

17. Gott und Gewalt

Kriegslehren des Christentums und die Typologie des *Religionskrieges*

Von

ANDREAS HOLZEM

1. *Religionskrieg* – eine landläufige Vorstellung und ihre Grenzen

Seit Gerd Krumeich öffentlich darüber nachdachte, ob sich »der Erste Weltkrieg als Religionskrieg«¹ sinnvoll beschreiben lasse, steht im Grunde eine neue Debatte über die Typologie des Religionskrieges an, ohne daß sich erkennen ließe, daß sie in den fünf Jahren seit Erscheinen dieses Aufsatzes wirklich geführt worden wäre. Aber Krumeichs Darstellung liefert wertvolle Hinweise darauf, was landläufig unter dem Begriff des Religionskrieges verstanden wird. Indem Krumeich den Begriff selbst unter Rückgriff auf den Brockhaus voraussetzt, deutet er an, es sei mehr oder minder selbstverständlich, was unter einem Religionskrieg zu verstehen sei. Das entbehrt nicht der Signifikanz, und so läßt sich, vom Lexikoneintrag bis zu Krumeichs daran anschließenden Überlegungen, folgende Vorstellungswelt erschließen:

- Religionskriege basierten auf religiösem Streit und weltanschaulichen Motivationen. Die Verpflichtung, sie zu führen, resultiere aus göttlicher Beauftragung.
- Religionskriege seien eine Steigerungsform des gewöhnlichen Krieges. Sie würden tendenziell gewalttätiger und fanatischer geführt. Religion befördere einen *Totalisierungsprozess*.
- Der Religionskrieg erfahre im *Heiligen Krieg* eine nochmalige Aufgipfelung: Der Heilige Krieg dualisiere strikt zwischen göttlicher und satanischer Macht und sei eng verknüpft mit apokalyptischen Vorstellungen. In diesem Sinne *gerinne* ein Krieg zum Religionskrieg, folge also einem Muster der Eskalation und nähre die Vorstellung, nur endgültige Vernichtung des als böse Markierten verhindere das eigene Verderben.
- Der Religionskrieg habe in Europa seine festen historischen Orte; es gebe Kriege, deren Charakter als Religionskriege gleichsam als gesichert vorausgesetzt werden könne: Als solche gelten die Kreuzzüge gegen den Islam und gegen Häretiker, die Türkenkriege sowie die nachreformatorischen Konfessionskriege: der Schmalkaldische Krieg, die Hugenottenkriege, der Dreißigjährige Krieg etc. Mit letzterem, genauer: bereits in seinem Verlauf, ende im

¹ Krumeich, Gerd, »Gott mit uns? Der Erste Weltkrieg als Religionskrieg«, in: »Gott mit uns.« Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, hg. v. Ders. und Hartmut Lehmann, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 162), Göttingen, 2000, S. 273-283; Bezüge und Zitate im folgenden insbes. S. 276 f., 274, 277, 280, 282.

Westen die Epoche der Religionskriege; d. h. andere Kriegstypen setzten sich in Form eines Ablösungsmodells durch: Staatenbildungskriege, Revolutionskriege, Nationenkriege, Weltkriege. Ob dahinter eine dezidierte *Evolutionstheorie* steht, bleibt undiskutiert; eine *Zivilisierungstheorie* aber, der zufolge der brutale oder fanatische Charakter mit dem Ende der Religionskriege eingehegt worden sei, läßt sich gerade angesichts der Totalisierung des II. Weltkrieges nicht ausmachen.

- Der Religionskrieg, in Europa durch die Aufklärung überwunden, kehre mit und nach dem 11. September 2001 als *clash of civilizations* zurück: als globalisierte Auseinandersetzung mit einem fanatisierten Islamismus, getragen nicht von Staaten, sondern von schwer faßbaren Terrorgruppen und *warlords*. Diese praktizierten eine neue Form von Kriegen unter Berufung auf Allah und mit der Bereitschaft zum als Martyrium interpretierten Selbstmord, weitgehend regellos, ohne Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten geführt gegen Zivilbevölkerungen, gegen feindliche in den Mega-Städten des kapitalistisch-christlichen Westens, aber auch gegen die eigene, wenn sie auch nur den Anschein erwecke, mit ihm zu kooperieren.

Gerd Krumeich kann – in diesem Sinne – den Ersten Weltkrieg nicht als Religionskrieg interpretieren; »Kriegspropaganda in äußerster Radikalität und unter ständiger Beschwörung des absolut Bösen« sei in Deutschland die Ausnahme und eher auf Seiten französischer Intellektueller auszumachen; das Motiv des *Kreuzweges* habe das des *Kreuzzuges* dominiert, je länger der Krieg dauerte. Auch wer diesem Ergebnis zustimmt, mag einige Schwierigkeiten solchen *kriegstypologischen* Vorgehens nicht übergehen: Es wird hier nicht eigentlich unterschieden zwischen Motivationen und Legitimationen von Kriegen. Ob hier wirklich ein Religionskrieg *wegen religiösem Streit* oder gar ein Heiliger Krieg *wegen einer religiösen Idee* und in *vermeintlich göttlicher Verpflichtung* geführt wurde oder ob religiöse Argumentationen profane Kriegsursachen unterstützten, indem sie sie mit metaphysischer Weihe umkleideten, wird nicht eigentlich diskutiert. Zudem werden religiöse und nicht religiöse Kriegsursachen nicht ins Verhältnis gesetzt. Dementsprechend unklar bleibt der Status religiöser Rede in vermeintlich säkularen Kriegen: Die Behauptung, ein Krieg sei vor Gott gerecht, der Krieg sei ein Missionar gegen den Materialismus und eine Zeit der Buße, im Krieg prüfe Gott sein Volk, erlege Opfer, Sühne und Kreuzweg auf und mache daher Kriegsleiden mit den Leiden Christi parallelisierbar – alles das erklärte auch im 20. Jahrhundert noch einem Christen, den der Katechismus im Frieden gelehrt hat, daß Gott überall und in allem sei, einen Nationenkrieg zu verstehen und zu ertragen, machte daraus aber keinen Religionskrieg. Sonst wäre schon jeder Krieg, in dem berufene Mäuler überhaupt von Religion reden, als Religionskrieg zu beschreiben. Es wird drittens nicht zwischen Struktur- und Erfahrungsgeschichte unterschieden: Bezieht sich der Begriff des Religionskrieges auf die in der historischen Analyse *ex post* erhobenen Kriegsursachen, oder bezieht er sich auf die den Kriegsvollzug begleitenden motivierenden oder legitimierenden Vorstellungs-

welten von Akteuren und Opfern? Schließlich ist die lexikalische Setzung des Untersuchungsbegriffs *Religionskrieg* – notgedrungen und verständlicherweise – impressionistisch. Das markiert ein zentrales Problem: Weil im Alltagsbewußtsein zu wissen geglaubt wird, was und wie ein Religionskrieg sei: transzendenzbezogen, strikt dualisierend, darum tendenziell fanatisch, apokalyptisch, besonders gewaltbereit, kann er vom Heiligen Krieg nicht sauber abgegrenzt werden; und beide wiederum können nicht trennscharf unterschieden werden von religiös, konkret kriegsethisch induzierten Argumentationen für den gerechten Krieg wie von religiösen Argumentationen im Blick auf gläubige Christen im säkularen Krieg.

Es ist daher die bescheidene Absicht dieser ersten kleinen Studie, unter Rekurs auf die neueren Einzelforschungen zu den oben genannten vermeintlichen europäischen Religionskriegen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit zunächst einmal kriegstypologische Kriterien und Merkmalgruppen zu überprüfen. Obwohl die Typologie des *Religionskrieges* vielfach noch quasi als Allgemeinbestand der historischen Vorstellungswelt vorausgesetzt wird, haben Mediävistik und Frühneuzeitforschung längst in Zweifel gezogen, daß der hier verwendete *landläufige* Begriff des Religionskrieges etwa die Kreuzzüge oder den Dreißigjährigen Krieg präzise beschreibt. Religionstypologische Einsichten müssten also zunächst aus diesen Forschungsdebatten gewonnen werden. Dabei geht es vor allem darum, im Blick auf die Einzelforschungen zu diesen Kriegen den Perspektivwechsel zwischen einer strukturgeschichtlichen und einer erfahrungsgeschichtlichen im Blick zu behalten und – wo möglich – diskursiv auf einander beziehen. Notgedrungen verfare ich exemplarisch; Literaturreferenzen beschränken sich auf das Nötigste.

2. *Religionskriege* im Mittelalter

Ausgangspunkt einer allgemeinen Rede vom *Religionskrieg* oder *Heiligen Krieg* ist ein bestimmtes Mittelalterbild (und seit dem 11. September 2001 ein bestimmtes Islambild²). Treffend zusammengefaßt wird dieses allgemeine Vorurteil, mit dessen Hilfe sich auch moderne Kriegs begründungen als *mittelalterlich* disqualifizieren lassen, im Artikel »Frieden/Krieg« des *Wörterbuchs der Religionssoziologie*: »Heilig« ist ein Krieg dann, wenn in ihm agierende kollektive Gewalt von einer der Kriegsparteien oder von beiden als göttlich-transzendente Macht verehrt und der Krieg in ihrem Namen geführt wird. Diese Macht kann Jahwe, Gott, Allah oder auch »Neue Weltordnung« (G. Bush im Golfkrieg) genannt werden. Seiner inneren Dynamik nach tendiert jeder Krieg zum Heiligen Krieg ... «. Das Mittelalter kennzeichne die Tendenz, »das reli-

² Es ist in den letzten Jahren eine breite halb mediale, halb wissenschaftliche Debatte zum Problemkreis Fundamentalismus – Gewalt – Terror – clash of civilizations geführt worden, deren Niederschlag hier bibliographisch nicht eingefangen werden kann. Kriegstypologisch ist sie zudem kaum verwertbar, weil sie sich erstaunlicherweise weniger auf Kriege und Kriegsgefahren (Balkan, Afghanistan, Irak, neuerdings Iran) als auf Terroranschläge und die dahinter stehenden religiösen, kulturellen und politischen Haltungen und Mentalitäten bezieht.

giös begründete, vom Ursprung her gewaltfreie Werterleben für die Faszination der Gewalt zu vereinnahmen (was die daraus folgenden Kriege besonders brutal und grausam macht).« »Heilige Kriege nach innen (Ketzer) und außen (Kreuzzüge, → Mission)« beruhten auf der Identifizierung der »absolut ›gewaltlose[n ...] Gottheit« mit der »kollektiven staatlichen Tötungsgewalt«.³

In der seriösen Kreuzzugsforschung jedoch spielt die Theorie vom Religionskrieg bzw. Heiligen Krieg zwischen Christentum und Islam im o. g. Sinne im Grunde keine Rolle mehr.⁴ Jörg Oberste wiederholt in seinem neuesten Buch zu den Albigenserkriegen eine Einsicht Hans Bernhard Meyers aus den fünfziger Jahren, wenn er betont, daß der Kreuzzugsbegriff kein Begriff der Zeit ist, die Quellen vielmehr von *iter* und *peregrinatio* sprechen.⁵ Grundlegend sind vor allem die seit den 1980er Jahren vorgelegten Studien Ernst Dieter Hehls zu *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*. Er betont, daß die der politischen Wirklichkeit der Kreuzzüge reflexiv nachgehende Dekretistik keine Theorie des *Religionskrieges* oder des *Heiligen Krieges* entwickelte, sondern an die Überlegungen des Augustinus zum *gerechten Krieg* anknüpfte.⁶ Dieser hatte – in der Auseinandersetzung mit dem Donatismus und damit im Kontext der Häretikerbekämpfung – einer legitimen, auch christlichen Obrigkeit das Recht zur Kriegführung zugesprochen, um sich gegen Friedensbrecher im Inneren oder von außen zu verteidigen, die verletzte Ordnung wieder herzustellen und geraubtes Eigentum zurückzugewinnen. Nächstenliebe und Friedenswillen und damit die *recta intentio*, die rechte Gesinnung der Krieg führenden Macht wie der einzelnen Kombattanten waren zentrale Voraussetzungen der Sündlosigkeit. Diese Lehre, vermittelt durch Isidor von Sevilla, setzte sich an der Wende zum Hochmittelalter gegen die ältere Idee der Tathaftung durch, der zufolge jedwede Tötung im Krieg unter allen Umständen

³ Baudler, Georg, »Frieden/Krieg«, in: Wörterbuch der Religionssoziologie, hg. v. Siegfried Rudolf Dunde, Gütersloh, 1994, S. 83-91; hier S. 83, 87. Vergleichbar Housley, Norman, *Religious warfare in Europe 1400-1536*, New York, 2002, S. 2: »In many cases opponents were demonized, labelled as God's enemies or as servants of the devil. This type of combat is best described as religious or holy warfare (guerres de religion, Glaubenskriege), signalling the direct and defining connection between the war and its religious aims and character. ... In European history the two most important series of religious wars were the Crusades and the Wars of Religion.«

⁴ Dennoch wirkt der Begriff des Heiligen Krieges, auch wenn im Band selbst wesentlich differenzierter argumentiert wird, aus erkennbarer Aktualität heraus titelgebend; vgl. zum Beispiel: Die Kreuzzüge. Kein Krieg ist heilig, hg. v. Hans-Jürgen Kotzur, Mainz, 2004. Riley-Smith, Jonathan, *Wozu heilige Kriege? Anlässe und Motive der Kreuzzüge*, Berlin, 2003. Der englische Originaltitel *What were the crusades?* verzichtete noch auf aktualistische Bezugnahmen. Kritischer Kommentar: Brieskorn, Norbert, »Kreuzzüge als ›heilige Kriege?«, in: *Stimmen der Zeit* 222 (2004) 12, S. 853-856.

⁵ Vgl. Oberste, Jörg, *Der »Kreuzzug« gegen die Albigenser. Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter*, Darmstadt 2003, S. 10. Mayer, Hans Eberhard, *Geschichte der Kreuzzüge*, 9. Aufl., Stuttgart u.a., 2000.

⁶ Vgl. Weissenberg, Timo J., *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung* (Theologie und Frieden, Bd. 28), Stuttgart, 2005. Budzik, Stanislaw, *Doctor pacis, Theologie des Friedens bei Augustinus* (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 24), Innsbruck, 1988.

mit einer Buße zu sühnen war.⁷ Daß Christen Krieg führen und in ihnen Blut vergießen und töten durften, war auf diesem Wege zum einen als grundsätzliche Möglichkeit der Durchsetzung politischer Ansprüche festgehalten worden. Zum anderen aber lag darin mindestens theoretisch eine Begrenzung des Krieges, die sich faktisch als Zwang zur Legitimation auswirkte.⁸ Bemerkenswert genug: Es waren Investiturstreit und Kreuzzüge, in denen erstmals die Gerechtigkeit und Angemessenheit der Unternehmung begründende Kriegsmanifeste erarbeitet und veröffentlicht wurden.⁹

Die Idee des *Heiligen Krieges* hingegen sieht Hehl (und mit ihm etwa Jonathan Riley-Smith¹⁰) vor allem in der Vorstellung begründet, daß die Teilnahme daran – unter den Bedingungen des gerechten Krieges, vor allem der *praeparatio cordis* – dem Kämpfer geistlichen Lohn erwirbt, weil er seine Anstrengungen nicht weltlichen Gewinns wegen, sondern für Christus, die Kirche und den Glauben einbringt. Diese Idee aber ist nicht auf dem Boden des Heidenkrieges oder des Krieges gegen Häretiker, sondern im späten 10. und frühen 11. Jahrhundert im Kontext der Gottesfriedens- und der Kirchenreformbewegung erwachsen, mithin nicht im Religionskrieg, sondern in Kriegen von Christen gegen Christen unter geistlicher, teils bischöflicher, teils direkt päpstlicher Führung zur inneren Befriedung Europas. Ihre Voraussetzung war die Gerechtigkeit des Kriegsgrundes, zu der seit Augustinus auch der Schutz der Kirche, der Kirchengüter und Kirchenleute (einschließlich der Bewohner ihrer Grundherrschaften) und schließlich die Verteidigung des Glaubens gerechnet wurde. Es ist also fraglich, inwiefern solche Elemente individueller Heiligung den gerechten Krieg faktisch transzendierten, so daß mit dem Religions- oder Heiligen Krieg ein grundlegend anderer Typus des Krieges entstanden wäre, oder ob sie nicht vielmehr Ausfluß eines religiös bestimmten gerechten Kriegsgrundes waren – zumal die zeitgenössischen Quellen das Merkmal der Heiligkeit vielem, aber eben gerade nicht dem Krieg und dem Krieger zusprachen. Aus der Perspektive der Religiositätsgeschichte handelte es sich etwa bei der Entstehung von Kreuzzugsablässen zunächst einmal um

⁷ Hehl, Ernst-Dieter, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 19), Stuttgart, 1980, S. 1-4, 20. Vgl. knapp zur Vorgeschichte Skedros, James, »Christianity, Early: Constantinian Movement«, in: *Encyclopedia of Religion and War*, hg. v. Gabriel Palmer-Fernandez, New York/London, 2004, S. 73-76 (Lit.) sowie zur Wirkungsgeschichte Stumpf, Christoph A., »Vom heiligen Krieg zum gerechten Krieg. Ein Beitrag zur alttestamentlichen und augustininischen Tradition des kanonistischen Kriegsvölkerrechts bei Gratian«, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 118 (2001), S. 1-30.

⁸ Vgl. Reppen, Konrad, »Was ist ein Religionskrieg?«, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 97 (1986), S. 334-349. Zitiert wird im folgenden aus dem ND in: Ders., *Von der Reformation zur Gegenwart. Beiträge zu Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte*, hg. v. Klaus Gotto und Hans Günther Hockerts, Paderborn/München/Wien/Zürich, 1988, S. 84-97; hier S. 90.

⁹ Vgl. Reppen, Konrad, »Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie«, in: *Reformation*, hg. v. ders., S. 67-83; hier S. 76.

¹⁰ Vgl. *Illustrierte Geschichte der Kreuzzüge* (Oxford illustrated history), hg. v. Jonathan Riley-Smith, Frankfurt/Main, 1999. Ders., *The Crusades. A short history*, London, 1987. Ders., *Heilige Kriege*.

klassische Kommutationen¹¹, also den Ersatz eines Bußwerkes durch ein anderes, in der Regel schwereres, z. B. eben Kriegsteilnahme um eines gerechten Grundes willen, in christlicher Bußgesinnung, unter Einsatz des eigenen Gutes und Lebens, und nun in Verschmelzung mit dem Bußwerk schlechthin: der Wallfahrt nach Jerusalem. Daß der Ablass, auch der Kreuzzugsablass, kein Instrument der Vergebung von Sünden war, kann nur immer wieder neu betont werden. Für die erläuternde und legitimierende, dann natürlich auch motivierende Veröffentlichung dieser Zusammenhänge wurden dann päpstliche Bullen als deklarative Ausschreibungen erforderlich.¹²

Der Kreuzzugsaufruf Urbans II. in Clermont 1095 entsprach allen diesen Kriterien: Er definierte die Kreuzzugsbewegung als Verteidigung angestammter christlicher Orte und Rechte im Sinne einer *iusta causa* des Krieges, und er band die Zusage geistigen Lohns im Anschluß an Augustinus eng an die *recta intentio*: »pro sola devotione, non pro honoris vel pecunie adeptione« bzw. »non terreni commodi cupiditate, sed pro sola suae animae salute« müsse man teilnehmen. Bezeichnenderweise hat die Dekretistik, d. h. die führende Rechtswissenschaft der Zeit, im weiteren Verlauf der Kreuzzüge diese Lehre und nicht etwa die Theorie des Heiligen Krieges ausgebaut. Schon der Nachfolger Urbans II., Paschalis II., bezog sich nach dem überraschenden Erfolg des 1. Kreuzzugs nicht mehr speziell auf religiöse Güter, welche die *iusta causa* begründeten, sondern allgemein auf die *iustitia* und den römischen Rechtssatz »vim vi repellere omnes leges omniaque iura permittunt«. ¹³ Eben diese Vorstellung – Verteidigung der Freiheit der Kirche und des Glaubens als gerechter Kriegsgrund, keine Eigensucht der Kämpfenden, Absolution der gebeichteten Sünden und Ablass der Sündenstrafen, und dann der Ausgang der Schlacht als Gottesurteil – findet sich auch in den Italienkriegen der Päpste und in den Albigenserkriegen, freilich in einer Form, in der es letztlich an der Kirche war zu entscheiden, »ob der geplante Krieg eines Herrschers ein *bellum iustum* oder *contra Deum* sei.« ¹⁴ Ohne in alle Verästelungen der Debatte eintreten zu können, bleibt wichtig, daß der Krieg als Bestrafung von Feinden und somit quasi als Ausfluß von Rechtsverfahren galt, in denen das Strafrecht Gottes im Sinne des Gottesurteils durchaus noch wirksam war. Aber der im Alten Testament beschriebene JHWH-Krieg zur Landnahme in Palästina begründete im Westen keine eigenständige Religionskriegstheorie, sondern wurde als Strafaktion Gottes gegen Sünder in den argumentativen Gesamtrahmen eingeflochten. Ein darüber hinausgehendes eigenes Kriegsrecht der Kirche oder des Papstes hat die Dekretistik definitiv bestritten. ¹⁵ Nur wenige Zitate: »Die Kriegslehre Gratians wurde der mit dem Kreuzzug geschaffenen politischen Wirklichkeit gerecht. Es reichte aus, diese Ereignisse mit den Kategorien des gerechten Krieges zu rechtfertigen, ohne die Steigerung zum heiligen Krieg nachzuvoll-

¹¹ Vgl. Angenendt, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt, 1997, S. 628-656; hier S. 636-639 und 653-657.

¹² Vgl. Mayer, Kreuzzüge, S. 7-40.

¹³ Hehl, Kirche und Krieg, S. 2 f., 10-20. Direkte Zitate: S. 18, 20.

¹⁴ Ebd., S. 41, 105, vgl. 69.

¹⁵ Ebd., S. 71, 75, 80 f.

ziehen.« – »Übereinstimmend haben die Dekretisten so die Heidenkriege als Verteidigungsmaßnahmen bzw. als Kämpfe zur Rückgewinnung christlichen Besitzes aufgefaßt«, also als gerechten Krieg. »Von der den ersten Kreuzzug beflügelnden Vorstellung, wie einst das alte Israel Werkzeug Gottes zu sein, ist in ihren Darlegungen nichts zu spüren.« Und: »Die Dekretisten haben die Kämpfe für kirchliche Belange – sei es der Heidenkrieg, die Bekämpfung der Häretiker oder die Kriege des Königs zum Schutz der Kirche seines Reiches – den Gesetzen des gerechten Krieges unterworfen. Übereinstimmend haben sie die aktive Teilnahme der Geistlichen an den Kampfhandlungen bis auf gewisse Ausnahmefälle abgelehnt, die Kirche sollte aber zum Kampf für ihre Interessen auffordern dürfen.«¹⁶

Gerade weil sowohl das Abendland als auch Palästina und speziell Jerusalem als Erbesitz Christi galten, wurde die Lehre vom gerechten, nicht vom heiligen Krieg ausgebaut, um auch Gewaltmaßnahmen gegen Häretiker und Heiden, Beutemachen und Expansion nicht als Ziel, aber als legitime Folgeerscheinungen zu begründen. Dabei verschoben sich immer mehr die Gewichte zwischen *insta causa* und *recta intentio*: »Der Kriegsgrund bildete den Maßstab, an dem festgestellt werden konnte, ob ein gerechter Krieg vorlag. Übergriffe der Soldaten, Haß und Beutegier ... waren demgegenüber individuelle Vergehen und nicht dazu geeignet, einen durch seinen Grund gerechtfertigten Krieg in einen ungerechten zu verwandeln.«¹⁷ Der Kreuzzug unterschied sich kriegstypologisch – jedenfalls was die Kriegsrechtsdebatte betraf – immer weniger von Mächtekriegen; er wurde eher angeglichen als differenziert. Die Kirche, obwohl nur der Papst zu einer solchen Kampagne aufrufen konnte, war in den Kreuzzügen nicht im eigentlichen Sinne Kriegsherr und besaß, wie gesagt, kein eigenständiges Kriegsrecht, gerade weil der Kirchenschutz für die weltlichen Großen ein Teil ihrer Herrschaftspflicht und ihrer Herrschaftslegitimation war.¹⁸

Nun war dies die dekretistische, also die im strengen Sinne rechtsgeschichtliche Debatte. Davon abzutrennen ist, zunächst einmal rein methodisch, wie Kreuzzugspropagatoren und Kreuzfahrer diese Kriege erfahren und wie sie sich verhalten haben. In der mittlerweile breit erforschten Mentalitätsgeschichte der Kreuzzüge spielt das Moment der religiösen Erfahrung eine erhebliche Rolle: Eine teils eschatologisch getönte Jerusalemsehnsucht, die Bestimmung der Kreuznahme als Nachfolge und die Selbstidentifikation als Volk Gottes in Erwartung der göttlichen Sieghilfe, die kollektiven Bußakte und Reinigungsrituale in den Kreuzfahrerheeren, das Auffinden und Mitführen von Reliquien¹⁹, das alles ist in der Sinnwelt der Kriegsteilnehmer nach Ausweis der Kreuzzugschroniken dominierend vorhanden. Vor allem die Urkundenforschung weist aus, wie breit die oben referierte differenzierte Kriegstheorie in ihrem Zusammenhang mit der Entwicklung der Buße rezipiert war. Das hing

¹⁶ Ebd., S. 89, 244, 248.

¹⁷ Ebd., S. 193, 203 ff.

¹⁸ Ebd., S. 228 f., 232, 235.

¹⁹ Vgl. Kreuzzüge (insbesondere die Aufsätze von Riley-Smith, Mentgen, Jaspert, Hechelhammer, Shalem, und Hehl), hg. v. Kotzur; dort die ältere Lit.

wesentlich mit der sozialgeschichtlichen Verwurzelung angestammter Kreuzfahrerfamilien mit der kirchlich getragenen und initiierten Kirchenreform- und Gottesfriedensbewegung zusammen.

Dennoch taugen gerade diese Elemente, in denen man vielfach den erfahrungsgeschichtlichen Kern der Fanatisierung und Radikalisierung vermutet hat, zur Markierung des Typus *Religionskrieg* nicht hinreichend. Denn diese Merkmale religiöser Tönung von Kriegserfahrung finden sich vielleicht in spezifischer Verdichtung, aber keineswegs ausschließlich in den Kreuzzügen. Alle Kriegserfahrung des Mittelalters war religiös aufgeladen und zehrte von prominenten Beispielen: Konstantin, Chlodwig, Karl d.Gr., die Ottonen. Zudem sprach gerade erfahrungsgeschichtlich der Fortgang der Kreuzzüge ins Heilige Land gegen forcierte Theorien vom Heiligen Krieg. Schon die Idee der göttlichen Sieghilfe mußte militärische Erfolge der Muslime als Gottesstrafe gegen die Christen erscheinen lassen; um so mehr erschienen Deutungen geboten, die fortgesetzte Kreuzzugsbestrebungen »als Krieg zur Behauptung des christlichen Landes gegen heidnische Angriffe bzw. zur Rückeroberung« auffaßten.²⁰

Wenn die These richtig ist, daß die Kreuzzüge über den Gedanken der *militia Christi* ein ursprünglich monastisches Askeseideal nun zur Verchristlichung des westlichen Waffenadels nutzten, dann dürfte erfahrungsgeschichtlich viel eher von Bedeutung sein, daß sich in den Kreuzzügen der ethisch induzierte Gedanke eines Krieges *iusta causa* und darum *Deo auctore* mit der politisch induzierten Idee der *legitima potestas* verband und damit ein Legitimationsmodell bereitstand, welches der religiösen Begründung jedweder Kriegsgewalt überhaupt dienlich sein konnte. Weil die Theorie des *bellum iustum* seit der Antike im staatlichen Rechtsbereich angesiedelt war, weil Schutz und Verteidigung der Kirche Staatsaufgabe war, »kann die weltliche Herrschaft Nutzen aus der Heiligung des Krieges ziehen. Durch den Verdienstcharakter des Krieges für die Kirche wird die Anwendung kriegerischer Maßnahmen allgemein aufgewertet: die Teilnahme an einem gerechten Krieg wird Dienst für den Fürsten und für Gott.« Kurz gesprochen »führt das Eindringen des Kirchenrechts in das politische Leben nicht zuletzt zu einer Stärkung der weltlichen Zentralgewalt«. ²¹

Zeitgleiche Kriege gegen die Muslime auf der Iberischen Halbinsel (*reconquista*) oder gegen katharische Häretiker in Südfrankreich folgten diesen Mustern und prägten ihrerseits gleichermaßen die Debatte. Die Beschlüsse des III. Laterankonzils (1179) parallelisierten die Kämpfe um Jerusalem mit der den Fürsten aufgetragenen Verteidigung des christlichen Volkes gegen Häretiker und Ungläubige; auch hier folgte aus der *iusta causa* die Aussicht auf Nachlaß von Sündenstrafen und auf Gebietsgewinne und Beute. »Die Werbung für den

²⁰ Hehl, Kirche und Krieg, S. 240-245; Zitat S. 241. Stärker wird der Zusammenhang von biblischen Vorbildern und Sieghilfeerwartungen (allerdings nicht nur im Kontext der Kreuzzüge) akzentuiert bei Schreiner, Klaus, Märtyrer, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung (Otto-von-Freising-Vorlesungen der Katholischen Universität Eichstätt, Bd. 18), Opladen, 2000.

²¹ Hehl, Kirche und Krieg, S. 156.

Albigenserkrieg bediente sich – sehr gezielt – derselben Argumente, die seit über hundert Jahren in den Predigten für die Unterstützung der Kreuzzüge nach Jerusalem Verwendung fanden.«²² Überhaupt waren Unternehmungen, in denen Kombattanten geistlicher Lohn zuteil werden konnte, offen für Kommutation und Redemption; sie waren untereinander austausch- und auch in Stellvertretung leistbar. Umgekehrt rechtfertigte auch in den Albigenserkriegen die *causa religionis* nicht die vielfach angewandte exzessive Gewalt. Die das Kriegerrecht ebenso wie das kirchliche Asylrecht mißachtenden Massaker bei der Eroberung von Béziers etwa erwiesen nicht nur, daß hinter dem Krieg zwischen Christen und Katharern gleichzeitig ein französischer Eroberungskrieg gegen Okzitanien tobte, sondern zeigte auch, wie ungeeignet diese Art der Kriegsführung gegen befestigte Städte und Burgen war, um das Häretikerproblem zu lösen. Entsprechend massiv fiel die Kritik der Zeitgenossen aus: Nicht nur die Dichter, auch die Theologen werteten diese Konsequenzen des Krieges gegen Häretiker als zutiefst unchristliches Ereignis. Schon in den Augen der Akteure rechtfertigte der Religionskrieg weder undifferenzierte noch exzessive Gewalt.²³

Erfahrungsgeschichtlich offenbarten die Kriege gegen das vermeintlich häretische Okzitanien massive Dissense. Das prägte schon die Diskussionslandschaft derer, in denen wir heute geneigt sind die Angreifer zu sehen: Wo die einen im strikten Sinne eines Kreuzzugsgelübdes nach vierzig Tagen nur noch schwer oder nicht mehr zu halten waren, blieben die anderen in der Hoffnung auf die in der Kreuzzugswerbung versprochene Teilhabe an den Besitzungen überführter Häretiker, obwohl eben diese Motivation die Partizipation an religiösen Heilsgütern vernichten mußte. Kriegsdeutungen, welche einen Krieg unter der Leitung und Hilfe Gottes beschworen, kennzeichneten seit Konstantin und Chlodwig die Kriege christlicher Herrscher, sind aber darum für eine Typologie des Religionskrieges nicht im strikten Sinne verwertbar. Aus okzitanischer Perspektive handelte es sich ohnehin um einen Eroberungskrieg: Gerade die Bürgersolidarität zwischen Christen und Katharern, die sich ihrerseits selbst als *gute Christen* sahen und bezeichneten, und die synkretistische Mischreligiosität zwischen den Bekenntnissen förderte die Vorstellung, einem Eroberungskrieg ausgesetzt zu sein. Selbst dort, wo christlich motivierte städtische Solidarität im Verlauf der Kriegereignisse bis zum Bürgerkrieg auseinanderbrach, verliefen die Grenzen nicht einfach zwischen den Religionsgruppen.²⁴ Aus diesen Einsichten heraus wäre noch einmal eigens zurückzufragen, ob der von Oberste aus den Quellenberichten rekonstruierte Eindruck einer *Enthemmung* des Krieges nicht gerade aus diesem Dissens über dessen Charakter und den daraus erwachsenden wechselseitigen Unterstellungen und Verhaltenszumutungen resultierte.²⁵ Schon auf diese rein innerwestlichen Religionskriege des Mittelalters trifft zu, was Eike Wolgast für die Konfessionskriege der Frühen Neuzeit

²² Oberste, Kreuzzug, S. 38 f., 49; Zitat 56.

²³ Ebd., S. 69 ff.

²⁴ Ebd., S. 82-113, 100 und passim.

²⁵ Ebd., S. 102-104.

postulierte: ein »Bündel von Motiven, das aber zusammengehalten und legitimiert wurde durch die Religion«, eine Konfliktstruktur »zwischen Staatsspitze und Teilen des Untertanenverbandes«, wobei auf beiden Seiten Menschen »quer zur sozialen und ökonomischen Abstufung der Gesellschaft« rekrutierbar sind und im »Bekenntnis« den Haftpunkt von Identität und Interesse finden.²⁶

Wenn also – inhaltlich zusammenfassend – von den Kreuzzügen gegen Muslime und Häretiker als Religionskriegen sinnvoll und der jüngeren Forschung Rechnung tragend die Rede sein soll, ist zu den Merkmalen des Typus *Religionskrieg* festzuhalten: Religionskriege wurden im Mittelalter geführt im Kontext und im Horizont der Theorie des gerechten Krieges, nicht als dessen fanatisierend-übersteigernde Verabschiedung. Und es ist nicht erkennbar, daß zur Begründung der Kreuzzüge andere Strategien bevorzugt wurden als in sonstigen Kriegen. Zweitens waren die Kreuzzüge nur insofern Religionskriege, als der gerechte Kriegsgrund eben ein religiöser war (Verteidigung des Glaubens und der Kirche und Wiedergewinn bzw. Bewahrung der Hl. Stätten, des verlorenen Kirchengutes oder eroberter Landstriche). Daß Gottes Wille und Gottes Ziele in diesen Kriegsgründen vermutet und mit biblischen Parallelen vom Volk Gottes illustriert wurden, war eine unmittelbare Konsequenz der Art, in der die mittelalterliche Gesellschaft das Gott-Welt-Verhältnis definierte, nicht eine Ideologie des *Heiligen Krieges*.²⁷ Zudem rechtfertigte drittens der Religionskrieg keineswegs den Krieger *per se*. Im Gegenteil wurde von den Akteuren in besonderer Weise eine reine Gesinnung erwartet, um die Teilnahme als nicht nur sündlos, sondern heilsförderlich im Sinne eines besonders harten Bußwerks zu betrachten. Kreuzzugschroniken legen im Blick auf die religiösen Aktivitäten von Kreuzfahrern und die Allgegenwart des Liturgischen beredtes Zeugnis von der breiten Wirksamkeit dieses Arguments ab. Viertens war das Versprechen geistlicher Vorteile durch Kriegsführung zunächst eng an die *recta intentio*, dann an den allgemeinen Gedanken des Gerechtigkeitsschutzes und des *vim vi repelle* und damit gleichermaßen an die Lehre vom gerechten Krieg geknüpft und stand entstehungsgeschichtlich mit dem Religionskrieg zwischen Christen und Muslimen oder Häretikern in keiner Weise in ursächlichem Zusammenhang. Daß schließlich fünftens religiöse Auseinandersetzungen als *iusta causa* dieser Kriege angegeben wurden, förderte nicht *per se* die Fanatisierung, eher im Gegenteil. Weder die Vernichtung des Islam noch die Bekehrung aller Muslime waren je das Ziel der in sich höchst disparaten Kreuzzugsbewegung, sondern zunächst die Wiedergewinnung des freien Pilgerwegs nach Jerusalem, die Restitution der Hl. Stätten als *Erbbesitz Christi* und dann die Verteidigung der zu diesem Zweck errichteten territorialen Stützpunkte. Je länger je mehr entwickelten sich pragmatische Formen ausgehandelter Koexistenz, die auf Respekt und Vertragstreue fußen. Die Kreuzzüge gegen

²⁶ Wolgast, Eike, »Konfessionalisierung und Religionskrieg«, in: Kultur und Konflikt, hg. v. Jan Assmann/Dietrich Harth, Frankfurt/Main, 1990, S. 180-214; hier S. 190.

²⁷ Sehr differenziert Riley-Smith, Heilige Kriege, S. 20-47. Diesen Aspekt beachtet zu wenig Jaspert, Nikolas, Die Kreuzzüge (Geschichte kompakt), Darmstadt, 2003, S. 12-15.

Häretiker zielten sechstens zunächst auf deren Bekehrung, nicht auf ihre Vernichtung; zum Fanal wurden sie, weil sich die unterschiedslose Eroberung von Städten und Burgen zum Aufspüren von Häretikern als gänzlich ungeeignet erwies und weil die katharische Erlösungslehre ihren *perfecti* den Feuertod als erstrebenswert erscheinen ließ.

Trennt man methodisch zwischen Struktur- und Erfahrungsgeschichte, betont die neuere Kreuzzugsforschung zweierlei: Strukturgeschichtlich waren die Kreuzzüge – im Horizont eines allgemeinen europäischen Expansionismus – nicht zuletzt Kriege zur inneren Befriedung Europas und zur Disziplinierung eines fehdegewohnten Waffenadels. Erfahren aber wurden die Kreuzzüge ganz unterschiedlich: Während für die meisten europäischen Teilnehmer die religiösen Motive eindeutig im Vordergrund standen, sahen die Muslime ihre Auseinandersetzungen mit den *Franken* lange Zeit nicht als Religionskrieg, sondern als Teil der allgegenwärtigen Machtkämpfe im politisch zersplitterten vorderen Orient; erst spät gewann die Idee des *dschihad* eine gewisse Relevanz.²⁸ Parallele erfahrungsgeschichtliche Gegensätze im Blick auf typologische Deutungen zwischen Religions- und Eroberungskrieg lassen sich auch für die antihäretischen Kreuzzüge ausmachen.

Alles in allem: Der mittelalterliche Diskurs über die Kreuzzüge ist, um einen Begriff Berndt Hamms aufzugreifen, gegenüber der Kriegsrechtsdebatte insgesamt nicht *systemsprengend*. Die spätmittelalterlichen Religionskriege, insbesondere die Hussitenkriege, folgten diesen Mustern.²⁹

3. Religionskriege in der Debatte um die Reformations- und Konfessionalisierungskriege

3.1 Die Forschungsdebatte: Verdrängt der säkulare Mächtekrieg den Religionskrieg?

Wandert man aus dem Mittelalter in die Frühe Neuzeit, werden die Identifizierungsprobleme für einen Typus des Religionskrieges keineswegs einfacher. Fragt man frühneuzeitliche Menschen nach der Friedlosigkeit ihrer Zeit, deu-

²⁸ Vgl. Richter-Bernburg, Lutz, »Eroberung und Verlust des Heiligen Landes aus muslimischer Sicht (1099-1291)«, in: Kreuzzüge, hg. v. Kotzur, S. 77-95.

²⁹ Housley, *Religious Warfare*, S. 165: »It was firmly restated that true Christian wars (*bella christiana*) fitted certain criteria, which were essentially Augustinian in origin: they must accord with the New Testament and they must be pursued by a legitimate authority, or failing the latter, by the ›Christian people‹ itself or somebody acting responsibly in its name, inspired by God (*spiritu Deo agitato*) and fired by a just cause. The enemy must be guilty of serious crimes such as a violent assault on the republica, or the intention to destroy the faith, and he must be clearly unresponsive to attempts to restrain his actions by peaceful means. He should be killed out of necessity rather than from cruel vengeance or to gain his goods. The conflict must be waged in accordance with the writings of ›the holy doctors in law‹ and its guiding spirit must be charity, ›to the extent that the combatant engages his human opponent with charity, and is always ready to spare him, as long as the enemy is sincerely prepared to choose the way of truth. As Erasmus would later express it, they should ›kill the Turk [d.h. die innere Haltung, A.H.] and not the man.«

ten sie diese religiös. Ihre *Zeytungen* sind voll von Prodigien und Himmelszeichen, Todesmahnern und Apokalyptik: die verdüsterte Sonne, der Tod und seine Blutspur, Heere am Himmel. Der religiöse Wahrheitsstreit ist nicht nur unter den Theologen und Kontroverspredigern, sondern auch im Diskurs der Reichsjuristen und politischen Berater allgegenwärtig. Fragt man die derzeitige Forschungslandschaft maßgeblich beeinflussende Frühneuzeit-Historiker, werden jedoch andere Perspektiven vorgetragen: Immer weniger gilt der Faktor *Religion*, näherhin der Christentumsfaktor *Konfession*, als das spezifisch Unterscheidende. Aus dem *Religionskrieg* wird ein *Staatenkrieg* des sich formierenden nationalen Mächteeuropas; Friedensverhandlungen und Friedensschluß eliminieren den Wahrheitsanspruch konfessioneller Christentümer aus dem Bereich des Politischen (wenn auch im Prozeß der Konfessionalisierung nicht aus der Gesellschaft). Der Religions- und Konfessionskrieg und die Moderne – das gilt implizit als unvereinbar und mit 1648 überwunden: ein epochaler Durchbruch auf dem Weg zur Modernisierung Europas.

Johannes Burkhardt begründet seine Theorie über die Friedlosigkeit Europas in der Frühen Neuzeit nicht von der Religion, sondern von der »Herausbildung der modernen Staaten« und von ihren »Konstituierungsproblemen« her.³⁰ Religion lag der gleichrangigen Bildung der europäischen Nationen vielfach quer: Sie begründete den Monopolanspruch auf eine *monarchia universalis* und den päpstlichen Suprematieanspruch über die westliche *christianitas*. Konkurrierende Ansprüche Habsburgs, Spaniens, Frankreichs, später auch Schwedens wurden religiös begründet, wurzelten aber eigentlich darin, daß ein unhierarchisches Nebeneinander gleichrangiger Staaten nicht vorstellbar war. Auf der anderen Seite – der inneren Staatsbildung – war es die Konkurrenz zwischen Landesherrn und Ständen, die den Krieg beförderte: zwischen Kaiser und Ständen im Reich, spanischen Habsburgern und Niederlanden, österreichischen Habsburgern und Böhmen.³¹ Das Christentum erscheint im Kontext des Kriegs- und Friedensproblems erst dort relevant, wo es zum Stützmittel einer noch unfertigen Staatlichkeit erklärt wird: »Die frühmodernen Konfessionsstaaten nahmen die Religion für den Staatszweck in Anspruch, handelten sich damit aber auch die strukturelle Intoleranz der frühneuzeitlichen Konfessionsbildungen ein.«³² Eigentliche Religions- oder Konfessionskriege entbehrten weitgehend historischer Triftigkeit; Religion habe lediglich die Staatenbildungskriege »ideologisch verschärft«³³. Diese Konstellation ging über ältere Konzepte insofern hinaus, als sie die mit einander verschränkten Probleme des Reichsverfassungsrechts, der europäischen Territorialität und der Entstehung der Konfessionen nicht mehr parallelisierte³⁴, sondern zugespitzt die *causa religionis* den politischen Ursachen und Motiva-

³⁰ Burkhardt, Johannes, »Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas«, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 24 (1997), S. 509-574; hier S. 512.

³¹ Ebd., S. 530-538.

³² Ebd., S. 550.

³³ Ebd., S. 551.

³⁴ So noch Jakobi, Franz Josef, »Zur religionsgeschichtlichen Bedeutung des Westfälischen Friedens«, in: *350 Jahre Westfälischer Friede. Verfassungsgeschichte, Staatskirchenrecht, Völker-*

tionen einverleibte: Europas Bellizität gründete nicht auf Religion; im strengen Sinne waren die Kriege des 16. und 17. Jahrhunderts keine Religions-, sondern innerdeutsche und europäische Staatenbildungs- und Nationenkonkurrenzkriege, in denen Religion eine zu überwindende *Pubertätslaune*, aber eben kein dauerhafter Charakterfehler des modernen Staates war.

Heinz Schilling teilt diesen Ansatz im Prinzip, aber der Faktor Religion wird doch stärker gewichtet. Schilling spricht vom Zusammentreffen »zweier säkularer Prozesse«: Neben den »Aufstieg des frühmodernen Staates ... auf dem Weg zum Nationalstaat des 18. und 19. Jahrhunderts« stellt er eigenständig die »nicht weniger langfristige Veränderung um die Erneuerung von Religion und Kirche«. ³⁵ Weil beide Prozesse in ihrer extremen Konfliktrichtigkeit sich jeweils auf die Gesamtgesellschaft bezogen, wurde der Krieg *endemisch*. Die Konfessionalisierungsdynamik kann, aber muß mit der Staatsbildungsdynamik nicht konform verlaufen; sie können sich wechselseitig ebenso verstärken wie stören oder ausschließen. Dementsprechend sieht Schilling um 1600 »die Konfessionskonflikte mit den Staatsbildungs- und Staatenkriegen zu ... Weltanschauungs- und Machtkriegen zusammenfl[ieß]en, unter denen der Dreißigjährige nur der ausgedehnteste und erbitterteste war«. ³⁶

Neben die Theorie der Bellizität stellt er aber auch eine Theorie der Friedensfähigkeit Europas. Bauprinzipien in Theologie *und* Recht machten den besonderen *Zivilisationstypus Europa* aus: In der Tradition des Römischen Rechtes entstand das neuzeitliche *ius inter gentes*, ein Völkerrecht, das sich auf die Vernunft des Menschen stützte und darum ein der Religion und den Staaten vorgelagertes Naturrecht war. Religionssoziologisch lag die Friedensfähigkeit Europas in der Tatsache begründet, daß bei aller Verschränkung von Staat und Gesellschaft, Herrschaft und Kirche seit dem Mittelalter doch kein Monismus entstand, sondern Politik und Religion auch institutionell und ämtertheoretisch auseinander gehalten werden konnten. Es war »die dualistische Verfassung der lateinischen Christenheit, die Raum und die entscheidende Legitimation für eine grundsätzliche Revision des politischen Konfessionalismus bot.« Bemerkenswert allerdings ist, daß Schilling diesen Grundzug der europäischen Zivilisation als Zug zur Säkularisierung deutet. Säkularisierung eliminiert Religion nicht aus der Gesellschaft, aber aus der Politik; und gerade diese Tendenz wird zur Legitimierung des pragmatischen Friedens als christlichem Frieden eingesetzt. Auch hier könnte man also zuspitzen: Die Friedenspotentiale Europas lagen nicht in der Religion, sondern gerade in ihrer Überwindung als politischem Faktor.

Hier nun zeitigen beide Modelle die gleiche Konsequenz: Das Verhältnis von Christentum und Krieg ist im Verlauf der Neuzeit in Auflösung begriffen; ist

rechtsgeschichte (Schriften zur Europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte, Bd. 30), hg. v. Meinhard Schröder, Berlin, 1999, S. 83-98; hier S. 87 f.

³⁵ Schilling, Heinz, »Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft«, in: 1648. Krieg und Frieden in Europa, Textband I: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, hg. v. Klaus Bußmann und Ders., München, 1998 [Ausstellungskatalog], S. 13-22; hier S. 13. Das folgende Zitat ebd.

³⁶ Ebd., S. 16; die folgenden Zitate und Bezüge S. 17, 19 f.

zu begreifen als ein solches der Entkoppelung. Krieg wird eine Sache der Staaten; Religion gibt es in der Gesellschaft, aber nicht mehr dort, wo mit den Worten von Clausewitz »Politik mit anderen Mitteln fortgesetzt wird«. Folgt man diesen Linien, dann ist das Christentum für die Geschichte der europäischen Kriege, je mehr sie sich modernisierten zumal, eine immer marginalere Größe, tauglich für Legitimationen und Ideologisierungen, aber im eigentlichen Strukturgeschehen eigentümlich bedeutungslos.

Nun hat in den letzten Jahren Axel Gotthard den Dreißigjährigen Krieg wieder zum genuinen Religionskrieg erklärt. Er bestätigt die Perspektive, der »Konfessionskrieg seit 1619« sei »ein Resultat gestörter politischer Kommunikation«, macht dafür aber auf der Suche nach der eigentlichen Kriegsursache vor allem die massiven konfessionellen Feindbilder zwischen Katholiken und Protestanten aus. In den reichsrechtlichen Debatten um »Frieden, Recht und Gerechtigkeit« sei der Zerfallsprozeß vor allem durch die Adaption von Theorien des mittelalterlichen Ketzerrechts gefördert worden, welche die pragmatischen Maximen des Augsburger Religionsfriedens als illegitim hinstellten. Kurz: Der Dreißigjährige Krieg ist ursächlich als »der große deutsche Konfessionskrieg« zu begreifen, der begründet lag »im konfessionsbedingt polarisierten Reichsverband« und seinen Feindstereotypen und gestörten Kommunikationswegen: »Er brach als Glaubenskrieg, genauer: als deutscher Konfessionskrieg aus und wäre noch die ganzen zwanziger Jahre hindurch reichsintern behebbar gewesen – so sich Staatsräson gegen konfessionellen Eifer durchgesetzt hätte«³⁷ Burkhardt hat zwar scharf repliziert, aber im Grunde nicht widersprochen, sondern das Einrennen offener Türen »auf der Suche nach dem Dissens«³⁸ konstatiert.

Aus der Perspektive des Kriegstypologie-Problems scheint jedoch evident zu sein, wo der Dissens zu suchen ist: nämlich im Geltungsstreit zwischen Struktur- und Erfahrungsgeschichte bei der typologischen Beurteilung des Dreißigjährigen Krieges. Gotthard interessiert sich für die Motivationen (nicht nur, wie Konrad Repgen Ende der achtziger Jahre, für die Legitimationen³⁹) und das heißt für die Vorstellungswelten und Deutungskulturen der Akteure und restituiert dafür die Ablösungsthese: Der Krieg war an seinem Ende, nach dem Scheitern des Restitutionsedikts (1629) als Ausdruck kaiserlich-katholischer Kriegsziele und nach der Internationalisierung des Konflikts (1630-1635),

³⁷ Gotthard, Axel, »Der deutsche Konfessionskrieg seit 1619. Ein Resultat gestörter politischer Kommunikation«, in: *Historisches Jahrbuch* 122 (2002), S. 141-172; vgl. v. a. S. 147, 153, 156-159; Zitat 168. Vgl. weiter Ders., *Das Alte Reich 1495-1806 (Geschichte kompakt)*, Darmstadt, 2003, S. 65-85. Ders., *Der Augsburger Religionsfrieden (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 148)*, Münster, 2004.

³⁸ Burkhardt, Johannes, »Auf der Suche nach dem Dissens. Eine Bemerkung zu einer kritischen Auseinandersetzung mit meinem »Dreißigjährigen Krieg«, in: *Historisches Jahrbuch* 123 (2003), S. 357-363.

³⁹ Vgl. Repgen, *Religionskrieg*, S. 87-91. Repgens Selbstbeschränkung liegt vor allem in der pragmatischen Wahl seiner Quellengruppe – Kriegserklärungen und Kriegsmanifeste – begründet, während Gotthard umfassender auf die religiös-politischen Weltbilder der Akteure und damit auf ihre Kausalitätsvorstellungen abhebt.

etwas anderes als zu Beginn.⁴⁰ Anders Burkhardt: Für seinen strukturgegeschichtlichen Blick haben das Reformations-Jubiläum von 1617 und weitere konfessionelle Diskurse eine konfessionelle »Lesart« des Krieges »begünstigt« und »verlängert«; das Konfessionelle ist hier eine »Stilisierung« des Krieges. Darum ist Religion nicht eine um Gottes und der Menschen willen unbedingt zu verteidigende Wahrheit, sondern ein Faktor struktureller Intoleranz im unfertigen Gehäuse sich bildender Staaten. Burkhardt hat die religiöse Dimension und die daraus resultierenden Legitimationschancen, Handlungsanreize und Motive umfassend im Blick und findet »neuere Forschungstendenzen, die Religion aus diesem Krieg möglichst hinauszukomplementieren, wenig überzeugend«. Aber er sieht von der Politik her Religion »im Kontext der Staatsbildungsproblematik«; der Dreißigjährige Krieg erscheint auf Reichsebene als »halber« Religionskrieg, auf internationaler Ebene, im französisch-habsburgischen Konflikt um christlich-universalistische Vorherrschaftsansprüche in Europa, als »Religionskrieg der zweiten Art«.⁴¹ Und darum widerspricht er der Ablösungsthese unter Verweis auf die bleibend unlösbar Verbindung von Religion und Politik in der Frühen Neuzeit. »Religion war nicht der alles erklärende Hauptkonflikt, wohl aber der ›Haupt-Nebenkrieg‹.«⁴² Das macht in den Augen Burkhardts die Religionskriege als »innerchristliche Großkonflikte im frühneuzeitlichen Europa« zum charakteristischen Epochenphänomen: »Religionskonflikte sind Übergangskonflikte im Prozeß der Konfessionsbildung und im Prozeß der Staatsbildung und deren Zusammenwirken.«⁴³

3.2 Der zeitgenössische theologische Diskurs: Krieg um die Religion als gerechter Krieg

Wenn Axel Gotthard auf der Ebene der Erfahrungsgeschichte der Akteure der Begriff des deutschen *Glaubens- und Konfessionskrieges*, Johannes Burkhardt der des »Religionskrieg[es] der zweiten Art« gerechtfertigt erscheint, wäre freilich nochmals genauer zu fragen, wie sich solche Vorstellungswelten in den zeitgenössischen Diskursen abbilden. Unter der Leitperspektive *Gott im Krieg. Geistliche und Theologen und die Normen des Kriegesverstehens, 1618-1648* arbeitet der Autor derzeit an einer Studie, welche die theologischen Grundlagen und Konstanten eines katholischen und protestantischen religiösen Kriegesverständnisses im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges erarbeitet und deren diskursive Einspeisung und Rezeption auf verschiedenen Vermittlungsebenen beschreibt. Die zentrale These der Untersuchung geht dahin, daß Geistliche

⁴⁰ Gotthard, *Konfessionskrieg*, S. 168 f., 78-79.

⁴¹ Burkhardt, Johannes, *Der Dreißigjährige Krieg* (Neue Historische Bibliothek), Frankfurt/M., 1992, S. 130-132, 136 f., 127, 177, 147.

⁴² Burkhardt, *Suche nach dem Dissens*, S. 359. Freilich hat auch Burkhardt an anderer Stelle zusammenfassend die starken Religionsmomente im frühen Dreißigjährigen Krieg bis zum Restitutionsedikt 1629 und vor allem seiner Vorgeschichte hervorgehoben: im Kölner Krieg 1583, in der Reichsexekution gegen Donauwörth 1609, im Jülich-Klevischen Erbfolgestreit 1609-1614; vgl. Burkhardt, Johannes, »Religionskrieg«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 28, Berlin/New York, 1997, S. 681-687.

⁴³ Burkhardt, *Religionskrieg*, S. 681, 683.

und Theologen beider Konfessionen eine sehr viel differenziertere und facettenreichere Deutung frühneuzeitlicher Konfessions- und Religionskriege vorgenommen und breitenwirksam medialisiert haben als bislang angenommen. Die Untersuchung setzt sich in kritischer Ergänzung mit der eingeführten These auseinander, der Dreißigjährige Krieg habe sich spätestens seit dem Kriegseintritt Schwedens und Frankreichs von einem Konfessions- und Religionskrieg zu einem Mächtekrieg des entstehenden Europa der Staaten und Nationen gewandelt oder sei von vornherein eher in diesem Koordinatensystem als in den kriegsgenetischen Potentialen binnenchristlich-reichsrechtlicher Auseinandersetzungen zu verstehen.

Für die strukturgeschichtliche Analyseebenen von Politik, Diplomatie, Militärstrategie und Friedensverhandlungen wird die Geltung dieser Perspektive nicht bestritten. Darüber hinaus aber soll hier gezeigt werden, daß eine breite theologische Diskussionslandschaft die Kriegserfahrung der Gläubigen dauerhaft tief beeinflusste – daß also von einer latenten Säkularisierung des Kriegesverstehens nicht gesprochen werden kann und sich stattdessen unter dem sozialen und militärischen Druck gerade der späteren Phasen des *französisch-schwedischen* Krieges geradezu eine theologiegesättigte *Christianisierung* des Kriegesverstehens vollzog. Neben den gut aufgearbeiteten reichsreligionsrechtlichen Debatten und den ebenfalls vielfach rekonstruierten Marien- und Heiligenkulten, die teils mit konfessionellen Herrschaftsideologien eng verflochten waren, und nochmals jenseits der Bußpredigt, die den Krieg als das große Strafgericht Gottes plausibilisierte, wurde der Krieg zum Gegenstand der »*Theologia practica*«. Sie verband in moraltheologischen Diskursen und Handbüchern, in Kirchenvätereditionen und Bibelkommentaren, in Beichtanleitungen und Predigtsammlungen, nicht zuletzt in der Frömmigkeitsliteratur in großer Genauigkeit die biblischen und patristischen Quellen des christlichen Glaubens mit dem aktuellen Erleben des Krieges und den Traditionen des Kriegesverstehens. Diese *Theologia practica* blieb in der bisherigen Forschung wohl deshalb so unbeachtet, weil sie bibliografisch *auf leisen Sohlen* daherkam und als kriegsbezogene Literatur über ihre Titel unerkennbar blieb. Ein systematisch angelegter Grabungsschnitt offenbart darin jedoch eine überaus reichhaltige Quelle religiösen Kriegesverstehens. Gleichzeitig läßt sich über handschriftliche Eintragungen der Besitzer- und Benutzerkreis und damit der Rezeptionsraum dieser Literatur genau rekonstruieren. Theologisches Nachdenken war offenkundig in einem hohen Maß Wurzelgrund religiösen Kriegesverstehens im Alltag.

Die Quellen theologischer Reflexion des Krieges in Bibel, Patristik, Aszetik und Mystik aktivierten eine Denkmotorik, die diese Traditionen in den aktuellen Erfahrungsrahmen einer »frühneuzeitlichen Kriegesverdichtung« einpaßte.⁴⁴ Ihre Gehalte gingen über die Strafgerichtsrede weit hinaus, themati-

⁴⁴ Burkhardt, *Der Dreißigjährige Krieg*, S. 10-15; zu den neuen Dimensionen von Kriegesgeschehen und Kriegserfahrung in Ausmaß, Breitenwirkung und Dauer vgl. Zwischen Alltag und Katastrophe. *Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe*, hg. v. Heinz Medick, Benigna von Krusenstjern (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 148), Göttingen, 1999. Schindling, Anton, »350 Jahre Westfälischer Friede. Ein zentrales Datum deutscher Geschichte«,

sierten hoch ambivalente Gottesbilder, banden auch die Gerechtigkeits- und Barmherzigkeitsmotive ein und legten sehr unterschiedliche Geschichtsbilder und Apparaturen des Zeitverständnisses zu Grunde. Die seit der Antike diffizil diskutierte Häresieproblematik, die seit den Kreuzzügen durch die Virulenz der Kriege gegen die Muslime nochmals verschärft worden war, kehrte militärisch wie theologisch in der Frühen Neuzeit wieder⁴⁵ und wurde auch im Gewand der Geschichtserfahrung debattiert.

Als Ergebnis einer ersten kursorischen Durchsicht durch das gattungstypische Material zeichnen sich vorläufige Wahrnehmungen und Hinweise ab. Zunächst ist – wie im Mittelalter – weder der Begriff des *Religions-* noch des *Glaubens-*Krieges ein Quellenbegriff; für das 16. und 17. Jahrhundert gilt das auch für den *Konfessions-*Krieg. Daher sind zunächst die religiösen Gehalte der allgemeinen, typologisch noch unspezifischen Kriegsvorstellung frei zu legen. Im theologischen Schrifttum, das über die Ausbildung der Geistlichen aller Konfessionen und der katholischen Ordensleute Eingang in die Predigt und damit in das Alltagsbewußtsein der Bevölkerung fand, war der Krieg generell mindestens bis zum Ende des 17. Jahrhunderts kein *weltlich Ding*. Zwei Dimensionen aszetisch-moraltheologischer Argumentationsreihen lassen sich unterscheiden: Zunächst wird der passiv erlittene Krieg als Strafergericht Gottes für die Sünden des Volkes und der Herrschenden thematisiert.⁴⁶ Darüber hinaus gelten erhebliche reflexive Anstrengungen der Einhegung und Ethisierung des Krieges.

Im hiesigen Zusammenhang einer Typologie des Religionskrieges ist im Blick auf den ersten Aspekt zunächst bemerkenswert, daß der erlittene Krieg auch dann zur verdienten Geißel Gottes erklärt wurde, wenn der Gegner, aus dessen Hand man das Leid des Krieges hinzunehmen hatte, die eigenen religiösen Wahrheitsansprüche bekämpfte. Der auch nördlich der Alpen breit rezipierte Mailänder Reform-Erzbischof Carlo Borromeo interpretierte die Bedrohung Westeuropas durch die Türken in diesem Sinne: Die Gefahr fordere dazu heraus, »daß wir unsere Ohnmacht erkennen« und »unsere Zuversicht nicht in unsere Manneskraft, sondern in die Barmherzigkeit und Güte Gottes setzen.«

»Und nun, liebste Brüder, ist dies der Zustand der christlichen Republik, Unheil und Unglück, daß jetzt anhaltende Gebete, Fasten und größte Al-

in: Verwüstet und entvölkert – der Dreißigjährige Krieg in Württemberg, bearb. v. Albrecht Ernst, Stuttgart, 1998, S. 9-24. Burkhardt, Johannes, »Ist noch ein Ort, dahin der Krieg nicht kommen sey?« Katastrophenerfahrungen und Kriegsstrategien auf dem deutschen Kriegsschauplatz«, in: Krieg und Kultur. Die Rezeption von Krieg und Frieden in der Niederländischen Republik und im Deutschen Reich 1568 – 1648, hg. v. Horst Lademacher/Simon Groenveld, Münster, 1998, S. 3-19.

⁴⁵ Vgl. Burkhardt, Johannes, »Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas«, in: Zeitschrift für Historische Forschung 24 (1997), S. 509-574; hier S. 517.

⁴⁶ Diese Kriegsdeutungen sind jüngst an regionalgeschichtlichen Beispielen des deutschen Südwestens (mit breiter Rezeption der Literatur) neu durchbuchstabiert worden; vgl. Das Strafergericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, hg. v. Matthias Ashe/Anton Schindling, Münster, 2001.

mosen notwendiger zu sein scheinen als jemals zuvor; denn in allen Gliedern der Kirche scheinen die Sünden so zu herrschen, daß von ihrer Fußsohle bis zum Scheitel des Kopfes kein Heil in ihr ist [vgl. Dtn 28,35; Jes 1,6]. Und die Ungläubigen und der Feind säen überall Zwietracht, und wie schlaue Füchse zerstören sie den Weinberg des Herrn ... Der bitterste Feind des christlichen Namens, die Türkei, betreibt den Ruin und die Vernichtung der christlichen Republik und führt gegen uns die größten Truppen.«⁴⁷

Die Lage der christlichen Staaten sei dem biblischen Seesturm [Mk 4,35-41^{par}] vergleichbar; Christus schlafe »wegen unserer Schandtaten«; nur »Trauern, Weinen und Fasten«, das »Verhüllen unserer Sünden durch Almosen« könne ihn bewegen, »uns aus den Händen unserer Feinde [zu] befreien.« Schon die Amalekiterschlacht, in der Mose das Volk Israel mit zum Gebet erhobenen Händen unterstützte [Ex 17,8-16], zeige wie zahlreiche andere biblische Belege, »daß die militärischen Dinge in einem christlichen Staatswesen mehr durch Gebete als durch Gewalt bestimmt werden.«⁴⁸ Mit Andersgläubigen im Krieg zu liegen machte in dieser Deutung noch keinen Religionskrieg. Typologisch blieb auch diese Erscheinungsform des Krieges, allen anderen vergleichbar, ein Instrument in der Hand Gottes zur Bekehrung der Sünder. Das Heidentum der Gegner rechtfertige das christliche Gemeinwesen nicht *per se*, und Sündern werde selbst in der Auseinandersetzung mit den Feinden Christi keine Hilfe zuteil. Von landläufigen Vorstellungen einer Ideologie des Heiligen Krieges war das weit entfernt.

Schlechterdings jeden Krieg als Bußruf zu interpretieren lag nicht nur Katholiken nahe. Der vor allem für den deutschen Südwesten bis weit ins 17.

⁴⁷ Sancti Caroli Borromei S.R.E. Cardinalis Archiepiscopi Mediolani Homiliæ CXXVI. Ex Mss. Codicibus Bibliothecæ Ambrosianæ ordine chronologico in lucem productæ et Josephi Antonii Saxii SS. Ambrosii & Caroli oblati Collegio ac Bibliothecæ Ambrosianæ Præfecti Præfationibus et Annotationibus illustratæ. Editio novissima, Augustæ Vindelicorum, Sumptibus Ignatii Adami Fransisci Anthonii Veith, Anno MDCCLVIII.; Homilia VI., S. 63: » Et Sancta Mater Ecclesia Sponsi sui voluntati in omnibus consentanea, hodierno die per totam fere Missam nihil aliud docet, quam, ut infirmitatem nostram agnoscentes; non in nostris viribus, sed in misericordia, & bonitate Dei fiduciam nostram collochemus. ... Et nunc, Fratres carissimi, is est Reipublicæ Christianæ status, ea est calamitas, & miseria, ut nunc magis opus esse videatur, tum perpetuis orationibus, tum jejuniis, & eleemosynis maximis, quam unquam antehac; nam in omnibus Ecclesiæ membris peccata ita videntur regnare, ut a planta pedis ejus usque ad verticem capitis, non sit in ea sanitas. Hæretici, ac inimicus homo zizania ubique seminant, ac instar vulpecularum, vineam Domini demoluntur ... Acerrimus Christiani nominis hostis Turca Reipublica Christianæ ruinam, & perniciem molitur, ac contra nos maximas copias ducit.«

⁴⁸ Ebd., S. 63-64: » ... nunc hora est; nos de somno ad orationes surgere, ut nostris precibus Christum quasi dormientem (propter nostra flagitia) in hac navicula Petri excitemus, ut a submersione eam dignetur conservare, cum tot, & tantis fluctibus ageretur. Convertamur ad illum in planctu, fletu & jejunio; operiamus eleemosynis peccata nostra; precibus illum sollicitemus humilibus & sine dubio exaudiet nos, ac liberabit de manibus inimicorum nostrorum; ... Scrutemur Sacras Scripturas, inveniemus Populum Dei in his præsidium totam spem tamquam in sacra anchora, possissem, & liberationem, tum ab inimicis, tum ab ærumnis, ab ira Dei, ac comminationibus semper impetrasse, Moyses enim, cum oportet in deserto contra Amalecitas pugnare, in montem oraturus ascendit, non in aciem pugnaturus, videns victoriam a Deo orationibus impetrandem potius, quam copiis Milirum, & humano consilio fidendum ... , ut liquido appareat, res militares in Republica Christiana precibus magis, quam viribus promoveri.«

Jahrhundert hinein einflußreiche Zürcher Reformator Heinrich Bullinger⁴⁹, dessen lateinische Schriften gegen Predigtverbote in katholischen Territorien für die Hauslektüre ins Oberdeutsche übersetzt worden waren, machte in seiner Predigt *Von dem kriegten. Ob einer Oberkeyt zu kriegten gebüre / vnnd was die geschiff von dem krieg leere. Ob auch ein Christ möge ein Oberst sein. Item von dem ampt der underthonen*⁵⁰ aus dessen unermeßlichen Übeln kein Hehl. Schon der Titel und der hinzugefügte Predigtkommentar des Übersetzers Johannes Haller markierte die Kriegsleiden als endzeitliches Geschehen. So vorbereitet, kommentierte Bullinger die ausführliche Beschreibung der Verheerungen:

»Dan ob gleich wol die darmitt auß gerechtem vrtheyl Gottes gestraafft werden / an denen kein vätterliche warnung hatt wöllen beschiesen / so werdend doch der mertheyl auch vnschuldig leüt darmitt eingemischet. ... so kumpt im krieg zusammen alles das übel das sonst in der gantzen welt ist. ... Darumb wirt der krieg inn der geschriff Gottes geysel genennt / dann mit deren geißlet er gemeinlich die / an denen sonst nichts helften wil / vnd die mit vermessenheit sein wort verachtend. Dann von der ursach wegen ist die Statt Jerusalem mit dem gantzen Jüdischen volck außgereüet worden / dann sie erkannt nicht (wie der Herr im Evangelio sagt) den tag ihrer heimsuchung / sonder vergoß das blut der heiligen Apostlen daß Herren / mitt welchem sie auff sich lud alles das blut das verlossen was vom blut Abel deß gerechten / biß auff das blut Zacharie [vgl. Mt 23,34f.]. ... Zu dem allem so hanget die plag deß kriegs den künigreichen / landen vnnd regimenten also an / das sie nicht mag (wenn wir es schon gern wolltend) denen bracht vnd aufgehept oder abgeschüttlet werden / durch kein menschliche weißheit / durch keine pündtnuß / durch kein zeitlich gut / durch keine befestungen / durch kein stercke oder gewalt / ... Sonder allein hilfft da hertzlichs bekeren zu Gott / welches auch Jeremias am fünfften Capitel bezeüget. Dises bekeeren aber stadt inn erkantnuß vnnd fryem bekennen der sünden / vnnd inn waarem glauben vonn der verzei-

⁴⁹ Büsser, Fritz, »Bullinger, Heinrich«, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7, Berlin/New York, 1981, S. 375-387. Vgl. jüngst: Heinrich Bullinger und seine Zeit. Eine Vorlesungsreihe, hg. v. Emidio Campi, Zürich, 2004. Ders. (Hg.), Heinrich Bullinger: Schriften I, Zürich, 2004. Die Predigt vom Krieg liegt noch in keiner modernen Edition vor.

⁵⁰ Hausbuch. Darinn begriffen werdend fünffczig Predigen Heinrichen Bullingers / Dieners der Kirchen zü Zürych. In welchen nit allein die zähen Gebott Gottes / die zwölff Artickel deß Christenlichen glaubens / vnd das heilig Vatter vnser / sonder auch alle andere artickel / leeren vnd hauptstuck / vnserer Christenlichen vnd Euangelischen Religion / weytläuffig / einfalt vnd ordenlich gehandelt vnd erkläret: dargägen die fürnehmsten gegenwürff aller widersächeren freündtlich auß der heiligen gschriff / auch auß den heiligen alten Väteren / widerlegt werdend. Welche nun etlich mal in Latinischer Spraach im truck außgangen / yettzemal aber auch dem Teütschen land vnd dem gmeinen mann zü gütem / damit er aller fürnehmsten articklen eigentlichen bericht habe / vnd da ers an den Predigen nit hören darff / doch in seinem hauß läsen möge / in Teütsche spraach verdolmetschet sind / durch Johansen Hallern / Dienern der Kirchen zu Bärn in Uchtland.

Es sind auch hinzügethon vier schöne vnd nutzliche Vorreden Heinrichen Bullingers vnd etliche alte Symbola / auß seinem Latinischen exemplar verteütschet / sampt einer Vorred Johansen Hallers von der lersten zeyt / und drei nutzlichen Registeren. MDLVIII.

hung der sünden durch die gnad Gottes vnnnd den verdienst Jesu Christi / Item inn der verlaugnung vnd haß aller ungerechtigkeyt / inn fleyß vnd übung der gerechtigkeit unschuld liebe und aller tugenden / deßgleich auch in ernstlichem und empsigem gebätt vnd anrufen.«⁵¹

Daß im Dreißigjährigen Krieg Christen gegen Christen in konfessionellen Lagern standen, konnte dem allgegenwärtigen Sündendiskurs eingepaßt werden, indem treulose und ungläubige Christen einander wechselseitig zum Instrument der Strafe wurden. Der Ulmer Superintendent Conrad Dieterich predigte ebenfalls,

»daß der Krieg GOTTES des HERRN Rach- und Straffwehr seye / dadurch er die allgemeine übermachte Sünde und Laster der Menschen heimzusuchen / zustraffen / und sich dadurch an ihnen zu rächen pflege. ... Ebenmässigen Prozeß hat GOTT jederzeit gehalten / und hält ihn noch die Stunde.« Selbst die Frommen müsse er »väterlich züchtige[n] und sie zur Erkänntnuß der Sünden bringe[n ...] / Die Gottlosen aber umb ihrer vielfältigen / beharrlichen Unbüßfärtigkeit / Laster und Ubelthaten willen / straffe[n] und vertilge[n ...]. Das ist alles GOTTES Schlacht / der durch diß Mittel seine Rach über die Gottlosen ergehen lassen will. Dann wann unser HERR und GOTT / straffen will / da läst er einen Krieg kommen / zu welchem aus allen Orten und Landen allerley ungerahten Gesindlein zusammen laufft / lassen sich schreiben / was Vatter und Mutter nicht gehorchen / Obrigkeit nicht folgen / Weib und Kind nicht vorstehen will / und wann sie beysammen / kommt er dann mit seinem Kriegs=Schwert hinter ihnen her / reibet sie miteinander fein rein und sauber auff / straft einen Buben mit dem andern. Und ist also der Krieg unseres HERRN GOTTes Fegfeuer und Kehrbesen / dardurch die Welt von bösen Buben gesäubert wird. Item GOTTes Purgier=Tranck / dardurch diese Welt und *Respublic*, als der Leib / von bösen und verderbten Feuchtigkeiten *vacuirt* und ausgereinigt wird.«⁵²

Keineswegs sei der gegenwärtige Krieg blindes Schicksal:

»Ist demnach dieser unser Krieg / damit unser Deutschland jetztmals verheeret und verderbet / auch nicht von ungefehr / auch nicht nur von blossen Menschen / von Böhmen und Pfaltz erwecket : Sondern alles mit einander ist aus deß HERRN Willen / Raht und Verhängnuß geschehen / dardurch uns / wegen unserer Sünden / heimzusuchen / und sich an uns dermal eins zu rächen ... «⁵³

⁵¹ Ebd., »Die Neüntzehende Predig«; fol. XCIII^r – XCIII^v.

⁵² Das Buch der Weißheit. In unterschiedenen Predigten erkläret und ausgelegt / Darin die vornembsten Historien und Geschichte Alten Testaments / von Adam an bis nach Ausführung der Kinder Israel aus Egypten durch die Wüsten / Sampt anderen vornehmen Theologischen / Politischen / Ethischen / und Elementarischen Materien / so sonst in Popular=Predigten nicht vorfallen / begriffen werden; Gehalten zu Ulm im Münster / Durch Cunrad Dieterich / der H. Schrifft Doctorn / Ulmischer Kirchen Superintendenten. Ander Teil. Beneben unterschiedenen nützlichen Registern. Mit Churfürstl. Sächsischer Freyheit. Gedruckt zu Nürnberg / In Verlegung Wolfgang Endters des Ältern / Im Jahr M.DC.LVII.; II. Predigt / Uber das XI. Capitel / deß Buchs der Weißheit, S. 240f.

⁵³ Ebd., S. 243.

Lange Sündenkatologe von der Abgötterei, Gotteslästerung und *Verachtung Gottes Worts* bis hin zu Ungehorsam und Halsstarrigkeit, Totschlag, Haß und Mord sowie Unreinigkeit des Fleisches, Hurerei und Ehebruch, Stolz, Hochmut und Pracht werden als strafwürdige Kriegsursachen biblisch ausgewiesen. Unter »Papisten / Calvinisten und Evangelischen« sei »Deutschland fast ein recht Sodoma und Gomorrha worden / darinnen alle Sünd / Schand / Laster und Ungerechtigkeit / von Tag zu Tag gestiegen / höher und ärger / ja / abscheulicher worden«, so daß »entweder der Türck / oder wir selbst untereinander uns müssen strafen«. ⁵⁴ Dennoch atmeten die Versöhnungsrituale ganz den konfessionellen Geist:

»in waarem Glauben an JESum Christum in dem allein und keinem andern / Heil / ... auff die Gnad und Barmhertzigkait GOTTES verlassen / und bitten / daß Er / umb Christi willen / gnädig sein / unsere Sünde verzeihen / uns zu Gnaden annehmen / und die aufgelegte Straffen und Plagen abwenden wolle ... / Ohne Glauben aber ist unmöglich GOTT gefallen / Hebr. 11.6 / Darumb mag Ihme Buß und Bekehrung auch ohne Glauben nicht gefallen. Gehöret demnach zu einer rechtschaffenen Bekehrung / *ut a peccatis defitamus & credamus* / daß wir von Sünden ablassen und glauben / wie Clemens Alexandrinus schreibet.« ⁵⁵

Im Hinblick auf den zweiten zentralen Aspekt des zeitgenössischen Diskurses, die Einhegung und Ethisierung des Krieges durch Strategien der Begründung und Legitimierung, bezogen sich theologische Handbücher, die während des Dreißigjährigen Krieges in katholischen Städten erschienen, zunächst ganz selbstverständlich auf Thomas von Aquin: Kriege seien nur legitim aus gerechtem Grund, unter der Autorität der Obrigkeit und mit der rechtmäßigen Absicht, Frieden und Ordnung wieder herzustellen. ⁵⁶ Ausführliche Erläuterungen und biblische Referenzbelege beschrieben eine unmoralische Kriegführung als Versuchung des Teufels und verlangten die *vernünfftige Überlegung* und *Vielfältigkeit der Beratungen*, um notwendige von nicht notwendigen Kriegen

⁵⁴ Ebd., S. 244.

⁵⁵ Ebd., II: »Predigt / über das XVI. Kapitel / des Buchs der Weißheit«, S. 774.

⁵⁶ R. P. F. Philippi Bosqvieri Cæsarimontani Minoritz observant. Prov. Flandriz, Conventus Audomarensis, Opera Omnia, Quæ hactenus prodierunt, in duos Tomos digesta. Ab Autore Ipso Nova Hac Editio. ne diligenter recognita & infinitis locis auctior a nunc primum coniunctum edita. Superiorum Permissu / Coloniae Agrippinae, Apud Ioannem Crithium; Sub Signo Galli, Anno Domini M.DC.XX. Concio quarta: De incruenta victoria Christi in deserto, S. 580: »D. Thomas 2.2. q.40 art. 1 bella gerenda: 1. Iuste 2. Cum auctoritate 3. Intentione recta.« Vgl. auch in ausführlicher Erläuterung der thomistischen Lehre mit Beispielen und Konfliktfällen Eck, Johannes, »Die fünfft Predig: Am Dritten Sonntag nach Epiphanie [zu Lk 3,10-14]«, in: Christenliche Außlegung der Euangelien von der zeyt / durch das gantz Jar / nach gemeinem verstand der Kirchen vnd hailigen vätter von der selbigen angenommen / Auß befehl der Durchleüchtigen / Hochgebornen Fürsten vnd H. H. Herr Wilhelmen / vnnd Herr Ludwigen / Pfaltzgrauen bey Rhein / Hertzogen in Oberrn vnd Niderrn Bayern etc. Gebrüder. Durch Johanno Eck doctor vnd Vice Cancellier der Uniuersitet z Ingoldstat / mit fleyß / vnd allen frommen Christen z nutz / treülich gemacht. Mit fleiß auf ain new durch D. Ecken übersehen / vnnd mer dann in zway hundert ort / im truck vor übersehen / yetzt corrigiert. M.D.XXXII., fol. LVIII-LX.

unterscheiden zu können. Ganz im Sinne der mittelalterlichen Kriegslehren zählte zu den gerechten Kriegsgründen nicht nur »Mitleid und Liebe für das verletzte, niedergeschlagene Vaterland«, sondern auch der Umstand, daß »die Ehre Gottes, die Religion und der römische Glauben beleidigt wird«. Es waren diese Kriterien, welche darüber entschieden, ob ein Krieg *im Heiligen Geist* geführt wurde; mit anderen Worten: Einhegung, Rationalisierung und Ethisierung entschieden über die Heiligkeit nicht des Krieges, welche nirgends postuliert wurde, sondern der Gesinnung der Kriegführenden, welche als für die transzendente Beurteilung des Geschehens als Ausschlag gebend galt. Explizit verurteilt wurden Kriege aus dem »Geist der Habsucht, zur Vergrößerung der Reiche«, aus dem »Geist der Rebellion«, aus dem »Geist des falschen Ruhms, damit wir in die Annalen hineinkommen« sowie aus einem »Geist der Willkür, daß wir den Feind und den Freund ausplündern«:

»Die Liebe zum zerstörten Vaterland und zur Religion möge den Anstoß geben, nicht die Hoffnung auf Sold, Siegesbeute, Raubgüter.«⁵⁷

Zu beachten ist das Ordnungssystem, nach dem Kriege kategorisiert wurden: Der Krieg *im Heiligen Geist* war mit dem Krieg aus gerechtem Grunde schlichtweg identisch, und die Verletzung von Glauben und Religion stellte einen solchen gleichrangig gelisteten Auslöser angemessener militärischer Auseinandersetzung dar. Johannes Eck, Zeitgenosse Martin Luthers, Vize-Kanzler und Kontroverstheologe in Ingolstadt, hatte im Vorwort seiner 1532 erstmals erschienenen Evangelienauslegung die bayerischen Herzöge zu Trägern einer solchen Gesinnung stilisiert, durchaus im Bewußtsein, angesichts der Zertrennung der Christen in den letzten Tagen zu leben, in denen sich jeder zwischen der wahren Kirche Christi und der in »den Newen Christen / Secten und zwyspaltern ... wider Christliche Ordnung / Glauben / vnd Satzung« liegenden Verdammnis entscheiden müsse.⁵⁸ Bis in den Dreißigjährigen Krieg hinein blieben diese Vorstellungswelten nachweislich wirksam.⁵⁹ Auch hier begegnet der Krieg um die Religion im Rahmen der Auseinandersetzung um die rechte Ordnung der Welt und des christlichen Reiches insgesamt. Das eine war gegen

⁵⁷ Philippi Bosqvieri ... Opera Omnia, S. 580 f.: »Qua debeant esse conditiones belli bene ordinati. Matt. 4.[1-11, die Versuchung Jesu und ihre Parallelen in] Marc. 1. [12-13] Luc. 4.[1-13] Videntur velle indicare tres conditiones belli bene gerendi. REGES, milites ad bella. 1. Ducendi. Ratione, vel quia Dei honos, Religio, & Fides Romana violatur, &c. 2. Impellendi. Amore commiseratione patriae laesae, proculcatae, &c. 3. Agendi. Necessitate, ut nulla bella nisi necessaria gerantur, non necessaria sedentur. Actus, multitudine consiliorum. ... Ductus a Spiritu sancto. Non a carne & sanguine ducamur ad-bella. Non 1. A Spiritu auaritiæ, ad agenda imperia. ... 2. A Spiritu rebellionis. 3. A Spiritu vanæ gloriæ, ut annalibus inferamur. ... 4. A Spiritu curiositatis ... 5. A Spiritu licentiæ, ut hostem & amicum deprædemur ... Pulsit amore proculcatae Patriae, Religionis &c. non spes stipendiorum, spoliolum, rapinarum &c.« Die durch Klammer- und Spaltensetzung strukturierende graphische Systematik der Quelle ist hier nur verbal wiedergegeben.

⁵⁸ Eck, Christenliche Außlegung, Vorred, nicht paginiert.

⁵⁹ Hier sind die in der Regel handschriftlich vermerkten Besitzerhinweise und Erwerbsdaten von großer Relevanz. Südwestdeutsche Ordenskonvente etwa, die ihre Patres in ihnen patronatsrechtlich unterstehenden Stadtpfarreien einsetzten, erwarben in den 1620er und 1630er Jahren Schriften dieses Typs, durchaus auch von evangelischen Autoren.

das andere nicht auszuspielen; der Kampf um das wahre Christentum war mit dem Kampf um die Ordnung der Welt identisch. Insofern verblieb auch der Konfessionskrieg in den Grenzen der allgemeinen politischen Ethik der Verhütung des Aufruhrs:

»Meine Genädigen Herrn / wie sie bißher allen möglichen fleyß / jre underthonen / Land vnd leüt / im waren / rechten / vralten Christlichen glauben / vor auffrür vnd ketzerey zü erhalten / fürgewendt haben. Auch die jhenigen / die new Secten vnd spaltung vnderstanden / in jrer F.G. Landt auß zü braiten vnd zü pflantzen / es seyen Widertyuffer / Sacramentstürmer / oder Lutterisch / gaystlich oder weltlich / mit härter gegenstraff auß gereüt vnd vndertruckt ... da sich die blütdürstig / aufrürisch Sect vnd ketzerey der Lutherischn sich in Teütscher Nation eraigt hat / vnd wie ain Krepß auch anstossende Grenitz vnd Länder / mit jrem gyfft wölln fressen: hat E.F.G. zü nutz vnd wolfart jren Genaden Underthonen / zü erhaltung des waren Christlichen glauben / vnrat / aufrür / zwyspaltung im glauben zu verhüten / gar ain Christenlichs Mandat vnd vätterliche vermanung lassen außgeen / dise Seelmörderische / verfürische Ketzerey nit zü leren noch predigen ... «⁶⁰

Auch die Unterdrückung des Bauernkrieges bewahrte in seinen Augen die religiöse wie die politische Ordnung:

»Vnd da hat sich E.F.G. vernünfftige künmütigkait sehen lassen wie groß behertzig / vnd in weere vnd waffen vnd Ritterlichen sachen vnd Kriegßleüffen gestrenng / die selbig seye: do das gemain arm volck / durch die Fleischprediger geraytzt vnd verfürt / sich auf gewäglet vnd embört hette / wider jr / von Got gesetzte oberkait / allenthalb in Teütschen Landen / vnd sonnderlich im Elsas / Suntgöw / vnnd Schwartzwald / vertreiben den Adel / gaystlichait / beraubten vnd verbrändten Clöster / Kirchen / Schlösser also grymmigklich vnd Tyrannisch/ wa E.F.G. die nit syghafftigklich / mit Heeres krafft/ zu zabern / vnd am Kestenholz / vnd andern orten / erlegt hette / zertrent vnd überwunden / wer es geschehen vnd außgewesen der enden / vm allen Goddienst / Erbarkeit / Fryden / vnd alle Christliche ordnung: Das alles durch E.F.G. fürsichtigkait vnd mannhafftige thadt / ist gewendt vnd gestillt worden ... «⁶¹

Diese Deutungen zeitgenössischer Kriegserfahrung argumentierten wie selbstverständlich im Rahmen der augustinish-thomasischen Lehre vom gerechten Krieg. Wo die Bauern das recht und frei gepredigte Evangelium auch als *nova lex* der gerechten Ordnung der Welt betrachteten⁶², verteidigten die Fürsten im alten Glauben und Kultus auch die von Gott eingesetzte Regierungsgewalt, die Ehrbarkeit, also Angemessenheit der sozialen Platzierung, und darin Frieden und christliche Ordnung. In diesem Sinne sei der Krieg um des Glaubens wil-

⁶⁰ Eck, Christenliche Außlegung, Vorred, nicht paginiert.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. zum Bauernkrieg Blickle, Peter, Die Revolution von 1525, 4. Aufl., München, 2004, mit aktualisierter Bibliographie.

len »auch verdienstlich« und »ain werck der gerechtigkeit«. Nimmt man diese Logik zeitgenössischer Theologie ernst, dann ergab sich eben jene bellizistische Option, in der der Kampf gegen die Häresie als Kampf gegen den Aufruhr der Untertanen und als reichspolitische Auseinandersetzung geführt werden mußte, ohne daß der Religionskrieg in Begründung, Praxis und Evaluation für Jenseitsaussichten typologisch grundsätzlich abwich. Nur die Vergleichsperspektive mit Verdiensttheorien mittelalterlicher Kriegsteilnahme, deren Genese nachweislich nicht in die Geschichte der Religionskriege gehört, dann aber selbstverständlich dort einwanderte, sichert hier die präzise Einordnung von Verdienstdenken und himmlischem Wohlgefallen:

»Wenn nun yetzt in dem Christenlichen reich ain stat also abfiel von Christenlicher ordnung vnd zucht / vnd käm in gotßlästerung vnsers hailigen glaubens / wenn dann ain frommer kaiser oder fürst / auß götlicher lieb bewegt / gürttet sein schwerdt vmb auf sein hüfft⁶³ / vnd bekriegt dise statt / in maß / wie Got hie anzaigt / on zweyfel / er würde da jm ain kron im himel verdienen / vnd Gott ain treffenlich wolgefallen darob haben Dann ain Fürst vnd Herr / der nit weret / vnd nit beschützt sein arme leüt / laßt die vntertruckt / vnd verderbt werden / so er weren möcht / wie jm gebotten von Gott / Reyssent den armen herauß / vnd den dürfftigen erlediget von der handt des sünders / der selbig thut sünd / vnd vnrecht.⁶⁴ Also soll ain Herr gut *Iusticia* vnd recht halten / vnd durch krieg vnd straffung der bösen / sein vnderthonen gütten frid vnd rûw schaffen.« Eck's Beispiel war das Böhmen der Hussitenkriege: »Dann künig Wentzel von Böhem / ist nit ain klaine ursach der verderbung des gantzen künigreichs / hett er kriegt / vnd mit dem schwerdt die auffrürischen vnd boßhaftigen gestraft / so were das edel vnd reich künigreich nit also verdorben / an seel / eer vnd gütt.«⁶⁵

Protestantische Theologen argumentierten auch in diesem Punkt ganz vergleichbar. Aus Luthers Rechtfertigungstheologie war eine Verdienstlichkeit politischen oder militärischen Handelns im Kontext der Buße oder zum jenseitigen Heil nicht herleitbar – im Gegenteil: Wer Gott gegenüber (*coram Deo*) eine eigene Gerechtigkeit aufrichtete, häufte Sünde auf Sünde. Luther hatte dem entsprechend in seiner keineswegs nur den Staat betreffenden Lehre von

⁶³ Ebd. Hier verweist der Autor am Rand auf Ps 45[44],4f.: »Gürte, du Held, dein Schwert um die Hüfte, kleide dich in Hoheit und Herrlichkeit! Zieh aus mit Glück, kämpfe für Wahrheit und Recht!«

⁶⁴ Ebd. Hier verweist der Autor am Rand auf »Psalm. 21«; faktisch handelt es sich um Assoziationen aus den Pss. 22,21: »Entreiß mein Leben dem Schwert, mein einziges Gut aus der Gewalt der Hunde! Rette mich vor dem Rachen des Löwen, vor den Hörnern der Büffel rette mich Armen!« sowie 35,10: »Du entreißt den Schwachen dem, der stärker ist, den Schwachen und Armen dem, der ihn ausraubt.« Der Notschrei des biblischen Psalmenbeters, Gott möge ihm gegen ungerechtes Urteil und soziale Ausbeutung helfen, wird hier als militärischer Schutzauftrag des Fürsten gegen die Häresie interpretiert. Der Bibelrezeption frühneuzeitlicher Theologie – in allen Konfessionen – ist bislang in keiner Weise hinreichende Aufmerksamkeit zu Teil geworden.

⁶⁵ Ebd., Predigt »An dem dritten Sontag / Nach Epiphanie«, fol. LX'.

den zwei Reichen, in der die von Gott eingesetzte Obrigkeit ihr Schwert zum Schutz der Frommen gegen das Wüten des Teufels und der Bösen in den letzten Zeiten zu gebrauchen hatte, um die Ordnung des Lebens in der Welt (*coram mundo*) zu erhalten, die Aufgaben der Obrigkeit im Blick auf die Religion besonders genau abzuwägen. Seine Schrift *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523), beruhte inhaltlich auf einem von den Ereignissen der Jahre 1521/22 erzwungenen Frontwechsel: Die Radikalisierung der Reformation in Wittenberg erzwang gegenüber der Adelschrift von 1520 eine Betonung des obrigkeitlichen Ordnungsauftrags auch in Religionsfragen.⁶⁶ Er will »das weltlich recht und schwerd wol gründen, das nicht yemand dran zweyffel, es sey von Gottis willen und ordnung ynn der welt«, damit es »eusserlich frid schaffe und bösen wercken weret«. Dieses Strafamt fand seine Grenze beim religiösen Gewissen, »denn ob man gleych alle Juden unnd ketzer mit gewallt verbrennet, so ist und wirtt doch keiner da durch überwunden noch bekeret«. ⁶⁷ Das schloß den Ketzerkrieg aus, keineswegs jedoch den Krieg gegen solche, welche die weltliche Ordnung als Voraussetzung des friedlichen Lebens der wahren Christen zu zerstören drohten; hier blieb der Krieg in Religionssachen denkbar. Luther hat in seiner zweiten Schrift zum Bauernkrieg, formuliert angesichts des Scheiterns seiner Versöhnungsversuche, sehr ambivalent davon gesprochen, daß die ungerechten Herren angesichts ihrer Sünden zwar – wie die im Aufruhr stehenden Bauern – die Hölle verdienten, der gerechten Obrigkeit im Niederringen von Glaubenskrieg und Sozialaufstand der Bauern aber der Himmel offen stehe:

»So soll nu die oberkeit hie getrost fort dringen und mit gutem gewysen dreyn schlagen, weyl sie eine ader regen kann, Denn hie ist das vorteyl, die bawren böse gewissen und unrechte sachen jhaben, und wilcher bawr darüber erschlagen wird, mit leyb und seele verluren und ewig des teuffels ist. ... Sölch wunderliche zeytten sind itzt, das eyn Fürst den hymel mit blutvergissen verdienen kann, das den andere mit beten. ... Drumb, lieben herren, loset hie, rettet hie, helfft hie, Erbarmet euch der armen leute, Steche, schlahe, würge hie, wer da kann, bleybstu drüber tod, wol dyr, seliglichern tod kanstu nymer uberkomen, Denn du strirbst ynn gehorsam göttlichs worts und befelhs Ro. am 13. ... «⁶⁸

Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß Luther, anders als die Bauern, die Erhebung nicht als Krieg um die Religion auffaßte, sondern im Gegenteil als Gotteslästerung, falschen Gebrauch des Evangeliums, Treuebruch gegenüber der Obrigkeit, gewaltsames Richten in eigener Sache und Angriffsempörung in Verbindung mit Raub und Mord, gegen welche die Obrigkeit nicht nur ihr

⁶⁶ Vgl. Lohse, Bernhard, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, S. 161-177, 333-344 (dort ausführliche Lit.).

⁶⁷ Luther, Martin, »Von weltlicher Obrigkeit und wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei«, in: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 11 (WA 11), Weimar 1900, S. 247²¹⁻²³; 252¹²⁻¹⁴; 269²⁹⁻³⁵.

⁶⁸ Luther, Martin, »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern« (1525), in: WA 18, Weimar 1908, S. 360¹²⁻¹⁵, 361¹⁻⁴, 24-28. Vgl. zur Einordnung Oberman, Heiko A., *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin, 1982, S. 304-307 (dort Lit.).

Schwertrecht, sondern geradezu ihren Bestand zu verteidigen habe. Dennoch ging es hier, mindestens vermittelt, um Religionskrieg: Denn Luthers Verurteilung des Bauernkrieges und der dahinter stehenden Müntzerschen Agitation hatte durchaus Züge apokalyptischen Denkens, war bestimmt vom festen Glauben an die Verführungs- und Verheerungsmacht des Teufels und von der Angst, es könnten »beyde reiche vntergehen, das widder weltlich regiment noch gottlich wort bleyben.«⁶⁹ Letztlich doch um der inneren Reinheit seines religiösen Anliegens willen hatte Luther die Bauern geopfert und zwar – was für ihn am schwersten wiegen mußte – einschließlich ihres Seelenheils. Überall dort, wo der Kampf gegen die Unheilsmacht des Teufels und das von ihm entfachte Chaos sich gegen Kollektive richtete, so Heiko Oberman, »überschlägt sich die Stimme des Propheten und wird zum fanatischen Fanal.«⁷⁰ Unter dem direkten Eindruck dieser Ereignisse, der massiven Kriegsgewalt zur Rettung des Evangeliums, hat Luther anders als noch 1523 den Krieg in Religionsachen für gerechtfertigt erklärt und damit die Theorie des gerechten Krieges in seine Zwei-Reiche-Lehre integriert, als er die Frage, »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können«⁷¹, ausführlich bejahte. Auf die nämliche Argumentation, Verteidigung und Ausbreitung der neu gefundenen, als alt und urchristlich deklarierten rechten christlichen Lehre, gründete Luther dann wenig später seine »Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser«⁷².

Am Ende dieser Entwicklung gab es einen lutherisch argumentierenden Typus des Religionskrieges, der sich auf der einen Seite gegen protestantische Sektenbewegungen und die Eigenständigkeit ihrer Schriftauslegungen, auf der anderen Seite gegen die kaiserliche Verteidigung des überkommenen Reichsreligionsrechts richtete. Die von den Protestanten verlangte *Freistellung des Bekenntnisses* schloß freilich ihrerseits die alte kaiserliche Religionsüberzeugung aus, denn die evangelische Religionspartei »ging ganz selbstverständlich davon aus, die lautere und reine Predigt des Evangeliums werde sich auch fernen ausbreiten und durchsetzen«; ihr entgegen zu treten sei Tyrannei und begründe ein ständisches Widerstandsrecht. Noch in den Verhandlungen zum Augsburger Religionsfrieden ging es allein darum, »die Reformation in den deutschen Territorien flächendeckend zu ermöglichen, nicht aber, den Untertanen den Weg zu individuellen Glaubensentscheidungen zu eröffnen«⁷³, auch nicht darum, die religiöse Wahrheitsfrage reichsrechtlich zu suspendieren. Die Auslegungskonflikte um den gefundenen Frieden machen das mehr als deutlich.⁷⁴ Daher un-

⁶⁹ Luther, Martin, »Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben«, 1525, in: WA 18, S. 292. 16 f.

⁷⁰ Oberman, Luther, S. 306.

⁷¹ WA 24, Weimar 1897, S. 623-662.

⁷² WA 39 II, S. 34-91.

⁷³ Willoweit, Dietmar, »Religionsrecht im Heiligen Römischen Reich zwischen Mittelalter und Aufklärung«, in: Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg, hg. v. Carl A. Hoffmann u. a., Regensburg 2005, S. 35-50; hier S. 39.

⁷⁴ Ebd., S. 42-47.

terscheidet sich dieser lutherische Religionskriegstypus⁷⁵ von mittelalterlichen Ausprägungen im wesentlichen dadurch, daß er, allein dem weltlichen Regiment und dem Strafamte der Obrigkeit unterstellt, in das Rechtfertigungsgeschehen nicht mehr einbezogen war, auch wenn das Kriegshandwerk mit Fug und Recht weltlicher Beruf des Christen sein konnte.

Obwohl der reichs-, territorial- und konfessionspolitische Konfliktverlauf der oberdeutschen Reformationsgeschichte sich von den mitteldeutschen Landen lutherischer Prägung erheblich unterschied, wurden im Blick auf die Typologie des Religionskrieges keine erheblich anderen Lösungen gefunden. Auch der »Patriarch des reformierten Protestantismus«⁷⁶, Heinrich Bullinger, berief sich, der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre ganz entsprechend, auf überkommene Traditionen gerechter Kriegsgründe und legitimierter Verantwortlichkeiten, wenn er den Krieg als Teil der »gerächtygkeyt vnnd [den ...] brauch deß Schwärts« klassifizierte, welche »der Oberkeyt von Gott gegäben vnd befohlen« seien:

»Dann ... ist der brauch des schwärts inn der hand der Oberkeyt zwifalt / eintweder so straaftt ein Oberkeyt damit die überthäter / Oder sie treibt damit den feynd ab / der die jhren schediget oder zu schedigen understat / tempt auch darzü jhre underthonen / so sie sich wider sie auff leynennnd vnnd auffrürisch sind.«⁷⁷

Bullinger, in Auseinandersetzung mit den pazifistischen Strömungen der oberdeutschen Täuferbewegung⁷⁸, entwarf anhand der Gründe, die einer legitimen Obrigkeit das Schwert in die Hand nötigen, eine Art frühneuzeitlicher Kriegstypenlehre: Er nennt erstens den Verteidigungskrieg, »so etwan ein fremmder feynd deine land unn leüth so dir befolhen überfalt sie grusammklich schediget unn verderpt wie ein wolff so er under ein hard schaffen kumpt«, zweitens den Entsatzkrieg für jene, »die sie hin unnd wider inn ihre Stett unnd plätz zü züsätzen geleet hatt / und jetzt belegeret sind«, schließlich drittens aber die Strafe an denen, bei »denen kein besserung zü verhoffen ist vnnd ... die auch

⁷⁵ Franz Brendle hat dafür jüngst die Bezeichnung Reformationskrieg vorgeschlagen; vgl. ders., »Um Erhalt und Ausbreitung des Evangeliums. Die Reformationskriege der deutschen Protestanten«, in: Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa, hg. v. ders. / Anton Schindling, Münster 2006, S. 69-90.

⁷⁶ Büsser, Bullinger, Heinrich, S. 375.

⁷⁷ Hausbuch / ... Predigen Heinrychen Bullingers, fol. XCII.

⁷⁸ Ebd., fol. XCIII: »Dann Christen leut habend mit yerderman friden / vnd brauchend keine waaffen / dann ein yeder thüt dem anderen / das er wölte ihm auch von einem anderen geschehen. Dieweyl aber nicht alle menschen also gesinnet sind / sonder vil unrüwiger vnnd lasterhafter leüten vnnd undertruckeren / vnder frommen erbaren vnnd fründtlichen Burgeren vnnd Landtleüten wonend / gleich wie wilde thier vnnd bestien vnder vnschuldigen thierlinen / so hatt Gott der Oberkeyt von himmel herab das schwert zü schutz vnnd schirm der vnschuldigen dargereicht vnnd befolhen. So findend wir niendart das es verbotten sey Wölff / wilde schwein / Bären / vnnd andere dergleichen wilde thier / die leüten oder vich schaden thund / vmb bringen vnnd verderben. Warumb solte man dann nicht dörfen / mitt rechtem vnnd ordenlichem krieg den unbillichen gwallt der feyenden mörderen vnnd bösen buben abtreiben. Dieweyl vnnd solliche buben mörder / räuber / krieger / deßgleichen auch auffrürische underthonen nichts anderes sind dann wilde bestien.«

Gottes sententz unn urtheil verdampt unn sie ohn barmhertzigkeyt heißt umbringen«. In diesen Kontext gehöre der Krieg um des Glaubens willen:

»Hiehär dienend auch die krieg / die wider die abgöttischen vnd undertrucker deß waaren rechten Christenlichen glaubens / zü schirm der waaren religion vnd deß waaren glaubens fürgenommen werdend. Dann es jrrend hie die da meinend man solle vons glaubens wegen nicht kriegten. Der Herr hatt Sanct Petern als ein Apostel / do er fächten wolt geheissen einstecken / er hatt aber darumb die Oberkeyt nicht geheissen / das sie der religion nichts nach fragen sölle oder das sie die reinigkeitt deß glaubens nicht solle schützen vnnnd schirmen. Dann gebürt sich einer Oberkeyt das sie dar weniger schirme / als da ist freyheit / zeytlich güt / scham / lyb etc. Warumb solte sie dann nicht auch schützen vnd schirmen das daß grösser / ja das aller größte ist. Dann was habend wir grössers / dann den waaren glauben vnnnd rechte religion. ... Wirdt dann der Oberkeyt befolhen das sie die abfelligten vom glauben mit krieg straffen sölle / so volgt je / das sie auch möge die recht waar gläubig kirch mit und durch krieg schirmen / so ein frembder ungläubiger fürst understünde die selbig vom waaren zum falschen glauben zü bringen. ... Darumm gebürt es sich der oberkeit das sie jre underthonen schütze vnd schirme wider die Abgöttischen und götzendiener / vnd das sie auch mit waffen die waar religion rette vnd erhalte.«⁷⁹

Auch hier also gilt der Religionskrieg, auch wenn er so nicht bezeichnet wird, als eigener Kriegstyp, aber im Rahmen und nicht jenseits anderer, rein politischer Kriegstypen. Die Rolle Gottes in diesen Kriegen, Auftraggeber einer strafenden Obrigkeit zu sein, ist in allen Formen der Kriegs begründung die nämliche, wenn auch die wahre Religion als höchstes zu verteidigendes Gut betrachtet wurde. Der Ulmer Superintendent Conrad Dieterich predigte dem zufolge, es gebe

»nicht rühmlichers / löblichers / vnd ehrlichers / als Dapfferkeit im Krieg / wann man für die Religion streitet. *Haec enim fortitudo plena justitia est.* Dann diese Dapfferkeit ist voller Gerechtigkeit / wie Ambrosius schreibt.«⁸⁰

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, wie die Helden früherer Kriege um Religion und Glauben thematisiert wurden: Karl der Große oder Gottfried von Boullion standen dem Ulmer Stadtprediger für eine Interpretation der Sachsenkriege und der Kreuzzüge, in denen diese Tapferkeit um des höchst zu bewertenden *bonum commune* besonders gerühmt wurde. Schon drei Generationen zuvor hatte auch Johannes Eck sich für das Fürstenlob der bayerischen Herzöge auch genealogisch auf die Karolinger von Karl Martell über die

⁷⁹ Ebd., fol. XCV: Material zum Religionskrieg im Reformiertentum mit Lit.: Brendle, Franz / Schindling, Anton, »Religionskriege in der Frühen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit«, in: Religionskriege im Alten Reich, hg. v. dies., S. 15-52; hier S. 44-47.

⁸⁰ Dieterich, Buch der Weißheit, »III. Predig / Vber das II. Capitel / Deß Buchs der Weißheit.«, S. 142.

Pippiniden bis hin zu Karl dem Großen, dann aber auch auf den im Gefolge des 1. Kreuzzugs gekrönten König von Jerusalem bezogen. Das fürstliche Handeln »wider die Ketzler / wägler / und auffrüer«, welches »bey Gott dem Herrn lob / und bey allen frommen Christen grosse eer erjagt hat«, gründet wie bei den Vorläufern in einer »so fürstlich[en] und Christenlich[en]« Haltung, die »zû aller zeyt sich in unserm hailigen glauben / einbrünstig liebhaber / und standtuest beschützer erzaigt«, die »treffentlich in den sachen des glaubes gemüt gesesen / streytbar und großmütig« ist.⁸¹

Die Beteiligten früherer wie aktueller *Religionskriege* wurden also konsequent im Rahmen der Theorie des *gerechten Krieges* für ihre »fürsichtigkait vnd mannhafftige thadt«⁸² gerühmt. Schon die Terminologie legte gleichzeitig klar, daß die Funktionsfähigkeit des politischen Gemeinwesens und des christlichen Staates als an die religiöse Einheit gekoppelt gelesen wurde. Eck wie Bullinger wurden, wie die Benutzungseinträge der genannten Werke erweisen, in den Zeiten des Dreißigjährigen Krieges weiter genutzt, um in Predigt, politischem Rat und privatem Brief die Zeitgeschichte zu kommentieren. Erneut stand damit ein Deutungsrahmen zur Verfügung, in den die Lehre vom gerechten Krieg (katholisch) bzw. von der zur Verteidigung der rechten Ordnung eingesetzten Obrigkeit und ihres Schwertrechts (lutherisch) und von der beiderseits darin verankerten Theorie der gewalthaften Verteidigung des wahren Glaubens in die Erfahrungsgeschichte kriegerischer Auseinandersetzungen im Reich eingeordnet werden konnte. Erneut aber wurden in diesem Rahmen auch die apokalyptischen Deutungen wirksam, die schon das Auftreten Luthers, den Beginn der Reformation und deren Aufspaltung in konfessionelle Gruppierungen und Sekten dominiert hatten:

»Welcher nun will vnwissend sein / über helle geschriff / vnnd hinein faren / wider Christliche Ordnung / Glauben / vnd Satzung / vnnd den Newen Christen / Secten und zwyspaltern anhangen / der verfürst sich selber in ewige verdammnis: Dann in der geschriff seind wir gen gsam dar vor verwarnet: wie Christus selber sagt: Es werden auffersteen falsch Christen / falsche Propheten / vnnd werden grosse zaychen geben vnd wunderwerck: also / das in irrsal gefürt werden / wann es müglich were / auch die außewölten.« – Das biblisch vorhergesagte Prodigium des endzeitlichen Auftretens der Verführer-Propheten schien sich gerade in der Aufspaltung der reformatorischen Bewegung abzubilden, »da Luther sagt: Das Reych christi / des glaubens / sey bey jm. Zwinglin / vnd die Sacramentstürmer / sagen: es sey bey jnen (Dann durch Christum / wirdt verstanden bye sein reych und glauben / nicht das hochwirdig Sacrament seines zarten Fronleichnams / wie das die Ketzler außlegen) So sagen die Pickarden / Christus sey bey jnen: Die Widertauffer verdammen die ganzen welt / allain jr Sect außgeschlossen. Darwider aber vnns der Herr

⁸¹ Eck, *Christenliche Außlegung*, Vorred, ohne Paginierung; Predigt am 3. Sonntag nach Epiphanie, fol. LX:

⁸² Ebd., Vorred, ohne Paginierung.

IESVS trewlich warnet / an obgemelten orten / Auch Petrus vnd Paulus vnns das treffenlich anzeygt haben.«⁸³

Der frühneuzeitliche Religionskrieg – darin der mittelalterlichen Perzeptionsgeschichte der Kreuzzüge nicht unähnlich – verstand also den Krieg um die Religion als obrigkeitlich eingehetzte, nach Regeln zu führende Auseinandersetzung um das *bonum commune*, indem die Vertreter nicht wahrheitsfähiger religiöser Positionen »den gemeinen armen mann verführen / vnd in empörung / auffrühr / ungehorsame bringen / wider Gott / die Kirchen / und jr gaystlich vnd weltlich von Gott aufgesetzte überkait«.⁸⁴ Diesem Streit aber wuchs eine besondere Dringlichkeit wie Dignität zu, weil es darüber hinaus im Heil der Seelen um transzendente und ewige, nicht nur zeitliche und vergängliche Güter ging. Es waren natürlich konfessionelle Gegner und verführte Menschen, mit denen man sich herumschlug, aber darin auch immer die *Pforten der Hölle* und das losgelassene Teufelsheer.⁸⁵

Von diesen moraltheologischen Überlegungen, die in der Regel reich mit biblischen und (antik-)historischen Exempeln gestützt wurden, ist die Aszetik ebenso abzuheben wie der akademisch-polemische Streit zwischen Wahrheit und Häresie. Beide Gattungen kamen im sprachlichen Gewand militärischer Metaphern daher, sprachen aber ausdrücklich entweder von geistigen Auseinandersetzungen der Seele mit sich selbst oder von geistigen Kämpfen der Kirche um die Wahrheit des Christentums. Ausschließlich in diesem Sinne verwendeten auch frühneuzeitliche Theologen den Ausdruck *heiliger Krieg* als »Beginn der Kirche und Hüter der heiligen Religion«, imaginierten geistige Schlachten, Bollwerke, Türme und Paläste, aber eben erbaut aus dem Silber katholischer Lehrer und glaubender Seelen. Es waren Worte und Rituale, »Waffen der Wahrheit«, mit denen der »wahnwitzige Leichtsin der Häretiker« und ihre »Verderbungen der Glaubenssätze, [die den ...] Verstand der Menschen beflecken«, ausdrücklich »vernichtet werden« sollten.⁸⁶ Ein erster Gesamt-

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Vgl. Der Drit Tail Christenlicher Predigen / Ann den hohen Festen vnd Hochzeytlichen tagen der Hayligen / durch das gantze Jar / nach gebrauch Christenlicher Kirchen / zú gütt vnd nutz den Frömmen Alten Christen. Durch Johan von Eck Doctor / Vicedantzellier zú Ingolstat / Thumbherren zu Eyster vnd Lüttich. Mit Kayserlicher Freyhait / bey zehen mareck golds in Sechs Jaren nitt nach zútrucken. M.D.XXXIII. Eck unterscheidet drei Pforten der Hölle als Zugänge zur Welt des Teuflichen: die Sünde allgemein, die Verfolgung der Christen durch die Tyrannen, die Verführung der Seelen durch die Ketzler und ihre Lehren; Predigt »An Sant Peter vnd Paulstag«, fol. 159'.

⁸⁶ Ludovici Cresollii Armorici e societate Jesu Mystagogus / de Sacrorum Hominum disciplina. Opus varium, e stromatis SS. Patrum & aliorum eruditione contextum, quo Scriptura explicatur, Patres illustrantur, Scriptorum emendantur, Antiquas lucem capit, mores instruuntur, pietas commendatur. Lutetiz Parisiorum: Sumptibus Sebastiani Cramoisy, via Iacobæa, sub Cicontis M.D.C.XXXIX. Cum Privilegio Regis, S. 68 f.: »Sacrum bellum Ecclesiæ principium, & divinæ religionis curatorum δοπονοβον est.« – »Illud idem clarissimo atque argenteo Symbolo, in Epithalamio Rex pacificus adumbravit, cum vult ex imperio sponsi, in Ecclesiæ muris inædificari propugnacula argentea. Si murus est, ædificemus super eum propugnacula argentea. S. Ambrosius legit receptacula argentea, ut sint illustres quædam veluti spexulæ, in quibus animarum præsides, & religionis Catholicæ magistri versentur, tum ad hostium conatus cludendos tum ad

eindruck tendiert dahin, daß in beiden konfessionellen Lagern schon in der frühen Reformationszeit eine klare Idee vom Krieg um religiöse Wahrheitsansprüche existierte, auch wo der Begriff *Religionskrieg* sich erst herausbildete⁸⁷, daß diese Idee aber keineswegs als regelloser *clash of civilizations* vorgestellt und medial inszeniert wurde. Im Gegenteil: Gerade weil bewußt war, daß in den Territorien wie im Reich die Wahrheitsansprüche im Gewand von Rechts- und Besitztiteln daherkamen, war der Religionskrieg ein Krieg um politische und fiskalische Zugriffe. Der Religionskrieg präsentiert sich im historischen Rückblick als thematische Erscheinungsform, nicht als pervertierte Verformung des gerechten Krieges.

Das zeigen im Umkehrschluß auch die Friedensinstrumente, insbesondere der Artikel V des *Instrumentum Pacis Osnabrugense* (IPO)⁸⁸, in dem sich die Friedensparteien entschlossen, »das nicht mehr realisierbare alte Ordnungsmodell Europas nun auch außer Kraft zu setzen«⁸⁹. Erst jetzt waren – implizit – Glauben, Bekenntnis und religiöse Praxis aus der Liste gerechter Kriegsgründe gestrichen worden. Dieser Entscheidung aber, darauf haben Martin Heckel und Konrad Reppen immer wieder hingewiesen, lag keineswegs der Gedanke der Toleranz oder der Säkularisierung des Reichsrechts zu Grunde, weil die Wahrheitsansprüche der Konfessionen gegeneinander nicht abgegolten werden konnten und die Konfessionen bleibend »zu komplexen theologisch-politischen Gesamterscheinungen [erwachsen]«.⁹⁰ Der Religionskrieg im Sinne des gerechten Krieges blieb in der Rechtstheorie und Kanonistik denkbar, wenn auch aus Gründen der politischen Rationalität undurchführbar, weil man sich durch den Friedensschluß entschieden hatte, ihn nicht mehr zu führen. Man blieb auf die Wiedervereinigung der Konfessionen verpflichtet, wenn auch nur rhetorisch und verschoben *ad infinitum*. Aber das gemeinsame Sektenerbot zeigte: »Das Reichsrecht [des Westfälischen Friedens] suchte die

pacem, & salutem populi in æternum tempus sanciendam.« – »Fidem oppugnat communio humani generis hostis impiæ de divinis rebus opiniones libri a confederatio hominibus editi, cum in suam, tum in aliorum multorum perniciem; Hereticorum væcors temeritas, qui dogmatum venena ferunt, & mentes hominum contaminant. In quibus similibusque Veritatis armis extinguentis, iam iam inde ab instituta religione videmus clarissimos Ecclesiæ heroas, & augustos lumines insudacisse ... «

⁸⁷ Begriffsgeschichtliche Skizze bei Reppen, *Religionskrieg*, S. 91 f.

⁸⁸ Vgl. dazu Jakobi, *Bedeutung*, S. 91-95 (Lit.).

⁸⁹ Burkhardt, Johannes, »Die entgipfelte Pyramide. Kriegsziel und Friedenskompromiß der europäischen Universalismächte«, in: 1648. Krieg und Frieden in Europa, Textband I: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, hg. v. Klaus Bußmann und Heinz Schilling, München, 1998 [Ausstellungskatalog], S. 51-60; hier S. 59. Hier freilich wird das alte Ordnungsmodell ohne seine religiösen Implikate fast ausschließlich mit konkurrierenden politischen Universalitätskonzepten und Hegemonialinteressen der europäischen Großmächte identifiziert, der Habsburgischen Häuser Österreich und Spanien, Frankreichs und Schwedens, so daß die Lesart Religionskrieg nur noch in Versatzstücken national verengter Forschungsperspektiven eine Rolle spielt; vgl. ebd., S. 52-57.

⁹⁰ Vgl. Heckel, Martin, »Konfession und Reichsverfassung. Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung in den Freiheitsgarantien und der Verfassungsorganisation des Reichs seit der Glaubensspaltung«, in: *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, hg. v. Paolo Prodi, (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 28), München, 1993, S. 69-96; hier S. 73.

Einheit der Kirche (und damit auch die religiöse Einheit des Reiches selbst) durch die Gemeinsamkeit der Herkunft und der Zukunft zu sichern und in der Krise der Gegenwart nicht durch weitere Trennungen zu zerstören«; die unabdingbare »theologische Wahrheitsverpflichtung im unausgetragenen Lehrkonflikt« wurde als ausschließlicher Geltungsanspruch für das gesamte Reich aufrecht erhalten.⁹¹

Im Krieg gegen die Türken⁹² spielte die eingangs erwähnte religionskriegerische Vorstellungswelt hingegen praktisch keine Rolle. Anton Schindling hat mehrfach darauf hingewiesen, daß es »in der abendländisch-christlichen Welt bis an die Schwelle der Moderne im Spannungsfeld von Krieg und Religion zwei Kategorien von kriegerischer Gewalt und damit zwei Typen von Religionskriegen [gab]: den konfessionellen Bürgerkrieg oder Staatenkrieg zwischen Anhängern unterschiedlicher christlicher Bekenntnisse im europäischen Binnenraum und den genuinen Religionskrieg an den Außengrenzen der Christenheit.«⁹³ Aber obwohl der Türkenkrieg gegen den *Erb-Feind des christlichen Namens* und gegen Ungläubige geführt wurde, obwohl die religiös getönte Herrschaftsikonographie die *himmlischen Alliierten*, insbesondere Maria, nach der Seeschlacht von Lepanto dominant herausstellte, wäre doch noch genauer zu diskutieren, ob und in welcher Gewichtung es sich bei den neuzeitlichen Türkenkriegen um im eigentlichen, strengen Sinne Religions-, bzw. um territoriale Verteidigungskrieg handelte. Denn die Türkengefahr hat es faktisch nur begrenzt und punktuell vermocht, im Westen ein auf die Religion abhebendes Einheits- und Zusammengehörigkeitsbewußtsein zu wecken. Konfessionelle wie machtpolitische Auseinandersetzungen innerhalb der *Christenheit* blieben vielfach wichtiger als gemeinsame Anstrengungen, die Bedrohung durch das Osmanische Reich abzuwenden. Die Appelle der theologischen Literatur wie der Predigten zielten auf die Einigkeit der Christen gegen den osmanischen Expansionismus nach Westen. Die Einigkeitsforderung aber wurde nicht etwa in Konfessions-, sondern in Nationsbegriffen expliziert. Bei katholischen Autoren schürte das eher harte Urteile gegen das (katholische) Frankreich als gegen lutherische Landesfürsten im Reich. Und propagiert wurde auch keine Vernichtung oder Bekehrung, sondern eine Vertreibung der Muslime. Scharfe Kritik übte man am indigenen Adelsethos und an der die Einheit des Westens vereitelnden Konkurrenz der europäischen Monarchen, dem das religiös motivierte Askesebewußtsein und die Glaubenskraft des Feindes entgegengehalten wur-

⁹¹ Ebd., S. 75, 81 und passim.

⁹² Vgl. jüngst Brendle/Schindling, *Religionskriege*, S. 29-32.

⁹³ Schindling, Anton, »Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Erfahrungsgeschichte und Konfessionalisierung«, in: *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«*, hg. v. Matthias Asche und Ders., Münster, 2001, S. 11-51; zu den Türkenkriegen dort S. 17 ff. (Zitat S. 18). Beispiele des erfahrungsgesättigten Abgleichs von Türkenkrieg und innerchristlichem Konfessionskrieg auch in den regionalgeschichtlichen Beispiel-Beiträgen.

den.⁹⁴ Darum unterscheiden sich die Türkenkriege der Frühen Neuzeit im Blick auf die darin zum Austrag kommenden Kriegsgründe auch wesentlich von den mittelalterlichen Kreuzzügen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Kriegstypologisch überwiegt die Kontinuität zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit die Unterschiede. Religionskrieg ist prioritär die Auseinandersetzung um eine religiös bestimmte *iusta causa* im Rahmen des Rechts, und dieser Typus läßt sich in der Frühen Neuzeit wie im Mittelalter struktur- und erfahrungsgeschichtlich rekonstruieren.⁹⁵ Insofern ist der Behauptung Norman Housleys, die Konfessionskriege hätten auf Ideen, Rollenmuster und Gruppenverhalten des Mittelalters zurückgreifen können, um in barbarisierender Radikalisierung den Konfessionskrieg aus kontinuierenden Mustern herausentwickeln können⁹⁶, eben so richtig wie falsch. Die Kontinuitäten sind mit Vokabeln wie *radicalization*, *disastrous* und *barbaric* weitgehend unzutreffend beschrieben. Wie schon im Mittelalter gibt es den reinen Religionskrieg nicht, und zwar nicht aufgrund diffuser Überlagerungen, sondern weil Religion im Gewand des Rechts daherkam und Politik sich religiös begründete. Erneut war der Religionskrieg nicht von *systemsprengend* anderer Eigenart als andere Kriege, weder in seiner Rechts- und Austragungsform noch in seiner Deutung und Erinnerung.

In alledem zeigt sich die mangelnde Valenz von Steigerungsbegriffen, welche die Diskussion über die frühneuzeitlichen Religionskriege begleiten. Wenn Robert Bireley den Dreißigjährigen Krieg als »Germany's Religious War« und als »Holy War« charakterisierte⁹⁷ und auch Johannes Burkhardt die Kombatt-

⁹⁴ Vgl. z.B. Reimb dich / Oder Ich ließ dich / Das ist: Allerei Materien / Discurs, Concept, unnd Predigen / welche bißhero in unterschiedlichen Tractärlen gedruckt worden; Nunmehr in ein Werck Zusammen gereimbt / und Zusammen geraumbt / mit einem beygefügeten Indice Concionatorio, und neuem Zusatz mehrer Concepten; Denen Herren Predigern für ein Interim geschenckt / biß etwas anders bald folgen wird. Durch Fr. Abraham à S. Clara, Augustiner Baarfüßer Ordens / Kayserl. Prediger / und der Zeit Prior / &c. Lucern / Gedruckt und verlegt bey Gerfrich Haut, Ao. M.DC.LXXXIII. Darin die Predigt: »Auff / auff Ihr Christen! Das ist: Eine bewögliche Anfrischung der Christlichen Waffen wider den Türkischen Blut=Egel. Sambt beygefügetem Zusatz vieler herrlicher Victorien und Siege wider solchen Ottomannischem Erb=Feind; wie auch andere sittlicher Lehr- und Lob-Verfassung der Martialischen Tapfferkeit; In Eyl ohne Weil zusammen getragen / durch Pr. Fr. Abraham à S. Clara, Augustiner. Kayserl. Prediger und der Zeit Prior / etc.«, S. 3-72.

⁹⁵ Insofern ist die pointierte These Konrad Reppens, der Konfessions-, Glaubens- oder Religionskrieg der Frühen Neuzeit sei gegenüber den Kreuzzügen und Ketzerkriegen des Mittelalters etwas signifikant Neues gewesen, mit der jüngeren mediävistischen Forschung nur schwer in Einklang zu bringen; vgl. Reppen, Religionskrieg, S. 96 f.

⁹⁶ Housley, Religious Warfare, S. 204: »The European Wars of Religion did not simply develop from the accentuation of the confessional divide or even from the crystallization of the various groups into »faith communities« nourishing separate irreconcilable histories, identities, and agendas. They resulted also from the fact that these communities could draw, organically and with comparatively little effort, on a range of ideas, interpretations, leadership roles, and patterns of group behaviour which had evolved seamlessly from the late Middle Ages. There was a radicalization of thought and behaviour, much of it along disastrously barbaric paths, but it all took place in a context of continuity.«

⁹⁷ Bireley, Robert, »The Thirty Years' War as Germany's Religious War«, in: Krieg und Politik 1618 - 1648. Europäische Probleme und Perspektiven, hg. v. Konrad Reppen, (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 8), München 1988, S. 85-106.

tanten »die Tradition des Heiligen Krieges reaktivieren« sieht, und zwar »im Sinne des alten ›Heiligen Krieges‹, der Vollstreckung eines göttlichen Strafauftrages aller Rechtgläubigen gegen Un- oder Irrgläubige«⁹⁸, dann ist mit Blick auf die Mediävistik darauf zu verweisen, daß es eine solche Tradition möglicherweise gar nicht gab und damit eine Fanatisierungsdebatte auch für die frühneuzeitlichen Religionskriege ins Leere läuft.⁹⁹ Die Art, in der sich Kombattanten in Militär und Schreibstube die Rolle Gottes im Krieg dachten, hing gerade nicht vom Kriegstyp ab, sondern von der Gerechtigkeit seines Grundes und der *recta intentio*, d.h. letzten Endes dem Friedenswillen der Beteiligten.

3.3 Religionskriege, *arcana imperii* und das Problem der *Dissimulation*

Religionskriege innerhalb der westlichen Welt – die mittelalterlichen Kreuzzüge gegen den Islam im Heiligen Land folgen hier einer anderen Struktur der Definition religiöser Güter – setzten sich durchgehend mit dem Problem religiöser Diversität auseinander. Religionseinheit war das Ziel der mittelalterlichen Albigenser- und Hussitenkriege ebenso wie der frühneuzeitlichen Bekenntniskriege im Deutschen Reich und Böhmen, England, der Schweiz und Frankreich oder zwischen den Niederlanden und Spanien. »Im klassischen Religionskrieg«, so Johannes Burkhardt, »geht es um den einen christlichen Glauben, während dann im Friedensvertrag in allen Fällen zwei oder mehrere anerkannt werden mußten.«¹⁰⁰ Wichtig ist in diesem Zusammenhang festzuhalten, daß die Motivationen und Ziele der Krieg führenden Parteien von diesem Grundwert der religiösen Einheit bestenfalls rhetorisch und legitimatorisch, nicht aber in der Sache abstrahieren konnten, ohne daß diese Art von Krieg in der Vorstellungswelt der Akteure schlichtweg seinen zentralen Anlaß verlor.

Im Anschluß an diese These wäre nach der Rolle der *Dissimulation*, der verschleiern den Nicht-Erwähnung religiöser Kriegsgründe, in frühneuzeitlichen Kriegen um Konfession und Reichsintegrität zu fragen. Franz Brendle und Anton Schindling¹⁰¹ haben diese Spezialdiskussion über die Religionskriege im Alten Reich vorrangig am berühmten Beispiel von 1546, dem Beginn des Schmalkaldischen Krieges, dann auch an anderen sog. *Reformationskriegen*, Offensivkriegen der protestantischen Religionspartei zur Verteidigung und Durchsetzung ihrer Religionsauffassung¹⁰², entwickelt: Kaiser Karl V. hatte, um sein taktisches Bündnis mit dem Protestanten Moritz von Sachsen nicht zu belasten, seine Reichsexekution gegen andere lutherische Stände, den Kurfür-

⁹⁸ Burkhardt, *Der Dreißigjährige Krieg*, S. 144 f.

⁹⁹ Daß diese Überlegungen mit Blick auf die Hussitenkriege, den Bauernkrieg, die Hugenottenkriege, das Täuferreich von Münster und den sonstigen täuferischen und mennonitischen Pazifismus, den Freiheitskampf der Niederlande und die Türkenkriege weiter differenziert werden müsste, kann hier aus Platzgründen nur angemerkt werden.

¹⁰⁰ Burkhardt, *Religionskrieg*, S. 683.

¹⁰¹ Vgl. Brendle/Schindling, *Religionskriege*. Schindling, »Strafgericht«, S. 28.

¹⁰² Brendle, »Reformationskriege«. Als Beispiele werden behandelt: die württembergische Restitution (1534), die Vertreibung Herzog Heinrichs d.J. aus Braunschweig-Wolfenbüttel (1542), der Fürstenaufstand gegen Karl V. (1552).

sten von Sachsen und den Landgraf von Hessen, bewußt und absichtsvoll ohne Erwähnung reichsreligionsrechtlicher Gravamina gelassen und deren (konfessionell motivierten, wie jedermann wußte) Landfriedensbruch gegenüber dem Herzog von Braunschweig in den Mittelpunkt gestellt. Nach den engen Kriterien Konrad Reppens, der sich zur Typologisierung von Kriegen allein auf die in Manifesten veröffentlichten Legitimationen beziehen wollte, würde das Phänomen der Dissimulation in negativem Sinne zentral für die historische Einordnung von Religionskriegen der Frühen Neuzeit, und zwar weitgehend unabhängig von ihrer faktisch rekonstruierbaren Begründung in Recht, Theologie und fürstlich-kaiserlicher Adelsmentalität und von ihrer faktischen Deutung im Kreis politischer Eliten, ihrer *Kriegserfahrung* mithin.¹⁰³

Anton Schindling freilich bezieht die Motivationen und Strategien der Akteure nicht nur faktisch (wie Reppen auch), sondern theoriebildend ein. War demnach die Dissimulation von Religionskriegen ein Beitrag zur politischen Säkularität der heraufziehenden Moderne, weil »eine Berufung auf das Ketzerrecht der mittelalterlichen Papstkirche das rechtliche Gefüge des neuzeitlichen Reiches gesprengt« hätte, wie Schindling postuliert?¹⁰⁴ Und wann wäre das der Fall gewesen, schon vorreformatorisch um 1500 im Zuge der Reichsreform, wie der Textzusammenhang nahegelegt, oder erst im Umfeld der Stichdaten 1530, 1546, 1552/55 oder gar erst 1618/48? Im Grunde sei nach der Reichsreform um 1500 nur noch die Landfriedenswahrung oder die Landesverteidigung zur Kriegsbegründung tauglich gewesen. Es entsteht ein Bild, in dem die rein *machiavellistische*, ethische Reflexion suspendierende Kriegführung des Renaissancezeitalters eine Säkularisation nicht nur der Kriegführung, sondern auch der politischen Theorie der europäischen Eliten ausgelöst habe.¹⁰⁵ Die Dissimulation sei daher ein erster Schritt, möglicherweise gar ein bewußt eingesetztes Instrument der Säkularisierung des Krieges und der Überwindung der Religionskriege in Europa gewesen. »Es war die Antike-Rezeption der Renaissance und des Humanismus, die eine säkulare Sicht des Krieges ohne heilsgeschichtliche theologische Perspektive und ohne religiöse Legitimationsfrage« und »die moralische Skrupellosigkeit eines säkularen Kriegesverständnisses« begünstigte.¹⁰⁶ Konfessionelle Glaubens-, Besitz- und Rechtskontroversen seien »unter Ausklammerung der religiösen Wahrheitsfrage« durch Dissimulation »mit den Mitteln des Reichsrechts« zu lösen versucht worden. Dieses »Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster« sei als zur Verfügung stehende »Konsensstrategie zwischen Katholiken und Protestanten, zumindest zwischen Katholiken und Lutheranern, niemals aufgegeben« worden. Kurz: »Kriege aus Gründen der Religion beziehungsweise Konfession hat es im Reich zwar immer wieder gegeben, sie sollten und durften jedoch nicht als solche erscheinen.«¹⁰⁷ Möglicherweise wird hier bereits für den Anfang eines Prozes-

¹⁰³ Reppen, Religionskrieg, S. 91-95.

¹⁰⁴ Schindling, »Strafgericht«, S. 28.

¹⁰⁵ Brendle/Schindling, Religionskriege, S. 22-26.

¹⁰⁶ Ebd., S. 25 f.

¹⁰⁷ Schindling, »Strafgericht«, S. 28 f.

ses postuliert, was erst an seinem Ende als schmerzlicher Lernerfolg in der Hinnahme, dann Akzeptanz schwerer Verlusterfahrungen greifbar wird.

Wenn man, wie hier vorgeschlagen, Kriegstypen und ihre Merkmale aus einer Kombination struktur- und erfahrungsgeschichtlicher Zugriffe zu konstruieren und den Erfahrungsbegriff (im Sinne des Tübinger SFB 437) eng an der Begrifflichkeit von Peter Berger und Thomas Luckmann als gesellschaftliche Konstruktion von Realitätsauffassungen¹⁰⁸ zu orientieren versucht, muß die methodisch erhebliche Frage aufgeworfen werden, ob die Kriegserfahrung politischer Eliten durch ihre Veröffentlichungsstrategien von Kriegslegitimationen bereits hinreichend erfaßt werden kann. Schon der Begriff der *dissimulatio*, der Verheimlichung und des Verbergens, setzt voraus, daß im nicht Veröffentlichten die religiöse Wahrheitsfrage für Motivationen und Zielsetzungen der Regierenden, für ihr Weltbild und ihren Selbstentwurf, damit aber auch für die strukturgeschichtlichen Ursachen und mithin für die Typisierung frühneuzeitlicher Konfessionskriege eine erhebliche Rolle gespielt hat, was auch nicht in Abrede gestellt wird. Konrad Reppen hat die öffentlichen und halböffentlichen Begründungen des Schmalkaldischen Krieges genau untersucht¹⁰⁹ und festgestellt, daß die Dissimulation über den Charakter des Krieges, seinen Typus, gerade keine hinreichende Auskunft gibt, zumal diese Strategie nur von der kaiserlichen Seite angewandt wurde. Sowohl die protestantischen Reichsstände als auch der Papst signalisierten deutlich, daß sie den Schmalkaldischen Krieg sehr wohl im Rahmen des mittelalterlichen Kriegsrechts gegen Häretiker verstanden; und selbst die Habsburger sprachen in ihren Kriegsverträgen mit Bayern 1546 und der Kaiser in Privatbriefen offen von Religionsdevianz. Wenn nicht nur Karl V. 1546, sondern auch seine Nachfolger von 1618 bis 1631 ihre Kriegsiniciativen gegen protestantische Fürsten unter Verschweigen des Religionsrechts mit dem *crimen laesae maiestatis* begründeten, brachten sie zudem dennoch eine äußerst religionsgesättigte mittelalterliche Rechtsvorstellung vor – mit tiefen Traditionssträngen bis hinab ins vorchristlich-antike Kaiserrecht. Gerade das *crimen laesae maiestatis* klammerte, wie die Rechtsgeschichte der europäischen Inquisition erweist, die religiöse Wahrheitsfrage nicht aus, sondern schloß sie explizit ein, indem dieses Verbrechen nicht nur

¹⁰⁸ Vgl. Buschmann, Nikolaus/Carl, Horst, »Zugänge zur Erfahrungsgeschichte des Krieges: Forschung, Theorie, Fragestellung«, in: Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg, hg. v. dies., Paderborn, 2001, S. 11-26. Buschmann, Nikolaus/Reimann, Aribert, »Die Konstruktion historischer Erfahrung. Neue Wege zu einer Erfahrungsgeschichte des Krieges«, in: Erfahrung des Krieges, hg. v. Buschmann/Carl, S. 261-272. Krieg und Religion, hg. v. Andreas Holzem, (Theologische Quartalschrift, Themenheft 4/2002), Donauwörth, 2002. Ders., »Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung«, in: »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, hg. v. Paul Münch, (Historische Zeitschrift, Beih. 31), München, 2001, S. 317-332. Ders., »Religiöse Semantik und Kirchenkrise im »konfessionellen Bürgerkrieg«. Die Reichsstadt Rottweil im Dreißigjährigen Krieg«, in: Kriegsniederlagen. Erfahrungen und Erinnerungen, hg. v. Horst Carl, Hans-Henning Kortüm, Dieter Langewiesche u. Friedrich Lenger, Berlin, 2004, S. 233-256. Ders., »... zum seufzen und wainen also bewegt worden: Maria im Krieg – das Beispiel Rottweil, 1618 – 1648«, in: Religionskriege, hg. v. Brendle/Schindling, S. 191-216.

¹⁰⁹ Reppen, Religionskriege, S. 91-95.

die politische Macht des Kaisers, sondern auch die transzendente Majestät Gottes tangierte.¹¹⁰ Und die Universalitätskonzepte Karls V. standen, hier dürfte historiographischer Konsens herrschen, ausdrücklich für beides ein.¹¹¹ Gerade hier rekonstruierten die »Konfessionsbildungskriege«¹¹² ein aus den mittelalterlichen Häretikerkriegen geläufiges Muster: Indem die politische Theorie mit ihren Aufgabenzuschreibungen dafür verantwortlich zeichnete, daß der Religionskrieg im Gewand einer Auseinandersetzung von Zentralgewalt und Teilen des Untertanenverbandes oder zwischen Staaten und politischen Untereinheiten wie den Reichskreisen und konfessionellen Territorialbündnissen daherkam, wurden sowohl der Vorwurf der politischen Empörung gegen die christlich bestimmte *universitas* als auch der Anspruch auf ein ständisches Widerstandsrecht gegen jede den wahren Glauben bedrückende »*Tyrannie*« *de facto* zu Implikaten, nicht zu Säkularisaten des Religionskrieges. Nur die Umstilisierung des anders Bekennenden zum Rechtsbrecher ermöglichte den Konfessionskrieg gegen die im Neuen Testament klar formulierten Gebote zum Gewaltverzicht (Mt 5,5.21f.38-48; Röm 12,18); nur die Forderung, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg. 5,29), hebelte die Passagen zum Obrigkeitseingehorsam (Mt 22,21; Röm 13,1-7) aus.¹¹³

Mit anderen Worten: Die Dissimulation war kein Instrument, den Religionskrieg überwinden, sondern ihn faktisch führen und die strategisch-bündnispolitische wie medial-publizistische Vorbereitung dafür stärken zu können – gerade durch »eine Tradition adressenabhängiger Leugnung des Religionskriegscharakters«¹¹⁴. Diese Verleugnung hatte auf beiden Seiten ihren guten, nämlich religiösen Grund, weil die Argumentationstypen des *inneren Aufruhrs* wie der *Tyrannie* biblische Präferenzen des Gewaltverzichts unterlaufen konnten und dies in den Augen der Akteure mußten. Die Religions- und Konfessionskriege sind keineswegs zu wesentlichen Teilen als typologische Mythisie-

¹¹⁰ Vgl. Trusen, Winfried, »Der Inquisitionsprozess. Seine historischen Grundlagen und frühen Formen«, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonist. Abt. 74 (1988), S. 168-230. Ders., »Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses zum Verfahren bei der INQUISITIO HAERETICAE PRAVITATIS«, in: Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich, hg. v. Peter Segl (Bayreuther Historische Kolloquien, Bd. 7), Köln/Weimar/Wien, 1993, S. 39-76.

¹¹¹ Vgl. Schulin, Ernst, Kaiser Karl V. Geschichte eines übergroßen Wirkungsbereiches, Stuttgart/Berlin/Köln, 1999. Kohler, Alfred, »Persönlichkeit und Herrschaft«, in: Kaiser Karl V. (1500-1558). Macht und Ohnmacht Europas, Bonn, 2000, S. 7-15. Schorn-Schütte, Luise, Karl V. Kaiser zwischen Mittelalter und Neuzeit, München, 2000. Karl V. (1500-1558) und seine Zeit, hg. v. Hugo Soly, Köln, 2000. Majoros, Ferenc, Karl V. Habsburg als Weltmacht, Graz – Wien – Köln, 2000. Charles Quint et la monarchie universelle, hg. v. Annie Molinié-Bertrand, (Ibérica, Vol. 13), Paris, 2001. Karl V. 1500-1558. Neue Perspektiven seiner Herrschaft in Europa und Übersee, hg. v. Alfred Kohler, (Zentraleuropa-Studien. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Hist. Komm., Bd. 6), Wien, 2002. Tracy, James D., Emperor Charles V, *Impresario of war. Campaign strategy, international finance, and domestic politics*, Cambridge, 2002. Das Vermächtnis Kaiser Karls V. Die politischen Testamente, hg. v. Arnim Kohnle, Darmstadt, 2005.

¹¹² Burkhardt, Religionskrieg, S. 683.

¹¹³ Vgl. Wolgast, Konfessionalisierung, S. 190 f.

¹¹⁴ Burkhardt, Religionskrieg, S. 685

rungen zu identifizieren, jenseits derer fürstliche und monarchische Beraterkreise das *eigentliche* Kriegsgeschäft von Erbfolgen, Hegemonialräumen und wirtschaftlichen Einflußzonen als »*arcana imperii*« betrachteten.

Will Kriegstypologie eine *Erfahrungsgeschichte politischer Eliten* zutreffend mit abbilden, dann sprechen nicht nur die Kriegsmanifeste, sondern auch die Friedensschlüsse dafür, dem Typus des Religionskrieges breite Aufmerksamkeit zu widmen. Denn der Passauer Vertrag von 1552, der Augsburger Religionsfrieden von 1555 und der Westfälische Frieden von 1648 thematisieren die Konfessionsprobleme im Reich so umfassend und ja vielfach auch so grundstürzend neu, daß die Vorstellung, die religiöse Wahrheitsfrage und die mit ihr umstrittenen Rechts- und Besitzfragen hätten dissimulierend ausgeklammert werden können in einem Sinne, daß sich die Dringlichkeit und Relevanz des Religionsproblems konsensbildend hätten unterlaufen lassen, m. E. wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Das gilt um so mehr, als sich die jeweiligen Kriegs- und Friedensziele und die Frage, ob diese überhaupt der religiösen oder der rein politischen Sphäre angehörten, zwischen den Konfessionsparteien nicht mehr vereinbaren oder zweifelsfrei klären ließen, wie kürzlich Axel Gotthard umfassend und Dietmar Willoweit resümierend festgestellt haben.¹¹⁵ Der Kampf der Lutheraner für die von ihnen so aufgefaßte Rückkehr zur alten, ursprünglichen und apostolischen Religion des reinen Evangeliums ließ sich weder ohne den Verweis auf ein vorreformatorisch überkommenes Reformationenrecht der Fürsten noch ohne ein jenseits des Religiösen liegendes ständisches Widerstandsrecht gegen ungerechte Herrschaft und Tyrannei sicher stellen. Umgekehrt wehrten sich die Katholiken gegen die Abschaffung ebenfalls als altchristlich bezeichneter Kulte und religiöser Institutionen, indem sie darauf verwiesen, daß mit dem Einzug von Klöstern, Kapiteln, Stiftungen und Pfluggesellschaften die Landesordnung als solche tangiert sei, welche unterschiedslos allen ihre Besitztümer, Vermögen und Einkünfte zu sichern habe. Es wäre gar nicht möglich gewesen, den Dissens darüber zu verschweigen, welcher Rechtssphäre die Auseinandersetzung um den wahren Glauben eigentlich angehörten und wie vermeintliche Verletzungen zu sanktionieren seien. Wenn Kaiser, Reichskammergericht oder Reichshofrat sich auf den allgemeinen Landfrieden und den Schutz der Rechtsordnung bezogen, dann deshalb, weil für sie der Schutz der angestammten Religion dort selbstverständlich inbegriffen war. Dementsprechend war in den Friedensverträgen, vor allem dem Augsburger Religionsfrieden, der Einsatzort der Dissimulation gerade die Einsicht in die Massivität der religiösen Gegensätze. Um eine Regelung nicht überhaupt scheitern zu lassen, mußte sie bewußt so vereinbart werden, daß sie von den verschiedenen Vertragsparteien in ihrem jeweiligen religiösen Verständnis hinnehmbar werden konnte. In diesem Sinne tritt gerade im Phänomen der Dissimulation das Faktum *Religionskrieg* im Rahmen der »*iusta-causa*«-Theorie um so deutlicher hervor.¹¹⁶ Diese Art taktischer Verschleierungen von

¹¹⁵ Vgl. Gotthard, Axel, *Der Augsburger Religionsfrieden (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 148)*, Münster, 2004. Willoweit, *Religionsrecht*.

¹¹⁶ Willoweit, *Religionsrecht*, S. 41-47.

Grundlagen-Dissensen in Religionsvergleichen haben als Instrument der Befriedungspolitik allerdings eher schlecht funktioniert, wie die Auslegungstreitigkeiten des Augsburger Vertrages bis 1618 und der päpstliche Protest gegen bestimmte Klauseln des Westfälischen Friedens zeigen.¹¹⁷ Dissimulation in Friedensverträgen beendete den Religionskrieg nur dann, wenn ihre wechselseitige Akzeptanz nochmals abgesichert wurde (z. B. durch die Anti-Protestklausel im IPO). Martin Heckel hat immer wieder insistiert, daß wir es bei den Friedensverträgen in Passau 1552 und Augsburg 1555, der (wenn auch nun endgültig fiktionalen) Rechtskonstruktion nach auch in Münster und Osnabrück 1648 noch mit Kompromissen, begrenzten Suspensionen, paritätischen Garantien und interimistischem Notrecht zu tun haben, das schlechterdings nicht auf den Begriff zu bringen war¹¹⁸, und noch nicht mit dem »erfolgreich[en] Umdefinier[en] zur Landfriedensfrage«¹¹⁹ auf dem Weg zu einem »säkularen Bekenntnisbegriff wie im modernen Staatskirchenrecht«¹²⁰.

Muß daher nicht doch die Dissimulation wesentlich pragmatischer im Blick auf ihre unmittelbaren taktischen Zwecke gesehen werden (wie Brendle es ja auch vorschlägt), so daß sie mit der Typologie von Kriegen möglicherweise im Grunde nichts zu schaffen hat? Unbestritten ist in ihr eine »Säkularisierung der Kriegslegitimationen«¹²¹ erkennbar. Aber ebenso unverkennbar erweisen gerade die Reformationskriege, vielfach auch noch die bis zum Schluß durchgehaltenen Optionen politischen und militärischen Handelns im Dreißigjährigen Krieg und diplomatischen Verhandeln auf dem Friedenskongreß, die strikte Gewissensbindung, welche das theologische Bewußtsein von der *allein selig machenden Religion* und ihrem Wahrheits-, Absolutheits- und Ausschließlichkeitsanspruch in vielen prominenten Akteuren wach hielt, möglicherweise im Gefolge der Auseinandersetzungen neu wach rief. Und die Antikenrezeption der Predigtliteratur, die ja auf das religiöse Denken der Fürsten nicht ohne Einfluß blieb, war vielfach eine wahrnehmbar gebrochene. Ihr Mangel an Enthusiasmus lag oft genug darin begründet, daß im Kriegshandeln antiker Feldherren eben jenes ungebrochen *machiavellistische* Verständnis zum Ausdruck kam, demzufolge es im Krieg um Gebietserwerb und Unterwerfung, Ruhm und Ehre, Reichtum und Beute ging.

Erneut erweist sich, daß die Klassifikation von Kriegstypologien der Kombination erfahrungs- und strukturgeschichtlicher Perspektiven bedarf. Daher sind Anstrengungen zur Rekonstruktion religiöser Kriegserfahrung so mit den Debatten über die Kriegstypologien zu verbinden, daß letztere ihrerseits erfahrungsgeschichtlich rekonstruiert werden. Religiöse Charakteristika dieser

¹¹⁷ Vgl. Reppen, Konrad, »Der päpstliche Protest gegen den Westfälischen Frieden und die Friedenspolitik Urbans VIII.«, in: *Reformation*, hg. v. Ders., S. 30-52.

¹¹⁸ Heckel, Konfession, S. 73-77. Vgl. auch Ders., »Die katholische Konfessionalisierung im Spiegel des Reichskirchenrechts«, in: *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, hg. v. Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling, (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 135), Münster, 1995, S. 184-227.

¹¹⁹ Brendle/Schindling, *Religionskriege*, S. 37.

¹²⁰ Heckel, *Konfession*, S. 79-82.

¹²¹ Brendle, »Reformationskriege«, S. 88, 90.

Kriege sind auf den Erfahrungsraum und die Verstehensvoraussetzungen der jeweiligen Akteure zu beziehen – mit Blick auch auf ihre, aber nicht vorwiegend aufgrund ihrer Öffentlichkeitsstrategien. Kriegstypologien und die religiösen Elemente in ihnen sind also ihrerseits wissenssoziologisch als erfahrungsgebunden und erfahrungsbindend auszuweisen. Dies gilt für politische und militärische Entscheidungsträger oder geistliche Amtsträger der Konfessionskirchen ebenso wie für passiv Betroffene.

4. Der Begriff des *Religionskrieges* in der politischen Theorie der Neuzeit: eine abschließende Skizze

Die Geschichte des Religionskriegsbegriffs nach dem Zeitalter der Religionskriege ist deshalb von so eminenter Bedeutung, weil sie das zu Anfang dieser Überlegungen evozierte Bild wesentlich mitgeformt hat. Bereits vor 1648 wurde der Begriff reflektiert, und im Zuge der Friedensverhandlungen mutierte er rasch zum Negativbegriff¹²² und zum konfessionellen Kampf begriff des evangelischen Lagers. Bereits 1719/20 konnte Johannes Burkhardt eine Verwendung des Begriffs konstatieren, die ihn in das Reich des diplomatischen Rückfalls verwies: Auch dort, wo die Konfessionskonkurrenz im Vollzug der vollen Parität im Reich nicht aufgehoben wurde, sollte der Glaubenskrieg doch ausgeschlossen bleiben.¹²³ Der feststehende Begriff *guerre de religion* hatte sich in den französischen Bürgerkriegen zwischen katholischer Ligue und protestantischen Hugenotten gebildet; darum mußte in der einflußreichen Staatsrechtslehre Jean Bodins, die sich bereits in der französischen Politik des Dreißigjährigen Krieges auswirkte, die Souveränität des Königs über den Religionsparteien stehen und die Integrität des Staates und seiner Gesetze garantieren. Obwohl Louis XIV. durch die Aufkündigung des Ediktes von Nantes zur Formel *Un Roi, une loi, une foi* zurückkehrte, bereitete Bodin einer derart abwertend konnotierten Rezeption des Religionskriegsbegriffs im Selbstverständnis auch der übrigen europäischen Staaten des späteren 17. und 18. Jahrhunderts den Weg. Solche Kriege einseitig vom Zaun gebrochen zu haben, gegen die Freiheit des in der Reformation wieder entdeckten reinen Evangeliums, war der parteiische Vorwurf, mit dem der Typus des Religionskrieges implizit begann, etwas spezifisch Katholisches zu werden. Protestantisch dominierte Epochenimaginationen vom finsternen Mittelalter, entstanden im Horizont von Orthodoxie und Aufklärung, waren solchen Zuschreibungen ebenso förderlich wie dem Nachbardiskurs von Fanatismus und Intoleranz. Zedlers Universal-Lexicon faßte die terminologische Entwicklung unter dem Begriff *Religions-Krieg* treffend zusammen:

»Es wird gefragt, ob es recht sey, der Religion wegen Krieg zu führen? Diese Frage kann nicht schlechterdings bejahet werden. Sollen Religions-Kriege rechtmäßig seyn, so müssen sie nicht zum Zwecke haben, daß die

¹²² Burkhardt, *Der Dreißigjährige Krieg*, S. 177.

¹²³ Burkhardt, *Religionskrieg*, S. 681.

Menschen zu diesem oder jenem Glauben gezwungen werden sollen, denn sonst würden sie schlechterdings verwerflich seyn; sondern die Absicht dabey muß dahin gehen, daß andere, die dergleichen unbefugten Zwang ausüben wollen, davon zurücke gehalten, in ihre gehörigen Schranken gesetzt und genöthiget werden, von ihrem unrechtmäßigen Verfahren abzustehen. Und in so fern sind Religions-Kriege nicht anders anzusehen, als andre Kriege, die da rechtmäßiger Weise geführet werden können, wenn andere Völcker öffentliche Unruhe anrichten, und unbefugte Gewaltthätigkeit ausüben, oder sonst wider Recht und Billigkeit handeln wollen.«¹²⁴

Den Artikel kennzeichnet eine frappierende Kontinuität im Blick auf die Lehre des gerechten Krieges, die ja bereits Luther seiner Zwei-Reiche-Lehre eingefügt und damit für den Protestantismus verfügbar gemacht hatte.¹²⁵ Nur die Vorstellung dessen, was eine religiöse *insta causa* sei, war gegenüber der mittelalterlichen Dekretistik und dem frühneuzeitlichen Reichsreligionsrecht ausgetauscht worden. In den begriffsgeschichtlichen Einzelheiten ist das beim derzeitigen Forschungsstand noch schwer bis unmöglich nachzuvollziehen. Die *Geschichtlichen Grundbegriffe* weisen ein eigenes Lemma nicht aus, und sporadische Referenzbelege sind spärlich. So viel immerhin läßt sich sagen:

Religionskrieg und *Heiliger Krieg* mutierten mehr und mehr zu Metaphern im argumentativen Wortschatz der entstehenden politischen Strömungen der Moderne. Der liberalen Bewegung diene das Negativstereotyp vom Religionskrieg als Beleg und Begründung für ihr evolutives Modell der *fortschreitenden Zivilisierung und Vernünftigkeit* des politischen Systems: »Keine Befindung, keine Religionskriege, keine Prinzipienkriege!«, forderte etwa 1840 Heinrich von Gagern.¹²⁶ Die generelle Überwindung des ideologischen Krieges, die hier unter der Ägide liberaler politischer Rationalität propagiert wurde, konkurrierte freilich bereits um 1800 mit der ganz entgegengesetzten Konjunktur des Begriffes vom *Heiligen Krieg*. In der konservativen Theoriebildung machte die Wortschöpfung insofern noch Sinn, als das »Machtverständnis der politischen Romantik ... sich als eine christliche Lehre verstand«, die sich »in entschiedener Opposition – in einem heiligen Krieg – gegen den Geist des revolutionären Systems sah.«¹²⁷ Rein metaphorisch aber wurde der Begriff

¹²⁴ Art. »Religions-Krieg«, in: Zedler, Johann Heinrich, *Grosses vollständiges Universallexikon*, Bd. 31. 2., vollständiger photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1742, Graz, 1996, Sp. 519.

¹²⁵ Vgl. Peterson, Luther D., »Lutheran Germany«, in: *Encyclopedia of Religion and War*, hg. v. Palmer-Fernandez, S. 282-285 (Lit.). Vgl. Housley, *Religious Warfare*, S. 110 f.: » ... The essential foundations of just war theory were another matter: the justice of a cause, the right of certain authorities to bear the sword in God's name, and the frame of mind of the combatants, were so deeply rooted in Christian thinking that they became central within Protestant ideology. Just war thinking was therefore able, to a remarkable degree, to transcend the confessional divide.«

¹²⁶ Janssen, Wilhelm, Art. »Krieg«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe (GG)*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd. 3, Stuttgart, 1982, S. 567-615; hier S. 607.

¹²⁷ Faber, Karl Georg, Art. »Macht, Gewalt«, in: *GG*, Bd. 3, S. 817-935; hier S. 914, unter Verweis auf Karl Ludwig von Haller, *Restauration der Staatswissenschaft*.

überall dort, wo seit den Revolutions- und Befreiungskriegen neue Güter wie die Freiheit und dann insbesondere das Volk und die Nation in einem Sinne als *heilig* ausgegeben wurden, daß dem Krieg um diese Güter eine die Subsumption seiner Gerechtigkeit stützende metaphysische Weihe gegeben werden konnte.¹²⁸ Das heißt in der Quintessenz: Beide Begriffe erlangten ihre moderne Konjunktur im Entstehungskontext der großen politischen Strömungen und des neuzeitlichen politischen Parteienspektrums. Dabei war quer durch die Lager der *Religionskrieg* der abzulehnende Retrospektivbegriff, der *Heilige Krieg* aber der prospektive Identitätsbegriff. Es war eben die Kombination von »Identitätsfindung und Aggressionsvollzug«¹²⁹, welche die vermeintlich älteren Charakteristika des Religionskrieges zu konstruieren half; diese Kombination von Unbedingtheiten aber wurde nun, kaum retrospektiv erfunden, vermeintlich edleren, der Neuzeit und dem Ende der religiösen Knechtschaft angemesseneren Zielen zugewandt.

Diese Gedankenverbindung – in allen ihren Gott, Nation und Volk kombinierenden Spielarten – wurde den politischen und bellizistischen Redeweisen der Moderne so selbstverständlich, daß selbst die diese Diskurse kritisch reflektierenden GG statuieren konnten: »Die dauerhafte alt- und neutestamentliche Vorgabe des Gottesvolks-Begriffs liefert ungebrochen das Unterfutter zum deutschen Volksbegriff. Die temporale Binnenstruktur des Volksbegriffs zehrt in ihrer jeweiligen Aktualisierung von einer über zweitausendjährigen Vorgeschichte und ihrer Präsenz.«¹³⁰ Mit anderen Worten: Hier wird behauptet, der erklärte *Volkskrieg* des NS sei der durch eine fatale Begriffsgeschichte gerechtfertigte Erbe des Religionskrieges. Daß diese vermeintliche *zweitausendjährige Vorgeschichte* ihrerseits in wesentlichen Teilen eine moderne Erfindung ist, hoffe ich mindestens angedeutet zu haben.

Hier schließt sich der Kreis: Wenn man wie Gerd Krumeich nach Bezügen des I. Weltkriegs zur Religionskriegsthematik fragt, müsste man evtl. nicht allein bei Kardinal Faulhaber in Speyer, dann München, und Hofprediger Stoecker, Berlin, sondern auch bei Werner Sombart und Max Weber ansetzen. Sie waren es, die den I. Weltkrieg als *heilige Geschichte* und als *Gethsemane des deutschen Volkes*, ja als einen *heiligen Volkskrieg um die ganze Existenz* erlebten.¹³¹ Anders gesagt: Es waren die, welche sich selbst als *religiös unmusikalisches* bezeichneten, welche jene Traditionsfindung (mit)betrieben, in deren Gefälle der Religionskrieg als desavouiert und überwunden galt, die Sakralität des Krieges aber mit Blick auf das vermeintlich *Heilige* der umkämpften Güter neu statuiert werden konnte: *Nation* und *Volk*, später dann bestimmt durch und identifiziert mit der *Rasse* und dem *Lebensraum*, standen hier oben an.¹³²

¹²⁸ Schreiner, Klaus, Art. »Toleranz«, in: GG, Bd. 6, Stuttgart, 1990, S. 445-605; hier S. 517. Reinhart Koselleck, Art. »Volk, Nation«, in: GG, Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 141-431; hier S. 332 f., 408 f.

¹²⁹ Koselleck, Art. »Volk, Nation«, S. 333.

¹³⁰ Ebd., S. 409.

¹³¹ Ebd., S. 408.

¹³² Vgl. exemplarisch: Mommsen, Wolfgang J., »Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg«, in: »Gott mit uns«, hg. v. Krumeich, Lehmann, S. 249-261, auch wenn hier nach wie vor eher die Theologen untersucht und behaftet werden als die

Und erst nachdem diese Spur mit brutaler Effizienz und *totaler* Durchsetzungswillen bis 1945 gelegt worden war, konnte nach 1945 der solcherart charakterisierte *Religionskrieg*, vom *Heiligen Krieg* nun eigentlich ununterscheidbar, zum kollektiven Betriebsunfall der europäischen Geschichte stilisiert werden. Zentrale Spezifika der landläufigen Vorstellung vom Religionskrieg sind Konsequenzen dieser Begriffsgeschichte, nicht der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Erfahrungsgeschichte des Krieges oder des Kriegrechtsdiskurses.

Darum macht es Sinn, den Typus des Religionskrieges als analytischen Begriff wieder frei zu legen. Seine Merkmale speisen sich

- aus der abendländischen Geschichte der Theorie des gerechten Krieges, insbesondere ihrer Überlegungen zu den gerechten Kriegsgründen und zur Legitimität obrigkeitlichen Handelns in Religionssachen,
- aus der spezifischen Institutionalisierung des Verhältnisses von Religion und Herrschaft im Christentum des Westens, ohne theokratischen Monismus, aber mit enger wechselseitiger Verpflichtungsbindung,
- aus dem religiösen Selbstverständnis der europäischen politischen Eliten, den Schutz und die Einheit der Religion als Teil des politischen Auftrags zu begreifen, für dessen Erfüllung sie sich eschatologisch zu rechtfertigen haben würden,
- 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),
- aus spezifisch theologischen Leitideen, wie Gott sich mit dem Sünder-sein des Menschen auseinander setze wie schließlich
- 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 Religionskrieg. Denn dieser 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.

politischen und ökonomischen Eliten, die Professorenschaft, die Publizistik oder die bürgerliche Kultur- und Vereinslandschaft. In diesem Sinne instruktiv: Hübinger, Gangolf, »Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus«, in: ebd., S. 233-247. Hartmut Lehmann: »Er ist wir selber: der ewige Deutsche«. Zur langanhaltenden Wirkung der Lutherdeutung von Heinrich von Treitschke«, in: ebd., S. 91-103.