Teil IV des Bandes)?

Wenn die These der modernen Säkular- oder Ersatzreligionen sich als obsolet erwiesen hat: In welcher Weise wirkten die politischen Strömungen der Neuzeit auf christliche Kriegstheorien ein? Wie verschoben sich Deutungshoheiten im Hinblick auf zu verteidigende oder zu erringende Güter und Werte? Wo liefen christliche und politisch-kulturelle Deutungen vermeintlich bruchlos ineinander; wo gingen christliche Semantiken in säkularen Bedeutungen auf; wo entstanden Kriegsideologien und Kriegsziele, welche traditionale christliche Begrifflichkeiten als hinderliche Barrieren abzuwerfen oder zu unterminieren versuchten? Und wo und wie schließlich versahen Christen hoch

ideologisierte Kriege mit eigenen, gegenläufigen Deutungen, obwohl sie faktisch unter nicht christlichen Vorzeichen geführt wurden (vgl. unten 3.5 und Teil V dieses Bandes)?

Die Befassung mit den Kriegstheorien, die im Christentum im Umlauf waren, besitzen also für die Erfahrung des Krieges eine unmittelbare Relevanz. Dabei geht es keineswegs ausschließlich um jene vorwiegend religiös motivierten militärischen Auseinandersetzungen, die landauf, landab mit dem Begriff des »Religionskrieges« oder gar des »Heiligen Krieges« gekennzeichnet werden⁴, sondern es ging generell um christliche Religion in allen jenen Formen und Typen des Krieges⁵, welche die lange und gewaltreiche Militärgeschichte des Westens geprägt haben. Wenigstens ein Modell der Erfahrungs- und Wirkungsgeschichte christlicher Kriegstheorien soll versucht werden (vgl. unten 4.).

1. Religion und Kriegserfahrung – Begrifflichkeit und Forschungsprogramm

1.1 Religiöse Kriegserfahrung als Begriff

Im mediterranen Raum des Römischen Reiches, des griechisch-römischen Polytheismus, des Judentums und des entstehenden Christentums wie in den abendländischen Gesellschaften des Mittelalters und der Neuzeit war die Frage nach der Erfahrung des Krieges von der Frage nach der Erfahrung von Transzendenz nicht zu trennen. Kriegserfahrung wurde über weite Strecken als religiöse Erfahrung formuliert. Semantik und Symbolsprache des Krieges blieben bis in die jüngste Zeit hinein, trotz aller Säkularisierung, intensiv mit religiösen Themen und Metaphern durchsetzt. Die Bandbreite der Denkformen, Symbole und Praktiken, Texte und Bilder, in denen Erfahrungen religiös kodiert wurden, war und ist im Krieg als einer Verdichtungszeit existenzieller Grenzsituationen ungleich größer als im Frieden.

Wenn im Folgenden religiöse Erfahrung im Krieg auf der Grundlage religiöser Kriegstheorien diskutiert werden soll, kann mit dem zugrunde gelegten Begriff der Religion nicht die Gesamtheit aller theologisch diskutierenswerten Inhalte des Christentums und seiner Umgebungsreligionen gemeint sein, sondern jener mit historischen Methoden erreichbarer Komplex von rekonstruierbaren Sinnhorizonten und daraus erwachsenden Praktiken, welcher die »Innengesellschaftlichkeit des Religiösen« und damit das »Verhältnis von Religion und Sozialität« als Ergebnis kommunikativer Prozesse sichtbar macht.⁶ »Religion« bezeichnet demnach zum einen die institutionalisierten Formen vor- und außerchristlichen, insbesondere jüdischen und griechisch-römischen Glaubenslebens in der Antike, sodann für das Christentum des Westens die Antike, das Mittelalter und die Neuzeit. Erst für die gesellschaftliche Verfasstheit des Christentums in der Neuzeit deckt sich dieser Aspekt des Religionsbegriff weitgehend mit dem Begriff der Konfession als einer durch ihre Lehre und Praxis bestimmten und fest umrissenen Großgruppe. Das Judentum der

nachbiblischen Zeit wird hier deswegen außer Acht gelassen, weil es spätestens nach dem Jüdischen Aufstand von 70 n. Chr. und der Zerstörung des zweiten Tempels in der Diaspora der westlichen Gesellschaften über Mittel zum Krieg und damit auch über eine Theologie des Krieges nicht mehr verfügte, vielmehr immer wieder zum Spielball und Opfer des Kriegshandelns und der Pogrome der christlichen Mehrheitsgesellschaft wurde. Der Islam, zwischen Konfrontation und Kulturkontakt, ist insofern einbezogen, als die militärischen Auseinandersetzungen des Mittelalters (Kreuzzüge) und der Frühen Neuzeit (Türkenkriege) das christliche Denken über den Krieg beeinflussten. Der religionsgeschichtlich dringend anstehende Vergleich mit muslimisch-theologischen Reflexionen über den Krieg kann hier noch nicht geleistet werden, sollte aber durch die hier vorliegende gründliche Neureflexion christlicher Kriegstheorien in den Gesellschaften des Westens eine neue Grundlage erhalten.

Neben den institutionalisierten Formen des Glaubenslebens bezeichnet der Begriff der Religion, der hier zugrunde gelegt werden soll, weiterhin kollektive und individuelle Haltungen und Handlungen, die aus diesem Gefüge von Institutionen und Strukturen hervorgingen und darauf zurückbezogen waren und denen die Funktion von Deutung, Sinnzuschreibung, Bearbeitung und Bewältigung zukam. Zum Verständnis der Wechselwirkung von Institutionen und individuellen oder kollektiven Haltungen wird zudem die Rolle der Herrschaft und des sich ausbildenden Staates, der Bildung, der Gruppen vormoderner und moderner Vergesellschaftung, nicht zuletzt der Bedeutung der Medialität nachzugehen sein. Religiöse Deutungsmodelle des Krieges basieren hier auf einem Verständnis von Religion als gesellschaftlich geregelter Kommunikation von Transzendenzerfahrung. Die Substanz dieser subjektiv gemachten Erfahrung eines – um mit Thomas Luckmann zu sprechen – innerhalb der Bedeutungshierarchie der Weltansicht als ›heilig‹ eingestuften Wirkungsbereichs⁷ liegt außerhalb der Reichweite eines wissenssoziologischen Forschungsansatzes, weshalb der Blick vorwiegend auf die beobachtbaren Objektivierungen des Transzendenzbezuges gerichtet wird: Text und Sprache, Verhaltensmuster und Bilder. »Damit ist nicht schon behauptet, Religion gehe im Sozialen auf oder sei nichts über Kommunikation hinaus.«⁸ Aber im Kontext der Frage nach dem Zusammenhang von religiöser Erfahrung und Kriegserfahrung ist Religion methodisch zunächst greifbar als »Symbolsystem«, das »starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen« erzeugt, die, im Zusammenhang von grundlegenden »Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert«, den Rang von ›Wirklichkeit‹ zugesprochen erhalten.⁹ Religion ist in diesem Sinn der »Akt der Überschreitung der verfügbaren Lebenswelt des Menschen«, der aber »durch die gleichzeitige Bezugnahme auf eben diese Lebenswelt« an die Soziabilität menschlicher Existenz rückgebunden bleibt.¹⁰

Der Krieg als politisch-gesellschaftliche Extremsituation bewirkte menschheitsgeschichtlich stets einen erhöhten Bedarf an religiösen Deutungen, an »Umwandlungsform[en] des Verstummens und der damit einhergehenden kommunikativen Verstörung in einer Begegnung mit etwas Inkommensurablem«, das als »von außen kommend« erfahren wurde und wird.¹¹ Das betrifft

den Krieg als Ganzes, der unter Rückgriff auf religiöse Deutungsmodelle plausibilisiert wird, aber auch Formen der Bewusstseinsorganisation von Kollektiven und Individuen, die von Kriegsaktionen betroffen sind. Religiöse Sinnwelten machen ein Verstehen des Krieges möglich, indem sie »Angst, Grauen, Tod« erklären und zu bewältigen helfen, so dass der Mensch »an Grenzen seiner analytischen Fähigkeit, an Grenzen seiner Leidensfähigkeit und an Grenzen seiner ethischen Sicherheit« wieder Interpretations- und Handlungsmöglichkeiten gewinnt.¹²

Das funktionale Verhältnis von Religion und Krieg in der Geschichte des Westens wurde religionssoziologisch bislang im Wesentlichen in den Kategorien der »Legitimation« und der »Konsolation« beschrieben. Im Mittelpunkt stand vor allem die Frage nach dem Verhältnis des kriegslegitimatorischen und des konsolatorischen Deutungsmodells. Daneben aber und darüber hinaus trat in den fortgesetzten Forschungen des Tübinger SFB 437 »Kriegserfahrung – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit« mehr und mehr die Funktion von Religion als erfahrungsgebundener und erfahrungsbildender Kommunikation von Sinndeutungsmodellen hervor. Diese Modelle haben, in enger Vernetzung mit Geschichts-, Gesellschafts- und Konfessionskontexten, die Wahrnehmung des Krieges intensiv bestimmt. Diese Rolle der Religion als Sinn gebender Instanz ist auch in den Kriegen des 19. und 20. Jahrhunderts, die im Unterschied zu den Kriegen der Antike, des Mittelalters und der frühen Neuzeit nurmehr bedingt im Zeichen eines durchgehend religiös geprägten Selbstbildes geführt werden, besonders genau zu bestimmen. Religiöse Kriegstheorien des Westens lassen sich im Hinblick auf das Verhältnis von Vormoderne und Moderne nur dann angemessen analysieren, wenn für die Vormoderne eine eingehende Analyse des biblischen Sprach- und Deutungsmaterials und seiner Rezeption von der Antike bis in die frühe Neuzeit verglichen wird mit jenen nach der Sattelzeit um 1800 sich ausbildenden Kriegsdeutungen, die als spezifisch modern gelten. Denn die religiöse Kommunikation aufgrund eines ausdifferenzierten biblisch-theologischen Wissensvorrats, der sich tief in die Semantik und Symbolik der europäischen Kriegswahrnehmung eingeschrieben hat und in vielfältiger Weise bis in die Gegenwart wirksam ist, hat eine Bedeutung nicht nur für die Bewusstseinsorganisation der am Krieg teilnehmenden Akteure, sondern auch für die den Krieg begleitende Reflexion und die verstehende Eingliederung des Krieges in den nachfolgenden Gang der Geschichte und deren Deutung durch soziale Gruppen, Organisationen und Institutionen. Obwohl in der neuzeitlichen Geschichte Europas der »traditionelle heilige Kosmos« seine Legitimations- und Erklärungskraft eingebüßt hat, stehen seine ideellen Strukturmomente bleibend in steter Interferenz mit »diesseitigen Transzendenzadressen wie Rasse, Nation, klassenlose Gesellschaft«. ¹³ Weil die auf religiöse Erfahrung spezialisierten traditionellen Institutionen eine zentrale Stellung in der religiösen Deutung des Krieges von der Antike bis ins 20. Jahrhundert zugeschrieben erhielten und bewahrten, können die auf der Grundlage von staatlichen und gesellschaftlichen Sozialisierungs- und Vergesellschaftungsinstanzen aufbauenden Ideologeme der Neuzeit kaum als »Säkulareligionen« qualifiziert werden. Sie werden erst differenziert erkennbar,

wenn in die Tiefe des christlichen Kriegsdiskurses in der Geschichte des Westens und damit in die gesamte Kriegstheoriebildung samt ihren biblischen und philosophischen Grundlagen zurückgegangen wird. Der für die heutige westliche Welt typische Wandel des Zusammenhangs von religiösen und nichtreligiösen Deutungsmodellen des Krieges, wie er sich bereits vor Beginn der Neuzeit im Verhältnis zu außerreligiösen Kriegslegitimationen, aber auch Kriegsbegrenzungs- und Friedenstheorien entwickelt hatte, ist also eine unabdingbare Voraussetzung für ein vertieftes Verständnis der Gewaltgeschichte der abendländischen Gesellschaften bis in die Moderne hinein.

Dieser Konnex von religiösen Systembildungen, kommunikativ vermittelten Sinndeutungsmustern und ritueller Praxis als Voraussetzung und Gehalt religiös getönter Kriegserfahrung muss auch unser Nachdenken über Kriegstypologien, also bestimmende »Formen des Krieges«¹⁴, von neuen theoretischen Überlegungen her aufrollen. Aus dem wissenschaftlich gefassten Erfahrungsbegriff folgt die Notwendigkeit, in unterschiedlichen Zeiten, Räumen und Gesellschaften soziale Konstruktionsprozesse von Kriegserfahrung als religiöse Erfahrung zu analysieren.¹⁵ Als das Christentum in der Antike an die Stelle des paganen Polytheismus trat und in den Kaiserkult integriert wurde, als sich nach der Völkerwanderung und den gentilen Reichsbildungen fränkisch-ottonische Expansionskriege mit missionarischen Ambitionen aufluden, als in innerchristlichen Kriegen versucht wurde, Recht und Herrschaft von Willkür und Gewalt zu trennen, als in Kreuzzügen gegen Muslime und Häretiker zu klären war, wie sich die Freiheit der Annahme des christlichen Glaubens zu abweichenden religiösen Überzeugungen und zum Verlust ehemals christlicher Stätten und Regionen verhielt, als der Religionskrieg gegen die Türken und der Konfessionskrieg der Christen untereinander abgelöst wurde von Staatenbildungskriegen, Revolutions- und Befreiungskriegen, Nationskriegen und Weltkriegen, wandelte sich jeweils der Stellenwert und die Rolle der Religion für die »Konstruktion von Wirklichkeit«¹⁶, ohne dass sie einfachhin obsolet geworden wäre. Daher muss religiöse Kriegserfahrung auch in ihrer Theoriebildung so rekonstruiert werden, dass die Bestimmung von Formen des Krieges nicht allein auf einem im Nachhinein von außen applizierten Merkmalsraster beruht (»Heiliger Krieg«, »Religionskrieg«), sondern auch die Kriegstypologien ihrerseits erfahrungsgeschichtlich rekonstruiert werden. Religiöse Charakteristika dieser Kriege sind auf den Erfahrungsraum und die Verstehensvoraussetzungen der jeweiligen Akteure zu beziehen. Dies gilt für politische und militärische Entscheidungsträger oder geistliche Amtsträger ebenso wie für passiv vom Krieg Betroffene. Kriegstypologien und die religiösen Elemente in ihnen sind also ihrerseits wissenssoziologisch als erfahrungsgebunden und erfahrungsbindend auszuweisen. »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont«¹⁷ bestimmten und begründeten sowohl situationsbezogene Stimmungen als auch zielgerichtete Motivationen. Denn transzendente Deutungen der Realität gewannen im Krieg eine besondere Relevanz, weil sich der Krieg als eine emotional verdichtete Stimmungslage darstellte und weil Erfahrungen einer anhaltenden Bedrohung Motivationen erzeugten, die sich auf eine transzendente Erklärung der Grenzsituation ausrichteten. Leiden und Anspannung verlangten nach »Religion als

kulturellem System«, weil sie sich vornehmlich mit der »Unvermeidlichkeit von Unverständnis, Schmerz und Ungerechtigkeit im menschlichen Leben« auseinandersetzt und eine Beziehung herstellt zwischen den Bereichen des menschlichen Seins und einer als transzendente Sinnebene beschriebenen Sphäre.¹⁸ Darum behielten religiöse Erfahrungsmomente in einer Verdichtungszeit von Grenzsituationen – Tod, Leiden, Krankheit und Verlust – zwischen antiken und modernen Kriegen eine je unterschiedliche Verweisstruktur auf transzendente Sinnbezüge und Interpretationen der Welt, wie sie religiöse Schriften und Handlungen, Verhaltensmuster, Rituale und Symbole boten. Christliche Kriegsdeutung erscheint somit als ein fundamentaler Kommunikationsvorgang, der für die typisch westliche Strukturbildung des Verhältnisses von Religion, Herrschaft, Militär und Krieg von elementarer Bedeutung ist.

Daher ist das Verhältnis von Religion und Krieg in der Geschichte des Westens ohne die durch das Christentum geprägte Begründung, Deutung und Verarbeitung nicht zu verstehen. Religiöse Prägungen der Semantik und Symbolsprache des Krieges wuchsen zu großen Teilen aus dem Fundus der kanonisierten jüdisch-christlichen Tradition hervor. Zuallererst hier findet sich jenes Arsenal von Motiven und Erzählungen, das es ermöglichte, Kriegserfahrung als ›Geschichte Gottes mit seinem Volk‹ zu kodieren und zu tradieren. Kriegserfahrung als kollektives Wissen um Sinn und Ziel des Krieges wie als Verarbeitungsleistung des Einzelnen scheint von dieser Hintergrundfolie kaum ablösbar, weil auch deren Umdeutung auf ›diesseitige Transendenzen‹ wie die Nation, das Vaterland oder die Revolution, ja selbst die explizite Bestreitung wie implizite Verabschiedung der christlichen Denkformen und Praxis an ihre Motivik rückgebunden blieb.

Diese Motivik nun, das lehrt die jüngere Bibelwissenschaft und Exegese, ist ihrerseits selbst als religiöse Deutung von Kriegserfahrung zu verstehen und war gerade deshalb in vielfältigen Brechungen und Umcodierungen auf mittelalterliche und neuzeitliche Kriegserfahrung anwendbar. Der Juden und Christen gemeinsamen Hebräischen Bibel (dem ›Alten Testament‹ der Christen) wurde bei der Kommunikation von Kriegserfahrung als Transzendenzerfahrung insofern eine Schlüsselstellung zugewiesen, als es sowohl Gott selbst als Krieger darstellt als auch den Zusammenhang von Krieg und menschlicher Schuld thematisiert. Religionsgeschichtlich folgen die Erzählungen vom so genannten ›JHWH-Krieg‹ einem Schema, demzufolge Gott den Krieg auslöst, führt und gewinnt, weil der Krieg als entscheidendes Agens der Geschichte und somit Geschichte selbst als Gottesgeschichte verstanden wird. Sieghelferschaft Gottes bedeutete religionsgeschichtlich stets die Depotenzierung der fremden Götter und den Machterweis des ›eigenen‹ Gottes. Daher – eine zentrale religiöse Erfahrungskategorie des verlorenen Krieges – konnte sich der JHWH-Krieg auch gegen Israel selbst wenden: Krieg erhielt den Charakter eines göttlichen Strafgerichts zugewiesen, wodurch die göttliche Ordnung wieder hergestellt wurde.

Das ›Neue Testament‹ der Christen ist religionsgeschichtlich insofern weniger tauglich für die Legitimation des Krieges, als es Gott als Sieghelfer nicht in Anspruch nimmt und den Krieg zunächst als hinzunehmende Realität behandelt. Es liefert aber zwei entscheidend neue Elemente: Zum einen hat Jesus

selbst die Unterwerfung der weltlichen Reiche unter seine Herrschaft als satanische Versuchung abgewiesen. Gewalt aus religiöser Motivation gilt als Sieg des Bösen über das Gute, und für die Christen gilt eine unbedingte Friedenspflicht, welche die Bereitschaft zum bedingungslosen Verzeihen und zum Verzicht auf Vergeltung einschließt. Damit steht die Ethik des NT in einer grundsätzlichen Spannung zu aller Teilnahme von Christen an jedweden Kriegsgeschehen. Kriegsführung und Kriegsteilnahme musste und muss – wie im Judentum – so auch im Christentum ethisch bestimmt und qualifiziert werden, und diese Legitimationen begannen schon früh ihrerseits die kollektive Kriegserfahrung zu prägen. Hier knüpfte die Lehre vom gerechten Krieg an, die von der auf Augustinus aufbauenden mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Scholastik weiterentwickelt wurde und in ihrer säkularisierten völkerrechtlichen Form noch das Denken der Gegenwart kriegsbegrenzend und mit der Tendenz zur Humanisierung bestimmt.

Zum anderen aber ist im NT vom Krieg vor allem als eschatologischem Ereignis die Rede. Im Endkampf der Offenbarung rüsten sich gute und böse, himmlische und höllische Mächte zum Kampf »für den großen Tag des allmächtigen Gottes« (Offb 16,14). Im Zusammenhang dieser Kriege erwartete man den herannahenden Weltuntergang, der Kampf wurde verstanden als Ausdruck des endzeitlichen Zornes Gottes. Die Offenbarung des Johannes rückte in der neuzeitlichen Geschichtsspekulation zu einem Zentraltext, der als einer der vier apokalyptischen Reiter personifizierte Krieg zum ikonographischen Standardzitat auf. Die Verbindung von Krieg und Apokalyptik sollte zu einem wichtigen Faktor von Kriegserfahrung werden. Sie erlaubte in der Dualisierung des Geschichtsbildes eine Entgrenzung des Krieges: die Stilisierung des Gegners zur höllischen Macht und die Totalisierung zur letzten Entscheidungsschlacht. Entscheidend wird sein, jene Diskursräume zu bestimmen, in denen dieses keineswegs allgegenwärtige Motiv der Deutung des Krieges als Zeichen der Endzeit besondere Virulenz gewann.

Es war gerade die Motivstruktur der Verbindung Gottes mit seinem Volk, der göttlichen Sieghelferschaft, des Zusammenhangs von Krieg und moralischer Zurechenbarkeit von Schuld und letztlich des im Krieg vollzogenen apokalyptischen Übergangs zu einer neuen Welt, welche der Kriegserfahrung ihre duale Struktur eines grundlegenden Streits um das Gute gegen das Böse verleihen und auf diese Weise den Feind als solchen »vereindeutigen« konnte. Auch in der bildenden Kunst blieb diese ambivalente biblische Kriegsmotivik im Abendland präsent: Josua, David, Deborah und Judith wurden als Personifikation der Kampfbereitschaft dargestellt, die apokalyptischen Reiter als Symbol endzeitlicher Verheerungen. Aber prägend für die gesamte christliche Kriegstheorie des Westens wurde das keineswegs.

1.2 Eine Geschichte religiöser Kriegserfahrung als Methode

Zur Analyse dieses Kommunikationsvorgangs der religiösen Kriegsdeutung bietet sich die Kombination unterschiedlicher methodischer Zugangsweisen

an: zunächst ein institutionentheoretischer Weg, der Institutionen als perennierende kollektive Handlungen und Sinnsysteme beschreibt. In den Strukturen, die vorhanden sind, aber vor allem in denen, die neu gebildet werden, steckt bereits ein bestimmtes Verstehen des Krieges, das gleichsam vorausliegt, und vor dessen Hintergrund das Kriegsgeschehen und -erleben bewältigt werden soll. Leitfrage ist hier die Rolle der Institutionen, Regelwerke und Erfahrungsbedingungen für die Ausbildung von Deutungssystemen und Sinnstiftungsmustern. Wie erscheint den Akteuren und den Betroffenen ihre Kriegswirklichkeit: Was und auf welchen Wegen erfahren sie vom Krieg durch andere, was ereignet sich unmittelbar in ihrem Erlebnisbereich? Welche religiösen Deutungen bieten sich aus Vorfeldprägungen heraus an – was ist die »vorgefundene« religiöse Deutung des Krieges? Wie wird sie bestätigt oder umgeformt durch Kriegserlebnis und berichtete Kriegserlebnisse? Zu fragen ist nach der (auch symbolischen) Interaktion der Institutionen und Agenten der Sinnstiftung mit den sonstigen Akteuren und den Betroffenen und nach den Prozeduren der rückwirkenden Erfahrungsproduktion. Weil diese Prozesse der Erfahrungsbildung auf verschiedensten institutionellen Ebenen anzutreffen sind, ist die Erfahrungsgeschichte vernetzt mit Fragestellungen der Verfassungsgeschichte und politischen Ideengeschichte.

Sodann ist ein semantisch-symbolgeschichtlicher Zugangsweg zu ergänzen, der als kulturgeschichtlicher Zugriff gleichzeitig Elemente der Bild-, Medien- und Literaturgeschichte integriert: Hier geht es inhaltlich um eine Geschichte des »geglaubten Gottes«¹⁹ im weitesten Sinne: um die Art und Weise, in der Gott sich im Krieg als wirksam und gegenwärtig erweist, um die Motivik seiner Präsenz (Zorn, Sieghilfe, Patronat, Trost) oder seiner Abwesenheit (Gottesverlassenheit, Verzweiflung, Stoizismus), um die Vermittlung seiner Präsenz zwischen Himmel und Erde (Heilige, Engel, Zeichen, Wunder) und um die symbolische Praxis:

- 1) um das kollektive Begehen dieser Glaubens-/bzw. Erfahrungsinhalte und ihre Medien (Sieges- oder Trauerfeier, Liturgie, Predigt, kollektive Handlungen, Raumgestaltung, Bildsemantik, Heiligenkulte)
- 2) um die stete Wechselwirkung des Privaten, des Gruppenbezogenen und des Öffentlichen. Historische Akteure der Kriegserfahrung sind nicht allein die Kriegsteilnehmer im engen Sinne, von den politischen und militärischen Entscheidungsträgern bis zu den einfachen Soldaten. Gefragt werden muss umfassender: Wer schafft und unterhält die religiös getönten gesellschaftlich-kulturellen Objektivierungen? Welche dieser Objektivierungen sind umkämpft, welche fraglos plausibel? Lassen sich Bedeutungs- oder Gewichtungsverschiebungen eruieren? Lassen sich politisch-ideologische Überformungen privater oder institutionengebundener Religiosität nachweisen? Wie verhält sich der kollektive Kriegsdiskurs zu individuellem Bewältigen: zu Lektüre, Brief, Gebet, Aberglauben etc.? Gibt es eine Spannung von individuellem und politisch-gesellschaftlichem Gebrauch von Begriffen, Symbolen und Kulturen? Wie ist das Möglichkeitsgefälle der Setzung von Deutungsmacht in polygenetische Modelle von Kriegserfahrung einzubeziehen, ohne in Dichotomien von »Eliten« und »Volk« zu verharren?

- 3) um den Wandel der religiösen Sprache und Symbolik durch Kriegserfahrung, in dem sich die Plausibilität religiöser Kriegslegitimation und -bewältigung spiegelt: Es geht um die Erfahrungsmodulation, die sich sowohl in der religiösen Aufladung des öffentlichen und privaten Sprechens über den Krieg manifestiert als auch in der schleichenden Säkularisierung im Begriffskontext des Krieges und in dem bleibend quasi-religiösen Subtext solcher Säkularisate (›Endsieg, ›Heilszeit‹, ›Erlösung‹ etc.)
- 4) um die Mehrdeutigkeit und das Diffuswerden religiöser Gehalte und Erfahrungen und um die Übertragung religiöser Vorstellungen in die »unsichtbare Religion« und in säkulare »kleine Transzendenzen«²⁰: die Nation, die Klasse, die Kultur, die ›Lebenswelt‹ etc.
- 5) um einen sorgfältig strukturierten Vergleich zwischen Epochen, Kriegstypen, Konfessionen und Religionen sowie sozialen Diskursräumen, der in seiner Anaysesystematik unter 2. näher erläutert und anhand der in 3.1-5 vorgestellten Beiträge des Bandes in 4.1-2 entwickelt wird.

2. Kriegslegitimation – ethische Einhegung – Trost und Duldung: Das ambivalente Verhältnis von Christentum und Krieg

Das Alltagsbewusstsein historisch Interessierter ist sich der vorwiegend kriegslegitimatorischen Funktion des Christentums besonders sicher: Pfarrer und Pastoren segneten die Waffen. Sie erklärten die Kriegsziele des Angreifers oder Verteidigers für gerecht und gut. Sie predigten den Soldaten, dass der Krieg ihren ganzen Einsatz und – im Zweifelsfall – ihr Leben fordere. Sie feierten Messen und hielten öffentliche Gebete ab. Sie trugen heilige Bilder und Reliquien vor den Heeren her in die Schlacht. Sie erteilten schwer Verwundeten Sterbesakramente und versahen die Toten mit den Segnungen ihrer Konfession. Und in alledem, so die Grundvorstellung, brächten sie textuell und rituell die Parteilichkeit Gottes zur Sprache und ermöglichten die Fortsetzung dieses oder den Ausbruch des nächsten Krieges als politische Praxis mit militärischen Mitteln.

Doch gegen solche landläufigen Vorverständnisse deckt der religionsgeschichtliche Vergleich mit vor- und außerchristlichen Religionen die Ambivalenzen auf, welche das Christentum in die Konfrontation mit der Wirklichkeit des Krieges hineinragen musste. Es handelt sich nämlich nicht um eine gewalttätigen Konfliktaustrag sonderlich affine oder ihm neutral gegenüberstehende Religion. Sowohl in den Kulturen des Alten Orients²¹ als auch im griechisch-römische Machtraum²² blieb religiöser Kriegskult engstens mit politischer und militärischer Herkunft verknüpft.²³ Weil sich das Christentum in seinen wesentlichen Wurzeln auf die Geschichte des Volkes Israel und des frühen Judentums und dessen Überlieferung in der Hebräischen Bibel bezog, die Geschichte Israels freilich wiederum nicht isoliert, sondern nur in ihrem komplexen Zusammenspiel mit der Geschichte der Völker und Reichsbildungen des Alten Orients betrachtet werden kann und die Landbrücke zwischen Nil, Zweistromland und Kleinasien seit der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. nicht

nur ein »Schmelztiegel politischer und kultureller Einflüsse«, sondern auch »Interessengebiet und Objekt der Machtpolitik der großen Reiche« blieb²⁴, weil schließlich das mediterrane Imperium Romanum zum wesentlichen Verbreitungsraum des Christentums wurde und es in dessen Herrschafts- und Militärstrukturen seinen Weg nach Westen antrat, ist das spezifisch Christliche nur durch den Vergleich mit diesen Vorgänger- und Nachbarkulturen zu klären.

Fasst man derzeit erreichbare religionsgeschichtliche und exegetische Befunde zusammen, lässt sich sagen: Eine unabhängige Priesterschaft, die zum Krieg eine eigenständige Haltung einnehmen könnte, gab es in allen diesen Kulturen nicht. Die Tempel waren Königsbauten; ihr Kult diente dem Königsheil und dem militärischen Erfolg und war zugleich neben dem Palast der Ort seiner Verherrlichung. Aber die Kulddiener erklärten die Könige zu Auserwählten der Gottheiten und wussten deren Nähe durch fehlerlose Opfervollzüge und Traumdeutungen sicherzustellen. Diese Kulte kannten auch keine Seelsorge oder Predigt; in der Regel gab es keine unabhängigen Propheten, sondern diese waren, wie die Opferpriester, Eingeweideschauer und Traumdeuter, königliche Beamte. Sie alle als Religionsdiener betrachteten und bestärkten den König als Ausführenden des Gotteswillens oder Göttergleichen, sagten Siege und den Untergang des Gegners voraus, trugen die Kultbilder mit in Krieg und Schlacht, verherrlichten die Erfolge, publizierten und archivierten die propagandistische Vertuschung der Niederlage.²⁵

Geistliche verbanden mit diesen Kriegen auch keine Missionsabsichten. Da es die anderen Götter gab, wenn auch als minder mächtige, wurden sie ins polytheistische Pantheon integriert, depotenziert und dem Hauptgott unterstellt; Tempel wurden in der Regel nicht zerstört, aber umgewidmet; man konnte eroberte Götter deportieren wie Menschen. Geführt wurden die Kriege um Ressourcen: Herrschaftsexpansion, Fron und Tribut, Waffenbeute und Sklaven, Holz, Öl und Wein, den Zugang zum Meer. Die Rolle von Religionsdienern im Krieg – Geistliche kann man sie noch nicht unbedingt nennen – ist damit hinreichend und nach Ausweis der Altorientalisten und Exegeten auch umfassend beschrieben – bis auf einen späten, aber dann wesentlichen religionsgeschichtlichen Entwicklungsschritt: In der Hebräischen Bibel entstand bereits in der späten Königszeit eine königs- und kriegskritische Prophetie, die insbesondere mit Amos und Hosea ihren Höhepunkt erreichte. Die exilisch-nachexilische, deuteronomisch-deuteronomistische (dtn-dtr) Bearbeitung des historischen Materials zum dtr Geschichtswerk hat den Untergang Israels und Judas als Staat und das babylonische Exil zu erklären. Deswegen kennt die Hebräische Bibel in einem hohen Maß königskritische Texte, in denen Kriegsniederlagen nicht verschwiegen, sondern einem eifersüchtig auf die Bundesbedingungen achtenden Gott zugeschrieben wurden, weswegen die Landgabe in Jos 1-12 in der dtr Komposition zur einmaligen, an strikte kultische Vorgaben geknüpften Initiationstat JHWHs auskonturiert wurde, in der das Volk Israel um seiner alleinigen Verehrung willen das Land Palästina unter die Füße gelegt bekam. Ganz gegen altorientalische Tradition war es nicht die Mindermächtigkeit Gottes, die den Untergang heraufbeschwor, sondern der permanente

Bundesbruch seines Volkes, insbesondere seiner Herrscher (vgl. Hos 11ff., Jes 9,7ff.; 43,27f.).²⁶ Aber es waren eben nicht die königlichen Tempelpriester, die für diese theologischen Entwürfe verantwortlich zeichneten, sondern eine der theologische Schule, welche die königskritische Prophetie zur Voraussetzung hatte.²⁷ Das ist der Grund, warum Priester, organisierte Religion und liturgisch ausgestaltete Kulte in den zahlreichen Berichten der Hebräischen Bibel über die Kriege Israels kaum eine Rolle spielten, jedenfalls in der Tempelzeit. Darum blieb die Rolle der offiziell bestellten Diener der JHWH-Religion in den Kriegen im alten Israel und in der Hebräischen Bibel bemerkenswert begrenzt.²⁸

Das Christentum hingegen wurde durch den Krieg von vornherein in eine höchst ambivalente Lage gebracht. Sein Rüstzeug kultischen und theologischen Materials war, auf das Gros der Religionsgeschichte besehen, nicht eben sehr üppig, vor allem in einer schwierigen Weise thematisch mehrschichtig. In seinen Anfängen verarbeitete es das religionsgeschichtliche Material der Hebräischen Bibel, insbesondere aber seine prophetische Tempelkritik. Es war zunächst eine ganz staatsferne Religion, deren Gründer von den geistlichen Eliten des frühen Judentums denunziert und dann von Staats wegen hingerichtet wurden. Das *Corpus Paulinum* stellte sich der antiken Realität der Christen, einer heidnischen Obrigkeit untertan zu sein, verlangte aber, sich mit ihrem Kult nicht gemein zu machen (Röm 13). Die synoptischen Evangelien forderten Gewaltfreiheit bis zur Selbstpreisgabe (Mt 5,38-48 par), die apokalyptischen Texte jedoch kündigten für die von Gott herausgeführte Endzeit große Schlachten transzendenter Mächte und ihrer Stellvertreter und die Vernichtung der Feinde Gottes und seiner Heiligen an (Offb. 19,11-21; Offb. 20,1-6 und passim).²⁹ Trotz dieser Ambivalenz in ihren heiligen Schriften integrierten Christen sich in die römischen Heere offenbar erstaunlich problemlos, zumal sie den Kriegsdienst nicht wegen des Tötungsverbotes im Dekalog, sondern insbesondere wegen der Teilnahme an heidnischen Kultprozeduren als problematisch empfanden. Weil Staat und irdische Ordnung vorläufig zu akzeptieren waren, erhielten auch konvertierende Soldaten Zugang zu den Gemeinden, ohne zur Aufgabe ihres Berufes genötigt zu werden (Mk 5 par; Mt 8 par; Lk 3; Apg 10). Den damit gegebenen kultischen Problemlagen konnten sie offenbar außer in den Phasen der zentralstaatlich gelenkten Christenverfolgungen des späten 3. und frühen 4. Jahrhunderts ausweichen.³⁰ Der römische Militärkalender und der christliche Festkalender begannen sich wechselseitig zu beeinflussen.³¹ Die Debatte über das Verhältnis von Christsein und Heeresdienst zeigt seit dem 3. Jahrhundert deren selbstverständliche Präsenz im Heer, nicht aber die ihrer Presbyter. In den Gemeinden herrschten dagegen keine Vorbehalte.

Mit Konstantins Sieg an der Milvischen Brücke wurde erstmals die Sieghilfe des Christengottes für das Militär in Tetrarchiekämpfen in Anspruch genommen³², und zwar ganz im religionskulturellen Vorstellungshorizont heidnischer Kulttheorien des je stärkeren Gottes; die *Vita Constantini* des Eusebius berichtete, dass er bereits vor seiner Belehrung im Christentum aufgrund einer Traumerscheinung des »Gesalbten Gottes« entschlossen war, das Zeichen des XR »als Abwehrmittel für die Kämpfe mit den Feinden zu ver-

wenden«. ³³ Erst danach wird die Rolle der Geistlichen als Belehrende im christlichen Glauben erläutert, zunächst in ganz allgemeinen Termini, die mit dem beabsichtigten Krieg gegen Maxentius nichts zu tun haben. ³⁴ Dann aber stellte Eusebius einen ganz klaren Bezug her, in welchem er behauptete, die Selbstdeutung der Traumvision durch Konstantin sei mit der Auslegung der hl. Schrift kompatibel; das war letzten Endes, obwohl der Text es nicht sagt, nur denkbar durch eine sehr selektive Einbeziehung der Sieghilfetexte des Alten Testaments. ³⁵ Die eigentliche Schlacht vollzog sich in der Stilisierung des Eusebius ohne alle Anwesenheit von Geistlichen als Analogie zum Untergang Pharaos und seiner Streitmacht in den Fluten des Roten Meeres. ³⁶ Christliche Geistliche, Eusebius als Vorreiter der Tradierung eingeschlossen, standen einer Deutung dieses Krieges im Sinne des klassischen Schemas göttlicher Sieghilfe nicht im Wege, beförderten sie möglicherweise als Deuter vor und nach der Schlacht, jedenfalls als geistliche Literaten; in der Schlacht selbst wurden sie als unbeteiligt geschildert.

Damit war ein Modell geschaffen, welches weit reichen sollte: Christliche Geistliche wurden zu Deutern, zu Exegeten des Krieges, und für diese Aufgabe standen ihnen vier Textcorpora zur Verfügung: die Kriegserzählungen der Hebräischen Bibel, ihres Alten Testaments, die Feindthematik in den Psalmen, das Friedensgebot der synoptischen Evangelien und die biblische Apokalyptik. Das freilich musste sie von vornherein zu ambivalenten Deutern machen, die sich auch mit Schuld und Gottesverfehlung christlicher Herrscher nach dem Vorbild der biblischen Könige und der kritischen Prophetie und Geschichtstheologie auseinanderzusetzen hatten. Die einlinige Königsprophetie des Alten Orients war ihnen verwehrt. In der christlichen Theologie der Spätantike hat sich diese Ambivalenz insofern niedergeschlagen, als Geistlichen die von einem schöpfungstheologisch umfassend gedachten Friedensbegriff her entwickelte Friedensethik zum zentralen Thema wurde. ³⁷ Diese über ältere Pauschalverurteilungen des Krieges differenziert hinausgehenden ethischen Ansätze bei Laktanz, Ambrosius und dann insbesondere Augustinus schlossen unter nun erstmals rational festgelegten Kriterien den Krieg zur Überwindung von *inaequitas* und Missachtung der *iustitia* und der *lex aeterna* nicht aus, sondern entwickelten faktisch die Unterscheidung von *ius ad bellum* und *ius in bello* wie ebenso Merkmale ihrer Anwendung durch *ratio* und *sapientia*. Aber die aus den Schriften des Augustinus zu erhebende »Friedenslehre« sah für Priester im Krieg nirgends eine Rolle vor, weil der Krieg die Annäherung an das Göttliche ausschloss. ³⁸ Vielmehr formulierte Augustinus 429 im Zusammenhang der Völkerwanderungskriege mit den Vandalen eine grundlegende Differenz, welche selbst für Militärangehörige unterschied zwischen den Friedensbemühungen mit den Mitteln des Krieges und mit den Mitteln der Kriegsvermeidung durch Waffenstillstandsabkommen. Das hier formulierte *pacem pace non bello* (Frieden durch den Frieden und nicht durch den Krieg) ist keineswegs als »Gelegenheitsäußerung«, sondern als die eigentliche »Maxime der augustianischen Friedensethik« zu begreifen, was einen Kriegseinsatz von Geistlichen eigentlich undenkbar werden ließ. ³⁹ Selbst für Militärs stand das *pacificus esse* obenan; es bedeutet »eine Verkehrung der augustianischen Gewichtung und

Blickrichtung, wenn man seine vereinzelt, restriktiven Konzessionen an die Möglichkeit eines ›gerechten‹ Krieges [...] zu Grundbausteinen einer – womöglich sogar talionistisch denkenden – systematischen, vindikativen Kriegsethik macht.«⁴⁰

Genau das aber sollte bis zum Ende des Mittelalters geschehen und bis in die moraltheologischen Handbuchartikel des 20. Jahrhunderts in Geltung bleiben.⁴¹ Sollte angesichts der Konflikträchtigkeit menschlichen Zusammenlebens nicht archaische Gewalt herrschen, musste die »Legitimation zum Töten [als] ein spezifisches Korrelat der Macht«⁴² dargestellt werden; darum waren auf der anderen Seite christliche Priester schon in den spätantiken Kaiserheeren präsent.⁴³ Schon Konstantin ließ seit 312 nicht nur das in der Vision an der Milvischen Brücke geschaute Christusmonogramm auf den Schilden der Krieger, auf dem *Labarum* und auf seinem Helm anbringen. Gegen Ende seiner Regierungszeit traten erste Waffensegnungen mit dem Kreuzzeichen hinzu; im Heerlager wurden ein Gebetszelt, Bischöfe und Feldprediger mitgeführt. Spätestens seit dem frühen 5. Jahrhundert war ein Fahneneid (*sacramentum*) zu leisten, der bei Gott, Christus, dem Hl. Geist und dem Kaiser, dem nach Gott die meiste Verehrung gebühre, die Bereitschaft beschwor, für die *res publica* zu sterben.⁴⁴ Die Kaiser schrieben damit indirekt eine römische Tradition schon aus der Zeit der Republik fort, welche die Entscheidung über den Kriegsausgang in die Hand der Götter gelegt sah und daher den begrifflich bereits als solchen gefassten *bellum iustum* insbesondere von seiner korrekten rituellen Einleitung und der Beeinflussung der Götter durch Kult, und überhaupt nicht von seiner in ethischen Kategorien zu fassenden Gerechtigkeit abhängig gemacht hatte.⁴⁵ Christliche Geistliche taten hier im Einklang mit der Armeeführung das, was vor ihnen heidnische Kultpriester getan hatten, um die Angewiesenheit des Heeres auf die göttliche Macht zu unterstreichen, zu begehnen und zu inszenieren – eine seit Konstantin strategisch auf die Deutungshoheit von Kriegen und die Legitimität des Herrschers zielende imperiale Stilistik, welche späterhin jedoch nicht nur den Kaiser, sondern auch die ihm ins Heerlager folgende Geistlichkeit stark binden und verpflichten sollte.⁴⁶

Der Gegensatz zwischen einer restriktiven Kriegsethik der Theologen und einer parallel ablaufenden, offenbar reibungslosen Überführung vorchristlicher Militärkulte in christliche führt zu der These, dass die Christianisierung des Heer- und Kriegswesens seit der Spätantike Geistlichen zwei unterschiedliche Arbeitsplätze zuwies, deren Anforderungen nur mit Mühe aufeinander abzustimmen waren und deren Regelwerke von unterschiedlichen Verantwortungsträgern erstellt wurden: auf der einen Seite die Theologie, die sich mit dem Krieg auf der Basis geistlicher Schriftauslegung und christlich rezipierter antiker Philosophie auseinandersetzte, auf der anderen Seite die Liturgien, Gebetsbeschwörungen und ›Opfer‹, deren Beanspruchung als Kriegskult aus dem Methodenarsenal der Militärs stammte. Das Verhältnis des Christentums zum Krieg lässt sich ohne pauschale Einebnungen nur dann angemessen herausarbeiten, wenn seine theologischen und kriegsethischen Reflexionen wie seine liturgische Präsenz an den Stätten des Krieges als mühsames, teils aber auch in krasser Einseitigkeit misslingendes Ausbalancieren von Anforderungen

verstanden wird, die aus tendenziell gegenläufigen Systemen und ihren jeweiligen Verstehensvoraussetzungen stammten.

Die geistlichen Träger religiöser Verantwortung im Christentum unterschieden sich damit fundamental von der Mehrzahl der Priester und Propheten vorchristlicher Kulte: Ihnen standen Heilige Texte und Kommentare dazu zur Verfügung, eine Theologie, das Instrument der Predigt, des Traktats und der elaborierten Geschichtsschreibung. Christliche Geistliche lebten in engem Konnex mit Herrschaft, waren aber keineswegs ihr Teil und Instrument. Die theologische Verflechtung war ebenso eng wie die soziologische und ökonomische, aber eben das sicherte der Kirche eine Eigenständigkeit und eine höchst konflikträchtige Debatte um Rangfolgen der Würde und Bestimmungsmacht. Das Christentum war immer ebenso frei wie gezwungen, sich einen eigenen Reim auf den Krieg zu machen – und aus dieser Perspektive Politikberatung zu treiben. Und seine Vertreter waren gleichzeitig gehalten wie gewillt, im Krieg diejenigen geistlichen Waffen zuzurüsten, die aus den Traditionsbeständen der, wenn man so will, politischen Religion des Alten Orients und des vorchristlichen Mittelmeerraumes stammten und nicht nur auf politisch-militaristischem Utilitarismus, sondern auf grundlegenden Weltbildern über den ursächlichen Zusammenhang von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit aufruhten. Und das eben stürzte sie in ein Meer von Uneindeutigkeiten und ethischen Problemen.

Diesen Anforderungen stellten sie sich zudem auf drei unterschiedenen Funktionsebenen, die allesamt zwischen theologischer und politisch-militärischer Logik austariert werden mussten. Denn gegenüber früheren Phasen der Religionsgeschichte hatte sich der Aufgabenhorizont von Religion erweitert und in drei Dimensionen aufgespalten: Zunächst sollte das Christentum *erstens* institutioneller Träger und in seinen priesterlich-geistlichen Vertretern liturgischer Aktant eines Rituals sein, dessen Vollzug Königen und Fürsten zum Sieg und Kriegsteilnehmern beim Überleben helfen sollte, obwohl die Sakramente der Kirchen etwas grundlegend anderes zu sein beanspruchten als die Opfer- und Sühnerituale vorchristlicher Kulte. Weiter hatte das Christentum *zweitens* durch Theologie und moralische Erziehung Kommentator des Krieges zu sein, eine Ethik zu entwickeln, durchzusetzen, vor allem aber: für den Stand der eigenen Geistlichen zu praktizieren; der Krieg wurde zu einem zentralen Problem der Moraltheologie. Und schließlich betrafen diese Anforderungen das Christentum *drittens* in Schriftauslegung und Predigt; die vorchristlichen Kulte hingegen hatten eine praktische Moralphilosophie wie eine Verkündigung im Krieg eben nicht gekannt. Es galt also die Frage zu diskutieren, wie sich der Krieg denn in das Leben der Christen einpasse, wie er mit dem Willen Gottes in Einklang zu bringen sei, wie christliche Glaubenshaltung den Krieg begrenzen müsse, wie das Tun Gottes und das Erleiden der Menschen zu plausibilisieren, zu verstehen und zu bewältigen sei, was an geistlichem Beistand möglich war, um Sterben wie Weiterleben mit Bedeutung zu versehen.

Diese spezifische Problematik des Christentums zwischen theologischer und politisch-militärischer Logik hängt damit zusammen, dass sich diese dreifache Differenzierung religiöser Erwartungen innerhalb jeder der beiden Lo-

giken religionsgeschichtlich mit einer Positionierung der Religion im institutionellen Gegenüber zu Herrschaft und Gesellschaft verband, eine Position, welche vielfache Verflechtungen und Verschmelzungen, aber keine einfache Symbiose mehr zuließ, bei welcher der militärisch engagierten politischen Obrigkeit Interessenleitung und Instrumentalisierung allein zukam.

Schon ein solcher knapper religionsgeschichtlicher Rasterentwurf zeigt daher, dass von der Grundannahme her, es gebe eines automatischen Wechselverhältnis zwischen Monotheismus und Gewaltneigung, nur ein kleiner Teil der oben angerissenen Ambivalenzen erfasst und erklärt werden kann. Die einzelnen Beiträge zeichnen daher auch ein entsprechend komplexes Bild.

3. Kriegstheorien im Christentum – Epochen, Strukturen und Motive

3.1 *Biblische Grundlagen*

Walter Groß konzentriert sich in seinem Beitrag für diesen Band auf eben jene Erzählungen der Landnahme- und Richterzeit, die das Urteil einer kriegerischen, Gewalt bejahenden und fördernden Haltung des JHWH-Kultes und der Entstehung des jüdischen Monotheismus in der Hebräischen Bibel im Wesentlichen begründet haben.⁴⁷ Er weist auf eine spezielle Motivik des JHWH-Krieges hin, die göttlichem Handeln im Krieg eine zentrale Rolle zuwies: JHWH gebe nicht nur in einer Übereignungsformel im Vorhinein die Feinde in die Hand Israels, sondern verleihe durch sein wunderbares Eingreifen in die Schlacht auch Kampf und Sieg, dafür aber verlange er in einer Bannanordnung die völlige Vernichtung des Feindes, nicht nur der Kämpfer, sondern aller Menschen, Tiere und werthaltigen Sachbeute. Eben diese Motive haben den Ausschlag gegeben, im jüdischen Monotheismus, eingewandert ins Christentum, ein vorwiegend religiös motiviertes Gewaltpotenzial anzunehmen.

Der moderne exegetische Befund bereitet erhebliche Schwierigkeiten. Walter Groß betont zum einen die Sonderstellung dieser Texte innerhalb des gesamten Kanons; jenseits der Landnahmekriege ist die Haltung Israels zum Krieg defensiv: Nachdem das Volk Gottes einmal im Land lebte, ist keinerlei Versuch mehr nachweisbar, Nachbarterritorien zu erobern und zu unterwerfen, ganz im Gegensatz zu den Nachbarkulturen der Hethiter, Assyrer, Babylonier oder Ägypter. Zudem sind auch die Landnahmetexte in sich selbst höchst widersprüchlich. Die moderne Exegese kann zeigen, dass die Texte der Hebräischen Bibel in keiner Weise als Niederschlag von »Kriegserfahrung« im eigentlichen Sinne angesprochen werden können. Die vorliegenden Erzählungen beruhen in ihrer Endgestalt weitgehend auf der Redaktion und Überarbeitung durch eine »deuteronomistische« (dtr) Schule, welche den Untergang Israels und die Verschleppung ins babylonische Exil dadurch zu erklären versuchte, dass das Volk Israel die im Deuteronomium (Dtn) festgehaltene Verpflichtung, allein JHWH zu verehren und sich den Fremdgöttern des Landes, in welches sie einwanderten, nicht zu assimilieren, missachtet habe. Die Gewalterzählungen des

Alten Testamentes beruhten also wesentlich auf dem Versuch, extreme militärische Niederlagen als Strafhandeln Gottes für die Verletzung religiöser Gebote zu erklären, wobei auf der einen Seite behauptet werden musste, dass die JHWH-feindlichen Völker und ihre Kulte bei der Landnahme vollständig ausgerottet worden seien, andererseits aber von der Attraktivität dieser Fremdkulte eine fortwährende Versuchung Israels bis zum Untergang des Nord- und Südreiches ausging. Die heutige Einsicht, gestützt durch exegetisch-literaturwissenschaftliche wie archäologische Methoden, dass die dort berichteten Landnahme-Kriege in dieser Form niemals stattgefunden haben, nimmt den Texten freilich nichts von ihrer mehrfachen Anstößigkeit. Einerseits wurden sie in der vorkritischen Phase christlicher Bibelauslegung bis ins 19. Jahrhundert hinein als wenn auch theologisch überformte historische Tatsachenberichte gelesen, andererseits hat die Rezeptionsgeschichte die Tatsache, dass in der dt-Bearbeitung gerade die Schuldgeschichte Israels im Gesamtzusammenhang der Hebräischen Bibel reflektiert werden sollte, weitgehend ignoriert. Die Rezeptionsgeschichte, insbesondere des Mittelalters und der frühen Neuzeit, zeigt denn auch, dass der religionsgeschichtliche Sprung, den die deuteronomistische Bearbeitung bedeutet, nämlich die Geschichte von Kriegsniederlagen als Schuldgeschichte zu lesen, in der auswählenden Rezeption des Kanons kaum eine Rolle spielte. Vorherrschend blieben vielmehr die Motive des starken Glaubens militärischer Führer und Könige und die daraus abgeleitete Sieghilfe JHWHs. Den Rezipienten war in keiner Weise bewusst, dass sich die »Vernichtungsweihe« im Rahmen altorientalisch üblicher Kriegspraxis hielt, ebenso wenig, dass nach der Landnahme das Eingreifen JHWHs in Israels Kriege vor allem dazu diente, seinem Volk ›Ruhe zu schaffen vor seinen Feinden«. Gerade die kultische Konnotation der JHWH-Kriege musste diesen Erzählungen in der Auseinandersetzung mit Anhängern anderer Religionen oder mit ›Häretikern« eine besondere Dynamik verleihen.

Ganz vergleichbare Beobachtungen bestimmen die von *Frank Lothar Hossfeld* geleistete Interpretation von Feind-, Fluch- und Rachepassagen in den Psalmen. Auch hier gibt es eine erhebliche Diskrepanz zwischen den Ergebnissen heutiger Exegese und einer Jahrhunderte langen Rezeptionsgeschichte. Als Konsens der Bibelwissenschaftler hält Hossfeld fest, dass es eine eigene Gattung der Fluch- und Rachepsalmen nicht gebe. Die sehr harten und sehr konkreten Bitten des Psalmbeters, Gott möge durch Fluch, Strafe und Vernichtung gegen seine Feinde einschreiten, finden sich in Klage- und Bittgebeten des Einzelnen wie des Volkes, schließlich auch in sogenannten Königsgebeten. Die heutige Psalmenexegese spricht daher »neutraler und differenzierend von Verwünschungen, Aussagen der Feindschädigung, Bitten um Bestrafung der Feinde« etc. Der wesentliche Unterschied, insbesondere im Hinblick auf die besonders inkriminierten Psalmen 58, 83, 109 und 137 besteht darin, dass die heutige Exegese diese Psalmen in der Regel als Gebete der Opfer extremer Entrechtung und Gewalt und damit als Hilfeschreie in Notlagen interpretiert, während patristische und mittelalterliche Deutungen diese Texte insbesondere gegen die Feinde der Kirche und damit implizit der Feinde Gottes wendete. Dabei bleibt zu berücksichtigen, dass als Autor der Psalmen durchgängig Kö-

nig David galt, weswegen die Auseinandersetzung mit den Feinden Gottes in besonderer Weise disponiert war, als militärische Auseinandersetzung des Königs gelesen zu werden.

Das Neue Testament, das *Ulrich Luz* und *Tobias Nicklas* interpretieren, steht einer aggressiven Ausdeutung der Gottesbeziehung zunächst diametral entgegen. Das Gebot der Feindesliebe, so Luz, »gehört zum Urgestein der Jesus-Überlieferung«. Die jesuanische Feindesliebe sprengt das Liebesverbot aus den Geltungsgrenzen der jüdischen Thora heraus, auch aus den Grenzen des entstehenden Christentums. Damit verbunden ist die gewaltlose Preisgabe des Talion-Prinzips (»wie du mir, so ich dir«), das Verbot zu richten, die Anweisung zu unbegrenzter Vergebung und zur dem Kult vorausgehenden Versöhnung. Vorbilder und Parallelen in der jüdischen Weisheit und antiken Philosophie werden hier bewusst radikalisiert, um im Kontext des Anrufs des Gottesreiches die kommende neue Welt in Jesu Reden und Handeln im Vorhinein exemplarisch zu spiegeln.

In der nachösterlichen Tradition der Entstehung der neutestamentlichen Schriften wird damit das die Spirale der Gewalt unterbrechende Verhalten Jesu bis zum Kreuz zum entscheidenden Modell des Gewaltverzichts als Zentrum christlichen Handelns. Gleichzeitig findet darin auch eine subtile Umdeutung statt: Was in der Praxis Jesu selbst noch ein subversives Zeichen der gegen die Herrschenden gewendeten Ohnmacht war, wird nun zum Gewalt ertragenden Leiden als besonderem Zeichen der Nachfolge. In dieser Weise spiritualisiert, konnte selbst die Teilnahme am Krieg als christusgleiches Opferleiden aufgefasst werden. Es ist keineswegs so, als hätten die neutestamentlichen Texte dafür eine Spur gelegt. Aber Walter Groß betont: Texte »können sich gegen die Art ihrer Rezeption nicht wehren.«

Das gilt insbesondere für jene Texte, die Ulrich Luz als »Modell der zwei Kreise« und als »Ansätze zu qualitativen Unterscheidungen« beschreibt: schon das paulinische Schrifttum trennte zwischen den christlichen Gemeinden und ihrer Umwelt, verschob die universale Reichweite des Liebesgebotes auf die Mitglieder der christlichen Gemeinde, denen sie zum untrüglichen Kennzeichen werden sollte, identifizierte gleichzeitig jene aggressiven Nebentöne, die den Prozess der Ausbildung des Christentums »von einer eschatologischen Bewegung zu einer Religion« begleiteten. Nicht nur die feindselige Reaktion der antiken Umwelt, sondern auch die ablehnende Haltung der Mehrheit Israels und die innerhalb des frühen Christentums auftretenden ›Apostaten‹ und ›Irrlehrer‹ lösten scharfe Diffamierungen und Beziehungsabbrüche aus. Auch deren Niederschlag in den paulinischen Briefen und der Pastoralliteratur sollte eine äußerst aggressive Wirkungsgeschichte entfalten, und zwar ausdrücklich obwohl von irgendeiner menschlichen Gewalttätigkeit in den neutestamentlichen Texten keine Rede sein kann und die fragile, kleine und verstreute Gemeindestruktur des frühen Christentums dazu auch gar nicht in der Lage gewesen wäre. Nicht gewalttätige Texte, sondern Texte, die in ihrer Abwertungsqualität auf Gewaltanwendung beziehbar waren, lagen hier vor.

Signifikante Gleichläufigkeiten zeigen sich hingegen zwischen der Rezeptionsgeschichte und den heutigen Auslegungstraditionen der Johannes-Apo-

kalypse bzw. (Geheimen) Offenbarung. Die Rezeptionsgeschichte, die in zahlreichen Beiträgen dieses Bandes weiter entfaltet werden wird, weist die Offenbarung als jenen Text aus, der insbesondere von Dissidenten, marginalisierten protestantischen Gruppen, Glaubensminderheiten in von anderen Konfessionen okkupierten Gebieten und ein religiöses Widerstandsrecht reklamierenden Gruppen beansprucht worden ist. Auch Nicklas legt den Text gegen den derzeit verbreiteten Trend aus, die »Apokalypse« umgangssprachlich mit Katastrophen und Weltuntergangsszenarien zu verbinden. Vielmehr sieht die wissenschaftliche Exegese die Offenbarung als eine Schrift, »die – in einer als ausweglos empfundenen Situation – bedrängten christlichen Gemeinden Trost spenden soll« und »in [...] völliger Marginalisierung« ein Hoffnungsszenario zu entwickeln versucht. Der Offenbarung des Johannes geht es darum, unter Rekurs auf das befreiende Handeln des biblischen Gottes im Exodus aus Ägypten eine vergleichbare Befreiungsperspektive für die Wirkung des Wortes Gottes am Ende der Zeiten zu entwickeln. Dies beinhaltet die Aussage vom endgültigen Sieg Gottes über seine Feinde, die aber nach der zentralen Szenerie von Offb 19,11-21 nicht durch kriegerische Heere der Christen selbst, sondern durch einen Gott herbeigeführt wird, der in der Liebe zu den Seinen bereit ist, radikal Partei zu ergreifen. Nicklas selbst identifiziert den Gedanken, »dass sein Partei ergreifendes Handeln nicht einmaliges Ereignis der Vergangenheit ist und auch nicht nur durch die Geschichte hin immer wieder erfahrbar bleibt«, sondern »am Ende der Geschichte auch das Ende derer steht, die sich der Herrschaft Gottes entgegen stellen«, als einen gefährlichen und dem Missbrauch Tür und Tor öffnenden Gedanken. Dennoch zeigt die genaue Textanalyse, dass die in der Offenbarung verwendeten Blut-Metaphern nicht das Blut der Feinde und damit eine gewalttätige Vernichtungsschlacht meinen, sondern dass im Zentrum der Betrachtung das »Blut des Lammes« steht, welches für die Versöhnung, Rettung und Erlösung derer, die in den Bereich Gottes gehören, am Kreuz bereits vergossen wurde und damit die endzeitliche Scheidung derer präformiert, die sich in der Herrschaft Gottes bergen, und jener, die ihrem Anbruch Widerstand entgegen setzen.

Der exegetische Befund im Hinblick auf die Kriegserzählungen und die Feindverwünschungen des Alten Testaments, die Friedens-, Ausgrenzungs- und Endzeitszenarien des Neuen Testaments machen auf der einen Seite den enormen Ertrag der modernen Bibelexegese sichtbar, der sich einer gewaltlegitimatorischen Interpretation der Bibel mit archäologischen, sprachwissenschaftlich-literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Befunden sowie theologischen Reflexionen widersetzt, auf der anderen Seite jedoch das für heutige Rezeptionsbedingungen bleibend Anstößige der biblischen Texte betont, wenn sie, tatsächlich fern jeder Realität und aus der Perspektive von Marginalisierung, Bedrohung, Verängstigung und Kriegsniederlage heraus, das parteiliche Eingreifen Gottes auch in Formen kriegerischer Gewalt erwarten und betonen. Von entscheidender Bedeutung für alle Kriegstheoriebildung des Westens bleibt die Diastase zwischen dem späten Durchdringen solcher Einsichten in den Charakter der biblischen Erzählungen und Erwartungen als

Opfer- und Niederlagendiskurse und der durchgängigen Lektüre dieser Texte als realistische Geschichtserzählungen.

Es bleibt somit ein Problem der theoretisch-theologischen Durchdringung des Kriegs- und Gewaltproblems im Christentum, dass die eindeutig auf die Ankunft des Reiches Gottes bezogenen Friedens- und Gewaltverzichtsperspektiven des Neuen Testaments angesichts selektiver Rezeption des Gesamtkanons keine dauerhafte Dominanz gewinnen konnten gegenüber jenen Teilen, die sich interessengeleitet für die Legitimierung des Krieges einsetzen ließen. Für die im Folgenden zu betrachtende Rezeptionsgeschichte bleibt daher eine wissenssoziologisch kontrollierte Aktorengeschichte von entscheidender Bedeutung. Wenn das Christentum auf der einen Seite den Krieg kultisch zu begleiten, auf der anderen Seite ethisch zu kommentieren, schließlich drittens in Predigt, Buße und Sterbebegleitung Sterben wie Weiterleben mit Bedeutung zu versehen hatte, konnte die Selektivität der Aneignung kaum anders als extrem mehrschichtig ausfallen.

3.2 Die Antike

Die antike Philosophie, so *Michael Erler*, hielt Krieg für ein Übel, rechnete aber nicht mit seiner generellen Vermeidbarkeit. Wo Herodot freilich noch von einer Grundkonstante menschlichen Lebens ausging, bemühten sich Thukydides, Euripides und andere seit dem Pelleponesischen Krieg und seiner schon im 5. Jahrhundert v. Chr. als extrem empfundenen Gewalt um Ursachenforschung und fragten nach Möglichkeiten seiner Überwindung. Insbesondere Sokrates und Platon versuchten einen Wertekanon der Frömmigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit zu erarbeiten und zu begründen, der den Gründen der Gewalt letztlich bis in die Unfriedlichkeit der menschlichen Seele nachgeht. Während der Krieg mit Barbaren (πόλεμος) außerhalb der gentilen Grenzen der griechischen πόλεις um des Gemeinwesenschutzes hingenommen und geführt werden muss, ist die als Fehde (στάσις) bezeichnete Situation des Bürgerkrieges eine Folge übertriebenen Besitzstrebens und Schutzbedürfnisses. Wie im Einzelmenschen selbst, so müsse auch zwischen den Menschen Einigkeit und harmonischer Ausgleich erzeugt werden. Diese Idee der philosophischen Therapierbarkeit menschlicher Gewaltneigung übernahmen auch Epikureismus und Stoa. Sie interpretierten, nun bereits vor dem Hintergrund der römischen Reichsbildung, die psychologischen Ursachen des Krieges als vorphilosophisch und darum fälschlich gehegte Todesangst. Die gentil konstruierten Unterscheidungen zwischen Griechen und Nichtgriechen wurden nun zugunsten eines neuen Kosmopolitismus fallen gelassen; freilich blieben diese Theorien gegenüber den Expansions- und Sicherungskriegen des mediterranen Imperium Romanum gleichsam in einer Schwebelage der Unanwendbarkeit.

Das prägte auch das Engagement der frühen Christen im römischen Heer und in der *militia* des Römischen Reiches überhaupt; ein Begriff des Dienstes für die *salus publica*, die zwischen militärischen und zivilen Bereichen nicht

strikt trennte. *Christoph Brennecke* analysiert die bereits biblisch bezeugte Anwesenheit von Christen im römischen Heeresdienst als weniger ethisches denn kultisches Problem. Einen generellen Pazifismus, der den Soldatenberuf für Christen verbot, kannten weder die Autoren der Evangelien, der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe noch die frühen Gemeinden, in denen eine Stigmatisierung von bekehrten Soldaten oder die Forderung, diesen Beruf aufzugeben, nirgends nachgewiesen werden kann; im Gegenteil: Der bekehrte *Centurio* kann zum Vorbild des Glaubens werden (und wird in dieser Rolle eine Vorbildfunktion bis in die Standespredigten der Frühen Neuzeit behalten). Die Verbindung aller öffentlichen Ämter mit paganen Kulthandlungen ist die eigentliche Schwierigkeit, der sich christliche Soldaten praktisch und die Apologeten auch theoretisch zu stellen haben. So sollte das Regenwunder des Quadenkrieges die Wirksamkeit und Nützlichkeit des christlichen Gebets für römische Truppenteile erweisen, wobei zu großen Teilen christliche Legionen implizit bereits als normal vorausgesetzt wurden. Bis in die Zeit der systematischen Christenverfolgungen hinein war es selbst Christen in höheren Rängen offenbar möglich, der Beteiligung an heidnischen Ritualen in der Armee pragmatisch auszuweichen, und die Soldatenmartyrien aus der decischen, valerianischen und diokletianischen Verfolgungszeit bezeugen, dass viele ehemals kultisch konnotierte Handlungen und Zeichen zu diesem Zeitpunkt bereits als eher säkulare und politische Loyalitätsbekundungen rezipiert wurden, bevor der wachsende Kaiserkult sie resakralisierte. In der theologischen Debatte muss Tertullian in seiner montanistischen Phase als Ausnahme gelten; die sonstigen Teilnehmer an der Debatte um den Heeresdienst der Christen äußerten sich sehr differenziert. Eine generelle Ablehnung des Soldatenberufes aber findet sich weder in der Theologie noch in den vorkonstantinischen Bischofssynoden; auch hier kann also von einer konstantinischen »Wende« nicht wirklich gesprochen werden.

Volker Henning Drecoll bestätigt diese Perspektive, indem er den schleichenden Wandel der Zeitrhythmisierung anhand der römischen Militärkalender belegt. Die Christianisierung des religiösen Festkalenders war kein abrupter Systemwechsel, sondern ein Prozess von kultischer Kontinuität und schrittweiser Integration neuer, nun christlicher Festanlässe im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts. Unter Beibehaltung des römischen Jahreskalenders und der Sieben-Tage-Woche begannen der Sonntag und das Osterfest prominente Plätze zu belegen. Wichtige heidnische Festtage wurden trotz mehrerer Erlasse gegen Ende des 4. Jahrhunderts keineswegs durchgängig abgeschafft. Wie Brennecke zeigt auch Drecoll, dass keineswegs allein der theologisch-ethische Diskurs den Ausschlag gab für eine Umformung des Militärischen unter christlichen Vorzeichen, sondern dass umgekehrt die religiösen Bedürfnisse des römischen Heeres – ohne große funktionelle Abwandlungen – auf einen trinitarischen Fahneneid, christliche Geistliche, Gebete, Kreuze, Bilder und Liturgien im Heer und einen christianisierten Kaiserkult übertragen wurden – auch die Beispiele des folgenden Beitrags von Mischa Meier sind hier instruktiv. Für christliche Truppenteile wurde und blieb gleichzeitig der normale sonntägliche Gottesdienst der bischöflichen *civitas* ein liturgischer Fixpunkt und eine wich-

tige Schnittstelle der Christianisierung zwischen Militär und Zivilgesellschaft.

Auf der anderen Seite, gleichsam gegenüber zu dieser selbstverständlichen und von Ausnahmen abgesehen geräuschlosen Integration des christlichen Kultes in die Funktionsabläufe, Weltbilder und Ordnungsvorstellungen der römischen Armee, stellte sich die christliche Theologie eigenständig der Aufgabe, das Hineinwachsen des Christentums in politische und militärische Verantwortung zu interpretieren. *Johannes Brachtendorf* analysiert Augustinus von Hippo als einen auch für die Rezeptionsgeschichte Jahrhunderte lang maßgeblichen Autor, der keineswegs bruchlos an die vor- und außerchristlichen Vorstellungen des Zusammenhangs von Krieg und Kult anknüpfte. Zentral wurde hier vielmehr der Frieden als schöpfungstheologischer, aber auch psychologischer Ordnungsbegriff. Die Herrschsucht (*libido dominandi*) und die Begierde zu schaden (*libido ulciscendi*) seien, hier folgt Augustinus durchaus Traditionen der paganen Philosophie, Schwächungen der inneren Einheit, hervorgerufen durch eine Dominanz der Leidenschaften über die Vernunft; christlich interpretiert ist das eine Folge des in Sünde gefallenen Menschen. Das Leiden des Menschen erzwingt die Reflexion auf eine göttliche Heilspädagogik, welche die Notwendigkeit einer staatlichen Strafgewalt zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung vorsehe, wo nach dem Sündenfall der Verbleib in einer christlichen Liebesordnung nicht mehr möglich sei.

In diesem Kontext entstanden die über das Gesamtwerk verstreuten Theorieansätze zum »gerechten Krieg« als Ausfluss staatlicher Ordnungsanstrengung, wobei Augustinus keineswegs verschwie, dass nach solchen Kriterien die meisten Kriege des römischen Imperium als ungerecht einzustufen seien. Die Betonung der Grenzen ist im Grunde wichtiger als die legitimierende Entschränkung: Zwar habe, so rezipierte Augustinus die von Walter Groß analysierten Texte des AT, Gott im Alten Bund Kriege befohlen, die ausgeroteten Völker müssten also in Gottes Ratschluss den Tod verdient haben. Diese Struktur sei aber durch das Neue Testament aufgehoben, das Geduld, Liebe und brüderliche *correctio* verlange. In diesem Sinne sei nun selbst von Militärs Friedensbereitschaft und Barmherzigkeit zu verlangen; die moralische Besserung oder religiöse Konversion eines Gegners könne daher keinen gerechten Kriegsgrund abgeben. Diese Argumentation errichtete für jegliche Arten von Religionskriegen hohe Hürden. Gleichzeitig aber war mit der Forderung, die Donatisten nicht wegen ihres abweichenden Glaubens, sondern wegen ihrer Gewalttätigkeit gegen das Gemeinwesen und das Existenzrecht der wahren Religion innerstaatlichen Gewaltmaßnahmen auszusetzen, für spätere Ketzerverfolgungen eine lange Spur gelegt.

Diese Theorieansätze konnten mit dem zunehmend christlich-religiös getönten Bild des Kaisers verschmelzen und somit jene in der militärischen Welt ohnehin vorhandenen und nun zunehmend christlichen Kulterfordernisse verstärken, die Volker Henning Drecoll und Christoph Brennecke herausgearbeitet haben. Die starke Eigengesetzlichkeit, die vom Zusammenhang von Religion und Krieg ausging, beschreibt *Mischa Meier* anhand der spätantiken Kaiser seit Theodosius I. Sie führten allesamt keine Religionskriege, setzten

aber die Tradition der vorkonstantinischen Herrscher fort, das Geschehen des Krieges generell mit Themen und Motiven des Transzendenzbezugs aufzuladen und den Zusammenhang von Kriegsgewalt, Sieg oder Niederlage religiös zu überhöhen. Theodosius hatte solche Deutungen noch selbst produzieren und instrumentalisieren können, um seine militärischen Erfolge mit einer religiösen Selbstrepräsentation als Verteidiger des Christentums gegen heidnische oder arianisch-häretische Barbarei zu umkleiden.

Die Stilisierung des militärischen Erfolges als Gottesurteil war insbesondere dann Erfolg versprechend, wenn der Kaiser selbst zunächst den Rat frommer Asketen einholte und die eigentliche Schlachtentscheidung mit Fasten, Nachwachen, Gebeten und Prozessionen vorbereitete. Die so gewonnene Deutungshoheit, die den Kaiser als frommen Herrscher in den Dienst Gottes gestellt sah, entwickelte sich jedoch rasch zum politisch-ideologischen Zwangskorsett. Militärhandbücher des 6. und 7. Jahrhunderts beschrieben bereits ausführlich die christlichen Reinigungs-, Buß- und Kultaufgaben, Feldkapellen und -altäre, Predigten, Hymnen und Schutzerflehungen; die »militärische Inanspruchnahme christlicher Symbole zur Sakralisierung des Kaisers« wurde unumgänglich. Die oströmischen Kaiser gerieten mehr und mehr in die Abhängigkeit von hauptstädtischen Stimmungslagen: Waren sie nicht als Träger vorbildlicher Frömmigkeit präsentabel, drohte ihnen Aufruhr und Absetzung, auf dass das Reich der göttlichen Gunst würdig bliebe. Die Kriegs-, Pest- und Katastrophenerfahrungen der Mitte des 6. Jahrhunderts haben diese Nötigung zu ostentativer Religiosität im öffentlichen Erscheinungsbild des Kaisers massiv verstärkt. Diese Tendenz zur »Liturgisierung« machte keineswegs den Religionskrieg zum entscheidenden Kriegstypus der Spätantike, denn Kriegsgründe und -ziele blieben auffällig profan. Aber der enge Konnex von militärischem Engagement und Religiosität prägte die Kaiservorstellung und sollte auf das Herrscherbild des Westens nach der Völkerwanderung, am Übergang von der Antike zum Mittelalter, entsprechend einflussreich werden.

3.3 Das Mittelalter

Daher zeigen die Beiträge zum Mittelalter eine besonders schwierige Befundlage. Auf der einen Seite konstatieren Ludger Körntgen, Norbert Ohler und Ernst-Dieter Hehl, dass die Tendenz zur politisch-rechtlichen Rationalisierung des Kriegshandelns, die Nötigung zur begrenzenden Begründung kriegerischen Handelns aufgrund christlicher Barmherzigkeit, die in der Friedentheorie des Augustinus angelegt war, theoretisch durchgehalten wurde: Weder die Karolinger noch die Ottonen hätten »heilige« Missionskriege zur gewaltsamen Ausbreitung des Christentums unter den Sachsen und Slawen geführt, noch sei die Gottesfriedensbewegung als Voraussetzung der Kreuzzüge gleichsam eine Heiligung von Kriegshandeln gewesen. Diesen Befriedungskampagnen *ad extra* und *ad intra*, so unterschiedlich sie mit Gewalt durchgesetzt und der Eskalation ausgesetzt gewesen waren, lag doch die gemeinsame Idee zu-

grunde, dass die bereitwillige Übernahme des christlichen Glaubens und das Festhalten daran für dauerhafte Konsolidierung gewaltfreier Räume unabdingbar sei und dass hier dem christlichen Herrscher eine bestimmte Schutz- und Vogteifunktion zukomme; werde diese in königsfernen und herrschaftschwachen Regionen nicht wahrgenommen, müssten die Kirchenleute dafür einstehen. Auf der anderen Seite aktivierten insbesondere die Teilnehmer an den späteren Kreuzzügen eine religiöse Eigenlogik, die mit den kriegsethischen Reflexionen von Augustinus bis Gratian schwer vereinbar war: Arnold Angenendt sieht unter den Kreuzfahrern, dann aber auch unter denen, die bis zum Papst auf ihren Sieg von 1099 reagierten, die religionsgeschichtlichen Komplexe der *pollutio* heiliger Orte, der entsühnenden Reinigung durch Blut und der gewaltsamen Exekution der Gottesstrafe am Werk.

Die Dichotomie zwischen der »ethischen, rechtlichen und pastoralen Ausgestaltung eines Verhaltenscodex, der jede Form von Blutvergießen problematisierte, auf der anderen Seite der rituellen Zurüstung der (nicht nur königlichen) Herrschergewalt zur Ausübung ihrer Funktion der innerweltlichen Ordnung und Rechtswahrung« wurde bereits für das westliche frühe Mittelalter typisch (*Ludger Körntgen*). Die Folgen dieser auf spätantiken Öffentlichkeitsformen basierenden Herrschaftskonzepte waren jedoch weitreichend: Weil der Kaiser – und generell jeder Herrscher – zum Schutz nicht nur der weltlichen Ordnung, sondern auch der Kirche und des wahren Glaubens bestellt war, konnte der an sich defensive Grundzug ethischer Kriegsreflexion in der christlichen Theologie ins Offensive hinein entschänkt werden. Die Sicherung des Gottesfriedens, der Kampf für die Kirchenreform und der Kreuzzug gegen die Bedrängung christlicher Pilger im muslimischen Machtraum wie gegen die Unterstützung der Häretiker erhielt seinerseits heilsvermittelnde Qualität. Dieser Entwicklung waren die Sachsenkriege Karls d. Gr., aber auch die Slawenkriege Ottos d. Gr. vorausgegangen. Den evidenten Zusammenhang von Krieg und Mission erläutert Körntgen als ein Erklärungsmuster, welches die politische Unberechenbarkeit und barbarische Wildheit der östlichen Nachbarn als Folge ihrer heidnischen Religion deutete. Die Christianisierung konnte so als Mittel der politischen Zivilisierung erscheinen. Die (nicht sicher verbürgte) Alternative von Quierzy – Bekehrung oder Vernichtung – war also die Konsequenz, nicht das Motiv der Eskalation. Weil militärische Unterwerfung und Treueide in ihrer Bindungswirkung auf das gar nicht als politische Gesamtheit organisierte Sachsen überschätzt wurden, glaubte man sich nicht mit Krieg oder Mission im eigentlichen Sinne, sondern mit Aufruhr und Glaubensabfall auseinandersetzen zu müssen. Hier glaubte man sich im Gefälle spätantiker Theoriebildung zu bewegen, obwohl faktisch etwas Neues stattfand: der »Einsatz herrscherlicher Machtmittel für die innerkirchliche Disziplinierung« wurde von der Eigengesetzlichkeit des Eroberungskrieges absorbiert. Bewusst aber war das nicht; »das harte religiöse Strafrecht der *Capitulatio [de partibus Saxonum]* stand insoweit in der Tradition der spätantiken Ketzerbekämpfung, deren theologische Rechtfertigung Augustinus geleistet hatte.«

Grundsätzlich ist von Bedeutung, dass alle religiösen Konnotationen des Kriegsverlaufes, der Rekurs auf göttliche Sieghilfe und die klerikal-liturgische Begleitung an sich aus den Kriegsformen der Spätantike übernommen waren und den Missionskrieg keineswegs als Sonderform des Religionskrieges kennzeichneten, sondern als Elemente einer in religiösen Zusammenhängen denkenden und für das unmittelbare Eingreifen Gottes offenen Denkform auch in innerchristlichen Kriegen in ganz vergleichbarer Weise zur Anwendung kamen. Ein umfassendes Konzept karolingischer oder ottonischer »Gewaltmission« hat es offenbar gar nicht gegeben; die Verteidigung von Kirche und Christentum beschreiben die zeitgenössischen Quellen in einer ganz defensiven Terminologie. Körntgen bestreitet daher, dass hier eine einheitliche Kriegstheologie entwickelt wurde; vielmehr lassen sich relativ unverbunden und unvermittelt mehrere Konzepte nebeneinander nachweisen: ein an biblischen Geboten orientiertes Tabu des Blutvergießens, für dessen Bruch eine eigene Sühne notwendig war, die augustinische Theorie der notwendigen Legitimation von Kriegsgewalt, das spätantike Bild des christlichen Herrschers, dessen Siegesheil aus Frömmigkeit erwächst, schließlich die Selbstdeutung der nunmehr christianisierten Völkerschaften, die, um ihre Niederlage zu bewältigen, christliche Könige zu Aposteln und ihre harte Kriegführung zur heilsamen Erziehung umschrieben. Erst in diesen Kontexten wurden der Schutz der Kirche und die Ausbreitung des Glaubens im mittelalterlichen Herrscherbild endgültig verankert – nicht als Voraussetzung, sondern als Ergebnis der Kämpfe. Ganz ähnliche Konstellationen und Erklärungsmuster sollten sich in den ottonischen Auseinandersetzungen mit den elbblawischen Völkerschaften wiederholen, wobei zu diesem Zeitpunkt freilich »die *propagatio fidei* offensichtlich als Aufgabe eines jeden christlichen Königs verstanden [wurde], besonders eines solchen, der ganz selbstverständlich mit heidnischen Nachbarn konfrontiert war«. Eine kriegerische Gewaltmission war damit keineswegs ins ideologische Arsenal eingestellt worden; der Zusammenhang von Krieg und Christentum blieb defensiv als Kirchenschutz und Vogtei über Missionsbistümer formuliert. In dieser Form wanderte die prinzipiell für jeden Christen gültige »Verbindung von herrscherlicher Amtspflicht und persönlicher Frömmigkeit und Heilssorge« in die frühmittelalterliche Memorialpraxis ein. Darum blieb die Errichtung und Sicherung von Infrastruktur, also die Gründung von Bistümern und die Bekehrung der adligen Oberschicht, wichtiger als die pastorale Unterweisung der zumeist noch in hohem Maß restheidnischen abhängigen Bevölkerung.

Das änderte sich erst, als die Gottesfriedensbewegung im Zusammenhang der Kirchenreform den Frieden und die Gerechtigkeit zum Kern eines christlichen Lebens nach dem Vorbild der Urgemeinde verklärte und zu diesem Zweck die adlige Aggression nach außen lenkte (*Norbert Ohler*). Kirchenbann, Exkommunikation und Interdikt waren stets wirksamere geistliche Waffen gegen Friedensstörer als unmittelbare militärische Gewaltanwendung; die Sicherung des Friedens wurde um so wichtiger, als nach 1095 die ihre Heimat verlassenden Ritter Garantien für ihre Familien und ihren Besitz verlangten. In den französischen Kernräumen der Gottesfriedensbewegung wurden daher

Bischöfe, Äbte und Priester zu Vertretern einer Theorie, der zufolge auf kirchlichen Befehl hin und mit kirchlicher Autorität Krieg geführt werden konnte; dieser Krieg sollte für den, der in rechter Absicht daran teilnahm, heilbringend sein. Das aus der älteren Bußlehre stammende Tötungstabu, demzufolge jedes Blutvergießen gesühnt werden musste, war damit obsolet geworden.

Dennoch kann, so *Ernst-Dieter Hehl*, vom Gedanken des »Heiligen Krieges« auch im Kontext der Kreuzzüge nach wie vor keine Rede sein.⁴⁸ Denn die Quellen zu den Kreuzzügen, auch die Selbstaussagen seiner Protagonisten, kennen den Begriff des *bellum sacrum/sanctum* ebenso wenig wie die Kirchenrechtssammlungen und die Moraltheologie bis hin zu Thomas von Aquin. Entfaltet und systematisiert wurde vielmehr die Theorie des gerechten Krieges bei Augustinus, wobei die Teilnahme an einem solchen gerechten Krieg keineswegs automatisch den Kriegsteilnehmer rechtfertigte, gar heiligte. Dies blieb ein Problem intentionsethisch und individuell zuzumessender »Sünde« oder Sündlosigkeit. In diesen Kategorien war auch der Kreuzzug ein gerechter Krieg zur »Verteidigung der Christenheit gegen die Bedrohung durch islamische Mächte und um die Rückgewinnung ehemals christlicher Gebiete«. Der Kreuzzugsablass war in diesem Sinne keine kollektive Verklärung der Teilnehmer zu Märtyrern, obwohl die Kreuzfahrer sich selbst in der Regel so sahen, sondern eine auf die Absicht der Teilnahme zielende individuelle Bußkommution, wenn der Auszug »ausschließlich aus Gottergebenheit (*pro sola devotione*)« erfolgte.

Auch *ad extra* formulierte die christliche Kriegstheorie keine Begrifflichkeit des Heiligen Krieges aus. Eine gewaltsame Mission der Muslime zum Christentum hat Thomas von Aquin wie seine Vorläufer als unchristlich abgelehnt; erneut argumentierte die Gerechtigkeitslehre defensiv: Der christliche Glaube dürfe, das allein sei der Kriegsgrund, auch in nicht christlichen Ländern und unter nicht christlichen Herrschern nicht beeinträchtigt, seiner Predigt kein Hindernis entgegengestellt werden (in dieser weiten Auslegung lag freilich erhebliches aggressives Potential). Nur diejenigen, die den christlichen Glauben bereits angenommen hätten, dürften mit Gewalt gezwungen werden (*corporaliter compellere*), den einmal übernommenen Verpflichtungen und Selbstbindungen auch weiterhin nachzukommen – auch hier blieb die Stellungnahme des Augustinus zum Donatistenstreit maßgeblich. Erst Huguccio von Pisa integrierte die Fürsorgepflicht des christlichen Soldaten für den Glauben seines Nächsten in das militärische Notwehrrecht; diese Bestimmung kam, von Leo IV. aufgenommen, »dem Heilsversprechen des Kreuzzugsablasses und dem Gedanken eines heilbringenden Krieges« am nächsten. Aber diese von der Kirche verantwortete Entschränkung, das »freiwillige Heraustreten aus den üblichen staatlich-politischen Strukturen, die ohnehin noch schwach entwickelt waren«, in einem außerstaatlich und kirchlich gefassten Notwehrrecht für Mitchristen, konnte sich mit der zunehmenden Ausbildung des staatlichen Gewaltmonopols in der Spätphase des Mittelalters nicht mehr halten: »Als die staatliche Gewalt den Krieg dann für sich monopolisierte, war es mit dieser ›Heiligkeit‹ des Krieges vorbei. Der Kern des Ablassversprechens, der Erklärung eines Krieges zu einem heilbringenden hatte nämlich letztlich darin be-

standen, eine individuell wachzunehmende Verantwortlichkeit für den Nächsten fern der eigenen Heimat einzufordern und damit eine staatliche Grenzen überschreitende Loyalität.« Die Theoriebildung der lateinischen Christenheit nahm deshalb ihren für die Gesamtgeschichte des Westens spezifischen Verlauf, weil der Gedanke des heilbringenden Krieges zu einer Zeit aufkam, die sich rechtstheoretisch im Investiturstreit gleichzeitig erfolgreich um die Trennung religiöser und politischer Rechtssphären bemühte.

Wo also theologisch und kanonistisch jede Grenzüberschreitung ausblieb, machte sich die kultische Eigengesetzlichkeit des Militärischen dennoch geltend. *Arnold Angenendt* kann zeigen, dass für die Teilnehmer des ersten Kreuzzuges der religiöse Verdienstgedanke im Zentrum ihrer Motivation stand. Und diese Verdienstlichkeit wurde – von den teilnehmenden Militärs, nicht den Theologen und Kanonisten – weitgehend in den Kategorien der Reinigung heiliger Stätten von der Befleckung durch die muslimische Kultausübung verstanden. Der Gedanke der Blutsühne gegen die *pollutio* heiliger Orte durch Kultfrevler, der dem neutestamentlichen Ansatz ganz entgegensteht, sei für die Kreuzfahrer selbst vordringlich gewesen und habe auch das Massaker am Tempel in Jerusalem 1099 bewirkt; die Rezeption der Makkabäer-Bücher habe hier eine vergleichbare Rolle gespielt wie die Feindsalmen (vgl. den Beitrag von Frank-Lothar Hossfeld). Jerusalem als die Braut Christi war kein säkulares, sondern ein religiöses Anliegen. Zu fragen ist eben, so Angenendt, ob auch hier in den Kategorien gerechter Kriegsgründe gedacht worden sei: Können auch religiöse Werte, Rechte und Anliegen den Krieg als Rechtsauseinandersetzung und Gerichtsurteil begründen? Wie Hehl betont auch Angenendt vom *Decretum Gratiani* über Radolfus Niger bis zu Thomas von Canterbury die Geltung der naturrechtlich-politiktheoretischen Grundlagen der kanonistischen Wissenschaft bei der christlichen Theoriebildung zur Begründung von Kriegen: Die Gerechtigkeitsfrage stehe obenan, eine Teilnahme an gerechten Unternehmungen könne unter der Voraussetzung der *recta intentio* verdienstvoll sein, Gewaltmission bleibe undenkbar, weil die Muslime von der gleichen Geschöpflichkeit geprägt seien wie die Christen und der Glaube nur freiwillig übernommen werden könne. Dennoch »verband sich die Rückeroberung von Christi eigenem Erbe mit religiösen Reinigungs- und Sühnevorstellungen, und das waren Momente des Heiligen Krieges«; zwischen den religionsgeschichtlichen und religionsrechtlichen Modellen der Blutsühne und der Gerechtigkeitsfrage sei eine Art »negativer Kompromiss« geschlossen worden.

Dennoch widerspricht Ernst-Dieter Hehl der Vorstellung, die Idee des »Heiligen Krieges« habe sich letztendlich durchgesetzt. Bemerkenswert sei, dass die Kreuzfahrer ihren Sieg, Jerusalem 1099, und das dabei angerichtete Blutbad weder verschwiegen noch verharmlosten, sondern nach den von Walter Groß analysierten biblischen Vorbildern der Vernichtungsweihe im JHWH-Krieg stilisierten. Diese Vorstellungen aber waren keineswegs allein für die Kreuzzüge typisch: »Die militärische Notwendigkeit, jeden niederzumachen, der sich in den Weg stellte, und so die Formierung neuer Abwehrkräfte zu verhindern, die Erbitterung über die eigenen Verluste, die man nach dem langen Kriegszug noch bei der Belagerung der Stadt erlitten hatte, Blutrausch und

Beutegier: all das reicht zur Erklärung der Vorgänge an sich aus, die sich in ihrer Brutalität wohl kaum von anderen Eroberungen einer feindlichen Stadt unterscheiden.« Und darum tauchten diese Motive in der späteren Legitimation der Kreuzzüge, etwa bei Bernhard von Clairveaux, auch nicht wieder auf. 1099 hatten sie den Sinn zu dokumentieren, dass die Kreuzfahrer tatsächlich den intentionsethischen Vorgaben folgten, allein um der Verehrung Gottes willen und nicht aus persönlichen Bereicherungsmotiven heraus den Kreuzzug unternommen zu haben und in diesem Sinne des Kreuzzugsablasses würdig zu sein.

Ihre analytische Brauchbarkeit haben diese Überlagerungstheorien insbesondere in einem Anwendungsfall unter Beweis zu stellen: bei den im Westen selbst stattfindenden Kriegen gegen Feinde des wahren Glaubens, insbesondere bei den Albigenerkriegen gegen die Häresie im Süden Frankreichs. Jörg Oberste geht von der Unsicherheit der Bischöfe und Kanonisten des 11. und frühen 12. Jahrhunderts aus, wie Ketzer überhaupt zwischen Zwang und Überzeugung zu behandeln seien. Erst die Laterankonzilien III und IV und die päpstliche Dekretalengesetzgebung schufen hier bis zum frühen 13. Jahrhundert eine gewisse Sicherheit; gerade vor deren Hintergrund aber beschreibt Oberste den Albigenerkrieg als »Sonderfall«: »Im regulären kirchlichen Verfahren war der Kreuzzug oder Krieg gegen Ketzer in keiner Weise verankert.« Grundlage des Verfahrens war »immer nur eine individuelle Untersuchung, Überführung und Verurteilung wegen des Tatbestands der Ketzerei«.

Für die Begründung des Ketzerkrieges trägt nun Oberste eine wichtige, bislang unterschätzte Beobachtung bei: die Betonung nämlich, die bei der Begründung des Krieges auf das Konzept der katholischen Fürsten (*principes catholici*) und die Verurteilung der adligen Unterstützer der Häresie (*factores, receptatores, defensores*) gelegt wurde. Erst dieser verschärfte, aus der Rechtspflicht des Fürsten zum Schutz der wahren Kirche heraus konstruierte Diskurs konnte eine juristisch begründbare Pflicht zum Krieg gegen jene Herren bemüht werden, die den Katharismus wenn nicht schützten und verteidigten, dann doch mehr oder minder ungehindert sich entwickeln ließen. Die Argumente stammten wesentlich aus der von Ohler untersuchten Gottesfriedensbewegung: Die weltlichen Großen dürften sich nicht aus der Verantwortung entlassen, gegen Friedensbrecher mit herrscherlicher Gewalt vorzugehen; ansonsten seien sie selbst als solche anzusehen. Damit waren die Grund- und Territorialherren als die für die Bekämpfung abweichender Religion maßgeblichen Gruppen auf ein Eingreifen verpflichten worden, wollten sie selbst weiterhin als christlich und katholisch (und damit als im rechtlichen Sinne legitim) gelten. Als Graf Raimund V. 1177 in einem Aufsehen erregenden Brief an das Generalkapitel der Zisterzienser bekannte, dass er zu solchem Handeln gar nicht in der Lage sei, dokumentierte er den Druck, den die päpstliche Kanonistik über die Dichotomie zwischen katholischen Fürsten und Verteidigern der Ketzerei aufgebaut hatte. Die eidliche Verpflichtung und Indienstnahme und die Entbindung der Untertanen von der Loyalität und Treue gegenüber ihren Herren wurden zu entscheidenden Instrumenten der päpstlichen Legaten, ihren Forderungen praktische Geltung zu verschaffen.

Der Ketzerkrieg konnte nur vor diesem Hintergrund als gerecht behauptet werden: Zur differenzierten Aufspürung von Anhängern des Katharismus war er in seiner massiven und pauschalen Gewalthaftigkeit völlig ungeeignet, aber sein eigentliches Ziel war dem vorgelagert: Der Ersatz vermeintlich illegitimer Herrschaft durch *principes catholici* sollte die anschließende individuelle Inquisition Häresieverdächtiger erst möglich machen. Dafür sollten die Bischöfe zuständig sein, und auch sie wurden für jede Nachlässigkeit mit Absetzung bedroht. Innozenz III. bezeichnete dieses Vorgehen als *negotium fidei et pacis* und verdeutlichte damit, dass die eidliche Selbstverpflichtung des katholischen Adels, die Verurteilung der Glaubensfeinde als Friedensbrecher und die Schutzpflicht der Herren wesentlich aus der *Treuga Dei* stammte und damit bedeutende Kontinuitätslinien zur Stilisierung der christlichen Kaiser der Spätantike, aber auch der Kaiserkonzepte der Karolinger- und Ottonenzeit aufwies. Auch hier aber lag eine Ausweitung des Spektrums gerechter Kriegsgründe, nicht eine Eskalation zu vermeintlich geheiligten Gotteskriegen vor. Die päpstliche Kriegslegitimation argumentierte mit *lex, fides* und *pax*. Die Schwachstelle dieser juristischen Kriegs begründung wurde freilich bereits zeitgenössisch gesehen, insbesondere vom französischen König: Er weigerte sich, mit Waffengewalt gegen die Raimundiner und die Barone des Südens vorzugehen, insbesondere mit dem Argument, Güterkonfiskation und Herrschaftsentzug sei nur bei rechtskräftig verurteilten Häretikern statthaft, nicht bei bloßem Verdacht. Die Identifikation der Förderer, Beherberger und Verteidiger der Häresie mit den Häretikern selbst wurde hier zurückgewiesen. Darum musste der Albigenserkreuzzug mit militärischen Führern vom Schlage eines Simon von Montfort durchgeführt werden, dessen Altgläubigkeit außer Frage stand, dessen sonstige Qualifikation und Legitimität als *princeps catholicus* aber hinter der des französischen Königs weit zurückstand. Insofern diente der Can. 3 »*De haereticis*« des IV. Laterankonzils (1215) als »nachträgliche Regieanweisung für die juristisch korrekte Abwicklung des *negotium fidei et pacis* gegen die südfranzösischen Katharer«. Für die Frage, ob wir es bei den Kreuzzügen gegen die Häresie mit »heiligen Kriegen« zu tun haben und diese Einschätzung auch Licht auf die Kreuzzüge ins Heilige Land wirft, gewinnt das Fazit Oberstes besondere Bedeutung: »Unter ›Ketzerkrieg‹ oder ›Ketzerkreuzzug‹ hat man mithin im Jahre 1209, wenn man die Begriffe überhaupt verwenden will, keinesfalls eine direkte militärische Aktion gegen Ketzer, sondern eine vom Papst wegen Begünstigung der Ketzerei angeordnete Verdrängung lokaler und territorialer Herrschaftsträger durch katholische Adlige zu verstehen.«

Wird man also die Geschichte der mittelalterlichen Kriegstheorie als zwar argumentativ verantworteten, dennoch aber auf die stete Ausweitung von insbesondere religiösen Kriegsgründen gerichteten Legitimierungsprozess zu evaluieren haben? Erasmus von Rotterdam, so erläutert *Hans Peterse*, hatte in seiner humanistischen Frühschrift *Dulce bellum inexpertis* (1515) den Krieg als Zerstörung der göttlichen Schöpfungsordnung und als Schädigung von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft kritisiert; er sei dadurch für den Menschen als vernunftbegabtes Wesen rational, für die Christen zusätzlich durch das Gewaltverbot Christi biblisch geächtet. In seiner *Querela pacis* (1517) hat Erasmus

diese Denkfigur in zugespitzter Verschärfung als Klage des personifizierten Friedens erneut vorgetragen; implizit war damit nicht Augustinus selbst, aber eben doch die Rezeptionsgeschichte der *bellum-iustum*-Theorie angegriffen.

Auch Erasmus aber sah sich angesichts der ausbrechenden Konfessionskämpfe im Reich und der Türkengefahr an dessen Südostflanke genötigt, die Tendenz zum ethischen Vorrang eines christlichen Pazifismus zu modifizieren. Die *Consultatio de bello Turcis* (1530) ging dennoch kritisch mit den Türkenkriegsmotivationen der meisten europäischen Herrscher ins Gericht: »Die Türken sind die Stimme Gottes, die die Christen zu einem moralisch besseren Leben und zur Einheit aufruft.« Hier wurde eine Argumentation vorgetragen, die im Zuge des konfessionellen Streits – und darum in jeweils konfessionellem Gewand – bis zum Ende des 16. Jahrhunderts und darüber hinaus noch oft aufgegriffen werden sollte, nicht zuletzt in den Türkenchriften Martin Luthers⁴⁹: Nicht aus eigener militärischer Stärke, sondern als Zulassung Gottes suchten die Türken Europa heim, als Instrumente göttlicher Erziehung und als Nötigung zur (insbesondere religiösen) Einheit. Der Verweis auf das »Türkentum« in den Christen selbst, obwohl es im Gefälle der humanistischen Tugendappelle in Erasmus' Frühschriften daherkam, sollte seine Wirkung verfehlen: Es dämmte den Krieg der Christen untereinander nicht ein, lieferte vielmehr ihrem internen Streit weiteren Vorschub, indem das diskriminierende Türkenbild mit dem konfessionellen Gegner identifiziert werden konnte.

3.4 Die Frühe Neuzeit

Hatte der Humanismus, für den hier insbesondere Erasmus von Rotterdam steht, keinen generellen Pazifismus verfochten, aber eben doch die bedrückende Tatsache herausgestellt, dass ein seit Augustinus zur Gewaltbegrenzung und zur Friedenssicherung ersonnenes Konzept christlicher Kriegstheorie während des gesamten Mittelalters faktisch fast ausschließlich zu einer Schritt für Schritt ausgeweiteten Begründung und Legitimierung von Kriegen gedient hatte, mussten die Konfessionsauseinandersetzungen, die im Mittelpunkt der Kriegsproblematik der Frühen Neuzeit standen, christliche Theoriebildung in besonderer Weise herausfordern. Mehr noch als das Mittelalter gelten die Konfessionskriege der europäischen Vormoderne als das Exerzierfeld einer toll und blutrünstig gewordenen fanatisierten Religion. Das Eigenrecht des Politischen, welches für die westliche Politik- wie Kriegs- und Verfassungsgeschichte der Moderne als typisch angesehen wird, gilt hier als in horrender Weise konterkariert. Johannes Burkhardt: »Die üblichen Verdächtigen im sich in vielen Publikationen wieder kräftig meldenden populären Geschichtsbild sind wahlweise entweder wild gewordene Religionskrieger oder rücksichtslose Machtpolitiker als Kriegstreiber.«

In christlichen Theoriebildungen des 16. und 17. Jahrhunderts, die für die politischen Entscheidungen, die Deutungsmuster und die Kriegserfahrung der Akteure maßgeblich wurden, ist diese Einlinigkeit keineswegs vorgezeichnet. Im Gegenteil: *Volker Leppin* zeichnet die Zwei-Reiche- bzw. Zwei-Regimente-

Lehre Martin Luthers, als deren Teilbereich die Kriegsdeutung zu betrachten ist, wesentlich als subtil durchgeführte Trennung von Rechts- und Handlungssphären, innerhalb derer sich Gott zu den Menschen und den Dingen der Welt in Beziehung setze. Sie sind als Fortentwicklungen der mittelalterlichen Politiktheorie, keinesfalls als deren Verabschiedung zu begreifen. Während Luther, ohne begrifflich streng zu scheiden, die zwei Reiche im Wesentlichen im Sinne des Augustinus als Zugehörigkeit zu personalen Verbänden (bei Augustinus: *civitates*) verstand, bezeichnete die zwei Regimente als Regierweisen Gottes, ohne dass das Gesetz ausschließlich dem Reich der Welt, das Evangelium ausschließlich dem Bereich des Glaubens zugeordnet sei. Der Obrigkeit wird einerseits eine Grenze gezogen: Im Bereich des Evangeliums hat sie sich nicht einzumischen. Andererseits aber wird ihr auch ein Freiraum eröffnet, aus dem sich die Glaubensverkündigung herauszuhalten hat. Die *terrena civitas* ist mit dem Evangelium nicht zu regieren; hier besitzt die Obrigkeit eine autonome Strafgewalt, die den Krieg einschließt – jenen Krieg aber, der in der Begrifflichkeit von Augustinus bis Thomas ganz in den Kategorien des gerechten Krieges bestimmt und somit auf die Defensive begrenzt wird. Entscheidend ist, dass die Anwesenheit der wahren Christen, deren Leitung allein durch das Evangelium möglich wäre, diese Autonomie des Politischen nicht beeinträchtigen könnte: Weil das Böse in der *civitas diaboli* mächtig bleibt, ist die Regierung der Welt auf eine starke politische Autorität zu stützen, auf dass sie »eusserlich frid schaffe und bösen wercken weret« und somit an Gottes Kampf gegen die Macht des Teufels durchaus Teil hat. Diese Begründung der politischen und militärischen Autonomie des Staates zur Sicherung des Friedens hat, das macht Leppin deutlich, in den Herrschaftstheorien des Marsilius von Padua und des Wilhelm von Ockham ihre Vorläufer.

So bedeutsam diese Zwei-Reiche- und Zwei-Regimente-Lehre für die Staatstheorie der (Frühen) Neuzeit wurde, hatte sie doch auch ihre gleichsam blinde Seite. Leppin weist, bezogen auf den Anwendungsfall des Bauernkrieges, darauf hin, dass es Luther von seinem anthropologischen Pessimismus her insbesondere darum ging, parallel zur wachsenden Staatsverdichtung und zur Eingrenzung von Fehde und gewaltsamer Selbsthilfe die Zwangsgewalt der Obrigkeit als Hüterin des Friedens zu begründen. Diese nun ihrerseits im Hinblick auf ihre Loyalitäts- und Gehorsamsforderung zu begrenzen oder zu ethischen Standards im Bereich des Evangeliums in Beziehung zu setzen, fiel darum weitgehend aus. Damit verlor die Kriegstheorie im Luthertum ihre Zugehörigkeit zur praktischen Moralphilosophie und Moralthologie, welche sie seit der Spätantike und das ganze Mittelalter hindurch besessen hatte und in der Barockscholastik der (katholischen) Frühen Neuzeit beibehalten sollte. Einer politischen Überdehnung der Autonomiebehauptung weltlicher Obrigkeiten und militärischer Befehlshaber konnte daher theologisch wenig entgegengesetzt werden, weil für Luther »aus theologisch-anthropologischen Gründen nicht die Gestalt der Obrigkeit entscheidendes Thema war, sondern die Notwendigkeit zur Kontrolle der Bosheit des Menschen«. Die Rezeptionsgeschichte der Zwei-Reiche-Lehre hat daher die Staatswerdung gestützt, aber kaum kontrolliert: »Ihre Verwendung im zwanzigsten Jahrhundert stellt insofern nicht zuletzt eine massive

Überfrachtung eines theologischen Gedankens dar, der sich auf der Grenze zur politischen Gestaltung und Gestaltbarkeit bewegte und sich Entwicklungen am Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit verdankt.«⁵⁰

Anders, bellizistischer vielleicht, verlief die Diskussion im Reformiertentum der Schweiz und Englands. *Heinrich Richard Schmidt* macht auf den grundlegenden Unterschied aufmerksam, der sich daraus ergeben musste, dass das Reformiertentum nicht wie Luther zwischen zwei Reichen unterschied, sondern mit den Normen des Evangeliums die Welt gestalten wollte. Es sei »der Anspruch, das Reich Christi sei *etiam externum*, der die zwinglianische und die calvinistische Kirche von den lutherischen trennt.« Dabei ging es nicht um jene Kriege, in denen die Obrigkeit ganz im Gefälle mittelalterlicher Gewaltbegründung und ohne Unterschied zu Luther ein kriegerisches Gewaltmonopol gegen Gesetzesbrecher und äußere Übergriffe zugeschrieben erhielt, um Ordnung und Integrität des Gemeinwesens aufrecht zu erhalten – hier erfand die Frühe Neuzeit konfessionsübergreifend im Grunde nichts Neues mehr. Vielmehr ging es, im Unterschied zu Katholiken und Lutheranern, um die Frage, ob sich aus dem Weltgestaltungsanspruch des Reformiertentums ein Krieg um die Religion begründen ließ, der auch explizit religiös legitimiert wurde.

Im Verhältnis zwischen Religion und Herrschaft brachte das Reformiertentum ein anderes Grundmodell zur Geltung, das auf die Bundestheologie des AT rekurrierte: Der Obrigkeit wurde das Recht abgesprochen, sich im Kampf gegen den reformierten Protestantismus der Gewalt über die Seelen zu bemächtigen, die ein Erbteil Christi seien. Vielmehr müssten sie – und das lag nun jenseits der Zwei-Reiche-Lehre –, aktiv für die Sicherheit des wahren Glaubens eintreten und das Reich Christi auf Erden ausbreiten helfen. Die Begründung dafür lag gerade nicht in den alten Schutzpflichten und Vogteirechten, die das Mittelalter diskutiert hatte, sondern in der Rezeption der dtr Geschichtstheologie (vgl. den Beitrag von Walter Groß): Ein Volk und seine Herrscher, von denen die Bestimmungen des Bundes verletzt werden, wird von Gott unmittelbar aus dem Himmel gestraft: mit Kriegsniederlage, Exil und Verdrängung aus der Weltgeschichte. Es ist dieser Zusammenhang, in dem in einer reformierten Kriegstheologie erstmals die Begrifflichkeit des »heiligen Krieges« auftaucht.

Diese Theorie begründete das Widerstandsrecht eines wahrhaft christlichen Volkes gegen herrscherliche Tyrannei, wobei die Verfolgung des reformierten Glaubens (etwa in Frankreich) als die spezifischste Form unrechtmäßiger Anmaßung von Gewalt interpretiert wurde. Gewalt galt als legitim gegen jene, die auf anderem Wege von ihrer Gottlosigkeit nicht abgebracht werden könnten; das Argument aus der Ketzergesetzgebung der Päpste gegen den Katharismus wurde nun von Glaubensdissidenten in eigener Sache zur Anwendung gebracht, aber in einer spezifischen Verschärfung. Sie ging über das bei Jörg Oberste analysierte Recht, den wahren Glauben nicht verteidigende Herrschaftsträger abzusetzen, latent hinaus, weil nicht allein das in der religiösen Schutzpflicht begründete Recht auf Herrschaft, sondern das unmittelbare Eingreifen Gottes selbst in die Geschichte, das providentielle Gottesurteil über seine Verächter herangezogen wurde. Auch auf andere Argumentationsmuster,

etwa solche, in denen die Unterdrückung der Hugenotten als Verletzung ständischer Mitregierungsrechte gebrandmarkt wurde, hatte diese bundestheologische Gewaltbegründung erkennbar abgefärbt.

Es ist nun mehr als bemerkenswert, dass diese Argumentationen in den Freiheitskriegen der reformierten Niederlande gegen Spanien auf den ersten Blick überhaupt keine Rolle mehr spielten. Aus der *causa religionis* wurde eine *causa iuris*: Die Staats- und Verfassungstheorie der *mutua obligatio* zwischen Herrschaft und Untertanen sowie allgemein verbrieftes vorstaatliche Naturrechte auf Leben, Freiheit und Gewissen gewannen die Oberhand, um die Implementierung des tridentinischen Katholizismus mit den Mitteln der militärischen Gewalt und der Inquisition zurückzuweisen. Aber Schmidt kann zeigen, dass dahinter die Bundestheologie wirksam blieb, insbesondere in einer verfassungsrechtlichen Konzeption, welche die Idee einer Verpflichtung aller, des Volkes wie der Regierenden, auf Gott und seine Gebote implizierte, und zwar, um anders als bei Luther ein umfassendes Widerstandsrecht zu begründen.

Eine solche verfassungsrechtlich konstruierte Verpflichtung auf die Gebote Gottes und das Recht, um ihrer willen Gewalt anzuwenden, war bei Huldrych Zwingli noch nicht ausgearbeitet; maßgeblich waren für diese Entwicklungen Heinrich Bullinger und Theodor Beza. Weil alle Gesetze dem göttlichen Willen gleichförmig sein müssten, solle ein Gemeinwesen, sei es ein schweizerischer Stadtstaat, seien es die protestantischen Stände in Frankreich, die Obrigkeit auf die zehn Gebote verpflichten dürfen – mit individueller Gewissensfreiheit hatte das wenig bis nichts zu tun. Das recht gefeierte »*sacramentum*« wurde hier im Sinne des lateinischen Verständnisses vom »Fahneneid« zum Zeichen geheiligter Schwureinung, die Fürsten und Räte auf die Bundespflicht ein schwor, Christi Werk in der Welt zum Durchbruch zu verhelfen. Auch hier freilich kamen ältere Argumentationen neu zum Tragen: das augustinische *compelle intrare* und das bei Thomas von Aquin festgehaltene Erzwingungsrecht, dass das Wort Gottes überall müsse gehört werden können: »Nur so kann Zwingli seine pneumatologische Grundeinstellung, dass der Geist zum Glauben führt, mit einer aggressiven Interventionspolitik verbinden.«

Erst in diesen diskursiven Kontexten des Reformiertentums drang auch die Apokalypse (vgl. den Beitrag von Tobias Nicklas) merklich in den Kriegsdiskurs der westlichen Christentümer ein. Sowohl im Dreißigjährigen Krieg, in dem die Sorge vor dem nahen Weltende Reformierte und Lutheraner zusammenführte, als auch im englischen Bürgerkrieg spielten deren Motive erstmals eine bedeutsame Rolle.

Als Sonderfall galt stets die Gewaltträchtigkeit des münsterischen Täuferreichs, die *Hubertus Lutterbach* einer Relecture unterzogen hat. Die Errichtung einer prophetischen Verfassung, in der Phase der Radikalisierung abgelöst durch ein theokratisches Königtum, setzte eine erste Spirale innerstädtischer Gewalt in Gang, die während der konfessionellen Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern und radikalen Reformatoren noch unterblieben war. Als Gründe lassen sich folgende Motive greifen: das radikale Ausrotten der Sünde, das heilige Volk Gottes in der heiligen Stadt, die Vermeidung jeglicher Unrein-

heit. Hinter jeglicher Entscheidung der Ältesten, der Propheten und des Königs stand unmittelbar geoffenbarter göttlicher Wille, dessen Unbestreitbarkeit durch biblische Exempel abgesichert wurde. Auch die Verteidigung der Stadt gegen das bischöfliche Belagerungsheer galt als gottgewirktes Martyrium; die Gewaltperformanz wirkte gleichzeitig als ultimative Normdurchsetzung. Menschliche Gewalt war letztlich göttliche Gewalt; sie stand im Dienst der exemplarisch an einem eschatologischen Ort zu vollziehenden Restitution göttlicher Ordnung.

Im »patriarchalischen deutschen Fürstenstaat, eingebunden in die Rechtsordnung des Heiligen Römischen Reiches«, den *Franz Brendle* und *Anton Schindling* untersucht haben, herrschte hingegen in beiden großen Konfessionen das Phänomen der Dissimulation religiöser Kriegs- und Gewaltbegründung vor. »Ohne Zweifel war für Karl V. der wahre Kriegsgrund die Glaubensfrage«, so Brendle, dennoch wurde der Krieg um die Bekenntnisauseinandersetzungen im Reich, insbesondere der Schmalkaldische Krieg 1547/48, als Krieg um die Landfriedensordnung ausgegeben; umgekehrt beanspruchten die »Reformationskriege« ein ständisches Widerstandsrecht gegen kaiserliche Tyrannei: Das religiöse Motiv des Erhalts und der Ausbreitung der Reformation spielte »eine Hauptrolle in den Konflikten um Württemberg 1534 und Braunschweig-Wolfenbüttel 1542 sowie im deutschen Fürstenaufstand von 1552«; dennoch lautete die offizielle Sprachregelung auf »Fragen der fürstlichen Libertät und der Reputation des Reichsfürstenstandes«; theologische Bedenken gegen die Berechtigung dieser Kriege, die auf die Lehre des gerechten Krieges rekurrierten, fanden in den politischen Arkanräumen offenbar nur geringe Resonanz.

Faktisch und auf lange Sicht erwies sich die Dissimulation religiöser Kriegsgründe im Rahmen der Theorie des gerechten Krieges⁵¹ als wesentlicher Motor der endgültigen Verrechtlichung konfessioneller Auseinandersetzungen und als Grundlage der mit dem Westfälischen Frieden geschaffenen Verfassungsgrundlage des Alten Reiches bis zu seiner Auflösung 1803/06: Man beschloss 1555 und dann erneut 1648, religiöse Kriegsgründe aus dem Katalog denkbarer gerechter Kriegsgründe gezielt auszuklammern. Einstweilen aber, im 16. und 17. Jahrhundert, blieb nicht das »Ringens um die Akzeptanz gleichberechtigter Konfessionen«, sondern die von allen Beteiligten kontrovers beanspruchte »allein wahre und rechtmäßige Ausformung des christlichen Glaubens« maßgeblich für die Ziele, die mit den Reformationskriegen und später im Dreißigjährigen Krieg durchgefochten werden sollten, soweit seine Vielschichtigkeit auch als Durchsetzungsstrategie konfessioneller Kriegsziele kommuniziert wurde bzw. sich im Nachhinein analytisch fassen lässt. Nur die Verschleierung dieser Konstellation, so Brendle, eröffnete auch die Möglichkeit überkonfessioneller Kriegscoalitionen, insbesondere im Dreißigjährigen Krieg. Ganz gegenläufig zum in der Forschungsdebatte gängig gewordenen Schema der Ablösung des Religionskrieges durch einen europäischen Mächtekrieg plädiert er im Hinblick auf die Wahrnehmung der innerdeutschen Akteure dafür, zunächst von einem reichsrechtlichen Konflikt um die Auslegung des Augsburger Friedens von 1555 auszugehen (das bestätigt auch Axel Gotthardt); erst mit dem Restitutionsedikt von 1529 sah sich das protestantische Lager geschlossen

auf sein religiöses Widerstandsrecht hin angesprochen, weil nun die Politik des Kaisers als Revision des Augsburger Religionsfriedens interpretierbar wurde, die katholischen Reichsstände hingegen der religiösen Kriegspropaganda des Schwedenkönigs Gustav Adolf eine vergleichbare Bedeutung beimaßen. Erst nach dem Prager Frieden 1635 »verschoben sich die Gewichte in Richtung eines europäischen Machtkampfes, der allerdings immer noch stark religiöse Züge trug.«

Als Quintessenz könnte man die *dissimulatio* als Rechtsinstrument der politischen Öffentlichkeit beschreiben, welches erstmals in der Lage war, politische Lösungen jenseits der Wahrheitsfrage und des mittelalterlichen Zusammenhangs von *imperium* und *sacerdotium* zu fundieren, eines Zusammenhangs mithin, der schon im Mittelalter angesichts der eigenständigen Dignität des Politischen und der Eigengesetzlichkeit des Militärischen nur mühsam zu errichten und nur partiell zu verteidigen gewesen war. Ein wesentliches Ergebnis der deutschen Friedens- und Verfassungsordnung des Alten Reiches nach 1648 war die Ausklammerung der Religion aus dem Konzept des gerechten Krieges, nachdem sich deren schrittweise zunehmende Einbeziehung seit der Spätantike über die Karolinger- und Ottonenzeit bis in die Epoche der Kreuzzüge gegen Muslime und Häretiker als gegen die Intentionen ihrer Urheber nicht friedensförderlich erwiesen hatte.

Freilich verlief, wie Axel Gotthardt überzeugend nachweist, dieser Prozess keineswegs in störungsfreier Einmütigkeit. Zu den politischen Öffentlichkeiten der deutschen Fürsten und des Habsburgischen Kaiserhofes gab es eine vielstimmige Gegenöffentlichkeit, welche in der Schicht des Adels ein heroisches Gemüt, in der Gruppe der Bürger ein zunehmendes Rechtsbewusstsein für die Dignität des individuellen Gewissens mit dem Konfessionskonflikt verschränkte und damit den frühneuzeitlichen Kriegsdeutungen eine weit kämpferischere Note verlieh. Die »Rückkehr des 1555 ausgeklammerten Wahrheitsproblems« führte zu einer Abwertung des Friedensbegriffes, weil ein das wahre Christentum verleugnender Frieden eben falsch, erlogen, schwächlich und unecht sei. In diesen Debatten war nicht mehr davon die Rede, ob wie in der kanonistischen Diskussion des Mittelalters die Kriegführung unter bestimmten Umständen ethisch erlaubt, sondern vielmehr ob und wann sie ethisch geboten, ja notwendig und unausweichlich sei.

Frühformen dieses Diskurses fanden sich bereits im evangelischen Widerstand gegen die Ergebnisse des Schmalkaldischen Krieges und des Augsburger Interims von 1548; voll entfaltete sich dieses protestantische Muster, apokalyptisch aufgeladen, im englischen Bürgerkrieg und in den neu aufflammenden Debatten um das protestantische Widerstandsrecht in den Auseinandersetzungen im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges seit den 1580er Jahren. Katholische Autoren forderten nun zwischen den Zeilen zum »gottgewollten finalen Vernichtungskrieg gegen die Häresie« auf; protestantische erneuerten die Legitimitätskonstrukte eines religiösen Widerstandsrechts und prognostizierten einen mit endzeitlich verdüsterter Grundstimmung aufgeladenen, sich lang hinziehenden Konfessionskonflikt. Was für die höheren Arkanräume der Kabinette und die von dort aus verlaubliche Politik nicht mehr oder noch nicht

wieder galt, war in den Tälern der publizistisch angeheizten Alltagskommunikation also in aller Munde: die Interpretation des Krieges als Religionskrieg. Seit 1618 dominierten evangelische Publizisten dieses Feld, während die Wiener Hofburg auf den kaiserlichen Legitimitätsvorsprung setzte und die katholischen Siege der frühen Jahre gleichsam für sich sprachen. Die Parteilichkeit der Publizistik offenbart, dass sie weder auf Moderation noch Verständigung und Vermittlung, sondern auf Mobilisierung des eigenen Lagers angelegt war: Hier wurde die Theorie des »*bellum iustum*« des rechtmäßigen *princeps*« fortentwickelt zu einer Pamphletistik des »*bellum necessarium*« unter göttlicher Leitung«. In diesen Konzepten wurde nun wiederum breit die Kriegsgeschichte des AT rezipiert, insbesondere eine Kriegsgeschichte, in der Gott sein Volk siegreich in den Kampf führt. Die darin liegenden Reduktionen gegenüber der dtr Geschichtstheologie wurden weitgehend ausgeblendet. Das politische Vertrauen in die vertragliche Verlässlichkeit des konfessionellen Gegners wurde hier vielfach preis gegeben.

Entscheidend für die Entwicklung des Verhältnisses von Christentum und Krieg in der Frühen Neuzeit ist also die Beobachtung, dass sich die theoretische Einordnung und moralische Bewertung des Krieges nicht nur konfessionell, sondern auch anhand der Verhandlungsorte aufspaltete. Kaiser und Reichsfürsten mobilisierten das von Jörg Oberste beschriebene mittelalterliche Ketzerrecht nur noch für den Lutherprozess, darüber hinaus aber nicht mehr, schon gar nicht als Kriegstheorie, obwohl (oder vielleicht gerade weil) die Unüberwindlichkeit des häretischen Gegners auf Dauer sichtbar oder wenigstens ahnbar geworden war. Anders die Majorität der sich seit der Reformation so machtvoll entfaltenden öffentlichen Meinung: Hier war der auf Absolutheitsansprüche und Ketzerrecht rekurrierende Religionskrieg eine erfahrungsgeschichtliche Wirklichkeit, erwartet und gefürchtet, publizistisch geführt und erlitten.⁵²

Das traf keineswegs nur auf Deutschland und England, sondern auch auf das Frankreich der Religionskriege zu. *Philip Benedict* untersucht insbesondere die hugenottischen Stimmen. Sein Anliegen »to put religion back into the wars of religion« folgt der jüngeren französischen und anglo-amerikanischen Forschungsentwicklung.⁵³ Insbesondere die calvinistischen Theologen der Schweiz wie Theoder Beza, aber auch die Prediger der hugenottischen Gemeinden in Frankreich selbst griffen nun in bemerkenswerter Häufigkeit und Intensität auf die von Walter Groß analysierten biblischen Exempel der kriegerischen Geschichte Gottes mit seinem Volk zurück, ebenso auf die Geschichte der Könige und die Makkabäer-Bücher. Weder die von Natalie Zemon Davies⁵⁴ hervorgehobenen Reinheitsvorstellungen noch die bei Denis Crouzet⁵⁵ betonten apokalyptischen Ängste, sondern die aus alttestamentlichen Beispielerzählungen gewonnenen Prinzipien über den Umgang Gottes mit seinem Volk wurden zur Grundlage eines »prophetischen« Politikverständnisses. Die Theologen, so Beza, verfügten über eine Methode der Schriftauslegung, welche es ihnen ermögli- che, durch vergleichende Lektüre der biblischen Geschichte und der Propheten politische und militärische Entscheidungsträger gleichsam in den Thronrat Gottes zu versetzen und den Sinn zeitgenössischer Entwicklun-

gen verständlich zu machen. Herrscher seien, wollten sie den Zorn Gottes vermeiden, verpflichtet, der wahren Gottesverehrung zum Durchbruch zu verhelfen und sie gegen die Belagerung durch die Gottlosen zu verteidigen. Man dürfe für eine erfolgreiche Kriegführung nicht zu sehr auf die eigenen Kräfte setzen, sondern müsse sich auf Gottes Hilfe verlassen, dafür aber die Geistlichkeit bei der Reformation der Sitten im christlichen Gemeinwesen unterstützen. Auch weniger bekannte französische Geistliche griffen selbst in ausweglos erscheinenden Situationen der Belagerung auf solche Überlegungen zurück: Gott dürfe auf keinen Fall durch mangelnden Glaubenssinn und fehlende Durchhaltebereitschaft beleidigt und erzürnt werden. Die Zurückhaltung Bezas, biblische Exempla zur Grundlage von militärischen Strategieempfehlungen zu machen, wurde hier vielfach aufgegeben. Inwieweit solche Schriftauslegung aber den Fortgang des Krieges tatsächlich beeinflusste, beurteilt Benedict eher skeptisch. Vieles deutet darauf hin, dass Kommandanten eher ihrer Klugheit und Erfahrung folgten und dafür auch erhebliche Konflikte riskierten.

Ist es im Hinblick auf einen Vergleich der Ergebnisse insbesondere bei Lepin, Schmidt, Gotthardt und Benedict zu viel gesagt, wenn man festhält, dass die Idee des »Heiligen Krieges« erst im 16./17. Jahrhundert, und zwar klar erkennbar im Kontext des Reformiertentums und seiner aus spezifischen Komponenten zusammengesetzten Fassung des Widerstandsrechtes in christliche Kriegstheorien – und dann wohl auch Kriegserfahrungen – des Westens eingefügt wurde? Heinrich Richard Schmidt: »Die reformierte Theologie stellt mit zentralen Theologumena Modelle der Weltdeutung bereit, die zu einer religiösen Legitimation von Krieg bis hin zur Heiligung des Krieges führen konnten: die Bundestheologie, die Prädestinationslehre, die Providenzvorstellung und die Deutung der Geschichte im Horizont der Apokalypse.«

Weil die Religion in diesen Erfahrungsräumen in markant neuer Weise zum Thema des Krieges wurde, wird man bei einer Einordnung der Reformations- und Konfessionskriege des frühneuzeitlichen Europa nicht nur auf die Unterschiede in den politischen und diskursiven Räumen zu achten haben. Vielmehr müssen solche Wahrnehmungsunterschiede auch Folgen für die Schwerpunktsetzungen und Gesamtbeurteilungen der Forschung haben: Weder die modernisierungstheoretisch abgestützte Proklamation einer zur überkonfessionellen Säkularität tendierenden Rationalität europäischer Politik noch die perhorreszierende Denunziation einer kriegstreiberischen Wahrheitsreklamation des Konfessionellen zeichnet ein hinreichend differenziertes Bild.

Dementsprechend deutlich weigert sich *Johannes Burkhardt* erneut wie schon in früheren Beiträgen, die Bellizität der Frühen Neuzeit vorwiegend aus Säkularitätsdefiziten zu erklären. Die »strukturelle Intoleranz der frühneuzeitlichen Konfessionsbildung«, die Burkhardt an zahlreichen Beispielen erläutert und die auch von den Zeitgenossen als solche wahrgenommen und teils gezielt befördert, teils beklagt wurde, überschneidet sich mit den Strukturzwängen einer »verborgenen Begründungslogik politischer Entscheidung«, die sich nicht allein in pragmatische Interessenwahrung oder schnöden Macchiavellismus auflösen lässt, obwohl dieser (als wechselseitiger Vorwurf, nicht als politisches

Konzept) in aller Munde war. Der Konflikt zwischen der sich verdichtenden Mehrstaatlichkeit eines europäischen Mächtesystems und den alten Universalbegriffen der *Christianitas*, des *Imperium* oder der *Monarchia universalis* spielte hier ebenso eine Rolle wie die innere Staatsbildung, die als emanzipatorische Herauslösung aus größeren übernationalen Herrschaftsverbänden vollzogen wurde. In diesem Prozess versuchte der Staat die Religion unter seine Kontrolle zu nehmen, während deren Träger fortwährend die Suprematie des religiösen Arguments für die politischen Entscheidungen der Herrschaft behaupteten. Letztendlich sollte sich das durchsetzen, was die Zeitgenossen als *ratio status*, *raison d'état* oder Staatsraison bezeichneten. Nicht Säkularisierung, sondern Indienstnahme der Religion zu deren eigener Bändigung, aber auch zu ihrer Instrumentalisierung für die staatliche Legitimität wurde das Signum der späteren Frühen Neuzeit; der Dreißigjährige Krieg war hier europaweit die letzte Schwellenkontroverse.

Entscheidend ist die Wahrnehmung, dass dies möglich wurde, ohne dass die Aufklärung bereits jene Denkmittel entwickelt gehabt hätte, welche eine auch weltanschauliche Toleranz in den Bereich des Denk-, ja Zumutbaren gerückt hätte: Kein einziger Beitrag dieses Bandes führt eine mehrheitsfähige konfessionstolerante Religionsauffassung *avant la lettre* vor, wenn es um den Kernbereich katholischer oder protestantischer Glaubensüberzeugungen ging. Der Konfessionskrieg schied als christliche Kriegstheorie aus, bevor Toleranz eine durchreflektierte Haltung wurde. Das stellt nicht allein der Zukunftsfähigkeit säkularen Völkerrechts, sondern auch der Tradition einer christlichen Kriegstheorie, welche den Frieden an Recht und Gerechtigkeit und an staatliche Ordnungen und eine gefestigte Obrigkeit band, im Nachhinein ein für die Gesamtgeschichte des Westens gewichtiges Zeugnis aus, insbesondere gegenüber jenen Theorien, die eine generelle Gewaltträchtigkeit der monotheistischen Religionen behaupten.⁵⁶

Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn man Predigten in den Zeiten des Dreißigjährigen Krieges auf ihre impliziten Kriegstheorien hin untersucht (*Andreas Holzem*). Eine eigentliche Kriegspredigt, die Religion und Krieg so verband, dass sie der Rechtfertigung der Gewalt und der tröstenden Erklärung des darin zugefügten oder erlittenen Leids diene, die den Tod als sinnvoll deutete, die Feindbilder transzendent auflud und die Parteilichkeit Gottes begründete, die mit dem Versprechen jenseitigen Lohns zu militärischer Tat anfeuerte, ist der breiten Bevölkerung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht gehalten worden. Stattdessen ließ sich die Predigt im Krieg als pastoral heruntergebrochene scholastische Theologie von dieser Situation nur wenig affizieren. Der homiletische Kriegsdiskurs richtete sich vielmehr an die Obrigkeiten und die Kriegsteilnehmer von den Hauptleuten und Obristen bis zu den einfachen Landsknechten. Auf sie hin wurden vor allem ethische Probleme des Verhaltens im Krieg bearbeitet. Eine dritte Ebene schließlich erfasste die Kriegsleiden der Zivilbevölkerung und widmete sich ihrer Trauer und ihren Verlustängsten in Form eines Buß- und Sündendiskurses, der sich als Unterabteilung eines Barmherzigkeits- und Rettungsdiskurses verstand.

Ein Aufruf zum Ketzerkrieg oder eine Legitimation des Konfessionskrieges fehlte auf allen drei Ebenen. Die katholische Obrigkeit solle in katholischen Territorien die Ketzer strafen. Aber zum Krieg des Kaisers mit den protestantischen Fürsten, mit den Schweden und den Franzosen fiel kein direktes Wort. Wer konnte und mochte, musste sich die Parallelen denken, die von den Landnahme-, Königszeit- und Makkabäerkriegen der Hebräischen Bibel über Augustinus' Kommentierung der Donatistenkämpfe und die Missionskriege des frühen Mittelalter bis zu den Konfessionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts führten. In dieser Hinsicht war der katholische Predigtstil traditionell: Das zentrale blieb die Schirmvogtei rechtgläubiger politischer Herrschaft über den alten Glauben im Zeichen des abendländischen Universalismus von *regnum* und *sacerdotium*, von Papst, Kaiser und Reich.

Was jedoch generell fehlte, war eine geistliche Zurüstung der Christen zum Krieg – auf Kriegführung hin. »Kriegstheorien« des Christentums in diesem Sinne habe ich im Predigtmaterial für die allgemeinen Christgläubigen des 17. Jahrhunderts nicht entdecken können. Nirgends ließ sich eine Predigtweise finden, welche den Krieg verherrlichte, appellativ zu ihm aufforderte, dem Einzelnen als Lohn der Teilnahme den Himmel versprach. Das ist nur zu verständlich, weil es eine allgemeine Verpflichtung aller Waffenfähigen zur Einberufung in den Krieg nicht gab; der Krieg war vielmehr Beruf und Profession, standesgemäß auszufüllen und als solcher eben auch zu predigen. Es gehört daher in die Reihe der Negativbefunde, dass der Krieg als solcher oder irgend etwas an ihm nirgends etwas »Heiliges« war. Im Gegenteil: Er galt als schreckliches Unglück, wie andere auch, musste als solches aber in christlicher Geduld ausgetragen oder ertragen, in jedem Falle gläubig bestanden werden. Die Bearbeitung des Krieges, wo sie überhaupt erfolgte, war nicht appellativ, sondern ethisch. Sie zielte auf seine Humanisierung und auf eine Gerechtigkeitsfrage, die sich für herrschende Obrigkeiten anders stellte als für Wallensteins und Tillys, und nochmals anders für die Obristen und Hauptleute oder die einfachen Landsknechte. Für die Masse der Bevölkerung hingegen war der Krieg ein Thema der Trübsalpredigt, also in dialektischem Umschlag von Leiderfahrung zu Tugendappell eine Aufforderung zu Selbstbeobachtung, Sündenreflexion und Umkehr. Angesichts dieser Ethisierungsbestrebungen, die sich sowohl auf die Definition von Aufgaben der Obrigkeit wie auf eine Kriegsethik der Militärs richtete, ist es wenig verwunderlich, dass von unbedingter göttlicher Sieghilfe im Krieg kaum die Rede war.

Ein Sonderfall blieb die Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich (*Anton Schindling*). Es war keineswegs so, dass die Parameter innerchristlicher Konfessions- und Machtkriege auf den Türkenkrieg übertragen worden wären. Der Verteidigungskrieg gegen den »Erbfeind des christlichen Namens« ließ sich eindeutiger als Religionskrieg qualifizieren, ohne die Bahnen des gerechten Krieges in Frage stellen zu müssen; das universale Amt des christlichen Kaisers blieb hier theoretisch unangetastet, so kompromissreich er um praktische Türkenhilfe auch ringen musste. Ungebrochener als in den Konfessionskriegen standen Wunder und göttliche Sieghilfe »einer Säkularisierung des Kriegs im Erfahrungsraum und Erwartungshorizont der Europäer entgegen«. Als nati-

onale Aufgabe konnte die Türkengefahr zeitweilig die konfessionellen Gegensätze im Reich überspielen.

Die Verrechtlichung und Verstaatlichung des Krieges setzte sich im Verlauf der Frühen Neuzeit in der Kriegstheorie fort, anknüpfend an die nachkonfessionellen Staatstheorien der Naturrechtsdebatte und der Aufklärung. Diese Tendenz des christlichen Westens, die Kriegsgewalt und die Kriegstheorie von religiösen Begründungen abzukoppeln, war dennoch keine abrupte Kehrtwende gegenüber einem Zeitalter fanatischer Religionskriege im landläufig kommunizierten Sinne – solche Haltungen und Deutungen hatte es in der Geschichte Europas ohnehin nur in einigen eng umgrenzten Segmenten konfessioneller Teilöffentlichkeiten gegeben. Gegen die Begriffsgeschichte der anbrechenden Moderne, welche die Sakralität des Krieges mit Blick auf das vermeintlich »Heilige« der nun umkämpften neuen Güter (Nation, Volk, Rasse, Lebensraum) als vermeintlichen Rückgriff auf Altes statuierte, lässt sich für die mittelalterliche und frühneuzeitliche Erfahrungsgeschichte des Krieges und des Kriegsrechtsdiskurses eine Kriegstheorie freilegen, welche den Religionskrieg durchaus kannte, aber in einem sehr spezifischen Sinn, der an die allgemeinen Diskurse des gerechten Krieges eng angebunden blieb. Ein in diesem Sinne analytisch konstruierter wissenschaftlicher *ex-post*-Begriff des Religionskrieges, der aber an der Erfahrungsgeschichte der Zeitgenossen des – grob – 11. bis 17. Jahrhunderts seinen historischen Anhalt gewinnt, speist sich

- 1) aus der abendländischen Geschichte der Theorie des gerechten Krieges, insbesondere ihrer Überlegungen zu den gerechten Kriegsgründen zur Legitimität obrigkeitlichen Handelns in Religionssachen,
- 2) aus der spezifischen Institutionalisierung des Verhältnisses von Religion und Herrschaft im Christentum des Westens, ohne theokratischen Monismus, aber mit enger wechselseitiger Verpflichtungsbindung,
- 3) aus dem religiösen Selbstverständnis der europäischen politischen Eliten, den Schutz und die Einheit der Religion als Teil des politischen Amtsauftrags zu begreifen, für dessen Erfüllung sie sich eschatologisch zu rechtfertigen haben würden,
- 4) nur teilweise, nicht aber zwingend aus der politisch-militärischen Zusammenarbeit politischer mit religiösen Eliten, die zur Verbindung religiöser Heilsversprechen mit pflichtgemäßem, ethisch-rationalem Kriegshandeln führten (Ablass, jenseitiger Lohn, Rettung im Gericht),
- 5) aus spezifisch theologischen Leitideen, wie Gott sich mit dem Sünder-sein des Menschen auseinander setze wie schließlich
- 6) aus der daraus erwachsenden Bibelrezeption, Bildersprache, Liturgie- und Gebetspraxis.

Solche allgemeinen Komponenten kollektiven Wissens halfen, religiöse und politische Institutionen als permanente, Ordnung stiftende Vollzüge dieses Wissens zu konstruieren, zu begründen und umzuformen. Wo im Zuge von Entstehung, Zerfall und Neuerrichtung solcher Institutionalisierungen Kriege entstanden, deren Sachgehalt und Motivation sich signifikant und zentral auch, wenn auch nicht ausschließlich, auf religiöse Institutionen und Überzeugungen und auf deren Zusammenhang mit Vorstellungen der politischen und sozialen

Ordnung richtete, sprechen wir sinnvoll vom Typus des Religionskrieges als einer spezifischen Form christlicher Kriegstheorie insbesondere im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Denn dieser Typus wurzelte nicht nur in den Strukturbedingungen, in denen sich die religiösen Denk- und Praxisformen des Westens mit Herrschaft und Gesellschaft verflochten. Er gestaltete auch signifikant Erinnerungen, Verstehens- und Handlungsoptionen wie Zukunftserwartungen der Beteiligten.

Gleichzeitig sind die Grenzen zu anderen Kriegstypen, in der Neuzeit insbesondere zu Staatenbildungs- und Staatenkriegen fließend.⁵⁷ Ein breites Repertoire individueller und gemeinschaftlich, gar rituell geformter religiöser Deutungen von Kriegen durch die Mitlebenden, religiöse Kriegserfahrung mithin, machte für sich allein noch keinen Religionskrieg. Erst dort, wo zeitgenössische Kriegserfahrung sich signifikant auf religiöse Motive und *causæ* als wesentliche (Mit-)Ursachen des Krieges bezog, macht die Typologie des Religionskrieges Sinn. Explizit verabschieden sollte die Forschung eine Vorstellung, welche den Religionskrieg, vom Heiligen Krieg kaum klar unterscheidbar, als Folge eines religiösen Totalisierungsprozesses beschreibt, in dem göttliche Beauftragung zu einer fanatischen und besonders gewalttätigen Steigerung des gewöhnlichen Krieges geführt habe, in dem Menschen als Agenten zwischen göttlicher und satanischer Macht in einem apokalyptischen Szenario zu handeln glaubten und nur die endgültige Vernichtung des Gegners das eigene Verderben hätte verhindern können. Solche Orientierungen und Motivationen blieben Randphänomene auch und gerade in solchen Kriegen, die man in Europa in großer Selbstverständlichkeit als Religions- bzw. Heilige Kriege identifiziert: in den Kreuzzügen gegen Muslime und Häretiker, in den Reformationenkriegen einschließlich der französischen Hugenottenkriege und des englischen Bürgerkrieges, schließlich im Dreißigjährigen Krieg und den anderen Konfessions- bzw. Konfessionsbildungskriegen selbst. Zu einer in den Quellen nachvollziehbaren allgemeinen Kriegstheorie oder typologischen Form des Krieges haben sich solche Vorstellungen in der Geschichte des Westens zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit nicht auskristallisiert. Deshalb wirft der jüngst erneut unternommene Versuch, für die Kriegsgeschichte des lateinischen Europa der Vormoderne »Heilige Kriege« begriffsbildend zu postulieren, erhebliche Probleme auf, weil, wie auch dort klar gesehen wird, »Heiliger Krieg« kein Begriff [ist], dem eindeutig definierte Begriffsmerkmale zu analytischer Prägnanz und Stringenz verhelfen.«⁵⁸ Hier lässt sich die Tendenz beobachten, die Sakralisierungsschübe, welche dem Krieg wie anderen Begriffen der politischen Semantik im 19. und 20. Jahrhundert zuteil wurden, als einen Rückgriff auf etwas eigentlich bereits Überwundenes, also als Wiederkehr des Heiligen Krieges in der Moderne zu lesen. Diese Konstruktion aber ist darauf angewiesen, unterschiedslos und wenig begriffsscharf alle religiösen Merkmale, Deutungen und Verhaltensweisen, die in der Christentumsgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, aber auch noch in den technisierten Weltkriegen der Moderne begegnen, als Symptome des »Heiligen Krieges« zu lesen: »Folgt man den sprachgeschichtlichen Befunden des Mittelalters und der Frühen Neuzeit können als heilig gleichermaßen Gesinnungen,

Handlungen und Intentionen, Rituale, Zeichen und Medien, liturgische Gegenstände und Lokalitäten charakterisiert werden, die in kriegerischen Aktionen mit Gott in Beziehung stehen oder von Gott zu Medien seines Wirkens gemacht werden. Das Epitheton ›heilig‹ bündelt verschiedenartige religiöse Merkmale des ›Heiligen Krieges‹, ohne sie in geschärfte Begrifflichkeit zu überführen.«⁵⁹ Für eine solche Über-Typologie stehen allerdings keine distinkten Merkmale zur Verfügung, um als im christlichen Sinn gerecht interpretierte Kriege, darunter solche *causa religionis*, von jenen Kriegen zu unterscheiden, die religiös gedeutet werden, ohne dass sie religiöse (Mit-)Ursachen haben. Selbst die Unterschiede zwischen jenen Kriegstypen, deren Motivstruktur dominant auch religiös war, den Kreuzzügen, Reformations- und Konfessionskriegen, konfessionellen Bürgerkriegen oder Türkenkriegen, lassen sich so nicht herausarbeiten. Schließlich liegt hier eine Redeweise vor, die zwischen den Deutungen der je zeitgenössischen Akteure und der kriegstypologischen Analyse ex post nicht trennscharf differenziert: Glaubten erstere oder gaben sie vor, vermeintlich geheiligte Gewalt zu üben; gab es gar nur bestimmte Gruppen, die das taten? Oder liegt ein wiederholt erhebbarer Katalog von Merkmalen vor, welche immer wieder einen klaren Konnex zwischen bestimmten religiösen und daraus folgenden besonderen bellizistischen Strukturen nahelegen? Soll »Heiliger Krieg« also eine Erlebnisweise oder eine Form des Krieges bezeichnen? Ist ersteres gemeint, wäre mehr oder minder jeder Krieg »Heiliger Krieg«; gilt hingegen letzteres, ist das Muster mehr als ungenau: »Je pauschaler die Rede vom ›Heiligen Krieg‹, desto massiver die Behauptung, er werde besonders aggressiv, blutrünstig, fanatisch geführt. Der eifernde ›Gotteskrieger‹ als entmenschlichte Divinalbestie – auf diesen Grundton sind in der glaubenserregten Gegenwart viele Deutungen des ›Heiligen Krieges‹ [...] gestimmt.« Die Behauptung, »daß jedem Krieg eine Sakralisierungstendenz immanent ist«, mache den Begriff des Heiligen Krieges schlechterdings »inhalts-leer«.⁶⁰

Darüber hinaus ist das Geschichtskonstrukt der vermeintlichen Wiederkehr dieses Kriegstypus kritisch zu befragen. Es war ja die erst seit der Mitte des 17. Jahrhunderts verstärkt Platz greifende Verstaatlichung des Militärischen und die Abkoppelung vom theologischen und kanonistischen Diskurs, welche eine schwierige Folge haben sollte: Schon in den Kabinettskriegen des 18. Jahrhunderts wuchs den Regierungen zunehmend die Deutungshoheit auch über die religiösen Aspekte des Krieges zu. Die Arbeiten von Anke Fuchs und Hans-Christof Krause über die Ara der Kabinettskriege und den Siebenjährigen Krieg haben gezeigt, dass sich der Krieg, als er sich über die Sattelzeit zur Moderne hinwegbewegte, sich keineswegs säkularisierte.⁶¹ Aber welche religiösen Deutungen der Krieg der Moderne zugeschrieben erhielt, hing nun weniger von den religiösen als von den politischen Prärogativen der Akteure ab: Den »Heiligen Krieg« haben die Theologen »nicht ersonnen«, so Friedrich Wilhelm Graf: »Die lateinischen Christentümer kennen keine eigenständige theologische Lehre vom ›Heiligen Krieg‹.«⁶²

Johannes Burkhardt stellt am Ende seines Beitrages die entscheidende Frage: »Haben auch die Konfessionen etwas dazugelernt und für den Frieden getan?

Ganz überwiegend gewinnt man etwa aus den Publikationen des Tübinger Sonderforschungsbereiches den Eindruck, dass ihr Beitrag in der theologischen Deutung des Krieges, wenn nicht gar als Strafveranstaltung Gottes, dann doch eher in der Hinnahme und pastoralen Bewältigung des Kriegselends liegt, als in der Überwindung des Krieges und der Mitarbeit an der Gestaltung einer friedlicheren Welt als einer religiösen Verpflichtung. Auch in späteren Zeiten vermisst man nicht nur generell, sondern auch im jeweils laufenden Krieg Predigten oder Bittgebete, die für sein baldiges Ende werben. Ob sich nicht doch auch anderes findet, scheint noch wenig systematisch erforscht. « Wenn die Frühe Neuzeit den Religionskrieg im oben genannten Sinne als wichtigen, aber keineswegs ausschließlichen Kriegstypus kannte, führte dessen Überwindung nach der Mitte des 17. Jahrhunderts keineswegs dazu, dass das Christentum nun generell auf die Überwindung des Krieges gedrängt hätte. Spätestens seit Augustinus, insbesondere der Augustinus-Rezeption bis Thomas von Aquin und Martin Luther, besaß die christliche Kriegstheorie keinen theologischen Hebel mehr, der sich gegen die generelle Bellizität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit hätte ansetzen lassen. Vielmehr galt der Krieg als Strafauftrag der Obrigkeit (als ein »Amt« bei Luther und in der Orthodoxie) und als unvermeidliches Übel der *conditio humana*, das wie Hunger und Seuche in christlicher Bußgesinnung zu tragen sei. Alle Anstrengungen der Theologen und Christentumsinterpreten zur Humanisierung des Krieges, die sich ja allenthalben finden lassen, haben an seine Überwindbarkeit in den vor-eschatologischen Zeitaltern der Sünde nicht wirklich glauben können. Diese Einsicht kann sich gegen das Christentum wie die Herrschaft wenden: Denn war das angesichts dessen, was in der Moderne noch kommen sollte, unrealistisch? Welcher in Verfassungen und Institutionen abgebildeten Zuordnung von Religion und Herrschaft hätte es in den christlichen Ländern des Westens bedurft, um Kriegsbegrenzung und Friedensappell so in die Gewissen politischer und militärischer Führung einzuschreiben, dass die strukturelle Nötigung zum Krieg, die Johannes Burkhardt modellbildend untersucht hat⁶³, hätte obsolet werden können? Und neigen Religionen, auch das Christentum, historisch dominant nicht dazu, in solchen Konstellationen die Herrschaft für die Dehnung der eigenen Prärogativen zu beanspruchen statt für die Wahrung des Friedens, insbesondere dann, wenn Konfessionen oder Religionen erbittert mit einander konkurrieren? Man wird noch weiter nach Alternativen fragen müssen: Wenn der Toleranzgedanke in seiner aufgeklärten Fassung nicht die Wurzel, sondern die Konsequenz eines in seiner »Rechtsnot« analytisch zunächst kaum bewältigten Endes der Konfessionskriege unter Christen war⁶⁴ – auf welchem Wege hätte er schon vor deren Ausbruch im 16. und 17. Jahrhundert implementiert werden können? Und hätte er nicht zeitgleich der globalen Entschränkung bedurft? Eine solche Universalisierung hätte sich insbesondere auf zwei Wirklichkeitsfelder frühneuzeitlichen militärischen Engagements richten müssen, in denen die okzidentalen christlichen Gesellschaften, insbesondere aber deren politische und geistliche Eliten eine sehr unterschiedliche Rolle spielten: In der defensiven Rolle, die sie in den Türkenkriegen weithin einnahmen, hätte »Religionstoleranz« eine offenkundig nicht zu erzielende

Verständigung mit dem osmanischen Expansionsdrang verlangt, welche das Existenzrecht der westlichen Christentümer nicht preisgab. Militärstrategisch, nicht aber fiskal- und gesellschaftspolitisch risikoloser wäre »religionstoleranter« Gewaltverzicht in Lateinamerika und Afrika gewesen, wo sich die Gewalt von Eroberern und die Absicht der Mission bis zur Untrennbarkeit amalgamierten. Denn die Alternative einer gewaltfreien Mission, die den seit dem frühen Mittelalter wuchernden Konnex von Mission und Krieg samt seine theologischen Legitimierungen überwand, war zeitgenössisch offenkundig denkbar. Das zeigen die scharfen Kritiker am iberischen Kolonialismus ebenso wie die ehrgeizigen Missionsprojekte der Jesuiten in Asien, die auf Bildung und Kulturkontakt, nicht auf die Sprache der Waffen setzten.

Aber die Breite dessen, was sich an biblischen Vorgaben – vorkritisch und interessegeleitet – erheben ließ, hat eine Focussierung des Christentums auf die Wahrung und Wiederherstellung des Friedens ebenso verhindert wie eine Politikauffassung christlicher Herrscher, die den Krieg innerhalb der Christenheit wie an ihren Grenzen als Notwendigkeit und die Kriegführung als Thema der Adels- und Standesehre fasste. Insofern bleibt die Geschichte christlicher Kriegstheorien des Westens hoch ambivalent. Denn die biblischen Texte hielten aufgrund ihrer Gebundenheit an die je eigenen Entstehungskontexte Sinndeutungsmodelle im Kontext von Gottesbeziehung, individueller und kollektiver Verfehlung und Sühne, ja auch das Durchkämpfen des Gotteswillens bereit, nicht aber strukturverändernde Utopien für Akteure, die in ihre eigenen Erfahrungs- und Erwartungshorizonte ebenso eingebunden blieben wie die biblischen Vorbilder und Autoren selbst. Freilich sollten andere Ergebnisse dieses langen Diskussionsprozesses um Krieg und Christentum nicht übersehen werden: Die christliche Kriegsethik umgab sowohl das *ius ad bellum* wie das *ius in bello* mit einer Begründungspflicht (auch wenn diese, wie Erasmus mit ätzendem Spott kritisierte, in der militärischen Praxis immer wieder zur reinen Legitimation verkam), verurteilte prinzipiell wie im Einzelfall exzessive Gewalt und hat den Grundgedanken, dass der Krieg keine gesteigerte Form der Existenz, sondern eine der schrecklichsten Folgen der Sünde sei, nie preisgegeben. Es lässt sich nicht sinnvoll behaupten, das Christentum der Vormoderne sei eine dem Krieg besonders förderliche Religion gewesen⁶⁵, und die zunehmende Säkularisierung der politischen Welt habe dem entsprechend den Frieden besonders befördert. Säkulares Völkerrecht, so Anton Schindling, beruhe in seinen wesentlichen Grundlagen auf den christlichen Denkvorgaben zur Kriegsethik.

3.5 Neuzeit und Moderne

Das komplexe Verhältnis von christlichen Kirchen, sich christlich verstehendem Staat und Krieg in Europa sollte sich mit der Sattelzeit um 1800 dennoch bedeutsam ändern. Denn die Verrechtlichung und Verstaatlichung des Krieges wurde gleichsam unterlaufen von radikalisierenden Formen des politischen Bewusstseins: den Begriffen und Mythen von ›Volk‹ und ›Nation‹.

Hans-Ulrich Thamer beschreibt die neuen Legitimationsstrategien, die mit der gewaltsamen Verteidigung der Französischen Revolution in den Bürgerkriegen gegen die vermeintliche Konterrevolution einhergingen. Die zunächst vorwiegend bäuerlichen Aufstände in der Vendée waren einerseits durch den Kampf der jakobinischen Revolution gegen das Christentum initiiert worden: durch die Zivilkonstitution des Klerus, die zur Vertreibung der »guten« Priester durch konstitutionelle Geistliche führte, aber auch durch die Ergebnisse der Kirchengutverkäufe, von denen Bürgertum und Adel, nicht aber die eingessene bäuerliche Bevölkerung profitiert hatte. Aber dahinter standen auch soziale Konflikte und regionalkulturelle Ressentiments, die schon die westfranzösischen Beschwerden in den *cahiers de doléances* bestimmt hatten, die sich durch die Revolution aber eher verschärft hatten, denn dass sie gelöst worden wären. Schließlich war es der Anspruch der Pariser Revolutionäre, die Provinzen fast beliebig für die militärische *levée en masse* der Revolutionskriege beanspruchen zu dürfen, welche den innerfranzösischen Bürgerkrieg eigentlich auslöste. Die Revolution büßte ihre Legitimation ein, weil sie Menschenrechte, Glaubensfreiheit und Autonomie nur im Rahmen ihrer Nationsidee zu garantieren bereit war und auf alternative Konzepte mit zunehmendem Terror reagierte. Beide Parteien spitzten die Deutung dieser Kämpfe als Krieg um die Idee von Volk und Nation wie um die Legitimität des Christentums als solchem zu, sowohl die royalistischen Adligen, welche die Aufständischen zu einer »königlichen und katholischen Armee« erklärten, als auch die jakobinische *Terreur*, welche mit der Vendée das Symbol für die Verbindung von Eidverweigerung, Katholizismus, ja Christentum überhaupt, und Verrat an der Revolution treffen, mit der Vernichtung der Vendée die heilige Allianz von Thron und Altar endgültig zerschlagen, alle inneren Gegner und äußeren Feinde der Revolution gleichermaßen und endgültig überwinden zu können glaubte – weil die Nation und das Volk nur als geschlossene Einheit gedacht werden konnten, die nicht in Parteien gespalten sein durften. Erst von dieser Haltung her konnte das Christentum – und nun das vorrevolutionäre wie das konstitutionelle – als Feind des Volkes und der Nation erscheinen.

Die den Krieg einhegenden und begrenzenden Motive christlicher Kriegsethik wurden hier ebenso verloren wie deren Säkularisate im Völkerrecht nach 1648. Stattdessen setzte ein Prozess der Gegensakralisierung ein, der nun das Volk und die Nation ihrerseits mit politischer Transzendenz auflud und dafür eigene, neue Kulte kreierte. Die Liturgien und Inszenierungen des *Être suprême* waren patriotisch, heiligten die Revolution und sollten den Terror Robespierres und des Wohlfahrtsausschusses mit politischen Weihen versehen. Das Anti-Christentum dieser ideologisierten Gewalt des Bürgerkriegs gegen die Vendée und gegen die föderalistischen Städte wie Lyon, Marseille und Bordeaux, aber auch des Krieges gegen die alteuropäischen Mächte nahm »seinerseits manichäische, pseudo-religiöse Züge an«.

Für das Verhältnis von Krieg und Christentum in der Neuzeit hatten diese politisch-ideologischen Sakralisierungen von Volk, Nation und Revolution durchschlagende, freilich hoch ambivalente Folgen. Schon während der Revolutionskriege, dann aber das ganze 19. und 20. Jahrhundert hindurch wurde

das Christentum gezwungen, sich zur Sakralität des Politischen irgendwie zu verhalten. Denn etwas »Heiliges« erhielt der Krieg ausgerechnet in diesem Kontext einer säkularen, politischen Transzendenz der Volks- und Nationsidee. Allenthalben war das Christentum der Moderne genötigt, diese politische Religiosität, welche als Sinnstiftungsinstanz immer dominanter wurde, mit christlichen Grundierungen zu kommentieren, zu fördern und zu legitimieren, ohne aber die dazu in deutlicher Spannung stehenden überkommenen Deutungen des Krieges als Unglück und Strafgericht, als Aufruf zu Buße und Läuterung sowie als ethisch zu hegenden Extremfall politischer Verantwortung gänzlich preisgeben zu können oder zu wollen.

Laure Ogniois stößt daher bei ihren Untersuchungen zur Deutung der Revolutionskriege in der Schweiz auf eine Tradition frühneuzeitlicher Sinnschemata christlicher Kriegstheorie, die freilich von den politischen Orientierungen der Akteure ganz durchdrungen und überlagert wurde. Wie man sich zu den Errungenschaften und zum politischen Preis der Französischen Revolution stellte, bestimmte zutiefst auch die religiöse Deutung der Kriege um die Gründung und den Untergang der Helvetischen Republik. Konservative Geistliche verteidigten mit der traditionellen Verfassung der Schweiz auch die konservative, christlich-reformierte Bürgermoral. Das Gottesgericht des Krieges antwortete auf die pervertierte sittliche Haltung der Menschen, die sich an den Werten der Aufklärung und der Revolution orientierten. In religiös vergleichbarer, politisch aber entgegengesetzter Weise besprachen die pro-helvetischen Pfarrer den Krieg als Prüfung Gottes für die Standhaftigkeit der durch die revolutionäre Ordnung neu zusammengeführten Nation. Selbstverständlich betrachteten beide Seiten ihre Bürgerkriegspartei als »gerecht« und beriefen sich dabei auf naturrechtlich-säkulare Theorien ebenso wie auf die Überlieferung des protestantischen Widerstandsrechts, das gegen die französischen Besatzungsarmeen ebenso in Stellung gebracht wurde wie gegen die österreichischen Entsatzheere der antifranzösischen Koalitionskriege. Die Abhängigkeit theologischer Deutungen von verfassungs- und nationalpolitischen Einschätzungen und Erwartungen wurde allenthalben sichtbar; Gott als Lenker der Geschichte bekam hier einen ganz neuen Stellenwert, der ihm in dieser Direktheit im 18. Jahrhundert kaum mehr zugeschrieben worden war. Dieses Muster sollte auch Erfahrung der Napoleonischen Kriege und insbesondere die Befreiungskriege in Deutschland prägen⁶⁶ und lieferte starke Vorbilder für den Zusammenhang von Krieg, Nation und Religion, die insbesondere im Kontext der Reichseinigung wirksam wurden.⁶⁷ Mit einem spezifisch deutschen Phänomen freilich hat man es hier keineswegs zu tun. Wie in der Schweiz, so auch in Frankreich und in den osteuropäischen Ländern sollten ganz vergleichbare Ideologisierungern Raum gewinnen.

Clemens Vollnhals interpretiert daher die Politisierung der Kriegstheologie als Folge innen- und kulturpolitischen Wandels. In der Traditionslinie des liberalen deutschen Nationalprotestantismus erschien der Deutsch-Französische Krieg 1870/71 als »existentieller Kampf gegen den Ultramontanismus, garantierte doch Frankreich den Schutz des Vatikanstaates und damit eines Papstes (Pius IX.), der sich bereits im Syllabus Errorum (1864) als erklärter

Feind der modernen Gesellschaft und der modernen Wissenschaft zu erkennen gegeben und dessen Unfehlbarkeit in Lehr- und Glaubensfragen das I. Vatikanische Konzil nur wenige Tage vor der französischen Kriegserklärung an Preußen als Dogma verkündet hatte.« Der Machtkrieg gegen den »Erbfeind« wurde zugleich zum nationalreligiösen »Kulturkampf für die geistige Freiheit, gegen die päpstliche Reaktion«. Geschichts- und Vorsehungstheologie gelangte hier an einen Kulminationspunkt, der nicht mehr die Geschichte eines politischen oder konfessionellen Gemeinwesens aus der Gottesgeschichte heraus interpretierte, sondern umgekehrt die militärische Erfolgsgeschichte als Beweis für die Richtigkeit der kulturtheologischen These wertete, dass die »theologische Versöhnung von moderner Kultur und Christentum mit der politischen Forderung der nationalen Einigung und Modernisierung von Staat, Gesellschaft und Kirche« korrespondiere und das Christentum in der Gleichsetzung von aufgeklärtem Protestantismus und Deutschtum im Grunde erst jetzt wirklich zu sich selbst komme. Die daraus abgeleitete Missionsperspektive war nicht mehr auf die Ausbreitung des Christentums, sondern auf die Durchsetzung nationaler Werte gerichtet – mit allen militanten Exklusionen weltanschaulicher und nationaler Feindgruppen, die damit einhergingen. Christliche Kriegstheorien waren damit keineswegs hinwegsäkularisiert worden, aber die Definitionsmacht über die Art und Weise, wie religiöse und politische Parameter zu einander in Beziehung gesetzt wurden, hatte sich doch eklatant auf die Seite des nationalen Diskurses hin verlagert. Der deutsche Protestantismus war weitgehend bereit, in diese Erfahrungsräume einzutreten und den damit vorgezeichneten Erwartungshorizont enthusiastisch zu illustrieren; das »Grundmotiv« wurde die »Deutung der Nation als Offenbarung Gottes in der Geschichte«.

Clemens Vollnhals zeigt aber auch, dass diese kraftvoll medialisierte Position im deutschen Protestantismus keineswegs die Mehrheitsmeinung war. Ein Großteil der konservativen Orthodoxie und des Pietismus strömte dem Pastorennationalismus nur sehr zögerlich zu. Und ihr Weg dahin war von einem ganz anderen Argument geprägt: von dem antifranzösischen Ressentiment gegen die »Ideen von 1789«, gegen »Aufklärung, Materialismus, Atheismus und Republikanismus«. Der »Geist von 1914«, so Vollnhals, sei also eine sehr brüchige Koalition moderner und antimoderner Motive gewesen, die den Beteiligten in wechselseitigen scharfen Vorwürfen auch bewusst gewesen sei, so dass man »durchaus von einem innerprotestantischen Kultur- und Kirchenkampf« sprechen könne. Verbindend habe 1914 insbesondere der Gedanke des protestantischen Reiches und des Krieges als »kulturhegemoniales Projekt« gedient – ohne innere Einigkeit darüber, wie diese »Kultur« konkret gedacht werden sollte: Darin zeigt sich das Übergewicht, das nationalpolitisch-militaristische Kriegstheorien über religiöse Kriegsdeutungen längst gewonnen hatten. Der »politische Protestantismus«, so seine Bekenner, errichte keine protestantische Konfessionsgesellschaft, sondern stelle die wahre Natur des Staates gegen den »theokratischen« Integralismus der ultramontanen Katholiken wie die glaubens- und vaterlandslosen Kräfte des Sozialismus heraus: »Der innenpolitischen Ausgrenzung im Zuge eines fortgesetzten nationalpro-

testantischen Kulturkampfes gegen Katholiken, Sozialdemokraten und Juden entsprach außenpolitisch die Bejahung imperialistischer ›Realpolitik‹; beides führte in allen kirchlichen Lagern zu einer zunehmenden Militarisierung der Gesinnung und einer wachsenden Kriegsbereitschaft.« Das August-Erlebnis geriet somit zur großen Selbsttäuschung über den Stellenwert christlicher Kriegstheorien in der nationalen Gesellschaft. Denn der ältere Bußgedanke, der die Übel des Krieges als göttliche Strafe betonte (ein freilich schon 1870 von den Politikern und Militärs als Schädigung des Wehrwillens scharf bekämpftes Thema), wurde nun weitgehend in die Idee göttlicher Sendung, ja einer neuen Phase der Schöpfung, deren Instrument das deutsche Volk sei, überführt. Der prinzipielle Schritt zur »deutsch-christlichen Volksnomothologie« nach 1933 sei hier bereits angelegt, so Vollnhals. Mit Martin Greschat⁶⁸ erblickt er darin eine »Aushöhlung der christlichen Substanz«, die den Bekenntnisschriften der Antike und der Reformationszeit nicht explizit entsagte, sich aber dennoch entschloss, Erlösung nicht mehr durch das Kreuz Jesu Christi im Jenseits, sondern durch die deutsche Nation im Diesseits zu erwarten und die Friedens- und Versöhnungsbereitschaft des christlichen Glaubens durch nationalreligiöse Militanz zu ersetzen. Diese Strategien sicherten den Burgfrieden jedoch nur kurzfristig; gerade die vorbehaltlose Bereitschaft der Kirche, sich gegen alle Negativität der Kriegserfahrung weiterhin propagandistisch gebrauchen zu lassen und darin einen »eklatanten Mangel an Wirklichkeits-sinn« offenzulegen, untergrub deren Glaubwürdigkeit und wirkte säkularisierend. Daraus resultierte 1918/19 die tiefe Unfähigkeit, die Niederlage zu verstehen; der politisch unkluge Frieden von Versailles verstärkte die Unfähigkeit, friedliche Völkerverständigung in den Mittelpunkt kirchlichen Handelns der Zwischenkriegszeit zu stellen.

Es gibt freilich keinen Grund, die Katholiken zu schonen. Schon Christian Rak hatte in seiner bahnbrechenden Dissertation über deren religiöse Deutungen des deutsch-französischen Krieges 1870/71 gezeigt, dass sie die Legitimität dieses Waffenganges keineswegs bestritten, sondern lediglich einen argumentativen Umweg benötigten: Nicht die welsch-katholische Unmoral als solche galt es zu besiegen, sondern der vermeintlich gute musste den vermeintlich schlechten Katholizismus überwinden; das Ressentiment gegen die unchristliche Oberflächlichkeit der Franzosen musste nur anders eingewurzelt werden.⁶⁹ Auch *Christian Geinitz* hat in seinem Buch über den Kriegsbeginn 1914 im deutschen Südwesten⁷⁰ wie in seinem Beitrag zu diesem Band keine grundlegenden Versuche katholischer Bischöfe und Theologen ausmachen können, den Ersten Weltkrieg zu verhindern oder zu verurteilen. Auch unter katholischen Geistlichen galt er zweifelsohne als »gerecht«, aufgezwungen und defensiv. Der Unterschied zur evangelischen Deutung bestand darin, dass die Negativität des Krieges, die »Stunde körperlicher, seelischer und wirtschaftlicher Todesängste, Todeskämpfe und Todeswunden, eine Stunde des Völkerblutens und Staatenröchelns« schon 1914 die Oberhand behielt über Kriegs-enthusiasmus und Missionsgedanken. Heimat und Ehre seien zu verteidigen, aber der Kriegsbeginn sei Zulassung, nicht Wille Gottes. Die Themen des Leidens und Trostes, angebunden an das Vorbild Jesu und Marias, der Läute-

rung und Buße orientierten sich stark an vormodernen Vorbildern: »Nur wer die Quellen nicht gelesen hat, kann behaupten, die Geistlichen hätten zu den Gefahren und der Trübsal geschwiegen. Das Morden auf dem Schlachtfeld und die Entbehrungen zuhause wurden in ungeschönter Weise benannt und standen an erster Stelle der Auseinandersetzung mit dem Krieg.«

Der Krieg als solcher wurde nicht in Frage gestellt, die darin liegenden missionarischen Chancen für die Rechristianisierung der Abständigen und die innen- und kulturpolitische Stärkung der Katholiken im Nachkriegsdeutschland prägten jedoch eher die kirchenadministrativen Spekulationen und Erwartungen. Das öffentliche Engagement war ein »Reflex auf die Bedürfnisse der Gläubigen [...] nach Trosterteilung, nach Segnung und Beichte«. Allein im Hintergrund gab es weniger theologisch als kirchlich bestimmte Kriegsziele, die man gleichsam als Nebeneffekte der Angst und Sorge einzuheimen hoffte: Der Krieg wurde zum Missionar, weil er Gelegenheit bot, über kollektive Schuld und individuelle Verfehlung zu sprechen, Umkehr und Rückkehr zu mobilisieren. Auch das individuelle »Opfer« galt als Teil einer kollektiven Sühne für die Verfehlungen der modernen Gesellschaft, in die neben der »modernen Kultur« und dem säkularen Liberalismus der kulturimperialistische Zug des Nationalprotestantismus durchaus eingeschrieben war. Aber in all diesen innerdeutschen und transnationalen Absetzbewegungen »verlor zugleich die überwölbende Gemeinschaft der Christen, die eigentlich jede gewaltsame Auseinandersetzung verbot, ihre friedensstiftende Wirkung«. Geinitz kann genau nachzeichnen, in welchem Maß katholische Geistliche auf Stimmungen und Bedürfnisse ihrer Gemeinden und der ausziehenden Soldaten einzugehen genötigt waren. Aber gerade deswegen spielten nicht kriegskritische Hinterfragungen der Gerechtigkeitsbehauptung, sondern Opferbereitschaft, Plausibilisierung des Leidens und sakramentale Sterbevorbereitung die führende Rolle. Ein Unterschied zu den bei Vollnhals beschriebenen besonders öffentlichkeitswirksamen Gruppen des deutschen Protestantismus bleibt: »Eine kriegsbegeisterte Grundstimmung abzuleiten hieße, den Quellen Gewalt anzutun.« Der Katholizismus war auch kriegstheoretisch 1914 mehrheitlich eher traditional und antimodern. Politisiert war er dennoch, wenn auch im ultramontanen Sinne: im Horizont der Ablehnung der Französischer Revolution und Aufklärung, von protestantisch-kleindeutscher Nationalstaatlichkeit und liberal-säkularem Imperialismus. Obwohl die ältere These, der Katholizismus habe sich im Burgfrieden von 1914 weitgehend bruchlos amalgamiert, immer weniger Evidenz beanspruchen kann, galt auch in diesem konfessionellen Milieu der Krieg vorwiegend als politischer Kommentar Gottes zur Weltgeschichte. Auch diese Pastoralstrategie wurde mit massenhafter punktueller Frömmigkeit, nicht aber mit dauerhafter neuer Gläubigkeit beantwortet, obwohl die Säkularisierungsresistenz des katholischen Milieus bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein stärker erhalten blieb.

Vergleicht man die Ergebnisse bei Clemens Vollnhals und Christian Geinitz, zeigt sich die Verschiebung von religiösen zu säkularen Mustern im Protestantismus als stärker ausgeprägt. Diese Tendenz wurde mit den Stellungnahmen 1933 zur Machtergreifung des Nationalsozialismus und 1939 zum Ausbruch

des Zweiten Weltkriegs fortgesetzt (vgl. den Beitrag von Jürgen Kampmann). Der Katholizismus hatte nach 1918 ebenfalls die Entplausibilisierung der alten Muster zu tragen: die Behauptung des gerechten Krieges und der Verteidigung des Glaubens gegen die säkulare Moderne, die Bewährung im Leiden mit Christus und im Trost mit Maria, die allgemeine Versittlichung und Rechristianisierung der den modernen Versuchungen ausgesetzten Menschheit hatten angesichts des blindwütigen Kriegsschicksals keineswegs an Plausibilität gewonnen. Aber der deutsche Katholizismus hatte nicht die unter Protestanten parallel aufgebrochene Dysfunktionalität nationalreligiöser Muster zu verarbeiten, und darum reagierte er auf die Kriegsniederlage von 1918 und auf die Durchsetzung des NS 1933 signifikant anders.

Die Kriegsbereitschaft deutscher Katholiken sollte das zu Beginn des Zweiten Weltkriegs dennoch nicht untergraben (vgl. den Beitrag von Antonia Leugers); eine mit 1914 vergleichbare Kriegsbegeisterung lässt sich nach dem derzeitigen Stand der Forschung in keiner konfessionellen Gruppe ausmachen. Daher dürfte – jenseits der deutschen konfessionellen Sonderbedingungen einer weltanschaulich versäulten Gesellschaft – der internationale Vergleich den innerdeutsch-konfessionellen relativieren, wenn man die Verflechtung christlicher Kriegstheorien mit den politischen Konstellationen der europäischen Moderne zu evaluieren versucht.

Wie etwa reagierten die französischen Christen auf den Ersten Weltkrieg? *Annette Jantzen* untersucht nicht mehr Hirtenbriefe und offizielle Verlautbarungen von Bischöfen, sondern die Kriegserfahrungen von Geistlichen im Elsass und in Lothringen, die während des gesamten Ersten Weltkrieges zwischen den Fronten stand. Ob für den Krieg mobilisiert oder nicht, reflektierten sie ihr Tun als Feld- oder zivile Gemeindeseelsorger. Daher gehörten sowohl die theologischen Vorprägungen des Krieges wie das Selbstverständnis als Priester, hervorgewachsen aus der theologischen Ausbildung des späten 19. Jahrhunderts, ganz selbstverständlich zu jenem Rüstzeug, mit dem die Untersuchungsgruppe der französisch-lothringischen und elsässischen Geistlichen zwischen 1914 und 1918 die Massentötung von etwa 10 Millionen Kombattanten und Zivilisten zu begreifen und zu verarbeiten versuchte. Kriegserfahrung in Lothringen war für Geistliche und ihre Gemeinden zunächst durch den sogenannten »Franktireurs«-Wahn der deutschen Eroberungs- und Besatzungsarmee im Spätsommer und Herbst 1914 bestimmt. Insbesondere Geistlichen unterstellte die deutsche Armeeführung wie weite Teile der Mannschaften in einer sich panik- und wellenartig ausbreitenden Massenfurcht, von den Kirchtürmen herab in eine Art Guerillakrieg aus dem Hinterhalt verwickelt zu werden. Jantzen kann dabei die Wirkung von nationalen und religiös-konfessionellen Feindbildern herausarbeiten. Die dem Wahn folgenden meist spontanen oder standgerichtlichen Priestererschießungen wurden in der späteren Erinnerung einerseits als passiv erlittenes Opfer (*victime*) deutscher Kriegsverbrechen, andererseits als aktiv sich selbst darbringendes Opfer (*sacrifice, immolation*) für das Vaterland und damit als heiligendes Martyrium beschrieben. Dieses galt weniger der republikanischen Staatsform Frankreichs, sondern *la patrie*, einem emotional hoch aufgeladenen Begriff von Vaterland,

in dem für die Geistlichen der katholische Charakter Frankreichs intensiv mitschwang. Theologisch wurden die Ereignisse so arrangiert, dass sie einer Art preußisch-protestantisch inszenierten Christenverfolgung gleich kamen. Auch im Elsass unterlag der Klerus dem Verdacht der Deutschfeindlichkeit, des Revanchismus und der Spionage. Daher konnte es nicht ausbleiben, dass der Nationenkonflikt Deutschland–Frankreich auch als konfessioneller Konflikt zwischen Protestantismus und Katholizismus nach dem Muster des Reichsgründungskrieges erschien. Auch die französischen Geistlichen interpretierten den Krieg und das Schicksal ihrer Schützlinge als Gottes Strafgerichtsbarkeit gegen die sittliche Unordnung, in der auch jene Gemeinden, die mit besonderen Gebetsleistungen, Verlöbnissen und Selbstüberschreibungen an das Heiligste Herz Jesu eine besondere Sühnebereitschaft an den Tag gelegt hätten, mit den anderen und für die anderen leiden müssten.

Die besondere Herausforderung und Möglichkeit der Untersuchung besteht darin, unterschiedliche Räume und Formen des priesterlichen Diskurses im und über den Krieg, die direkt und indirekt permanent aufeinander einwirkten, vergleichend analysieren zu können: vom öffentlichen »Bulletin« über die private Korrespondenz bis hin zum intimen Tagebuch. Dies ermöglicht, die Interdependenz offiziellen, halboffiziellen und privaten Sprechens von Priestern über den Krieg zu untersuchen, das Sagbare vom Tabu abzugrenzen, Stilisierung und Selbststilisierung herauszufiltern, offizielle Kriegstheologie, privates Gebet, religiöse Nachdenklichkeit und priesterliche Askese unmittelbar miteinander ins Gespräch zu bringen. Diese Priester hatten zu einem Großteil das Sich-Einfressen des Bewegungskrieges in den Stellungskrieg, die völlige Veränderung des Kriegscharakters durch die moderne Waffentechnik mit Toten und Schwerverwundeten in den eigenen Reihen am eigenen Leibe erfahren, aber auch in Etappe und Hinterland waren sie unmittelbar mit den Folgen des Krieges, mit Massentod, Schwerstverwundung und Verstümmelung, bisweilen freilich auch mit der enervierenden Langeweile und den zehrenden Widrigkeiten des scheinbar endlosen Stellungskrieges vertraut.

Der Kriegsdiskurs übertrug Standesidee und Priesterbild aus der Vorkriegszeit auf die aktuelle Kriegssituation: das Selbstverständnis als *alter Christus* mit seinem ethischen und asketischen Imperativ, die vertrauende Selbstüberlassung an den Willen Gottes. Der Krieg selbst in seiner neuen Qualität technisierten Massensterbens wurde daher lediglich als Ort einer verschärften Herausforderung priesterlicher und pastoraler Bewährung gesehen; Kriegseinsatz war Leiden im Namen Jesu und für Christus; und diese Interpretation begünstigte die nationale Parteinahme bzw. lebte aus ihr: Mit großer Selbstverständlichkeit wurde im Rahmen der Lehre des gerechten Krieges der Überfall Deutschlands als kulturlose Barbarei gelesen, gegen welche Frankreich als Gottes erste Nation sich legitim verteidigen müsse, gleichzeitig aber kam angesichts der innenpolitischen Spannungen in Frankreich zwischen laizistischer Republik und bevorzugter Tochter der Kirche dem Kriegseinsatz der Geistlichen eine wiederum als Opfer und Martyrium verstandene missionarische Rolle zu. Das erlegte eine beispielhafte Weise der Kriegsteilnahme auf, keinesfalls aber eine Infragestellung des Krieges als solchem. Alle Geistlichen rechneten nicht nur

fest mit der Parteilichkeit Gottes, sondern auch mit seinem unmittelbaren Eingreifen in das je einzelne Kriegs- und Kampfgeschehen. Eine »Theologie nach Verdun«, welche das Theodizee-Problem und die Verantwortung Gottes für Millionen zeretzter Leiber und zerstörter Leben in den Mittelpunkt hätte stellen müssen, blieb aus, weil der Gedanke des »Darbringens«, also der Integration des eigenen Opfers, der gehorsamen Bereitschaft dazu und der kritiklosen Willensüberlassung in das Opferhandeln Christi am Kreuz als größtmögliche Christusverähnlichung galt. Gottes Gnade, Barmherzigkeit und Güte erwies sich dann vorwiegend in der Annahme der dargebrachten Opfer.

Auch im intimen, nicht auf Öffentlichkeit angelegten Tagebuch änderte sich das Bild der Kriegsinterpretation kaum. Je länger der Krieg dauerte, folgten jedoch die zunehmenden Symptome der Traumatisierung: nicht der möglicherweise zu erwartende große Unterschied zwischen offiziellem Diskurs und intimer Kriegsdeutung also, sondern dessen lupenreine Selbstapplikation bis zur völligen Erschöpfung. Erst ganz am Ende wird die Hoffnung auf ein Ende des Alptraums dominant, obwohl dieses Ende nach wie vor nichts anderes sein kann als ein Siegfrieden für Frankreich. Erst 1917 zeigt sich daneben ein verändertes Fragen, waren Kriegserfahrung und ihre religiöse Deutung offenbar nicht mehr ungebrochen integrierbar; die frühe Selbstwahrnehmung als einsatzfreudigem und mutigem Feldseelsorger macht angewiderter Demoralisierung und dem Gefühl intellektueller Lähmung Platz – ein erster Widerschein der Verunsicherung, die der Krieg für eine religiöse Weltsicht bedeutete. Gleichzeitig aber reichte diese Verunsicherung nicht so weit, dass sie faktisch hätte bearbeitet werden können, zumal der Sieg Frankreichs im November 1918 und der Zusammenbruch des Deutschen Reiches alle auch theologische Irritation im Siegestaumel des göttlichen Beistands mit einem Federstrich beseitigte.

Die nationale Verortung des Krieges bestimmte auch für die französischen Katholiken bis hinein in die hohe Geistlichkeit die religiöse Kriegstheorie; gerade hier zeigt sich, dass keineswegs europaweit der Protestantismus für modernisierend-politisierende, der Katholizismus für traditional-konsolatorische Deutungen des militärisch veranstalteten Massensterbens in Haftung genommen werden kann. Entscheidend für Jantzens Deutung ist – und das gilt wiederum überkonfessionell – das Ausbleiben einer »Theologie nach Verdun«, so wie Johann Baptist Metz im Gespräch mit der Nachkriegsphilosophie der zweiten Jahrhunderthälfte eine »Theologie nach Auschwitz«⁷¹ formulierte. In Frankreich wie in Deutschland blieben alle Probleme, diese neuen Dimensionen des Massensterbens durch die moderne Waffentechnik und den Stellungskrieg ohne Gebiets- und Entscheidungsgewinn mit der Geschichtsmächtigkeit und dem Willen Gottes zu vereinbaren, im theologischen Mainstream schlechterdings unbearbeitet. Französische Theologen, die während des Krieges und im Angesicht des Geschehens in den Schützengräben einen entsprechenden Vorsatz fassten, schwenkten nach der Niederlage Deutschlands ganz in die providentielle Sieghelferschaft Gottes für die gerechte Sache zurück.

Bettina Reichmann erweitert das Bild für die katholischen Bischöfe Ungarns, unter denen Ottokár Prohászka (Székesfehérvár/Stuhlweißenburg) als der the-

ologisch und politisch exponierteste gelten darf – mit bleibender hoch ambivalenter Verehrung bis heute. Prohászka interpretierte den Ersten Weltkrieg im Gefälle seiner schon vor 1914 geäußerten Kulturkritik an Genusssucht, Machtgier und Wohlstand. Von einer Kriegsverherrlichung kann weder vor noch nach 1914 die Rede sein; in internen Aufzeichnungen wird nationaler und ökonomischer Expansionismus offen als im Sinne der katholischen Kriegstheorie ungerechte Ursache ausgesprochen. Die veröffentlichten Hirtenbriefe genügten gleichwohl den Verlautbarungspflichten der k.u.k. Monarchie.

In diesem Zwiespalt bemühte sich der Bischof um eine dem Christentum förderliche Deutung des Leidens (fernab von aller Fronterfahrung). Seine Grundlage war ein dezidiert theologischer Augustinismus, die antimoderne Kulturkritik verhalf jedoch dem Motiv der Gottesstrafe und der »Pflugschar Gottes« zu erheblicher Prominenz. Wie die deutschen Bischöfe entwickelte er eine Kriegstheorie, welche eine aus Bußbereitschaft und Sühne erwachsende Rechristianisierung in den Mittelpunkt der Kriegererwartung stellte. Aber das agrarisch-romantische Bild von Pflug und Samen darf über die darin enthaltenen aggressiven, diskriminatorischen und exklusorischen Anteile nicht hinwegtäuschen. Bemerkenswert ist, wie Prohászka für die eigene Person und damit auch für das Bischofsamt generell ablehnte, als »Segner der in den Krieg ziehenden Massen, als Weiher der Fahnen und als Bewunderer der Helden« in liturgischen Rollen der Sakralisierung des Krieges zu fungieren, gleichzeitig aber denen gegenüber, die er für die Urheber der Verwerfungen der modernen Gesellschaft und des technisierten Krieges hielt, für die Nachkriegszeit den Ausschluss aus einer erneut nach christlichen (sprich: katholischen) Prinzipien gestalteten Gesellschaft aufnötigte: neben den Protestanten waren das insbesondere die (assimilierten) Juden, die pauschal für die säkularen Ideologien des Liberalismus wie Sozialismus mit ihren politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Folgen im zerstückelten Ungarn nach dem Vertrag von Trianon in Haftung genommen wurden – mit bedeutsamen Folgen für die antisemitische Gesetzgebung der Zwischenkriegszeit und die Auslieferung der jüdischen Bevölkerung in den Bereich der nationalsozialistischen Eroberung im Zweiten Weltkrieg. Diese letzten Konsequenzen hat Prohászka weder erlebt noch kommentiert; er starb 1927.

Martin Schulze Wessel bereichert und differenziert dieses Bild, indem er die »Funktionen und Semantiken von Religion in den Imperien der Romanovs und der Habsburger« während des Ersten Weltkriegs beleuchtet. Eine Indienstnahme des Christentums für nationale Kriegsinterpretationen war, anders als in Deutschland und Frankreich, den Vielvölkerstaaten Österreich-Ungarn und Russland verwehrt; insofern musste hier der katholische bzw. orthodoxe Glaube selbst als Integrationsideologie fungieren. Die Polyethnie dieser im Zeitalter des Nationalismus nur mühsam zu integrierenden politischen Einheiten führte dazu, dass der antike Reichsgedanke eines Zusammenhangs von *imperium* und *sacerdotium* die Bedeutung einer vergangenheitsorientierten Utopie gewann und zu einer »innigen Verschränkung von Politik und Religion« führte – wobei Schulze Wessel anmahnt, die Wirkkraft dieser in den westlichen Nationen zerbrochenen Utopie auch für deren Kriegstheorien genauer zu prüfen.

Von der westlichen Entwicklung unterschied sich diese Theorie insofern, als sie ihre Kriegslegitimationen nicht aus nationalen Utopien, sondern aus einer religionskriegerischen Erfolgsgeschichte (Untergang Konstantinopels, Türkenkriege, Kampf gegen die Protestanten) bezog, die seit der Frühen Neuzeit den Aufstieg beider Reiche begründet und befestigt hatten: »Mit ein wenig Zuspitzung kann man sagen, dass der Religionskrieg an der Wiege beider Imperien stand.« Die faktische Multikonfessionalität und Multiethnizität beider Reiche konkurrierte mit diesen Imperiumsbehauptungen, so dass vor und während des Ersten Weltkriegs die Dynastien als Identifikationssymbol, die Armeen hingegen als Integrationsort zu dienen hatten. Wo die Habsburger auf »institutionelle Kooperation mit der Staatskirche« setzten, vertrauten die Romanovs auf eine »unmittelbare mystische Verbindung mit dem Volk, die durch Frömmigkeit gestiftet werden sollte – Pilgerfahrten, Prozessionen, Gebet vor Ikonen mit bäuerlichem Publikum, Heiligsprechungen, historistisch-russischer Kirchenbau in eroberten Peripherien«. Die hier beiderseits symbolisierten Urgründe christlicher Herrschersakralität griffen gezielt auf älteste, aber modern ideologisierbare Motive zurück: auf den Schutz Gottes für Kaiser und Zaren, der durch besondere Frömmigkeit zu erwirken war, auf die Leidens- und Opferbereitschaft der Dynastie wie des Volkes, schließlich auf militante Defensions- und Expansionsbereitschaft gegenüber allem, was sich mit Protestantismus und Türkentum identifizieren ließ.⁷²

Das alles zeigt, dass die deutsche Sondersituation nicht internationalisierbar ist: Auch im Katholizismus und in der Orthodoxie vollzog sich jene Inanspruchnahme mehrheitlicher oder privilegierter Konfessionen und Kirchen, welche sie im Falle Frankreichs auf die (kritische) Identifikation selbst mit einer laizistischen Nation verpflichtete oder, im Falle der russischen und habsburgischen Imperien, geradezu zu »Gefangenen der staatskirchlichen Systeme« machte.

Eine Besonderheit blieben freilich jene Zuspitzungen, die im Rahmen völkisch konzipierter Theologien die älteren Systeme christlicher Kriegstheorien gezielt sprengten. *Jürgen Kampmann* erweist einen auf den Ersten Weltkrieg folgenden christlichen Pazifismus als esoterische Sonderposition (was in vergleichbarer Weise auch auf den Katholizismus zutrifft). Daneben etablierte sich ein mehrheits- und handbuchfähiges Denken protestantischer Theologen, welches den Krieg aus der Gerechtigkeitsproblematik überhaupt herauslöste und ihn als »Konkurrenz zweier Völker in einer großen geschichtlichen Entscheidungsfrage, die nicht moralisiert werden darf« erklärte. Christliche Erziehung verlange Ernsthaftigkeit vor geschichtlicher Verantwortung, also Kriegsbereitschaft; alles andere sei sittliche Heuchelei. Die »Ausblendung jedweder persönlichen Dimension an Verantwortlichkeit und an erfahrenerm und zugefügem Leid, die das Kriegsgeschehen mit sich brachte«, verhinderte jede kritische Auseinandersetzung mit der Kriegstheologie des Ersten Weltkriegs – dem militärisch-revolutionären sollte kein »theologischer Dolchstoß« folgen dürfen. Einsatz für den Frieden in der internationalen Ökumene wurde verdächtigt, sich nicht uneingeschränkt den nationalen Interessen Deutschlands nach dem verlorenen Krieg verpflichtet zu wissen. Selbst die Religiösen Sozi-

alisten wandten sich 1930-33 von pazifistischen Modellen ab, um innerhalb des von kämpferischer Metaphorik durchsetzten Selbstbildes des deutschen Protestantismus nicht völlig marginalisiert zu werden. Nach 1933 reichte die »Bejahung nationalistischer Gesinnung und kriegerischer Wehrhaftigkeit« weit über den deutschchristlichen Bereich hinaus bis in die Gruppierungen der neutralen Mitte und der Bekennenden Kirche. Adolf Hitler als Friedensbringer gegen die Unterdrückung durch die Völkerbundspolitik und den Versailler Vertrag zu stilisieren gehörte ebenso zur Disponierung des evangelischen Bevölkerungsteils für den Zweiten Weltkrieg wie die Reaktivierung protestantischer Bekenntnis- und Kampflieder des 16. und 17. Jahrhunderts; nur im deutschchristlichen Bereich jedoch verherrlichte man schon in den frühen 1930er Jahren den Soldatentod. »Der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges im September 1939 löste zunächst keinen grundlegenden Wandel der bis dahin fast allgemein gängigen Perspektiven in der evangelischen Kirche auf Nation und Krieg aus«, zumal der für Deutschland siegreiche Verlauf des Krieges an allen Fronten jegliche Opposition gegen die NS-Ideologisierung wiedererstehender deutscher Größe zusätzlich erschwerte. Eine enorme Produktivität galt liturgischen Neuentwürfen, um Kriegs- und Gefallenenandachten zu gestalten; eine »Schrifttumsstelle der Deutschen Evangelischen Kirche« versandte umfangreiche Broschüren nationaler Durchhalterhetorik und kirchlicher Sinnstiftung an eingezogene Soldaten. Selbst dort, wo man jeden Anklang an die NS-Ideologie vermied, musste die Interpretation des Krieges als »schöpferischer Akt Gottes« und als »glaubende Selbsthingabe in das als gottgewirkt interpretierte Zerstören des Alten und das Raumschaffen des Neuen« faktisch als ungebrochene Legitimierung wirken; Hinweise auf die Grenzen der Gewalt und die bleibende Geltung der göttlichen Gebote blieben selten und zaghaft. Insbesondere in bruderrätlichen Kreisen der Bekennenden Kirche formulierte Fürbitten für die Opfer des deutschen Krieges provozierten den Vorwurf des Vaterlandsverrates und lösten im Mehrheitsprotestantismus verschreckte Distanzierungen aus. Dennoch formulierte die Bekenntnissynode der Altpreußischen Union im Oktober 1943 eine eindeutige Stellungnahme gegen Euthanasie- und Judenmorde, als durchgefochtene Standortbestimmung wertvoll, aber kaum noch eine Hilfe für die Opfer: »Derartige Äußerungen – so beachtlich sie sind und so sehr sie gegen die gängige Tendenz der Zeit stehen – können nicht als pars pro toto für die evangelische Kirche, für deren Pastorenschaft oder für die Gemeindeglieder gewertet werden.«

Auch in der katholischen Theologie waren die wenigen pazifistischen Entwürfe der Zwischenkriegszeit kaum rezipiert worden. Die Verlautbarungen der deutschen Bischöfe zum Kriegsausbruch 1939 – von Seiten der Theologie gab es keine kriegstheoretischen Reflexionen nach 1933 – bewegten sich ganz in den Bahnen der traditionellen Neuscholastik des 19. Jahrhunderts, welche wiederum auf die Barockscholastiker des 16./17. Jahrhunderts rekurrierte und damit im Grunde über eine flüchtige Adaption der thomistischen Kriegstheorie nicht hinausgelangt war. Eine die völlig veränderten politischen und militärstrategischen Bedingungen des 20. Jahrhunderts reflektierende katholische Kriegstheorie entwarfen weder die Bischofskonferenzen noch die theolo-

gischen Fakultäten. Das galt aus den bei Annette Jantzen reflektierten Gründen nicht nur für Deutschland, sondern europaweit.

Die Grundlagen eines eigenwilligen, den Krieg selbst jedoch keineswegs unterlaufenden oder konterkarierenden Diskurses stammten vielmehr aus der katholischen Jugendbewegung, in welcher die theologisch-anthropologischen Impulse der Liturgischen Bewegung besonders intensiv zum Tragen gekommen waren. *Antonia Leugers* rekonstruiert anhand der Brief- und Rundbriefkommunikation der (süd-)deutschen Jesuiten eine Kriegstheorie, welche die eigene Kriegsteilnahme bewusst von den Kriegszielen Hitlers abkoppelte.⁷³ Nicht für »Führer, Volk und Vaterland«, sondern für Christus und ein rechristianisiertes Reich wurde hier gekämpft, gegen den Bolschewismus Russlands, aber auch gegen den Totalitarismus im Rücken der »Heimatfront«. Das Spezifikum dieser jugendbewegten Kommunikation über den Krieg bestand darin, Kriegserfahrung zu spiritualisieren und ihr damit einen Sonderstatus zuzuweisen, die anderen, weltanschaulich nicht in vergleichbarer Weise gebundenen Kriegsteilnehmern unzugänglich war. Positive Wertungen des Kampfes an sich, der soldatischen Männlichkeit und der überlegenen Technik unterstützten ein nach dem Vorbild des jugendlichen Ritters Ignatius von Loyola konstruiertes Ideal des »echten Soldaten« oder »Ritters Jesu Christi«, dessen Kampf »christliche Weltverantwortung« wahrnahm und in der Formelsprache der katholischen Jugendbünde »alles für Deutschland, Deutschland für Christus« zu erkämpfen hoffte: »Die Kampfmetaphorik der Jugendbünde im religiös-weltanschaulichen Konkurrenzfeld hatten die jungen Leute schon in der Weimarer Republik eingeübt oder von Älteren vermittelt bekommen und während der NS-Zeit die tatsächliche und handgreifliche Gegnerschaft von der NS-Seite erfahren«; die Teilnahme am Krieg der Nationalsozialisten konnte nun aus anti-nationalsozialistischem Kampfgeist begründet werden. Den Krieg als Streiten für das Reich Gottes wahrzunehmen lag um so näher, als die Beteiligung am Ostfeldzug überall Spuren des christlichen Russland freizulegen schien. Hier lag es offenbar ebenso nahe, in der militärisch erfolgreichen Frühphase bis 1942/43 die alten Theoreme vom Gottesgericht sehr konkret auf die Rotarmisten zu applizieren, um sie gegen Kriegsende vergleichbar deutlich gegen ein moralisch abgewirtschaftetes Nazi-Deutschland zu wenden. Die vielfältige Spiegelung dieser Einschätzungen zwischen Front und Heimat verfestigte solche kollektiven religiösen Kriegserfahrungen, zumal die geistliche Erziehung der Autoren in besonderer Weise das alte theologische Argument aufgenommen hatte, allem Geschehen, auch dem grausamsten, wohne ein nur in individueller Gottesnähe erfahrbarer geistlicher Sinn inne, der Berufung, Beauftragung und Bewältigungszusage in einem war. Auch der eigene Soldatentod wurde aus dieser Perspektive zum absichtsvoll antizipierten, in seiner spezifischen Bedeutung für die Überlebenden stilisierten Ereignis erwartbarer Kriegserfahrung; nur wenige formulierten demgegenüber ihre Zweifel an sinnlosem Morden, wahlloser Vernichtung und dem Schweigen Gottes (und der Kirche). Theologisch scheiterte damit erneut ein diesmal von der Jugendbewegung forciertes ethisches Modell, eine bessere Welt und eine Überwindung der Feinde Gottes lasse sich im und durch Krieg erzwingen.

Nichts von diesen Adaptionen älterer Kriegstheorien an die Situation des modernen Massenkrieges hat den 8. Mai 1945 überlebt, möchte man im Erfahrungsraum einer spätmodern-säkular verfassten westlichen Diskussionslandschaft der historischen Kulturwissenschaft gern annehmen. Islamistisch begründeter Guerillakrieg gilt als »Terror« und Kulturbruch – zu Recht. »Friedenstheologische Grundsätze von heute lassen es nicht mehr zu, Kriegsdienst, wie es Jahrhunderte lang der Fall war, als Gottesdienst begreifbar zu machen.«⁷⁴ Auf der anderen Seite haben die Begründungen, die von offizieller Seite für den Irak-Krieg der Vereinigten Staaten von Amerika vorgetragen wurden, im europäischen Teil des Westens viele irritiert und wenn nicht einen neuen Anti-Amerikanismus, dann doch ein tief sitzendes Misstrauen gegen die christlich-evangelikale Rechte und ihre Vertreter in der Bush-Administration genährt.

Georg Schild untersucht daher die Frage, wie sich die amerikanische Regierung der Präsidentschaft George W. Bush die Parteilichkeit Gottes in einem offiziell auf seine religiöse Neutralität bedachten Staatswesen dachte, die gleichzeitig einen Krieg gegen einen Gegner begann, dessen Mission als »islamistisch«, also als durch und durch von religiösen Überzeugungen getragen begriffen wurde. Bush bezog kurz nach den Anschlägen des 11. September 2001 die Parteilichkeit Gottes auf zentrale Werte der USA: die Freiheit, die Gerechtigkeit, die politische Weisheit – daraus müsse der Sieg erwachsen. Dennoch, so Schild, führte der Christ Bush keinen Kreuzzug gegen den Islam, auch wenn der Begriff ihm einmal entfuhr. Die religiösen Vorstellungen des Islam mussten im multireligiösen Amerika in den Kampf gegen den Terrorismus einbezogen werden; es war der von jedweder Religion zu akzeptierende Segen Gottes über Amerika und seiner freiheitlichen Tradition, der den Kern der religiösen Rhetorik ausmachte. So sehr sich die Interpretationen des islamistischen Terrors entlang der innenpolitischen und kulturellen Gräben der USA spalteten, herrschte weitgehend die Überzeugung vor, hier müsse sehr grundsätzlich das Gute gegen das Böse verteidigt werden – in- und außerhalb Amerikas. Diese Vorstellung von der Mission einer auf Gott und religiöse fundierte Werte setzenden Weltmacht lässt sich bis zu den Pilgrim Fathers zurück und durch die gesamte amerikanische Politikgeschichte hindurch verfolgen: »Was einzelne Präsidenten voneinander unterscheidet, ist weniger die Vorstellung einer Mission Amerikas als die Übertragung dieser Vorstellung in konkrete Politik [...]. Das Banner religiös motivierter Politik sagt nichts über die konkreten Ziele aus, derentwegen Krieg geführt wird.« Faktisch schloss diese religiös (und lange Zeit fast ausschließlich christlich-biblich) getönte Rhetorik eine sehr pragmatisch an den Interessen Amerikas orientierte Außenpolitik nicht aus; im Gegenteil war man bis zur Kooperation mit Islamisten gegangen, um das Afghanistan-Experiment der Sowjetunion scheitern zu lassen. Nachdem man das Taliban-Regime in Kabul beseitigt hatte, wurden gegen den Irak keine religiösen Kriegsgründe und -ziele ins Feld geführt. Die »Ironie der Geschichte« sieht Schild darin, dass die kriegsbetonte unilaterale Außenpolitik der Ära Bush nach dem 11. September 2001 völlig säkular begründbar war und als säkulares Projekt vollzogen wurde, der reflexhafte Rückbezug aber auf

religiös begründete Werte und rhetorische Versatzstücke der amerikanischen Tradition der Weltöffentlichkeit, den Dschihadisten zumal, als Aufruf zum Religionskrieg erscheinen mussten. Diese Betrachtung der Dinge teilen sie freilich – bei genauerem Zusehen – lediglich mit radikalen evangelikalischen Christen in den USA.

4. Christliche Kriegstheorien und Kriegserfahrungen zwischen politischer Ethik und Militärkult

Wenn wir also einen solchen Durchgang durch die Kriegstheorien des westlichen Christentums vollziehen wie in diesem Band – was könnte der heuristische Ertrag eines solchen Unternehmens sein? Ein erster Fragenkreis hätte sich selbstverständlich auf das Problem der Säkularisierung des Krieges zu richten: Ist Kriegserfahrung in der Neuzeit weltlicher, gar profaner geworden? Und wenn ja, haben christliche Kriegstheorien an der Säkularisierung von Kriegserfahrung einen Anteil gehabt, oder vollzog sie sich gegen den fortgesetzten Wunsch christlichen Amtscharismas, Gott und Krieg in sinnvoller Welterfahrung zusammenzudenken?

Ein zweiter Fragenkreis berührt die Wirklichkeit des Krieges selbst. Lassen sich ernsthafte Anstrengungen, gar Erfolge des Christentums vorweisen, den Krieg zu humanisieren, zu begrenzen, im Einzelfall gar zu verhindern? Taugte die westliche Religion und ihre Konfessionen zur Befriedung oder heizte sie gar die allgegenwärtigen Konflikte weiter an?

In diesen Fragenkreisen muss sich zeigen, ob die Theoriebildung des SFB 437 zur »Geschichte der Erfahrung« und die in diesem Kontext angestrebten Überlegungen zum Thema »Religion und Kriegserfahrung« mehr austragen, als sich fortgesetzt zwischen Apologie und Denunziation der Religion im Hinblick auf das Gewaltproblem entscheiden zu müssen. Legt man die unter 2. knapp umrissenen Differenzierungen zu Grunde, zeigt sich unmittelbar die Mehrschichtigkeit und Mehrdeutigkeit christlicher Kriegserfahrung schon von den biblischen Grundlagen und ihrer Vermittlung mit den philosophischen Ethiken, aber auch den politischen und militärischen Bedingungen der Antike her.⁷⁵ Vom Mittelalter bis in die Moderne waren die Überlagerungen von Religion und militärischer Logik vielfachem Wandel, nie aber einer einfachen Reduktion auf die religiöse Legitimierung kriegerischer Gewalt ausgesetzt. Die Tagungen und Sammelbände des SFB 437 zu den Formen des Krieges, zu den Religionskriegen, zum Krieg als Gottesstrafe, zu den Geistlichen und »Himmlichen Alliierten« wie zur Aberglaubensforschung im Krieg haben ebenso differenzierend gewirkt wie zahlreiche in den Projekten erarbeitete Einzelstudien.⁷⁶ Die Grundentscheidung, ob dem Christentum eine grundsätzlich gewaltförderliche Tendenz innewohne und ob es diese Eigenschaft mit anderen monotheistischen Religionen artbedingt teile, darf als wenig sinnvoll suspendiert werden. Erst die wissenssoziologische Erschließung der je aktuellen Erfahrungskontexte erlaubt zutreffendere – und dann selbstverständlich weniger eindeutige – Perspektiven.

4.1 Theologische Kriegsethik: Der Erfahrungsraum des religiösen Diskurses

(1) Um also mit der Kriegsethik der Theologen zu beginnen: Schon das biblische Material bot eine solche Fülle von Bezügen, dass sich daraus weder eine eindeutige Kriegs-, noch eine eindeutige Friedenstheologie gewinnen ließ (Groß, Hossfeld, Luz, Nicklas). Der Schwerpunkt der Rezeption lag nicht beim unbedingten Friedensgebot Jesu, dessen systematischer Status im Verhältnis zu den Kriegserzählungen der jüdischen Überlieferung in den neutestamentlichen Schriften ebenso wenig geklärt wurde wie zur offensichtlich fortgesetzten Denkbarkeit des Soldatenberufs. Der Schwerpunkt der Rezeption lag vielmehr bis ins 20. Jahrhundert hinein beim Zusammenhang von Krieg und Sünde, und zwar individueller wie kollektiver Art und zu identifizieren bei Freund und Feind. Der religionsgeschichtlich gewaltige Schub, der die christliche Theologie unabweislich zur Kriegsethik hindrängte, ist im heutigen Allgemeinbewusstsein kaum noch präsent. Die selbstverständliche Einlinigkeit, mit der vor- und außerchristliche Kulte des Alten Orients wie des griechisch-römischen Kulturraums Götterwelt, Herrschaft und Krieg miteinander verknüpften, wird selten als Vergleichsparameter angelegt. Das Christentum hat hier von der nachexilischen Prophetie und der Theologenschule der Deuteronomisten profitiert – ganz unabhängig von der Fragwürdigkeit eines theologischen Gesamtentwurfs, der JHWH als Initiator eines Land nehmenden Völkermords identifizierte (Groß). Der Konnex von Krieg und Schuld war, auch angesichts dieses Gottesbildes, in der christlichen Weltansicht fortan tief verankert. Die Fortentwicklung der antiken Philosophie hat ihrerseits viel dazu beigetragen, Friedlosigkeit als Störung nicht nur der politischen, sondern auch der moralischen Ordnung wahrzunehmen (Erler). Daraus, diese These sei gewagt, entwickelte sich der Hauptstrang christlicher Kriegstheorien – und wohl auch Kriegerfahrung, aber das ist unten zu erläutern.

Die Konsequenz war, dass Kriegsgewalt begründet und begrenzt werden musste, dass Kriterien für die moralische Qualifizierung von ganzen Kriegen wie einzelnen Kriegshandlungen aufgestellt wurden, ja dass um die Berechtigung bestimmter Kriege erbitterte ethische Auseinandersetzungen innerhalb der Theologie selbst wie zwischen christlichen Geistlichen und Vertretern der Herrschaft und der Kriegsgewalt ausgetragen wurden (Körntgen, Hehl, Oberste, Peterse): »Zugespitzt formuliert: Der entscheidende Beitrag christlicher Theologen zur Deutung des Krieges liegt nicht in irgendwelchen Lehren vom Heiligen Krieg, sondern in einer kategorial zunehmend differenzierten Lehre vom gerechten Krieg, die weit über den theologischen Diskurs hinaus wirkmächtig wurde, etwa im Völkerrecht. [...] Keiner der christlichen Theologen, die die Lehre vom *bellum iustum* entwickelten, hat jemals vom »Heiligen Krieg« gesprochen [...]. Ihre *bellum iustum*-Lehren dienen gerade der Einhegung, ethischen wie rechtlichen Begrenzung des Krieges, nicht aber seiner Sakralisierung oder religiösen Überhöhung.«⁷⁷ Das Dilemma jedoch bestand und besteht darin, dass ein solcher Zwang zur Ethisierung des Krieges – gegen alle Absicht – keine den Krieg automatisch einhegende Funktion haben musste, ja nachweislich nicht gehabt hat. Denn eben diese Kriterien konnten dem Krieg

auch ein gutes Gewissen verschaffen und die Gewalt legitimieren, indem fallweise immer neue materielle Bestimmungen gerechter Kriegsgründe diskutiert und akzeptiert wurden (Brendle, Schindling, Gotthardt). Und hier erst zeigt die Systematisierung des Erfahrungsbegriffs, welchen offenbar nur schwer zu umgehenden oder überwindbaren Einfluss politisch-soziale Erfahrungsräume auf die theologische Urteilsbildung der jeweils Betroffenen ausgeübt haben. Die entscheidende sich daraus ergebende Frage ist nicht mehr historischer, sondern hermeneutisch-systematischer Art: Kann man ein solches Dilemma, eine solche strukturbildende Konstante kollektiver Erfahrungsbildung und Erfahrungsbindung moralisieren? Kann man sie, wie das die Monotheismusdebatte tut, gegen die Weltreligionen als solche wenden? Oder müsste hier nicht neu über den Zusammenhang von religiösen und gesellschaftlichen Systemen nachgedacht werden?⁷⁸

Gegenüber diesem Hauptstrang, der den Krieg als Problem der Schuld und der moralischen Bindung des Einzelnen wie der Krieg führenden Gemeinschaft reflektierte, war die Apokalyptik im Horizont des Krieges eine Theologie des Grenzfalls, eine Ausnahmetheologie gewissermaßen. Sie kam – das wird man nach dem Gang durch alle Beiträge dieses Bandes sagen können – immer dann zum Tragen, wenn die eigene Bedrängnis als besonders übermächtig erlebt wurde (Lutterbach, Gotthardt, Benedict). Apokalyptik war in der Regel die religiöse Kriegserfahrung marginalisierter Dissidenz. Es war, auch das hat man durch die Kriegserfahrung des 20. Jahrhunderts vergessen oder verdrängt, nicht die Gefahr ungeheurer Zerstörung der Lebenswelt, welche die Apokalyptik heraufbeschwor, sondern die durch den Kriegsverlauf begründete Angst vor dem endgültigen Überhandnehmen eines als gottlos qualifizierten Feindes. Und damit war implizit eine Tradition aufgenommen, welche die heutige historisch-kritische Exegese als Erfahrungskontext identifiziert, in dem diese apokalyptischen Bilder einst entstanden waren: Apokalyptiker fühlten sich als Opfer, und rüsteten, wenn sie denn konnten, aus dieser Perspektive zur Tat. Weil sich die Apokalyptik – das zeigt die Rezeptionsgeschichte – in der Regel gerade nicht mit der militärischen Übermacht verband und überhaupt ein Randphänomen christlicher Kriegserfahrung blieb, war sie ganz unabhängig von ihrer martialischen Rhetorik offenbar rein wirkungsgeschichtlich gerade kein die Kriegsgewalt des Westens stark anheizender Faktor christlicher Theoriebildung.

Sie barg aber, spätestens wenn nicht vorwiegend als metaphorisches Versatzstück der Moderne, eine gefährliche, zur Gewalt anreizende Konsequenz: die Vorstellung nämlich, dass zur endlichen Errettung der Kinder Gottes eine harte Zeit schwerster Prüfungen und größter Opfer übernommen werden müsse, um im hellen ›Danach‹ ebenso Gott gefällig wie seiner Gnade teilhaftig leben zu dürfen. Jeder Begrenzung von Gewalt auf ein der erlittenen Ungerechtigkeit angemessenes Maß, jeder Bereitschaft des Einlenkens und der Unterwerfung konnte die Totalisierung entgegengehalten werden: Es gelte jetzt die ›letzte‹ Schlacht zu schlagen, den endgültigen Durchbruch der neuen Zeit zu erzwingen (Schmidt, Gotthardt, Benedict). Und im Zeitalter der Ideologien war dieser Durchbruch des Neuen geradezu beliebig übertragbar: auf die Na-

tion, die Rasse, ein bestimmtes Modell globaler Kultur etc. Die apokalyptischen Motive wurden erst als Säkularisat gefährlich, weil sie erst zu diesem Zeitpunkt als massentaugliche Großideologie verallgemeinerbar wurde.

Genau der gleiche Grenzfall wie die Apokalyptik war die Rezeption des JHWH-Krieges. Es zeigt sich, dass zwar die Kriegserzählungen des Alten Testaments den Motivschatz der christlichen Kriegstheorien breit ausstatteten. Aber diese Szenarien illustrierten und theologisierten vorwiegend das Diskursfeld des ›gerechten Krieges‹, weit weniger den Religionskrieg im engeren wissenschaftlichen Sinne (Brendle, Holzem, Schindling).⁷⁹ Die Kriegserzählungen der Hebräischen Bibel sollen Herrschertugenden und -frömmigkeit zur Sprache bringen, einer gerechten Sache die Unterstützung Gottes zusagen, den Diskurs um Strafe, Buße und Läuterung aktualisieren. Insofern waren die Erzählungen über Gottes Beistand für sein Volk – gewährt unter der Bedingung eines Lebens nach den Geboten – als Muster der Legitimierung des Krieges zentral, kaum und selten aber als Muster seiner Radikalisierung unter religiösen Vorzeichen. Dies gilt, obwohl die vorkritische Bibelauslegung nicht in der Lage war, diese Erzählungen als nachexilische Fiktion zu erkennen, sondern sie als Tatsachenberichte las. Was unter Berufung auf diese Stoffe kriegstypologisch von einem vermeintlichen ›Heiligen Krieg‹ in der Geschichte des Westens übrig bleibt, auch und gerade in den Kreuzzügen, den Häretikerkriegen und den Kriegen um Reformation und Konfessionalisierung, ist bei dem genauen Hinsehen unserer Autoren (Angenendt, Oberste, Brendle, Gotthardt) nicht gerade viel: Ganz bestimmende biblische Motive des JHWH-Krieges wurden kaum oder gar nicht rezipiert, nur punktuell oder bei besonderen Krisen und in spezifischen Gruppen, und zwar insbesondere die göttliche Übereignung des Gegners, die Vernichtungsweihe und die Dominanz der kultischen Begründung dafür: Dass ein ganzes Feindvolk wegen seiner Religion, wegen seiner Abgötterei und seinen Fremdkulten ausgelöscht werden müsse, genau diese Idee hat sich in den christlichen Kriegstheorien nicht durchgesetzt. Sie widersprach zu eklatant allen aus dem ethischen Diskurs um den ›gerechten Krieg‹ gewonnenen Kategorien.

Bleibt man noch für einen letzten Gedankengang auf dieser Ebene der ›hohen‹ Theologie, bleibt das zentrale Problem der Spiritualisierung des Friedensgedankens nachzutragen. Das Christentum als intentionsethische Religion⁸⁰ nahm aus der Philosophie den Gedanken auf, dass der wahre Friede in den inneren Haltungen des Menschen begründet sein müsse und darum über äußere politische Ordnungen und die militärische Ahndung von Ordnungsstörungen weit hinausgehe. Auch dies war für die Begründung ethischer Systeme ein fundamentaler religionsgeschichtlicher Entwicklungsschritt.⁸¹ Für die Kriegsethik aber konnte diese Betonung der inneren Haltung, die sich schon bei Augustinus fertig ausgebildet vorfindet (Brachtendorf), eine Abkoppelung von konkretem Kriegshandeln und kriegsethischer Gesinnung bewirken (Oberste, Leppin). Faktisch ging davon erneut eine legitimierende Wirkung aus, obwohl die Theorie nachweislich das Gegenteil beabsichtigt hatte. Diese Tendenz zur Spiritualisierung sollte sich bis in die Deutung der Weltkriege fortsetzen (Jantzen, Leugers): Hinter der grausamen Welt des Krieges lag der

Raum des Gesprächs der friedliebenden Seele mit ihrem Gott. Dass dieser Raum leer sein könnte, entleert durch profanen Kriegsalltag, ging bis 1945 nur wenigen auf.

(2) Kriegstheologie war nur als vermittelte gesellschaftlich wirksam. Schriftauslegung, Predigt und geistliche Politikberatung hatten sich – auch hier bewährt sich der wissenssoziologische Erfahrungsbegriff – in politischen, militärischen und pastoralen Feldern zu bewähren. Man sagt kaum noch etwas Neues, wenn man darauf verweist, wie tragend auf lange Sicht für die religiöse Kriegserfahrung des Westens das in der Tat mit erstaunlicher Konstanz bis in den Zweiten Weltkrieg hinein dominante Motiv der Gottesstrafe gewesen ist (Holzem, Schindling, Ognois, Geinitz, Reichmann, Leugers). Es konnte sich wie selbstverständlich halten, solange vor der Sattelzeit der Aufklärung in der gesamten Weltauffassung Gott als in der Geschichte unmittelbar anwesend und handelnd vorausgesetzt und wahrgenommen wurde. Auch das war – bis in grundlegende mentale Strukturen der Lebenserfahrung hinein – ein Stück Bibelrezeption. Richtete sich die Gottesstrafe gegen Feinde, war das Legitimierungspotential dieses Theologumenons besonders hoch (Angenendt, Oberste, Benedict). Für die eigene Gruppe – denn schließlich waren auch die verlorenen Kriege und selbst in gewonnenen Waffengängen die Verluste an Menschenleben und Lebensgrundlagen in der Verkündigung zu deuten⁸² – stellte das Motiv der Gottesstrafe von der Antike bis in die Frühmoderne den Krieg in eine Reihe mit anderen lebensbedrohlichen Übeln: Von den Apokalyptischen Reitern bis zum Stoßgebet »Vor Pest, Hunger und Krieg bewahre uns, o Herr« bildete christliche Verkündigung hier geradezu einen Kanon aus, welche stets präsenten Angsterfahrungen als Mitteilung Gottes an die Welt zu verstehen seien. Weil der Krieg, ebenso wie Unwetter, Dürre, Seuche und Hunger als Ausdrucksweise interpretiert wurde, mittels derer Gott seine Kirche und seine Christen um den Zusammenhang von Schuld und Zorn wissen ließ, darf die religiöse Kriegserfahrung der Vorsattelzeit nicht aus dem Gesamtkonstrukt religiösen Wissens herausgelöst werden (Holzem). Erst in dieser Perspektive kann der Zusammenhang von Schuld und Strafe auf der einen, aber eben auch Gnade und Barmherzigkeit auf der anderen Seite angemessen wahrgenommen werden: Das war kein zynischer Ertragens-, sondern ein Leid- und Trostdiskurs. Auch diese Heruntertransformation von Theologie zur Verkündigung hatte wissenssoziologisch entscheidende Vorbedingungen, welche die Kriegserfahrung der meisten Christen entscheidend vorstrukturierte: Wo der Krieg von der Masse der Bevölkerung vornehmlich erlitten wurde, ohne dass sie für Kriegsteilnahme hätte mobilisiert werden müssen, machte jedwede Pastoralrhetorik, die einen martialischen Kriegsgott und eine zum Sieg verhelfende Himmelskönigin beanspruchte, offenkundig keinen Sinn (Holzem). Heroische Kriegsdeutung fiel für die Masse der Christen in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kriegen als erfahrungsinadäquat aus.⁸³ Vielmehr war gerade das Diskurs- und Erfahrungsfeld pastoraler Verkündigung jenes, welches am stärksten auf eine Ethisierung und Humanisierung des Krieges setzte. Nirgendwo prangerten christliche Theologen in vergleichbarer Dringlichkeit das

religionslose Leben und die Ausbeutungspraktiken in den Heeren an. Und wohl nirgendwo besaß die geschundene Zivilbevölkerung ein vergleichbares Sprachrohr ihrer Leiderfahrung; es waren die Prediger, die nachdrücklich die Schonung von Leib und Gesundheit, Lebensgrundlagen und Nahrung der Nichtkombattanten forderten (Holzem). Die Verdächtigung ausgerechnet des Mittelalters und der Frühmoderne als Brutstätte religionskriegerischer Attitüden im Namen des christlichen Gottes ist eine ahistorische Projektion.

Dieser Hinweis ist keineswegs apologetisch gemeint. Denn weil christliche Kriegstheorien auf der Funktionsebene der Verkündigung vorwiegend auf den Zusammenhang von Schuld, Strafe, Sühne und Bekehrung abstellten und daher den Krieg als eine Weise Gottes deuteten, in die Geschichte hinein zu sprechen, unterliefen sie gleichzeitig die Auseinandersetzungen mit grundsätzlichen Aporien. Es war insbesondere Erasmus, der auf die Absurdität dieser parteilichen Beanspruchung Gottes in innerchristlichen Machtkämpfen aufmerksam machte (Peterse). Das aber war schon ein Denken jenseits des ansonsten vielfach vorausgesetzten Modells, wie Transzendenz und Immanenz zueinander in Beziehung stünden. Gerade der darin mitgedachte Verhängnischarakter des Krieges musste die Vorstellung nähren, es sei den Menschen unter der Erbsünde gar nicht möglich, ihn ernsthaft zu überwinden. Dass Gott selbst das sündhafte Treiben der Menschheit mit Kriegsleid beantworte, um es durch Bekehrung in den Bereich seiner vergebenden Barmherzigkeit zurückzuführen, gerade dieses als Trost gemeinte Argument drängte zwar zu moralischer Erziehung und zur Implementierung von Straffurcht, kaum aber zur Entwicklung neuer politischer Konsensmodelle (Burkhardt).

Und schließlich gab es – insbesondere in den Konfessionskriegen der Frühen Neuzeit – eine radikale Variante des Theorems von Gottes Zorn und Strafe. Gegen seine konsolatorische Ausdeutung stand jene vielstimmige Gegenpublizistik, welche einen das wahre Christentum verleugnenden (bloß politischen) Frieden als falsch, erlogen und unecht denunzierte. Solche schwächliche Kompromissbereitschaft werde Gott als Untreue und Ungehorsam werten und über solchen Mangel an Leidens- und Opferbereitschaft erst recht die Schale seiner Vergeltung ausgießen (Gotthardt, Benedict). In diesen Debatten war nicht mehr davon die Rede, ob wie in der kanonistischen Diskussion des Mittelalters die Kriegführung unter bestimmten Umständen ethisch erlaubt, sondern vielmehr ob und wann sie ethisch geboten, ja notwendig und unausweichlich sei. Hier hakten sich denn auch apokalyptische und JHWH-kriegerische Deutungen besonders bereitwillig unter. Das war offenbar weniger ein Gegenstand der Predigt als der Pamphletistik, aber auch diese besaß seit der Medienrevolution der Reformationsjahrzehnte ihre mächtigen Öffentlichkeiten.

(3) Wie die als restriktive Kriegsethik gemeinten theologischen Theorieentwürfe auf die christlichen Liturgien einwirkten, darüber wissen wir derzeit noch am allerwenigsten. Die katholischen Messbücher mit ihren Messformularen »*in tempore belli*«⁸⁴ drückten die Ambivalenz eines christlichen Kriegskultes in aller Deutlichkeit aus. Gott solle vor dem Sturm der Feinde Ruhe verschaffen und Frieden gewähren, aber auch seinem Volk »Unversehrtheit des Glau-

bens« sichern. Das Thema der Gottesstrafe war präsent; Krieg war ein Anlass zur Buße und zur Reinigung von Sünden, aber im Vertrauen auf die Kraft Gottes sollten die Feinde überwunden werden. Gleichzeitig sollte der göttliche Schutz vor jenen Niedrigkeiten des Krieges bewahren, welche ihn ethisch so entwerteten, dass die Abwendung Gottes von den Seinen, die sich auch im Krieg als seine Diener verstehen, provoziert wurde.

Auch die Liturgie folgte also dem Hauptstrom kriegsethischer Theorieentwürfe in enger Anbindung an die Kriterien des ›gerechten Krieges‹. Letzten Endes zielten alle (darin auch legitimatorischen) Gebete darauf, dass Gott als *auctor pacis et amator* bekannt wurde, freilich nicht ohne eigenbezügelte Einschreibung; wer auf seinen Schutz vertraue, der fürchte die feindlichen Waffen nicht. Diese ursprünglich mittelalterlichen Texte gingen über das als authentisch erklärte römische Messbuch in die tridentinische Liturgie ein; Akte dieser Art setzten katholische Geistliche zwischen karolingischer Reform und dem Ende des Zweiten Weltkriegs als Messliturgen. Sie konnten ein vom Kriege bedrängtes Gemeinwesen in tiefe Krisen stürzen, wenn sie diese heiligen Handlungen verweigerten⁸⁵, umgekehrt war deren spirituelle Kraft durch den Einsatz von Reliquien und wunder tätigen Heiligenbildern ins gleichsam Unbegrenzte steigerbar.

Schließlich gilt kam auch im Bußsakrament die zusammen gezwungene Unvereinbarkeit des universalen Heilswillens und der angeblichen Parteilichkeit Gottes zum Vorschein: Nicht für das Gute und die Gerechtigkeit, sondern für die je eigenen Kriegsziele wurde Gott einzuspannen gesucht, wenn die Lehre vom gerechten Krieg vorwiegend in legitimatorischem Sinn zur Anwendung kam. Diese Problematik musste sich verschärfen, wenn gewaltgewohnte und gewaltbereite Laien sakramentales Handeln zur Siegesmagie vergrößerten, weil die Dehumanisierung des Gegners und die Rekonstruktion von Gerechtigkeit in den Schemata von Ehre und Blutrache Teil ihrer Kriegermentalität war.⁸⁶

Dies alles gilt – mit sakramententheologischen Akzentverschiebungen – weitgehend auch für den Protestantismus.⁸⁷ Zwar sind vergleichbare Ordnungen sakramentalen Handelns im Krieg nicht überliefert. Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts enthalten nichts, was dem *Missale Romanum* oder den Beichtsummen an Zentralität liturgischer Reglementierung gleichkäme. Stattdessen aber wurde die liturgische Amtsaktivität evangelischer Geistlicher situativ durch landesherrliche und konsistoriale Edikte geregelt, welche besondere Bittgottesdienste und Andachten vorschrieben. In den Hochphasen frühneuzeitlicher Kriegsnot verlangten die Dekrete der Herrschaften teils wöchentlich besondere Buß-, Bet- und Fasttage in strikter landesweiter Gleichförmigkeit. Die theologische Nähe zum Amtsauftrag der politischen und militärischen Eliten (Leppin, Schmidt) nötigte freilich zur entdifferenzierenden Affirmation und worthaften Legitimation; die von der weltlichen Obrigkeit direkt oder durch Konsistorien und Kirchenräte erarbeiteten Riten und Gebete sollten helfen, die vom Krieg angegriffene überkommene Ordnung zu schützen, wobei diese Gefährdung keineswegs allein dem Gegner zugeschrieben, sondern ebenfalls in erzieherischer Absicht auch auf Verstocktheit und Unbußfertigkeit der Menschen gelenkt wurde. Standhaftigkeit der Herrschaft

beim wahren Glauben galt als Vorbild für alle; und Gottesdienst war auch Glaubenskampf um die Erlösung aus Papst- und Türkentum. Die konfessionspolitische Demonstration zielte auf göttlichen Schutz ebenso wie auf territoriale Integration. Diese Doppelbotschaft von Sündenleid und Bußbereitschaft wie von konfessionell konnotierten Feindbildern bestimmten die angeordneten Gebete.

Diese Momente markierten den Einfluss der Theologie auf die Liturgie in Zeiten des Krieges; Gerechtigkeit und Trost, innere Bereitung und äußere Ordnungstabilisierung standen im Zentrum, wiederum nicht die ritualistische Aneiferung. Über die Bedürfnisse politischer und militärischer Entscheidungsträger nach originärem ›Kriegskult‹ ist unten zu reden (vgl. 4.2 [2])

(4) Erst diese Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebensträngen in der Bibelrezeption und Theorieentwicklung des Christentums zum Thema Krieg, mit seiner Differenzierung in die bislang behandelten verschiedenen Handlungsfelder (vgl. hier 4.1 [1-3]), erlaubt eine angemessene Betrachtung der Säkularisierungsproblematik. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts waren Lösungen gefunden und staatstheoretisch verankert worden, um Kriege *causa religionis* aus dem Begründungsmuster des gerechten Krieges pragmatisch auszuklammern; die Staatsraison allein sollte den Rahmen zulässiger Kriegsgründe abstecken (Schindling, Burkhardt). Das war ein bedeutsamer Schritt zur Säkularisierung des politischen Diskurses, keinesfalls jedoch der Kriegserfahrung als solcher. Heinz Schilling hat im breiten Konsens der Forschung darauf insistiert, dass die Überwindung des Krieges *causa religionis* »nicht durch agnostisches Zur-Disposition-Stellen der religiösen Wahrheitsfrage und Abwenden von der Religion erfolgte«, sondern durch die Umlenkung religiöser Emphase auf christlich-humanistische Friedensideale: »1648 wurde die religiöse Wahrheitsfrage gerade nicht zur Disposition gestellt. Sie wurde vielmehr entpolitisiert, so daß sie nicht mehr zur Legitimation politischer und weltlicher Ziele herangezogen werden konnte.«⁸⁸ Erst die Aufklärung verdrängte nachhaltig die Vorstellung, Gott reagiere unmittelbar auf das weltliche Tun des Menschen. Weil Welt und Geschichte als von Gott wohl geordnet gedacht wurden, konnten sie der Mechanik der Naturgesetze und der Autonomie menschlicher Vernunftanwendung überlassen bleiben. Der Krieg war nicht mehr die Kollektivhaftung einfordernde Antwort Gottes auf (wenn auch gehäuft auftretende, so doch individuell zurechenbare) menschliche Sünde, sondern die Antwort politischer Vernunft auf die vermeintlichen Zukunftserfordernisse staatlicher Gemeinwesen. Mit anderen Worten: Die Kriegstheorien des Westens säkularisierten sich im 18. Jahrhundert nicht deshalb, weil religiöse Kriegsdeutungen Europa in das Chaos der Konfessionskriege gestürzt hatten (das betraf nur die o.g. Justierungen im Konzept des gerechten Krieges), sondern weil sich die fundamentale Welterfahrung der Christen in allen Wirklichkeitsfeldern verschob. Erst so wird erklärbar, warum die Säkularisierung der Politiktheorie keineswegs zu einer Einhegung des Krieges und einer merklichen zwischenstaatlichen Befriedung führte.

Die Theologisierung der Kriegserfahrung im 17. Jahrhundert wandelte sich in bestimmten, freilich politisch und medial sehr einflussreichen Teilöffentlich-

keiten im 18. Jahrhundert zur Instrumentalisierung des Religiösen für die Legitimation säkularer Kriegsziele; an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wandten sich die Revolutionskriege gegen die überkommene Religion, und das 19. und 20. Jahrhundert prägte die teils konflikthafte Amalgamierung des Religiösen mit konkurrierenden Großideologien. Genau hier vollzog sich eine rasante Politisierung der Kriegsethik im Erfahrungsfeld politischer Eliten und in der von ihrer dominanten Diskursteilnahme ausgelösten »Sakralisierungsdynamik politischer Leitbegriffe«⁸⁹. An die Stelle des verabschiedeten Bekehrungs- und Läuterungskonzeptes traten andere, neue Offenbarungsorte des ›Heiligen‹: alle modernen Varianten des Anspruchs auf Verbesserung der Welt und des Fortschreitens von Zivilisation, Kultur und politischer Hegemonie des Vaterlandes. Die Französische Revolution gebar erstmals jene Werte, welche als säkulare Heiligtümer in ihrer sinnstiftenden Funktion »jede Form der Kriegführung, jeden noch so fundamentalen Eingriff in die menschliche Lebenswelt, jedes noch so außergewöhnliche, schwere Opfer, jede noch so grausame, unmenschliche, ja barbarische militärische Maßnahme« rechtfertigte.⁹⁰ Die im Gefolge der Französischen Revolution entstehenden großen politischen Strömungen versahen Kriege mit eigenen Heils- und Unheilserwartungen, die aber diesseitiger Art waren und andere Heiligtümer und Opfer kannten: die Idee der Freiheit vorab, und in ihrem Gefolge je nach Konstellation der politischen Orientierung Volk, Vaterland, nationale Ehre, Patrioten, politisch-militärische Helden und Märtyrer. Kennzeichnend für diese Ideologisierungen war, dass sich das Partikulare immer in einer universalen, auf die ganze Menschheit zielenden Forderung zu begründen suchte. Dieser Begründungsschritt war nur über den Weg der Unabdingbarkeit zu gehen: Der »Übergang vom Universalen zum Heiligen« forderte die Deklaration einer je neuen »genuin heiligen Angelegenheit«. Den älteren Semantiken und Rationalisierungen stand dieses »todernst gemeinte menschheitlich-universalistisch gemeinte Pathos«⁹¹ keineswegs immer entgegen, vielmehr liefen die Muster der Begründung und Bewältigung vielgestaltig zusammen – und die alten Muster religiöser Kriegsdeutung setzten sich in vielen gesellschaftlichen Gruppen, die nicht prägend an dieser Konstruktion moderner Teilöffentlichkeiten teilnehmen konnten, fast bruchlos bis ins 20. Jahrhundert fort. Die theologische Konsequenz war eine in die plurale Beliebigkeit ausufernde Ratlosigkeit theologischer Kriegsdeutung, welche sich zunehmend in die Abhängigkeit von den großräumiger, hegemonialer und integrativer hervortretenden Szenographien politischer und militärischer Diskurse begab. Wilhelm Damberg konstatierte bereits für das Ende des Ersten, in jedem Fall dann für den Verlauf des Zweiten Weltkrieges eine »dramatische Dissonanz [...] zwischen einerseits einem Grundbestand von seit der Antike überlieferten Deutungen des Krieges sowie darauf bezogenen Handlungsimperativen und andererseits den Wahrnehmungen und Fragen der unmittelbar Betroffenen.«⁹² Religiöse Kriegsdeutungen, ihre biblischen Grundlagen und ethischen Bezugssysteme wurden spätestens nach 1800 den theologisch-politischen Erfahrungsräumen und Erwartungshorizonten der professionellen Deuter weitgehend amalgamiert. Sie verschwanden darin keineswegs, aber sie büßten für die Masse der Menschen, deren religiöse Kriegsdeutung aus

der Perspektive der Betroffenheit darin keineswegs aufging, ihre Deutungshoheit zunehmend ein (vgl. 4.2 [1]). Erst in diesem Zusammenhang gewann die »Heiligkeit« des Krieges nachhaltige Bedeutung für die Begriffsgeschichte des Westens.⁹³ Und in diesem Diskurs wurde die als Problem christlicher Ethik gefasste Frage nach der Gerechtigkeit eines Krieges ihrerseits politisiert: In den Debatten um die Gerechtigkeit wurden die nationalen Feindstereotypen, mit konfessionellen Vorurteilen vielfach verbunden, Schritt für Schritt eingefügt. Ein nationaler Kriegs- und Militärkult begann die christlich fundierte Kriegsethik mehr und mehr zu überlagern, ja geradezu aufzusaugen. Davon ist nun zu sprechen.

4.2 *Kriegs- und Militärkult: Christliche Religionspraxis im Erfahrungsraum der militärischen Gewalt*

Mit einer Wissenssoziologie theologischer Bibelrezeption und Kriegstheorie des Christentums und ihren wirkungsgeschichtlichen Ambivalenzen ist nämlich noch nicht alles gesagt. Denn als das Christentum stetig in die antike Welt und ihre Funktionseliten hineinwuchs, musste es auch die religiösen Funktionen der paganen Kulte übernehmen, obwohl deren religionsgeschichtliche Logik nur sehr bedingt mit christlichen Ansätzen harmonierte.⁹⁴ Parallel zur Ausformung einer eher restriktiven christlichen Kriegsethik bis hin zu Augustinus vollzog sich die offenbar reibungslose Überführung vorchristlicher Militärkulte in christliche, Phasen militanter Christenverfolgungen auch im Heer ausgenommen (Drecoll, Brennecke, Meier). Damit wanderten Regelwerke vorchristlicher Kulte, Gebetsbeschwörungen und »Opfer«, deren Beanspruchung als Kriegskult aus dem Methodenarsenal der Militärs stammte, in den Verantwortungsbereich christlicher Amtsträger ein. Weil ihnen die Konversion Kaiser Konstantins und die Verchristlichung des *Imperium Romanum* wie ein göttliches Geschichtszeichen erschien, setzten sie der anstehenden Amalgamierung keinen nennenswerten Widerstand entgegen. Rasch verselbständigte sich die Entscheidung der Kaiser, sich auch im Krieg als fromme Herrscher zu präsentieren, zur Unausweichlichkeit.

(1) Der Beitrag dieser Amalgamierung zur Kriegstheoriebildung war theologisch zunächst vergleichsweise dürftig, aber für die Kriegsgeschichte des Westens hoch explosiv: Das Motiv der göttlichen Sieghilfe bestimmte schon Konstantin⁹⁵, nach ihm dann Chlodwig und die fränkischen Könige. Unter den Voraussetzungen der »Stammes- und Kriegerwelt« der Völkerwanderungszeit war die »Verquickung von Volk und Religion« auch im Krieg so eng, dass der »natürliche« Krieg zwangsläufig den stärkeren Gott, nicht aber den gerechten Krieg forderte. Einmal in gentilen Sozialkontexten christianisiert, musste die Idee des stärkeren Gottes und seiner Sieghilfe dann auch den imperialen Missions- und Taufbefehl im Kontext des Krieges legitimieren.⁹⁶ Als im hohen Mittelalter die Dekretistik die Lehre des gerechten Krieges neu in die moralphilosophische und politische Diskussion einführte, wurde die Idee der gött-

lichen Sieghilfe jedoch nicht überwunden, sondern vielmehr als allgemeiner Topos zur bedeutsamsten, wenn auch keineswegs allgegenwärtigen Flankierung der Präention, für eine wie immer geartete gerechte Sache zu kämpfen. Dass Gott mit den Seinen sein würde, war bis zur Beliebigkeit ubiquitär anschlussfähig, obwohl noch die mittelalterlichen Quellen mit der darin enthaltenen Vorstellung des *Judicium Dei*, die im Ausgang des Krieges ein Gottesurteil erblickte, sehr zurückhaltend umging.⁹⁷

Aus dem Material der paganen Kulte, aber auch der Kriegserzählungen der Hebräischen Bibel wanderte die Unterscheidung zwischen Reinheit und Unreinheit und die Idee der kultischen Befleckung in die Vorstellungen christlicher Krieger ein; die Eskalation karolingischer und ottonischer Expansionskriege, aber auch die Kreuzzüge sollten davon nicht unbeeinflusst bleiben (Körntgen, Angenendt). Auch hier produzierte die Moderne jedwede Form des Säkularisats, indem Kriegsgegner als kulturell minderwertig und religiös wie moralisch ›unsauber‹ abqualifiziert werden konnten.

Der gewichtigste Beitrag zur Kriegstheoriebildung des Westens aus der Antike war jedoch der religiös konstruierte Zusammenhang von Kaisertum und römischem Imperium, der, ins Christliche übernommen, spätestens seit dem karolingischen Bündnis mit den Päpsten eine Quasi-Apostolizität und eine Schutvogtei des Kaisers für die Kirche begründete und damit die Mission in expandierenden Herrschaftsräumen, die Kreuzzüge, die Häretikerkriege, die Vertreibung von *moriscos* und *conversos* in Spanien und die Kriege des konfessionellen Zeitalters zutiefst beeinflusste; umgekehrt begann die Kirche im Konzept des Gottesfriedens und des *princeps catholicus* erheblichen Einfluss auf die Ordnungskonstrukte weltlicher Herrschaft zu nehmen (Körntgen, Ohler, Hehl, Oberste). Legitime Macht, Recht und Krieg waren so eng an das (richtige) christliche Bekenntnis gebunden, dass selbst die vorwiegend im Reich ausgetragene Verrechtlichung des Konfessionsgegensatzes im Instrument der *dissimulatio* ihre Verwurzelung im herrscherlichen Schutzauftrag für Kirche und Glauben nicht verleugnen konnte; auch die Verteidigung der Fürstenlibertät schloss ein, sich schützend vor das wahre Evangelium zu stellen (Brendle, Schindling). Religion wurde damit zu einer der zentralen *causae iustae* der westlichen Kriegsgeschichte – bis 1648.

(2) Die Vermittlung dieser Theoriebildung hatte wissenssoziologisch und damit auch erfahrungsgeschichtlich einen mindestens tendenziell anderen Ort. Nicht so sehr in den theologischen Studierstuben der europäischen Monastik, Scholastik und Konfessionsuniversität, sondern eher in den Kanzleien, an den Höfen und natürlich, seit dem Humanismus, in der Publizistik wurden diese Theoreme umgetrieben. Freilich macht es wenig Sinn, hier die Grenzen zu scharf zu ziehen. Allein das hohe Engagement von Theologen und Predigern in der Politikberatung und die tief greifenden Einflüsse europäischer Herrschaft und des werdenden Territorialstaates auf Fundierung und Ausrichtung der Bildungsstätten legen es nahe, hier eine hohe Diffusionsdichte anzunehmen. Gerade deswegen entstünde auch ein sehr einseitiges Bild, wenn man die diesen Überlegungen zugrunde liegenden systematischen Differenzierungen

auch diskursanalytisch auf einzelne Personengruppen projizieren wollte. Kriegserfahrung hingegen, das zeigen alle Beiträge dieses Bandes, wurde gerade aus einer den Zeitgenossen undurchdringlichen Überlagerung dieser hier aufgefächert präsentierten Palette von Motiven und Elementen generiert. Auch darum braucht an dieser Stelle das Einsickern der hier unter 4.2 (1) genannten Aspekte vorchristlich/christlicher Kriegstheorie in Predigt und Verkündigung nicht eigens ausgewiesen zu werden. Deren Wirkung auf das Verhältnis des Christentums zum Krieg – das allein galt es hier herauszuarbeiten – führte in der theologischen Reflexionen wie in der pastoralen Vermittlung zu einem mühsamen, teils aber auch in krasser Einseitigkeit misslingenden Ausbalancieren von Anforderungen, die aus tendenziell gegenläufigen Systemen und ihren jeweiligen Verstehensvoraussetzungen stammten.

Obwohl alle diese Motive – göttliche Sieghilfe, kultische Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen, religiöse Fundierung von Kaisertum und christlicher Herrschaft und deren Schutzauftrag als Bestandteil des Rechts – die Bellizität des europäischen Westens eher förderten als begrenzten, wurden sie nicht zum ausschließlichen Stimulus christlicher Militanz. Eine besonders aggressive Wirkungsgeschichte entfalteten diese Theoriebausteine immer dann, wenn sie sich in spezifischen Kombinationen wechselseitig verstärkten: Gerechtigkeit, Sieghilfe, religiöse Stilisierung der Herrschaft und Elemente der Apokalyptik oder des JHWH-Krieges.

Aber der Normalfall westlicher Kriegsgeschichte war das nicht, schon deshalb nicht, weil die Unzahl von Scharmützeln, Schlachten und Kriegen, deren religiöse Aufladung nicht signifikant hoch war, in die Gesamtbeurteilung einfließen muss. Es bleibt in Rechnung zu stellen – auch für die Frühe Neuzeit –, dass selbst in genuin religiösem Gewand einherkommende Rechtsfragen und Überzeugungen sich mit dynastischen, geostrategischen, ökonomischen und kulturhegemonialen Kriegszielsetzungen vielfach vermengten. Darauf haben im Hinblick auf die Frühe Neuzeit insbesondere Anton Schindling⁹⁸ und Johannes Burkhardt⁹⁹ zu Recht immer wieder hingewiesen. Christliche Kriegstheorien sind für das Verständnis der europäischen Geschichte wesentlich, aber keineswegs zureichend. Denn es bleibt eben jene erhebliche Konflikt- und Gewaltträchtigkeit politisch und ökonomisch motivierter Kriege zu beachten, der die Religion nichts entgegenzusetzen hatte. Und schließlich darf man den Pragmatismus der Politiker und Militärs nicht vergessen. Sie haben sich des Christentums zur öffentlichen Absicherung ihrer Kriegsziele gern bedient; umgekehrt aber haben sie sich auch von noch so ausgefeilten theologischen Entwürfen nur in Ausnahmefällen zur über das zeitübliche Maß hinausgehenden Radikalisierung des Kriegshandelns hinreißen lassen. Auch der europäische Krieg am Gängelband der Päpste, Mönche und Theologen ist ein anachronistischer Mythos; nicht einmal der religiöse Enthusiasmus des europäischen Adels im Zeitalter der Kreuzzüge lässt sich auf diese Weise zureichend erklären. Und zuletzt mussten auch verlorene Kriege noch religiös gedeutet werden können. Dazu eigneten sich im Normalfall weder die Apokalyptik noch der JHWH-Krieg.

(3) Unser Wissen um die Wirkung der Traditionsbestände älterer Kriegskulte¹⁰⁰ ist noch geringer als unsere Einsicht in vormoderne Kriegsriturgen generell. Für eine der Christentumsgeschichte voraufliegende religionsgeschichtliche Aufarbeitung priesterlich verantworteter oder zumindest gehandhabter Kriegskulte gewinnt für die Phase der Ausbreitung des Christentums naturgemäß die römische Welt besondere Relevanz: Sie begleitete militärische Aktionen des Kaisers geradezu selbstverständlich mit Opfern und Gelübden (*vota pro salute et reditu et victoria*), weil das *imperium* der Götter »militärische, politische und kultische Kompetenzen« umfasste und »ohne die Einbeziehung der Götter [...] kein Krieg begonnen, vor allem aber kein Krieg siegreich abgeschlossen werden« konnte.¹⁰¹ Dieser formell unter den Schutz der Götter gestellte, nicht der nach rechtlichen oder ethischen Kriterien gehegte Krieg galt begrifflich als *bellum iustum*. Die gebührenden Geschenke sicherten ihre Verlässlichkeit als Schlachthelfer; darum konnten auch die Götter der Feinde in gleicher Weise auf die eigene Seite gezogen werden.¹⁰²

Insbesondere für das in das römische Militär einsickernde Christentum wird also zur Grunderfahrung: »Kaiser, Gottheiten und Sieg im Krieg gehen eine engste Verbindung ein.«¹⁰³ Für die Amalgamierung vorchristlicher Kriegskulte und ihrer religiösen Logiken in das Christentum hinein wurde bedeutsam, dass Konstantin noch in einem polytheistischen Vorstellungshorizont handelte, als er das römische Pantheon durch den christlichen, weil offenkundig »stärkeren« Gott ersetzte. Wertvoll sind daher die Hinweise, dass in der Spätantike zahlreiche aus dem paganen Kaiserkult stammende Riten im 4. Jahrhundert vielfach nur noch als bloße Loyalitätsbekundungen galten, bis sie in den Christenverfolgungen resakralisiert wurden (Brennecke); sie übernahmen daher für christliche Soldaten und militärische Befehlshaber eine Brückenfunktion von paganen zu christlichen Ritualisierungen, in denen den in 4.2 (1) beschriebenen Haltungen Ausdruck verliehen wurde. Es gibt daher auch eine ganze Menge Hinweise darauf, dass bereits seit Konstantin ein christlicher Kult im Heer gezielt implementiert und ins Mittelalter übertragen wurde. Viel deutet darauf hin, dass schon die christliche Spätantike von frommen Handlungen, insbesondere von nächtlichem Gebet und Hymnengesang, von kollektivem Büßen und Fasten, von Messfeiern und Reliquienprozessionen göttliche Sieghilfe erwartete und militärische Erfolge im Nachhinein als Zusammenwirken menschlicher, insbesondere herrscherlicher Frömmigkeit und himmlischen Mächten gedeutet wurde. Solche göttlichen Beistand talionartig aushandelnde Praxis sollte noch die Schlacht am Weißen Berge prägen, auch wenn sie, nach tridentinischen Vorgaben korrekt, als flehentliche Fürbitte rationalisiert wurde. Fromme Selbststilisierungen Gustav Adolfs von Schweden oder das Verständnis des reformierten Gottesdienstes als Fahneneid (*sacramentum*) im schweizerischen, französischen oder niederländischen Reformiertentum waren davon im Grunde nicht weit entfernt (Benedict, Gotthardt).

Was wir aber derzeit noch kaum greifen können, ist die praktische Reichweite solcher kultischen Generierung göttlicher Sieghilfe in vormodernen Heeren. Es ist nie systematisch untersucht worden, ob der spezifische Charakter solcher noch halb paganen Kulte möglicherweise weniger auf den Krieg als

vielmehr auf den Herrscher zielte.¹⁰⁴ Gerade die Kombination der göttlichen Sieghilfe mit der Visualisierung und Aktualisierung herrscherlicher Sakralität und kultischer Schutzpflicht für das Christentum legt das nahe¹⁰⁵; die gesamte mittelalterliche Herrscherrepräsentation im Kontext von Krieg und Mission (Körntgen) war darauf ebenso abgestimmt wie das Zeremoniell Karls V., ja der Habsburger generell.¹⁰⁶ »In den Religions- und Staatenkriegen des konfessionellen Zeitalters addierte sich somit die Repräsentationskapazität der Religion mit derjenigen der Politik, konkret die konfessionskirchliche Sakralrepräsentation mit der frühmodern-staatlichen Machtrepräsentation, zu einem gewaltigen, gewaltsamen Potential verbaler, bildlicher, ritueller und zeremonieller Aktivierung der Menschen.«¹⁰⁷ Die Beanspruchung der Marienkulte in katholischen Heeren der Konfessions- wie der Türkenkriege, aber auch die den Königen alttestamentlicher Kriege und Religionsrenaissancen abgeschauten Modellierungen der Reformationskönige und -fürsten rekurrerten somit nicht auf ein überzeitliches Muster des vermeintlichen Heiligen Krieges, sondern als »politische Religiosität«¹⁰⁸ auf eben jenen Zusammenhang von Herrschaft, Kriegsverantwortung, Opfer- und Gelübdekult und göttlicher Sieghilfe, der in der Formensprache schon der vorchristlichen Religionsgeschichte ausgebildet worden war. Die Popularisierung solcher Kriegskulte hat Klaus Schreiner immer wieder beschrieben, jüngst am Beispiel der zahlreichen Türkenkriege des 14. bis späten 17. Jahrhunderts. Mehr und mehr wurden die katholischen Herrscher gerade dadurch zu »ruhmreichen Verteidigern der abendländischen Christenheit«¹⁰⁹ stilisiert, dass in ihrem unmittelbaren Umfeld Ordensleute, insbesondere Franziskaner und Kapuziner, unter Einsatz von wundertätigen Bildern, Reliquien, Kreuzen und geweihten Fahnen »die Vorstellung einer von Gott gewollten und gebilligten Kriegführung« im Ritual verkörperten. Vor allem die Türkenkriege offenbarten diesen Typus der Selbstdarstellung, in der »Repräsentationsbedürfnis und Frömmigkeit ein enges Geflecht« bildeten. Effektive Breitenwirkung erzielte diese in der Regel gläubig vollzogene Inszenierung dort, wo das Motiv göttlicher Schlachtenhilfe im Medium der Propagierung bestimmter Kulte (Lepanto, Rosenkranz, weinende Gnadenbilder Mariens etc.) die fromme Zivilbevölkerung für die Gebetshilfe in Anspruch nahm. Predigten und Andachten verbreiteten diese Vorstellungen, wobei zu berücksichtigen bleibt, dass viele dieser Popularisierungen Interpretationen *post eventum*, ja das Ergebnis sehr gesteuerter Umformungs- und Reformulierungsprozesse waren.¹¹⁰ Aber die Zuordnung dieser Ritualisierungen zur Herrscherfrömmigkeit, also zur Aktualisierung militärisch vollzogener Sakralität und kultischer Schutzpflicht für das Christentum, verlangt die Rückfrage nach der prägenden Bedeutung dieser Rituale für den Krieg selbst. Somit wäre die These zu untersuchen, dass diese Stilisierungen auf die hohen politischen und militärischen Ränge und ihre geistliche Entourage abfärbten (und von dort aus vielfältig in die Schriftquellen und öffentlichkeitswirksamen Medialisierungen Eingang fanden, insbesondere auch *ex post*), weiter nach unten aber nicht.

Denn anders wären ganz gegenläufige Indizien zum Kriegskult in den Heeren des Mittelalters und der Frühen Neuzeit nicht zu erklären. Die Mediävist-

tik schweigt sich auch auf Nachfrage über Belege zu regelmäßigen Kulthandlungen in mittelalterlichen Heeren aus. Thomas von Aquin und die ihn interpretierenden spanischen Barockscholastiker bedrohten zu weit gehendes kultisches Handeln von Geistlichen im Krieg mit der ›irregularitas‹, also fort-dauernder Kultunfähigkeit. Das galt nicht nur, wenn Geistliche direkt in die Kampfhandlungen eingriffen und Blut vergossen, sondern auch für alle Grenzübertritte in den Bereich der Sakraments- oder Reliquienmagie, die Gott herausfordern oder zwingen zu können glaubte. Auch direktes Anfeuern zum Kampf und Auffordern zum Töten machte irregulär; und man wird die Spannung zwischen theologischer Reflexion und Normsetzung und praktizierter christlicher Religionspraxis im Erfahrungsraum der militärischen Gewalt insbesondere daran verdeutlichen können, dass die wenigen prominenten Mönchsasketen, die mitten in der Schlacht den Himmel beschworen, nach den Kriterien der zeitgenössischen Moraltheologie jede Grenze verantwortbarer priesterlicher Kriegsteilnahme längst überschritten hatten.¹¹¹ Diese Spannung wurde nicht ausgetragen, weil die Schlachthilfe-Rituale im Herrschaftsverständnis des Mittelalters und der Frühen Neuzeit als im Grunde paganes Erbe zutiefst verankert waren.

Dass wir es aber nicht einmal bei den Söldnerheeren der Konfessions- und Türkenkriege mit »eifernden Gotteskrieger« und »entmenschlichten Divinalbestien«¹¹² zu tun haben, sondern mit ihr Überleben sorgsam und pragmatisch organisierenden Personenverbänden, zeigt schon die Militärgeschichtsschreibung.¹¹³ Frühneuzeitliche Prediger, die sich mit der sozialen Wirklichkeit in den Truppenkontingenten des 16. und 17. Jahrhunderts sehr gut auskannten, kritisierten scharf, dass Hauptleute an der Seelsorge sparten und Geistliche entweder überhaupt nicht oder zu miserablen Konditionen einstellten. Krasse pastorale Unterversorgung trotz der steten Todesbedrohung durch Seuchen und in Schlachten, nicht überbordender Kriegskult kennzeichnete das Militär der Frühen Neuzeit (Holzem); erst mit den stehenden Heeren des 18. Jahrhunderts sollte sich das langsam ändern. Hat es also einen christlichen Kriegskult, jenseits des Herrscherkultes und seiner Derivate, überhaupt in nennenswertem Ausmaß gegeben? Hier ist weitere Forschung dringend notwendig.

(4) Von dieser Warte aus ist nochmals der Blick auf die Moderne zu richten. Die Überführung religiöser Deutungswelten und Begriffsfelder in politisch-militärische Erfahrungsräume machte die Geschichte, ja die Schlacht selbst zum Entscheidungsmoment göttlicher Zuwendung, ohne dass der bislang maßgebliche Zusammenhang von Krieg und Schuld noch festgehalten worden wäre: Die ›säkulare Ethik‹ definierte den innerweltlichen Verpflichtungsgehalt vermeintlicher ›Heiligkeit‹ politischer Ordnungs- oder territorialer Integritätsvorstellungen erfolgsabhängig und unterwarf sie damit einer neuen Unbedingtheit militärischer Durchsetzbarkeit. Doch dieser Prozess vollzog sich mit signifikanten konfessionellen Unterschieden.¹¹⁴ Die Tendenz, neben Schrift, Tradition und Bekenntnis auch Gegebenheiten der politischen Welt und der Geschichte Offenbarungsqualität zuzuerkennen, führte in bestimmten protestantischen Gruppen, keineswegs überall, zu einer weitgehenden Politisierung

religiöser Kriegsdeutungen.¹¹⁵ Hier wurde die Verschränkung von theologischen, politischen und militärischen Eliten wissenssoziologisch besonders signifikant: Diese Gruppen vermochten den öffentlichen Diskurs so zu steuern, dass ihnen zwischen 1800 und 1945 eine (freilich vielfach modifizierte) Deutungshoheit selbst über Kriegsniederlagen hinweg zukam (Ognois, Vollnhals, Kampmann). Der Katholizismus hingegen unterstellte eine vergleichbare Affizierung seines dogmatischen und ethisch-systematischen Lehrbestandes dem Verdikt des Modernismus und schloss damit eine dem Kultur- und Nationalprotestantismus oder der Deutsch-christlichen Ideologie vergleichbare Kriegstheologie aus. Er formulierte aber gleichwohl zwischen 1870 und 1945 in hohem Maß vaterländische Deutungen.¹¹⁶ Sie waren freilich nicht aus der Heiligkeit der Nation, der deutschen Kultur, der Rasse oder des Kampfes gegen den Bolschewismus generiert, sondern aus der Gerechtigkeit der Verteidigung und der sühnend-rechtfertigenden Wirkung von Obrigkeitseingehorsam, Leiden und Opfer; für Frankreich hat sich ganz Vergleichbares beobachten lassen (Geinitz, Jantzen, Reichmann, Leugers). Einen gewissen Grenzfall stellten Österreich-Ungarn und das Zarenreich vor 1917 dar. In diesen multiethnischen und multireligiösen politischen Gebilden konnte der Nationalismus nicht als Klammer wirken; hier musste ganz auf die religiöse Dignität des Kaisers bzw. Zaren und seine Frömmigkeit abgestellt werden (Schulze-Wessel); »Selbstbild und Projektion des (höheren) Klerus« insbesondere in Russland und in seiner Einflussphäre bestimmte ein »Monolog mit sich selbst«, der sich von der Kriegserfahrung der Truppen zunehmend abkoppelte, insbesondere deshalb, weil zwischen der das Selbstverständnis der Orthodoxie repräsentierenden kultischen Prachtentfaltung auf der einen Seite, und der von einem weitgehend säkularisierten Offizierscorps verlangten »patriotisch-religiösen Mobilisierung« auf der anderen Seite genau das unterblieb, was wirklich kirchliche Kriegsseelsorge hätte sein können: Das dürfte nach allen Studien des SFB zu Rezeption und Verarbeitung von religiösen Deutungsofferten übertragbar sein.¹¹⁷

Besonders schwierig wirkten sich solche Konstellationen auf die Kriegsteilnahme, aber auch auf die gesellschaftliche Marginalisierung des Judentums aus. Wo das orthodoxe deutsche Judentum des 17. bis 19. Jahrhunderts den Krieg vor allem religiös als Läuterung interpretierte (darin christlichen Kriegstheorien vor 1800 ganz vergleichbar), darum aber von den Befreiungskriegen bis zum Ersten Weltkrieg am Feindbild gegen das gottlos-amoralische Frankreich partizipierte, setzten liberale Juden auf Humanität und Fortschritt, die nach dem Krieg in endgültigen Friedständen doch endlich zum Durchbruch kommen müssten. Beide Gruppen verbanden mit dem Krieg das Thema der nationalen Loyalität und Solidarität und die Hoffnung fernerer Emanzipation und Integration, sahen sich aber zunehmend mit ethnischen oder kulturellen Nationsvorstellungen konfrontiert, die sie wiederum ausschlossen. Antisemitismen unterschiedlichster Prägungen gehörten eben auch zur Wirkungsgeschichte des Krieges in der Mehrheitsgesellschaft; das französische Judentum und andere europäische Judentümer haben in ganz vergleichbarer Weise auf die Sakralisierung der Nation reagiert.¹¹⁸

Beide christlich-konfessionellen Ansätze jedoch hatten die gleiche Konsequenz wie die unterschiedlichen jüdischen Deutungen.¹¹⁹ Im Sog der »patriotisch-religiösen Mobilisierung« unterblieb zunehmend genau das, was wirklich kirchliche Kriegsseelsorge hätte sein können: Das dürfte nach allen Studien des SFB zu Rezeption und Verarbeitung von religiösen Deutungsufferten übertragbar sein.¹²⁰ Weder der theologische Progressismus noch der theologische Konservatismus nämlich verhinderten die nun erst inflationär werdende Verwendung der Heiligkeitsmetapher, zumal das wabernde Gerede von den »Heiligen Kriegen«, das nach den Befreiungskriegen vor allem in Deutschland zum Topos wurde, aus dem Begriffsarsenal der »religiös Unmusikalischen« (Max Weber) stammte¹²¹: Es war ja keineswegs mehr der Gott der Christen, dessen Heiligkeit da behauptet oder für die da gekämpft wurde. Insofern ist es irreführend, diesen Topos gleichsam als Normalzustand in die Kriegsgeschichte der europäischen Vormoderne zurückzuspiegeln.

Für diese Entwicklungen sind auch kriegsorganisatorische Entwicklungen in Rechnung zu stellen, die diese Zerfaserung des Theologischen auf die politisch-militärische Instrumentalisierung geradezu hinlenkte: Die Mobilisierung von Massenarmeen, deren Kombattanten weder Berufssoldaten noch Freiwillige waren, verlangte nach einer Publizität der Kriegs begründung und -begeisterung, welche die Arkanräume der Kabinette verließ und die Motivation zum Krieg zu einer gesamtgesellschaftlichen Notwendigkeit erhob. Zwar haben Dieter Langewiesche, Nikolaus Buschmann und Ute Planert darauf hingewiesen, dass die Kriege um 1800 noch keineswegs total waren, selbst die *Levée en masse* nur bestimmte Schichten erfasste und der Staatenkrieg nach 1815 erneut der Logistik der Kabinettskriege des 18. Jahrhunderts angenähert werden sollte. Gleichzeitig aber zeigen sie, dass die bis 1914 gehegten Staatenkriege »als Volkskriege wahrgenommen wurden. Pointiert gesagt: der gehegte Staatenkrieg wurde als nationaler Volkskrieg imaginiert und erfahren.«¹²² Für die Masse der Bevölkerung war nicht mehr im Rahmen der Trübsalpredigt über einen passiv erlittenen, sondern über einen in Schützengräben und an »Heimatfronten«, vor allem auch fern jeder vermeintlich zu verteidigenden Heimat aktiv zu führenden Krieg zu reden.¹²³ Die napoleonischen und antinapoleonischen Kriege um 1800 haben sich für diese Verschiebungen als sehr aufschlussreich erwiesen: Die mehr als ungeliebten, zum Teil zutiefst abgelehnten staatlichen Anforderungen durch Landmiliz und Wehrpflicht wurden von einer Aufklärungstheologie flankiert, die den individualisierbaren Sündendiskurs ersetzte durch »Kriegstod in der Nachfolge Christi«, »Wehrdienst als Ausdruck christlicher Nächstenliebe«, weil man sein Leben lasse für die Brüder, »schließlich die Formel vom Opfer auf dem Altar des Vaterlands«; es waren gerade die nach den Umwälzungen der Französischen Revolution schwachen, identitätspolitisch künstlichen Vaterländer, die »auf die Verwendung einer religiösen Symbolsprache angewiesen [waren], um eine starke, emotional bindende Vergemeinschaftung erzeugen zu können.« Fließende Übergänge prägten das Bild: Gebet und Heldenmut, traditionelle Buße und militarisiertes Lebensopfer. Die Politisierung war um so leichter, als sie in Deutschland im Gewand christlichen Widerstands gegen die unchristlichen Prinzipien der Revolution, aber umgekehrt genau so im Gewand

des Einsatzes für neue Lebensordnungen daherkommen konnte; die Wirksamkeit der militärisch-strategisch und ideologisch induzierten Überschreibungen ließ sich vor allem an ihrer Abhängigkeit von wechselnden militärischen Konstellationen festmachen.¹²⁴

Die Notwendigkeit, Religion zur Massenmobilisierung zu nutzen, stieg entsprechend – und mit ihr die Nötigung. Weil der Staat über Konkordate und Staatskirchentum auch institutionell allenthalben stärker wurde, konnte er Militärseelsorge und Kriegspredigt seiner Kuratel und Finanzierung unterstellen. Die lange Tradition des Konsistorialregiments über die Kirche in protestantischen Staaten, aber auch die Regelmäßigkeit der Kriegs- und Krisenedikte in geistlichen Territorien vor 1800 unterlegte alles das mit tiefer Selbstverständlichkeit. Unter diesen Bedingungen ließ sich bis zu den NS-Machthabern auch die Militärseelsorge geradezu inhaltslos auf die Mobilisierung der kämpfenden Truppe, »Erziehung zu ›soldatischem Mannestum‹ und Stärkung der Einsatzfreude« festlegen; Feldpastoral war ausschließlich »Mittel zur Aufrechterhaltung und Steigerung der inneren Kampfkraft der Truppe«. ¹²⁵ Die Kirchenleute haben diese Instrumentalisierung in einem hohen Maß an sich geschehen lassen, weil sie sich von vaterländischem Einsatz Vorteile für ihre gesellschaftliche Geltung in der Nachkriegszeit versprochen. Und das trifft in einem ganz hohen Maß auch für das insbesondere liberale Judentum zu: Engagierte Kriegsteilnahme galt als Motor der Emanzipation und Integration. Dass nach 1933, erst recht nach 1935 und 1939 auch ein eisernes Kreuz erster Klasse vor der Verfolgung nicht mehr schützte, waren viele deutsche Juden auf verhängnisvolle Weise zu begreifen gar nicht in der Lage.

Heeresseelsorge war daher im Kriegsfall keineswegs unumstritten, wenn sie nicht ausschließlich den Ansprüchen auf Legitimation und Mobilisierung genügte. Es gibt viele Hinweise darauf, dass Militärs die Anwesenheit und die Ansprüche der Feldgeistlichen als störend erlebten, ausgrenzten und in die Etappe verwiesen. So wohl organisiert sie war¹²⁶, hatte sie doch mit scharfen Angriffen zu rechnen, wenn sie gegen die Durchhalterwartungen des militärischen Oberbefehls die ganze Breite christlicher Kriegsdeutungen, insbesondere die Sündigkeit, moralische Dekadenz und kriegsbedingte Umkehr der eigenen Nation zur Sprache zu bringen versuchte. Solche Konflikte förderten wiederum die nationale Anpassungsbereitschaft der Geistlichen selbst, nach 1917 um so mehr, als der Bolschewismus in der Sowjetunion wie der Nationalsozialismus in Deutschland den Kirchen für die Nachkriegszeit jeweils eine harte Behandlung, ja völlige Marginalisierung für das kulturelle Selbstverständnis der Gesellschaft androhten.

Das Staatskirchentum nach 1800 ist, mit Vorläufern im Aufklärungsjahrhundert, durch Anpassungsdruck und Selbstintegration bis jenseits aller Grenzen christlicher Kriegstheorie politisierbar und militarisierbar gewesen; hier dürfte eine seiner verhängnisvollsten Folgen liegen, die bislang bei allen Debatten über dieses Thema, die ausschließlich innerkirchlichen Kontroverslinien folgten, außer Acht gelassen wurden. Auch die gesamte Palette der Instrumentalisierung himmlischer Alliierten gehört hier her, obwohl diese Kulte auch ein erhebliches Eigenpotential jenseits dieses politisierenden Zugriffs sekundärer

Identitätsgemeinschaften besessen haben; Das heiligste Herz Jesu, Maria Immaculata, der Hl. Michael, die Heiligen und Ikonen der Orthodoxie: alle diese Kulte teilten die tiefe Absurdität einer parteilich gedachten Selbstüberantwortung an die göttliche Macht, ohne zu reflektieren, dass jenseits der Frontlinie mit nämlicher Symbolik schlicht das Gleiche geschah. Die himmlischen Alliierten waren als religiöse Symbole grenzüberschreitend und als nationale Identitätskulte grenzziehend zugleich.¹²⁷ Wem das auffiel, dem blieb nur das delegitimierende Feindbild, die Religiosität der Gegner als moralisch und kultisch minderwertig zu denunzieren.

Kontrafaktisch blieb der Kriegskult dennoch. Das lag weniger an den Ansprüchen der Krieg führenden Mächte als an denen der Soldaten.¹²⁸ Sie erzwangen geradezu, dass ihre Kriegserwartung bei der Mobilmachung und ihre Kriegserfahrungen in den quälenden Jahren des Einsatzes, der Etappe, der Verwundung und des Sterbens Berücksichtigung fanden (Jantzen, Geinitz). Eine eindeutige Rechristianisierung der Soldatenreligiosität ergab sich daraus freilich nicht; die Erwartungen, der Krieg werde als großer Missionar wirken, werde einer Pflugschar gleich die Scholle des modernen Unglaubens aufbrechen und den Boden für eine christliche Saat bereiten (Reichmann), blieb eine Illusion, genährt von den alten Theologumena der Gottesstrafe und der noch im Grauen barmherzig erziehenden Hand Gottes auf dem Weg seines Volk durch die Geschichte. Signifikant war die hohe Konstanz gläubiger und ungläubig-säkularer Haltungen der Soldaten von den Vor- bis in die Nachkriegszeiten. Die Spiritualisierung auch extrem negativer Kriegserfahrung (vgl. oben 4.1 [1]) war durch die enormen Pastorierungsanstrengungen der konfessionellen Milieus bis weit in die Laienreligiosität eingedrungen.¹²⁹ Auf der anderen Seite des religiösen Spektrums entwickelte sich ein populärer Soldatenaberglaube mit synkretistisch-magischen Praktiken, der sich von den kirchlichen Deutungs- und Liturgieangeboten weitgehend losgelöst hatte.¹³⁰ Die Schnittstellen zwischen religiösen, quasi-religiösen und zivilreligiösen Deutungsmustern und Erfahrungsräumen verwischten zusehends, Übergangsformen nahmen zu.

Die systematische Aufarbeitung der zeitgenössisch sog. ›Aberglaubensforschung‹ in der Phase zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg hat hier erhebliche Früchte getragen – und den Aberglaubensbegriff selbst zugunsten eines distinkten Begriffes populärer Religion verabschiedet. Aus wissenssoziologischer und erfahrungsgeschichtlicher Perspektive sind diese Expertisen deshalb von großer Bedeutung, weil sie die Überschneidungsflächen wie die Konkurrenzräume der Kirchenreligionen, der Militärkulte und der privaten, nach-aufklärerisch abgedrängten religiösen Deutungsmuster des Krieges wieder ins Bewusstsein hoben: Schon der Kampf um die Aufklärungsreligiosität wurde durch die Kriegserfahrung um 1800 erheblich verschärft, weil ein Großteil der einfachen Bevölkerung den Krieg als Folge religiöser Rationalisierung deutete.¹³¹ Die populären Synkretismen waren getragen von Elementen der Dämonenfurcht, der apotropäischen Daseinsvorsorge und der Selbstüberschreibung an himmlische Alliierte; sie repräsentierten gleichermaßen das *survival* und *revival* älterer anthropologischer und symbolischer Handlungswei-

sen und Deutungsformen wie Derivate einer popularisierten Kirchenreligion. Die »Pluralität und Heteronomie« dieser teils individuellen, teils kollektiven Kultversatzstücke nahm bis weit ins 20. Jahrhundert hinein noch zu; vom Okkultismus und den »kleinen Transzendenzen« bis hin zum Heiligsten Herzen Jesu/Sacre Cœur, zur Maria Immaculata, auch hier wiederum von der frommen Selbstüberlassung bis zur Nationsweihe, von der Kirchenfrömmigkeit bis zur teils sehr kirchenkritischen Visionärinnen- und Ekstatikerinnen-Kultur.¹³² Diese Formen religiöser Kriegserfahrung sind als Skurrilitätenkabinett gründlich missverstanden; die verzweifelten Versuche der Bewältigung von Leiden und Todesbedrohung stehen bei allen diesen Projekten religiöser Selbst- und Weltentwürfe vom Tod bedrohter Menschen zu deutlich im Vordergrund.

Der in die ideologiepolitische Abhängigkeit getriebene Kriegsdiskurs der Geistlichen wurde in der Auseinandersetzung mit der Pluralisierung religiöser Kriegserfahrung nicht etwa monotoner, sondern – gegen alle Absicht – vielschichtiger; die »Pluralisierung und nun polarisierende Ausdifferenzierung von Glaubens- und Weltanschauungssystemen in der Bevölkerung« ließ sich nicht nur in West-, sondern auch in Osteuropa beobachten.¹³³ Weil die Nationalstaaten, aber auch die multiethnischen und multikonfessionellen Reiche überall in Europa ihre Ziele und Ideologeme implementierten, diese aber mit jenen der politischen Bewegungen und Parteien unterlegt waren und sie allesamt die älteren kirchlichen Semantiken nur unvollständig überschrieben, verloren Geistliche zunehmend das Sinnstiftungsmonopol für die Kriegsteilnahme des Einzelnen wie für den gesellschaftlichen Diskurs als Ganzen. Was sie sagten, wurde nach wie vor gehört, aber eben doch vorwiegend auf den Frequenzen, welche die staatliche Tonlage vorgab und verzerrt durch die kurzweiligen Impulse der zunehmend pluralen Öffentlichkeit und die unkontrollierbare Vielfalt der Rezeption.¹³⁴

Die traditionale Einhausung des Krieges in den Präentionscubicula politischer (Selbst-)Gerechtigkeit und kulturell-moralischer Überlegenheit des Nationalen und Rassistischen erwies sich zunehmend als Gefangensetzung, das gemachte Bett der Integration religiöser Kriegsdeutung in die nationalen Muster als harte Etagenpritsche theologisch-spirituelle Kasernierung. Bis zum bitteren Ende 1945 trat »eine Aufforderung zur Verweigerung des Kriegsdienstes [...] nicht einmal als Denkmöglichkeit in den Horizont der kirchlichen Verkündigung.«¹³⁵ Das war keineswegs typisch deutsch: Für die großen europäischen Kriegsnationen sind allenthalben vergleichbare Haltungen zum Verhältnis von Nation, Religion und Krieg rekonstruiert worden.¹³⁶ Die päpstlichen Friedensbemühungen des 20. Jahrhunderts, Benedikts XV. wie Pius XII. scheiterten an eben jener Nationalisierung christlich begründeter Gerechtigkeitsbehauptungen in den Krieg führenden Regierungen und Öffentlichkeiten, die sie zu unterlaufen versuchten.¹³⁷ Je strikter die Neutralität zur Grundlage kirchlicher Friedensbemühungen gemacht wurde, um so schärfer blühten die Verdikte vermeintlicher Parteilichkeit, zeitgenössisch wie in historischen Entwürfen.¹³⁸

Es war diese Konstruktion, von der her der Krieg selbst in seiner neuen Qualität technisierten Massensterbens lediglich als Ort einer verschärften Herausforderung und pastoralen Bewährung des Priesters und Feldgeistlichen gesehen wurde; die Entbehrenungen des Krieges erschienen als »eine Übung der Tugend, ein Werk der Sühne, Quelle von Verdiensten, priesterliches Opfer, Vollendung des Leidens des Erlösers«. ¹³⁹ Diese Spiritualisierung prägte nun in beiden Konfessionen auch die Absichten zur Modellierung der Laienreligiosität: Der Krieg werde – am steten Rande des Todes – das christliche Leben vertiefen, die Gedanken und Absichten reinigen und heiligen, die Erfüllung schwerer Pflichten in den Willen Gottes einschreiben und das christliche Abendland gegen bolschewistische Horden verteidigen. Der Verlauf des Krieges wurde nirgends aufgehalten, aber auch nicht einfachhin unterstützt: Vergeblich, aber dennoch vorhanden waren die »Bemühungen, das traditionelle Moralsystem gegen die hemmungslose Brutalisierung des Krieges in Kraft zu halten«, zumal die nationalsozialistische Propaganda jede »Verknüpfung von (christlicher) Religion und Krieg im Grunde gänzlich ablehnte«. Joseph Goebbels nutzte die »Symbolressource Religion [...] absolut instrumentell«; die vagierende völkische Religiosität Adolf Hitlers hingegen sah im Krieg eine »Vorsehung« am Werk, die entweder als naturalistisch-biologistischer Ausleseprozess die Völker ihrem Schicksal unterwarf oder in der personifizierten Form des »Allmächtigen« den »Lebenskampf« des deutschen Volkes entschied. So entstand in den »Kernzonen des Katholizismus und der Bekennenden Kirche« eine »antagonistische Kooperation« ¹⁴⁰ mit Hitlers Krieg, welche die Möglichkeit, ihn realistisch wahrzunehmen, unterlief und daher die Glaubwürdigkeit des Christentums nach 1945 schwer belastete.

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg, im Zeichen des Kalten Krieges, des atomaren Wettrüstens und der internationalen Stellvertreterkriege in Korea, Vietnam und Afrika begann in Europa und Amerika eine breite Debatte über die Friedensfähigkeit internationaler politischer Institutionen und Prozesse. ¹⁴¹ Parallel etablierte sich eine erstmals auch zahlenmäßig ernst zu nehmende christliche Friedensbewegung. Seither werden die Fragen nach einer christlichen Kriegstheorie völlig anders gestellt, in jüngster Zeit neu herausgefordert durch das Problem militärischer Kriseninterventionen in zerfallenden Staaten, bei Genoziden und durch den islamistischen Terror. Das wäre Stoff für einen weiteren, nun politikwissenschaftlich und sozialetisch ausgerichteten Band. Aber trotz der Rasanz, mit der in diesen Debatten die alten Begriffe und Denkformen, Mentalitäten und Ritualsprachen verabschiedet wurden, bleibt auch für das Christentum des 21. Jahrhunderts die bedrängende Tatsache, dass Gott gegenüber massenhaftem Töten und Sterben nicht neutral sein kann (Schild). Christen heute formulieren in überwiegender Mehrheit die Parteilichkeit Gottes grundlegend anders; sie postulieren die Parteilichkeit Gottes für ein menschenwürdiges Leben aller, die im Mittelpunkt heutiger Bibelrezeption steht. Daraus ergibt sich die fundamentale Frage, wie eine solche theologische Grundoption so formuliert und in politische Prozesse überführt werden kann, dass das augustinische *pacificus esse* der Christen neue Glaubwürdigkeit gewinnt. Theologisch, politiktheoretisch und ethisch wird die Grenze zwischen wahr-

genommener Verantwortung und propagandistischer Gewaltlegitimation ebenso gefährdet bleiben wie pastoral die Grenze zwischen innerer Stärkung für einen lebensbedrohlichen Auftrag und Gewissensberuhigung im Angesicht ausgeübter Gewalt.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. *Samuel Huntington*, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York 1998; vgl. *Jean-Paul Roux*, *Un choc de religions. La longue guerre de l'islam et de la chrétienté (622–2007)*. Paris 2007; vgl. *Roger Garaudy*, *Vers une guerre de religion? Le débat du siècle. Préface de Leonardo Boff*. Paris 1995; vgl. *Alex J. Bellamy*, *Just wars. From Cicero to Iraq*. Cambridge 2006. Als kritische Kommentierung vgl. den Beitrag von *Georg Schild* in diesem Band.
- ² Zu dieser hier nicht im Einzelnen zu behandelnden Debatte, die insbesondere der Ägyptologe Jan Assmann ausgelöst hat, vgl. *Jan Assmann*, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München 1998; *Ders.*, *Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*. München 2003; *Ders.*, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wien 2006; vgl. kritisch dazu z.B. *Erich Zenger*, *Gewalt als Preis der Wahrheit. Alttestamentliche Beobachtungen zur sogenannten Mosaischen Unterscheidung*, in: Friedrich Schweitzer (Hrsg.), *Religion, Politik und Gewalt*, Gütersloh 2006, 35–57. Meinem Kollegen Walter Groß danke ich für die Hinweise auf diese zentralen Publikationen.
Diese Einleitung führt nur jene Literatur auf, welche für die hier entwickelten begrifflichen, religionsgeschichtlichen und methodischen Vorbemerkungen unmittelbar relevant ist. Eine ausführliche Bibliographie zum Thema Krieg und Christentum (oder gar Krieg und Religion) würde den Rahmen sprengen. Ausführlich unterrichten zum Stand der Forschung und der Fachdiskussion die Anmerkungen zu den einzelnen Beiträgen.
- ³ Als Pilotprojekt darf gelten: *Gerhard Hirschfeld/Dieter Langewiesche/Gerd Krumeich/Hans-Peter Ullmann* (Hrsg.), *Kriegserfahrungen. Studien zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Ersten Weltkriegs*. Essen 1997. Den im SFB zugrundegelegten Begriff der Kriegserfahrung erläutern: *Nikolaus Buschmann/Aribert Reimann*, *Konstruktion historischer Erfahrung. Neue Wege zu einer Erfahrungsgeschichte des Krieges*, in: Nikolaus Buschmann/Horst Carl (Hrsg.), *Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg*. Paderborn/München/Wien/Zürich 2001, 261–271; *Nikolaus Buschmann/Horst Carl*, *Zugänge zur Erfahrungsgeschichte des Krieges. Forschung, Theorie, Fragestellung*, in: Dies. (Hrsg.), *Erfahrung des Krieges (wie oben)*, 11–26. Eine Spezifizierung auf den Begriff der »religiösen Erfahrung« versucht: *Andreas Holzem*, *Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung*, in: Paul Münch (Hrsg.), »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte. (HZ, Beih. 31.) München 2001, 317–332.
- ⁴ Kritisch zur Begriffsgeschichte, mit einem Modell zur wissenschaftlichen Operationalisierung des Begriffes »Religionskrieg« bei gleichzeitiger Verabschiedung des Begriffes »Heiliger Krieg« als validem Forschungsbegriff für unter christlicher Beteiligung geführte Kriege, vgl. *Andreas Holzem*, *Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des »Religionskrieges«*, in: Dietrich Beyrau/Michael Hochgeschwender/Dieter Langewiesche (Hrsg.), *Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart*. (Krieg in der Geschichte, Bd. 37.) Paderborn/München/Wien/Zürich 2007, 371–413.
- ⁵ Systematische Kriegstypenanalyse betrieb der SFB 437 in: *Beyrau/Hochgeschwender/Langewiesche* (Hrsg.), *Formen des Krieges (wie Anm. 4)*.
- ⁶ *Hartmann Tyrell*, *Religionssoziologie*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 23, 1996, 428–457, hier 430–435; *Detlef Pollack*, *Was ist Religion? Probleme der Definition*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 1995, 163–190, hier 182–190; *Holzem*, *Bedingungen (wie Anm. 3)*.
- ⁷ Vgl. *Thomas Luckmann*, *Die unsichtbare Religion*. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1996, 93–96.

- ⁸ *Hartmann Tyrell/Volker Krech/Hubert Knoblauch*, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: Dies. (Hrsg.), *Religion als Kommunikation*. (Religion in der Gesellschaft, Bd. 4.) Würzburg 1998, 7-29, hier 9.
- ⁹ *Clifford Geertz*, Religion als kulturelles System, in: Ders., *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1987, 44-95, hier 48.
- ¹⁰ *Pollack*, Religion (wie Anm. 6), 185.
- ¹¹ *Konrad Ehlich*, Religion als kommunikative Praxis, in: Gerhard Binder/Ders. (Hrsg.), *Religiöse Kommunikation – Formen und Praxis vor der Neuzeit*. Trier 1997, 337-355, hier 342.
- ¹² *Geertz*, Religion (wie Anm. 9), 61.
- ¹³ *Thomas Luckmann*, Bemerkungen zu Gesellschaftsstruktur, Bewußtseinsformen und Religion in der modernen Gesellschaft, in: Burkart Lutz (Hrsg.), *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung*. Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984. Frankfurt a. M./New York 1985, 475-484, hier 481.
- ¹⁴ Vgl. erneut *Beyrau/Hochgeschwender/Langewiesche* (Hrsg.), *Formen des Krieges* (wie Anm. 4).
- ¹⁵ Vgl. die in Anm. 3 genannten Titel.
- ¹⁶ Vgl. *Peter Berger/Thomas Luckmann*, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. 16. Aufl. Frankfurt a. M. 1999.
- ¹⁷ Vgl. *Reinhart Koselleck*, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« – zwei historische Kategorien, in: Ders., *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 1989, 349-375.
- ¹⁸ *Geertz*, Religion (wie Anm. 9), 65.
- ¹⁹ Vgl. *Andreas Holzem*, Die Geschichte des »gegläubten Gottes«. Kirchengeschichte zwischen »Memoria« und »Historie«, in: Andreas Leinhäupl-Wilke, Magnus Striet (Hrsg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen*. (Münsteraner Einführungen: Theologie, Bd. 1.) Münster/Hamburg/London 2000, 73-103.
- ²⁰ Vgl. *Luckmann*, Religion (wie Anm. 7).
- ²¹ Zum Krieg in den altorientalischen Kulturräumen vgl. *Volkert Haas*, *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden/New York/Köln 1994; vgl. *Josef Sturm*, *La guerre de Ramsès II contre les Hittites = Der Hettiterkrieg Ramses' II*. (Étude: Connaissance de l'Égypte Ancienne, Vol. 6.) Bruxelles 1996; vgl. *Horst Klengel*, *Geschichte des hethitischen Reiches*. Leiden/New York/Köln 1999; vgl. *Ders.*, *Hattuschili und Ramses*. Hethiter und Ägypter – ihr langer Weg zum Frieden. Mainz 2002; vgl. *Jan Assmann*, *Ägypten und die Legitimierung des Tötens*. Ideologische Grundlagen politischer Gewalt im Alten Ägypten, in: Heinrich von Stietencron/Jörg Rüpke (Hrsg.), *Töten im Krieg*. Freiburg/München 1995, 57-85; vgl. *Peter Kaplony*, *Religion, Krieg und Frieden im Alten Ägypten*, in: Fritz Stolz (Hrsg.), *Religion zu Krieg und Frieden*. Zürich 1986, 31-47; vgl. *Nic Fields*, *Soldier of the Pharaoh*. Middle kingdom Egypt 2055–1650 BC. Oxford 2007; vgl. *Walter Mayer*, *Politik und Kriegskunst der Assyrer*. Münster 1995; vgl. *Roland Lamprichs*, *Die Westexpansion des neuassyrischen Reiches*. Eine Strukturanalyse. Neukirchen-Vluyn 1995. Für zahlreiche Hinweise, auch zum Folgenden, danke ich meinen Tübinger Kollegen Walter Groß und Herbert Niehr.
- ²² Zum Krieg bei den Griechen und Römern vgl. *Nigel Rodgers*, *Die römische Armee*. Die Legionen der antiken Weltmacht und ihre Feldzüge. Wien 2008; vgl. *Pat Southern*, *The Roman Army*. A Social and Institutional History. New York 2007; vgl. *Martin Zimmermann*, *Antike Kriege zwischen privaten Kriegsherren und staatlichem Monopol auf Kriegsführung*, in: Beyrau/Hochgeschwender/Langewiesche (Hrsg.), *Formen des Krieges* (wie Anm. 4), 51-70; vgl. *Giovanni Brizzi*, *Le guerriers de l'antiquité antique*. De l'hoplite au légionnaire. (L'art de la guerre.) Monaco 2004; vgl. *Angelos Chaniotis/Pierre Ducrey* (Hrsg.), *Army and Power in the Ancient World*. Stuttgart 2002; vgl. *Yann Le Bohec*, *Die römische Armee*. Von Augustus zu Konstantin d. Gr. Stuttgart 1993 (frz. Orig.: *L'armée romaine sous le haut-empire*. Paris 1989/3. Aufl. Paris 2002); vgl. *Victor Davis Hanson*, *Der Krieg in der griechischen Antike*. Berlin 2001; vgl. *Lawrence Keppie*, *The Making of the Roman Army*. From Republic to Empire. London 2001; vgl. *C. M. Gilliver*, *The Roman Art of War*. Oxford 1999/2. Aufl. Oxford 2001; vgl. *John Drogo*, *Battles of the Greek and Roman Worlds*. London 2000; vgl. *Adrian Keith Goldsworthy*, *Roman Warfare*. London 2000; vgl. *Pierre Brulé/Jacques Oulhen* (Hrsg.), *La guerre en Grèce à l'époque classique*. Rennes 1999; vgl. *André Bernand*, *Guerre et violence dans la Grèce antique*. Paris

1999; vgl. *Peter Conolly*, *Greece and Rome at War*. 2. Aufl. London 1998; vgl. *Arther Ferril*, *The Origins of War*. London 1997; vgl. *Walter Burkert*, *Krieg und Tod in der griechischen Polis*, in: Stietenron/Rüpke (Hrsg.), *Töten* (wie Anm. 21), 179-196; vgl. *John Warry*, *Warfare in the Classical World*. Norman (Okla.) 1995; vgl. *Brian Campbell*, *The Roman army (31 BC–AD 337)*. A Sourcebook. (Ancient Roman history.) London 1994.

Zur Rolle religiöser Rituale im Krieg vgl. insbesondere *Walter Burkert*, *Krieg, Sieg und die Olympischen Götter der Griechen*, in: *Stolz* (Hrsg.), *Religion* (wie Anm. 21), 67-87; *Hubert Cancik*, *Militia perennis*. Typologie und Theologie der Kriege Roms gegen Veji bei T. Livius, in: Stietenron/Rüpke (Hrsg.), *Töten* (wie Anm. 21), 197-211. Vgl. zum »Apparat von Ritualisierungen«, der Rom von Griechenland unterscheidet, weiter *Jörg Rüpke*, *Wege zum Töten, Wege zum Ruhm*. Krieg in der römischen Republik, in: Stietenron/Rüpke (Hrsg.), *Töten* (wie Anm. 21), 213-240; hier 220; vgl. *Jörg Rüpke*, *Historische Religionswissenschaft*. Eine Einführung. (Religionswissenschaft heute, Bd. 5.) Stuttgart 2007, 73-118; v.a. 92-97; vgl. *Ders.*, *Die Religion der Römer*. Eine Einführung. 2. Aufl. München 2006; vgl. *Ders.* (Hrsg.), *Festrituale in der römischen Kaiserzeit*. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 48.) Tübingen 2008 (in allen Beiträgen ausführliche Lit.); vgl. *W. Kendrick Prichett*, *The Greek state at war*. Vol. 3: Religion. Berkeley 1979.

²³ Ausführlicher entfaltet wird dieser Aspekt einer vorchristlichen Kultgeschichte des Krieges im später christlichen (dann teils muslimischen) Kulturraum in: *Andreas Holzem*, *Geistliche im Krieg und die Normen des Kriegesverstehens*. Ein religionsgeschichtliches Modell zu Ritual, Ethik und Trost zwischen militärischer Kultradition und christlicher Friedenspflicht, in: *Franz Brendle*, *Anton Schindling* (Hrsg.), *Geistliche im Krieg*. Münster 2009 [im Druck].

²⁴ *Herbert Donner*, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit. Göttingen 1984, 36. Zum folgenden vgl. insgesamt ebd. 35-51 sowie den Beitrag von *Walter Groß* in diesem Band und die dort angegebene Lit. Vgl. weiter *Walter Beyerlin* (Hrsg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*. 2. Aufl. Göttingen 1985; vgl. *Christophe Batsch*, *La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple*. (Journal for the study of Judaism: Supplements Vol. 93.) Leiden 2005.

²⁵ Zu den dabei vorherrschenden Legitimationsmodellen der zu verteidigenden kosmischen Ordnung und der gottgewollten Intervention seiner Diener vgl. *Heinrich von Stietenron*, *Töten im Krieg*. Grundlagen und Entwicklungen, in: Stietenron/Rüpke (Hrsg.), *Töten* (wie Anm. 21), 17-53; 34-41.

²⁶ Zur Königszeit vgl. *Donner*, *Geschichte* (wie Anm. 24), 193-260.

²⁷ Vgl. *Georg Braulik*, *Die Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk* (»DtrG«), in: *Erich Zenger* u.a., *Einleitung in das Alte Testament*. 3. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 180-190; *Werner H. Schmidt*, *Einführung in das Alte Testament*. 5. Aufl. Berlin u.a. 1995, 136-146.

²⁸ Vgl. dazu in diesem Band ausführlich die Beiträge von *Walter Groß* und *Frank-Lothar Hossfeld* (Lit.). Vgl. weiter *Sa-Moon Kang*, *Divine War in the Old Testament and in the Near East*. Berlin/New York 1989, auch mit Vergleichsbeispielen aus Mesopotamien, dem Hethiterreich, Babylonien und Ägypten; vgl. die Zusammenfassung ebd. 108-110. Freilich ist die Kategorie »Divine War« nicht reflektiert; vgl. die Zusammenfassung ebd. 223f. Vgl. weiter *Susan Niditch*, *War in the Hebrew Bible*. A Study in the Ethics of Violence. New York/Oxford 1993; *Martin Klingbeil*, *Yahweh Fighting from Heaven*. God as a Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Easter Iconography. Fribourg/Göttingen 1999.

²⁹ Vgl. dazu in diesem Band die Beiträge von *Ulrich Luz* und *Tobias Nicklas*.

³⁰ Vgl. dazu den Beitrag von *Hanns Christof Brennecke* in diesem Band.

³¹ Vgl. dazu unten den Beitrag von *Volker Henning Drecoll*.

³² Vgl. *Alexander Demandt/Josef Engemann* (Hrsg.), *Imperator Caesar Flavius Constantinus*. Ausstellungskatalog (Landesausstellung Trier). Darmstadt 2007; vgl. *Heinrich Schlange-Schöningen* (Hrsg.), *Konstantin und das Christentum*. Darmstadt 2007; vgl. *Alexander Demandt* (Hrsg.), *Konstantin der Große*. Geschichte – Archäologie – Rezeption (Kolloquiumsband). Trier 2006; *Michael Fiedrowicz/Gerhard Krieger/Winfried Weber* (Hrsg.), *Konstantin der Grosse*. Der Kaiser und die Christen – die Christen und der Kaiser. Trier 2006; vgl. *Hartwin Brandt*, *Konstantin der Grosse*. Der erste christliche Kaiser. München 2006 sowie jüngst nochmals *Werner Eck*, *Vom See Regillus bis zum flumen Frigidus*. Constantins Sieg an der Milvischen Brücke als Modell für den Heiligen Krieg? in: *Klaus Schreiner* (Hrsg.), *Heilige Kriege*. Religiöse

- Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich. (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 78.) München 2008, 71-91 (Lit.).
- ³³ *Eusebius von Caesarea*, De Vita Constantini 1,29, in: De Vita Constantini/Über das Leben Konstantins, hrsg. v. Bruno Bleckmann/Horst Schneider (Fontes Christiani 83.) Turnhout 2007, 184/185.
- ³⁴ *Eusebius*, Vita Constantini (wie Anm. 33), 186/187-188/189.
- ³⁵ *Eusebius*, Vita Constantini (wie Anm. 33), 188/189.
- ³⁶ *Eusebius*, Vita Constantini (wie Anm. 33), 194/195-196/197; vgl. Ex 15.
- ³⁷ Vgl. den Beitrag von *Johannes Brachtendorf* in diesem Band sowie *Timo J. Weissenberg*, Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung. Stuttgart 2005; vgl. *Ulrich Volp*, Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche. Leiden/Boston 2006, 247-262.
- ³⁸ *Weissenberg*, Friedenslehre (wie Anm. 37), 171.
- ³⁹ *Weissenberg*, Friedenslehre (wie Anm. 37), 176; zum Zusammenhang 175ff.
- ⁴⁰ *Weissenberg*, Friedenslehre (wie Anm. 37), 177.
- ⁴¹ Stationen dieser Entwicklung, freilich ganz einlinig auf Kriegslegitimierung hin ausgelegt, bei *August Nitschke*, Von Verteidigungskriegen zur militärischen Expansion. Christliche Rechtfertigung des Krieges im Wandel der Wahrnehmungsweise, in: Stietencron/Rüpke (Hrsg.) Töten (wie Anm. 21), 241-276.
- ⁴² *Stietencron*, Töten (wie Anm. 25), 34f.
- ⁴³ Vgl. den Beitrag von *Mischa Meier* in diesem Band.
- ⁴⁴ Vgl. *Alexander Demandt*, Militia Armata, in: Demandt/Engemann (Hrsg.), Imperator (wie Anm. 32), 144f. Archäologische Belege auf Schilden und Helmen bei *Michael Schmauder*, Die Bewaffnung des spätantiken Heeres, in: ebd., 147-154; hier 150; *Klaus Martin Girardet*, Konstantin – Wegbereiter des Christentums als Weltreligion, in: ebd., 232-243; hier 234f.
- ⁴⁵ Vgl. *Volp*, Würde des Menschen (wie Anm. 37), 243ff. (Lit.).
- ⁴⁶ Belege und Literaturhinweise bei *Meier* (wie Anm. 43); *Demandt*, Militia (wie Anm. 44), 145.
- ⁴⁷ Vgl. noch jüngst *Aharon Oppenheimer*, Heilige Kriege im antiken Judentum. Monotheismus als Anlass zum Krieg? in: Schreiner (Hrsg.), Heilige Kriege (wie Anm. 32), 31-42. Hier wird, insbesondere für die hellenistisch-römische Epoche, bedenkenlos die im Titel ausgedrückte These vertreten.
- ⁴⁸ Dieses Ergebnis bestätigt (freilich mit schwankender, nicht an Kriterien rückgebundener Verwendung des Begriffs »Heiliger Krieg«) jüngst *Ludwig Schmugge*, »Deus lo vult?« Zu den Wandlungen der Kreuzzugs idee im Mittelalter, in: Schreiner (Hrsg.), Heilige Kriege (wie Anm. 32), 93-108 (Lit.). Er unterscheidet zwischen der Kanonistik, der Kreuzzugskritik und einer »theologie populaire« jener Zeit«; ebd., 94; vgl. *Daniel Baloup* (Hrsg.), Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XI^e-XIII^e siècle). Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velázquez, Madrid, du 11 au 13 avril 2005. (Médiévales. Série études médiévales ibériques.) Toulouse 2006.
- ⁴⁹ Vgl. *Thomas Kaufmann*, »Türckenbüchlein«. Zur christlichen Wahrnehmung »türkischer Religion« in Spätmittelalter und Reformation. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 97.) Göttingen 2008.
- ⁵⁰ Vgl. den Beitrag von *Volker Leppin* in diesem Band. Zum Wirksamwerden von Argumentationen, die das Handeln des Staates auf die Ausführung der Gebote Gottes zu begrenzen suchten und den Missbrauch im Dritten Reich explizit brandmarkten, vgl. insbesondere die Bekenntnissynode der Bekennenden Kirche im Gebiet der APU, die *Jürgen Kampmann* analysiert hat: *Ders.*, Die Breslauer Bekenntnissynode 1943 und der Weg der Bekenntnissynoden der APU als kirchliche Opposition, in: Wilhelm Hüffmeier/Ders. (Hrsg.), »Du sollst nicht töten« – Gottes Gebot im Totalen Krieg. Dokumentation des deutsch-polnischen Symposions vom 3.-5. Oktober 2003 in Wrocław zum Gedenken an die letzte Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union im Jahr 1943 in Breslau. (Unio and Confessio, Bd. 24.) Bielefeld 2006, 15-34.
- ⁵¹ Vgl. dazu, im Gespräch mit Anton Schindling und Franz Brendle, *Holzem*, Gott und Gewalt (wie Anm. 4), 381-410, v.a. 404-410.
- ⁵² Dazu ausführlich, unter Berücksichtigung der breiten Debatte der letzten Jahre, *Holzem*, Gott und Gewalt (wie Anm. 4) sowie *Ders.*, Geistliche im Krieg (wie Anm. 23).

- ⁵³ Vgl. *Mack P. Holt*, »Putting Religion Back into the Wars of Religion«, in: *French Historical Studies* 18, 1993, 524-551.
- ⁵⁴ Vgl. *Natalie Zemon Davis*, *The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France*, in: *Past & Present* 59, 1973, 51-91.
- ⁵⁵ Vgl. *Denis Crouzet*, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610)*. 2 Bde. Seyssel 1990.
- ⁵⁶ Klärende rechtshistorische Bemerkungen zur Problematik von »Wahrheitsanspruch und Rechtsbegriff« bei *Dietmar Willoweit*, Verweigerter Toleranz und geheiligte Kriegführung, in: *Schreiner* (Hrsg.), *Heilige Kriege* (wie Anm. 32), 251-266.
- ⁵⁷ Vgl. *Hans-Henning Kortüm*, *Kriegstypus und Kriegstypologie. Über Möglichkeiten und Grenzen einer Typusbildung von »Krieg« im Allgemeinen und von »mittelalterlichem Krieg« im Besonderen*, in: *Beyrau/Hochgeschwender/Langewiesche* (Hrsg.), *Formen des Krieges* (wie Anm. 4), 70-98; vgl. *Anton Schindling*, *Kriegstypen in der Frühen Neuzeit*, in: ebd., 99-119.
- ⁵⁸ *Klaus Schreiner*, Einführung, in: *Ders.* (Hrsg.), *Heilige Kriege* (wie Anm. 32), XIX.
- ⁵⁹ *Schreiner*, Einführung (wie Anm. 58), XX, Beispiele für diese Vorgehensweise ebd., VIII-XVI-II.
- ⁶⁰ *Friedrich Wilhelm Graf*, *Sakralisierung von Kriegen: Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen*, in: *Schreiner* (Hrsg.), *Heilige Kriege* (wie Anm. 32), 1-30, hier 2.
- ⁶¹ Vgl. *Antje Fuchs*, *Der Siebenjährige Krieg als virtueller Religionskrieg an Beispielen aus Preußen, Österreich, Kurhannover und Großbritannien*, in: *Franz Brendle/Anton Schindling* (Hrsg.), *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*. Münster 2006, 313-343; vgl. *Hans-Christof Kraus*, *Freiheitskriege als heilige Kriege (1792-1815)*, in: *Schreiner* (Hrsg.), *Heilige Kriege* (wie Anm. 32), 193-218, hier 194-197 (Lit.); vgl. *Frank Göse*, *Der Kabinettskrieg*, in: *Beyrau/Hochgeschwender/Langewiesche* (Hrsg.), *Formen des Krieges* (wie Anm. 4), 121-147.
- ⁶² *Graf*, *Sakralisierung* (wie Anm. 60), 7, 10.
- ⁶³ Vgl. *Johannes Burkhardt*, *Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 24, 1997, 509-574.
- ⁶⁴ Vgl. als bleibend wichtig für die Diskussion des Rechtscharakters des Westfälischen Friedens und des *Instrumentum Pacis Osnabrugense Martin Heckel*, *Konfession und Reichsverfassung. Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung in den Freiheitsgarantien und der Verfassungsorganisation des Reichs seit der Glaubensspaltung*, in: *Paolo Prodi* (Hrsg.), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*. (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 28.) München 1993, 69-96; vgl. *Ders.*, *Die katholische Konfessionalisierung im Spiegel des Reichskirchenrechts*, in: *Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling* (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 135.) Münster 1995, 184-227.
- ⁶⁵ Vgl. *Holzem*, *Geistliche im Krieg* (wie Anm. 23), als religionssystematische Analyse, als Beiträge und Belege dazu die übrigen Aufsätze des Bandes und die Überlegungen unter 4.
- ⁶⁶ Vgl. exemplarisch: *Horst Carl*, »Die Aufklärung unseres Jahrhunderts ist ein bloßes Nordlicht«. *Konfession und Nation im Zeitalter der Aufklärung*, in: *Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche* (Hrsg.), *Nation und Religion*. Frankfurt a.M./New York 2001, 105-141; vgl. *Ders.*, »Der Anfang vom Ende« – *Kriegserfahrung und Religion in Belgien während der Französischen Revolutionskriege*, in: *Dieter Beyrau* (Hrsg.), *Der Krieg in religiösen und nationalen Deutungen der Neuzeit*. Tübingen 2001, 86-110; vgl. *Ders.*, *Der Mythos des Befreiungskrieges. Krieg und »martialische Nation« im Zeitalter der Revolutions- und Befreiungskriege 1792-1815*, in: *Dieter Langewiesche/Georg Schmidt* (Hrsg.), *Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg*. München 2000, 63-82; vgl. *Ute Planert* (Hrsg.), *Krieg und Umbruch. Mitteleuropa um 1800. Erfahrungsgeschichte(n) auf dem Weg in eine neue Zeit*. (Krieg in der Geschichte, Bd. 44.) Paderborn 2008. *Dies.*, *Der Mythos vom Befreiungskrieg. Frankreichs Kriege und der deutsche Süden. Alltag – Wahrnehmung – Deutung 1792-1841*. (Krieg in der Geschichte, Bd. 33.) Paderborn 2007; vgl. *Dies.*, *Der Stellenwert der Religion in den Kriegen der Französischen Revolution und Napoleons*, in: *Brendle/Schindling* (Hrsg.), *Religionskriege* (wie Anm. 61), 419-431; vgl. *Laure Ogniois*, *Die Pfarrer und der Umbruch. Reformierte Wahrnehmung und Deutung von Krieg und Nation in der Waadt und in Zürich*

während der Helvetik (1798-1803). Münster 2009 (im Druck); vgl. *Eric Godel*, Die Zentral-schweiz in der Helvetik (1798-1803). Kriegserfahrungen und Religion im Spannungsfeld von Nation und Region. Diss. Tübingen 2008 (im Druck); vgl. *Kraus*, Freiheitskriege (wie Anm. 61).

- ⁶⁷ Vgl. *Christian Rak*, Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 97.) Paderborn/München/Wien/Zürich 2004.
- ⁶⁸ Vgl. *Martin Greschat*, Krieg und Kriegsbereitschaft im deutschen Protestantismus, in: Jost Dülfer/Karl Holl (Hrsg.), Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland 1890-1914. Göttingen 1986, 33-55.
- ⁶⁹ Vgl. *Rak*, Krieg (wie Anm. 67).
- ⁷⁰ Vgl. *Christian Geinitz*, Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914. (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte, NF Bd. 7.) Essen 1998.
- ⁷¹ Zentrale Veröffentlichung: *Johann Baptist Metz*, Zur Theologie der Welt. München 1968; *Ders.*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz 1977/5. Aufl. Mainz 1992; *Ders.*, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums. München/Mainz 1980. *Ders.*, Zum Begriff der neuen politischen Theologie (1967-1997). Mainz 1997. Zu Metz' Theologie entstand mittlerweile eine breite Sekundärliteratur.
- ⁷² Zu Osteuropa vgl. weiter *Dietrich Beyrau*, Projektionen, Imaginationen, und Visionen. Die orthodoxe Militäreigenschaft im Einsatz für Glauben, Zar und Vaterland 1914-1917, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 52, 2004, 402-420; vgl. *Ders.* (Hrsg.), Der Krieg in religiösen und nationalen Deutungen der Neuzeit. Tübingen 2001.
- ⁷³ Vgl. dazu *Hans Günter Hockerts*, Kreuzzugsrhetorik, Vorsehungsglaube, Kriegstheologie. Spuren religiöser Deutung in Hitlers »Weltanschauungskrieg«, in: Schreiner (Hrsg.), Heilige Kriege (wie Anm. 32), 229-250.
- ⁷⁴ *Schreiner*, Einführung (wie Anm. 58), VII.
- ⁷⁵ Vgl. mit grundlegenden Einsichten: *Martin Zimmermann*, »...als wären sie selbst dabei gewesen«. Antike Kriegslandschaften in Bild und Text. Vortrag auf der Abschlusstagung des SFB 437 »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit«, 12.12.2008. Publikation demnächst in: Dieter Langewiesche/Anton Schindling (Hrsg.), Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit. Bilanz des Tübinger Sonderforschungsbereiches 437, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009 (im Druck). Vgl. *Ders.* (Hrsg.), Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums [im Druck], darin u.a.: Vom Sinn der Gewaltdarstellungen – eine Einführung. Vgl. weiter *Ders.*, Antike Kriege zwischen privaten Kriegsherren und staatlichem Monopol auf Kriegsführung, in: Beyrau /Hochgeschwender/Langewiesche (Hrsg.), Formen des Krieges (wie Anm. 4), 51-70.
- ⁷⁶ Vgl. *Beyrau/Hochgeschwender/Langewiesche* (Hrsg.), Formen des Krieges (wie Anm. 4); vgl. *Brendle/Schindling* (Hrsg.), Religionskriege (wie Anm. 61); vgl. *Matthias Asche/Anton Schindling* (Hrsg.), Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Beiträge aus dem Tübinger Sonderforschungsbereich »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit«. Münster 2001; vgl. *Brendle/Schindling* (Hrsg.), Geistliche im Krieg (wie Anm. 23); vgl. *Gottfried Korff* (Hrsg.), Alliierte im Himmel. Populäre Religiosität und Kriegserfahrung. (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 99.) Tübingen 2006; vgl. *Ders.* (Hrsg.), Kriegsvolkskunde. Zur Erfahrungsbindung durch Symbolbildung. Tübingen 2005; vgl. *Ders.* (Hrsg.), Kasten 117. Aby Warburg und der Aberglaube im Ersten Weltkrieg. (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 105.) Tübingen 2007.
- ⁷⁷ *Graf*, Sakralisierung (wie Anm. 60), 7, 9.
- ⁷⁸ Vgl. zur Theorie historischer Urteilsbildung *Andreas Holzem*, Praktische Theologie in der Vergangenheitsform. Die Geschichte des Christentums als Geschichte des »geglaubten Gottes«, in: Doris Nauer/Rainer Bucher/Franz Weber (Hrsg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag. (Praktische Theologie heute, Bd. 74.) Stuttgart 2005, 388-397.
- ⁷⁹ Vgl. *Holzem*, Gott und Gewalt (wie Anm. 4), 373-381. Zur bibelwissenschaftlichen Forschungsgeschichte im Diskursfeld »Jahwes »Heiliger Krieg«, wo dieses Phänomen gleichsam gezielt

herbeigeschrieben wurde, und zur ethnographischen Hybridisierung von »Holy War« und »gihad« vgl. *Graf*, Sakralisierung (wie Anm. 60), 24-28. Zum Phänomen Religion und Kriegsgewalt im Islamismus vgl. *Tilman Nagel*, Kämpfen bis zum endgültigen Triumph. Religion und Gewalt im islamischen Gottesstaat, in: Schreiner (Hrsg.), Heilige Kriege (wie Anm. 32), 42-54.

⁸⁰ Vgl. *Arnold Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 1997/3. Aufl. Darmstadt 2000, 1-28.

⁸¹ Ebd.

⁸² Vgl. dazu substanzial *Horst Carl/Hans-Henning Kortüm/Dieter Langewiesche/Friedrich Lenger* (Hrsg.), Kriegsniederlagen. Erfahrungen und Erinnerungen. Berlin 2004.

⁸³ Beispiel: *Andreas Holzem*, »... zum seufzen und wainen also bewegt worden«: Maria im Krieg – das Beispiel Rottweil 1618 – 1648, in: *Brendle/Schindling* (Hrsg.), Religionskriege (wie Anm. 61), 191-216.

⁸⁴ Vgl. ausführlicher *Holzem*, Geistliche im Krieg (wie Anm. 23), Abschnitt 2.1.

⁸⁵ Vgl. *Andreas Holzem*, Religiöse Semantik und Kirchenkrise im »konfessionellen Bürgerkrieg«. Die Reichsstadt Rottweil im Dreißigjährigen Krieg, in: *Carl/Kortüm/Langewiesche/Lenger* (Hrsg.), Kriegsniederlagen (wie Anm. 82), 233-256; hier 245-253.

⁸⁶ Vgl. *Arnold Angenendt*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. 2. Aufl. Münster 2007, 412-416 und 427-429. *Matthew Strickland* sieht hier ein Movens besonderer Gewaltbereitschaft im Kampf gegen heidnische Invasoren im fränkischen Reich des 9. bis 11. Jahrhunderts; vgl. *Matthew J. Strickland*, Killing or Clemency? Ramsom, Chivalry and Changing Attitudes to Defeated Opponents in Britain and Northern France (7-12th centuries), in: *Hans-Henning Kortüm*, Krieg im Mittelalter. Berlin 2001, 93-122; hier 104f.

⁸⁷ Beispiele und Belege: *Holzem*, Geistliche im Krieg (wie Anm. 23), Abschnitt 2.1; vgl. *Ders.*, Gott und Gewalt (wie Anm. 4), 385-404; dort jeweils weitere Lit. Ich danke dem Kollegen *Christoph Kampmann* für allgemeine Hinweise; genauere Forschungen stehen aus.

⁸⁸ *Heinz Schilling*, Konfessionelle Religionskriege in politisch-militärischen Konflikten der Frühen Neuzeit, in: *Schreiner* (Hrsg.), Heilige Kriege (wie Anm. 32), 127-149, hier 148.

⁸⁹ *Graf*, Sakralisierung (wie Anm. 60), 22; Beispiele ebd., 17-23.

⁹⁰ *Kraus*, Freiheitskriege (wie Anm. 61), 196.

⁹¹ Ebd., 200, 203.

⁹² *Wilhelm Damborg*, Krieg, Theologie und Kriegserfahrung, in: *Karl-Joseph Hummel/Christoph Kösters* (Hrsg.), Kirchen im Krieg. Europa 1939-1945. Paderborn/München/Wien/Zürich 2007, 203-217; hier 214.

⁹³ Vgl. z.B. *Wilhelm Janssen*, Art. Krieg, in: *Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck* (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe (GG). Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 3. Stuttgart 1982, 567-615; hier 607. Vgl. weiter *Karl Georg Faber*, Art. Macht, Gewalt, in: ebd., 817-935; hier 914. *Klaus Schreiner*, Art. Toleranz, in: ebd., Bd. 6. Stuttgart 1990, 445-605; 517. *Reinhart Koselleck*, Art. Volk, Nation, in: ebd., Bd. 7. Stuttgart 1992, 141-431; 332f., 408f.

⁹⁴ Vgl. *Rüpke*, Wege (wie Anm. 22), 213-240; vgl. *Ders.*, Religionswissenschaft (wie Anm. 22), 92-97; vgl. *Ders.*, Religion (wie Anm. 22); dort jeweils Lit. Vgl. auch die Beiträge von *Hanns-Christof Brennecke* und *Mischa Meier* in diesem Band.

⁹⁵ Vgl. zur jüngeren Literatur oben, Anm. 32.

⁹⁶ *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 86), 380-387, 391-406; vgl. *Jacques Paviot/Jacques Verger* (Hrsg.), Guerre, pouvoir et noblesse au moyen âge. Mélanges en l'honneur de Philippe Contamine. (Cultures et civilisations médiévales, Vol. 22.) Paris 2000; vgl. *John Edward Damon*, Soldier saints and holy warriors. Warfare and sanctity in the literature of early England. Aldershot 2003.

⁹⁷ Vgl. *Rudolf Schieffer*, Iudicium Dei. Kriege als Gottesurteile, in: *Schreiner* (Hrsg.), Heilige Kriege (wie Anm. 32), 219-228.

⁹⁸ Vgl. *Franz Brendle/Anton Schindling*, Religionskriege in der Frühen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit, in: *Dies.* (Hrsg.), Religionskriege (wie Anm. 61), 15-52.

Zur Wahrnehmung der Staatenbildungs- und Konfessionskriege in Europa vgl. neben dem Beitrag von *Philip Benedict* in diesem Band (Lit.) weiter *Andrew Sharp*, Political Ideas of the English Civil Wars (1641-1649). A Collection of Representative Texts with a Commentary.

(Documents in political ideas.) London 1983; vgl. *J. R. Hale*, War and society in Renaissance Europe (1450–1620). (Fontana history of European war and society.) London 1985; vgl. *Judy Sproxton*, Violence and Religion. Attitudes Towards Militancy in the French Civil Wars and the English Revolution. London 1995; vgl. *Michel Cassan*, Le temps des guerres de religion. Le cas du Limousin (vers 1530 – vers 1630). (La France au fil des siècles.) Paris 1996; vgl. *Bernard Cottret*, L'édit de Nantes 1598. Pour en finir avec les guerres de religion. Paris 1997; vgl. *Clau-de J. Summers/Ted-Larry Pebrworth* (Hrsg.), The English Civil Wars in the Literary Imagination. Columbia 1999; vgl. *David El Kenz/Claire Gantet*, Guerres et paix de religion en Europe aux 16^e–17^e siècles. (Collection cursus – histoire.) Paris 2003; vgl. *Robert Thomas Fallon* (Hrsg.), The christian soldier. Religious tracts published for soldiers on both sides during and after the English Civil Wars, 1642–1648. (Medieval and Renaissance texts and studies, Vol. 258.) Tempe 2003; vgl. *Corrado Vivanti*, Le guerre di religione nel Cinquecento. (Biblioteca essenziale Laterza, Storia moderna, Vol. 77.) Roma 2007; vgl. *Ian Gentles*, The English Revolution and the Wars in the three Kingdoms (1638–1652). (Modern wars in perspective.) Harlow/Munich 2007.

⁹⁹ Vgl. *Burkhardt*, Friedlosigkeit (wie Anm. 56).

¹⁰⁰ Vgl. die Überlegungen und Angaben bei Anm. 21–24 zu den Kulturen des Alten Orients sowie zum griechisch-römischen Machtraum.

¹⁰¹ *Eck*, Constantins Sieg (wie Anm. 32), 72f.; zum Gesamtkomplex 71–77.

¹⁰² Vgl. *Jörg Rüpke*, *Domi militiae*. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom. Stuttgart 1990.

¹⁰³ *Eck*, Constantins Sieg (wie Anm. 32), 76, 79–87 (dort Lit.).

¹⁰⁴ Grundlegend zur Theorie politischer Symbolik und Institutionalität sind in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Sonderforschungsbereichen gewesen: Zur Programmatik des Münsteraner SFB 496 »Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme«: *Barbara Stollberg-Rilinger*, Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven, in: Zeitschrift für historische Forschung 31, 2004, 489–527; vgl. *Dies.*, Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: Zeitschrift für historische Forschung 27, 2000, 389–405; vgl. *Dies.*, Zeremoniell als politisches Verfahren. Rangordnung und Rangstreit als Strukturmerkmale des frühneuzeitlichen Reichstags, in: Johannes Kunisch (Hrsg.), Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte. (Zeitschrift für historische Forschung, Beih. 19.) Berlin 1997, 91–132; vgl. *Gerd Althoff*, Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt 2003; vgl. *Ders.*, Die Kultur der Zeichen und Symbole, in: Frühmittelalterliche Studien 36, 2002, 1–18; vgl. *Ders.* (Hrsg.), Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter. Stuttgart 2001; vgl. *Ders.*, Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Friede und Fehde. Darmstadt 1997.

Zum Dresdner SFB 537 »Institutionalität und Geschichtlichkeit«: *Gert Melville* (Hrsg.), Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart. Köln/Weimar/Wien 2001; vgl. *Heinz Duchhardt/Gert Melville* (Hrsg.), Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. Köln/Weimar/Wien 1997.

Zum Konstanzer SFB 485 »Norm und Symbol«: *Rudolf Schögl/Bernhard Giesen/Jürgen Osterhammel* (Hrsg.), Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften. Konstanz 2004.

Zum Heidelberger SFB 619 »Ritualdynamik«: *Dietrich Harth/Gerrit Schenk* (Hrsg.), Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns. Heidelberg 2004.

Vgl. auch den grundlegenden Beitrag von *Jörg Oberste* über das Konzept des ›princeps catholicus‹ sowie die Hinweise bei *Mischa Meier* auf die Nötigung schon des spätantiken Herrschers zu demonstrativer Frömmigkeit; beide in diesem Band.

¹⁰⁵ Diese Konstellation kommt vor- und außerchristlichen Königskulten und ihren kriegerischen Anteilen im später christlichen Kulturraum besonders nahe; vgl. *Holzem*, Geistliche im Krieg (wie Anm. 23), Abschnitt 1.1–1.5.

¹⁰⁶ Zu Karl V. vgl. *Braden Frieder*, Chivalry & the perfect prince. Tournaments, art, and armor at the Spanish Habsburg Court. (Sixteenth century essays & studies, Vol. 81.) Kirksville 2008; vgl.

Arnim Kohnle (Hrsg.), Das Vermächtnis Kaiser Karls V. Die politischen Testamente. Darmstadt 2005; vgl. *Jochen A. Fühner*, Die Kirchen- und die antireformatorische Religionspolitik Kaiser Karls V. in den siebzehn Provinzen der Niederlande 1515–1555. (Brill's series in church history, Vol. 23.) Leiden 2004; vgl. *Ilse Kodek*, Der Grosskanzler Kaiser Karls V. zieht Bilanz. Die Autobiographie Mercurino Gattinaras aus dem Lateinischen übersetzt. (Geschichte in der Epoche Karls V., Bd. 4.) Münster 2004; vgl. *James D. Tracy*, Emperor Charles V, Impresario of war. Campaign strategy, international finance, and domestic politics. Cambridge 2002; vgl. *Alfred Kohler* (Hrsg.), Karl V. (1500–1558). Neue Perspektiven seiner Herrschaft in Europa und Übersee. (Zentraleuropa-Studien, Bd. 6.) Wien 2002; vgl. *Annie Molinié-Bertrand* (Hrsg.), Charles Quint et la monarchie universelle. (Ibérica, N.S., Vol. 13.) Paris 2001; vgl. *Ferenc Majoros*, Karl V. Habsburg als Weltmacht. Graz/Wien/Köln 2000; vgl. *Hugo Soly/Wim Blockmans* (Hrsg.), Karl V. (1500–1558) und seine Zeit. Köln 2000; frz. *Dies*. (Hrsg.), Charles Quint (1500–1558). L'empereur et son temps. Anvers 1999; vgl. *Luise Schorn-Schütte*, Karl V. Kaiser zwischen Mittelalter und Neuzeit. München 2000; vgl. *Petra Kruse* (Hrsg.), Kaiser Karl V. (1500–1558). Macht und Ohnmacht Europas. Wien 2000; vgl. *Ernst Schulin*, Kaiser Karl V. Geschichte eines übergroßen Wirkungsbereiches. Stuttgart/Berlin/Köln 1999; vgl. *Alfred Kohler*, Karl V. (1500–1558). Eine Biographie. München 1999; vgl. *Bettina Braun*, Die Eidgenossen, das Reich und das politische System Karls V. (Schriften zur Verfassungsgeschichte, Bd. 53.) Berlin 1997; vgl. *Horst Rabe* (Hrsg.), Karl V. Politik und politisches System. Berichte und Studien aus der Arbeit an der politischen Korrespondenz des Kaisers. Konstanz 1996; vgl. *Ferdinand Seibt*, Karl V. Der Kaiser und die Reformation. Berlin 1990; vgl. *Alfred Kohler* (Hrsg.), Quellen zur Geschichte Karls V. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, Bd. 15.) Darmstadt 1990.

¹⁰⁷ *Heinz Schilling*, Konfessionelle Religionskriege in politisch-militärischen Konflikten der Frühen Neuzeit, in: Schreiner, Heilige Kriege (wie Anm. 32), 127–149.

¹⁰⁸ Ebd., 134.

¹⁰⁹ *Klaus Schreiner*, Kriege im Namen Gottes, Jesu und Mariä. Heilige Abwehrkämpfe gegen die Türken im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: Ders. (Hrsg.), Heilige Kriege (wie Anm. 32), 151–192, hier 155; vgl. weiter 158, 175 und passim.

¹¹⁰ Beispiele für die siegespolitische Umdeutung von Marienerscheinungen im Dreißigjährigen Krieg im Kontext von Gedenkfeiern: *Holzem*, Maria im Krieg (wie Anm. 83).

¹¹¹ Vgl. *Heinz-Gerhard Justenhoven/Joachim Stüben* (Hrsg.), Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der spanischen Spätscholastik. (Theologie und Frieden, Bd. 27.) Stuttgart 2006, 78–107, v.a. 96/97 (Francisco de Vitoria); 108–143, v.a. 134/135 (Domingo De Soto); 312–342, v.a. 328/329 (Luis De Molina) und passim. Zur Interpretation vgl. *Holzem*, Geistliche im Krieg (wie Anm. 23), Abschnitt 2.2. Beispiele mönchsasketischen Kriegseinsatzes bietet insbesondere *Schreiner*, Kriege (wie Anm. 109). Allerdings interpretiert er die Quellen als Belege einer eigenen Tradition des »Heiligen Krieges« im lateinischen Christentum, während ich für die wirkungsgeschichtliche Unterscheidung von Erfahrungsräumen und Erfahrungsweisen plädiere. Vgl. weiter die sprechende, freilich wohl eher als charismatische Ausnahme zu betrachtende ekstatische Wirksamkeit des Kapuzinerpaters Dominicus von Jesus-Maria und eines von den Böhmen geschändeten Marienbildes für die Schlacht am Weißen Berge 1620; vgl. *Olivier Chaline*, Religion und Kriegserfahrung. Die Schlacht am Weißen Berge 1620, in: *Brendle/Schindling* (Hrsg.), Religionskriege (wie Anm. 61), 511–518.

¹¹² *Graf*, Sakralisierung (wie Anm. 60), 2.

¹¹³ Wichtige Titel zur Frühen Neuzeit: *Hans-Michael Möller*, Das Regiment der Landsknechte. Untersuchungen zu Verfassung, Recht und Selbstverständnis in deutschen Söldnerheeren des 16. Jahrhunderts. (Frankfurter Historische Abhandlungen, Bd. 12.) Wiesbaden 1976; vgl. *Bernhard R. Kroener*, »Kriegsgurgeln, Freireuter und Merodebrüder«. Der Soldat des Dreißigjährigen Krieges. Täter und Opfer, in: *Wolfram Wette* (Hrsg.), Der Krieg des kleinen Mannes. Eine Militärgeschichte von unten. München 1992, 51–67; vgl. *Jan Peters*, Ein Söldnerleben im Dreißigjährigen Krieg. Eine Quelle zur Sozialgeschichte. (Selbstzeugnisse der Neuzeit. Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte.) Berlin 1993; vgl. *Reinhard Baumann*, Landsknechte. Ihr Geschichte und Kultur vom späten Mittelalter bis zum Dreißigjährigen Krieg. München 1994; *Peter Burschel*, Söldner im Nordwestdeutschland des 16. und 17. Jahrhunderts. Sozialgeschichtliche Studien. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Ge-

schichte, Bd. 113.) Göttingen 1994; vgl. *Bernhard R. Kroener/Ralf Pröve* (Hrsg.), *Krieg und Frieden. Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit*. Paderborn/München/Wien/Zürich 1996; vgl. *Martin Dinges*, *Soldatenkörper in der Frühen Neuzeit. Erfahrungen mit einem unzureichend geschützten, deformierten und verletzten Körper in Selbstzeugnissen*, in: Richard van Dülmen (Hrsg.), *Körper-Geschichten*. (Studien zur historischen Kulturforschung, Bd. 5.) Frankfurt a.M. 1996, 71–98; vgl. *Ralf Pröve*, *Violentia und Potestas. Perzeptionsprobleme von Gewalt in Söldnertagebüchern des 17. Jahrhunderts*, in: Markus Neumann/Dirk Niefanger (Hrsg.), *Ein Schauplatz herber Angst. Wahrnehmung und Darstellung von Gewalt im 17. Jahrhundert*. Göttingen 1997, 24–42; vgl. *Benigna von Krusenstjern*, *Selbstzeugnisse der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Beschreibendes Verzeichnis*. (Selbstzeugnisse der Neuzeit, Bd. 6.) Berlin 1997; vgl. *Cordula Kapsler*, *Die bayerische Kriegsorganisation in der zweiten Hälfte des Dreißigjährigen Krieges 1635–1648/49*. Münster 1997; vgl. *Bernhard R. Kroener*, »... und ist der jammer nit zu beschreiben«. Geschlechterbeziehungen und Überlebensstrategien in der Lagerlandschaft des Dreißigjährigen Krieges, in: Karen Hagemann/Ralf Pröve (Hrsg.), *Landsknechte, Soldatenfrauen und Nationalkrieger. Militär, Krieg und Geschlechterordnung im historischen Wandel*. Frankfurt a.M. 1998, 279–296; vgl. *Peter Burschel*, *Himmelreich und Hölle. Ein Söldner, sein Tagebuch und die Ordnungen des Krieges*, in: Benigna von Krusenstjern/Hans Medick (Hrsg.), *Zwischen Alltag und Katastrophe. Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 148.) Göttingen 1999, 189f.; vgl. *Benigna von Krusenstjern*, *Seliges Sterben und böser Tod. Tod und Sterben in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges*, in: Dies./Medick (Hrsg.), *Alltag und Katastrophe* (wie oben), 469–496; vgl. *Holger Th. Gräf* (Hrsg.), *Söldnerleben am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges. Lebenslauf und Kriegstagebuch 1617 des hessischen Obristen Caspar von Widmarckter*. (Beiträge zur hessischen Geschichte, Bd. 16.) Marburg an der Lahn 2000; vgl. *Matthias Rogg*, *Landsknechte und Reisläufer: Bilder vom Soldaten. Ein Stand in der Kunst des 16. Jahrhunderts* (Krieg in der Geschichte, Bd. 5.) Paderborn 2002; vgl. *Michael Kaiser/Stefan Kroll* (Hrsg.), *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit* (Herrschaft und soziale Systeme in der Frühen Neuzeit, Bd. 4.) Münster 2004.

¹¹⁴ Zur jüngeren Nationalismusforschung vgl. insbesondere: *Dieter Langewiesche*, *Reich – Nation – Föderation. Deutschland und Europa*. München 2008, 53–67, zu konfessionellen Differenzen 66f., zu den Verflechtungen der (christlichen) Konfessionen mit dem »Ausnahmestand des Krieges« 86–92; vgl. *Graf*, *Sakralisierung* (wie Anm. 60); vgl. *Dieter Langewiesche*, »Nation«, »Nationalismus«, »Nationalstaat« in der europäischen Geschichte seit dem Mittelalter – Versuch einer Bilanz, in: Ders., *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*. München 2000, 14–34; Vgl. weiter: *Hans-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche* (Hrsg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a. M. 2001. *Dies.* (Hrsg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 2004; vgl. *Nikolaus Buschmann/Dieter Langewiesche* (Hrsg.), *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA*. Frankfurt a. M. 2004; *Nikolaus Buschmann*, *Volksgemeinschaft und Waffenbruderschaft. Nationalismus und Kriegserfahrung in Deutschland zwischen »Novemberkrise« und »Bruderkrieg«*, in: Dieter Langewiesche/Georg Schmidt (Hrsg.), *Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg*. München 2000, 83–111; vgl. *Ders.*, *Gottes Zorngericht. Nation, Religion und Krieg zwischen Vormärz und Reichsgründung*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 25, 2006, 31–47; vgl. *Kurt Nowak*, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft von Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. München 1995, 141–146; vgl. *Markus Hutner*, *Religion und Moderne in Deutschland*, in: *Historisches Jahrbuch* 117, 1997, 455–466; vgl. *Urs Altermatt/Franziska Metzger* (Hrsg.), *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*. (Religionsforum, Bd. 3.), Stuttgart 2008; *Etienne François/Hannes Siegrist/Jakob Vogel* (Hrsg.), *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich. 19. und 20. Jahrhundert*. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 110.) Göttingen 1995; vgl. *Rolf-Ulrich Kunze*, *Nation und Nationalismus*. (Kontroversen um die Geschichte.) Darmstadt 2005; vgl. *Nikolaus Buschmann*, (Hrsg.), *Treue. Politische Loyalität und militärische Gefolgschaft in der Moderne*. Göttingen 2008.

¹¹⁵ Vgl. *Wolfgang J. Mommsen*, *Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg*, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hrsg.), »Gott mit uns.« *Nation*,

- Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 162.) Göttingen 2000, 249-261, auch wenn hier nach wie vor eher die Theologen untersucht und »behaftet« werden als die politischen und ökonomischen Eliten, die Professorenschaft, die Publizistik oder die bürgerliche Kultur- und Vereinslandschaft. In diesem Sinne instruktiv: *Gangolf Hübinger*, Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus, in: ebd., 233-247; sowie *Hartmut Lehmann*, »Er ist wir selber: der ewige Deutsche«. Zur langanhaltenden Wirkung der Lutherdeutung von Heinrich von Treitschke, in: ebd., 91-103. Vgl. weiter: *Andreas Holzem*, Erfahrungstreit und Erinnerungsrecht: Katholiken und Protestanten deuten Krieg und Diktatur in spannungsreicher Unterschiedlichkeit, in: Ders., Christoph Holzapfel (Hrsg.), Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit. (Konfession und Gesellschaft, Bd. 34.) Stuttgart 2005, 11-26.
- ¹¹⁶ Zum kulturpolitischen und bildungsgeschichtlichen Hintergrund vgl. insbesondere *Christopher Dowe*, Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 171.) Göttingen 2006; vgl. *Stephan Fuchs*, »Vom Segen des Krieges«. Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg. Eine Studie zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 61), Stuttgart 2004.
- Zum Katholizismus im 1. Weltkrieg vgl. insgesamt: *Roland Haidl*, Katholizismus, in: Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich/Irina Renz (Hrsg.), Enzyklopädie Erster Weltkrieg. Paderborn/München/Wien/Zürich 2003/2. Aufl. 2004, 607f. (Überblick); vgl. *Heinrich Missalla*, »Gott mit uns«. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914-1918. München 1968. *Hans-Josef Wollasch* (Hrsg.), Militärsorge im Ersten Weltkrieg. Das Kriegstagebuch des katholischen Feldgeistlichen Benedict Kreuz. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Bd. 40.) Mainz 1987; vgl. *Hermann Josef Scheidgen*, Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg. Die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz und ihre Ordinariate 1914-1918. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 18.) Köln/Weimar/Wien 1991; vgl. *Heinz Hürten*, Die katholische Kirche im Ersten Weltkrieg, in: Wolfgang Michalka (Hrsg.), Der Erste Weltkrieg. Wirkung – Wahrnehmung – Analyse. München 1994; vgl. *Wilhelm Achleitner*, Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg. Wien/Köln/Weimar 1997; vgl. *Andreas Holzem* (Hrsg.), Krieg und Religion (Theologische Quartalschrift, Themenheft 4/2002.) Donauwörth 2002 (dort jeweils ältere Lit.); vgl. *Korff* (Hrsg.), Alliierte im Himmel (wie Anm. 76).
- Milieugebundene Alltagsreligiosität im Krieg, in ihren Frömmigkeitsformen kaum beeinflusst, beschreibt *Christoph Holzapfel*, Alltagsreligiosität im Krieg. Die Korrespondenz der Familie B. zwischen Kriegswende und Kriegsende (1943-1946), in: Holzem/Ders. (Hrsg.), Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung (wie Anm. 115), 53-90.
- ¹¹⁷ *Dietrich Beyrau*, Projektionen, Imaginationen und Visionen im Ersten Weltkrieg: Die orthodoxen Militärgestlichen im Einsatz für Glauben, Zar und Vaterland, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas NF 52, 2004, 402-420, hier 404f.
- ¹¹⁸ Vgl. *Franke von Rohden*, Jüdische Geschichtsdeutungen der Khmelnysky-Verfolgungen in Polen-Litauen, in: Brendle/Schindling (Hrsg.), Religionskriege (wie Anm. 61), 460-486; vgl. *Dies.*, Karäisches Gedenken der Khmelnysky-Verfolgungen: ein Piyut von 1650, in: Judaica 60.2, 2004, 159-169; vgl. *Stefan Schreiner*, Notwendiger oder erlaubter Krieg? Anmerkungen zu einem halachischen Problem und seinen aktuellen Bezügen, in: Reinhard Johler/Freddy Raphael/Claudia Schlager/Patrick Schmoll (Hrsg.), Die Konstruktion des Feindes. Eine deutsch-französische Tagung. Tübingen 2009, 155-165; vgl. *Christine Krüger*, »Sind wir denn nicht Brüder?« Deutsche Juden im nationalen Krieg 1870/71 (Krieg in der Geschichte, Bd. 31.) Paderborn 2006; vgl. *Dies.*, »Der heilige Pakt, der unsere Kraft und unser Stolz...«. Selbstpositionierungen deutscher und französischer Juden im Spannungsfeld von jüdischer Solidarität und Patriotismus, 1870/71, in: Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums 63, 2007, 76-102; vgl. *Dies.*, »Weil nun der Kampf der Völker die jüdischen Bruchstücke gegeneinander schleudert...« Die deutsch-jüdische Öffentlichkeit im Krieg von 1870/71, in: Geschichte und Gesellschaft 31, 2005, 149-168; vgl. *Margit Schad*, »Es müsste so sein, dass man einstens erzählen kann, wie die Juden [...] zu Predigern des Friedens unter den Menschen wurden«: Die deutsch-jüdische Predigt im Ersten Weltkrieg – Max Dienemann und Moritz Gudemann, in: Aschkenas 16, 2006,

- 77-101; vgl. *Philippe-E. Landau*, *Les Juifs de France et la Grande Guerre. Un patriotisme républicain 1914–1941*. (CNRS histoire.) Paris 1999.
- ¹¹⁹ Zum Vergleich anhand des deutschen Beispiels besonders instruktiv: *Nikolaus Buschmann*, *Auferstehung der Nation? Konfession und Nationalismus vor der Reichsgründung in der Debatte jüdischer, protestantischer und katholischer Kreise*, in: Haupt/Langewiesche (Hrsg.), *Nation und Religion* (wie Anm. 66), 333–388; vgl. für die Folgephase *Frank Becker*, *Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich*, in: ebd., 389–418.
- ¹²⁰ Vgl. *Beyrau*, *Projektionen* (wie Anm. 72), 404f.
- ¹²¹ Vgl. *Holzem*, *Gott und Gewalt* (wie Anm. 4), 410–413 und die Angaben in Anm. 78.
- ¹²² *Dieter Langewiesche/Nikolaus Buschmann*, »Dem Vertilgungskriege Grenzen setzen«. Kriegstypen des 19. Jahrhunderts und der deutsch-französische Krieg 1870/71. Gehegter Krieg – Volks- und Nationalkrieg – Revolutionskrieg – Dschihad, in: *Beyrau/Hochgeschwender/Langewiesche* (Hrsg.), *Formen des Krieges* (wie Anm. 4), 163–195; 163.
- ¹²³ Vgl. *Nikolaus Buschmann*, »Moderne Versimpelung« des Krieges. Kriegsberichterstattung und öffentliche Kriegsdeutung an der Schwelle zum Zeitalter der Massenkommunikation (1850–1870), in: *Buschmann/Carl* (Hrsg.), *Erfahrung des Krieges* (wie Anm. 3), 97–123.
- ¹²⁴ *Ute Planert*, *Der Mythos vom Befreiungskrieg. Frankreichs Kriege und der deutsche Süden. Alltag – Wahrnehmung – Deutung 1792–1841*. (Krieg in der Geschichte, Bd. 33.) Paderborn/München/Wien/Zürich 2007, 508. Zum Wandel der Kriegstheologie durch einen Wechsel der politischen Haltung, zur großen neuen Analogie des Lebensopfers auf dem Altar des Vaterlandes und zu dessen Verständnis als emotionaler Schicksalsgemeinschaft vgl. ebd., 513, 517, 520 und 523f.; vgl. Kurzfassungen dieser Überlegungen insbesondere in: *Dies.*, *Die Kriege der Französischen Revolution und Napoleons. Beginn einer neuen Ära der europäischen Kriegsgeschichte oder Weiterwirken der Vergangenheit*, in: *Beyrau/Hochgeschwender/Langewiesche* (Hrsg.), *Formen des Krieges* (wie Anm. 4), 149–162; vgl. *Dies.*, *Der Stellenwert der Religion in den Kriegen der Französischen Revolution und Napoleons*, in: *Brendle/Schindling* (Hrsg.), *Religionskriege* (wie Anm. 61), 419–431; vgl. *Dies.* (Hrsg.), *Krieg und Umbruch. Mitteleuropa um 1800. Erfahrungsgeschichte(n) auf dem Weg in eine neue Zeit*. (Krieg in der Geschichte, Band 44.) Paderborn/München/Wien/Zürich 2008.
- ¹²⁵ *Jochen-Christoph Kaiser*, *Der Zweite Weltkrieg und der Protestantismus. Einige Anmerkungen*, in: *Hummel/Kösters* (Hrsg.), *Kirchen im Krieg* (wie Anm. 92), 217–233; 221 und 226f.
- ¹²⁶ Beispiele: *Rak*, *Krieg* (wie Anm. 67), 49–135; vgl. *Wollasch* (Hrsg.), *Militärseelsorge* (wie Anm. 116); vgl. *Annette Becker*, *Religion*, in: *Hirschfeld/Krumeich/Renz* (Hrsg.), *Enzyklopädie Erster Weltkrieg* (wie Anm. 116), 192–197; vgl. *Roland Haidl*, *Militärseelsorge*, in: ebd., 718f.; vgl. *Heinrich Missalla*, *Wie der Krieg zur Schule Gottes wurde. Hitlers Feldbischof Rarkowski. Eine notwendige Erinnerung*, Oberursel 1997; vgl. *Ders.*, *Für Volk und Vaterland. Die kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg*. Königstein 1978.
- ¹²⁷ Zur Instrumentalisierung von Herz-Jesu-Frömmigkeit, Marien- und Heiligenkulten vgl. *Nobert Busch*, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*. (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 6.) Gütersloh 1997; vgl. *Thomas Fliege*, »Mein Deutschland sei mein Engel Michael«. Sankt Michael als nationalreligiöser Mythos, in: *Korff* (Hrsg.), *Alliierte im Himmel* (wie Anm. 76), 159–199; vgl. *Monique Scheer*, *Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert*. (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 101.) Tübingen 2006; vgl. *Claudia Schlager*, *Le drapeau national au Sacré Coeur. Zur politischen Strahlkraft des Sacré-Coeur-Kultes in Frankreich im Ersten Weltkrieg*, in: *Korff* (Hrsg.), *Alliierte im Himmel* (wie Anm. 76), 201–222; vgl. *Dies.*, *Herz Jesu im Ersten Weltkrieg. Formen, Funktionen und Träger eines populären Kultes in Deutschland und Frankreich*, in: *Korff* (Hrsg.), *KriegsVolksKunde* (wie Anm. 76), 179–216; vgl. *Klaus Schreiner*, »Helm ab zum Ave Maria«. Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 25, 2006, 65–98; vgl. *Christoph Holzappel*, *Krieg als »heilsame Kreuzes- und Leidenschule«*. Die religiöse Deutung der Weltkriege, in: ebd., 99–126.
- ¹²⁸ Vgl. *Becker*, *Religion* (wie Anm. 126).
- ¹²⁹ Vgl. *Wilhelm Damberg*, *Kriegserfahrung und Kriegstheologie 1939–1945*, in: *Theologische Quartalschrift* 182, 2002, 321–341; vgl. *Holzappel*, *Alltagsreligiosität im Krieg* (wie Anm. 116);

- vgl. *Michael Jürgs*, Der kleine Frieden im Großen Krieg. Westfront 1914: Als Deutsche, Franzosen und Briten gemeinsam Weihnachten feierten. München 2003; vgl. demnächst zu Zusammenhang von katholischer Jugendbewegung und Kriegsspiritualität *Antonia Leugers*, Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung. (Krieg in der Geschichte.) Paderborn/München/Wien/Zürich 2009 (im Druck).
- ¹³⁰ Vgl. *Christine Beil/Thomas Fliege/Monique Scheer/Claudia Schlager/Ralph Winkle*, Populare Religiosität und Kriegserfahrungen, in: Theologische Quartalschrift 182, 2002, 298-320; vgl. *Christine Beil/Ralph Winkle*, »Primitive Religiosität« oder »Krise der sittlichen Ordnung? Wissenschaftsgeschichtliche Anmerkungen zur Aberglaubensforschung im Ersten Weltkrieg, in: Korff (Hrsg.), *KriegsVolksKunde* (wie Anm. 76), 149-177; vgl. *Korff*, Alliierte im Himmel (wie Anm. 76); vgl. *Ders.* (Hrsg.), Im Zeichen des Saturns. Vorläufige Notizen zu Warburgs Aberglaubensforschung im Ersten Weltkrieg, in: *Ders.*, (Hrsg.): *Kasten 117* (wie Anm. 76), 181-213; vgl. *Monique Scheer*, Des Gefangenen Amulett. Funktionen des Kriegsgegners im volkkundlichen Aberglaubensdiskurs, in: ebd., 245-259.
- ¹³¹ Vgl. *Planert*, Mythos (wie Anm. 124), 580ff.
- ¹³² Zur Begrifflichkeit »Populär/popular« und zur »religiöse[n] Bricolage« vgl. *Gottfried Korff*, Einleitung, in: *Ders.* (Hrsg.) *Alliierte* (wie Anm. 76), 9-32, 16-22. Beispiele für einen Aberglauben und eine Dämonenfurcht, von denen jene, die diese Phänomene beobachteten, analysierten, ihre medialen Niederschläge sammelten und kartonierten, teils selbst betroffen waren, bieten: *Planert*, Mythos (wie Anm. 124), 380; vgl. weiter *Korff*, Einleitung, in: *Ders.* (Hrsg.), *Kasten 117* (wie Anm. 76) 11-14; vgl. *Ders.*, Im Zeichen des Saturns (wie Anm. 130), hier 181-184. Beispiele für weite Überschneidungsfläche mit katholischen Kulturen zeigt *Claudia Schlager*, Seherinnen und Seismographen. Ausschnitthaftes zur Trouville »Barbara Weigang« aus Aby Warburgs Kriegskartothek, in: *Korff* (Hrsg.), *Kasten 117* (wie Anm. 76), 215-243, hier 230ff.; vgl. *Scheer*, Amulett (wie Anm. 130).
- ¹³³ Vgl. *Beyrau*, Projektionen (wie Anm. 72), 409.
- ¹³⁴ Vgl. zu diesen hier nur gerafft präsentierten Thesen die Auswahlbibliographie des SFB 437 (<http://www.uni-tuebingen.de/SFB437/V.htm>) – insbesondere die Arbeiten und Sammelbände zur Moderne von *Christine Beil*, *Dieterich Beyrau*, *Nikolaus Buschmann*, *Horst Carl*, *Thomas Fliege*, *Antje Fuchs*, *Annette Jantzen*, *Sabine Kienitz*, *Gottfried Korff*, *Dieter Langewiesche*, *Ute Planert*, *Christian Rak*, *Monique Scheer*, *Claudia Schlager* und *Ralph Winkle*.
- ¹³⁵ *Hockerts*, Kreuzzugsrhetorik (wie Anm. 73), 241, unter Berufung auf *Heinz Hürten*. Zu den Hintergründen, die gleichzeitig die Forschungsentwicklung und die Bewertungskriterien abbilden, vgl. für Deutschland *Scheidgen*, Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg (wie Anm. 116); vgl. für Österreich *Achleitner*, Gott im Krieg (wie Anm. 116); dort jeweils ältere Lit.; vgl. *Christian Geinitz*, Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914. (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte, NF Bd. 7.) Essen 1998; vgl. *Fuchs*, Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg (wie An., 116); vgl. *Dowe*. Katholische Studierende und Akademiker (wie Anm. 116); vgl. *Leugers*, Jesuiten in Hitlers Wehrmacht (wie Anm. 129); vgl. *Dies.*, »Der Krieg und die Entwicklung im Innern stellen Fragen.« Der Zweite Weltkrieg in der Wahrnehmung des Ordensausschusses und der Bischofskonferenz, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 25, 2006, 145-164; vgl. *Gerhard Besier*, Die Haltung des Protestantismus zum Krieg in den 1930er, 40er und 50er Jahren, in: ebd., 165-177.
- ¹³⁶ Neben dem Beitrag von *Annette Jantzen* in diesem Band und neben ihrer in Anm. 139 genannten Monographie zur religiösen Wahrnehmung und Deutung der Weltkriege in Frankreich und England vgl. *Marie-Claude Flageat*, Les jésuites français dans la Grande Guerre. Témoins, victimes, héros, apôtres. (Histoire religieuse de la France, Vol. 31.) Paris 2008; vgl. *Marcel Lannay*, Un évêque dans la guerre. Les carnets de Mgr Villepelet [Jean-Joseph Villepelet] évêque de Nantes (1940-1945). Haute-Goulaine 2007; vgl. *Michael Snape*, The redcoat and religion. The forgotten history of the British soldier from the age of Marlborough to the eve of the First World War. (Christianity and society in the modern world.) London 2005; vgl. *Kent T. Dollar*, Soldiers of the cross. Confederate soldier-Christians and the impact of war on their faith. Macon 2005; vgl. *Michael Snape*, God and the British soldier. Religion and the British Army in the First and Second World Wars. (Christianity and society in the modern world.) London 2005; vgl. *Sandro Barbera* (Hrsg.), La riscoperta del sacro tra le due guerre mondiali. Atti del convegno, Prato, Biblioteca Roncioniana, 30 ottobre 2004. (Giornale critico della filosofia italiana: Quaderni, Vol.

- 13.) Firenze 2005; vgl. *Gérard Cholvy* (Hrsg.), Religion et société en France 1914-1945: Au péril des guerres. (Collection hommes et communautés.) Toulouse 2002; vgl. *Thierry Hardier/Jean-François Jagielski*, Combattre et mourir pendant la Grande Guerre (1914–1925). Préface de Guy Pedroncini. Paris 2001; vgl. *Annette Becker*, War and faith. The religious imagination in France (1914–1930). (The legacy of the Great War.) Oxford 1998; vgl. *Renée Bédarida*, Les catholiques dans la guerre (1939–1945). Entre Vichy et la Résistance. (La vie quotidienne.) Paris 1998; vgl. *Antoine Fleury* (Hrsg.), Le rôle des guerres dans la mémoire des européens. Leur effet sur la conscience d'être européen. (Euroclio: Etudes et documents, Vol. 11.) Berne 1997; vgl. *Laurent Gambarotto*, Foi et patrie. La prédication du protestantisme français pendant la Première Guerre Mondiale. Préface d'André Encrevé. (Histoire et société, Vol. 33.) Genève 1996.
- ¹³⁷ Zur Rolle der Päpste, des Hl. Stuhls und der Vatikanadministration in den Weltkriegen vgl. *Nathalie Renoton Beine*, La colombe et les tranchées. Benoît XV et les tentatives de paix durant la Grande Guerre. Paris 2004; vgl. *Francis Latour*, La papauté et les problèmes de la paix pendant la première guerre mondial. (Chemins de la mémoire.) Paris 1996; vgl. *Jan De Volder*, Benoît XV et la Belgique durant la Grande Guerre. (Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome, Vol. 41.) Bruxelles 1996; vgl. *José M. Sánchez*, Pius XII. und der Holocaust. Anatomie einer Debatte, Paderborn/München/Wien/Zürich 2003; vgl. *Pierre Blet*, Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans. 2. Aufl. Paderborn 2001 (frz. Orig.: Pie XII et la Seconde Guerre mondiale d'après les archives du Vatican. Paris 1997); vgl. *Michael F. Feldkamp*, Pius XII. und Deutschland. Göttingen 2000; vgl. *George Passeleq/Bernard Souchecky*, Die unterschlagene Enzyklika. Der Vatikan und die Judenverfolgung. München/Wien 1997; vgl. *Annie Lacroix-Riz*, Le Vatican, l'Europe et le Reich de la Première Guerre Mondiale à la Guerre Froide. Paris 1996.
- ¹³⁸ Vgl. z.B. *John Cornwell*, Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat. München 1999; vgl. *Daniel Jonah Goldhagen*, Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne, Berlin 2002.
- ¹³⁹ Vgl. den Artikel im Bulletin des Prêtres mobilisés, évacués & prisonniers du diocèse de Nancy (BPM), 17.1.1918, ausführlich analysiert in: *Annette Jantzen*, »Und trotz allem die Vorsehung besingen ...«. Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B), Paderborn/München /Wien/Zürich 2009 (im Druck), hier Manuskript 174.
- ¹⁴⁰ *Hockerts*, Kreuzzugsrhetorik (wie Anm. 73), 245, 232, 234-239, 247 unter Berufung auf Winfried Süß.
- ¹⁴¹ Vgl. demnächst: *Helke Stadtland* (Hrsg.), »Friede auf Erden«. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert. (Frieden und Krieg, Bd. 12.) Essen 2009.