

Religion und Kriegserfahrungen

Christentum und Judentum des Westens in der Neuzeit

von

ANDREAS HOLZEM

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 civilisations*² – unter einem veränderten gesellschaftlichen Horizont diskutiert. Anders als im Kontext der Konflikte um Nachrüstung und Friedensbewegung wird nicht mehr die Frage gestellt, ob Religion Abrüstung und Befriedung zwischen großen militärischen Blöcken und gegensätzlichen Systemen befördern könne. Vielmehr gewinnt mit Blick auf den islamischen Fundamentalismus und eine bis zum Jahresbeginn 2009 umstrittene amerikanische Außenpolitik die These Zulauf, die großen monotheistischen Religionen seien die Quellen einer Intoleranz, welche eine globale Kriegsgefahr in sich berge.³ Die Geschichte des Christentums wird dabei zunehmend im Lichte islamistischer Radikalisierung gelesen.

Der Tübinger Sonderforschungsbereich 437 »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit« bearbeitete auch das Problem »Religion und Krieg« in einer erfahrungsgeschichtlichen Perspektive. Gefragt wurde dabei insbesondere nach den Prägungen, in denen Menschen den Krieg handelnd oder leidend »erfahren«. Es ging nicht um die Behauptung, authentisches

¹ Die zusammengefassten und gekürzten Inhalte dieses Beitrags wurden original publiziert in: Andreas Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009, 13-104 [Einleitung unter gleichem Titel]. Präsentiert wird hier lediglich ein systematisierender Ausschnitt, der eine Theorie des Verhältnisses von Kriegsgewalt und Christentum zu bieten versucht. Für den gesamten religionsgeschichtlichen Ertrag des SFB 437 »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit« vgl. die bibliographischen Angaben dort und am Ende dieses Bandes.

² Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1998; Jean-Paul Roux, *Un choc de religions. La longue guerre de l'islam et de la chrétienté (622–2007)*, Paris 2007; Roger Garaudy, *Vers une guerre de religion? Le débat du siècle*, Paris 1995; vgl. Alex J. Bellamy, *Just wars. From Cicero to Iraq*, Cambridge 2006. Als kritische Kommentierung vgl. Georg Schild, *God Is Not Neutral. Die Rolle der Religion im amerikanischen Anti-Terror-Krieg*, in: Holzem, *Krieg und Christentum*, 811-825; sowie jüngst Michael Burleigh, *Blood and Rage. A Cultural History of Terrorism*, London 2008.

³ Zu dieser hier nicht im einzelnen zu behandelnden Debatte, die insbesondere der Ägyptologe Jan Assmann ausgelöst hat, vgl. Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998; ders., *Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München 2003; ders., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006; kritisch dazu z. B. Erich Zenger, *Gewalt als Preis der Wahrheit. Alttestamentliche Beobachtungen zur sogenannten Mosaischen Unterscheidung*, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), *Religion, Politik und Gewalt*, Gütersloh 2006, 35-57. Meinem Kollegen Walter Groß danke ich für die Hinweise auf diese zentralen Publikationen.

Kriegserleben rekonstruieren zu können, sondern um eine Geschichte der Sinnstiftungen und Deutungswelten.⁴ Das Verstehen des Krieges ist von den in einer Gesellschaft virulenten Menschenbildern, Herrschafts- und Politikverständnissen, Gottesvorstellungen und ethischen Überzeugungen zutiefst abhängig – und dies alles wiederum von Systemen religiösen Wissens, die sich aus heiligen Texten, theologischen Traditionen und ihrer Wirkungsgeschichte in Herrschaft und Gesellschaft speisen.

Dieses Wissen, das zur gesellschaftlichen Konstruktion von (Kriegs-)Wirklichkeit erheblich beigetragen hat, stand im Mittelpunkt der hier dokumentierten Vorhaben des Projektbereichs G »Religion und Kriegserfahrung« innerhalb des SFB 437. Eine gewisse Konzentration auf das westliche Christentum reduziert unsere derzeitige Problemlage keineswegs. Vielmehr könnte die »modische« Parallelisierung von Christentum und Islam charakteristische Unterschiede auch verdecken. Erst die Klärung der vielen Fragen, die zum Christentum noch zu erörtern sind, stellt einen religionsgeschichtlichen Vergleich auf eine solide Basis. Und das Judentum, dem einige Projekte galten, lebte – anders als Christen und Muslime – seit der Zerstörung des Zweiten Tempels nicht mehr in Konstellationen, die ihm die Prägung ganzer Gesellschaften und (mit wenigen Ausnahmen) die Partizipation an Herrschaft ermöglicht hätten. Erfahrungen von Ohnmacht, Marginalisierung und Pogrom mussten auch seine Haltungen zum Krieg beeinflussen.

1. Religiöse Kriegserfahrung – Bemerkungen zum Begriff

Die Befassung mit den Kriegstheorien, die im Christentum und im Judentum im Umlauf waren, besitzen für die Erfahrung des Krieges eine unmittelbare Relevanz. Dabei geht es keineswegs ausschließlich um jene vorwiegend religiös motivierten militärischen Auseinandersetzungen, die landauf, landab mit dem Begriff des »Religionskrieges« oder gar des »Heiligen Krieges« gekennzeichnet werden⁵, sondern

⁴ Als Pilotprojekt darf gelten: Gerhard Hirschfeld / Dieter Langewiesche / Gerd Krumeich / Hans-Peter Ullmann (Hgg.), *Kriegserfahrungen. Studien zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Ersten Weltkriegs*, Essen 1997. Den im SFB zugrunde gelegten Begriff der Kriegserfahrung erläutern: Nikolaus Buschmann / Aribert Reimann, *Konstruktion historischer Erfahrung. Neue Wege zu einer Erfahrungsgeschichte des Krieges*, in: Nikolaus Buschmann / Horst Carl (Hgg.), *Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg*, Paderborn 2001, 261-271; Nikolaus Buschmann / Horst Carl, *Zugänge zur Erfahrungsgeschichte des Krieges. Forschung, Theorie, Fragestellung*, in: ebd., 11-26. Eine Spezifizierung auf den Begriff der »religiösen Erfahrung« versucht: Andreas Holzem, *Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung*, in: Paul Münch (Hg.), »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzzeitgeschichte, München 2001, 317-332.

⁵ Kritisch zur Begriffsgeschichte, mit einem Modell zur wissenschaftlichen Operationalisierung des Begriffes »Religionskrieg« bei gleichzeitiger Verabschiedung des Begriffes »Heiliger Krieg« als validem Forschungsbegriff für unter christlicher Beteiligung geführte Kriege, vgl. Andreas Holzem, *Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des »Religionskrieges«*, in: Dietrich Beyrau / Michael Hochgeschwender / Dieter Langewiesche (Hgg.), *Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Paderborn 2007, 371-413.

es ging generell um Religion⁶ in allen jenen Formen und Typen des Krieges⁷, welche die lange und gewaltreiche Militärgeschichte des Westens geprägt haben. Der zu Beginn dieses Bandes ausführlich erläuterte Erfahrungsbegriff soll hier auf eine Erfahrungs- und Wirkungsgeschichte religiöser Kriegstheorien hin modelliert werden.

Ich setze dabei voraus, was ich an anderer Stelle ausführlich begründet habe⁸: Es gab zwei wesentliche Erfahrungsräume, in denen – seit der Spätantike⁹ – religiöses Wissen über den Krieg generiert wurde: einerseits der geistliche Diskurs der – im weitesten Sinne – Kirchenleute mit seinen Wurzeln in der Theologie, die sich mit dem Krieg auf der Basis geistlicher Schriftauslegung und christlich rezipierter antiker Philosophie auseinandersetzten, auf der anderen Seite das, was ich (abgekürzt) Militärkult nenne: Nicht um karitativen und »konsolatorischen Einsatz« ging es hier, sondern um den politischen Auftrag, den Krieg religiös zu legitimieren und die Soldaten moralisch aufzurüsten. Hier fanden sich auch andere Akteure: Politiker, Militärs, eine spezielle Militärgeistlichkeit.

Diese beiden Erfahrungs- und Generierungsräume beleuchte ich im Hinblick auf 1) ihre religiöse Kriegstheorie, 2) deren Vermittlung, 3) deren Repräsentanz in Liturgie und Kult. Von dieser Warte aus ist dann 4) der Wandel von der Vormoderne zur Moderne zu diskutieren: Dieter Langewiesche hat den abrupten Bruch und die Säkularisierung um 1800 als Mythos dekonstruiert¹⁰ – hier gilt es anzuknüpfen.

⁶ Der zugrunde gelegte Begriff der Religion meint nicht die Gesamtheit aller jeweils theologisch diskutierenswerten Inhalte, sondern jenen mit historischen Methoden erreichbaren Komplex von rekonstruierbaren Sinnhorizonten und daraus erwachsenden Praktiken, welcher die »Inneregesellschaftlichkeit des Religiösen« und damit das »Verhältnis von Religion und Sozialität« als Ergebnis kommunikativer Prozesse sichtbar macht; vgl. Hartmann Tyrell, Religionssoziologie, in: GG 23 (1996), 428-457, hier 430-435; Detlef Pollack, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995), 163-190, hier 182-190; Holzem, Bedingungen und Formen; Hartmann Tyrell / Volker Krech / Hubert Knoblauch, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: dies. (Hgg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 7-29, hier 9. Religion ist mit historisch-kulturwissenschaftlichen Methoden zunächst greifbar als »Symbolsystem«, das »starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen« erzeugt, die, im Zusammenhang von grundlegenden »Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert«, den Rang von »Wirklichkeit« zugesprochen erhalten; vgl. Clifford Geertz, Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt / Main 1987, 44-95, hier 48.

⁷ Systematische Kriegstypenanalyse betrieb der SFB 437 in: Beyrau / Hochgeschwender / Langewiesche, Formen des Krieges.

⁸ Andreas Holzem, Geistliche im Krieg und die Normen des Kriegesverstehens. Ein religionsgeschichtliches Modell zu Ritual, Ethik und Trost zwischen militärischer Kulttradition und christlicher Friedenspflicht, in: Franz Brendle / Anton Schindling (Hgg.), Geistliche im Krieg, Münster 2009, 41-85. Eine ausführliche methodische Herleitung des Begriffs »religiöse Kriegserfahrung« und des daraus entwickelten Forschungsprogramms findet sich in Holzem, Krieg und Christentum, 15-22.

⁹ Zu den Voraussetzungen religiöser Kriegserfahrung in Antike und Mittelalter vgl. Holzem, Krieg und Christentum, Teile I-III.

¹⁰ Vgl. den Beitrag von Dieter Langewiesche in diesem Band.

Generierung und Verarbeitung von religiöser Kriegserfahrung aber vollzieht sich nicht allein in den spezialisierten Akteursgruppen der Theologen, Politiker und Militärs, sondern auch in der Kriegserfahrung der unbestimmten »Vielen«, die massenhaft Betroffene und Akteure zugleich sind.



Dieses Beziehungsdreieck zeigt – sehr verknüpft und abstrakt – die Vielschichtigkeit religiöser Kriegserfahrung, mit der sich der SFB 437 auf der Grundlage des erfahrungsgeschichtlichen Ansatzes befasst hat.

2. Christliche Kriegstheorien und Kriegserfahrungen zwischen politischer Ethik und Militärkult

Ein erster Durchgang durch die Kriegstheorien des Westens hätte sich selbstverständlich auf das Problem der Säkularisierung des Krieges zu richten: Ist Kriegserfahrung in der Neuzeit weltlicher, gar profaner geworden? Und wenn ja, haben religiöse Kriegstheorien an der Säkularisierung von Kriegserfahrung einen Anteil gehabt, oder vollzog sie sich gegen den fortgesetzten Wunsch christlichen oder jüdischen Amtsscharismas, Gott und Krieg in sinnvoller Weltenerfahrung zusammenzudenken?

Ein zweiter Fragenkreis berührt die Wirklichkeit des Krieges selbst. Lassen sich ernsthafte Anstrengungen, gar Erfolge der Religion vorweisen, den Krieg zu humanisieren, zu begrenzen, im Einzelfall gar zu verhindern? Taugten die westlichen Religionen, insbesondere die christlichen Konfessionen zur Befriedung oder heizten sie gar die allgegenwärtigen Konflikte weiter an?

In diesen Fragenkreisen muss sich zeigen, ob die Theoriebildung des SFB 437 zur »Geschichte der Erfahrung« und die in diesem Kontext angestrebten Überlegungen zum Thema »Religion und Kriegserfahrung« mehr austragen, als sich fortgesetzt zwischen Apologie und Denunziation der Religion im Hinblick auf das Gewaltproblem entscheiden zu müssen. Legt man die unter 1. knapp umrissenen Differenzierungen zu Grunde, zeigt sich unmittelbar die Mehrschichtigkeit und Mehrdeutigkeit religiöser Kriegserfahrung schon von den biblischen Grundlagen und ihrer Vermittlung mit den philosophischen Ethiken, aber auch den politischen und militärischen Bedingungen der Antike her.¹¹ Vom Mittelalter bis in die Moderne waren die Überlagerungen von Religion und militärischer Logik vielfachem Wandel, nie aber einer einfachen Reduktion auf die religiöse Legitimierung kriegerischer Gewalt ausgesetzt. Die Tagungen und Sammelbände des SFB 437 zu den Formen des Krieges, zu den Religionskriegen, zum Krieg als Gottesstrafe, zu den Geistlichen und »Himmlichen Alliierten« wie zur Aberglaubensforschung im Krieg haben ebenso differenzierend gewirkt, wie zahlreiche in den Projekten erarbeitete Einzelstudien.¹² Die Grundentscheidung, ob insbesondere dem Christentum eine grundsätzlich gewaltförderliche Tendenz innewohne und ob es diese Eigenschaft mit anderen monotheistischen Religionen artbedingt teile, darf als wenig sinnvoll suspendiert werden. Erst die wissenssoziologische Erschließung der aktuellen Erfahrungskontexte erlaubt zutreffendere – und dann selbstverständlich weniger eindeutige – Perspektiven.

2.1 Theologische Kriegsethik: Der Erfahrungsraum des religiösen Diskurses

(1) Um also mit der Kriegsethik der Theologen zu beginnen: Schon das biblische Material bot eine solche Fülle von Bezügen, dass sich daraus weder eine eindeutige Kriegs-, noch eine eindeutige Friedenstheologie gewinnen ließ.¹³

¹¹ Vgl. mit grundlegenden Einsichten den Beitrag von Martin Zimmermann in diesem Band; weiter ders. (Hg.), *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums*, München 2008, darin u. a.: *Vom Sinn der Gewaltdarstellungen – eine Einführung*. Vgl. weiter ders., *Antike Kriege zwischen privaten Kriegsherren und staatlichem Monopol auf Kriegsführung*, in: Beyrau / Hochgeschwender / Langewiesche, *Formen des Krieges*, 51-70. Zur antiken Kriegstheoriebildung vgl. Michael Erler, *Ursachenanalyse von Krieg und Frieden bei Platon und in der hellenistischen Philosophie*, in: Holzem, *Krieg und Christentum*, 169-179; Johannes Brachtendorf, *Augustinus: Friedensethik und Friedenspolitik*, in: ebd., 234-253.

¹² Beyrau / Hochgeschwender / Langewiesche, *Formen des Krieges*; Franz Brendle / Anton Schindling (Hgg.), *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*, Münster 2006; Matthias Asche / Anton Schindling (Hgg.), *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*. Beiträge aus dem Tübinger Sonderforschungsbereich »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit«, Münster 2001; Brendle / Schindling, *Geistliche im Krieg*; Gottfried Korff (Hg.), *Alliierte im Himmel. Populäre Religiosität und Kriegserfahrung*, Tübingen 2006; ders. (Hg.), *KriegsVolksKunde. Zur Erfahrungsbindung durch Symbolbildung*, Tübingen 2005; ders. (Hg.), *Kasten 117. Aby Warburg und der Aberglaube im Ersten Weltkrieg*, Tübingen 2007.

¹³ Walter Groß, *Keine »Heiligen Kriege« in Israel. Zur Rolle JHWH's in Kriegsdarstellungen der Bücher Jos bis 2Kön*, in: Holzem, *Krieg und Christentum*, 107-127. Dagegen unkritisch noch

Der Schwerpunkt der Rezeption lag nicht beim unbedingten Friedensgebot Jesu, dessen systematischer Status in den neutestamentlichen Schriften im Verhältnis zu den Kriegererzählungen der jüdischen Überlieferung ebenso wenig geklärt wurde wie zur offensichtlich fortgesetzten Denkbarkeit des Soldatenberufs. Der Schwerpunkt der Rezeption lag vielmehr bis ins 20. Jahrhundert hinein beim Zusammenhang von Krieg und Sünde, und zwar individueller wie kollektiver Art und zu identifizieren bei Freund und Feind. Der religionsgeschichtlich gewaltige Schub, der die christliche Theologie unabweislich zur Kriegsethik hindrängte, ist im heutigen Allgemeinbewusstsein kaum noch präsent. Die selbstverständliche Einlinigkeit, mit der vor- und außerchristliche Kulte des Alten Orients wie des griechisch-römischen Kulturraums Götterwelt, Herrschaft und Krieg miteinander verknüpften, wird selten als Vergleichsparameter angelegt. Das Christentum hat hier von der nachexilischen Prophetie und der Theologenschule der Deuteronomisten profitiert – ganz unabhängig von der Fragwürdigkeit eines theologischen Gesamtentwurfs, der JHWH als Initiator eines landnehmenden Völkermords identifizierte. Der Konnex von Krieg und Schuld war, auch angesichts dieses Gottesbildes, in der christlichen Weltsicht fortan tief verankert. Die Fortentwicklung der antiken Philosophie hat ihrerseits viel dazu beigetragen, Friedlosigkeit als Störung nicht nur der politischen, sondern auch der moralischen Ordnung wahrzunehmen.¹⁴ Daraus, diese These sei gewagt, entwickelte sich der Hauptstrang christlicher Kriegstheorien – und wohl auch Kriegerfahrung, aber das ist unten zu erläutern.

Die Konsequenz war, dass Kriegsgewalt begründet und begrenzt werden musste, dass Kriterien für die moralische Qualifizierung von ganzen Kriegen wie einzelnen Kriegshandlungen aufgestellt wurden, ja dass um die Berechtigung bestimmter Kriege erbitterte ethische Auseinandersetzungen innerhalb der Theologie selbst wie zwischen christlichen Geistlichen und Vertretern der Herrschaft und der Kriegsgewalt ausgetragen wurden:¹⁵ »Zugespitzt formuliert: Der entscheidende Beitrag christlicher Theologen zur Deutung des Krie-

jüngst Aharon Oppenheimer, Heilige Kriege im antiken Judentum. Monotheismus als Anlass zum Krieg? in: Klaus Schreiner (Hg.), Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich, München 2008, 31-42. Hier wird, insbesondere für die hellenistisch-römische Epoche, bedenkenlos die im Titel ausgedrückte These vertreten. Vgl. weiter Frank-Lothar Hossfeld, Das göttliche Strafgericht in Feind- und Fluchpsalmen. Der Psalmbeter zwischen eigener Ohnmacht und dem Schrei nach göttlicher Parteilichkeit, in: Holzem, Krieg und Christentum, 128-136; Ulrich Luz, Feindesliebe und Gewaltverzicht. Zur Struktur und Problematik neutestamentlicher Friedensideen, in: ebd., 137-149; Tobias Nicklas, Der Krieg und die Apokalypse. Gedanken zu Offb 19, 11-21; in: ebd., 150-165 (dort jeweils Lit.).

¹⁴ Erler, Ursachenanalyse.

¹⁵ Ludger Körntgen, Heidenkrieg und Bistumsgründung. Glaubensverbreitung als Herrschaftsaufgabe bei Karolingern und Ottonen, in: Holzem, Krieg und Christentum, 281-304; Ernst-Dieter Hehl, Heiliger Krieg – eine Schimäre? Überlegungen zur Kanonistik und Politik des 12. und 13. Jahrhunderts, in: ebd., 323-340; Jörg Oberste, Krieg gegen Ketzler? Die »defensores«, »receptatores« und »factores« von Ketzern und die »principes catholici« in der kirchlichen Rechtfertigung des Albigenserkriegs, in: ebd., 368-391; Hans Peterse, Erasmus, in: ebd., 392-399.

ges liegt nicht in irgendwelchen Lehren vom Heiligen Krieg, sondern in einer kategorial zunehmend differenzierten Lehre vom gerechten Krieg, die weit über den theologischen Diskurs hinaus wirkmächtig wurde, etwa im Völkerrecht. [...] Keiner der christlichen Theologen, die die Lehre vom *bellum iustum* entwickelten, hat jemals vom ›Heiligen Krieg‹ gesprochen [...]. Ihre *bellum iustum*-Lehren dienen gerade der Einhegung, ethischen wie rechtlichen Begrenzung des Krieges, nicht aber seiner Sakralisierung oder religiösen Überhöhung.«¹⁶ Das Dilemma jedoch bestand und besteht darin, dass ein solcher Zwang zur Ethisierung des Krieges – gegen alle Absicht – keine den Krieg automatisch einhegende Funktion haben musste, ja nachweislich nicht gehabt hat. Denn eben diese Kriterien konnten dem Krieg auch ein gutes Gewissen verschaffen und die Gewalt legitimieren, indem fallweise immer neue materielle Bestimmungen gerechter Kriegsgründe diskutiert und akzeptiert wurden. Und hier erst zeigt die Systematisierung des Erfahrungsbegriffs, welchen offenbar nur schwer zu umgehenden oder überwindbaren Einfluss politisch-soziale Erfahrungsräume auf die theologische Urteilsbildung der jeweils Betroffenen ausgeübt haben. Die entscheidende sich daraus ergebende Frage ist nicht mehr historischer, sondern hermeneutisch-systematischer Art: Kann man ein solches Dilemma, eine solche strukturbildende Konstante kollektiver Erfahrungsbildung und Erfahrungsbindung moralisieren? Kann man sie, wie das die Monotheismusdebatte tut, gegen die Weltreligionen als solche wenden? Oder müsste hier nicht neu über den Zusammenhang von religiösen und gesellschaftlichen Systemen nachgedacht werden?¹⁷

Gegenüber diesem Hauptstrang, der den Krieg als Problem der Schuld und der moralischen Bindung des Einzelnen wie der Krieg führenden Gemeinschaft reflektierte, war die Apokalyptik im Horizont des Krieges eine Theologie des Grenzfalles, eine Ausnahmetheologie gewissermaßen. Sie kam immer dann zum Tragen, wenn die eigene Bedrängnis als besonders übermächtig erlebt wurde.¹⁸ Apokalyptik war in der Regel die religiöse Kriegserfahrung marginalisierter Dissidenz. Es war, auch das hat man durch die Kriegserfahrung des 20. Jahrhunderts vergessen oder verdrängt, nicht die Gefahr ungeheurer Zerstörung der Lebenswelt, welche die Apokalyptik heraufbeschwor, sondern die durch den Kriegsverlauf begründete Angst vor dem endgültigen Überhandnehmen eines als gottlos qualifizierten Feindes. Und damit war implizit eine Tradition aufgenommen, welche die heutige historisch-kritische Exegese als Erfahrungs-

¹⁶ Friedrich Wilhelm Graf, Sakralisierung von Kriegen: Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen, in: Schreiner, Heilige Kriege, 1-30, hier 7, 9.

¹⁷ Vgl. zur Theorie historischer Urteilsbildung Andreas Holzem, Praktische Theologie in der Vergangenheitsform. Die Geschichte des Christentums als Geschichte des ›gegläubten Gottes‹, in: Doris Nauer / Rainer Bucher / Franz Weber (Hgg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 388-397.

¹⁸ Hubertus Lutterbach, Radikale Reformation in Münster. Das Ringen um die Erwachsenentaufe als Quelle der Gewalt? in: Holzem, Krieg und Christentum, 439-456; Axel Gotthardt, Der Gerechte und der Notwendige Krieg. Kennzeichnet das Konfessionelle Zeitalter eine Resakralisierung des Kriegsbegriffs? in: ebd., 470-504; Philip Benedict, Prophetische Politik? Geistliche, Krieg und Exempel des Alten Testaments in den französischen Religionskriegen, in: ebd., 505-526 (jeweils Lit.).

kontext identifiziert, in dem diese apokalyptischen Bilder einst entstanden waren: Apokalyptiker fühlten sich als Opfer, und rüsteten, wenn sie denn konnten, aus dieser Perspektive zur Tat. Weil sich die Apokalyptik – das zeigt die Rezeptionsgeschichte – in der Regel gerade nicht mit der militärischen Übermacht verband und überhaupt ein Randphänomen christlicher Kriegserfahrung blieb, war sie ganz unabhängig von ihrer martialischen Rhetorik offenbar rein wirkungsgeschichtlich gerade kein die Kriegsgewalt des Westens stark anheizender Faktor christlicher Theoriebildung. 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 nur noch für den Lutherprozess, darüber hinaus aber nicht mehr, schon gar nicht als Kriegstheorie, obwohl (oder vielleicht gerade weil) die Unüberwindlichkeit des häretischen Gegners auf Dauer sichtbar oder wenigstens ahnbar geworden war. Anders die Majorität der sich seit der Reformation so machtvoll entfaltenden öffentlichen Meinung: Hier war der auf Absolutheitsansprüche und Ketzerrecht rekurrierende Religionskrieg eine erfahrungsgeschichtliche Wirklichkeit, erwartet und gefürchtet, publizistisch geführt und erlitten.¹⁹

Die Apokalyptik barg aber, vorwiegend als spätes metaphorisches Versatzstück der Moderne, eine gefährliche, zur Gewalt anreizende Konsequenz: Die Vorstellung nämlich, dass zur endlichen Errettung der Kinder Gottes eine harte Zeit schwerster Prüfungen und größter Opfer übernommen werden müsse, um im hellen »Danach« ebenso Gott gefällig wie seiner Gnade teilhaftig leben zu dürfen. Jeder Begrenzung von Gewalt auf ein der erlittenen Ungerechtigkeit angemessenes Maß, jeder Bereitschaft des Einlenkens und der Unterwerfung konnte die Totalisierung entgegengehalten werden: Es gelte jetzt die »letzte« Schlacht zu schlagen, den endgültigen Durchbruch der neuen Zeit zu erzwingen.²⁰ Und im Zeitalter der Ideologien war dieser Durchbruch des Neuen geradezu beliebig übertragbar: auf die Nation, die Rasse, ein bestimmtes Modell globaler Kultur etc. Die apokalyptischen Motive wurden als Säkularisat gefährlich, weil sie zu diesem Zeitpunkt als massentaugliche Großideologie verallgemeinerbar wurde.

Genau der gleiche Grenzfall wie die Apokalyptik war die Rezeption des JHWH-Krieges. Es zeigt sich, dass zwar die Kriegserzählungen des Alten Testaments den Motivschatz der christlichen Kriegstheorien breit ausstatteten. Aber diese Szenarien illustrierten und theologisierten vorwiegend das Diskursfeld des »Gerechten Krieges«, weit weniger den Religionskrieg im engeren wissenschaftlichen Sinne.²¹ Die Kriegserzählungen der Hebräischen Bibel sollen

¹⁹ Dazu ausführlich, unter Berücksichtigung der breiten Debatte der letzten Jahre: Holzem, Gott und Gewalt; sowie ders., Geistliche im Krieg.

²⁰ Heinrich Richard Schmidt, Religion und Krieg im Reformiertentum, in: Holzem, Krieg und Christentum 415-438; Gotthardt, Der Gerechte; Benedict, Prophetische Politik.

²¹ Franz Brendle, Der Religionskrieg und seine Dissimulation. Die »Verteidigung des wahren Glaubens« im Reich des konfessionellen Zeitalters, in: Holzem, Krieg und Christentum 457-469;

Herrschertugenden und -frömmigkeit zur Sprache bringen, einer gerechten Sache die Unterstützung Gottes zusagen, den Diskurs um Strafe, Buße und Läuterung aktualisieren. Insofern waren die Erzählungen über Gottes Beistand für sein Volk – gewährt unter der Bedingung eines Lebens nach den Geboten – als Muster der Legitimierung des Krieges zentral, kaum und selten aber als Muster seiner Radikalisierung unter religiösen Vorzeichen. Dies gilt, obwohl die vorkritische Bibelauslegung nicht in der Lage war, diese Erzählungen als nach-exilische Fiktion zu erkennen, sondern sie als Tatsachenberichte las. Was unter Berufung auf diese Stoffe kriegstypologisch von einem vermeintlichen Heiligen Krieg in der Geschichte des Westens übrig bleibt, auch und gerade in den Kreuzzügen, den Häretikerkriegen und den Kriegen um Reformation und Konfessionalisierung, ist bei dem genauen Hinsehen²² nicht gerade viel: Ganz bestimmende biblische Motive des J_{HWH}-Krieges wurden kaum oder gar nicht rezipiert, nur punktuell oder bei besonderen Krisen und in spezifischen Gruppen, und zwar insbesondere die göttliche Übereignung des Gegners, die Vernichtungsweihe und die Dominanz der kultischen Begründung dafür: Dass ein ganzes Feindvolk wegen seiner Religion, wegen seiner Abgötterei und seinen Fremdkulten ausgelöscht werden müsse, genau diese Idee hat sich in den religiösen Kriegstheorien weder des Mittelalters noch der Neuzeit durchgesetzt. Sie widersprach zu eklatant allen aus dem ethischen Diskurs um den Gerechten Krieg gewonnenen Kategorien.

Faktisch und auf lange Sicht erwies sich die Dissimulation religiöser Kriegsgründe im Rahmen der Theorie des Gerechten Krieges²³ 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 be-

Andreas Holzem, Barockscholastik in der Predigt. Kriegsethik, Sündenschuld und der Kampf gegen Trübsal und Verzweiflung, in: ebd., 553-595; Anton Schindling, Türkenkriege und ›konfessionelle Bürgerkriege‹. Erfahrungen mit ›Religionskriegen‹ in der Frühen Neuzeit, in: ebd., 596-621 (jeweils Lit.). Zum Begriff ›Religionskrieg‹ vgl. Holzem, Gott und Gewalt 373-381. Zur bibelwissenschaftlichen Forschungsgeschichte im Diskursfeld ›Jahwes ›Heiliger Krieg‹, wo dieses Phänomen gleichsam gezielt herbeigeschrieben wurde, und zur ethnographischen Hybridisierung von ›Holy War‹ und ›gihad‹ vgl. Graf, Sakralisierung von Kriegen, 24-28. Zum Phänomen Religion und Kriegsgewalt im Islamismus vgl. Tilman Nagel, Kämpfen bis zum endgültigen Triumph. Religion und Gewalt im islamischen Gottesstaat, in: Schreiner, Heilige Kriege 42-54.

²² Arnold Angenendt, Die Kreuzzüge. Aufruf zum ›gerechten‹ oder zum ›heiligen‹ Krieg? in: Holzem, Krieg und Christentum, 341-367; Oberste, Krieg gegen Ketzer; Brendle, Der Religionskrieg; Gotthardt, Der Gerechte. Dieses Ergebnis bestätigt (freilich mit schwankender, nicht an Kriterien rückgebundener Verwendung des Begriffs ›Heiliger Krieg‹) jüngst Ludwig Schmugge, ›Deus lo vult?‹ Zu den Wandlungen der Kreuzzugs-idee im Mittelalter, in: Schreiner, Heilige Kriege, 93-108 (Lit.). Er unterscheidet zwischen der Kanonistik, der Kreuzzugskritik und einer ›,theologie populaire‘ jener Zeit‹; ebd., 94; Daniel Baloup (Hg.), Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velázquez, Madrid, du 11 au 13 avril 2005, Toulouse 2006.

²³ Vgl. dazu, im Gespräch mit Anton Schindling und Franz Brendle, Holzem, Gott und Gewalt 381-410, v. a. 404-410.

schloss 1555 und dann erneut 1648, religiöse Kriegsgründe aus dem Katalog denkbarer gerechter Kriegsgründe gezielt auszuklammern.

Bleibt man noch für einen letzten Gedankengang auf dieser Ebene der »hohen« Theologie, bleibt das zentrale Problem der Spiritualisierung des Friedensgedankens nachzutragen. Das Christentum als intentionsethische Religion²⁴ nahm aus der Philosophie den Gedanken auf, dass der wahre Friede in den inneren Haltungen des Menschen begründet sein müsse und darum über äußere politische Ordnungen und die militärische Ahndung von Ordnungsstörungen weit hinausgehe. Auch dies war für die Begründung ethischer Systeme ein fundamentaler religionsgeschichtlicher Entwicklungsschritt.²⁵ Für die Kriegsethik aber konnte diese Betonung der inneren Haltung der Gerechtigkeits- und Friedensliebe, des Verzichts auf Rache oder egoistisches Gewinnstreben, die sich schon bei Augustinus fertig ausgebildet vorfindet²⁶, eine Abkoppelung von konkretem Kriegshandeln und kriegsethischer Gesinnung bewirken.²⁷ Faktisch ging davon erneut eine legitimierende Wirkung aus, obwohl die Theorie nachweislich das Gegenteil beabsichtigt hatte. Diese Tendenz zur Spiritualisierung sollte sich bis in die Deutung der Weltkriege fortsetzen²⁸: Hinter der grausamen Welt des Krieges lag der Raum des Gesprächs der friedliebenden Seele mit ihrem Gott. Dass dieser Raum leer sein könnte, entleert durch profanen Kriegsalltag, ging bis 1945 nur wenigen auf.

(2) Kriegstheologie war nur durch ihre Vermittlung gesellschaftlich wirksam.²⁹ Schriftauslegung, Predigt und geistliche Politikberatung hatten sich –

²⁴ Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 3. Aufl. Darmstadt 2000, 1-28.

²⁵ Ebd.

²⁶ Brachtendorf, Augustinus sowie Timo J. Weissenberg, *Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*, Stuttgart 2005; Ulrich Volp, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, Leiden 2006, 247-262.

²⁷ Oberste, *Krieg gegen Ketzer*; Volker Leppin, *Das Gewaltmonopol der Obrigkeit: Luthers sogenannte Zwei-Reiche-Lehre und der Kampf zwischen Gott und Teufel*, in: Holzem, *Krieg und Christentum*, 403-414.

²⁸ Annette Jantzen, *Mit Gott im Krieg. Elsässische und lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg*, in: Holzem, *Krieg und Christentum*, 705-718; dies., *Priester im Krieg. Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg*, Paderborn 2009; Antonia Leugers, *Das Ende der »klassischen« Kriegserfahrung. Katholische Soldaten im Zweiten Weltkrieg*, in: Holzem, *Krieg und Christentum*, 777-810; weiter dies., *Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung*, Paderborn 2009.

²⁹ Vgl. zur wissens- und religionssoziologischen Grundlegung: Hartmann Tyrell, *Religionssoziologie*, in: GG 23 (1996) 428-457, hier 430-435; Detlef Pollack, *Was ist Religion? Probleme der Definition*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995) 163-190, hier 182-190; Holzem, *Bedingungen und Formen*; Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, 3. Aufl. Frankfurt / Main 1996, 93-96; Hartmann Tyrell / Volker Krech / Hubert Knoblauch, *Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm*, in: dies. (Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, 7-29; Clifford Geertz, *Religion als kulturelles System*, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt / Main 1987, 44-95; Konrad Ehlich, *Religion als kommunikative Praxis*, in: ders. / Gerhard Binder (Hgg.), *Religiöse Kommunikation – Formen und Praxis vor der Neuzeit*, Trier 1997, 337-355; Thomas Luckmann, *Bemerkungen zu Gesellschaftsstruktur, Bewußtseinsformen und Religion in der modernen Gesellschaft*, in: Burkart Lutz (Hg.), *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Verhandlungen des 22.*

auch hier bewährt sich der wissenssoziologische Erfahrungsbegriff – in politischen, militärischen und pastoralen Feldern zu bewähren. Man sagt kaum noch etwas Neues, wenn man darauf verweist, wie tragend auf lange Sicht für die religiöse Kriegserfahrung des Westens das in der Tat mit erstaunlicher Konstanz bis in den Zweiten Weltkrieg hinein dominante Motiv der Gottesstrafe gewesen ist.³⁰ Es konnte sich wie selbstverständlich halten, solange vor der Sattelzeit der Aufklärung in der gesamten Weltauffassung Gott als in der Geschichte unmittelbar anwesend und handelnd vorausgesetzt und wahrgenommen wurde. Auch das war – bis in grundlegende mentale Strukturen der Lebenserfahrung hinein – ein Stück Bibelrezeption. Richtete sich die Gottesstrafe gegen Feinde, war das Legitimierungspotential dieses Theologoumenons besonders hoch.³¹ Für die eigene Gruppe – denn schließlich waren auch die verlorenen Kriege und selbst in gewonnenen Waffengängen die Verluste an Menschenleben und Lebensgrundlagen in der Verkündigung zu deuten³² – stellte das Motiv der Gottesstrafe von der Antike bis in die Frühmoderne den Krieg in eine Reihe mit anderen lebensbedrohlichen Übeln: Von den Apokalyptischen Reitern bis zum Stoßgebet »Vor Pest, Hunger und Krieg bewahre uns, o Herr« bildete christliche Verkündigung hier geradezu einen Kanon aus, welche stets präsenten Angsterfahrungen als Mitteilung Gottes an die Welt zu verstehen seien. Weil der Krieg, ebenso wie Unwetter, Dürre, Seuche und Hunger, als Ausdrucksweise interpretiert wurde, mittels derer Gott seine Kirche und seine Christen um den Zusammenhang von Schuld und Zorn wissen ließ, darf die religiöse Kriegserfahrung der Vorsattelzeit nicht aus dem Gesamtkonstrukt religiösen Wissens herausgelöst werden. Erst in dieser Perspektive kann der Zusammenhang von Schuld und Strafe auf der einen, aber eben auch Gnade und Barmherzigkeit auf der anderen Seite angemessen wahrgenommen werden: Das war kein zynischer Ertragens-, sondern ein Leid- und Trostdiskurs. Auch diese Heruntertransformation von Theologie zur Verkündigung

Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984, Frankfurt / Main 1985, 475-484; Peter Berger / Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, 16. Aufl. Frankfurt / Main 1999; Reinhart Koselleck, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« – zwei historische Kategorien, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt / Main 1989, 349-375. Andreas Holzem, *Die Geschichte des »geglaubten Gottes«*. Kirchengeschichte zwischen »Memoria« und »Historie«, in: Andreas Leinhäupl-Wilke / Magnus Striet (Hgg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 73-103.

³⁰ Asche / Schindling, *Das Strafgericht Gottes*; Schindling, *Türkenkriege*; Holzem, *Barockscholastik*; Laure Ognois, »Der Himmel werde uns gnädig seyn und den Greuel der Verwüstung abwenden.« Kontinuität religiösen Denkens über Krieg und Gewalt in der »Sattelzeit«. Zürich und die Waadt in der Helvetik (1798-1803), in: Holzem, *Krieg und Christentum*, 633-655; Christian Geinitz, *Der Weltkrieg als Weltgericht. Nationalisierung und Kriegstheologie der deutschen Katholiken zu Beginn des Ersten Weltkriegs am Beispiel der Erzdiözese Freiburg*, in: ebd., 680-704; Bettina Reichmann, »Die Seele des Krieges«. Zur religiösen Kriegsdeutung des Ersten Weltkrieges. Bischof Ottokár Prohászka (Ungarn), in: ebd., 719-735; Leugers, *Kriegserfahrung*.

³¹ Angenendt, *Die Kreuzzüge*; Oberste, *Krieg gegen Ketzer*; Benedict, *Prophetische Politik*.

³² Vgl. dazu substanziall Horst Carl / Hans-Henning Kortüm / Dieter Langewiesche / Friedrich Lenger (Hgg.), *Kriegsniederlagen. Erfahrungen und Erinnerungen*, Berlin 2004.

hatte wissenssoziologisch entscheidende Vorbedingungen, welche die Kriegserfahrung der meisten Christen entscheidend vorstrukturierte: Wo der Krieg von der Masse der Bevölkerung vornehmlich erlitten wurde, ohne dass sie für die Kriegsteilnahme hätte mobilisiert werden müssen, machte jedwede Pastoralrhetorik, die einen martialischen Kriegsgott und eine zum Sieg verhelfende Himmelskönigin beanspruchte, offenkundig keinen Sinn.³³ Heroische Kriegsdeutung fiel für die Masse der Christen in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kriegen als erfahrungsinadäquat aus.³⁴ Vielmehr war gerade das Diskurs- und Erfahrungsfeld pastoraler Verkündigung jenes, welches am stärksten auf eine Ethisierung und Humanisierung des Krieges setzte. Nirgendwo prangerten christliche Theologen in vergleichbarer Dringlichkeit das religionslose Leben und die Ausbeutungspraktiken in den Heeren an. Und wohl nirgendwo besaß die geschundene Zivilbevölkerung ein vergleichbares Sprachrohr ihrer Leiderfahrung; es waren die Prediger, die nachdrücklich die Schonung von Leib und Gesundheit, Lebensgrundlagen und Nahrung der Nichtkombattanten forderten.³⁵ Die Verdächtigung ausgerechnet des Mittelalters und der Frühmoderne als Brutstätte religionskriegerischer Attitüden im Namen des christlichen Gottes ist eine ahistorische Projektion.

Dieser Hinweis ist keineswegs apologetisch gemeint. Denn weil christliche Kriegstheorien auf der Funktionsebene der Verkündigung vorwiegend auf den Zusammenhang von Schuld, Strafe, Sühne und Bekehrung abstellten und daher den Krieg als eine Weise Gottes, in die Geschichte hinein zu sprechen, deuteten, unterliefen sie gleichzeitig die Auseinandersetzungen mit grundsätzlichen Aporien. Es war insbesondere Erasmus, der auf die Absurdität dieser parteilichen Beanspruchung Gottes in innerchristlichen Machtkämpfen aufmerksam machte.³⁶ Das aber war schon ein Denken jenseits des ansonsten vielfach vorausgesetzten Modells, wie Transzendenz und Immanenz zu einander in Beziehung stünden. Gerade der darin mitgedachte Verhängnischarakter des Krieges musste die Vorstellung nähren, es sei den Menschen unter der Erbsünde gar nicht möglich, ihn ernsthaft zu überwinden. Dass Gott selbst das sündhafte Treiben der Menschheit mit Kriegsleid beantworte, um es durch Bekehrung in den Bereich seiner vergebenden Barmherzigkeit zurückzuführen, gerade dieses als Trost gemeinte Argument drängte zwar zu moralischer Erziehung und zur Implementierung von Straffurcht, kaum aber zur Entwicklung neuer politischer Konsensmodelle.³⁷

Und schließlich gab es – insbesondere in den Konfessionskriegen der Frühen Neuzeit – eine radikale Variante des Theorems von Gottes Zorn und Strafe. Gegen seine konsolatorische Ausdeutung stand jene vielstimmige Gegenpublizistik, welche einen das wahre Christentum verleugnenden (bloß politi-

³³ Holzem, Barockscholastik.

³⁴ Beispiel: Andreas Holzem, »... zum seufzen und wainen also bewegt worden«: Maria im Krieg – das Beispiel Rottweil 1618 – 1648, in: Brendle / Schindling, Religionskriege, 191-216.

³⁵ Holzem, Barockscholastik.

³⁶ Peterse, Erasmus.

³⁷ Johannes Burkhardt, Konfessionsbildung und Staatsbildung. Konkurrierende Begründungen für die Bellizität Europas? in: Holzem, Krieg und Christentum, 527-552.

schen) Frieden als falsch, erlogen und unecht denunzierte. Solche schwächliche Kompromissbereitschaft werde Gott als Untreue und Ungehorsam werten und über solchen Mangel an Leidens- und Opferbereitschaft erst recht die Schale seiner Vergeltung ausgießen.³⁸ In diesen Debatten war nicht mehr davon die Rede, ob und wie in der kanonistischen Diskussion des Mittelalters die Kriegführung unter bestimmten Umständen ethisch erlaubt, sondern vielmehr ob und wann sie ethisch geboten, ja notwendig und unausweichlich sei. Hier hakten sich denn auch apokalyptische und JHWH-kriegerische Deutungen besonders bereitwillig unter. Das war offenbar weniger ein Gegenstand der Predigt als der Pamphletistik, aber auch diese besaß seit der Medienrevolution der Reformationsjahrzehnte ihre mächtigen Öffentlichkeiten.

(3) Wie die als restriktive Kriegsethik gemeinten theologischen Theorieentwürfe auf die christlichen Liturgien einwirkten, darüber wissen wir derzeit noch am allerwenigsten. Die katholischen Messbücher mit ihren Messformularen *in tempore belli*³⁹ drückten die Ambivalenz eines christlichen Kriegskultes in aller Deutlichkeit aus. Gott solle vor dem Sturm der Feinde Ruhe verschaffen und Frieden gewähren, aber auch seinem Volk »Unversehrtheit des Glaubens« sichern. Das Thema der Gottesstrafe war präsent; Krieg war ein Anlass zur Buße und zur Reinigung von Sünden, aber im Vertrauen auf die Kraft Gottes sollten die Feinde überwunden werden. Gleichzeitig sollte der göttliche Schutz vor jenen Niedrigkeiten des Krieges bewahren, welche ihn ethisch so entwerteten, dass die Abwendung Gottes von den Seinen, die sich auch im Krieg als seine Diener verstehen, provoziert wurde.

Auch die Liturgie folgte also dem Hauptstrom kriegsethischer Theorieentwürfe in enger Anbindung an die Kriterien des Gerechten Krieges. Letzten Endes zielten alle (darin auch legitimatorischen) Gebete darauf, dass Gott als *auctor pacis et amator* bekannt wurde, freilich nicht ohne eigenbezügliche Einschreibung: Wer auf seinen Schutz vertraue, der fürchte die feindlichen Waffen nicht. Diese ursprünglich mittelalterlichen Texte gingen über das als authentisch erklärte römische Messbuch in die tridentinische Liturgie ein; Akte dieser Art setzten katholische Geistliche zwischen karolingischer Reform und dem Ende des Zweiten Weltkriegs als Messliturgen. Sie konnten ein vom Kriege bedrängtes Gemeinwesen in tiefe Krisen stürzen, wenn sie diese heiligen Handlungen verweigerten⁴⁰, umgekehrt war deren spirituelle Kraft durch den Einsatz von Reliquien und wundertätigen Heiligenbildern ins gleichsam Unbegrenzte steigerbar.

Schließlich kam auch im Bußsakrament die zusammen gezwungene Unvereinbarkeit des universalen Heilswillens und der angeblichen Parteilichkeit Gottes zum Vorschein: Nicht für das Gute und die Gerechtigkeit, sondern für die je eigenen Kriegsziele wurde Gott einzuspannen gesucht, wenn die Lehre vom Gerechten Krieg vorwiegend in legitimatorischem Sinn zur Anwendung

³⁸ Gotthardt, *Der Gerechte*; Benedict, *Krieg und Christentum*.

³⁹ Ausführlicher Holzem, *Geistliche im Krieg*, Abschnitt 2.1.

⁴⁰ Andreas Holzem, *Religiöse Semantik und Kirchenkrise im »konfessionellen Bürgerkrieg«*. Die Reichsstadt Rottweil im Dreißigjährigen Krieg, in: Carl / Kortüm / Langewiesche / Lenger, *Kriegsniederlagen*, 233-256, hier 245-253.

kam. Diese Problematik musste sich verschärfen, wenn gewaltgewohnte und gewaltbereite Laien sakramentales Handeln zur Siegesmagie vergrößerten, weil die Dehumanisierung des Gegners und die Rekonstruktion von Gerechtigkeit in den Schemata von Ehre und Blutrache Teil ihrer Kriegermentalität war.⁴¹

Dies alles gilt – mit sakramententheologischen Akzentverschiebungen – weitgehend auch für den Protestantismus.⁴² Zwar sind vergleichbare Ordnungen sakramentalen Handelns im Krieg nicht überliefert. Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts enthalten nichts, was dem *Missale Romanum* oder den Beichtsummen an Zentralität liturgischer Reglementierung gleichkäme. Stattdessen aber wurde die liturgische Amtsaktivität evangelischer Geistlicher situativ durch landesherrliche und konsistoriale Edikte geregelt, welche besondere Bittgottesdienste und Andachten vorschrieben. In den Hochphasen frühneuzeitlicher Kriegsnot verlangten die Dekrete der Herrschaften teils wöchentlich besondere Buß-, Bet- und Fasttage in strikter landesweiter Gleichförmigkeit. Die theologische Nähe zum Amtsauftrag der politischen und militärischen Eliten⁴³ nötigte freilich zur entdifferenzierenden Affirmation und werthafter Legitimation; die von der weltlichen Obrigkeit direkt oder durch Konsistorien und Kirchenräte erarbeiteten Riten und Gebete sollten helfen, die vom Krieg angegriffene überkommene Ordnung zu schützen, wobei diese Gefährdung keineswegs allein dem Gegner zugeschrieben, sondern ebenfalls in erzieherischer Absicht auch auf Verstocktheit und Unbußfertigkeit der Menschen gelenkt wurde. Standhaftigkeit der Herrschaft beim wahren Glauben galt als Vorbild für alle; und Gottesdienst war auch Glaubenskampf um die Erlösung aus Papst- und Türkentum. Die konfessionspolitische Demonstration zielte auf göttlichen Schutz ebenso wie auf territoriale Integration. Diese Doppelbotschaft von Sündenleid und Bußbereitschaft wie von konfessionell konnotierten Feindbildern bestimmten die angeordneten Gebete.

Die dargestellten Beobachtungen markieren den Einfluss der Theologie auf die Liturgie in Zeiten des Krieges: Gerechtigkeit und Trost, innere Bereitung und äußere Ordnungsbildung standen im Zentrum, wiederum nicht die ritualistische Aneiferung. Über die Bedürfnisse politischer und militärischer Entscheidungsträger nach originärem »Kriegskult« ist unten zu reden (vgl. 2.2 [2])

(4) Erst diese Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebensträngen in der Bibelrezeption und Theorieentwicklung insbesondere des Christentums zum Thema Krieg, mit seiner Differenzierung in die bislang behandelten verschiedenen Handlungsfelder (vgl. hier 2.1 [1-3]), erlaubt eine angemessene Betrachtung

⁴¹ Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, 2. Aufl. Münster 2007, 412-416 und 427-429. Matthew Strickland sieht hier ein *Movens* besonderer Gewaltbereitschaft im Kampf gegen heidnische Invasoren im fränkischen Reich des 9. bis 11. Jahrhunderts; Matthew J. Strickland, *Killing or Clemency? Ransom, Chivalry and Changing Attitudes to Defeated Opponents in Britain and Northern France (7-12th Centuries)*, in: Hans-Henning Kortüm, *Krieg im Mittelalter*, Berlin 2001, 93-122, hier 104f.

⁴² Beispiele und Belege: Holzem, *Geistliche im Krieg*, Abschnitt 2.1; ders., *Gott und Gewalt 385-404*; dort jeweils weitere Lit. Ich danke dem Kollegen Christoph Kampmann für allgemeine Hinweise; genauere Forschungen stehen aus.

⁴³ Zum Luthertum Leppin, *Gewaltmonopol*; zum Reformiertentum Schmidt, *Religion*.

der Säkularisierungsproblematik. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts waren Lösungen gefunden und staatstheoretisch verankert worden, um Kriege *causa religionis* aus dem Begründungsmuster des Gerechten Krieges pragmatisch auszuklammern; die Staatsraison allein sollte den Rahmen zulässiger Kriegsgründe abstecken. Dementsprechend deutlich weigert sich Johannes Burkhardt seit langem, die Bellizität der Frühen Neuzeit vorwiegend aus Säkularitätsdefiziten zu erklären.⁴⁴ Die »strukturelle Intoleranz der frühneuzeitlichen Konfessionsbildung«, die Burkhardt an zahlreichen Beispielen erläutert und die auch von den Zeitgenossen als solche wahrgenommen und teils gezielt befördert, teils beklagt wurde, überschneidet sich mit den Strukturzwängen einer »verborgenen Begründungslogik politischer Entscheidung«, die sich nicht allein in pragmatische Interessenwahrung oder schnöden Macchiavellismus auflösen lässt, obwohl dieser (als wechselseitiger Vorwurf, nicht als politisches Konzept) in aller Munde war. Der Konflikt zwischen der sich verdichtenden Mehrstaatlichkeit eines europäischen Mächtesystems und den alten Universalbegriffen der *Christianitas*, des *Imperium* oder der *Monarchia universalis* spielte hier ebenso eine Rolle wie die innere Staatsbildung, die als emanzipatorische Herauslösung aus größeren übernationalen Herrschaftsverbänden vollzogen wurde. In diesem Prozess versuchte der Staat die Religion unter seine Kontrolle zu nehmen, während deren Träger fortwährend die Suprematie des religiösen Arguments für die politischen Entscheidungen der Herrschaft behaupteten. Letztendlich sollte sich das durchsetzen, was die Zeitgenossen als *ratio status*, *raison d'état* oder Staatsraison bezeichneten. Nicht Säkularisierung, sondern Indienalisierung der Religion zu deren eigener Bändigung, aber auch zu ihrer Instrumentalisierung für die staatliche Legitimität, wurde das Signum der späteren Frühen Neuzeit; der Dreißigjährige Krieg war hier europaweit die letzte Schwellenkontroverse.

Entscheidend ist die Wahrnehmung, dass dies möglich wurde, ohne dass die Aufklärung bereits jene Denkmittel entwickelt gehabt hätte, welche eine auch weltanschauliche Toleranz in den Bereich des Denk-, ja Zumutbaren gerückt hätte: Kein einziger Beitrag dieses Bandes führt eine mehrheitsfähige konfessionstolerante Religionsauffassung *avant la lettre* vor, wenn es um den Kernbereich katholischer oder protestantischer Glaubensüberzeugungen geht. 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.⁴⁵

⁴⁴ Hier exemplarisch: Burkhardt, Konfessionsbildung; weiter insbesondere Burkhardt, Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas, in: ZHF 24 (1997), 509-574.

⁴⁵ Klärende rechtshistorische Bemerkungen zur Problematik von »Wahrheitsanspruch und Rechtsbegriff« bei Dietmar Willoweit, Verweigerte Toleranz und geheiligte Kriegführung, in: Schreiner, Heilige Kriege, 251-266.

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

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

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

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

Gleichzeitig sind die Grenzen zu anderen Kriegstypen, in der Neuzeit insbesondere zu Staatenbildungs- und Staatenkriegen, fließend.⁴⁶ Ein breites Repertoire individueller und gemeinschaftlich, gar rituell geformter religiöser Deutungen von Kriegen durch die Mitlebenden – religiöse Kriegserfahrung mithin – machte für sich allein noch keinen Religionskrieg. Erst dort, wo zeitgenössische Kriegserfahrung sich auf religiöse Motive und *causae* als wesentliche (Mit-) Ursachen des Krieges bezog, ist die Typologie des Religionskrieges angemessen. Explizit verabschieden sollte die Forschung eine Vorstellung, welche den Religionskrieg, vom Heiligen Krieg kaum klar unterscheidbar, als Folge eines religiösen Totalisierungsprozesses beschreibt, in dem göttliche Beauftragung zu einer fanatischen und besonders gewalttätigen Steigerung des gewöhnlichen Krieges geführt habe, in dem Menschen als Agenten zwischen göttlicher und satanischer Macht in einem apokalyptischen Szenario zu handeln glaubten und nur die endgültige Vernichtung des Gegners das eigene Verderben hätte verhindern können. Solche Orientierungen und Motivationen blieben Randphänomene auch und gerade in solchen Kriegen, die man in Europa in großer Selbstverständlichkeit als Religions- bzw. Heilige Kriege identifiziert: In den Kreuzzügen gegen Muslime und Häretiker, in den Reformationskriegen einschließlich der französischen Hugenottenkriege und des englischen Bürgerkrieges, schließlich im Dreißigjährigen Krieg und den anderen Konfessions- bzw. Konfessionsbildungskriegen selbst. Zu einer in den Quellen nachvollziehbaren, allgemeinen Kriegstheorie oder typologischen Form des Krieges haben sich solche Vorstellungen in der Geschichte des Westens zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit nicht auskristallisiert. Deshalb wirft der jüngst erneut unternommene Versuch, für die Kriegsgeschichte des lateinischen Europa der Vormoderne Heilige Kriege begriffsbildend zu postulieren, erhebliche Probleme auf, weil, wie auch dort klar gesehen wird, »Heiliger Krieg« kein Begriff [ist], dem eindeutig definierte Begriffsmerkmale zu analytischer Prägnanz und Stringenz verhelfen.⁴⁷ Hier lässt sich die Tendenz beobachten, die Sakralisierungsschübe, welche dem Krieg wie anderen Begriffen der politischen Semantik im 19. und 20. Jahrhundert zuteil wurden, als einen Rückgriff auf etwas eigentlich bereits Überwundenes, also als Wiederkehr des Heiligen Krieges in der Moderne zu lesen. Diese Konstruktion aber ist darauf angewiesen, unterschiedslos und wenig begriffsscharf alle religiösen Merkmale, Deutungen und Verhaltensweisen, die in der Christentumsgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, aber auch noch in

⁴⁶ Hans-Henning Kortüm, *Kriegstypus und Kriegstypologie. Über Möglichkeiten und Grenzen einer Typusbildung von »Krieg« im Allgemeinen und von »mittelalterlichem Krieg« im Besonderen*, in: Beyrau / Hochgeschwender / Langewiesche, *Formen des Krieges*, 70-98; Anton Schindling, *Kriegstypen in der Frühen Neuzeit*, in: ebd., 99-119.

⁴⁷ Klaus Schreiner, *Einführung*, in: ders., *Heilige Kriege*, XIX.

den technisierten Weltkriegen der Moderne begegnen, als Symptome des Heiligen Krieges zu lesen: »Folgt man den sprachgeschichtlichen Befunden des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, können als heilig gleichermaßen Gesinnungen, Handlungen und Intentionen, Rituale, Zeichen und Medien, liturgische Gegenstände und Lokalitäten charakterisiert werden, die in kriegerischen Aktionen mit Gott in Beziehung stehen oder von Gott zu Medien seines Wirkens gemacht werden. Das Epitheton ›heilig‹ bündelt verschiedenartige religiöse Merkmale des ›Heiligen Krieges‹, ohne sie in geschärfte Begrifflichkeit zu überführen.«⁴⁸ Für eine solche Über-Typologie stehen allerdings keine distinkten Merkmale zur Verfügung, um als im christlichen Sinn gerecht interpretierte Kriege, darunter solche *causa religionis*, von jenen Kriegen zu unterscheiden, die religiös gedeutet werden, ohne dass sie religiöse (Mit-)Ursachen haben. Selbst die Unterschiede zwischen jenen Kriegstypen, deren Motivstruktur dominant auch religiös war, den Kreuzzügen, Reformations- und Konfessionskriegen, konfessionellen Bürgerkriegen oder Türkenkriegen, lassen sich so nicht herausarbeiten. Schließlich liegt hier eine Redeweise vor, die zwischen den Deutungen der zeitgenössischen Akteure und der kriegstypologischen Analyse ex post nicht trennscharf differenziert: Glaubten Erstere oder gaben sie vor, vermeintlich geheiligte Gewalt zu üben; gab es gar nur bestimmte Gruppen, die das taten? Oder liegt ein wiederholt erhebbarer Katalog von Merkmalen vor, welche immer wieder einen klaren Konnex zwischen bestimmten religiösen und daraus folgenden besonderen bellizistischen Strukturen nahelegen? Soll Heiliger Krieg also eine Erlebnisweise oder eine Form des Krieges bezeichnen? Ist Ersteres gemeint, wäre mehr oder minder jeder Krieg ein »Heiliger Krieg«; gilt hingegen Letzteres, ist das Muster mehr als ungenau: »Je pauschaler die Rede vom ›Heiligen Krieg‹, desto massiver die Behauptung, er werde besonders aggressiv, blutrünstig, fanatisch geführt. Der eifernde ›Gotteskrieger‹ als entmenschlichte Divinalbestie – auf diesen Grundton sind in der glaubenserregten Gegenwart viele Deutungen des ›Heiligen Krieges‹ [...] gestimmt.« Die Behauptung, »daß jedem Krieg eine Sakralisierungstendenz immanent ist«, mache den Begriff des Heiligen Krieges schlechterdings »inhaltsleer«.⁴⁹

Darüber hinaus ist das Geschichtskonstrukt der vermeintlichen Wiederkehr dieses Kriegstypus kritisch zu befragen. Es war ja die erst seit der Mitte des 17. Jahrhunderts verstärkt Platz greifende Verstaatlichung des Militärischen und die Abkoppelung vom theologischen und kanonistischen Diskurs, welche eine schwierige Folge haben sollte: Schon in den Kabinettskriegen des 18. Jahrhunderts wuchs den Regierungen zunehmend die Deutungshoheit auch über die religiösen Aspekte des Krieges zu. Die Arbeiten von Antje Fuchs und Hans-Christof Kraus über die Ära der Kabinettskriege und den Siebenjährigen Krieg haben gezeigt, dass sich der Krieg, als, er sich über die Sattelzeit zur Moderne hinwegbewegte, keineswegs säkularisierte.⁵⁰ Aber welche religiösen

⁴⁸ Ebd., XX, Beispiele für diese Vorgehensweise ebd., VIII-XVIII.

⁴⁹ Graf, Sakralisierung von Kriegen, 1-30, hier 2.

⁵⁰ Antje Fuchs, Der Siebenjährige Krieg als virtueller Religionskrieg an Beispielen aus Preußen, Österreich, Kurhannover und Großbritannien, in: Brendle / Schindling, Religionskriege, 313-343; Hans-Christof Kraus, Freiheitskriege als heilige Kriege (1792-1815), in: Schreiner, Heilige

Deutungen der Krieg der Moderne zugeschrieben erhielt, hing nun weniger von den religiösen als von den politischen Prärogativen der Akteure ab: Den »Heiligen Krieg« haben die Theologen »nicht ersonnen«, so Friedrich Wilhelm Graf: »Die lateinischen Christentümer kennen keine eigenständige theologische Lehre vom »Heiligen Krieg.«⁵¹

Im Kern hat man es also im Verlauf der Frühen Neuzeit nicht mit einer Überwindung religiös fanatisierter Kriegstypen zu tun, sondern mit der Verdrängung der *causae religionis* aus dem Konzept des Gerechten Krieges. Das war ein bedeutsamer Schritt zur Säkularisierung des politischen Diskurses, keinesfalls jedoch der Kriegserfahrung als solcher. Heinz Schilling hat im breiten Konsens der Forschung darauf insistiert, dass die Überwindung des Krieges *causa religionis* »nicht durch agnostisches Zur-Disposition-Stellen der religiösen Wahrheitsfrage und Abwenden von der Religion erfolgte«, sondern durch die Umlenkung religiöser Emphase auf christlich-humanistische Friedensideale: »1648 wurde die religiöse Wahrheitsfrage gerade nicht zur Disposition gestellt. Sie wurde vielmehr entpolitisiert, so daß sie nicht mehr zur Legitimation politischer und weltlicher Ziele herangezogen werden konnte.«⁵² Erst die Aufklärung verdrängte nachhaltig die Vorstellung, Gott reagiere unmittelbar auf das weltliche Tun des Menschen. Weil Welt und Geschichte als von Gott wohl geordnet gedacht wurden, konnten sie der Mechanik der Naturgesetze und der Autonomie menschlicher Vernunftanwendung überlassen bleiben. Der Krieg war nicht mehr die Kollektivhaftung einfordernde Antwort Gottes auf (wenn auch gehäuft auftretende, so doch individuell zurechenbare) menschliche Sünde, sondern die Antwort politischer Vernunft auf die vermeintlichen Zukunftserfordernisse staatlicher Gemeinwesen. Mit anderen Worten: Die Kriegstheorien des Westens säkularisierten sich im 18. Jahrhundert nicht deshalb, weil religiöse Kriegsdeutungen Europa in das Chaos der Konfessionskriege gestürzt hatten (das betraf nur die oben genannten Justierungen im Konzept des Gerechten Krieges), sondern weil sich die fundamentale Welterfahrung der Christen in allen Wirklichkeitsfeldern verschob. Erst so wird erklärbar, warum die Säkularisierung der Politiktheorie keineswegs zu einer Einhegung des Krieges und einer merklichen, zwischenstaatlichen Befriedung führte.

Wenn die Frühe Neuzeit den Religionskrieg im oben genannten Sinne als wichtigen, aber keineswegs ausschließlichen Kriegstypus kannte, führte dessen Überwindung nach der Mitte des 17. Jahrhunderts keineswegs dazu, dass das Christentum nun generell auf die Überwindung des Krieges gedrängt hätte. Spätestens seit Augustinus, insbesondere aber in der Augustinus-Rezeption bei Thomas von Aquin, Martin Luther und ihren Interpreten, besaß die christliche Kriegstheorie keinen theologischen Hebel mehr, der sich gegen die generelle Bellizität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit hätte ansetzen lassen.

Kriege, 193-218, hier 194-197 (Lit.); Frank Göse, Der Kabinettskrieg, in: Beyrau / Hochgeschwender / Langewiesche, Formen des Krieges, 121-147.

⁵¹ Graf, Sakralisierung von Kriegen, 7, 10.

⁵² Heinz Schilling, Konfessionelle Religionskriege in politisch-militärischen Konflikten der Frühen Neuzeit, in: Schreiner, Heilige Kriege, 127-149, hier 148.

Vielmehr galt der Krieg als Strafauftrag der Obrigkeit (als ein »Amt« bei Luther und in der Orthodoxie) und als unvermeidliches Übel der *conditio humana*, das wie Hunger und Seuche in christlicher Bußgesinnung zu tragen sei. Alle Anstrengungen der Theologen und Christentumsinterpreten zur Humanisierung des Krieges, die sich ja allenthalben finden lassen, haben an seine Überwindbarkeit in den vor-eschatologischen Zeitaltern der Sünde nicht wirklich glauben können. Diese Einsicht kann sich gegen das Christentum wie die Herrschaft wenden: Denn war das angesichts dessen, was in der Moderne noch kommen sollte, unrealistisch? Welcher in Verfassungen und Institutionen abgebildeten Zuordnung von Religion und Herrschaft hätte es in den christlichen Ländern des Westens bedurft, um Kriegsbegrenzung und Friedensappell so in die Gewissen politischer und militärischer Führung einzuschreiben, dass die strukturelle Nötigung zum Krieg, die Johannes Burkhardt modellbildend untersucht hat⁵³, hätte obsolet werden können? Und neigen Religionen, auch das Christentum, historisch dominant nicht dazu, in solchen Konstellationen die Herrschaft für die Dehnung der eigenen Prärogativen zu beanspruchen statt für die Wahrung des Friedens, insbesondere dann, wenn Konfessionen oder Religionen erbittert miteinander konkurrieren? Man wird noch weiter nach Alternativen fragen müssen: Wenn der Toleranzgedanke in seiner aufgeklärten Fassung nicht die Wurzel, sondern die Konsequenz eines in seiner »Rechtsnot« analytisch zunächst kaum bewältigten Endes der Konfessionskriege unter Christen war⁵⁴ – auf welchem Wege hätte er schon vor deren Ausbruch im 16. und 17. Jahrhundert implementiert werden können? Und hätte er nicht zugleich der globalen Entschränkung bedurft? Eine solche Universalisierung hätte sich insbesondere auf zwei Wirklichkeitsfelder frühneuzeitlichen militärischen Engagements richten müssen, in denen die okzidentalen christlichen Gesellschaften, insbesondere aber deren politische und geistliche Eliten eine sehr unterschiedliche Rolle spielten: In der defensiven Rolle, die sie in den Türkenkriegen weithin einnahmen, hätte »Religionstoleranz« eine offenkundig nicht zu erzielende Verständigung mit dem osmanischen Expansionsdrang verlangt, welche das Existenzrecht der westlichen Christentümer nicht preisgab. Militärstrategisch, nicht aber fiskal- und gesellschaftspolitisch risikoloser wäre »religionstoleranter« Gewaltverzicht in Lateinamerika und Afrika gewesen, wo sich die Gewalt von Eroberern und die Absicht der Mission bis zur Untrennbarkeit amalgamierten. Denn die Alternative einer gewaltfreien Mission, die den seit dem frühen Mittelalter wuchernden Konnex von Mission und

⁵³ Johannes Burkhardt, Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas, in: ZHF 24 (1997) 509-574.

⁵⁴ Vgl. als bleibend wichtig für die Diskussion des Rechtscharakters des Westfälischen Friedens und des *Instrumentum Pacis Osnabrugense* Martin Heckel, Konfession und Reichsverfassung. Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung in den Freiheitsgarantien und der Verfassungsorganisation des Reichs seit der Glaubenspaltung, in: Paolo Prodi (Hg.), Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, München 1993, 69-96; ders., Die katholische Konfessionalisierung im Spiegel des Reichskirchenrechts, in: Wolfgang Reinhard / Heinz Schilling (Hgg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, Münster 1995, 184-227.

Krieg samt seine theologischen Legitimierungen überwand, war zeitgenössisch offenkundig denkbar. Das zeigen die scharfen Kritiker am iberischen Kolonialismus ebenso wie die ehrgeizigen Missionsprojekte der Jesuiten in Asien, die auf Bildung und Kulturkontakt, nicht auf die Sprache der Waffen setzten.

Aber die Breite dessen, was sich an biblischen Vorgaben – vorkritisch und interessegeleitet – erheben ließ, hat eine Fokussierung des Christentums auf die Wahrung und Wiederherstellung des Friedens ebenso verhindert wie eine Politikauffassung christlicher Herrscher, die den Krieg innerhalb der Christenheit wie an ihren Grenzen als Notwendigkeit und die Kriegführung als Thema der Adels- und Standesehre fasste. Insofern bleibt die Geschichte christlicher Kriegstheorien des Westens höchst ambivalent. Denn die biblischen Texte hielten aufgrund ihrer Gebundenheit an die eigenen Entstehungskontexte Sinndeutungsmodelle im Kontext von Gottesbeziehung, individueller und kollektiver Verfehlung und Sühne, ja auch das Durchkämpfen des Gotteswillens bereit, nicht aber strukturverändernde Utopien für Akteure, die in ihre eigenen Erfahrungs- und Erwartungshorizonte ebenso eingebunden blieben wie die biblischen Vorbilder und Autoren selbst. Freilich sollten andere Ergebnisse dieses langen Diskussionsprozesses um Krieg und Christentum nicht übersehen werden: Die christliche Kriegsethik umgab sowohl das *ius ad bellum* wie das *ius in bello* mit einer Begründungspflicht (auch wenn diese, wie Erasmus mit ätzendem Spott kritisierte, in der militärischen Praxis immer wieder zur reinen Legitimation verkam), verurteilte prinzipiell wie im Einzelfall exzessive Gewalt und hat den Grundgedanken, dass der Krieg keine gesteigerte Form der Existenz, sondern eine der schrecklichsten Folgen der Sünde sei, nie preisgegeben. Es lässt sich nicht sinnvoll behaupten, das Christentum der Vormoderne sei eine dem Krieg besonders förderliche Religion gewesen⁵⁵, und die zunehmende Säkularisierung der politischen Welt habe dem entsprechend den Frieden besonders befördert. Säkulares Völkerrecht, so Anton Schindling, beruhe in seinen wesentlichen Grundlagen auf den christlichen Denkvorgaben zur Kriegsethik.

Von hierher ist der Blick auf die Moderne zu richten: Die Theologisierung der Kriegserfahrung im 17. Jahrhundert wandelte sich in bestimmten, freilich politisch und medial sehr einflussreichen Teilöffentlichkeiten im 18. Jahrhundert zur Instrumentalisierung des Religiösen für die Legitimation säkularer Kriegsziele; an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wandten sich die Revolutionskriege gegen die überkommene Religion, und das 19. und 20. Jahrhundert prägten die teils konfliktreiche Amalgamierung des Religiösen mit konkurrierenden Großideologien. Genau hier vollzog sich eine rasante Politisierung der Kriegsethik im Erfahrungsfeld politischer Eliten und in der von ihrer dominanten Diskursteilnahme ausgelösten »Sakralisierungsdynamik politischer Leitbegriffe«⁵⁶. An die Stelle des verabschiedeten Bekehrungs- und Läuterungskonzeptes traten andere, neue Offenbarungsorte des »Heiligen«:

⁵⁵ Holzem, *Geistliche im Krieg*; weiterhin als religionssystematische Analyse, als Beiträge und Belege dazu die übrigen Aufsätze des Bandes und die Überlegungen unter 4.

⁵⁶ Graf, *Sakralisierung von Kriegen*, 22; Beispiele ebd., 17-23.

alle modernen Varianten des Anspruchs auf Verbesserung der Welt und des Fortschreitens von Zivilisation, Kultur und politischer Hegemonie des Vaterlandes. Die Französische Revolution gebar erstmals jene Werte, welche als säkulare Heiligtümer in ihrer sinnstiftenden Funktion »jede Form der Kriegführung, jeden noch so fundamentalen Eingriff in die menschliche Lebenswelt, jedes noch so außergewöhnliche, schwere Opfer, jede noch so grausame, unmenschliche, ja barbarische militärische Maßnahme« rechtfertigte.⁵⁷ Die im Gefolge der Französischen Revolution entstehenden, großen politischen Strömungen versahen Kriege mit eigenen Heils- und Unheilserwartungen, die aber diesseitiger Art waren und andere Heiligtümer und Opfer kannten: die Idee der Freiheit vorab, und in ihrem Gefolge je nach Konstellation der politischen Orientierung Volk, Vaterland, nationale Ehre, Patrioten, politisch-militärische Helden und Märtyrer. Kennzeichnend für diese Ideologisierungen war, dass sich das Partikulare immer in einer universalen, auf die ganze Menschheit zielenden Forderung zu begründen suchte. Dieser Begründungsschritt war nur über den Weg der Unabdingbarkeit zu gehen: Der »Übergang vom Universalen zum Heiligen« forderte die Deklaration einer je neuen »genuin heiligen Angelegenheit«. Den älteren Semantiken und Rationalisierungen stand dieses »todernst gemeinte, menschheitlich-universalistisch gemeinte Pathos«⁵⁸ keineswegs immer entgegen, vielmehr liefen die Muster der Begründung und Bewältigung vielgestaltig zusammen – und die alten Muster religiöser Kriegsdeutung setzten sich in vielen gesellschaftlichen Gruppen, die nicht prägend an dieser Konstruktion moderner Teilöffentlichkeiten teilnehmen konnten, fast bruchlos bis ins 20. Jahrhundert fort. Die theologische Konsequenz war eine in die plurale Beliebigkeit ausufernde Ratlosigkeit theologischer Kriegsdeutung, welche sich zunehmend in die Abhängigkeit von den großräumigen, hegemonialen und integrativer hervortretenden Szenographien politischer und militärischer Diskurse begab. Wilhelm Damberg konstatierte bereits für das Ende des Ersten, in jedem Fall dann für den Verlauf des Zweiten Weltkrieges, eine »dramatische Dissonanz [...] zwischen einerseits einem Grundbestand von seit der Antike überlieferten Deutungen des Krieges sowie darauf bezogenen Handlungsimperativen und andererseits den Wahrnehmungen und Fragen der unmittelbar Betroffenen«⁵⁹. Religiöse Kriegsdeutungen, ihre biblischen Grundlagen und ethischen Bezugssysteme wurden spätestens nach 1800 den theologisch-politischen Erfahrungsräumen und Erwartungshorizonten der professionellen Deuter weitgehend amalgamiert. Sie verschwanden darin keineswegs, aber sie büßten für die Masse der Menschen, deren religiöse Kriegsdeutung aus der Perspektive der Betroffenheit darin keineswegs aufging, ihre Deutungshoheit zunehmend ein (vgl. 2.2 [1]). Erst in diesem Zusammenhang gewann die »Heiligkeit« des Krieges nachhaltige Bedeutung für die Begriffsgeschichte des

⁵⁷ Kraus, *Freiheitskriege*, 196.

⁵⁸ Ebd., 200, 203.

⁵⁹ Wilhelm Damberg, *Krieg, Theologie und Kriegserfahrung*, in: Karl-Joseph Hummel / Christoph Kösters (Hgg.), *Kirchen im Krieg. Europa 1939-1945*, Paderborn 2007, 203-217, hier 214.

Westens.⁶⁰ Und in diesem Diskurs wurde die als Problem christlicher Ethik gefasste Frage nach der Gerechtigkeit eines Krieges ihrerseits politisiert: In den Debatten um die Gerechtigkeit wurden die nationalen Feindstereotypen, mit konfessionellen Vorurteilen vielfach verbunden, Schritt für Schritt eingefügt. Ein nationaler Kriegs- und Militärkult begann die christlich fundierte Kriegsethik mehr und mehr zu überlagern, ja geradezu aufzusaugen. Davon ist nun zu sprechen.

2.2 Kriegs- und Militärkult: Religionspraxis im Erfahrungsraum der militärischen Gewalt

Mit einer Wissenssoziologie theologischer Bibelrezeption und mit einer Kriegstheorie des Christentums und ihren wirkungsgeschichtlichen Ambivalenzen ist noch nicht alles gesagt. Denn als das Christentum stetig in die antike Welt und ihre Funktionsebenen hineinwuchs, musste es auch die religiösen Funktionen der paganen Kulte übernehmen, obwohl deren religionsgeschichtliche Logik nur sehr bedingt mit christlichen Ansätzen harmonierte.⁶¹ Parallel zur Ausformung einer eher restriktiven christlichen Kriegsethik bis hin zu Augustinus vollzog sich die offenbar reibungslose Überführung vorchristlicher Militärkulte in christliche, Phasen militanter Christenverfolgungen auch im Heer ausgenommen.⁶² Damit wanderten Regelwerke vorchristlicher Kulte, Gebetsbeschwörungen und »Opfer«, deren Beanspruchung als Kriegskult aus dem Methodenarsenal der Militärs stammte, in den Verantwortungsbereich christlicher Amtsträger ein. Weil ihnen die Konversion Kaiser Konstantins und die Verchristlichung des *Imperium Romanum* wie ein göttliches Geschichtszeichen erschien, setzten sie der anstehenden Amalgamierung keinen nennenswerten Widerstand entgegen. Rasch verselbständigte sich die Entscheidung der Kaiser, sich auch im Krieg als fromme Herrscher zu präsentieren, zur Unausweichlichkeit.

(1) Der Beitrag dieser Amalgamierung zur Kriegstheoriebildung war theologisch zunächst vergleichsweise dürftig, aber für die Kriegsgeschichte des Westens hoch explosiv: Das Motiv der göttlichen Sieghilfe bestimmte schon

⁶⁰ Vgl. z. B. Wilhelm Janssen, Art. »Krieg«, in: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe (GG). Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart 1982, 567-615, hier 607. Vgl. weiter Karl Georg Faber, Art. »Macht, Gewalt«, in: ebd., 817-935, hier 914; Klaus Schreiner, Art. »Toleranz«, in: ebd., Bd. 6, Stuttgart 1990, 445-605, hier 517; Reinhart Koselleck, Art. »Volk, Nation«, in: ebd., Bd. 7, Stuttgart 1992, 141-431, hier 332f., 408f.

⁶¹ Jörg Rüpke, *Wege zum Töten, Wege zum Ruhm. Krieg in der römischen Republik*, in: Heinrich von Stietencron / Jörg Rüpke (Hgg.), *Töten im Krieg*, Freiburg / Breisgau 1995, 213-240; ders., *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Stuttgart 2007, 92-97; ders., *Die Religion der Römer*, München 2001; dort jeweils Lit.

⁶² Hanns-Christof Brennecke, *Kriegsdienst und Soldatenberuf für Christen und die Rolle des römischen Heeres für die Mission*, in: Holzem, *Krieg und Christentum*, 180-211; Volker Henning Drecoll, *Römischer Militärkalender und christlicher Heiligenkalender. Christianisierung der Zeit im Imperium und der Armee?* in: ebd., 212-233; Mischa Meier, *Der christliche Kaiser zieht (nicht) in den Krieg. »Religionskriege« in der Spätantike?* in: ebd., 254-278.

Konstantin⁶³, nach ihm dann Chlodwig und die fränkischen Könige. Unter den Voraussetzungen der »Stammes- und Kriegerwelt« der Völkerwanderungszeit war die »Verquickung von Volk und Religion« auch im Krieg so eng, dass der natürliche Krieg zwangsläufig den stärkeren Gott, nicht aber den Gerechten Krieg forderte. Einmal in gentilen Sozialkontexten christianisiert, musste die Idee des stärkeren Gottes und seiner Sieghilfe dann auch den imperialen Misions- und Taufbefehl im Kontext des Krieges legitimieren.⁶⁴ Als im hohen Mittelalter die Dekretistik die Lehre des Gerechten Krieges neu in die moralphilosophische und politische Diskussion einführte, wurde die Idee der göttlichen Sieghilfe jedoch nicht überwunden, sondern vielmehr als allgemeiner Topos zur bedeutsamsten, wenn auch keineswegs allgegenwärtigen Flankierung der Prävention, für eine wie immer geartete gerechte Sache zu kämpfen. Dass Gott mit den Seinen sein würde, war bis zur Beliebigkeit ubiquitär anschlussfähig, obwohl noch die mittelalterlichen Quellen mit der darin enthaltenen Vorstellung des *Iudicium Dei*, die im Ausgang des Krieges ein Gottesurteil erblickte, sehr zurückhaltend umgingen.⁶⁵

Aus dem Material der paganen Kulte, aber auch der Kriegererzählungen der Hebräischen Bibel, wanderte die Unterscheidung zwischen Reinheit und Unreinheit und die Idee der kultischen Befleckung in die Vorstellungen christlicher Krieger ein; die Eskalation karolingischer und ottonischer Expansionskriege, aber auch die Kreuzzüge sollten davon nicht unbeeinflusst bleiben.⁶⁶ Auch hier produzierte die Moderne jedwede Form des Säkularisats, indem Kriegsgegner als kulturell minderwertig und religiös wie moralisch »unsauber« abqualifiziert werden konnten.

Der gewichtigste Beitrag zur Kriegstheoriebildung des Westens aus der Antike war jedoch der religiös konstruierte Zusammenhang von Kaisertum und römischem Imperium, der, ins Christliche übernommen, spätestens seit dem karolingischen Bündnis mit den Päpsten eine Quasi-Apostolizität und eine Schutzvogtei des Kaisers für die Kirche begründete und damit die Mission in expandierenden Herrschaftsräumen, die Kreuzzüge, die Häretikerkriege, die Vertreibung von *moriscos* und *conversos* in Spanien und die Kriege des konfessionellen Zeitalters zutiefst beeinflusste; umgekehrt begann die Kirche im

⁶³ Vgl. jüngst nochmals Werner Eck, Vom See Regillus bis zum flumen Frigidus. Constantins Sieg an der Milvischen Brücke als Modell für den Heiligen Krieg? in: Schreiner, Heilige Kriege, 71-91 (Lit.); Alexander Demandt / Josef Engemann (Hgg.), Imperator Caesar Flavius Constantinus. Ausstellungskatalog (Landesausstellung Trier), Darmstadt 2007; Heinrich Schlange-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum, Darmstadt 2007; Alexander Demandt (Hg.), Konstantin der Große. Geschichte – Archäologie – Rezeption (Kolloquiumsband), Trier 2006; Michael Fiedrowicz / Gerhard Krieger / Winfried Weber (Hg.), Konstantin der Große. Der Kaiser und die Christen – die Christen und der Kaiser, Trier 2006; Hartwin Brandt, Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser, München 2006.

⁶⁴ Angenendt, Toleranz und Gewalt, 380-387, hier 391-406; Jacques Paviot / Jacques Verger (Hgg.), Guerre, pouvoir et noblesse au moyen âge. Mélanges en l'honneur de Philippe Contamine, Paris 2000; John Edward Damon, Soldier Saints and Holy Warriors. Warfare and Sanctity in the Literature of Early England, Aldershot 2003.

⁶⁵ Rudolf Schieffer, Iudicium Dei. Kriege als Gottesurteile, in: Schreiner, Heilige Kriege, 219-228.

⁶⁶ Körntgen, Heidenkrieg; Angenendt, Die Kreuzzüge.

Konzept des Gottesfriedens und des *princeps catholicus* erheblichen Einfluss auf die Ordnungskonstrukte weltlicher Herrschaft zu nehmen.⁶⁷ Legitime Macht, Recht und Krieg waren so eng an das (richtige) christliche Bekenntnis gebunden, dass selbst die vorwiegend im Reich ausgetragene Verrechtlichung des Konfessionsgegensatzes im Instrument der *dissimulatio* ihre Verwurzelung im herrscherlichen Schutzauftrag für Kirche und Glauben nicht verleugnen konnte; auch die Verteidigung der Fürstenlibertät schloss ein, sich schützend vor das wahre Evangelium zu stellen. Religion wurde damit zu einer der zentralen *causae iustae* der westlichen Kriegsgeschichte – bis 1648.

(2) Die Vermittlung dieser Theoriebildung hatte wissenssoziologisch und damit auch erfahrungsgeschichtlich einen mindestens tendenziell anderen Ort. Nicht so sehr in den theologischen Studierstuben der europäischen Monastik, Scholastik und Konfessionsuniversität wurden diese Theoreme umgetrieben, sondern eher in den Kanzleien, an den Höfen und natürlich, seit dem Humanismus, in der Publizistik. Freilich macht es wenig Sinn, hier die Grenzen zu scharf zu ziehen. Allein das hohe Engagement von Theologen und Predigern in der Politikberatung und die tiefgreifenden Einflüsse europäischer Herrschaft und des werdenden Territorialstaates auf Fundierung und Ausrichtung der Bildungsstätten legen es nahe, hier eine hohe Diffusionsdichte anzunehmen. Gerade deswegen entstünde auch ein sehr einseitiges Bild, wenn man die diesen Überlegungen zugrunde liegenden systematischen Differenzierungen auch diskursanalytisch auf einzelne Personengruppen projizieren wollte. Kriegserfahrung wurde hingegen gerade aus einer den Zeitgenossen undurchdringlichen Überlagerung dieser hier aufgefächert präsentierten Palette von Motiven und Elementen generiert. Auch darum braucht an dieser Stelle das Einsickern der unter 2.2 (1) genannten Aspekte vorchristlich / christlicher Kriegstheorie in Predigt und Verkündigung nicht eigens ausgewiesen zu werden. Deren Wirkung auf das Verhältnis des Christentums zum Krieg – das allein galt es hier herauszuarbeiten – führte in der theologischen Reflexion wie in der pastoralen Vermittlung zu einem mühsamen, teils aber auch in krasser Einseitigkeit misslingenden Ausbalancieren von Anforderungen, die aus tendenziell gegenläufigen Systemen und ihren jeweiligen Verstehensvoraussetzungen stammten.

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

⁶⁷ Körntgen, Heidenkrieg; Norbert Ohler, ›Pax Dei‹ und ›Treuga Dei‹. Bischöfe übernehmen die vornehmste Aufgabe des Königs, in: Holzem, Krieg und Christentum, 305-322; Mehl, Heiliger Krieg; Oberste, Krieg gegen Ketzer.

Aber der Normalfall westlicher Kriegsgeschichte war das nicht, schon deshalb nicht, weil die Unzahl von Scharmützeln, Schlachten und Kriegen, deren religiöse Aufladung nicht signifikant hoch war, in die Gesamtbeurteilung einfließen muss. Es bleibt in Rechnung zu stellen – auch für die Frühe Neuzeit –, dass selbst in genuin religiösem Gewand einher kommende Rechtsfragen und Überzeugungen sich mit dynastischen, geostrategischen, ökonomischen und kulturhegemonialen Kriegszielsetzungen vielfach vermengten. Darauf haben im Hinblick auf die Frühe Neuzeit insbesondere Anton Schindling⁶⁸ und Johannes Burkhardt⁶⁹ zu Recht immer wieder hingewiesen. Christliche Kriegstheorien sind für das Verständnis der europäischen Geschichte wesentlich, aber keineswegs zureichend. Denn es bleibt eben jene erhebliche Konflikt- und Gewaltträchtigkeit politisch und ökonomisch motivierter Kriege zu beachten, der die Religion nichts entgegenzusetzen hatte. Und schließlich darf man den Pragmatismus der Politiker und Militärs nicht vergessen. Sie haben sich des Christentums zur öffentlichen Absicherung ihrer Kriegsziele gern bedient; umgekehrt aber haben sie sich auch von noch so ausgefeilten theologischen Entwürfen nur in Ausnahmefällen zur über das zeitübliche Maß hinausgehenden Radikalisierung des Kriegshandelns hinreißen lassen. Auch der europäische Krieg am Gängelband der Päpste, Mönche und Theologen ist ein anachronistischer Mythos; nicht einmal der religiöse Enthusiasmus des europäischen Adels im Zeitalter der Kreuzzüge lässt sich auf diese Weise zureichend erklären. Und zuletzt mussten auch verlorene Kriege noch religiös gedeutet werden können. Dazu eigneten sich im Normalfall weder die Apokalyptik noch der JHWH-Krieg.

(3) Unser Wissen um die Wirkung der Traditionsbestände älterer Kriegskulte⁷⁰ ist noch geringer als unsere Einsicht in vormoderne Kriegsliturgien generell. Für eine religionsgeschichtliche Aufarbeitung der der Christentumsge-
schichte vorausgehenden, priesterlich verantworteten oder zumindest gehandhabten Kriegskulte gewinnt – vor allem im Blick auf die Phase der

⁶⁸ Brendle / Schindling, *Religionskriege*, 15-52. Zur Wahrnehmung der Staatenbildungs- und Konfessionskriege in Europa vgl. neben dem Beitrag von Philip Benedict in diesem Band (Lit.) weiter Andrew Sharp, *Political Ideas of the English Civil Wars (1641-1649). A Collection of Representative Texts with a Commentary*, London 1983; J. R. Hale, *War and Society in Renaissance Europe (1450-1620)*, London 1985; Judy Sproxton, *Violence and Religion. Attitudes Towards Militancy in the French Civil Wars and the English Revolution*, London 1995; Michel Cassan, *Le temps des guerres de religion. Le cas du Limousin (vers 1530 – vers 1630)*, Paris 1996; Bernard Cottret, *L'édit de Nantes 1598. Pour en finir avec les guerres de religion*, Paris 1997; Claude J. Summers / Ted-Larry Peabworth (Hgg.), *The English Civil Wars in the Literary Imagination*, Columbia 1999; David El Kenz / Claire Gantet, *Guerres et paix de religion en Europe aux 16e–17e siècles*, Paris 2003; Robert Thomas Fallon (Hg.), *The Christian Soldier. Religious Tracts Published for Soldiers on Both Sides During and After the English Civil Wars, 1642-1648*, Tempe 2003; Corrado Vivanti, *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Rom 2007; Ian Gentles, *The English Revolution and the Wars in the Three Kingdoms (1638-1652)*, Harlow 2007.

⁶⁹ Burkhardt, *Die Friedlosigkeit*.

⁷⁰ Vgl. dazu Holzem, *Geistliche im Krieg*, Abschnitt 1.1-5: Überlegungen und Literaturangaben zu den Kulturen des Alten Orients sowie zum griechisch-römischen Machtraum. Erweiterte Lit. in Holzem, *Krieg und Christentum*.

Ausbreitung des Christentums – naturgemäß die römische Welt besondere Relevanz: Sie begleitete militärische Aktionen des Kaisers geradezu selbstverständlich mit Opfern und Gelübden (*vota pro salute et reditu et victoria*), weil das *imperium* der Götter »militärische, politische und kultische Kompetenzen« umfasste und »ohne die Einbeziehung der Götter [...] kein Krieg begonnen, vor allem aber kein Krieg siegreich abgeschlossen werden« konnte.⁷¹ Dieser formell unter den Schutz der Götter gestellte, nicht der nach rechtlichen oder ethischen Kriterien gehegte Krieg galt begrifflich als *bellum iustum*. Die gebührenden Geschenke sicherten ihre Verlässlichkeit als Schlachtenhelfer; darum konnten auch die Götter der Feinde in gleicher Weise auf die eigene Seite gezogen werden.⁷²

Insbesondere für das in das römische Militär einsickernde Christentum wird also zur Grunderfahrung: »Kaiser, Gottheiten und Sieg im Krieg gehen eine engste Verbindung ein.«⁷³ Für die Amalgamierung vorchristlicher Kriegskulte und ihrer religiösen Logiken in das Christentum hinein wurde bedeutsam, dass Konstantin noch in einem polytheistischen Vorstellungshorizont handelte, als er das römische Pantheon durch den christlichen, weil offenkundig stärkeren Gott ersetzte. Wertvoll sind daher die Hinweise, dass in der Spätantike zahlreiche aus dem paganen Kaiserkult stammende Riten im 4. Jahrhundert vielfach nur noch als bloße Loyalitätsbekundungen galten, bis sie in den Christenverfolgungen resakralisiert wurden⁷⁴; sie übernahmen daher für christliche Soldaten und militärische Befehlshaber eine Brückenfunktion von paganen zu christlichen Ritualisierungen, in denen den in 2.2 (1) beschriebenen Haltungen Ausdruck verliehen wurde. Es gibt daher auch vielfältige Hinweise darauf, dass bereits seit Konstantin ein christlicher Kult im Heer gezielt implementiert und ins Mittelalter übertragen wurde. Viel deutet darauf hin, dass schon die christliche Spätantike von frommen Handlungen, insbesondere vom nächtlichem Gebet und Hymnengesang, von kollektivem Büßen und Fasten, von Messfeiern und Reliquienprozessionen göttliche Sieghilfe erwartete und militärische Erfolge im Nachhinein als Zusammenwirken menschlicher, insbesondere herrscherlicher Frömmigkeit und himmlischer Mächte gedeutet wurden. Solche göttlichen Beistand talionartig aushandelnde Praxis sollte noch die Schlacht am Weißen Berge 1620 prägen, auch wenn sie, nach tridentinischen Vorgaben korrekt, als flehentliche Fürbitte rationalisiert wurde. Fromme Selbststilisierungen Gustav II. Adolfs von Schweden oder das Verständnis des reformierten Gottesdienstes als Fahneneid (*sacramentum*) im schweizerischen, französischen oder niederländischen Reformiertentum waren davon im Grunde nicht weit entfernt.⁷⁵

Was wir aber derzeit noch kaum greifen können, ist die praktische Reichweite solcher kultischen Generierung göttlicher Sieghilfe in vormodernen Hee-

⁷¹ Eck, Vom See Regillus 72f.; zum Gesamtkomplex ebd., 71-77.

⁷² Jörg Rüpke, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990.

⁷³ Eck, Vom See Regillus 76, 79-87 (dort Lit.).

⁷⁴ Brennecke, *Kriegsdienst und Soldatenberuf*.

⁷⁵ Gotthardt, *Kriegsdienst*; Benedict, *Prophetische Politik*.

ren. Es ist nie systematisch untersucht worden, ob der spezifische Charakter solcher noch halb paganen Kulte möglicherweise weniger auf den Krieg als vielmehr auf den Herrscher zielte.⁷⁶ Gerade die Kombination der göttlichen Sieghilfe mit der Visualisierung und Aktualisierung herrscherlicher Sakralität und kultischer Schutzpflicht für das Christentum legt das nahe⁷⁷; die gesamte mittelalterliche Herrscherrepräsentation im Kontext von Krieg und Mission⁷⁸ war darauf ebenso abgestimmt wie das Zeremoniell Karls V., ja der Habsburger generell.⁷⁹ »In den Religions- und Staatenkriegen des konfessionellen Zeital-

⁷⁶ Grundlegend zur Theorie politischer Symbolik und Institutionalität sind in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Sonderforschungsbereichen gefördert worden. Zur Programmatik des Münsteraner SFB 496 »Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme«: Barbara Stollberg-Rilinger, *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Theesen – Forschungsperspektiven*, in: ZHF 31 (2004), 489-527; dies., *Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, in: ZHF 27 (2000), 389-405; dies., *Zeremoniell als politisches Verfahren. Rangordnung und Rangstreit als Strukturmerkmale des frühneuzeitlichen Reichstags*, in: Johannes Kunisch (Hg.), *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte*, Berlin 1997, 91-132; Gerd Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003; ders., *Die Kultur der Zeichen und Symbole*, in: FMSt 36 (2002), 1-18; ders. (Hg.), *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, Stuttgart 2001; ders., *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997. Zum Dresdner SFB 537 »Institutionalität und Geschichtlichkeit«: Gert Melville (Hg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln 2001; Heinz Duchhardt / Gert Melville (Hgg.), *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Köln 1997. Zum Konstanzer SFB 485 »Norm und Symbol«: Rudolf Schlögl / Bernhard Giesen / Jürgen Osterhammel (Hgg.), *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*, Konstanz 2004. Zum Heidelberger SFB 619 »Ritualdynamik«: Dietrich Harth / Gerrit Schenk (Hgg.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg 2004. Vgl. auch den grundlegenden Beitrag von Jörg Oberste (wie Anm. 15) über das Konzept des »princeps catholicus« sowie die Hinweise bei Mischa Meier (wie Anm. 62) auf die Nötigung schon des spätantiken Herrschers zu demonstrativer Frömmigkeit.

⁷⁷ Diese Konstellation kommt vor- und außerchristlichen Königskulten und ihren kriegerischen Anteilen im später christlichen Kulturraum besonders nahe; Holzem, *Geistliche im Krieg*, Abschnitt 1.1-1.5.

⁷⁸ Körntgen, *Heidenkrieg*.

⁷⁹ Zu Karl V. vgl. Braden Frieder, *Chivalry & the Perfect Prince. Tournaments, Art, and Armor at the Spanish Habsburg Court*, Kirksville 2008; Arnim Kohnle (Hg.), *Das Vermächtnis Kaiser Karls V. Die politischen Testamente*, Darmstadt 2005; Jochen A. Fühner, *Die Kirchen- und die antireformatorische Religionspolitik Kaiser Karls V. in den siebzehn Provinzen der Niederlande 1515-1555*, Leiden 2004; Ilse Kodek, *Der Großkanzler Kaiser Karls V. zieht Bilanz. Die Autobiographie Mercurino Gattinaras aus dem Lateinischen übersetzt*, Münster 2004; James D. Tracy, *Emperor Charles V, Impresario of War. Campaign Strategy, International Finance, and Domestic Politics*, Cambridge 2002; Alfred Kohler (Hg.), *Karl V. (1500-1558). Neue Perspektiven seiner Herrschaft in Europa und Übersee*, Wien 2002; Annie Molinié-Bertrand (Hg.), *Charles Quint et la monarchie universelle*, Paris 2001; vgl. Ferenc Majoros, *Karl V. Habsburg als Weltmacht*, Graz 2000; Hugo Soly / Wim Blockmans (Hgg.), *Karl V. (1500-1558) und seine Zeit*, Köln 2000; frz. dies. (Hgg.), *Charles Quint (1500-1558). L'empereur et son temps*, Anvers 1999; Luise Schorn-Schütte, *Karl V. Kaiser zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 2000; Petra Kruse (Hg.), *Kaiser Karl V. (1500-1558). Macht und Ohnmacht Europas*, Wien 2000; Ernst Schulin, *Kaiser Karl V. Geschichte eines übergroßen Wirkungsbereiches*, Stuttgart 1999; Alfred Kohler, *Karl V. (1500-1558). Eine Biographie*,

ters addierte sich somit die Repräsentationskapazität der Religion mit derjenigen der Politik, konkret die konfessionskirchliche Sakralrepräsentation mit der frühmodern-staatlichen Machtrepräsentation, zu einem gewaltigen, gewaltsamen Potential verbaler, bildlicher, ritueller und zeremonieller Aktivierung der Menschen.⁸⁰ Die Beanspruchung der Marienkulte in katholischen Heeren der Konfessions- wie der Türkenkriege, aber auch die den Königen alttestamentlicher Kriege und Religionsrenaissancen abgeschauten Modellierungen der Reformationskönige und -fürsten, rekurrierten somit nicht auf ein überzeitliches Muster des vermeintlichen Heiligen Krieges, sondern als »politische Religiosität«⁸¹ auf eben jenen Zusammenhang von Herrschaft, Kriegsverantwortung, Opfer- und Gelübdekult und göttlicher Sieghilfe, der in der Formensprache schon der vorchristlichen Religionsgeschichte ausgebildet worden war. Die Popularisierung solcher Kriegskulte hat Klaus Schreiner immer wieder beschrieben, jüngst am Beispiel der zahlreichen Türkenkriege des 14. bis späten 17. Jahrhunderts. Mehr und mehr wurden die katholischen Herrscher gerade dadurch zu »ruhmreichen Verteidigern der abendländischen Christenheit«⁸² stilisiert, dass in ihrem unmittelbaren Umfeld Ordensleute, insbesondere Franziskaner und Kapuziner, unter Einsatz von wundertätigen Bildern, Reliquien, Kreuzen und geweihten Fahnen »die Vorstellung einer von Gott gewollten und gebilligten Kriegführung« im Ritual verkörperten. Vor allem die Türkenkriege⁸³ offenbarten diesen Typus der Selbstdarstellung, in der »Repräsentationsbedürfnis und Frömmigkeit ein enges Geflecht« bildeten. Effektive Breitenwirkung erzielte diese in der Regel gläubig vollzogene Inszenierung dort, wo das Motiv göttlicher Schlachtenhilfe im Medium der Propagierung bestimmter Kulte (Lepanto, Rosenkranz, weinende Gnadenbilder Mariens etc.) die fromme Zivilbevölkerung für die Gebetshilfe in Anspruch nahm. Predigten und Andachten verbreiteten diese Vorstellungen, wobei zu berücksichtigen bleibt, dass viele dieser Popularisierungen Interpretationen *post eventum*, ja das Ergebnis sehr gesteuerter Umformungs- und Reformulierungsprozesse waren.⁸⁴ Aber die Zuordnung dieser Ritualisierungen zur Herrscherfrömmigkeit, also zur Aktualisierung militärisch vollzogener Sakralität und kultischer Schutzpflicht für das Christentum, verlangt die Rückfrage nach der prägenden Bedeutung dieser Rituale für den Krieg selbst. Somit wäre die These zu untersu-

München 1999; Bettina Braun, *Die Eidgenossen, das Reich und das politische System Karls V.*, Berlin 1997; Horst Rabe (Hg.), *Karl V. Politik und politisches System. Berichte und Studien aus der Arbeit an der politischen Korrespondenz des Kaisers*, Konstanz 1996; Ferdinand Seibt, *Karl V. Der Kaiser und die Reformation*, Berlin 1990; Alfred Kohler (Hg.), *Quellen zur Geschichte Karls V.*, Darmstadt 1990.

⁸⁰ Schilling, *Religionskriege*, 127-149.

⁸¹ Ebd., 134.

⁸² Klaus Schreiner, *Kriege im Namen Gottes, Jesu und Mariä. Heilige Abwehrkämpfe gegen die Türken im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, in: ders., *Heilige Kriege*, 151-192, 155; vgl. weiter 158, 175 und *passim*.

⁸³ Vgl. jüngst Thomas Kaufmann, »Türckenbüchlein«. *Zur christlichen Wahrnehmung »türkischer Religion« in Spätmittelalter und Reformation*, Göttingen 2008.

⁸⁴ Beispiele für die siegespolitische Umdeutung von Marienerscheinungen im Dreißigjährigen Krieg im Kontext von Gedenkfeiern: Holzem, *Maria im Krieg*.

chen, dass diese Stilisierungen auf die hohen politischen und militärischen Ränge und ihre geistliche Entourage abfärbten (und von dort aus vielfältig in die Schriftquellen und öffentlichkeitswirksamen Medialisierungen Eingang fanden, insbesondere auch ex post), weiter nach unten aber nicht.

Denn anders wären ganz gegenläufige Indizien zum Kriegskult in den Heeren des Mittelalters und der Frühen Neuzeit nicht zu erklären. Die Mediävistik schweigt sich auch auf Nachfrage über Belege zu regelmäßigen Kulthandlungen in mittelalterlichen Heeren aus. Thomas von Aquin und die ihn interpretierenden spanischen Barockscholastiker bedrohten zu weit gehendes kultisches Handeln von Geistlichen im Krieg mit der *irregularitas*, also fortdauernder Kultunfähigkeit. Das galt nicht nur, wenn Geistliche direkt in die Kampfhandlungen eingriffen und Blut vergossen, sondern auch für alle Grenzübertritte in den Bereich der Sakraments- oder Reliquienmagie, mit denen man Gott herausforderte oder zwingen zu können glaubte. Auch direktes Anfeuern zum Kampf und Auffordern zum Töten machte irregulär; und man wird die Spannung zwischen theologischer Reflexion und Normsetzung sowie praktizierter christlicher Religionspraxis im Erfahrungsraum der militärischen Gewalt insbesondere daran verdeutlichen können, dass die wenigen prominenten Mönchsasketen, die mitten in der Schlacht den Himmel beschworen, nach den Kriterien der zeitgenössischen Moraltheologie jede Grenze verantwortbarer priesterlicher Kriegsteilnahme längst überschritten hatten.⁸⁵ Diese Spannung wurde nicht ausgetragen, weil die Schlachthilfe-Rituale im Herrschaftsverständnis des Mittelalters und der Frühen Neuzeit als im Grunde paganes Erbe zutiefst verankert waren.

Dass wir es aber nicht einmal bei den Söldnerheeren der Konfessions- und Türkenkriege mit »eifernden Gotteskriegerern« und »entmenschlichten Divinalbestien«⁸⁶ zu tun haben, sondern mit Personenverbänden, die ihr Überleben sorgsam und pragmatisch organisierten, zeigt schon die Militärgeschichtsschreibung.⁸⁷ Frühneuzeitliche Prediger, die sich mit der sozialen Wirklichkeit

⁸⁵ Heinz-Gerhard Justenhoven / Joachim Stüben (Hgg.), Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der spanischen Spätscholastik, Stuttgart 2006, 78-107, v. a. 96f. (Francisco de Vitoria), 108-143, v. a. 134f. (Domingo De Soto), 312-342, v. a. 328f. (Luis De Molina) und passim. Zur Interpretation vgl. Holzem, Geistliche im Krieg, Abschnitt 2.2. Beispiele mönchsasketischen Kriegseinsatzes bietet insbesondere Schreiner, Heilige Kriege. Allerdings interpretiert er die Quellen als Belege einer eigenen Tradition des »Heiligen Krieges« im lateinischen Christentum, während ich für die wirkungsgeschichtliche Unterscheidung von Erfahrungsräumen und Erfahrungsweisen plädiere. Vgl. weiter die sprechende, freilich wohl eher als charismatische Ausnahme zu betrachtende ekstatische Wirksamkeit des Kapuzinerpaters Dominicus von Jesus-Maria und eines von den Böhmen geschändeten Marienbildes für die Schlacht am Weißen Berge 1620; Olivier Chaline, Religion und Kriegserfahrung. Die Schlacht am Weißen Berge 1620, in: Brendle / Schindling, Religionskriege, 511-518.

⁸⁶ Graf, Sakralisierung von Kriegen 2.

⁸⁷ Wichtige Titel zur Frühen Neuzeit: Hans-Michael Möller, Das Regiment der Landsknechte. Untersuchungen zu Verfassung, Recht und Selbstverständnis in deutschen Söldnerheeren des 16. Jahrhunderts, Wiesbaden 1976; Bernhard R. Kroener, »Kriegsgurgeln, Freireuter und Merodebrüder«. Der Soldat des Dreißigjährigen Krieges. Täter und Opfer, in: Wolfram Wetze (Hg.), Der Krieg des kleinen Mannes. Eine Militärgeschichte von unten, München 1992, 51-67; Jan Peters, Ein Söldnerleben im Dreißigjährigen Krieg. Eine Quelle zur Sozialgeschich-

in den Truppenkontingenten des 16. und 17. Jahrhunderts sehr gut auskannten, kritisierten scharf, dass Hauptleute an der Seelsorge sparten und Geistliche entweder überhaupt nicht oder zu miserablen Konditionen einstellten. Krasse pastorale Unterversorgung trotz der steten Todesbedrohung durch Seuchen und in Schlachten, nicht überbordender Kriegskult kennzeichnete das Militär der Frühen Neuzeit⁸⁸; erst mit den stehenden Heeren des 18. Jahrhunderts sollte sich das langsam ändern. Hat es also einen christlichen Kriegskult, jenseits des Herrscherkultes und seiner Derivate, überhaupt in nennenswertem Ausmaß gegeben? Hier ist weitere Forschung dringend notwendig.

(4) Von dieser Warte aus ist nochmals der Blick auf die Moderne zu richten. Die Überführung religiöser Deutungswelten und Begriffsfelder in politisch-militärische Erfahrungsräume machte die Geschichte, ja die Schlacht selbst zum Entscheidungsmoment göttlicher Zuwendung, ohne dass der bislang maßgebliche Zusammenhang von Krieg und Schuld noch festgehalten worden wäre: Die säkulare Ethik definierte den innerweltlichen Verpflichtungsgehalt vermeintlicher Heiligkeit politischer Ordnungs- oder territorialer Integritätsvorstellungen erfolgsabhängig und unterwarf sie damit einer neuen Unbedingtheit militärischer Durchsetzbarkeit. Doch dieser Prozess vollzog sich mit entscheidenden konfessionellen Unterschieden.⁸⁹ Die Tendenz, neben Schrift,

te, Berlin 1993; Reinhard Baumann, Landsknechte. Ihre Geschichte und Kultur vom späten Mittelalter bis zum Dreißigjährigen Krieg, München 1994; Peter Burschel, Söldner im Nordwestdeutschland des 16. und 17. Jahrhunderts. Sozialgeschichtliche Studien, Göttingen 1994; Bernhard R. Kroener / Ralf Pröve (Hgg.), Krieg und Frieden. Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit, Paderborn 1996; Martin Dinges, Soldatenkörper in der Frühen Neuzeit. Erfahrungen mit einem unzureichend geschützten, deformierten und verletzten Körper in Selbstzeugnissen, in: Richard van Dülmen (Hg.), Körper-Geschichten, Frankfurt / Main 1996, 71-98; Ralf Pröve, Violentia und Potestas. Perzeptionsprobleme von Gewalt in Söldnertagebüchern des 17. Jahrhunderts, in: Markus Neumann / Dirk Niefanger (Hgg.), Ein Schauplatz herber Angst. Wahrnehmung und Darstellung von Gewalt im 17. Jahrhundert, Göttingen 1997, 24-42; Benigna von Krusenstjern, Selbstzeugnisse der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Beschreibendes Verzeichnis, Berlin 1997; Cordula Kapser, Die bayerische Kriegsorganisation in der zweiten Hälfte des Dreißigjährigen Krieges 1635-1648/49, Münster 1997; Bernhard R. Kroener, »...und ist der jammer nit zu beschreiben«. Geschlechterbeziehungen und Überlebensstrategien in der Lagerlandschaft des Dreißigjährigen Krieges, in: Karen Hagemann / Ralf Pröve (Hgg.), Landsknechte, Soldatenfrauen und Nationalkrieger. Militär, Krieg und Geschlechterordnung im historischen Wandel, Frankfurt / Main 1998, 279-296; Peter Burschel, Himmelreich und Hölle. Ein Söldner, sein Tagebuch und die Ordnungen des Krieges, in: Benigna von Krusenstjern / Hans Medick (Hgg.), Zwischen Alltag und Katastrophe. Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe, Göttingen 1999, 189f.; Benigna von Krusenstjern, Seliges Sterben und böser Tod. Tod und Sterben in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, in: dies. / Medick, Alltag und Katastrophe, 469-496; Holger Th. Gräf (Hg.), Söldnerleben am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges. Lebenslauf und Kriegstagebuch 1617 des hessischen Obristen Caspar von Widmarcker, Marburg / Lahn 2000; Matthias Rogg, Landsknechte und Reisläufer: Bilder vom Soldaten. Ein Stand in der Kunst des 16. Jahrhunderts, Paderborn 2002; Michael Kaiser / Stefan Kroll (Hgg.), Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit, Münster 2004.

⁸⁸ Holzem, Barockscholastik.

⁸⁹ Zur jüngeren Nationalismusforschung vgl. insbesondere: Dieter Langewiesche, Reich – Nation – Föderation. Deutschland und Europa, München 2008, 53-67, zu konfessionellen Differenzen 66f., zu den Verflechtungen der (christlichen) Konfessionen mit dem »Ausnahmestand des Krieges« 86-92; Graf, Sakralisierung von Kriegen, 1-30; Dieter Langewiesche, »Nation«, »Na-

Tradition und Bekenntnis auch Gegebenheiten der politischen Welt und der Geschichte Offenbarungsqualität zuzuerkennen, führte in bestimmten protestantischen Gruppen, keineswegs überall, zu einer weitgehenden Politisierung religiöser Kriegsdeutungen.⁹⁰ Hier wurde die Verschränkung von theologischen, politischen und militärischen Eliten wissensoziologisch besonders signifikant: Diese Gruppen vermochten den öffentlichen Diskurs so zu steuern, dass ihnen zwischen 1800 und 1945 eine (freilich vielfach modifizierte) Deutungshoheit selbst über Kriegsniederlagen hinweg zukam.⁹¹ Mit Martin Greschat⁹² erblickt Clemens Vollnhals in der Mythisierung des Deutschtums bis zur deutsch-christlichen Variante des Protestantismus eine »Aushöhlung

tionalismus«, »Nationalstaat« in der europäischen Geschichte seit dem Mittelalter – Versuch einer Bilanz, in: ders., *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, München 2000, 14-34; vgl. weiter: Hans-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche (Hgg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt / Main 2001; dies. (Hgg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt / Main 2004; Nikolaus Buschmann / Dieter Langewiesche (Hgg.), *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA*, Frankfurt / Main 2004; Nikolaus Buschmann, *Volksgemeinschaft und Waffenbruderschaft. Nationalismus und Kriegserfahrung in Deutschland zwischen »Novemberkrise« und »Bruderkrieg«*, in: Dieter Langewiesche / Georg Schmidt (Hgg.), *Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg*, München 2000, 83-111; ders., *Gottes Zorngericht. Nation, Religion und Krieg zwischen Vormärz und Reichsgründung*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 25 (2006), 31-47; Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 141-146; Markus Huttner, *Religion und Moderne in Deutschland*, in: *HJb* 117 (1997), 455-466; Urs Altermatt / Franziska Metzger (Hgg.), *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2008; Etienne François / Hannes Siegrist / Jakob Vogel (Hgg.), *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich. 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 1995; Rolf-Ulrich Kunze, *Nation und Nationalismus*, Darmstadt 2005; Nikolaus Buschmann (Hg.), *Treue. Politische Loyalität und militärische Gefolgschaft in der Moderne*, Göttingen 2008.

⁹⁰ Wolfgang J. Mommsen, *Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg*, in: Gerd Krumeich / Hartmut Lehmann (Hgg.), *»Gott mit uns.« Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000, 249-261, auch wenn hier nach wie vor eher die Theologen untersucht und »behaftet« werden als die politischen und ökonomischen Eliten, die Professorenschaft, die Publizistik oder die bürgerliche Kultur- und Vereinslandschaft. In diesem Sinne instruktiv: Gangolf Hübinger, *Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus*, in: ebd., 233-247; sowie Hartmut Lehmann, *»Er ist wir selber: der ewige Deutsche.« Zur lang anhaltenden Wirkung der Lutherdeutung von Heinrich von Treitschke*, in: ebd., 91-103. Vgl. weiter: Andreas Holzem, *Erfahrungstreit und Erinnerungsrecht: Katholiken und Protestanten deuten Krieg und Diktatur in spannungsreicher Unterschiedlichkeit*, in: ders. / Christoph Holzapfel (Hgg.), *Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit*, Stuttgart 2005, 11-26.

⁹¹ Ogniois, *Kontinuität religiösen Denkens*; vgl. Clemens Vollnhals, *»Mit Gott für Kaiser und Reich.« Kulturhegemonie und Kriegstheologie im Protestantismus 1870-1918*, in: Holzem, *Krieg und Christentum*, 656-679; Jürgen Kampmann, *»Kann die Gottesoffenbarung klarer, gebietender, unumstößlicher ins Licht des menschlichen Bewußtseins treten als hier im Kriege?« Nationalistisch-bellizistische und pazifistische Theologie zwischen 1918 und 1945 im deutschen Protestantismus*, in: ebd., 752-776.

⁹² Martin Greschat, *Krieg und Kriegsbereitschaft im deutschen Protestantismus*, in: Jost Dülfer / Karl Holl (Hgg.), *Bereit zum Krieg. Kriegsmoralität im wilhelminischen Deutschland 1890-1914*, Göttingen 1986, 33-55.

der christlichen Substanz«, die den Bekenntnisschriften der Antike und der Reformationszeit nicht explizit entsagte, sich aber dennoch entschloss, Erlösung nicht mehr durch das Kreuz Jesu Christi im Jenseits, sondern durch die deutsche Nation oder die germanische Rasse im Diesseits zu erwarten und die Friedens- und Versöhnungsbereitschaft des christlichen Glaubens durch nationalreligiöse Militanz zu ersetzen.

Der Katholizismus hingegen unterstellte eine vergleichbare Affizierung seines dogmatischen und ethisch-systematischen Lehrbestandes dem Verdikt des Modernismus und schloss damit eine dem Kultur- und Nationalprotestantismus oder der deutsch-christlichen Ideologie vergleichbare Kriegstheologie aus. Er formulierte aber gleichwohl zwischen 1870 und 1945 in hohem Maß vaterländische Deutungen.⁹³ Schon die Interpretation des deutsch-französischen Krieges 1870/71 zeigte, dass die Legitimität dieses Waffenganges keineswegs bestritten wurde, sondern lediglich einen argumentativen Umweg benötigte: Nicht die welsch-katholische Unmoral der Franzosen als solche galt es zu besiegen (wie die deutschen Protestanten meinten), sondern der vermeintlich gute musste den vermeintlich schlechten Katholizismus überwinden; das Resentiment gegen die unchristliche Oberflächlichkeit und den religionsfeindlichen Laizismus der Franzosen musste also nur anders eingewurzelt werden.⁹⁴ Auch der Kriegsbeginn 1914 lässt keine grundlegenden Versuche katholischer Bischöfe und Theologen erkennen, den Ersten Weltkrieg zu verhindern oder zu verurteilen.⁹⁵ Auch unter katholischen Geistlichen galt er zweifelsohne als »gerecht«, aufgezwungen und defensiv. Der Unterschied zur evangelischen Deutung bestand darin, dass die Negativität des Krieges, die »Stunde körperlicher, seelischer und wirtschaftlicher Todesängste, Todeskämpfe und Todeswunden, eine Stunde des Völkerblutens und Staatenröchelns« schon 1914 die

⁹³ Zum kulturpolitischen und bildungsgeschichtlichen Hintergrund vgl. insbesondere Christopher Dowe, *Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich*, Göttingen 2006; Stephan Fuchs, »Vom Segen des Krieges«. *Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg. Eine Studie zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus*, Stuttgart 2004. Zum Katholizismus im 1. Weltkrieg vgl. insgesamt: Roland Haidl, *Katholizismus*, in: Gerhard Hirschfeld / Gerd Krumeich / Irina Renz (Hgg.), *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*, Paderborn 2003, 2. Aufl. 2004, 607f. (Überblick); Heinrich Missalla, »Gott mit uns«. *Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914-1918*, München 1968; Hans-Josef Wollasch (Hg.), *Militärseelsorge im Ersten Weltkrieg. Das Kriegstagebuch des katholischen Feldgeistlichen Benedict Kreuzt*, Mainz 1987; Hermann Josef Scheidgen, *Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg. Die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz und ihre Ordinariate 1914-1918*, Köln 1991; Heinz Hürten, *Die katholische Kirche im Ersten Weltkrieg*, in: Wolfgang Michalka (Hg.), *Der Erste Weltkrieg. Wirkung – Wahrnehmung – Analyse*, München 1994; Wilhelm Achleitner, *Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg*, Wien 1997; Andreas Holzem (Hg.), *Krieg und Religion*, Donauwörth 2002 (dort jeweils ältere Lit.); Korff, *Allierte*. – Milieugebundene Alltagsreligiosität im Krieg, in ihren Frömmigkeitsformen kaum beeinflusst, beschreibt Christoph Holzapfel, *Alltagsreligiosität im Krieg. Die Korrespondenz der Familie B. zwischen Kriegswende und Kriegsende (1943-1946)*, in: ders. / Holzem, *Diktaturerfahrung*, 53-90.

⁹⁴ Christian Rak, *Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71*, Paderborn 2004.

⁹⁵ Christian Geinitz, *Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914*, Essen 1998.

Oberhand behielt über Kriegsenthusiasmus und Missionsgedanken. Heimat und Ehre seien zu verteidigen, aber der Kriegsbeginn sei Zulassung, nicht Wille Gottes. Die Themen des Leidens und Trostes, angebunden an das Vorbild Jesu und Marias, der Läuterung und Buße orientierten sich stark an vormodernen Vorbildern: »Nur wer die Quellen nicht gelesen hat, kann behaupten, die Geistlichen hätten zu den Gefahren und der Trübsal geschwiegen. Das Morden auf dem Schlachtfeld und die Entbehrungen zuhause wurden in ungeschöner Weise benannt und standen an erster Stelle der Auseinandersetzung mit dem Krieg.«⁹⁶ Die Politisierung religiöser Erfahrungsräume wurde also nicht aus der Heiligkeit der Nation, der deutschen Kultur, der Rasse oder des Kampfes gegen den Bolschewismus generiert, sondern aus der vermeintlichen Gerechtigkeit der Verteidigung und der sühnend-rechtfertigenden Wirkung von Obrigkeitseingehorsam, Leiden und Opfer; für Frankreich hat sich ganz Vergleichbares beobachten lassen.⁹⁷ Einen gewissen Grenzfall stellten Österreich-Ungarn und das Zarenreich vor 1917 dar. In diesen multiethnischen und multireligiösen politischen Gebilden konnte der Nationalismus nicht als Klammer wirken; hier musste ganz auf die religiöse Dignität des Kaisers bzw. Zaren und seine Frömmigkeit abgestellt werden; »Selbstbild und Projektion des (höheren) Klerus« insbesondere in Russland und in seiner Einflussphäre bestimmten einen »Monolog mit sich selbst«, der sich von der Kriegserfahrung der Truppen zunehmend abkoppelte, insbesondere deshalb, weil zwischen der das Selbstverständnis der Orthodoxie repräsentierenden, kultischen Prachtentfaltung auf der einen Seite, und der von einem weitgehend säkularisierten Offizierscorps verlangten »patriotisch-religiösen Mobilisierung« auf der anderen Seite, genau das unterblieb, was wirklich kirchliche Kriegsseeleorge hätte sein können: Das dürfte nach allen Studien des SFB zu Rezeption und Verarbeitung von religiösen Deutungsofferten übertragbar sein.⁹⁸

Besonders schwierig wirkten sich solche Konstellationen auf die Kriegsteilnahme, aber auch auf die gesellschaftliche Marginalisierung des Judentums aus. Wo das orthodoxe deutsche Judentum des 17. bis 19. Jahrhunderts den Krieg vor allem religiös als Läuterung interpretierte (darin christlichen Kriegstheorien vor 1800 ganz vergleichbar), darum aber von den Befreiungskriegen bis zum Ersten Weltkrieg am Feindbild gegen das gottlos-amoralische Frankreich partizipierte, setzten liberale Juden auf Humanität und Fortschritt, die nach dem Krieg in endgültigen Friedständen doch endlich zum Durchbruch kommen mussten. Beide Gruppen verbanden mit dem Krieg das Thema der nationalen Loyalität und Solidarität und die Hoffnung fernerer Emanzipation und Integration, sahen sich aber zunehmend mit ethnischen oder kulturellen Na-

⁹⁶ Geinitz, *Der Weltkrieg*.

⁹⁷ Ebd.; Jantzen, *Mit Gott im Krieg*; Jantzen, *Vorsehung*; Leugers, *Kriegserfahrung*; dies., *Jesuiten*; Reichmann, *Seele des Krieges*.

⁹⁸ Dietrich Beyrau, *Projektionen, Imaginationen und Visionen im Ersten Weltkrieg: Die orthodoxen Militärgeistlichen im Einsatz für Glauben, Zar und Vaterland*, in: *JbbGOE NF 52* (2004), 402-420, hier 404f.; Martin Schulze Wessel, *Religion im Russländischen Reich und in der Habsburger Monarchie im Ersten Weltkrieg*, in: Holzem, *Krieg und Christentum*, 736-751.

tionsvorstellungen konfrontiert, die sie wiederum ausschlossen. Antisemitismen unterschiedlichster Prägungen gehörten eben auch zur Wirkungsgeschichte des Krieges in der Mehrheitsgesellschaft; das französische Judentum und andere europäische Judentümer haben in ganz vergleichbarer Weise auf die Sakralisierung der Nation reagiert.⁹⁹

Beide christlich-konfessionellen Ansätze jedoch hatten die gleiche Konsequenz wie die unterschiedlichen jüdischen Deutungen.¹⁰⁰ Weder der theologische Progressismus noch der theologische Konservatismus nämlich verhinderten die nun erst inflationär werdende Verwendung der Heiligkeitsmetapher, zumal das wabernde Gerede von den »Heiligen Kriegen«, das nach den Befreiungskriegen vor allem in Deutschland zum Topos wurde, aus dem Begriffsarsenal der »religiös Unmusikalischen« (Max Weber) stammte¹⁰¹: Es war ja keineswegs mehr der Gott der Christen, dessen Heiligkeit da behauptet oder für die da gekämpft wurde. Insofern ist es irreführend, diesen Topos gleichsam als Normalzustand in die Kriegsgeschichte der europäischen Vormoderne zurückzuspiegeln.

Für diese Entwicklungen sind auch kriegsorganisatorische Entwicklungen in Rechnung zu stellen, die diese Zerfaserung des Theologischen auf die politisch-militärische Instrumentalisierung geradezu hinlenkten: Die Mobilisierung von Massenarmeen, deren Kombattanten weder Berufssoldaten noch Freiwillige waren, verlangte nach einer Publizität der Kriegsbegründung und -begeisterung, welche die Arkanräume der Kabinette verließ und die Motivation zum Krieg zu einer gesamtgesellschaftlichen Notwendigkeit erhob. Zwar haben Dieter Langewiesche, Nikolaus Buschmann und Ute Planert darauf hingewiesen, dass die Kriege um 1800 noch keineswegs total waren, selbst die *Levée en masse* nur bestimmte Schichten erfasste und der Staatenkrieg nach

⁹⁹ Frauke von Rohden, Jüdische Geschichtsdeutungen der Khmelnysky-Verfolgungen in Polen-Litauen, in: Brendle / Schindling, Religionskriege, 460-486; dies., Karäisches Gedenken der Khmelnysky-Verfolgungen: ein Piyut von 1650, in: Judaica 60.2 (2004) 159-169; Stefan Schreiner, Notwendiger oder erlaubter Krieg? Anmerkungen zu einem halachischen Problem und seinen aktuellen Bezügen, in: Reinhard Johler / Freddy Raphael / Claudia Schlager / Patrick Schmoll (Hgg.), Die Konstruktion des Feindes. Eine deutsch-französische Tagung, Tübingen 2009, 155-165; Christine Krüger, »Sind wir denn nicht Brüder?« Deutsche Juden im nationalen Krieg 1870/71, Paderborn 2006; dies., »Der heilige Pakt, der unsere Kraft und unser Stolz...«. Selbstpositionierungen deutscher und französischer Juden im Spannungsfeld von jüdischer Solidarität und Patriotismus, 1870/71, in: Judaica 63 (2007), 76-102; dies., »Weil nun der Kampf der Völker die jüdischen Bruchstücke gegeneinander schleudert...«. Die deutsch-jüdische Öffentlichkeit im Krieg von 1870/71, in: GG 31 (2005), 149-168; Margit Schad, »Es müsste so sein, dass man einstens erzählen kann, wie die Juden [...] zu Predigern des Friedens unter den Menschen wurden«: Die deutsch-jüdische Predigt im Ersten Weltkrieg – Max Dienemann und Moritz Güdemann, in: Aschenas 16 (2006), 77-101; Philippe-E. Landau, Les Juifs de France et la Grande Guerre. Un patriotisme républicain 1914-1941, Paris 1999.

¹⁰⁰ Zum Vergleich anhand des deutschen Beispiels besonders instruktiv: Nikolaus Buschmann, Auferstehung der Nation? Konfession und Nationalismus vor der Reichsgründung in der Debatte jüdischer, protestantischer und katholischer Kreise, in: Haupt / Langewiesche, Nation und Religion, 333-388; vgl. für die Folgephase Frank Becker, Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich, in: ebd., 389-418.

¹⁰¹ Holzem, Gott und Gewalt, 410-413 und Körntgen, Heidenkrieg.

1815 erneut der Logistik der Kabinettskriege des 18. Jahrhunderts angenähert werden sollte. Gleichzeitig aber zeigen sie, dass die bis 1914 gehegten Staatenkriege »als Volkskriege wahrgenommen wurden. Pointiert gesagt: der gehegte Staatenkrieg wurde als nationaler Volkskrieg imaginiert und erfahren.«¹⁰² Für die Masse der Bevölkerung war nicht mehr im Rahmen der Trübsalpredigt über einen passiv erlittenen, sondern über einen in Schützengraben und an »Heimatfronten«, vor allem auch fern jeder vermeintlich zu verteidigenden Heimat aktiv zu führenden Krieg zu reden.¹⁰³ Die napoleonischen und antinapoleonischen Kriege um 1800 haben sich für diese Verschiebungen als sehr aufschlussreich erwiesen: Die mehr als ungeliebten, zum Teil zutiefst abgelehnten staatlichen Anforderungen durch Landmiliz und Wehrpflicht wurden von einer Aufklärungstheologie flankiert, die den individualisierbaren Sündendiskurs ersetzte durch »Kriegstod in der Nachfolge Christi«, »Wehrdienst als Ausdruck christlicher Nächstenliebe«, weil man sein Leben lasse für die Brüder, »schließlich die Formel vom Opfer auf dem Altar des Vaterlands«; es waren gerade die nach den Umwälzungen der französischen Revolution schwachen, identitätspolitisch künstlichen Vaterländer, die »auf die Verwendung einer religiösen Symbolsprache angewiesen [waren], um eine starke, emotional bindende Vergemeinschaftung erzeugen zu können«. Fließende Übergänge prägten das Bild: Gebet und Heldenmut, traditionelle Buße und militarisiertes Lebensopfer. Die Politisierung war um so leichter, als sie in Deutschland im Gewand christlichen Widerstands gegen die unchristlichen Prinzipien der Revolution, aber umgekehrt genauso im Gewand des Einsatzes für neue Lebensordnungen daherkommen konnte; die Wirksamkeit der militärisch-strategisch und ideologisch induzierten Überschreibungen ließ sich vor allem an ihrer Abhängigkeit von wechselnden militärischen Konstellationen festmachen.¹⁰⁴

Die Notwendigkeit, Religion zur Massenmobilisierung zu nutzen, stieg entsprechend – und mit ihr die Nötigung. Weil der Staat über Konkordate und Staatskirchentum auch institutionell allenthalben stärker wurde, konnte er Militärseelsorge und Kriegspredigt seiner Kuratel und Finanzierung unterstel-

¹⁰² Dieter Langewiesche / Nikolaus Buschmann, »Dem Vertilgungskriege Grenzen setzen«. Kriegstypen des 19. Jahrhunderts und der deutsch-französische Krieg 1870/71. Gehegter Krieg – Volks- und Nationalkrieg – Revolutionskrieg – Dschihad, in: Beyrau / Hochgeschwender / Langewiesche, Formen des Krieges, 163-195, hier 163.

¹⁰³ Nikolaus Buschmann, »Moderne Versimpelung« des Krieges. Kriegsberichterstattung und öffentliche Kriegsdeutung an der Schwelle zum Zeitalter der Massenkommunikation (1850-1870), in: Buschmann / Carl, Erfahrung des Krieges, 97-123.

¹⁰⁴ Ute Planert, Der Mythos vom Befreiungskrieg. Frankreichs Kriege und der deutsche Süden. Alltag – Wahrnehmung – Deutung 1792-1841, Paderborn 2007, 508. Zum Wandel der Kriegstheologie durch einen Wechsel der politischen Haltung, zur großen neuen Analogie des Lebensopfers auf dem Altar des Vaterlandes und zu dessen Verständnis als emotionaler Schicksalsgemeinschaft vgl. ebd., 513, 517, 520 und 523f.; Kurzfassungen dieser Überlegungen insbesondere in: dies., Die Kriege der Französischen Revolution und Napoleons. Beginn einer neuen Ära der europäischen Kriegsgeschichte oder Weiterwirken der Vergangenheit, in: Beyrau / Hochgeschwender / Langewiesche, Formen des Krieges, 149-162; dies., Der Stellenwert der Religion in den Kriegen der Französischen Revolution und Napoleons, in: Brendle / Schindling, Religionskriege, 419-431; dies. (Hg.), Krieg und Umbruch. Mitteleuropa um 1800. Erfahrungsgeschichte(n) auf dem Weg in eine neue Zeit, Paderborn 2008.

len. Die lange Tradition des Konsistorialregiments über die Kirche in protestantischen Staaten, aber auch die Regelmäßigkeit der Kriegs- und Krisenedikte in geistlichen Territorien vor 1800 unterlegte alles das mit tiefer Selbstverständlichkeit. Unter diesen Bedingungen ließ sich bis zu den NS-Machthabern auch die Militärseelsorge geradezu inhaltslos auf die Mobilisierung der kämpfenden Truppe, »Erziehung zu ›soldatischem Mannestum‹ und Stärkung der Einsatzfreude« festlegen; Feldpastoral war ausschließlich »Mittel zur Aufrechterhaltung und Steigerung der inneren Kampfkraft der Truppe«. ¹⁰⁵ Die Kirchenleute haben diese Instrumentalisierung in einem hohen Maß an sich geschehen lassen, weil sie sich von vaterländischem Einsatz Vorteile für ihre gesellschaftliche Geltung in der Nachkriegszeit versprachen. Und das trifft in einem ganz hohen Maß auch für das liberale Judentum zu: Engagierte Kriegsteilnahme galt als Motor der Emanzipation und Integration. Dass nach 1933, erst recht nach 1935 und 1939 auch ein Eisernes Kreuz erster Klasse vor der Verfolgung nicht mehr schützte, waren viele deutsche Juden auf verhängnisvolle Weise zu begreifen gar nicht in der Lage.

Heeresseelsorge war daher im Kriegsfall keineswegs unumstritten, wenn sie nicht ausschließlich den Ansprüchen auf Legitimation und Mobilisierung genügte. Es gibt viele Hinweise darauf, dass Militärs die Anwesenheit und die Ansprüche der Feldgeistlichen als störend erlebten, sie ausgrenzten und in die Etappe verwiesen. So wohl organisiert sie war ¹⁰⁶, hatte sie doch mit scharfen Angriffen zu rechnen, wenn sie gegen die Durchhalteerwartungen des militärischen Oberbefehls die ganze Breite christlicher Kriegsdeutungen, insbesondere die Sündigkeit, moralische Dekadenz und kriegsbedingte Umkehr der eigenen Nation, zur Sprache zu bringen versuchte. Solche Konflikte förderten wiederum die nationale Anpassungsbereitschaft der Geistlichen selbst, nach 1917 um so mehr, als der Bolschewismus in der Sowjetunion wie der Nationalsozialismus in Deutschland den Kirchen für die Nachkriegszeit jeweils eine harte Behandlung, ja völlige Marginalisierung für das kulturelle Selbstverständnis der Gesellschaft androhten.

Das Staatskirchentum nach 1800 ist, mit Vorläufern im Aufklärungsjahrhundert, durch Anpassungsdruck und Selbstintegration bis jenseits aller Grenzen christlicher Kriegstheorie politisierbar und militarisierbar gewesen; hier dürfte eine seiner verhängnisvollsten Folgen liegen, die bislang bei allen Debatten über dieses Thema, die ausschließlich innerkirchlichen Kontroverslinien folgten, außer Acht gelassen wurden. 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

¹⁰⁵ Jochen-Christoph Kaiser, *Der Zweite Weltkrieg und der Protestantismus. Einige Anmerkungen*, in: Hummel / Kösters, *Kirchen im Krieg*, 217-233, hier 221 und 226f.

¹⁰⁶ Beispiele: Rak, *Krieg*, 49-135; Wollasch, *Militärseelsorge*; Annette Becker, *Religion*, in: Hirschfeld / Krumeich / Renz, *Enzyklopädie*, 192-197; Roland Haidl, Art. »Militärseelsorge«, in: ebd., 718f.; Heinrich Missalla, *Wie der Krieg zur Schule Gottes wurde. Hitlers Feldbischof Rarkowski. Eine notwendige Erinnerung*, Oberursel 1997; ders., *Für Volk und Vaterland. Die kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg*, Königstein 1978.

mehr zugeschrieben worden war. Dieses Muster sollte auch die Erfahrung der Napoleonischen Kriege und insbesondere die Befreiungskriege in Deutschland prägen¹⁰⁷ und lieferte starke Vorbilder für den Zusammenhang von Krieg, Nation und Religion, die insbesondere im Kontext der Reichseinigung, dann aber – verhängnisvoll dramatisiert und überhöht – in den Weltkriegen wirksam wurden.¹⁰⁸ Mit einem spezifisch deutschen Phänomen freilich hat man es hier keineswegs zu tun. Wie in Frankreich so auch in der Schweiz und in den osteuropäischen Ländern sollten ganz vergleichbare Ideologisierungen Raum gewinnen. Die von Staat und Kirchen symbolisierten Urgründe christlicher Herrschersakralität griffen in den multiethnischen Reichen Österreich-Ungarns oder Russlands gezielt auf älteste, aber modern ideologisierbare Motive zurück: Auf den Schutz Gottes für Kaiser und Zaren, der durch besondere Frömmigkeit zu erwirken war, auf die Leidens- und Opferbereitschaft der Dynastie wie des Volkes, schließlich auf militante Defensions- und Expansionsbereitschaft gegenüber allem, was sich mit Protestantismus und Türkentum identifizieren ließ.¹⁰⁹ Das alles zeigt, dass die deutsche Sondersituation nicht internationalisierbar ist: Auch im Katholizismus und in der Orthodoxie konnte sich jene Inanspruchnahme mehrheitlicher oder privilegierter Konfessionen und Kirchen vollziehen, welche sie im Falle Frankreichs auf die (kritische) Identifikation selbst mit einer laizistischen Nation verpflichtete oder, im Falle der russischen und habsburgischen Imperien, geradezu zu Gefangenen der staatskirchlichen Systeme machte.

Auch die gesamte Palette der Instrumentalisierung himmlischer Alliierten gehört hierher, obwohl diese Kulte auch ein erhebliches Eigenpotential jenseits dieses politisierenden Zugriffs sekundärer Identitätsgemeinschaften besessen haben. Das Heiligste Herz Jesu, Maria Immaculata, der Hl. Michael, die Heiligen und Ikonen der Orthodoxie: Alle diese Kulte teilten die tiefe Absurdität einer parteilich gedachten Selbstüberantwortung an die göttliche Macht, ohne zu reflektieren, dass jenseits der Frontlinie mit nämlicher Symbolik schlicht

¹⁰⁷ Vgl. exemplarisch: Horst Carl, »Die Aufklärung unseres Jahrhunderts ist ein bloßes Nordlicht«. Konfession und Nation im Zeitalter der Aufklärung, in: Haupt / Langewiesche, Nation und Religion, 105-141; ders., »Der Anfang vom Ende« – Kriegserfahrung und Religion in Belgien während der Französischen Revolutionskriege, in: Dietrich Beyrau (Hg.), Der Krieg in religiösen und nationalen Deutungen der Neuzeit, Tübingen 2001, 86-110; ders., Der Mythos des Befreiungskrieges. Krieg und »martialische Nation« im Zeitalter der Revolutions- und Befreiungskriege 1792-1815, in: Dieter Langewiesche / Georg Schmidt (Hg.), Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg, München 2000, 63-82; Planert, Krieg und Umbruch; dies., Befreiungskrieg; dies., Stellenwert der Religion, 419-431; Laure Ogniois, Die Pfarrer und der Umbruch. Reformierte Wahrnehmung und Deutung von Krieg und Nation in der Waadt und in Zürich während der Helvetik (1798-1803), Münster 2009; Eric Godel, Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798-1803). Kriegserfahrungen und Religion im Spannungsfeld von Nation und Region, Münster 2009; Kraus, Freiheitskriege.

¹⁰⁸ Rak, Krieg.

¹⁰⁹ Zu Osteuropa vgl. weiter Dietrich Beyrau, Projektionen, Imaginationen, und Visionen. Die orthodoxe Militärgeistlichkeit im Einsatz für Glauben, Zar und Vaterland 1914-1917, in: Jbb-GOE 52 (2004), 402-420; ders. (Hg.), Der Krieg in religiösen und nationalen Deutungen der Neuzeit, Tübingen 2001.

das Gleiche geschah. Die himmlischen Alliierten waren als religiöse Symbole grenzüberschreitend und als nationale Identitätskulte grenzziehend zugleich.¹¹⁰ Wem das auffiel, dem blieb nur das delegitimierende Feindbild, die Religiosität der Gegner als moralisch und kultisch minderwertig zu denunzieren.

Kontrafaktisch blieb der Kriegskult dennoch. Das lag weniger an den Ansprüchen der Krieg führenden Mächte als an denen der Soldaten.¹¹¹ Sie erzwangen geradezu, dass ihre Kriegserwartung bei der Mobilmachung und ihre Kriegserfahrungen in den quälenden Jahren des Einsatzes, der Etappe, der Verwundung und des Sterbens Berücksichtigung fanden.¹¹² Eine eindeutige Rechristianisierung der Soldatenreligiosität ergab sich daraus freilich nicht; die Erwartung, der Krieg werde als großer Missionar wirken, werde einer Pflugschar gleich die Scholle des modernen Unglaubens aufbrechen und den Boden für eine christliche Saat bereiten¹¹³, blieb eine Illusion, genährt von den alten Theologoumena der Gottesstrafe und der noch im Grauen barmherzig erziehenden Hand Gottes auf dem Weg seines Volkes durch die Geschichte. Signifikant war die hohe Konstanz gläubiger und ungläubig-säkularer Haltungen der Soldaten von den Vor- bis in die Nachkriegszeiten. Die Spiritualisierung auch extrem negativer Kriegserfahrung (vgl. oben 2.1 [1]) war durch die enormen Pastorationsanstrengungen der konfessionellen Milieus bis weit in die Laienreligiosität eingedrungen¹¹⁴ und konnte so eine Kriegstheorie hervorbringen, welche die eigene Kriegsteilnahme bewusst von den Kriegszielen Hitlers abkoppelte.¹¹⁵ Auf der anderen Seite des religiösen Spektrums entwickelte sich ein populärer Soldatenaberglaube mit synkretistisch-magischen Praktiken, der sich von den kirchlichen Deutungs- und Liturgieangeboten weitgehend losge-

¹¹⁰ Zur Instrumentalisierung von Herz-Jesu-Frömmigkeit, Marien- und Heiligenkulten vgl. Nobert Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997; Thomas Fliege, »Mein Deutschland sei mein Engel Michael«. Sankt Michael als nationalreligiöser Mythos, in: Korff, *Alliierte*, 159-199; Monique Scheer, *Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert*, Tübingen 2006; Claudia Schlager, *Le drapeau national au Sacré Coeur. Zur politischen Strahlkraft des Sacré-Coeur-Kultes in Frankreich im Ersten Weltkrieg*, in: Korff, *Alliierte*, 201-222; vgl. dies., *Herz Jesu im Ersten Weltkrieg. Formen, Funktionen und Träger eines populären Kultes in Deutschland und Frankreich*, in: Korff, *KriegsVolksKunde*, 179-216; Klaus Schreiner, »Helm ab zum Ave Maria«. *Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 25 (2006), 65-98; Christoph Holzapfel, *Krieg als »heil-same Kreuzes- und Leidenschule«*. Die religiöse Deutung der Weltkriege, in: ebd., 99-126.

¹¹¹ Becker, *Religion*.

¹¹² Geinitz, *Weltkrieg als Weltgericht*; Jantzen, *Mit Gott im Krieg*; dies., *Vorsehung*.

¹¹³ Reichmann, *Seele des Krieges*.

¹¹⁴ Wilhelm Damberg, *Kriegserfahrung und Kriegstheologie 1939-1945*, in: *Theologische Quartalsschrift* 182 (2002) 321-341; Holzapfel, *Alltagsreligiosität*, 53-90; Michael Jürgs, *Der kleine Frieden im Großen Krieg. Westfront 1914: Als Deutsche, Franzosen und Briten gemeinsam Weihnachten feierten*, München 2003. Vgl. zum Zusammenhang von katholischer Jugendbewegung und Kriegsspiritualität Leugers, *Jesuiten*.

¹¹⁵ Vgl. dazu Hans Günter Hockerts, *Kreuzzugsrhetorik, Vorsehungsglaube, Kriegstheologie. Spuren religiöser Deutung in Hitlers »Weltanschauungskrieg«*, in: Schreiner, *Heilige Kriege*, 229-250.

löst hatte.¹¹⁶ Die Schnittstellen zwischen religiösen, quasi-religiösen und zivil-religiösen Deutungsmustern und Erfahrungsräumen verwischten zusehends, Übergangsformen nahmen zu.

Die systematische Aufarbeitung der zeitgenössisch sogenannten »Aberglaubensforschung« in der Phase zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg hat hier erhebliche Früchte getragen – und den Aberglaubensbegriff selbst zugunsten eines distinkten Begriffes populärer Religion verabschiedet. Aus wissenssoziologischer und erfahrungsgeschichtlicher Perspektive sind diese Expertisen deshalb von großer Bedeutung, weil sie die Überschneidungsflächen wie die Konkurrenzräume der Kirchenreligionen, der Militärkulte und der privaten, nach-aufklärerisch abgedrängten religiösen Deutungsmuster des Krieges wieder ins Bewusstsein hoben: Schon der Kampf um die Aufklärungsreligiosität wurde durch die Kriegserfahrung um 1800 erheblich verschärft, weil ein Großteil der einfachen Bevölkerung den Krieg als Folge religiöser Rationalisierung deutete.¹¹⁷ Die populären Synkretismen waren getragen von Elementen der Dämonenfurcht, der apotropäischen Daseinsvorsorge und der Selbstüberschreibung an himmlische Alliierte; sie repräsentierten gleichermaßen das *survival* und *revival* älterer anthropologischer und symbolischer Handlungsweisen und Deutungsformen wie Derivate einer popularisierten Kirchenreligion. Die »Pluralität und Heteronomie« dieser teils individuellen, teils kollektiven Kultversatzstücke nahm bis weit ins 20. Jahrhundert hinein noch zu; vom Okkultismus und den »kleinen Transzendenzen« bis hin zum Heiligsten Herzen Jesu / Sacré Cœur, zur Maria Immaculata, auch hier wiederum von der frommen Selbstüberlassung bis zur Nationsweihe, von der Kirchenfrömmigkeit bis zur teils sehr kirchenkritischen Visionärinnen- und Ekstatikerinnen-Kultur.¹¹⁸ Diese Formen religiöser Kriegserfahrung sind als Skurrilitätenkabinett gründlich missverstanden; die verzweifelten Versuche der Bewältigung von Leiden und Todesbedrohung stehen bei allen diesen Projekten religiöser Selbst- und Weltentwürfe vom Tod bedrohter Menschen zu deutlich im Vordergrund.

¹¹⁶ Christine Beil / Thomas Fliege / Monique Scheer / Claudia Schlager / Ralph Winkle, Populäre Religiosität und Kriegserfahrungen, in: Theologische Quartalschrift 182 (2002), 298-320; Christine Beil / Ralph Winkle, »Primitive Religiosität« oder »Krise der sittlichen Ordnung?« Wissenschaftsgeschichtliche Anmerkungen zur Aberglaubensforschung im Ersten Weltkrieg, in: Korff, KriegsVolksKunde, 149-177; Korff, Alliierte; vgl. ders., Im Zeichen des Saturns. Vorläufige Notizen zu Warburgs Aberglaubensforschung im Ersten Weltkrieg, in: ders., Aby Warburg, 181-213; Monique Scheer, Des Gefangenen Amulett. Funktionen des Kriegsgegners im volkscundlichen Aberglaubensdiskurs, in: ebd., 245-259.

¹¹⁷ Planert, Befreiungskrieg, 580ff.

¹¹⁸ Zur Begrifflichkeit »Populär / popular« und zur »religiöse[n] Bricolage« vgl. Gottfried Korff, Einleitung, in: ders., Alliierte, 9-32, hier 16-22. Beispiele für einen Aberglauben und eine Dämonenfurcht, von denen jene, die diese Phänomene beobachteten, analysierten, ihre medialen Niederschläge sammelten und kartonierten, teils selbst betroffen waren, bieten: Planert, Befreiungskrieg, 380; vgl. weiter Korff, Einleitung, in: ders., Aby Warburg, 11-14; ders., Zeichen des Saturns, 181-213, hier 181-184. Beispiele für weite Überschneidungsfläche mit katholischen Kulturen zeigt Claudia Schlager, Seherinnen und Seismographen. Ausschnitthaftes zur Trouvaille »Barbara Weigang« aus Aby Warburgs Kriegskartothek, in: Korff, Aby Warburg, 215-243, hier 230ff.; Scheer, Des Gefangenen Amulett.

Der in die ideologiepolitische Abhängigkeit getriebene Kriegsdiskurs der Geistlichen wurde in der Auseinandersetzung mit der Pluralisierung religiöser Kriegserfahrung nicht etwa monotoner, sondern – gegen alle Absicht – vielschichtiger; die »Pluralisierung und nun polarisierende Ausdifferenzierung von Glaubens- und Weltanschauungssystemen in der Bevölkerung« ließ sich nicht nur in West-, sondern auch in Osteuropa beobachten.¹¹⁹ Weil die Nationalstaaten, aber auch die multiethnischen und multikonfessionellen Reiche überall in Europa ihre Ziele und Ideologeme implementierten, diese aber mit jenen der politischen Bewegungen und Parteien unterlegt waren und sie allesamt die älteren kirchlichen Semantiken nur unvollständig überschrieben, verloren Geistliche zunehmend das Sinnstiftungsmonopol für die Kriegsteilnahme des Einzelnen wie für den gesellschaftlichen Diskurs als Ganzen. Was sie sagten, wurde nach wie vor gehört, aber eben doch vorwiegend auf den Frequenzen, welche die staatliche Tonlage vorgab und verzerrt durch die kurzweiligen Impulse der zunehmend pluralen Öffentlichkeit und die unkontrollierbare Vielfalt der Rezeption.¹²⁰

Die traditionale Einhausung des Krieges in den Präentionscubicula politischer (Selbst-)Gerechtigkeit und kulturell-moralischer Überlegenheit des Nationalen und Rassistischen erwies sich zunehmend als Gefangensetzung, das gemachte Bett der Integration religiöser Kriegsdeutung in die nationalen Muster als harte Etagenpritsche theologisch-spiritueller Kasernierung. Bis zum bitteren Ende 1945 trat »eine Aufforderung zur Verweigerung des Kriegsdienstes [...] nicht einmal als Denkmöglichkeit in den Horizont der kirchlichen Verkündigung¹²¹.« Das war keineswegs typisch deutsch: Für die großen europäischen Kriegsnationen sind allenthalben vergleichbare Haltungen zum Verhältnis von Nation, Religion und Krieg rekonstruiert worden.¹²² Die päpstli-

¹¹⁹ Beyrau, Projektionen, 409.

¹²⁰ Vgl. zu diesen hier nur gerafft präsentierten Thesen die Bibliographie des SFB 437 am Ende dieses Bandes – insbesondere die Arbeiten und Sammelbände zur Moderne von Christine Beil, Dietrich Beyrau, Nikolaus Buschmann, Horst Carl, Thomas Fliege, Antje Fuchs, Annette Jantzen, Sabine Kienitz, Gottfried Korff, Dieter Langewiesche, Ute Planert, Christian Rak, Monique Scheer, Claudia Schlager und Ralph Winkle.

¹²¹ Hockerts, Kreuzzugsrhetorik, 241, unter Berufung auf Heinz Hürten. Zu den Hintergründen, die gleichzeitig die Forschungsentwicklung und die Bewertungskriterien abbilden, vgl. für Deutschland Scheidgen, Deutsche Bischöfe; vgl. für Österreich Achleitner, Gott im Krieg, dort jeweils ältere Lit.; Geinitz, Kriegsfurcht; Fuchs, Segen des Krieges; Dowe, Bildungsbürger; Leugers, Jesuiten; dies., »Der Krieg und die Entwicklung im Innern stellen Fragen.« Der Zweite Weltkrieg in der Wahrnehmung des Ordensausschusses und der Bischofskonferenz, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 25 (2006), 145-164; Gerhard Besier, Die Haltung des Protestantismus zum Krieg in den 1930er, 40er und 50er Jahren, in: ebd., 165-177.

¹²² Neben dem Beitrag von Annette Jantzen in diesem Band und neben ihrer in Anm. 139 genannten Monographie zur religiösen Wahrnehmung und Deutung der Weltkriege in Frankreich und England vgl. Marie-Claude Flageat, *Les jésuites français dans la Grande Guerre. Témoins, victimes, héros, apôtres*, Paris 2008; Marcel Launay, *Un évêque dans la guerre. Les carnets de Mgr Villepelet [Jean-Joseph Villepelet] évêque de Nantes (1940-1945)*, Haute-Goulaine 2007; Michael Snape, *The Redcoat and Religion. The Forgotten History of the British Soldier from the Age of Marlborough to the Eve of the First World War*, London 2005; Kent T. Dollar, *Soldiers of the Cross. Confederate Soldier-Christians and the Impact*

chen Friedensbemühungen des 20. Jahrhunderts, Benedikts XV. wie Pius' XII. scheiterten an eben jener Nationalisierung christlich begründeter Gerechtigkeitsbehauptungen in den Krieg führenden Regierungen und Öffentlichkeiten, die sie zu unterlaufen versuchten.¹²³ Je strikter die Neutralität zur Grundlage kirchlicher Friedensbemühungen gemacht wurde, um so schärfer blühten die Verdikte vermeintlicher Parteilichkeit, zeitgenössisch wie in historischen Entwürfen.¹²⁴

Es war diese Konstruktion, von der her der Krieg selbst in seiner neuen Qualität technisierten Massensterbens lediglich als Ort einer verschärften Herausforderung und pastoralen Bewährung des Priesters und Feldgeistlichen gesehen wurde; die Entbehrungen des Krieges erschienen als »eine Übung der Tugend, ein Werk der Sühne, Quelle von Verdiensten, priesterliches Opfer, Vollendung des Leidens des Erlösers«. ¹²⁵ Diese Spiritualisierung prägte nun in beiden Konfessionen auch die Absichten zur Modellierung der Laienreligiosität: Der Krieg werde – am steten Rande des Todes – das christliche Leben vertiefen, die Gedanken und Absichten reinigen und heiligen, die Erfüllung schwerer Pflichten in den Willen Gottes einschreiben und das christliche Abendland gegen bolschewistische Horden verteidigen. Der Verlauf des Krieges wurde nirgends aufgehalten, aber auch nicht einfachhin unterstützt: Vergeblich, aber dennoch vorhanden waren die »Bemühungen, das traditionelle Moralsystem gegen die hemmungslose Brutalisierung des Krieges in Kraft zu halten«, zumal die nationalsozialistische Propaganda jede »Verknüpfung von

of War on Their Faith, Macon 2005; Michael Snape, *God and the British Soldier. Religion and the British Army in the First and Second World Wars*, London 2005; Sandro Barbera (Hg.), *La riscoperta del «sacro» tra le due guerre mondiali. Atti del convegno*, Prato, Biblioteca Roncioniana, 30 ottobre 2004, Florenz 2005; Gérard Cholvy (Hg.), *Religion et société en France 1914-1945: Au péril des guerres*, Toulouse 2002; Thierry Hardier / Jean-François Jagielski, *Combattre et mourir pendant la Grande Guerre (1914-1925)*, Paris 2001; Annette Becker, *War and Faith. The Religious Imagination in France (1914-1930)*, Oxford 1998; Renée Bédarida, *Les catholiques dans la guerre (1939-1945). Entre Vichy et la Résistance. (La vie quotidienne.)*, Paris 1998; Antoine Fleury (Hg.), *Le rôle des guerres dans la mémoire des européens. Leur effet sur la conscience d'être européen*, Bern 1997; Laurent Gambarotto, *Foi et patrie. La prédication du protestantisme français pendant la Première Guerre mondiale. Préface d'André Encrevé*, Genf 1996.

¹²³ Zur Rolle der Päpste, des Hl. Stuhls und der Vatikanadministration in den Weltkriegen vgl. Nathalie Renoton Beine, *La colombe et les tranchées. Benoît XV et les tentatives de paix durant la Grande Guerre*, Paris 2004; Francis Latour, *La papauté et les problèmes de la paix pendant la Première Guerre mondiale*, Paris 1996; Jan DeVolder, *Benoît XV et la Belgique durant la Grande Guerre*, Brüssel 1996; José M. Sánchez, *Pius XII. und der Holocaust. Anatomie einer Debatte*, Paderborn 2003; Pierre Blet, *Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans*, 2. Aufl. Paderborn 2001 (frz. Orig.: *Pie XII et la Seconde Guerre mondiale d'après les archives du Vatican*, Paris 1997); Michael F. Feldkamp, *Pius XII. und Deutschland*, Göttingen 2000; George Passelecq / Bernard Souchecky, *Die unterschlagene Enzyklika. Der Vatikan und die Judenverfolgung*, München 1997; Annie Lacroix-Riz, *Le Vatican, l'Europe et le Reich de la Première Guerre mondiale à la Guerre Froide*, Paris 1996.

¹²⁴ Vgl. z. B. John Cornwell, *Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat*, München 1999; Daniel Jonah Goldhagen, *Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne*, Berlin 2002.

¹²⁵ Vgl. den Artikel im *Bulletin des Prêtres mobilisés, évacués & prisonniers du diocèse de Nancy (BPM)*, 17.1.1918, ausführlich analysiert in: Jantzen, *Vorsehung*, hier Manuskript 174.

(christlicher) Religion und Krieg im Grunde gänzlich ablehnte«. Joseph Goebbels nutzte die »Symbolressource Religion [...] absolut instrumentell«; die vagierende völkische Religiosität Adolf Hitlers hingegen sah im Krieg eine »Vorsehung« am Werk, die entweder als naturalistisch-biologistischer Ausleseprozess die Völker ihrem Schicksal unterwarf oder in der personifizierten Form des »Allmächtigen« den »Lebenskampf« des deutschen Volkes entschied. So entstand in den »Kernzonen des Katholizismus und der Bekennenden Kirche« eine »antagonistische Kooperation«¹²⁶ mit Hitlers Krieg, welche die Möglichkeit, ihn realistisch wahrzunehmen, unterließ und daher die Glaubwürdigkeit des Christentums nach 1945 schwer belastete.

3. Von der religiösen Kriegserfahrung zur Friedensfähigkeit der Religionen

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg, im Zeichen des Kalten Krieges, des atomaren Wettrüstens und der internationalen Stellvertreterkriege in Korea, Vietnam und Afrika begann in Europa und Amerika eine breite Debatte über die Friedensfähigkeit internationaler politischer Institutionen und Prozesse.¹²⁷ 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. Das wäre Stoff für einen weiteren, nun politikwissenschaftlich und sozialetisch ausgerichteten Band. Aber trotz der Rasanz, mit der in diesen Debatten die alten Begriffe und Denkformen, Mentalitäten und Ritualsprachen verabschiedet wurden, bleibt auch für das Christentum des 21. Jahrhunderts die bedrängende Tatsache, dass Gott gegenüber massenhaftem Töten und Sterben nicht neutral sein kann.¹²⁸ 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.

Wenn also die Ergebnisse dieses Projektbereiches »Religion und Kriegserfahrung« des SFB 437 für Politikberatung im weitesten Sinne etwas austragen

¹²⁶ Hockerts, Kreuzzugsrhetorik, 245, 232, 234-239, 247 unter Berufung auf Winfried Süß.

¹²⁷ Vgl. demnächst: Helke Stadtland (Hg.), »Friede auf Erden«. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert, Essen 2009.

¹²⁸ Schild, God.

sollen, dann wären folgende Andeutungen auszuarbeiten und zu öffentlich geführten Religionsgesprächen und (religions-)politischen Selbstbindungen fortzuentwickeln:

Betreffen lassen von solchen (religions-)politischen Prozessen müssten sich zunächst einmal die Religionen selbst: Mit einer massiven Einflussnahme politischer Prärogativen auf die Religion hat man in Europa eher negative Erfahrungen gemacht.¹²⁹ In Vereinbarungen der Religionsgemeinschaften untereinander müsste eine Verzichtserklärung auf jegliche Politisierung der Religion festgehalten werden. Diese Selbstbindungen der Religionen müssten insbesondere ihre öffentliche Selbstdistanzierung von jeglicher Militarisierung ihrer Gehalte zum Ziel haben; militante Dissidenz würde als solche kenntlich. Politische Institutionen, am ehesten internationale Organisationen, wären insbesondere dort gefordert, wo es gälte, solche theologisch verantworteten Selbstbindungen der Religionen gegen Instrumentalisierungen durch einzelne Regierungen oder militante Gruppen mit diplomatischen Mitteln zu verteidigen.

Nur jene Anteile einer theologischen Kriegsethik, welche Gewalt kontrollieren und begrenzen, sind fortzutradieren; eine kritische Auseinandersetzung mit gewalthaltigen Gottesbildern wäre zunächst in der wissenschaftlichen Theologie, dann aber auch in der breiten Vermittlung noch zu leisten. Toleranz der Religionen untereinander wäre insbesondere im Hinblick auf die Diskursförmigkeit dieses theologischen Aushandlungsprozesses zentral: Europäische religiöse Institutionen post-aufklärerischer Prägungen sind interreligiös nur sehr bedingt übertragbar.

Explizit auszugrenzen wären bestimmte Motive religiöser Kriegserfahrung: Die göttliche Sieghilfe, die Selbstüberschreibung an himmlische Alliierte, die Erklärung von Kriegszielen zu »heiligen« Zielen, die Sakralisierung politischer Optionen, die religiöse, kulturelle und moralische Minderwertigkeit des Feindes etc. Anders gesprochen: Ihre konsolatorische Funktion dürfte Religion nur noch dann entwickeln, wenn ihre legitimatorische Funktion vorab gegen alle agitatorischen Implemente abgesichert wurde. Ein SFB »Kriegserfahrung« lässt die Erwartung, solche Prärogativen könnten zukünftige Kriege verhindern, als naiv erscheinen. Aber wenn sie den Diskurs über seine Notwendigkeit und die Art seiner Führung und Beendigung beeinflussten, dann wäre schon viel erreicht.

¹²⁹ Vgl. zuletzt noch ausführlich Michael Burleigh, *Irdische Mächte – göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart*, München 2008. (Engl. Orig. in 2 Bd.: ders., *Earthly Powers. Religion and Politics in Europe from the Enlightenment to the Great War*, London 2005; ders., *Sacred Causes. Religion and Politics from the European Dictators to Al Qaeda*, London 2006).