

Christentum und Kriegsgewalt

ANDREAS HOLZEM

1. *Clash of civilizations – Fundamentalismus – Mittelalterphantasie: Das Problem*

Das Problem von Religion und Kriegsgewalt¹ wird im frühen 21. Jahrhundert – mit dem Ende des »Kalten Krieges«, im Zeichen des islamistischen Terrors und der Sorge um einen möglichen *clash of civilizations* – unter einem völlig veränderten gesellschaftlichen Horizont diskutiert. In den 1970er und 1980er Jahre stellten christliche Parteien und Gruppierungen zwischen Nachrüstung und Friedensbewegung die Frage, ob Religion das System der Abschreckung legitimieren müsse oder im Gegenteil Abrüstung und Befriedung zwischen großen militärischen Blöcken und gegensätzlichen Systemen fördern könne. Nunmehr jedoch gewinnt mit Blick auf den islamistischen Fundamentalismus und auf die geistigen Grundlagen der amerikanischen Außenpolitik in der Bush-Ära eine andere These Zulauf: Die großen monotheistischen Religionen seien in sich selbst die Quellen einer Intoleranz, welche eine globale Kriegsgefahr in sich berge. Was Jan Assmann religionswissenschaftlich herleitete², scheint sich politikwissenschaftlich zu bestätigen.

Die Geschichte des Christentums wird dabei zunehmend im Lichte islamistischer Radikalisierung gelesen. Das Stichwort dieser gedanklichen Zusammenführung heißt »Fundamentalismus«. Es kommt mit der selbstverständlichen Annahme daher, Fundamentalismus sei ein generelles Kennzeichen vormoderner Gesellschaften, also auch des christlichen Mittelalters (dieses insbesondere!) und der Frühen Neuzeit gewesen, in modernen westlichen Gesellschaften aber überwunden worden. Die große Bedrohung wird darin gesehen, die Religion könne sich der Kriegsgewalt wieder bemächtigen und dadurch eine ungeahnte Radikalisierung bewirken.³

1 Die Anmerkungen und Literaturverweise werden hier aus Raumgründen auf direkte Zitate beschränkt. Vgl. generell und ausführlich die Einleitung und die Einzelbeiträge in *Andreas Holzem*, (Hrsg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens* (Krieg in der Geschichte, Bd. 50), Paderborn – München – Wien – Zürich 2009. Dort in zahlreichen Aufsätzen alle Referenzen, Literatur- und Quellenbelege, exegetischen und historischen Spezialdebatten etc.

2 Vgl. die Einleitung der Herausgeber zu diesem Heft.

3 Vgl. erneut die Einleitung der Herausgeber zu diesem Heft.

Die Befassung mit den Kriegstheorien, die im Christentum im Umlauf waren, besitzen also für die Erfahrungsgeschichte des Krieges, aber auch die Bedrohungsszenarien latenter Kriegserwartung eine unmittelbare Relevanz. Im Tübinger Sonderforschungsbereich 437 »Kriegserfahrung – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit« haben wir in jahrelanger Detailforschung ganz andere Modelle für den Zusammenhang von Christentum und Kriegserfahrung erarbeitet. Mit dem Fundamentalismusverdacht haben sie wenig, wenn nicht gar nichts zu tun. Und sie leisten keineswegs billige Schützenhilfe für das stolze Selbstbewusstsein des Westens, in seiner Moderne eine Rationalisierung der Kriegsgewalt eingeläutet zu haben. Wie eigentlich immer sind die Dinge komplizierter, erklären dafür aber auch mehr – und Erklärungen verurteilen weder, noch färben sie schön. Sie zeigen, was wirkungsgeschichtlich zusammenhängt. Dabei – und das ist eine erste und wirklich substantielle Voraussetzung – geht es keineswegs ausschließlich um jene vorwiegend religiös motivierten militärischen Auseinandersetzungen, die landauf, landab mit dem Begriff des »Religionskrieges« oder gar des »Heiligen Krieges« gekennzeichnet werden, sondern generell um christliche Religion in allen jenen Formen und Typen des Krieges⁴, welche die lange und gewaltreiche Militärgeschichte des Westens geprägt haben.

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

Das Alltagsbewusstsein historisch Interessierter ist sich der vorwiegend kriegslegitimatorischen Funktion des Christentums sicher: Pfarrer und Pastoren segneten die Waffen und erklärten die Kriegsziele des Angreifers oder Verteidigers für gerecht und gut. Und in alledem brächten sie textuell und rituell die Parteilichkeit Gottes zur Sprache und ermöglichten die Fortsetzung dieses oder den Ausbruch des nächsten Krieges als politische Praxis mit militärischen Mitteln.

Doch gegen solche landläufigen Vorverständnisse deckt der religionsgeschichtliche Vergleich mit vor- und außerchristlichen Religionen die Ambivalenzen auf, welche das Christentum in die Konfrontation mit der Wirklichkeit des Krieges hineintragen musste. Es handelt sich hier nämlich nicht um eine Religion, die gewaltsamem Konfliktaustrag sonderlich affin wäre oder ihm auch nur neutral gegenüberstünde. Sowohl in den Kulturen des Alten Orients als auch im griechisch-römischen Machtraum blieb religiöser Kriegskult engstens mit politischer und militärischer Herkunft verknüpft.⁵

4 Dietrich Beyrau – Michael Hochgeschwender – Dieter Langewiesche (Hrsg.), *Formen des Krieges: Von der Antike bis zur Gegenwart (Krieg in der Geschichte, Bd. 37)*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2007. Darin zum Typus des Religionskrieges: Andreas Holzem, *Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des »Religionskrieges«*, 371–413.

5 Vgl. *Andreas Holzem*, *Geistliche im Krieg und die Normen des Kriegsverstehens. Ein religionsgeschichtliches Modell zu Ritual, Ethik und Trost zwischen militärischer Kultradtion und christlicher Frie-*

Das Christentum bezog sich in seinen wesentlichen Wurzeln auf die Geschichte des Volkes Israel und des frühen Judentums und dessen Überlieferung in der Hebräischen Bibel. Die Geschichte Israels kann freilich wiederum nicht isoliert, sondern nur in ihrem komplexen Zusammenspiel mit der Geschichte der Völker und Reichsbildungen des Alten Orients betrachtet werden. Daher ist das spezifisch Christliche nur durch den Vergleich mit diesen Vorgänger- und Nachbarkulturen zu klären.

Eine unabhängige Priesterschaft, die zum Krieg eine eigenständige Haltung hätte einnehmen können, gab es in allen diesen Kulturen nicht. Die Tempel waren Königsbauten; ihr Kult diente dem Königsheil und dem militärischen Erfolg. Neben dem Palast war der Tempel zugleich der Ort einer Verherrlichung des Königs, die durch Siegmächtigkeit eigentlich konstituiert wurde. Die Kultdiener erklärten die Könige zu Auserwählten der Gottheiten und wussten deren Sieghilfe durch fehlerlose Opfervollzüge und Traumdeutungen sicherzustellen. Diese Kulte kannten auch keine Seelsorge oder Predigt; in der Regel gab es keine unabhängigen Propheten, sondern diese waren – wie die Opferpriester, Eingewideschauer und Traumdeuter – königliche Beamte. Sie alle, als Religionsdiener, betrachteten und bestärkten den König als Ausführenden des Gotteswillens oder als Göttergleichen, sagten Siege und den Untergang des Gegners voraus, trugen die Kultbilder mit in Krieg und Schlacht, verherrlichten die Erfolge, oder sie publizierten und archivierten die propagandistische Vertuschung der Niederlage.⁶

Kultpriester verbanden mit diesen Kriegen keine Missionsabsichten. Da es die anderen Götter gab, wenn auch als minder mächtige, wurden sie ins polytheistische Pantheon integriert, depotenziert und dem Hauptgott unterstellt. Tempel wurden in der Regel nicht zerstört, aber umgewidmet; man konnte eroberte Götter deportieren wie Menschen. Geführt wurden die Kriege um Ressourcen: Herrschaftsexpansion, Fron und Tribut, Waffenbeute und Sklaven, Holz, Öl und Wein, den Zugang zum Meer. Die Rolle von Religionsdienern im Krieg – Geistliche kann man sie noch nicht unbedingt nennen – ist damit hinreichend und nach Ausweis der Altorientalisten und Exegeten auch umfassend beschrieben.

Bis auf einen späten, aber dann wesentlichen religionsgeschichtlichen Entwicklungsschritt: In der Hebräischen Bibel entstand bereits in der späten Königszeit eine königs- und kriegskritische Prophetie, die insbesondere mit Amos und Hosea ihren Höhepunkt erreichte. Die exilisch-nachexilische, deuteronomisch-deuteronomistische (dtn-dtr) Bearbeitung des historischen Materials zum deuteronomistischen (dtr) Geschichtswerk hat den Untergang Israels und des jüdischen Nordreichs als Staat und das babylonische Exil zu erklären. Deswegen kennt die Hebräische Bibel in einem hohen Maß königskritische Texte, in denen Kriegsniederlagen nicht verschwiegen, sondern einem eifersüchtig auf die Bundesbedingungen achtenden Gott zugeschrieben wurden. Deswegen

denpflicht, in: Franz Brendle – Anton Schindling (Hrsg.), *Geistliche im Krieg*, Münster 2009, 41–85.

⁶ Heinrich von Stietencron, *Töten im Krieg. Grundlagen und Entwicklungen*, in: Ders. – Jörg Rüpke (Hrsg.), *Töten im Krieg*, Freiburg – München 1995, 17–53, 34–41.

wurde die Landgabe in Jos 1–12 in der dtr Komposition zur einmaligen, an strikte kultische Vorgaben geknüpften Initiationstat *JHWHs* auskonturiert, in der das Volk Israel um seiner alleinigen Verehrung willen das Land Palästina unter die Füße gelegt bekam. Ganz gegen altorientalische Tradition war es nicht die Mindermächtigkeit Gottes, die den Untergang heraufbeschwor, sondern der permanente Bundesbruch seines Volkes, insbesondere seiner Herrscher (vgl. Hos 11–14, Jes 9,7–20 und 43,27–28). Aber es waren eben nicht die königlichen Tempelpriester, die für diese theologischen Entwürfe verantwortlich zeichneten, sondern eine dtr theologische Schule, welche die königskritische Prophetie zur Voraussetzung hatte. Darum fanden Priester, organisierte Religion und liturgisch ausgestaltete Kulte in den zahlreichen Berichten der Hebräischen Bibel über die Kriege Israels kaum eine Erwähnung, jedenfalls in der Tempelzeit. Die Rolle der offiziell bestellten Diener der *JHWH*-Religion in den Kriegen im alten Israel und in der Hebräischen Bibel blieb bemerkenswert begrenzt.

Das Christentum hingegen wurde durch die Kriegswirklichkeiten, die es vorfand, von vornherein in eine höchst ambivalente Lage gebracht. Sein Rüstzeug kultischen und theologischen Materials war, auf das Gros der Religionsgeschichte besehen, nicht eben sehr üppig. Vor allem war es in einer schwierigen Weise thematisch mehrschichtig. In seinen Anfängen verarbeiteten Christen das religionsgeschichtliche Material der Hebräischen Bibel, insbesondere aber seine prophetische Tempelkritik. Das Christentum war zunächst eine ganz staatsferne Religion, dessen Begründer von den geistlichen Eliten des frühen Judentums denunziert und dann von Staats wegen hingerichtet worden war. Das *Corpus Paulinum* stellte sich der antiken Realität der Christen, einer heidnischen Obrigkeit untertan zu sein, verlangte aber, sich mit ihrem Kult nicht gemein zu machen (Röm 13). Die synoptischen Evangelien forderten Gewaltfreiheit bis zur Selbstpreisgabe (Mt 5,38–48 par), die apokalyptischen Texte jedoch kündigten für die von Gott herausgeführte Endzeit große Schlachten transzendenter Mächte und ihrer Stellvertreter und die Vernichtung der Feinde Gottes und seiner Heiligen an (vgl. z. B. Offb 18,11–21 und 20,1–6). Trotz dieser Ambivalenz in ihren heiligen Schriften integrierten Christen sich in die römischen Heere offenbar erstaunlich problemlos, zumal sie den Kriegsdienst nicht wegen des Tötungsverbotes im Dekalog, sondern insbesondere wegen der Teilnahme an heidnischen Kultprozeduren als problematisch empfanden. Weil Staat und irdische Ordnung vorläufig zu akzeptieren waren, erhielten auch konvertierende Soldaten Zugang zu den Gemeinden, ohne zur Aufgabe ihres Berufes genötigt zu werden (Mk 5 par; Mt 8 par; Lk 3; Apg 10). Den damit gegebenen kultischen Problemlagen konnten sie offenbar, außer in den Phasen der zentralstaatlich gelenkten Christenverfolgungen des späten dritten und frühen vierten Jahrhunderts, ausweichen. Der römische Militärkalender und der christliche Festkalender begannen sich wechselseitig zu beeinflussen. Die Debatte über das Verhältnis von Christsein und Heeresdienst zeigt seit dem dritten Jahrhundert deren selbstverständliche Präsenz im Heer, nicht aber die ihrer Presbyter. In den Gemeinden herrschten gegen diese ambivalenten Verhältnisbestimmungen keine grundsätzlichen Vorbehalte.

Mit Konstantins Sieg an der Milvischen Brücke wurde erstmals die Sieghilfe des Christengottes für das Militär in Tetrarchiekämpfen in Anspruch genommen, und zwar ganz im religionskulturellen Vorstellungshorizont heidnischer Kulttheorien des je stärkeren Gottes. Die *Vita Constantini* des Eusebius von Caesarea (1,29) berichtete, dass er bereits vor seiner Belehrung im Christentum aufgrund einer Traumerscheinung des »Gesalbten Gottes« entschlossen war, das Zeichen des *XP* »als Abwehrmittel für die Kämpfe mit den Feinden zu verwenden«. ⁷ Erst danach wird die Rolle der Geistlichen als Belehrende im christlichen Glauben erläutert, zunächst in ganz allgemeinen Termini, die mit dem beabsichtigten Krieg gegen Maxentius nichts zu tun haben. Dann aber stellte Eusebius einen ganz klaren Bezug her, in welchem er behauptete, die Selbstdeutung der Traumvision durch Konstantin sei mit der Auslegung der heiligen Schrift kompatibel; das war letzten Endes, obwohl der Text es nicht sagt, nur denkbar durch eine sehr selektive Einbeziehung der Sieghilfetexte des Alten Testaments. Die eigentliche Schlacht vollzog sich in der Stilisierung des Eusebius ohne alle Anwesenheit von Geistlichen als Analogie zum Untergang des Pharao und seiner Streitmacht in den Fluten des Roten Meeres (vgl. Ex 15). Christliche Geistliche, Eusebius als Vorreiter der Tradierung eingeschlossen, standen einer Deutung dieses Krieges im Sinne des klassischen Schemas göttlicher Sieghilfe nicht im Wege, förderten sie möglicherweise als Deuter vor und nach der Schlacht, jedenfalls als geistliche Literaten; in der Schlacht selbst wurden sie als unbeteiligt geschildert.

Damit war ein Modell geschaffen, welches weit reichen sollte: Christliche Geistliche wurden zu Deutern, zu Exegeten des Krieges, und für diese Aufgabe standen ihnen vier Textcorpora zur Verfügung: die Kriegserzählungen der Hebräischen Bibel (die für sie das Alte Testament geworden war), die Feindthematik in den Psalmen, das Friedensgebot der synoptischen Evangelien und die biblische Apokalypthik. Das freilich musste sie von vornherein zu ambivalenten Deutern machen, die sich auch mit der Schuld und Gottesverfehlung christlicher Herrscher nach dem Vorbild der biblischen Könige und mit der kritischen Prophetie und Geschichtstheologie auseinanderzusetzen hatten. Die einlinige Königsprophetie des Alten Orients war ihnen verwehrt. In der christlichen Theologie der Spätantike hat sich diese Ambivalenz insofern niedergeschlagen, als die Friedensethik, von einem schöpfungstheologisch umfassend gedachten Friedensbegriff her entwickelt, zum zentralen Thema wurde. Diese über ältere Pauschalverurteilungen des Krieges differenziert hinausgehenden ethischen Ansätze bei Laktanz, Ambrosius und dann insbesondere Augustinus⁸ schlossen den Krieg nicht aus, aber sie entwickelten erstmals rational festgelegte Kriterien seiner Legitimation und Praxis: Nur zur Überwindung von *inaequitas* und von Missachtung der *iustitia* und der *lex aeterna* durfte er geführt werden. Sie entwickelten (faktisch, nicht terminologisch) die Unter-

⁷ Eusebius von Caesarea, *De Vita Constantini*/Über das Leben Konstantins, hrsg. von Bruno Bleckmann/Horst Schneider (Fontes Christiani, Bd. 83), Turnhout 2007, 184–197.

⁸ Timo J. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus: Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*, Stuttgart 2005.

scheidung von Rechtsgründen, Krieg zu führen (*ius ad bellum*) und rechtlichen Begrenzungen, wie er zu führen sei (*ius in bello*), ebenso Merkmale ihrer Anwendung durch *ratio* und *sapientia*. Gleichzeitig sah die aus den Schriften des Augustinus zu erhebende »Friedenslehre« für Priester im Krieg nirgends eine Rolle vor, weil der Krieg die Annäherung an das Göttliche ausschloss. Vielmehr formulierte Augustinus 429 n. Chr. im Zusammenhang der Völkerwanderungskriege mit den Vandalen eine grundlegende Differenz, welche selbst für Militärangehörige unterschied zwischen den Friedensbemühungen mit den Mitteln des Krieges und mit den Mitteln der Kriegsvermeidung durch Waffenstillstandsabkommen. Das hier formulierte *pacem pace non bello* (Frieden durch den Frieden und nicht durch den Krieg) ist keineswegs als »Gelegenheitsäußerung«, sondern als die eigentliche »Maxime der augustinischen Friedensethik« zu begreifen, was einen Kriegseinsatz von Geistlichen eigentlich undenkbar werden ließ. Selbst für Militärs stand das *pacificus esse* obenan; es bedeutet »eine Verkehrung der augustinischen Gewichtung und Blickrichtung, wenn man seine vereinzelt, restriktiven Konzessionen an die Möglichkeit eines »gerechten« Krieges [...] zu Grundbausteinen einer – womöglich sogar talionistisch denkenden – systematischen, vindikativen Kriegsethik macht«. ⁹

Genau das aber sollte bis zum Ende des Mittelalters geschehen und bis in die moraltheologischen Handbuchartikel des 20. Jahrhunderts in Geltung bleiben. Sollte angesichts der Konfliktrichtigkeit menschlichen Zusammenlebens nicht archaische Gewalt herrschen, musste die »Legitimation zum Töten« als ein »spezifisches Korrelat der Macht« dargestellt werden. ¹⁰ Darum waren auf der anderen Seite christliche Priester schon in den spätantiken Kaiserheeren präsent. Schon Konstantin ließ seit 312 n. Chr. nicht nur das in der Vision an der Milvischen Brücke geschaute Christusmonogramm auf den Schilden der Krieger, auf den Feldzeichen (*Labarum*) und auf seinem Helm anbringen. Gegen Ende seiner Regierungszeit traten erste Waffensegnungen mit dem Kreuzzeichen hinzu; im Heerlager wurden ein Gebetszelt, Bischöfe und Feldprediger mitgeführt. Spätestens seit dem frühen fünften Jahrhundert war ein Fahneneid (*sacramentum*) zu leisten, der bei Gott, Christus, dem Heiligen Geist und dem Kaiser, dem nach Gott die meiste Verehrung gebühre, die Bereitschaft beschwor, für die *res publica* zu sterben. Die Kaiser schrieben damit indirekt eine römische Tradition schon aus der Zeit der Republik fort: Man sah die Entscheidung über den Kriegsausgang in die Hand der Götter, nun des Christengottes gelegt. Der Begriff des *bellum iustum* fasste daher dessen korrekte rituelle Einleitung und die kultische Beeinflussung der Götter. Von seiner in ethischen Kategorien zu fassenden Gerechtigkeit wurde das überhaupt nicht abhängig gemacht. Christliche Geistliche taten hier – jenseits aller patristischen Reflexion – im Einklang mit der Armeeführung das, was vor ihnen heidnische Kultpriester getan hatten, um die Angewiesenheit des Heeres auf die göttliche Macht zu unterstrei-

9 Ebd., 176f.

10 *Stietencron*, Töten im Krieg (wie Anm. 6), 34f.

chen, zu begehen und zu inszenieren. Sie vollzogen eine seit Konstantin strategisch auf die Deutungshoheit von Kriegen und die Legitimität des Herrschers zielende imperiale Stilistik, welche späterhin nicht nur den Kaiser, sondern auch die ihm ins Heerlager folgende Geistlichkeit stark binden und verpflichten sollte.

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

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

Diesen Anforderungen stellten sie sich zudem auf drei unterschiedenen Funktionsebenen, die allesamt zwischen theologischer und politisch-militärischer Logik austariert werden mussten. Denn gegenüber früheren Phasen der Religionsgeschichte hatte sich der Aufgabenhorizont von Religion erweitert und in drei Dimensionen aufgespal-

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

Diese spezifische Problematik des Christentums zwischen theologischer und politisch-militärischer Logik verschärfte sich, weil sich die christliche Religion in einem institutionellen Gegenüber zu Herrschaft und Gesellschaft positionierte. Sozial eng verschmolzen, behauptete sie doch stets eine Eigenständigkeit, die in den bloßen Interessen nicht aufgehen durfte. Diese Haltung ließ vielfache Verflechtungen, aber keine einfache Symbiose mehr zu, bei welcher der militärisch engagierten politischen Obrigkeit Interessenleitung und Instrumentalisierung allein hätte zukommen können.

3. Kriegstheorien im Christentum – Epochen, Strukturen und Motive

3.1 Biblische Grundlagen

Die Erzählungen der Landnahme- und Richterzeit haben das Urteil einer kriegerischen, Gewalt bejahenden und fördernden Haltung des JHWH-Kultes und der Entstehung des jüdischen Monotheismus in der Hebräischen Bibel im Wesentlichen begründet. Sie wiesen göttlichem Handeln im Krieg eine zentrale Rolle zu: JHWH gebe nicht nur in einer Übereignungsformel im Vorhinein die Feinde in die Hand Israels, sondern verleihe durch sein wunderbares Eingreifen in die Schlacht auch den Sieg. Dafür aber verlange er in einer Bann-Anordnung die völlige Vernichtung des Feindes, nicht nur der Kämpfer, sondern aller Menschen, Tiere und werthaltigen Sachbeute. Eben diese Motive haben den Ausschlag gegeben, im jüdischen Monotheismus, eingewandert ins Christentum, ein vorwiegend religiös motiviertes Gewaltpotenzial anzunehmen.

Der moderne exegetische Befund bereitet erhebliche Schwierigkeiten. Jenseits der Landnahmekriege ist die Haltung Israels zum Krieg defensiv: Nachdem das Volk Got-

tes einmal im Land lebte, ist keinerlei Versuch mehr nachweisbar, Nachbarterritorien zu erobern und zu unterwerfen. Die Gewalterzählungen des Alten Testaments beruhen vielmehr auf dem Versuch, extreme militärische Niederlagen als Strafhandeln Gottes für die Verletzung religiöser Gebote zu erklären. Doch die Rezeptionsgeschichte insbesondere des Mittelalters und der frühen Neuzeit zeigt, dass dieser religionsgeschichtliche Sprung in der auswählenden Rezeption kaum eine Rolle spielte. Vorherrschend blieben vielmehr die Motive des starken Glaubens militärischer Führer und Könige und die daraus abgeleitete Sieghilfe JHWHs. Gerade die kultische Konnotation der JHWH-Kriege musste diesen Erzählungen in der Auseinandersetzung mit Anhängern anderer Religionen oder mit Häretikern eine besondere Dynamik verleihen.

Das Neue Testament steht einer aggressiven Ausdeutung der Gottesbeziehung zunächst diametral entgegen. Das Gebot der Feindesliebe »gehört zum Urgestein der Jesus-Überlieferung.«¹¹ Die jesuanische Feindesliebe sprengte das Liebesgebot aus den Geltungsgrenzen der jüdischen Thora heraus, auch aus den Grenzen des entstehenden Christentums. Damit verbunden waren die Preisgabe des Talions-Prinzips (»wie du mir, so ich dir«), das Verbot zu richten, die Anweisung zu unbegrenzter Vergebung und zur dem Kult vorausgehenden Versöhnung. In der nachösterlichen Tradition wird damit das die Spirale der Gewalt unterbrechende Verhalten Jesu bis zum Kreuz zum entscheidenden Modell des Gewaltverzichts als Zentrum christlichen Handelns. Gleichzeitig findet darin auch eine subtile Umdeutung statt: Was in der Praxis Jesu selbst noch ein subversives Zeichen der gegen die Herrschenden gewendeten Ohnmacht war, wird nun zum Gewalt ertragenden Leiden als besonderem Zeichen der Nachfolge. In dieser Weise spiritualisiert konnte selbst die Teilnahme am Krieg als christusgleiches Opferleiden aufgefasst werden.

Signifikante Gleichläufigkeiten zeigen sich hingegen zwischen der Rezeptionsgeschichte und den heutigen Auslegungstraditionen der Johannesapokalypse. Die Rezeptionsgeschichte weist die Offenbarung als jenen Text aus, der insbesondere von Dissidenten, marginalisierten protestantischen Gruppen, Glaubensminderheiten in von anderen Konfessionen okkupierten Gebieten und ein religiöses Widerstandsrecht reklamierenden Gruppen beansprucht worden ist. Die wissenschaftliche Exegese sieht die Offenbarung als eine Schrift, »die – in einer als ausweglos empfundenen Situation – bedrängten christlichen Gemeinden Trost spenden soll« und »in [...] völliger Marginalisierung« ein Hoffnungsszenario zu entwickeln versucht.¹² Der Offenbarung des Johannes geht es darum, unter Rekurs auf das befreiende Handeln des biblischen Gottes im Exodus aus Ägypten eine vergleichbare Befreiungsperspektive für die Wirkung des Wortes Gottes am Ende der Zeiten zu entwickeln.

¹¹ Ulrich Luz, Feindesliebe und Gewaltverzicht. Zur Struktur und Problematik neutestamentlicher Friedensideen, in: Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum (wie Anm. 1), 137–149, 137.

¹² Tobias Nicklas, Der Krieg und die Apokalypse. Gedanken zu Offb 19,11–21, in: Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum (wie Anm. 1), 150–165, 150.

Der exegetische Befund im Hinblick auf die Kriegserzählungen und Feindverwünschungen des Alten Testaments sowie die Friedens-, Ausgrenzungs- und Endzeitszenarien des Neuen Testaments macht auf der einen Seite den enormen Ertrag der modernen Bibelexegese sichtbar, der sich einer gewaltlegitimatorischen Interpretation der Bibel mit archäologischen, sprachwissenschaftlich-literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Befunden sowie theologischen Reflexionen widersetzt. Auf der anderen Seite betonen die Exegeten jedoch das für heutige Rezeptionsbedingungen bleibend Anstößige der biblischen Autoren und ihrer Texte, wenn sie das parteiliche Eingreifen Gottes auch in Formen kriegerischer Gewalt erwarteten und hervorhoben. Das dies – was die historische Tatsächlichkeit betrifft – fern jeder Realität und aus der Perspektive von Marginalisierung, Bedrohung, Verängstigung und Kriegsniederlage heraus formuliert wurde, mindert diese Anstößigkeit nicht. Und dazu kommt die Einsicht, dass diese bibelkritischen Befunde gleichsam auf der historischen Kurzwelle funken: Denn der jüngsten Einsicht in den Charakter der biblischen Erzählungen und Erwartungen als Opfer- und Niederlagendiskurse steht gegenüber, dass sie bis weit ins 20. Jahrhundert durchgängig als realistische, bestenfalls stilisierte Geschichtserzählungen gelesen wurden.

So konturiert sich ein zentrales Problem der theoretisch-theologischen Durchdringung des Kriegs- und Gewaltproblems im Christentum: Die eindeutig auf die Ankunft des Reiches Gottes bezogenen Friedens- und Gewaltverzichtsperspektiven des Neuen Testaments konnten angesichts selektiver Rezeption des Gesamtkanons keine dauerhafte Dominanz gewinnen gegenüber jenen Teilen, die sich interessengeleitet für die Legitimierung des Krieges einsetzen ließen.

3.2 Die Antike

Epikureismus und Stoa interpretierten vor dem Hintergrund der römischen Reichsbildung die psychologischen Ursachen des Krieges als vorphilosophisch und darum fälschlich gehegte Todesangst; freilich blieben diese Theorien gegenüber den Expansions- und Sicherungskriegen des mediterranen *Imperium Romanum* gleichsam in einer Schwebelage der Unanwendbarkeit.

Das prägte auch das Engagement der frühen Christen im römischen Staat und Heer: Die *militia* für das römische Reich war ein Begriff des Dienstes für die *salus publica*, der zwischen militärischem und zivilem Bereichen gar nicht strikt trennte. Bereits biblisch sind Christen im römischen Heeresdienst bezeugt. Einen generellen Pazifismus, der den Soldatenberuf für Christen verbot, kannten die frühen Gemeinden nicht. Die Verbindung aller öffentlichen Ämter mit paganen Kulthandlungen war die eigentliche Schwierigkeit, der sich christliche Soldaten praktisch und die Apologeten auch theoretisch zu stellen hatten. Bis in die Zeit der systematischen Christenverfolgungen hinein war es selbst Christen in höheren Rängen offenbar möglich, der Beteiligung an heidnischen Ritualen in der Armee pragmatisch auszuweichen. Die Soldatenmartyrien aus

der decischen, valerianischen und diokletianischen Verfolgungszeit bezeugen, dass viele ehemals kultisch konnotierte Handlungen und Zeichen zu diesem Zeitpunkt bereits als eher säkulare und politische Loyalitätsbekundungen rezipiert wurden, bevor der wachsende Kaiserkult sie resakralisierte. Auch die Christianisierung des römischen Militärkalenders war kein abrupter Systemwechsel, sondern ein Prozess von kultischer Kontinuität und schrittweiser Integration neuer, nun christlicher Festanlässe im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts. Es war keineswegs allein der theologisch-ethische Diskurs, der den Ausschlag gab für eine Umformung des Militärischen unter christlichen Vorzeichen, vielmehr wurden umgekehrt die religiösen Bedürfnisse des römischen Heeres – ohne große funktionelle Abwandlungen – auf einen trinitarischen Fahneneid, christliche Geistliche, Gebete, Kreuze, Bilder und Liturgien im Heer und einen christianisierten Kaiserkult übertragen. Für christliche Truppenteile wurde und blieb gleichzeitig der normale sonntägliche Gottesdienst der bischöflichen *civitas* ein liturgischer Fixpunkt und eine wichtige Schnittstelle der Christianisierung zwischen Militär und Zivilgesellschaft.

Auf der anderen Seite, als Gegenüber dieser selbstverständlichen und von Ausnahmen abgesehen geräuschlosen Integration des christlichen Kultes in die Funktionsabläufe, Weltbilder und Ordnungsvorstellungen der römischen Armee, stellte sich die christliche Theologie eigenständig der Aufgabe, das Hineinwachsen des Christentums in politische und militärische Verantwortung zu interpretieren. Augustinus von Hippo, der auch für die Rezeptionsgeschichte jahrhundertlang maßgebliche Autor, knüpfte keineswegs bruchlos an die vor- und außerchristlichen Vorstellungen des Zusammenhangs von Krieg und Kult an. Zentral wurde hier vielmehr der Frieden als schöpfungstheologischer, aber auch psychologischer Ordnungsbegriff. Die Herrschsucht (*libido dominandi*) und die Begierde, anderen zu schaden (*libido ulciscendi*), seien Schwächungen der inneren Einheit, hervorgerufen durch eine Dominanz der Leidenschaften über die Vernunft. Hier folgte Augustinus durchaus Traditionen der paganen Philosophie; christlich interpretiert war das eine Folge des in Sünde gefallenen Menschen. Das Leiden des Menschen erzwingt die Reflexion auf eine göttliche Heilspädagogik, welche die Notwendigkeit einer staatlichen Strafgewalt zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung vorsehe, wo nach dem Sündenfall der Verbleib in einer christlichen Liebesordnung nicht mehr möglich sei. In diesem Kontext entstanden die über das Gesamtwerk verstreuten Theorieansätze zum »gerechten Krieg« als Ausfluss staatlicher Ordnungsanstrengung, wobei Augustinus keineswegs verschwiegen, dass nach solchen Kriterien die meisten Kriege des römischen Imperiums als ungerecht einzustufen seien. Die Betonung der Grenzen war ihm wichtiger als die legitimierende Entschränkung: In diesem Sinne sei nun selbst von Militärs Friedensbereitschaft und Barmherzigkeit zu verlangen; die moralische Besserung oder religiöse Konversion eines Gegners könne daher keinen gerechten Kriegsgrund abgeben. Diese Argumentation errichtete für jegliche Arten von Religionskriegen hohe Hürden. Gleichzeitig aber war mit der Forderung, die Donatisten nicht wegen ihres abweichenden Glaubens, sondern wegen ihrer Gewalttä-

tigkeit gegen das Gemeinwesen und das Existenzrecht der wahren Religion innerstaatlichen Gewaltmaßnahmen auszusetzen, für spätere Ketzerverfolgungen eine lange Spur gelegt. Denn diese Theorieansätze konnten mit dem zunehmend christlich-religiös getönten Bild des Kaisers verschmelzen. Sie verstärkten somit die in der militärischen Welt ohnehin vorhandenen und nun zunehmend christlichen Kulterfordernisse und luden das Geschehen des Krieges generell mit Transzendenzbezügen auf. Entgegen der ursprünglichen Intention entwickelten sich, auch durch Anleihen aus dem Alten Testament, Themen und Motive, um den Zusammenhang von Kriegsgewalt, Sieg oder Niederlage religiös zu überhöhen. Die Stilisierung des militärischen Erfolges als Gottesurteil war insbesondere dann Erfolg versprechend, wenn der Kaiser selbst zunächst den Rat frommer Asketen einholte und die eigentliche Schlachtentscheidung mit Fasten, Nachtwachen, Gebeten und Prozessionen vorbereitete. Die so gewonnene Deutungshoheit, die den Kaiser als frommen Herrscher in den Dienst Gottes gestellt sah, entwickelte sich jedoch rasch zum politisch-ideologischen Zwangskorsett. Militärhandbücher des sechsten und siebten Jahrhunderts beschrieben bereits ausführlich die christlichen Reinigungs-, Buß- und Kultaufgaben, Feldkapellen und -altäre, Predigten, Hymnen und Schutzerflehungen; die »militärische Inanspruchnahme christlicher Symbole zur Sakralisierung des Kaisers« wurde unumgänglich.¹³ Der enge Konnex von militärischem Engagement und Religiosität prägte die Kaiservorstellung und sollte auf das Herrscherbild des Westens nach der Völkerwanderung, am Übergang von der Antike zum Mittelalter, entsprechend einflussreich werden.

3.3 Das Mittelalter

Daher zeigt das Mittelalter eine besonders schwierige Befundlage. Auf der einen Seite wurde die Tendenz zur politisch-rechtlichen Rationalisierung des Kriegshandelns, die in der Friedenstheorie des Augustinus angelegt war, theoretisch durchgehalten: Man blieb genötigt, kriegerisches Handeln aufgrund christlicher Barmherzigkeit zu begründen und zu begrenzen. Weder die Karolinger noch die Ottonen führten »heilige« Missionskriege zur gewaltsamen Ausbreitung des Christentums unter den Sachsen und Slawen. Aber sie folgten einem Erklärungsmuster des Zusammenhangs von Krieg und Mission, welches die politische Unberechenbarkeit und barbarische Wildheit der »Heiden« als Merkmal ihrer Religion deutete. Die Christianisierung konnte so als Mittel der politischen Zivilisierung erscheinen. Auch die Gottesfriedensbewegung war, obwohl sie zur mentalen Voraussetzung der Kreuzzüge wurde, keine platte Heiligung von Kriegshandelns. Beide verstanden sich vielmehr als Befriedungskampagnen *ad intra* und *ad extra*. So unterschiedlich sie mit Gewalt durchgesetzt und der Eskalation ausgesetzt waren, lag ihnen doch die gemeinsame Idee zugrunde, dass die bereitwillige Über-

13 Misha Meier, Der christliche Kaiser zieht (nicht) in den Krieg. »Religionskriege« in der Spätantike? in: Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum (wie Anm. 1), 254–278, 260.

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

Die Dichotomie zwischen der »ethischen, rechtlichen und pastoralen Ausgestaltung eines Verhaltenscodex, der jede Form von Blutvergießen problematisierte«, und auf der anderen Seite »der rituellen Zurüstung der Herrschergewalt zur Ausübung ihrer Funktion der innerweltlichen Ordnung und Rechtswahrung« wurde bereits für das westliche frühe Mittelalter typisch.¹⁴ Die Folgen dieser auf spätantiken Öffentlichkeitsformen basierenden Herrschaftskonzepte waren jedoch weitreichend: Weil der Kaiser – und generell jeder Herrscher – zum Schutz nicht nur der weltlichen Ordnung, sondern auch der Kirche und des wahren Glaubens bestellt war, konnte der an sich defensive Grundzug ethischer Kriegsreflexion in der christlichen Theologie ins Offensive hinein entschärft werden. Die Ausübung dieser Vogteipflicht erhielt ihrerseits heilsvermittelnde Qualität: die Sicherung des Gottesfriedens, der Kampf für die Kirchenreform, der Kreuzzug gegen die Bedrängung christlicher Pilger im muslimischen Machtraum, schließlich die Entmachtung derer, die Häretiker unterstützten.

Grundsätzlich ist von Bedeutung, dass alle religiösen Konnotationen des Kriegsverlaufs, der Rekurs auf göttliche Sieghilfe und die klerikal-liturgische Begleitung an sich aus den Kriegsformen der Spätantike übernommen waren. Keineswegs kennzeichneten sie den Missionskrieg als Sonderform des Religionskrieges. Vielmehr kamen hier nur jene Elemente einer in religiösen Zusammenhängen denkenden und für das unmittelbare Eingreifen Gottes offenen Mentalität zum Tragen, die auch in innerchristlichen Kriegen in ganz vergleichbarer Weise zur Wirkung kamen. Ein umfassendes Konzept karolingischer oder ottonischer »Gewaltmission« hat es offenbar gar nicht gegeben; der Zusammenhang von Krieg und Christentum blieb defensiv als Kirchenschutz und Vogtei über Missionsbistümer formuliert.

Das änderte sich erst, als die Gottesfriedensbewegung im Zusammenhang der Kirchenreform den Frieden und die Gerechtigkeit zum Kern eines christlichen Lebens nach dem Vorbild der Urgemeinde verklärte und zu diesem Zweck die adlige Aggression nach außen lenkte. In den französischen Kernräumen der Gottesfriedensbewegung wurden

¹⁴ Ludger Körntgen, Heidenkrieg und Bistumsgründung. Glaubensverbreitung als Herrscheraufgabe bei Karolingern und Ottonen, in: Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum (wie Anm. 1), 281–304, 281.

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

Dennoch kann vom Gedanken des »Heiligen Krieges« auch im Kontext der Kreuzzüge keine Rede sein. Denn die Quellen zu den Kreuzzügen, auch die Selbstaussagen ihrer Protagonisten, kennen den Begriff des *bellum sacrum/sanctum* ebenso wenig wie die Kirchenrechtssammlungen und die Moralthologie bis hin zu Thomas von Aquin. Entfaltet und systematisiert wurde vielmehr die Theorie des gerechten Krieges bei Augustinus, wobei die Teilnahme an einem solchen gerechten Krieg keineswegs automatisch den Kriegsteilnehmer rechtfertigte, gar heiligte. Dies blieb ein Problem intentionsethisch und individuell zuzumessender »Sünde« oder Sündlosigkeit. In diesen Kategorien war auch der Kreuzzug ein gerechter Krieg zur »Verteidigung der Christenheit gegen die Bedrohung durch islamische Mächte und um die Rückgewinnung ehemals christlicher Gebiete«. ¹⁵ Der Kreuzzugsablass war in diesem Sinne keine kollektive Verklärung der Teilnehmer zu Märtyrern, obwohl die Kreuzfahrer sich selbst in der Regel so sahen, sondern eine auf die Absicht der Teilnahme zielende individuelle Bußkommutation, wenn der Auszug »ausschließlich aus Gottergebenheit« (*pro sola devotione*) erfolgte.

Auch *ad extra* formulierte die christliche Kriegstheorie keine Begrifflichkeit des Heiligen Krieges aus. Eine gewaltsame Mission der Muslime zum Christentum hat Thomas von Aquin wie seine Vorläufer als unchristlich abgelehnt; erneut argumentierte die Gerechtigkeitslehre defensiv: Der christliche Glaube dürfe, das allein sei der Kriegsgrund, auch in nicht christlichen Ländern und unter nicht christlichen Herrschern nicht beeinträchtigt, seiner Predigt kein Hindernis entgegengestellt werden. In dieser weiten Auslegung lag freilich erhebliches aggressives Potenzial. Nur diejenigen, die den christlichen Glauben bereits angenommen hätten, dürften mit Gewalt gezwungen werden (*corporaliter compellere*), den einmal übernommenen Verpflichtungen und Selbstbindungen auch weiterhin nachzukommen – hier blieb die Stellungnahme des Augustinus zum Donatistenstreit maßgeblich, auch in den Häretikerkriegen. Allerdings blieb dieses »Notwehrrecht für Mitchristen« als außerstaatlich-kirchlich gefasste Gewaltentschränkung eine kurzfristige Ausnahme. Sie konnte sich mit der zunehmenden Ausbildung des staatlichen Gewaltmonopols in der Spätphase des Mittelalters nicht mehr halten: »Als die staatliche Gewalt den Krieg dann für sich monopolisierte, war es mit dieser »Heiligkeit« des Krieges vorbei. Der Kern des Ablassversprechens, [die] Erklärung eines Krieges zu einem heilbringenden, hatte nämlich letztlich darin bestanden, eine individuell wahrzunehmende Verantwortlichkeit für

15 Ernst Dieter Hehl, Heiliger Krieg – eine Schimäre? Überlegungen zur Kanonistik und Politik des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum (wie Anm. 1), 323–340, 325.

den Nächsten fern der eigenen Heimat einzufordern und damit eine staatliche Grenzen überschreitende Loyalität.«¹⁶ Die Theoriebildung der lateinischen Christenheit nahm deshalb ihren für die Gesamtgeschichte des Westens spezifischen Verlauf, weil der Gedanke des heilbringenden Krieges zu einer Zeit aufkam, die sich rechtstheoretisch im Investiturstreit gleichzeitig erfolgreich um die Trennung religiöser und politischer Rechtssphären bemühte.

Wo aber theologisch und kanonistisch jede Grenzüberschreitung ausblieb, machte sich die kultische Eigengesetzlichkeit des Militärischen dennoch geltend, weil für die Teilnehmer des ersten Kreuzzuges der religiöse Verdienstgedanke im Zentrum ihrer Motivation stand. Und diese Verdienstlichkeit wurde – von den teilnehmenden Militärs, nicht den Theologen und Kanonisten – weitgehend in den Kategorien der Reinigung heiliger Stätten von der Befleckung durch die muslimische Kultausübung verstanden. Schwer zu klären ist, ob auch hier in den Kategorien gerechter Kriegsgründe gedacht worden sei: Können auch religiöse Werte, Rechte und Anliegen den Krieg als Rechtsauseinandersetzung und Gerichtsurteil begründen? Zwischen den religionsgeschichtlichen und religionsrechtlichen Modellen der Blutsühne und der Gerechtigkeitsfrage war hier eine Art »negativer Kompromiss« geschlossen worden.¹⁷

Ihre analytische Brauchbarkeit stellen diese Überlagerungstheorien insbesondere in einem Anwendungsfall unter Beweis: bei den im Westen selbst stattfindenden Kriegen gegen Feinde des wahren Glaubens, insbesondere bei den Albigenserkriegen gegen die Häresie im Süden Frankreichs. Der Ketzerkrieg war zur differenzierten Aufspürung von Anhängern des Katharismus in seiner massiven und pauschalen Gewalthaftigkeit völlig ungeeignet, aber sein eigentliches Ziel war dem vorgelagert: Illegitime Herrscher, welche die Häretiker schützten, sollten durch *principes catholici* ersetzt werden; dies erschien als Voraussetzung für die anschließende individuelle Inquisition Häresieverdächtiger. Die Verurteilung der Glaubensfeinde als Friedensbrecher und die Schutzpflicht der Herren für die Kirche stammte wesentlich aus der *Treuga Dei* und wies bedeutende Kontinuitätslinien zur Stilisierung der christlichen Kaiser der Spätantike, aber auch der Kaiserkonzepte der Karolinger- und Ottonenzeit auf. Hier lag eine Ausweitung des Spektrums gerechter Kriegsgründe, »eine vom Papst wegen Begünstigung der Ketzerei angeordnete Verdrängung lokaler und territorialer Herrschaftsträger durch katholische Adlige«, nicht aber eine Eskalation zu vermeintlich geheiligten Gotteskriegen vor.¹⁸

Man wird also die Geschichte der mittelalterlichen Kriegstheorie so zu evaluieren haben: Sie war zwar argumentativ verantwortet, führte aber dennoch zu einer steten

¹⁶ Ebd., 329.

¹⁷ Arnold Angenendt, Die Kreuzzüge: Aufruf zum »gerechten« oder zum »heiligen« Krieg? in: Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum (wie Anm. 1), 341–367, 361.

¹⁸ Jörg Oberste, Krieg gegen Ketzer? Die *defensores*, *receptatores* und *fautores* von Ketzern und die *principes catholici* in der kirchlichen Rechtfertigung des Albigenserkriegs, in: Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum (wie Anm. 1), 368–391, 386.

Ausweitung von gerechten Kriegsgründen, die allesamt als religiöse Schutzpflicht von Kirche und Glauben daher kamen. Erst Erasmus von Rotterdam kritisierte in seiner humanistischen Frühschrift *Dulce bellum inexpertis* (Süß ist der Krieg [scil. nur] den Unerfahrenen)¹⁹ den Krieg als Zerstörung der göttlichen Schöpfungsordnung und als Schädigung von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft; er sei dadurch für den Menschen als vernunftbegabtes Wesen rational geächtet, für die Christen zusätzlich biblisch durch das Gewaltverbot Christi. Auch Erasmus aber sah sich später angesichts der ausbrechenden Konfessionskämpfe im Reich und der Türkengefahr an dessen Südostflanke genötigt, die Tendenz zum ethischen Vorrang eines christlichen Pazifismus zu modifizieren.

3.4 Die Frühe Neuzeit

Die Konfessionsauseinandersetzungen, die im Mittelpunkt der Kriegsproblematik der Frühen Neuzeit standen, mussten christliche Theoriebildung in besonderer Weise herausfordern. Mehr noch als das Mittelalter gelten die Konfessionskriege der europäischen Vormoderne als das Exerzierfeld einer toll und blutrünstig gewordenen fanatisierten Religion. Das Eigenrecht des Politischen, welches für die westliche Politik- wie Kriegs- und Verfassungsgeschichte der Moderne als typisch angesehen wird, gilt hier als in horrender Weise konterkariert.

In christlichen Theoriebildungen des 16. und 17. Jahrhunderts, die für die politischen Entscheidungen, die Deutungsmuster und die Kriegserfahrung der Akteure maßgeblich wurden, ist diese Einlinigkeit keineswegs vorgezeichnet. Die Zwei-Reiche- bzw. Zwei-Regimente-Lehre Martin Luthers, als deren Teilbereich die Kriegsdeutung zu betrachten ist, versuchte erstmals eine subtil durchgeführte Trennung von Rechts- und Handlungssphären, innerhalb deren sich Gott zu den Menschen und den Dingen der Welt in Beziehung setze. Sie sind als Fortentwicklungen der mittelalterlichen Politiktheorie, keinesfalls als deren Verabschiedung zu begreifen. Der Obrigkeit wird einerseits eine Grenze gezogen: Im Bereich des Evangeliums hat sie sich nicht einzumischen. Andererseits aber wird ihr auch ein Freiraum eröffnet, aus dem sich die Glaubensverkündigung herauszuhalten hat. Mit der apokalyptischen Grundstimmung der Reformatoren hing das eng zusammen: Die *terrena civitas* ist mit dem Evangelium nicht zu regieren, weil in diesen letzten Tagen der Teufel von der Kette gelassen ist und gegen die wahren Christen besonders arg wütet; hier besitzt die Obrigkeit eine autonome Strafgewalt, die den Krieg einschließt – jenen Krieg aber, der in der Begrifflichkeit von Augustinus bis Thomas ganz in den Kategorien des gerechten Krieges bestimmt und somit auf die Defensive begrenzt wird.

19 Erasmus von Rotterdam, *Dulce bellum inexpertis*, in: *Adagia* (1515, Nr. 3001). *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Recognita et adnotatione critica instructa notisque illustratae*, Bd. 2,7, Amsterdam – Heidelberg 1999, 11–44. Dt. Übersetzung: *Süß scheint der Krieg den Unerfahrenen*, hrsg. und übers. von Brigitte Hannemann (Kaiser-Traktate, NF Bd. 4), München 1987.

So bedeutsam diese Zwei-Reiche- und Zwei-Regimente-Lehre für die Staatstheorie der (Frühen) Neuzeit wurde, hatte sie doch auch ihre gleichsam blinde Seite. Mit dem Anwendungsfall des Bauernkrieges verlor die Kriegstheorie im Luthertum ihre Zugehörigkeit zur praktischen Moralphilosophie und Moraltheologie, welche sie seit der Spätantike und das ganze Mittelalter hindurch besessen hatte und in der Barockscholastik der (katholischen) Frühen Neuzeit beibehalten sollte. Einer politischen Überdehnung der Autonomiebehauptung weltlicher Obrigkeiten und militärischer Befehlshaber konnte daher theologisch wenig entgegengesetzt werden, weil für Luther »aus theologisch-anthropologischen Gründen nicht die Gestalt der Obrigkeit entscheidendes Thema war, sondern die Notwendigkeit zur Kontrolle der Bosheit des Menschen.«²⁰ Die Rezeptionsgeschichte der Zwei-Reiche-Lehre hat daher die Staatswerdung gestützt, aber kaum kontrolliert.

Anders, bellizistischer vielleicht, verlief die Diskussion im Reformiertentum der Schweiz und Englands. Der grundlegende Unterschied musste sich daraus ergeben, dass das Reformiertentum nicht wie Luther zwischen zwei Reichen unterschied, sondern mit den Normen des Evangeliums die Welt gestalten wollte. Es war »der Anspruch, das Reich Christi sei *etiam externum*, der die zwinglianische und die calvinistische Kirche von den lutherischen trennt.«²¹ Dabei ging es nicht um jene Kriege, in denen die Obrigkeit ganz im Gefälle mittelalterlicher Gewaltbegründung und ohne Unterschied zu Luther ein kriegerisches Gewaltmonopol gegen Gesetzesbrecher und äußere Übergriffe zugeschrieben erhielt, um Ordnung und Integrität des Gemeinwesens aufrechtzuerhalten – hier erfand die Frühe Neuzeit konfessionsübergreifend im Grunde nichts Neues mehr. Vielmehr ging es, im Unterschied zu Katholiken und Lutheranern, um die Frage, ob sich aus dem Weltgestaltungsanspruch des Reformiertentums ein Krieg um die Religion begründen ließ, der auch explizit religiös legitimiert wurde. Im Verhältnis zwischen Religion und Herrschaft brachte das Reformiertentum ein anderes Grundmodell zur Geltung, das auf die Bundestheologie des Alten Testaments rekurrierte: Der Obrigkeit wurde das Recht abgesprochen, sich im Kampf gegen den reformierten Protestantismus der Gewalt über die Seelen zu bemächtigen, die ein Erbteil Christi seien. Vielmehr mussten sie – und das lag nun jenseits der Zwei-Reiche-Lehre –, aktiv für die Sicherheit des wahren Glaubens eintreten und das Reich Christi auf Erden ausbreiten helfen. Die Begründung dafür lag gerade nicht in den alten Schutzpflichten und Vogteirechten, die das Mittelalter diskutiert hatte, sondern in der Rezeption der dtg Geschichtstheologie: Ein Volk und seine Herrscher, von denen die Bestimmungen des Bundes verletzt werden, wird von Gott unmittelbar aus dem Himmel mit Kriegsniederlage, Exil und Verdrängung aus der Weltgeschichte gestraft. Es war dieser Zusammenhang, in dem in einer reformierten Kriegstheologie erstmals die Begrifflichkeit des

²⁰ Volker Leppin, Das Gewaltmonopol der Obrigkeit: Luthers sogenannte Zwei-Reiche-Lehre und der Kampf zwischen Gott und Teufel, in: Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum (wie Anm. 1), 403–414, 411.

²¹ Heinrich Richard Schmidt, Religion und Krieg im Reformiertentum, in: Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum (wie Anm. 1), 415–438, 415.

»Heiligen Krieges« auftauchte. Diese Theorie begründete das Widerstandsrecht eines wahrhaft christlichen Volkes gegen herrscherliche Tyrannei, wobei die Verfolgung des reformierten Glaubens (etwa in den Niederlanden oder in Frankreich) als die spezifischste Form unrechtmäßiger Anmaßung von Gewalt interpretiert wurde. Erst in diesen diskursiven Kontexten des Reformiertentums drang auch die Johannesapokalypse merklich in den Kriegsdiskurs der westlichen Christentümer ein. Sowohl im Dreißigjährigen Krieg, in dem die Sorge vor dem nahen Weltende Reformierte und Lutheraner zusammenführte, als auch im englischen Bürgerkrieg spielten deren Motive erstmals eine bedeutsame Rolle.

Im »patriarchalischen deutschen Fürstenstaat, eingebunden in die Rechtsordnung des Heiligen Römischen Reiches«²², herrschte hingegen in beiden großen Konfessionen das Phänomen der Dissimulation religiöser Kriegs- und Gewaltbegründung vor. »Ohne Zweifel war für Karl V. der wahre Kriegsgrund die Glaubensfrage«²³; dennoch wurde der Krieg um die Bekenntnisauseinandersetzungen im Reich, insbesondere der Schmalkaldische Krieg 1547/48, als Krieg um die Landfriedensordnung ausgegeben. Umgekehrt beanspruchten die »Reformationskriege« ein ständisches Widerstandsrecht gegen kaiserliche »Tyrannei«; dennoch lautete die offizielle Sprachregelung auf »Fragen der fürstlichen Libertät und der Reputation des Reichsfürstenstandes«.²⁴ Theologische Bedenken gegen die Berechtigung dieser Kriege, die auf die Lehre des gerechten Krieges rekurrten, fanden in den politischen Arkanräumen offenbar nur geringe Resonanz. Faktisch und auf lange Sicht erwies sich die Dissimulation religiöser Kriegsgründe im Rahmen der Theorie des gerechten Krieges als wesentlicher Motor der endgültigen Verrechtlichung konfessioneller Auseinandersetzungen und als Grundlage der mit dem Westfälischen Frieden geschaffenen Verfassungsgrundlage des Alten Reiches bis zu seiner Auflösung 1803/06. Man kann die *dissimulatio* als Rechtsinstrument der politischen Öffentlichkeit beschreiben, welches erstmals in der Lage war, politische Lösungen jenseits der Wahrheitsfrage und jenseits des mittelalterlichen Zusammenhangs von *imperium* und *sacerdotium* zu fundieren, eines Zusammenhangs mithin, der schon im Mittelalter angesichts der eigenständigen Dignität des Politischen und der Eigengesetzlichkeit des Militärischen nur mühsam zu errichten und nur partiell zu verteidigen gewesen war. Ein wesentliches Ergebnis der deutschen Friedens- und Verfassungsordnung des Alten Reiches nach 1648 war die Ausklammerung der Religion aus dem Konzept des gerechten Krieges. Das machte – als christlich und humanistisch begründete Lernerfahrung – eine um 400 begonnene Entwicklung rückgängig, weil sich die schrittweise zunehmende Einbeziehung der Kirchenvogtei in die gerechten Kriegsgründe seit der Spätantike über die Karolinger- und Ottonenzeit bis in die Epo-

22 Franz Brendle, Der Religionskrieg und seine Dissimulation. Die »Verteidigung des wahren Glaubens« im Reich des konfessionellen Zeitalters, in: Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum (wie Anm. 1), 457–469, 457.

23 Ebd.

24 Ebd., 458.

che der Kreuzzüge gegen Muslime und Häretiker als gegen die Intentionen ihrer Urheber nicht friedensförderlich erwiesen hatte.

Freilich verlief dieser Prozess keineswegs in störungsfreier Einmütigkeit. Zu den politischen Öffentlichkeiten der deutschen Fürstenhöfe und des Habsburgischen Kaiserhofes gab es eine vielstimmige Gegenöffentlichkeit. Im Adel verschränkte sich ein heroisches Gemüt, im evangelischen Bürger ein zunehmendes Rechtsbewusstsein für die Dignität des individuellen Gewissens mit dem Konfessionskonflikt. Das verlieh den frühneuzeitlichen Kriegsdeutungen eine kämpferische Note. Die »Rückkehr des 1555 ausgeklammerten Wahrheitsproblems«²⁵ führte in diesen Gruppen zu einer Abwertung des Friedensbegriffs, weil ein das wahre Christentum verleugnender Friede eben falsch, erlogen, schwächlich und unecht sei. In diesen Debatten war nicht mehr davon die Rede, ob – wie in der kanonistischen Diskussion des Mittelalters – die Kriegführung unter bestimmten Umständen ethisch erlaubt, sondern vielmehr ob und wann sie ethisch geboten, ja notwendig und unausweichlich sei.

Entscheidend für die Entwicklung des Verhältnisses von Christentum und Krieg in der Frühen Neuzeit ist also die Beobachtung, dass sich die theoretische Einordnung und moralische Bewertung des Krieges nicht nur konfessionell, sondern auch anhand der Verhandlungsorte aufspaltete. Kaiser und Reichsfürsten mobilisierten das mittelalterliche Ketzerrecht nicht mehr als Kriegstheorie, obwohl (oder vielleicht gerade weil) die Unüberwindlichkeit des häretischen Gegners auf Dauer sichtbar oder wenigstens ahnbar geworden war. Anders die Majorität der sich seit der Reformation so machtvoll entfaltenden öffentlichen Meinung: Hier war der auf Absolutheitsansprüche und Ketzerrecht rekurrierende Religionskrieg eine erfahrungsgeschichtliche Wirklichkeit, erwartet und gefürchtet, publizistisch geführt und erlitten. Die Idee des »Heiligen Krieges« wurde erst im 16. und 17. Jahrhundert, und zwar klar erkennbar im Kontext des Reformiertentums und seiner aus spezifischen Komponenten zusammengesetzten Fassung des Widerstandsrechtes in christliche Kriegstheorien – und dann wohl auch Kriegserfahrungen – des Westens eingefügt. »Die reformierte Theologie stellt mit zentralen Theologumena Modelle der Weltdeutung bereit, die zu einer religiösen Legitimation von Krieg bis hin zur Heiligung des Krieges führen konnten: die Bundestheologie, die Prädestinationslehre, die Providenzvorstellung und die Deutung der Geschichte im Horizont der Apokalypse.«²⁶ Weil die Religion in diesen Erfahrungsräumen in markant neuer Weise zum Thema des Krieges wurde, wird man bei einer Einordnung der Reformations- und Konfessionskriege des frühneuzeitlichen Europa nicht nur auf die Unterschiede in den politischen und diskursiven Räumen zu achten haben. Vielmehr müssen solche Wahrnehmungsunterschiede auch Folgen für die Schwerpunktsetzungen und Gesamtbeurteilungen der Forschung haben: Die Modernisie-

²⁵ Axel Gotthard, *Der Gerechte und der Notwendige Krieg. Kennzeichnet das Konfessionelle Zeitalter eine Resakralisierung des Kriegsbegriffs?* in: Holzem (Hrsg.), *Krieg und Christentum* (wie Anm. 1), 470–504, 472.

²⁶ Schmidt, *Religion und Krieg* (wie Anm. 21), 434.

rungstheorie stützte ein Modell der zunehmenden Rationalität europäischer Politik, weil der Konfessionalismus endgültig zugunsten einer überkonfessionellen Säkularität überwunden worden sei. Dagegen lässt sich die perhorreszierte Wahrheitsreklamation des Konfessionellen noch immer als blanke Kriegstreiberei denunzieren. Weder die eine noch die andere Perspektive zeichnet ein hinreichend differenziertes Bild.

Der Konflikt zwischen der sich verdichtenden Mehrstaatlichkeit eines europäischen Mächtesystems und den alten Universalbegriffen der *Christianitas*, des *Imperium* oder der *Monarchia universalis* spielte hier ebenso eine Rolle wie die innere Staatsbildung, die als emanzipatorische Herauslösung aus größeren übernationalen Herrschaftsverbänden vollzogen wurde. In diesem Prozess versuchte der Staat die Religion unter seine Kontrolle zu nehmen, während deren Träger fortwährend die Suprematie des religiösen Arguments für die politischen Entscheidungen der Herrschaft behaupteten. Letztendlich sollte sich das durchsetzen, was die Zeitgenossen als *ratio status*, *raison d'état* oder Staatsraison bezeichneten. Nicht Säkularisierung, sondern Indienstnahme der Religion zu deren eigener Bändigung, aber auch zu ihrer Instrumentalisierung für die staatliche Legitimität wurde das Signum der späteren Frühen Neuzeit; der Dreißigjährige Krieg war hier europaweit die letzte Schwellenkontroverse. Entscheidend ist die Wahrnehmung, dass dies möglich wurde, ohne dass die Aufklärung bereits jene Denkmittel entwickelt gehabt hätte, welche eine auch weltanschauliche Toleranz in den Bereich des Denk-, ja Zumutbaren gerückt hätte: Der Konfessionskrieg schied als christliche Kriegstheorie aus, bevor Toleranz eine durchreflektierte Haltung wurde. Das stellt nicht allein der Zukunftsfähigkeit säkularen Völkerrechts, sondern auch der Tradition einer christlichen Kriegstheorie, welche den Frieden an Recht und Gerechtigkeit und an staatliche Ordnungen und eine gefestigte Obrigkeit band, im Nachhinein ein für die Gesamtgeschichte des Westens gewichtiges Zeugnis aus, insbesondere gegenüber jenen Theorien, die eine generelle Gewaltträchtigkeit der monotheistischen Religionen behaupten.²⁷

Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn man Predigten in den Zeiten des Dreißigjährigen Krieges auf ihre impliziten Kriegstheorien hin untersucht. Eine eigentliche Kriegspredigt, die Religion und Krieg so verband, dass sie der Rechtfertigung der Gewalt und der tröstenden Erklärung des darin zugefügten oder erlittenen Leids diene, die den Tod als sinnvoll deutete, die Feindbilder transzendent auflud und die Parteilichkeit Gottes begründete, die mit dem Versprechen jenseitigen Lohns zu militärischer Tat anfeuerte, ist der breiten Bevölkerung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht gehalten worden. Nirgends ließ sich eine Predigtweise finden, welche den Krieg verherrlichte, appellativ zu ihm aufforderte, dem Einzelnen als Lohn der Teilnahme den Himmel versprach. Das ist nur zu verständlich, weil es eine allgemeine Verpflichtung aller Waf-

27 Dietmar Willoweit, *Verweigerte Toleranz und geheiligte Kriegführung*, in: Klaus Schreiner (Hrsg.), *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 78), München 2008, 251–266.

fenfähigen zur Einberufung in den Krieg nicht gab; der Krieg war vielmehr Beruf und Profession, standesgemäß auszufüllen und als solcher eben auch zu predigen. Es gehört daher in die Reihe der Negativbefunde, dass der Krieg als solcher oder irgend etwas an ihm nirgends etwas »Heiliges« war. Ein Sonderfall blieb die Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich. Der Verteidigungskrieg gegen den »Erbfeind des christlichen Namens« ließ sich eindeutiger als Religionskrieg qualifizieren, ohne die Bahnen des gerechten Krieges in Frage stellen zu müssen. Das universale Amt des christlichen Kaisers blieb hier theoretisch unangetastet, so kompromissreich er um praktische Türkenhilfe auch ringen musste. Ungebrochener als in den Konfessionskriegen standen Wunder und göttliche Sieghilfe »einer Säkularisierung des Kriegs im Erfahrungsraum und Erwartungshorizont der Europäer entgegen.«²⁸ Als nationale Aufgabe konnte die Türkengefahr zeitweilig die konfessionellen Gegensätze im Reich überspielen.

Die Verrechtlichung und Verstaatlichung des Krieges setzte sich im Verlauf der Frühen Neuzeit in der Kriegstheorie fort, anknüpfend an die nachkonfessionellen Staatstheorien der Naturrechtsdebatte und der Aufklärung. Explizit verabschieden sollte die Forschung eine Vorstellung, welche den Religionskrieg, vom Heiligen Krieg kaum klar unterscheidbar, als Folge eines religiösen Totalisierungsprozesses beschreibt, in dem göttliche Beauftragung zu einer fanatischen und besonders gewalttätigen Steigerung des gewöhnlichen Krieges geführt habe, in dem Menschen als Agenten zwischen göttlicher und satanischer Macht in einem apokalyptischen Szenario zu handeln glaubten und nur die endgültige Vernichtung des Gegners das eigene Verderben hätte verhindern können. Solche Orientierungen und Motivationen blieben Randphänomene, auch und gerade in solchen Kriegen, die man in Europa in großer Selbstverständlichkeit als Religions- bzw. Heilige Kriege identifiziert²⁹: Zu einer in den Quellen nachvollziehbaren allgemeinen Kriegstheorie oder typologischen Form des Krieges haben sich solche Vorstellungen in der Geschichte des Westens zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit nicht auskristallisiert.

4. Volk – Nation – Leitkultur – Rasse: Christliche Kriegstheorien im Sog moderner Kriegsideologien

In den Kabinettskriegen des 18. Jahrhunderts und ihrer Verstaatlichung des Militärischen wuchs den Regierungen zunehmend die Deutungshoheit auch über die religiösen Aspekte des Krieges zu. Als der Krieg sich über die Sattelzeit zur Moderne hinwegbewegte, säkularisierte er sich keineswegs. Aber welche religiösen Deutungen der Krieg der Moderne zugeschrieben erhielt, hing nun weniger von den religiösen als von den

²⁸ Anton Schindling, *Türkenkriege und »konfessionelle Bürgerkriege«*. Erfahrungen mit »Religionskriegen« in der Frühen Neuzeit, in: Holzem (Hrsg.), *Krieg und Christentum* (wie Anm. 1), 596–621, 603.

²⁹ Vgl. Holzem, *Gott und Gewalt* (wie Anm. 4).

politischen Prärogativen der Akteure ab: Den »Heiligen Krieg« haben die Theologen »nicht ersonnen«³⁰, denn: »Die lateinischen Christentümer kennen keine eigenständige theologische Lehre vom »Heiligen Krieg«.«³¹ Aber das Christentum hat auch nach dem Ausscheiden der *causa religionis* aus den gerechten Kriegsgründen keineswegs generell auf die Überwindung des Krieges gedrängt. Spätestens seit Augustinus, insbesondere der Augustinus-Rezeption bis Thomas von Aquin und Martin Luther, besaß die christliche Kriegstheorie keinen theologischen Hebel mehr, der sich gegen die generelle Belizität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit hätte ansetzen lassen. Vielmehr galt der Krieg als Strafauftrag der Obrigkeit (als ein »Amt« bei Luther und in der Orthodoxie) und als unvermeidliches Übel der *conditio humana*, das wie Hunger und Seuche in christlicher Bußgesinnung zu tragen sei. Alle Anstrengungen der Theologen und Christentumsinterpreten zur Humanisierung des Krieges, die sich allenthalben finden lassen, haben an seine Überwindbarkeit in den vor-eschatologischen Zeitaltern der Sünde nicht wirklich glauben können. Diese Einsicht ist oft gegen die innere Plausibilität des Christentums gewendet worden: Die Friedensbotschaft des Neuen Testaments habe vor den militärischen Machtinteressen ihre Wirkkraft eingebüßt, ja habe sich der Herrschaft angepasst und unterworfen. Was vorschnell legitimierende Parteilichkeit von Theologen und Kirchenmännern angeht, ist daran vieles richtig. Aber lag in dem ernst gemeinten Versuch, an der ethischen Begründungs- und Einhegungspflicht des Krieges statt an seiner selbst bei den Humanisten utopisch gedachten Abschaffung zu arbeiten, nicht auch eine bei aller Kritik und Klage doch realistische Einsicht in die Bedingungen des Politischen?

Denn was sollte in der Moderne – gerade unter den Vorzeichen einer Säkularisierung des Krieges – alles noch kommen? Das komplexe Verhältnis von christlichen Kirchen, sich christlich verstehendem Staat und Krieg in Europa sollte sich nämlich mit der Sattelzeit um 1800 bedeutsam ändern. Denn die Verrechtlichung und Verstaatlichung des Krieges wurde gleichsam unterlaufen von radikalierenden Formen des politischen Bewusstseins: den Begriffen und Mythen von »Volk« und »Nation«. Die den Krieg einhegenden und begrenzenden Motive christlicher Kriegsethik wurden hier ebenso verloren wie deren Säkularisate im Völkerrecht nach 1648. Stattdessen setzte ein Prozess der Gegensakralisierung ein, der nun das Volk und die Nation ihrerseits mit politischer Transzendenz auflud und dafür eigene, neue Kulte kreierte. Für das Verhältnis von Krieg und Christentum in der Neuzeit hatten diese politisch-ideologischen Sakralisierungen von Volk, Nation und Revolution durchschlagende, freilich hoch ambivalente Folgen. Schon während der Revolutionskriege, dann aber das ganze 19. und 20. Jahrhundert hindurch wurde das Christentum gezwungen, sich zu dieser neuen Sakralität des Politischen zu verhalten. Denn etwas »Heiliges« erhielt der Krieg ausge-

30 Friedrich Wilhelm Graf, Sakralisierung von Kriegen. Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen, in: Schreiner (Hrsg.), *Heilige Kriege* (wie Anm. 27), 1–30, 7.

31 Ebd., 10.

rechnet in diesem Kontext einer säkularen, politischen Transzendenz der Volks- und Nationsidee. Allenthalben war das Christentum der Moderne genötigt, diese politische Religiosität, welche als Sinnstiftungsinstanz immer dominanter wurde, mit christlichen Grundierungen zu kommentieren, zu fördern und zu legitimieren, ohne aber die dazu in deutlicher Spannung stehenden überkommenen Deutungen des Krieges als Unglück und Strafgericht, als Aufruf zu Buße und Läuterung sowie als ethisch eizuhegenden Extremfall politischer Verantwortung gänzlich preisgeben zu können oder zu wollen.

Die Abhängigkeit theologischer Deutungen von verfassungs- und nationalpolitischen Einschätzungen und Erwartungen wurde allenthalben sichtbar; Gott als Lenker der Geschichte bekam hier einen ganz neuen Stellenwert, der ihm in dieser Direktheit im 18. Jahrhundert kaum mehr zugeschrieben worden war. Dieses Muster lieferte starke Vorbilder für den Zusammenhang von Krieg, Nation und Religion. Mit einem spezifisch deutschen Phänomen freilich hat man es hier keineswegs zu tun. In anderen europäischen Ländern sollten ganz vergleichbare Ideologisierungen Raum gewinnen. Die Politisierung der Kriegstheologie wurde zur Folge innen- und kulturpolitischen Wandels. Geschichts- und Vorsehungstheologien gelangten hier an einen Kulminationspunkt, der nicht mehr die Geschichte eines politischen oder konfessionellen Gemeinwesens aus der Gottesgeschichte heraus interpretierte, sondern umgekehrt die militärische Erfolgsgeschichte als Beweis für die Richtigkeit der kulturtheologischen Thesen wertete: Gott musste der kulturell und sittlich höherstehenden Nation – und darin bespiegelte man stets sich selbst – den Sieg schenken. Die daraus abgeleitete Missionsperspektive war nicht mehr auf die Ausbreitung des Christentums, sondern auf die Durchsetzung nationaler Werte gerichtet – mit allen militanten Exklusionen weltanschaulicher und nationaler Feindgruppen, die damit einhergingen. Christliche Kriegstheorien waren damit keineswegs hinwegsäkularisiert worden, aber die Definitionsmacht über die Art und Weise, wie religiöse und politische Parameter zueinander in Beziehung gesetzt wurden, hatte sich doch eklatant auf die Seite des nationalen Diskurses hin verlagert. Ihre schrecklichsten Aufgipfelungen, dann freilich längst ohne und gegen das Christentum (wenn auch nicht immer ohne seine pervertierten Schwundformen) fanden diese Entwicklungen im Rassenwahn der Faschisten und in den kommunistischen »Kulturrevolutionen«. Das erste, was dieses prinzipielle und einen bestimmten Menschentypus heiligende Denken stets tat, war jemanden umzubringen.

Der Krieg als solcher wurde auch in den längsten Phasen der Moderne nicht in Frage gestellt; Pazifismus war verfemt und ausgegrenzt, von den Politikern wie von den Kirchenleuten. Stattdessen erhofften die Kirchen, wenn sie sich nur instrumentalisieren ließen für die Legitimierung der nationalpolitischen Leitkultur, dass sie gegen die mentale und gesellschaftliche Säkularisierung ihre eigene Rolle in der Öffentlichkeit wieder würden aufwerten können. Auch spekulierten sie auf die im Krieg liegenden missionarischen Chancen für die Rechristianisierung der Abständigen. Im Hintergrund

ihrer Erwartungen für Kriegs- und Nachkriegszeiten standen also weniger ethisch-theologische als administrativ-volkskirchliche Kriegsziele, die man als Nebeneffekte der Angst und Sorge einzuheimen hoffte: Der Krieg wurde zum Missionar, weil er Gelegenheit bot, über kollektive Schuld und individuelle Verfehlung zu sprechen, Umkehr und Rückkehr zu mobilisieren. Auch das individuelle »Opfer« galt als Teil einer kollektiven Sühne für die Verfehlungen der modernen Gesellschaft. Aber gerade deswegen spielten nicht kriegskritische Hinterfragungen der Gerechtigkeitsbehauptung, sondern Opferbereitschaft, Plausibilisierung des Leidens und sakramentale Sterbevorbereitung die führende Rolle.

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

Am Ende bleibt die Geschichte christlicher Kriegstheorien des Westens hoch ambivalent. Denn die biblischen Texte hielten aufgrund ihrer Gebundenheit an die je eigenen Entstehungskontexte Sinndeutungsmodelle für eine Gottesbeziehung im Krieg, für individuelle und kollektive Verfehlung und Sühne, ja auch für das Durchkämpfen des Gotteswillens bereit, nicht aber strukturverändernde Utopien. Die Akteure einer langen Rezeptionsgeschichte blieben in ihre eigenen Erfahrungs- und Erwartungshorizonte ebenso eingebunden wie die biblischen Vorbilder und Autoren selbst. Freilich sollten andere Ergebnisse dieses langen Diskussionsprozesses um Krieg und Christentum auch nicht übersehen werden: Die christliche Kriegsethik umgab sowohl das *ius ad bellum* wie das *ius in bello* mit einer Begründungspflicht, verurteilte prinzipiell wie im Einzelfall exzessive Gewalt und hat den Grundgedanken, dass der Krieg keine gesteigerte Form der Existenz, sondern eine der schrecklichsten Folgen der Sünde sei, nie preisgegeben. Es lässt sich nicht sinnvoll behaupten, das Christentum der Vormoderne sei eine dem Krieg besonders förderliche Religion gewesen, und die zunehmende Säkularisierung der politischen Welt habe dementsprechend dem Frieden besonders gedient. Säkulares Völkerrecht beruht vielmehr in seinen wesentlichen Grundlagen auf den christlichen Denkvorgaben zur Kriegsethik.

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg, im Zeichen des Kalten Krieges, des atomaren Wettrüstens und der internationalen Stellvertreterkriege in Asien und Afrika begann in Europa und Amerika eine breite Debatte über die Friedensfähigkeit internationaler politischer Institutionen und Prozesse. Parallel etablierte sich eine erstmals auch zahlenmäßig ernstzunehmende christliche Friedensbewegung. Seither werden die Fragen nach einer christlichen Kriegstheorie völlig anders gestellt, in jüngster Zeit neu herausgefordert durch das Problem militärischer Kriseninterventionen in zerfallenden Staaten, bei Genoziden und durch den islamistischen Terror. Aber trotz der Rasanz, mit der in diesen Debatten die alten Begriffe und Denkformen, Mentalitäten und Ritualsprachen verabschiedet wurden, bleibt auch für das Christentum des 21. Jahrhunderts die bedrängende Tatsache, dass Gott gegenüber massenhaftem Töten und Sterben nicht neutral sein kann. Christen heute formulieren in überwiegender Mehrheit die Parteilichkeit Gottes grundlegend anders; sie postulieren die Parteilichkeit Gottes für ein menschenwürdiges Leben aller, die im Mittelpunkt heutiger Bibelrezeption steht. Daraus ergibt sich die fundamentale Frage, wie eine solche theologische Grundoption so formuliert und in politische Prozesse überführt werden kann, dass das augustinische *pacificus esse* der Christen neue Glaubwürdigkeit gewinnt. Theologisch, politiktheoretisch und ethisch wird die Grenze zwischen wahrgenommener Verantwortung und propagandistischer Gewaltlegitimation ebenso gefährdet bleiben wie pastoral die Grenze zwischen innerer Stärkung für einen lebensbedrohlichen Auftrag und Gewissensberuhigung im Angesicht ausgeübter Gewalt.

Summary

Today the relationship between war and Christianity is increasingly being read – from the position of militant Islamism – as fanaticism-exciting religious radicalization in the Middle Ages and the early modern period. Only the secularization of war is thought to have brought about a constraining rationalization of violence.

Alternatively one can discern that the Christian theories of war since Augustine represent a new religio-historical phenomenon: the close linkage of kingship and the cult of war, typical of all religions surrounding Judaism and Christianity, has been overcome. War can therefore be reflected upon in the context of an individual and collective history of guilt, is subject to justification, and can be limited. But at the same time, with the Christianization of the Roman Empire, the Christian priests are to assume all those functions which were hitherto the responsibility of the pagan military cults, in particular the mobilization of divine help for victory.

This dichotomy shapes the relationship between Christianity and the violence of war from antiquity to the Enlightenment, as the epoch-spanning sketch shows. The "holiness" of war is first introduced with mass impact in the modern age for mobilizing people's wars. Here the churches have frequently allowed themselves to be enlisted for

a mythologization of "people" and "nation". It cannot be reasonably maintained that the Christianity of the pre-modern period was a particularly war-promoting religion and that correspondingly the advancing secularization of the political world served peace in a special way. Rather, in its essential principles, secular international law is founded on the Christian guidelines for thinking about the ethics of war.