

**GEISTLICHE IM KRIEG UND DIE NORMEN DES KRIEGSVERSTEHENS.
EIN RELIGIONSGESCHICHTLICHES MODELL ZU RITUAL, ETHIK UND
TROST ZWISCHEN MILITÄRISCHER KULTTRADITION UND CHRISTLICHER
FRIEDENSPFLICHT**

Andreas Holzem

Geistliche im Krieg: Das in Printmedien veröffentlichte Alltagsbewusstsein, soweit es sich für Historisches interessiert, glaubt zu wissen, was sie tun und zu tun haben. Sie segnen die Waffen. Sie erklären die Kriegsziele des Angreifers oder Verteidigers für gerecht und gut. Sie predigen den Soldaten, dass der Krieg ihren ganzen Einsatz und – im Zweifelsfall – ihr Leben fordere. Sie feiern Messen und halten öffentliche Gebete ab. Sie tragen heilige Bilder und Reliquien vor den Heeren her in die Schlacht. Sie erteilen Schwerverwundeten das Sterbesakrament und versehen die Toten mit den Segnungen ihrer Konfession. Und in alledem bringen sie textuell und rituell die Parteilichkeit Gottes zur Sprache und ermöglichen die Fortsetzung dieses oder den Ausbruch des nächsten Krieges als politische Praxis mit militärischen Mitteln. Sie rechtfertigen den Krieg als solchen und im Besonderen und sie organisieren und repräsentieren den Trost der Religion für jene, die er Leben, Gesundheit oder Existenzgrundlage kosten wird oder gekostet hat. Weil Religion die Brücke zur Transzendenz darstellt, wird deren spezialisierten Dienern auch für das Töten und Getötetwerden im Krieg die „Fähigkeit zur Wahrnehmung der Präsenz übermenschlicher Mächte“ in besonderer Weise zugetraut;¹ der Geistliche im Krieg ist nicht nur in seinem Angebot an Wort und Zeichen, sondern insbesondere in der darin vermuteten transzendenten Performanz gefragt, in der Sprechen und Handeln ein geistliches Vollbringen darstellt. Die Religion ist kein Störfaktor des Krieges, der Geistliche steht den Aufmärschen nicht im Weg – im Gegenteil. Es ist vor allem der bittere Beigeschmack des modernen Massenkrieges, anhand dessen sich in Forschungsgeschichte und Öffentlichkeit dieses Bild entwickelt hat.² Voraussetzung eines sich wandelnden wissenschaftlichen Zugangs zum Krieg, der die Authentizitätsperspektive von unten ebenso preisgab wie die negativ moralisierende Anklage früher Auseinandersetzungen mit den konfessionellen Kriegstheologien des 20. Jahrhunderts,

¹ HEINRICH VON STIETENCRON, Töten im Krieg. Grundlagen und Entwicklungen, in: HEINRICH VON STIETENCRON/JÖRG RÜPKE (Hgg.), Töten im Krieg, Freiburg/München 1995, 17-53, hier 31.

² Vgl. exemplarisch und ohne Vollständigkeit: WILHELM ACHLEITNER, Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg, Köln/Weimar/Wien 1997; HEINRICH MISSALLA, „Gott mit uns“. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914-1918, München 1968; HEINRICH MISSALLA, Für Gott, Führer und Vaterland. Die Verstrickung der katholischen Seelsorge in Hitlers Krieg, München 1999; HERMANN-JOSEF SCHEIDGEN, Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg. Die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz und ihre Ordinariate 1914-1918, Köln/Weimar/Wien 1991; KARL HAMMER, Deutsche Kriegstheologie (1870-1918), München 1971.

war ein Begriff von „Erfahrungsgeschichte“, welcher die Wahrnehmung und Deutung von Kriegen in einem wissenssoziologischen Verstehenshorizont rekonstruiert.³ Daher gehören sowohl die theologischen Vorprägungen des Krieges wie das Selbstverständnis als Geistlicher, hervorgewachsen aus den kirchlichen und theologischen Kontexten der Rollensozialisation, ganz selbstverständlich zu jenem Rüstzeug, mit dem die hier zu diskutierende Untersuchungsgruppe die sich im Krieg vollziehende Gewalt unter Kombattanten und gegen Zivilisten zu begreifen und zu verarbeiten versuchte.

Diese wissenssoziologisch konzipierte Reflexion über Geistliche im Krieg wird sich den religiösen Normen des Kriegesverstehens mit einer religionsgeschichtlichen Reflexion annähern. Professionisten und Charismatiker vorchristlicher Religionen auf ihr Denken und Handeln in frühgeschichtlichen und antiken Kriegen zu befragen, hilft das Profil des Christentums zu schärfen.⁴ Gegen landläufige Vorverständnisse deckt der religionsgeschichtliche Vergleich die Ambivalenzen auf, welche das Christentum in die Konfrontation mit der Wirklichkeit des Krieges hineinbringen musste. Es handelt sich hier nämlich nicht um eine gewaltsamem Konfliktaustrag sonderlich affine oder ihm neutral gegenüberstehende Religion. In drei Thesen gilt es darauf aufmerksam zu machen, dass – *erstens* – der Krieg christliche Geistliche in eine höchst ambivalente Lage brachte. Ihr Rüstzeug kultischen und theologischen Materials war, auf das Gros der Religionsgeschichte besehen, nicht eben sehr üppig, vor allem schwierig.

Diese Schwierigkeit bestand – *zweitens* – darin, dass sich gegenüber früheren Phasen der Religionsgeschichte der Aufgabenhorizont von Priestern bzw. Kultdienern erweitert und in drei Dimensionen aufgespalten hatte: a) zunächst Aktant eines Rituals zu sein, obwohl die Sakramente der Kirchen etwas grundlegend anderes zu sein beanspruchten als die Opfer- und Sühnerituale vorchristlicher Kulte, b) weiter Theologe und moralischer Erzieher zu sein, eine Ethik zu entwickeln, durchzusetzen, vor allem aber: für den eigenen Stand zu praktizieren, c) schließlich Prediger zu sein, der die Lebensgefahr des Krieges, das Tun Gottes und das Leid der Menschen

³ Als Pilotprojekt darf gelten: GERHARD HIRSCHFELD u. a. (Hgg.), *Kriegserfahrungen. Studien zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Ersten Weltkriegs*, Essen 1997. Den im SFB zugrundegelegten Begriff der Kriegserfahrung erläutern: NIKOLAUS BUSCHMANN/ARIBERT REIMANN, *Konstruktion historischer Erfahrung. Neue Wege zu einer Erfahrungsgeschichte des Krieges*, in: NIKOLAUS BUSCHMANN/HORST CARL (Hgg.), *Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg*, Paderborn u. a. 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 Frühneuzeitgeschichte, München 2001, 317-332.

⁴ Vgl. demnächst zu dieser Problemlage ausführlich: ANDREAS HOLZEM (Hg.), *Kriegserfahrung im Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Geschichte des Westens*, Paderborn u. a. 2008.

zu plausibilisieren hatte, um Sterben wie Weiterleben mit Bedeutung zu versehen.

Schließlich hängt – *drittens* – die spezifische Problematik christlicher Geistlicher damit zusammen, dass sich diese Ausdifferenzierung geistlicher Aufgaben religionsgeschichtlich mit einer Positionierung der Religion im institutionellen Gegenüber zu Staat und Gesellschaft verband, eine Position, welche vielfache Verflechtungen und Verschmelzungen, aber keine einfache Symbiose mehr zuließ, bei welcher der militärisch engagierten Herrschaft Interessenleitung und Instrumentalisierung allein zukam.

1. PRIESTER UND PROPHET IM KRIEG: DER ALTE ORIENT UND ISRAEL ALS VORBILDER PRIESTERLICHEN KRIEGSEINSATZES

Für eine religionsgeschichtliche Aufarbeitung priesterlich verantworteter oder zumindest gehandhabter Kriegskulte kommen insbesondere die Kulturen des Alten Orients in Betracht, weniger der griechisch-römische Machtraum⁵, weil sich das Christentum in seinen wesentlichen Wurzeln auf die Geschichte des Volkes Israel und des frühen Judentums und dessen Überlieferung in der Hebräischen Bibel (das Alte Testament der Christen) bezog. Die Geschichte Israels freilich kann wiederum nicht isoliert, sondern nur in ihrem komplexen Zusammenspiel mit der Geschichte der Völker und Reichsbildungen des Alten Orients betrachtet werden, weil die Landbrücke zwischen Nil, Zweistromland und Kleinasien seit der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. nicht nur ein „Schmelztiegel politischer und kultureller Einflüsse“, sondern auch „Interessengebiet und Objekt der Machtpolitik der großen Reiche“ blieb.⁶

1.1 Hethiter

Im Kernbereich der hethitischen Religion⁷ (um 1550 v. Chr. bis 1150 v. Chr.) regulierten Kult, Magie und Traum den Kontakt zu den Göttern. Vernachlässigung des Kultes und Verletzung der Normen provozierte deren

⁵ Zum Krieg bei den Griechen, zunächst periodisch wiederkehrender reiner Territorialkrieg in den Grenzräumen der Polis, später auch Handels- und Machtkrieg, vgl. WALTER BURKERT, Krieg und Tod in der griechischen Polis, in: STIETENCRON/RÜPKE (wie Anm. 1), 179-196. Auch bei den Römern ist während der Republik die Religion ein Nebenthema des Krieges; vgl. HUBERT CANCEK, Milita perennis. Typologie und Theologie der Kriege Roms gegen Veji bei T. Livius, in: STIETENCRON/RÜPKE (wie Anm. 1), 197-211. Vgl. zum „Apparat von Ritualisierungen“, der Rom von Griechenland unterscheidet, weiter JÖRG RÜPKE, Wege zum Töten, Wege zum Ruhm. Krieg in der römischen Republik, in: STIETENCRON/RÜPKE (wie Anm. 1), 213-240, hier 220 (in beiden Beiträgen ausführliche Literatur).

⁶ HERBERT DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit, Göttingen 1984, 36. Zum folgenden vgl. insgesamt ebd. 35-51.

⁷ DONNER (wie Anm. 6), 44-48.

Zorn, der sich in Hungersnöten, Krankheiten und Epidemien und schließlich im Krieg äußerte. Das Ritual (nicht die Reue) diene der Strafprävention und der Entsühnung; rituelle Unreinheit und Fluch mussten vermieden, der Wille der Götter sorgfältig in Beschwörung und Gelübde erforscht und beeinflusst werden.⁸ Götterstrafen zielten weder zeitlich noch räumlich ins Punktgenaue; Menschen hafteten für die Verfehlungen der Väter.⁹ Notzeitmythen schilderten Kriege, Aufruhr, Dürre- und Hungerperioden „als eine Zeit, in der der natürliche Rhythmus des Jahreslaufs gestört ist und in der die kosmische Ordnung in das lichtlose, uranfängliche Chaos zurückzufallen droht“; dementsprechend standen die Kriegsgötter gegen den für einen gelingenden Jahreslauf und die Fruchtbarkeit zuständigen Wettergott und Götterkönig Teššop.¹⁰ Schon aus der vorhethitischen Akkade-Zeit (2230-2090 v. Chr.) wurden Gründungstafeln für die Tempel von Kriegsgöttern (Nerigal) überliefert, angebunden an König- oder Fürstentümer.¹¹ Daneben traten insbesondere Zababa und Jarri sowie weitere hattische, hurritische, nordbabylonische und westsemitische Kriegsgötter. Ihr Verantwortungsbereich waren Krieg, Seuche, Sommerhitze und Dürre. Ihre Abbilder standen auf Löwen; Lanze und Schild waren ihre Insignien. Magische Gesänge zu ihren Ehren sollten die Kampfkraft der Feinde lähmen, indem ihre Waffen sich gegen sie selbst wendeten oder in für den Krieg nutzlose Frauenutensilien verwandelt wurden; ihre Pfeile lösten im feindlichen Heerlager Epidemien aus. In den Schwurgötterlisten des hethitischen Staatspantheons nahmen sie prominente Plätze ein. Eine Nähe zu Schutz- und apotropäischen Familiengottheiten ist vielfach belegt. Zahlreiche Fremd- und Feindgötter wurden, teils unter Namens- und Funktionswechsel, integriert. Insbesondere Ištar (aus dem assyrischen Großraum) nahm einen prominenten Platz als Kriegsgöttin ein.¹²

Die Könige engagierten sich in einer repräsentativen Herrscherfrömmigkeit mit demonstrativen Investitionen für den Kult.¹³ Die „enge Verflechtung von Staat und Kult“ wies dem König „höchstpriesterliche Funktionen“, aber auch die Letztverantwortung für Naturkatastrophe und Krieg zu.¹⁴ Ein jährlich zu verrichtendes, in besonderer Ausführlichkeit überliefertes Ritual diene primär dazu, das Kriegsheil des Königs zu festigen.¹⁵ Die Götter teilten Kriegsaussichten in Träumen mit, welche freilich von Prie-

⁸ Vgl. die auf die kriegerischen Auseinandersetzungen mit Ägypten bezogenen Pestgebete Mursilis II. aus dem 3. Viertel des 14. Jahrhunderts v. Chr.; in: WALTER BEYERLIN (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, 2. Aufl. Göttingen 1985, 191-196, hier 193.

⁹ VOLKERT HAAS, *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden/New York/Köln 1994, 36.

¹⁰ HAAS (wie Anm. 9), 103.

¹¹ HAAS (wie Anm. 9), 8; HORST KLENGEL, *Geschichte des hethitischen Reiches*, Leiden/New York/Köln 1999, 134.

¹² HAAS (wie Anm. 9), 352, 363-371.

¹³ KLENGEL (wie Anm. 11), 119; HAAS (wie Anm. 9), 512.

¹⁴ BEYERLIN (wie Anm. 8), 171.

¹⁵ HAAS (wie Anm. 9), 688, 849, 867f.

stern gedeutet werden mussten.¹⁶ Für Friedensschlüsse fungierten die Hauptgottheiten beider Vertragsparteien als Eidgaranten, in deren Heiligtümern Vertragskopien deponiert waren.¹⁷ Was Priester im Krieg zu tun hatten, ergibt sich daraus weitgehend von selbst.

1.2 Ägypten

In Ägypten¹⁸ hingegen war der Pharao durchgängig selbst der höchste Priester und Repräsentant der Götter in der Schlacht, um die Weltordnung gegen die „Gravitation des Chaos und des Bösen“ in Gang zu halten.¹⁹ Die Errichtung von Tempeln und der Vollzug der diesen Prozess stützenden Riten geschah in Pharaos Auftrag; er opferte seiner eigenen Statue in einem „Parallelismus von Kosmos und Königtum“.²⁰ In Annalen aus Tempeln Thebens handelte Pharao im Krieg „entsprechend dem Befehl seines Vaters Amon-re, [des Tapferen] und Siegreichen.“²¹ Im Kriegsrat schwor der König auf Amon als Vater, der ihn liebte und begünstigte, das Herz des Heeres ermutigte und den Arm des Priesterkönigs als „Herr des Opfers“ über alle Fremdvölker stärkte.²² Wachsendes Gefährdungsbewusstsein ließ in der Spätphase des ägyptischen Reiches einen Kult symbolischer Gewalt mit „Vernichtungsphantasien“ gegen die irdischen und kosmischen Feinde entstehen.²³

Ägyptisch-hethitische Auseinandersetzungen des 14./13. Jahrhunderts v. Chr. wurden aus ägyptischer Perspektive als Vergöttlichung des Priester-Pharao geschildert, der daraufhin in der Schlacht von Qadeš (12.05.1275 v. Chr.)²⁴ ganz allein ein hethitisches Heer mit angeblich 37.000 Mann und 3.500 Streitwagen²⁵ vernichtet habe.²⁶ Trotz der ägyptischen Niederlage musste, weil im Pharao als König und Priester der Kriegsgott Amun selbst kämpfte, die Schlacht von Qadeš als beispielloser Sieg verherrlicht werden.²⁷

¹⁶ HAAS (wie Anm. 9), 868; KLENGEL (wie Anm. 11), 73.

¹⁷ KLENGEL (wie Anm. 11), 91.

¹⁸ Vgl. DONNER (wie Anm. 6), 39-46.

¹⁹ Zu den dahinter stehenden kosmischen Ordnungsvorstellungen und ihren mythischen Reinszenierungen und Ritualisierungen instruktiv JAN ASSMANN, Ägypten und die Legitimierung des Tötens. Ideologische Grundlagen politischer Gewalt im Alten Ägypten, in: STIETENCRON/RÜPKE (wie Anm. 1), 57-85, hier 62-70.

²⁰ KLENGEL (wie Anm. 11), 108, 110 (Abb.); Zitat: ASSMANN (wie Anm. 19), 72.

²¹ KURT GALLING (Hg.), Textbuch zur Geschichte Israels, 3. Aufl. Tübingen 1979, Nr. 4, 14-20, hier 15.

²² GALLING (wie Anm. 21), Nr. 4, 16-19. Vgl. ebd., Nr. 5, 20f.

²³ ASSMANN (wie Anm. 19), 62-69, 72f.; zu den Ritualen vgl. ebd. 74-77.

²⁴ HORST KLENGEL, Hattuschili und Ramses. Hethiter und Ägypter – ihr langer Weg zum Frieden, Mainz 2002, 55-70.

²⁵ KLENGEL (wie Anm. 24), 65.

²⁶ HAAS (wie Anm. 9), 29.

²⁷ HAAS (wie Anm. 9), 28f.

1.3 Assur

Beginn und Ende assyrischer Feldzüge vom Beginn des 2. Jahrtausends bis um 614/612 v. Chr.²⁸ wurden von umfangreichen Ritualen begleitet: Proklamationen, Opferungen und Opferschauen, Königsgebete, Reinigungen, Beuteübergaben, öffentliche Verlesungen eines Gottesbriefes, der gegenüber dem Reichsgott Aššur Rechenschaft über den Verlauf ablegte.²⁹ Neben Aššur als unbestrittenem Hauptgott, dessen militaristische Heiligkeit sich aus der Numinosität von Berg und Stadt nährte,³⁰ stand die Kriegsgöttin Ištar (Ninive, Babylonien). Sie konnte Mannhaftigkeit, Kampf- und Zeugungskraft gewähren und nehmen, ebenso Liebesfähigkeit und Mutterschaft.³¹ Der König war oberster Priester, „der irdische Vertreter und Sachwalter des Gottes“. Tempelanlagen führte man als öffentliche Baumaßnahmen aus. Gleichzeitig verstanden die Könige Kriegsführung als ihre oberste Aufgabe, so dass die Berichte sich ausschließlich auf ihr Handeln hin fokussierten.³²

Die zentrale Bedeutung des Kriegs ergibt sich bereits aus dem Datierungssystem assyrischer Annalen.³³ Orakel und Opferschau gehörten als feste Bestandteile zu den rituellen Vorbereitungen von Kriegszügen.³⁴ Assur, bis zum 7. Jahrhundert v. Chr. militärisch äußerst erfolgreich,³⁵ verband selbstverständlich Religion und Krieg, führte aber keine religiös oder ideologisch motivierten Kriege um die Geltungsmacht und für die Anerkennung von Kulturn oder ethisch-religiösen Maximen. Die Religion der Unterworfenen wurde keinen Repressionen ausgesetzt: „Man war an der Verbreitung einer Religion überhaupt nicht interessiert.“³⁶ Besiegte Götter integrierte man als mindermächtig, aber existent, ins Staatspantheon. Im Gegenzug stand Aššur auch in den Tempeln der beherrschten Städte.³⁷

Die Rolle von Opferpriestern, Eingeweideschauern, Traumdeutern und Propheten ergibt sich wiederum völlig klar aus der dem Krieg zugrundeliegenden Vorstellungswelt des Verhältnisses von Göttern und Menschen, kultisch repräsentierter und inszenierter Macht und militärischem Erfolg. Die Assyrer kannten und praktizierten eine ausgesucht brutale Kriegsfüh-

²⁸ WALTER MAYER, *Politik und Kriegskunst der Assyrer*, Münster 1995, 23: Untergang durch Eroberung Aššurs (614 v. Chr.) und Ninives (612 v. Chr.) durch die Meder.

²⁹ MAYER (wie Anm. 28), 56-59.

³⁰ MAYER (wie Anm. 28), 62f.

³¹ HAAS (wie Anm. 9), 351.

³² MAYER (wie Anm. 28), 64; vgl. GALLING (wie Anm. 21), Nr. 19, 50.

³³ MAYER (wie Anm. 28), 25.

³⁴ MAYER (wie Anm. 28), 31.

³⁵ Vgl. zum Gesamtkomplex: ROLAND LAMPRICHS, *Die Westexpansion des neuassyrischen Reiches. Eine Strukturanalyse*, Neukirchen-Vluyn 1995.

³⁶ MAYER (wie Anm. 28), 49, 65f. (Zitat). Faktisch bestätigt wird dieser Befund von SA-MOON KANG, *Divine War in the Old Testament and in the Near East*, Berlin/New York 1989, mit Beispielen aus Mesopotamien, dem Hethiterreich, Babylonien und Ägypten; vgl. die Zusammenfassung ebd. 108-110. Freilich ist die Kategorie „Divine War“ nicht reflektiert; vgl. die Zusammenfassung ebd. 223f.

³⁷ GALLING (wie Anm. 21), Nr. 25, 56; Vgl. ebd. Nr. 26-27, 57-59, hier 58f.

rung. Religiöse Vorbehalte dagegen existierten nicht, im Gegenteil: Die außergewöhnliche Gewalt war Teil einer religiös motivierten Bannpraxis³⁸, die sich auch in den umgebenden Kulturen bis hin zu den in der Hebräischen Bibel festgehaltenen Landnahmekriegen in Jos 3-12 und zum Kriegsgesetz in Dtn 20 findet.³⁹

1.4 Babylonien

In Babylon wie im gesamten südlichen Mesopotamien „hatte jede Stadt ihren Gott, zu dem wiederum eine Familie und ein Hofstaat gehörten.“⁴⁰ Diese Struktur des babylonischen Götterkults blieb erhalten, als das Stadtstaatensystem sich in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends zu einem übergreifenden politischen System auszuformen begann. Erst in der Spätzeit entwickelte sich der Kult Marduks, nach dem Vorbild des assyrischen Großreiches und der Aufwertung Aššurs vom Stadt- zum Reichsgott, zu einem zentralisierenden Staatskult aus. Auch dieser babylonische Hauptgott Marduk, wie Baal in Ugarit mit seiner Schwester, der Kriegsgöttin Anat⁴¹, war gleichzeitig Staatsgott, Wettergott und Kriegsgott mit entsprechenden Opferkulten, in denen seine kriegerische Potenz eine zentrale Rolle spielte. Von großer Bedeutung war die Kultprophetie als Götterbotschaft an den König. Unter anderem betrafen sie politische und militärische Ratschläge und Heilswissagungen oder Warnungen.⁴²

Die Niederlage Babyloniens und seines letzten Königs Nabonid (539 v. Chr.) begründete der siegreiche Perserkönig und Gründer des Achämenidenreiches Kyros⁴³ mit Kultfrevl und tyrannischer Herrschaft. Darum setzte er gleichzeitig den Kult des Kriegsgottes Marduk unter neuen Vorzeichen fort.⁴⁴

1.5 Israel

Auch der JHWH der Hebräischen Bibel war zunächst ein Kriegs- und Fruchtbarkeitsgott, möglicherweise auch ein Berggott der politischen Föderation, die sich Schritt für Schritt als kultisch geeintes Zwölf-Stämme-Volk sehen lernte, erst in der vorexilischen Königszeit des ersten Tempels dann auch Staatsgott. Bemerkenswert aber ist: Israels JHWH-Religion entstand zunächst ohne Tempel, ohne Zentralheiligtum und damit ohne explizite

³⁸ MAYER (wie Anm. 28), 51.

³⁹ Demnächst: WALTER GROB, Keine „Heiligen Kriege“ in Israel. Zur Rolle JHWH's in Kriegsdarstellungen der Bücher Jos bis 2 Kön, in: HOLZEM (wie Anm. 4). Einstweilen: SUSAN NIDITCH, War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence, New York/Oxford 1993, 28-55 (The Ban as God's Portion), 56-78 (The Ban as God's Justice).

⁴⁰ MAYER (wie Anm. 28), 61.

⁴¹ Vgl. BEYERLIN (wie Anm. 8), 212-214.

⁴² Vgl. z. B. die Prophetensprüche aus Mari; in: BEYERLIN (wie Anm. 8), 147, 150ff.

⁴³ Vgl. REINHOLD BOHLEN, Kyros II./d.Gr, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, 3. Aufl. Freiburg im Breisgau u. a. 1997, Sp. 562.

⁴⁴ GALLING (wie Anm. 21), Nr. 50, 82-84, hier 83f.

Priesterschaft. Mose und Aaron in den Erzählungen der Wüstenwanderung und dann Josua in den Landnahmeberichten orientierten sich um die Bundeslade, die gleichzeitig Kriegslade und Ort der Anwesenheit JHWH's war, allerdings ohne dass man die Genannten im strengen Sinne als deren „Priester“ bezeichnen könnte. Für die gesamte Hebräische Bibel, insbesondere für deren mittlerweile als archäologisch falsifizierbare Fiktion erkennbaren Berichte von den sog. Landnahmekriegen⁴⁵, ist zu unterscheiden zwischen deren Darstellung als bevölkerungspolitische *tabula rasa*, heraufgeführt durch JHWH für sein auserwähltes Volk, und dem tatsächlichen Einsickern und Sesshaftwerden der verschiedenen Stämme Israels in die vielgestaltige und auch in biblischen Texten immer wieder aufgerufene (und daher keineswegs durch Israel beseitigte!) Siedlungskultur Palästinas im 2. Jahrtausend v. Chr., in welcher die kanaanäische Stadtkultur dominierte.⁴⁶ Die Endgestalt des biblischen Textes als Ergebnis eines permanenten theologisch wie politisch motivierten Ergänzungs-, Integrations- und Überschreibungsprozesses lässt sich mit den Befunden historischer Kritik, der Auswertung literarischer Quellen der Nachbarkulturen und insbesondere der Archäologie nur sehr begrenzt vereinbaren – ein „Triumph der Wirkungsgeschichte über die Geschichte“⁴⁷. Das nötigt dazu, zwischen der Erhebung historisch-kritischer Befunde zur Rolle von ‚Geistlichen‘ in Israels Kriegen und der motivischen Gestaltung dieser Kriegserzählungen im literarhistorischen Entwicklungsbogen zu unterscheiden, ohne dass der komplexe exegetische Befund hier im Einzelnen repräsentiert werden könnte.

Eine explizite Anwesenheit von Priestern und Lade im Krieg wird erstmals bei der Eroberung Jerichos in Jos 6 erwähnt, obwohl nachweislich das JHWH-Priestertum erst im Kulturland entstanden sein konnte (Jos 6,2-5. 8f. 15). Freilich war auf der Ebene theologisch motivierten Erzählens die Lade als Symbol der Anwesenheit JHWH's keineswegs ein Garant des Sieges. Für eine Schlacht mit den Philistern nach einer ersten Niederlage eigens ins Heerlager geholt, begleitet von zwei Priestern aus dem Eli-Geschlecht, wendete sie dennoch einen noch verheerenderen zweiten Blutzoll nicht ab, wurde entführt und von den Philistern in ihren Tempeln aufgestellt, freilich nur, um als Machterweis JHWH's nun die Sieger mit ägyptischen Plagen zu strafen und ihre Götter zu depotenzieren (1 Sam 4,1-7,1). Bezeugt ist auch der umgekehrte Brauch der Vorkönigszeit, erbeutete Kriegswaffen, etwa das Schwert des Philisters Goliath, im Heiligtum bei den Priestern zu deponieren (1 Sam 21,9f.).

Nach dem Tode Josuas, in der vorköniglichen Richterzeit, lässt sich eine Befragung JHWH's für den Kampf mit den Kanaanitern und später den Benjaminern nachweisen (Ri 1,1-2; 20,23.27f.). Terminus technicus dafür war *šak* ihr konkreter Vollzug aber und die Beteiligung von Priestern oder Propheten blieben unerwähnt. Lediglich Ri 20,27f. betont die Anwesenheit der Bundeslade in Bet-El und eines Priesters Pinhas, der als Sohn Eleasars ein

⁴⁵ DONNER (wie Anm. 6), 51-167. Vgl. MÜNCH (wie Anm. 3).

⁴⁶ DONNER (wie Anm. 6), 71.

⁴⁷ DONNER (wie Anm. 6), 108.

direkter Enkel Aarons und damit Mitglied des Priestergeschlechts war. In der Königszeit änderte sich der terminus technicus zu *daraš*, welcher stets eine Befragung durch Propheten des Königs implizierte, belegt insbesondere für David (1 Sam 23,4; 2 Sam 5,19). In allen diesen Befragungen antwortete JHWH positiv und bestärkend, teilweise gab er sogar konkrete Anweisungen zur Kriegstaktik (2 Sam 5,17-21; vgl. auch 22-25). Erst in den Königsbüchern findet sich eine Befragungsprozedur beschrieben, in welcher sämtliche höfischen Religionskundler den Herrn befragen. Die Sinnspitze der Erzählung richtete sich jedoch gegen diese Königsprophetie, indem die Auseinandersetzungen zwischen den an Tempel und Hof besoldeten Königspropheten und dem einen einsamen, außerhalb der Institutionen stehenden wahren JHWH-Propheten das Kriegsschicksal des Königs besiegelten (1 Kön 22,5-22).

In der Parallelüberlieferung der Kriege Joschafats gegen Moabiter und Ammoniter in 2 Chr 20 wird berichtet, dass Gott Abkömmlinge des Leviten-, also des israelitischen Priestergeschlechtes direkt beauftragte, die kultische Klage und Bitte des Volkes und seines Königs angesichts der Übermacht der Feinde mit der Verkündigung des göttlichen Beistandes zu beantworten, allerdings in einer Form, welche die Streitmacht des Königs neutralisierte, weil der Krieg ausschließlich durch den Gottesschrecken entschieden wurde.

Fasst man diese wenigen Beispiele zusammen, lässt sich sagen: Eine unabhängige Priesterschaft, die zum Krieg eine eigenständige Haltung einnehmen könnte, gab es in allen diesen Kulturen nicht. Die Tempel waren Königsbauten; ihr Kult diente dem Königsheil und dem militärischen Erfolg und war zugleich neben dem Palast der Ort seiner Verherrlichung. Aber die Kultdiener erklärten die Könige zu Auserwählten der Gottheiten und wussten deren Nähe durch fehlerlose Opfervollzüge und Traumdeutungen sicherzustellen. Diese Kulte kannten auch keine Seelsorge oder Predigt; in der Regel gab es keine unabhängigen Propheten, sondern diese waren, wie die Opferpriester, Eingeweideschauer und Traumdeuter, königliche Beamte. Sie alle als Religionsdiener betrachteten und bestärkten den König als Ausführenden des Gotteswillens oder Göttergleichen, sagten Siege und den Untergang des Gegners voraus, trugen die Kultbilder mit in Krieg und Schlacht, verherrlichten die Erfolge, publizierten und archivierten die propagandistische Vertuschung der Niederlage.⁴⁸

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

⁴⁸ Zu den dabei vorherrschenden Legitimationsmodellen der zu verteidigenden kosmischen Ordnung und der gottgewollten Intervention seiner Diener vgl. STIETENCROON (wie Anm. 1), 34-41.

und Exegeten auch umfassend beschrieben – bis auf einen späten, aber dann wesentlichen religionsgeschichtlichen Entwicklungsschritt: In der Hebräischen Bibel entstand bereits in der späten Königszeit eine königs- und kriegskritische Prophetie, die insbesondere mit Amos und Hosea ihren Höhepunkt erreichte. Die exilisch-nachexilische, deuteronomisch-deuteronomistische (dtn-dtr) Bearbeitung des historischen Materials zum dtr Geschichtswerk hat den Untergang Israels und Judas als Staat und das babylonische Exil zu erklären. Deswegen kennt die Hebräische Bibel in einem hohen Maß königskritische Texte, in denen Kriegsniederlagen nicht verschwiegen, sondern einem eifersüchtig auf die Bundesbedingungen achtenden Gott zugeschrieben wurden, weshalb die Landgabe in Jos 1-12 in der dtr Komposition zur einmaligen, an strikte kultische Vorgaben geknüpfte Initiationstat JHWH's auskonturiert wurde, in der das Volk Israel um seiner alleinigen Verehrung willen das Land Palästina unter die Füße gelegt bekam. Ganz gegen altorientalische Tradition war es nicht die Mindermächtigkeit Gottes, die den Untergang heraufbeschwor, sondern der permanente Bundesbruch seines Volkes, insbesondere seiner Herrscher (vgl. Hos 11ff., Jes 9,7ff.; 43,27f.).⁴⁹ Aber es waren eben nicht die Tempelpriester, die für diese theologischen Entwürfe verantwortlich zeichneten, sondern eine dtr theologische Schule, welche die königskritische Prophetie zur Voraussetzung hatte.⁵⁰ Das ist der Grund, warum Priester in den zahlreichen Berichten der Hebräischen Bibel über die Kriege Israels kaum eine Rolle spielten, jedenfalls in der Tempelzeit. Es ist dabei nochmals wichtig zu betonen, dass diese kurze Skizze nicht die Frage nach Kriegen generell im alten Israel und in der Hebräischen Bibel stellt,⁵¹ sondern sich auf jene Stellen konzentriert, in denen im weitesten Sinne ‚Geistliche‘, Religionsdiener der JHWH-Religion, eine bemerkbare Rolle spielten.⁵²

2. VON DER MILVISCHEN BRÜCKE ZUM WEIBEN BERG STATIONEN DER AMBIVALENZ

Dieser religionsgeschichtliche Anweg ist notwendig, um deutlich zu machen, dass mit dem Christentum die Rolle der Geistlichen im Krieg ausgesprochen ambivalent werden musste. Das Christentum, in seinen Anfängen, verarbeitete das religionsgeschichtliche Material der Hebräischen Bibel,

⁴⁹ Zur Königszeit vgl. DONNER (wie Anm. 6), 193-260.

⁵⁰ Vgl. GEORG BRAULIK, Die Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk („DtrG“), in: ERICH ZENGER u. a., Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 180-190; WERNER H. SCHMIDT, Einführung in das Alte Testament, 5. Aufl. Berlin u. a. 1995, 136-146.

⁵¹ Dazu demnächst GROB (wie Anm. 39). Speziell zu den Psalmen: MARTIN KLINGBEIL, Yahweh Fighting from Heaven. God as a Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Easter Iconography, Fribourg/Göttingen 1999. Bemerkenswert ist, dass die zahlreichen Abbildungen stets die Gottheiten, niemals aber ihre Kulddiener visualisierten.

⁵² Für zahlreiche Hinweise danke ich meinen Tübinger Kollegen Walter Groß und Herbert Niehr.

insbesondere seine prophetische Tempelkritik. Es war zunächst eine explizit staatsferne Religion, deren Gründer von den geistlichen Eliten des frühen Judentums denunziert und dann von Staats wegen hingerichtet wurde. Das *Corpus Paulinum* stellte sich der antiken Realität der Christen, einer heidnischen Obrigkeit untertan zu sein, verlangte aber, sich mit ihrem Kult nicht gemein zu machen (Röm 13). Die synoptischen Evangelien forderten Gewaltfreiheit bis zur Selbstpreisgabe (Mt 5,38-48 par), die apokalyptischen Texte jedoch kündigten für die von Gott herausgeführte Endzeit große Schlachten transzendenter Mächte und ihrer Stellvertreter und die Vernichtung der Feinde Gottes und seiner Heiligen an (Offb. 19,11-21; Offb. 20,1-6 und passim).⁵³ Trotz dieser Ambivalenz in ihren heiligen Schriften integrierten Christen sich in die römischen Heere offenbar erstaunlich problemlos, zumal sie den Kriegsdienst nicht wegen des Tötungsverbotes im Dekalog, sondern insbesondere wegen der Teilnahme an heidnischen Kulturprozeduren als problematisch empfanden. Weil Staat und irdische Ordnung vorläufig zu akzeptieren waren, erhielten auch konvertierende Soldaten Zugang zu den Gemeinden, ohne zur Aufgabe ihres Berufes genötigt zu werden (Mk 5 par; Mt 8 par; Lk 3; Apg 10). Den damit gegebenen kulturellen Problemlagen konnten sie offenbar außer in den Phasen der zentralstaatlich gelenkten Christenverfolgungen des späten 3. und frühen 4. Jahrhunderts ausweichen.⁵⁴ Der römische Militärkalender und der christliche Festkalender begannen sich wechselseitig zu beeinflussen.⁵⁵ Die Debatte über das Verhältnis von Christsein und Heeresdienst zeigt seit dem 3. Jahrhundert deren selbstverständliche Präsenz im Heer, nicht aber die ihrer Presbyter. In den Gemeinden herrschten dagegen keine Vorbehalte.⁵⁶

Mit Konstantins Sieg an der Milvischen Brücke wurde erstmals die Sieghilfe des Christengottes für das Militär in Tetrarchiekämpfen in Anspruch genommen,⁵⁷ und zwar ganz im religionskulturellen Vorstellungshorizont

⁵³ Vgl. demnächst: ULRICH LUZ, Gewaltverzicht und Feindesliebe. Zur Struktur neutestamentlicher Friedensideen, in: HOLZEM (wie Anm. 4); Vgl. weiter TOBIAS NICKLAS, Johannes-Apokalypse und Apokalyptik. Zum Gewaltpotential göttlichen Handelns am Ende der Zeit, in: HOLZEM (wie Anm. 4).

⁵⁴ Vgl. HANNS CHRISTOF BRENNECKE, „An fidelis ad militiam converti possit“? [Tertullian, de idolatria 19,1] Frühchristliche Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch, in: DERS. (Hg.), *Ecclesia est in re publica*, Berlin/New York 2007, 179-232 (umfangreiche Lit.).

⁵⁵ Vgl. demnächst VOLKER HENNING DRECOLL, Römischer Militärkalender – christlicher Heiligenkalender. Kriegererfahrung und die Struktur des nachkonstantinischen Christentums, in: HOLZEM (wie Anm. 4).

⁵⁶ Vgl. BRENNECKE (wie Anm. 54).

⁵⁷ Vgl. 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 (Hgg.), *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.

heidnischer Kulttheorien des je stärkeren Gottes; die *Vita Constantini* des Eusebius berichtete, dass er bereits vor seiner Belehrung im Christentum aufgrund einer Traumerscheinung des „Gesalbten Gottes“ entschlossen war, das Zeichen des XR „als Abwehrmittel für die Kämpfe mit den Feinden zu verwenden“.⁵⁸ Erst danach wird die Rolle der Geistlichen als Belehrende im christlichen Glauben erläutert, zunächst in ganz allgemeinen Termini, die mit dem beabsichtigten Krieg gegen Maxentius nichts zu tun haben.⁵⁹ Dann aber stellte Eusebius einen ganz klaren Bezug her, in welchem er behauptete, die Selbstdeutung der Traumvision durch Konstantin sei mit der Auslegung der hl. Schrift kompatibel; das war letzten Endes, obwohl der Text es nicht sagt, nur denkbar durch eine sehr selektive Einbeziehung der Sieghilfetexte des Alten Testaments.⁶⁰ Die eigentliche Schlacht vollzog sich in der Stilisierung des Eusebius ohne alle Anwesenheit von Geistlichen als Analogie zum Untergang Pharaos und seiner Streitmacht in den Fluten des Roten Meeres.⁶¹ Christliche Geistliche, Eusebius als Vorreiter der Tradierung eingeschlossen, standen einer Deutung dieses Krieges im Sinne des klassischen Schemas göttlicher Sieghilfe nicht im Wege, beförderten sie möglicherweise als Deuter vor und nach der Schlacht, jedenfalls als geistliche Literaten; in der Schlacht selbst wurden sie als unbeteiligt geschildert.

Damit war ein Modell geschaffen, welches weit reichen sollte: Christliche Geistliche wurden zu Deutern, zu Exegeten des Krieges, und für diese Aufgabe standen ihnen zwei Textcorpora zur Verfügung: die Kriegerzählungen der Hebräischen Bibel, ihres Alten Testaments, und die biblische Apokalypik. Das freilich musste sie von vornherein zu ambivalenten Deutern machen, die sich auch mit Schuld und Gottesverfehlung christlicher Herrscher nach dem Vorbild der biblischen Könige und der kritischen Prophetie und Geschichtstheologie auseinandersetzen hatten. Die einlinige Königsprophetie des Alten Orients war ihnen verwehrt. In der christlichen Theologie der Spätantike hat sich diese Ambivalenz insofern niedergeschlagen, als Geistlichen die von einem schöpfungstheologisch umfassend gedachten Friedensbegriff her entwickelte Friedensethik zum zentralen Thema wurde.⁶² Diese über ältere Pauschalurteilungen des Krieges differenziert hinausgehenden ethischen Ansätze bei Laktanz, Ambrosius und dann insbesondere Augustinus schlossen unter nun erstmals rational festgelegten Kriterien den Krieg zur Überwindung von *inaequitas* und Missachtung der *iustitia* und der *lex aeterna* nicht aus, sondern entwickelten faktisch die Unter-

⁵⁸ EUSEBIUS VON CAESAREA, *De Vita Constantini*/Über das Leben Konstantins 1,29; griech.-dt., hg. von BRUNO BLECKMANN und HORST SCHNEIDER, Turnhout 2007, 184/185.

⁵⁹ EUSEBIUS (wie Anm. 58), 186/187-188/189.

⁶⁰ EUSEBIUS (wie Anm. 58), 188/189.

⁶¹ EUSEBIUS, (wie Anm. 58), 194/195-196/197; vgl. Ex 15.

⁶² Vgl. insbesondere die eindringlichen jüngeren Studien 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/Boston 2006, 247-262; demnächst JOHANNES BRACHTENDORF, *Staatstheorie und Friedensethik bei Augustinus*, in: HOLZEM (wie Anm. 4).

scheidung von *ius ad bellum* und *ius in bello* wie ebenso Merkmale ihrer Anwendung durch *ratio* und *sapientia*. Aber die aus den Schriften des Augustinus zu erhebende ‚Friedenslehre‘ sah für Priester im Krieg nirgends eine Rolle vor, weil der Krieg die Annäherung an das Göttliche ausschloss.⁶⁵ Vielmehr formulierte Augustinus 429 im Zusammenhang der Völkerwanderungskriege mit den Vandalen eine grundlegende Differenz, welche selbst für Militäranghörige unterschied zwischen den Friedensbemühungen mit den Mitteln des Krieges und mit den Mitteln der Kriegsvermeidung durch Waffenstillstandsabkommen.⁶⁴ Das hier formulierte *pacem pace non bello* (Frieden durch den Frieden und nicht durch den Krieg) ist keineswegs als „Gelegenheitsäußerung“, sondern als die eigentliche „Maxime der augustianischen Friedensethik“ zu begreifen, was einen Kriegseinsatz von Geistlichen eigentlich undenkbar werden ließ.⁶⁵ Selbst für Militärs stand das *pacifcus esse* obenan; es bedeutet „eine Verkehrung der augustianischen Gewichtung und Blickrichtung, wenn man seine vereinzelt, restriktiven Konzessionen an die Möglichkeit eines ‚gerechten‘ Krieges [...] zu Grundbausteinen einer – womöglich sogar talionistisch denkenden – systematischen, vindikativen Kriegsethik macht.“⁶⁶

Genau das aber sollte bis zum Ende des Mittelalters geschehen und bis in die moraltheologischen Handbucharartikel des 20. Jahrhunderts in Geltung bleiben.⁶⁷ Sollte angesichts der Konflikträchtigkeit menschlichen Zusammenlebens nicht archaische Gewalt herrschen, musste die „Legitimation zum Töten [als] ein spezifisches Korrelat der Macht“⁶⁸ dargestellt werden; darum waren auf der anderen Seite christliche Priester schon in den spätantiken Kaiserheeren präsent.⁶⁹ Schon Konstantin ließ seit 312 nicht nur das in der Vision an der Milvischen Brücke geschaute Christusmonogramm auf den Schilden der Krieger, auf dem Labarum und auf seinem Helm anbringen. Gegen Ende seiner Regierungszeit traten erste Waffensegnungen mit dem Kreuzzeichen hinzu; im Heerlager wurden ein Gebetszelt, Bischöfe und Feldprediger mitgeführt. Spätestens seit dem frühen 5. Jahrhundert war ein Fahneid (*sacramentum*) zu leisten, der bei Gott, Christus, dem Hl. Geist und dem Kaiser, dem nach Gott die meiste Verehrung gebühre, die Bereitschaft beschwor, für die *res publica* zu sterben.⁷⁰ Die Kaiser schrieben

⁶⁵ WEISSENBERG (wie Anm. 62), 171.

⁶⁴ AUGUSTINUS, ep. 229,2 an Darius, einen ranghohen Offizier in den Diensten der Placidia, als Mutter Valentinians III. Regentin des weströmischen Reiches; zum Zusammenhang vgl. WEISSENBERG (wie Anm. 62), 175ff.

⁶⁵ WEISSENBERG (wie Anm. 62), 176.

⁶⁶ WEISSENBERG (wie Anm. 62), 177.

⁶⁷ Stationen dieser Entwicklung, freilich ganz einlinig auf Kriegslegitimierung hinausgelegt, bei AUGUST NITSCHKE, Von Verteidigungskriegen zur militärischen Expansion. Christliche Rechtfertigung des Krieges im Wandel der Wahrnehmungsweise, in: STIETENCRON/RÜPKE (wie Anm. 1), 241-276.

⁶⁸ STIETENCRON (wie Anm. 1), 34f.

⁶⁹ Vgl. demnächst MISCHA MEIER, Der christliche Kaiser zieht (nicht) in den Krieg. ‚Religionskriege‘ in der Spätantike?, in: HOLZEM (wie Anm. 4).

⁷⁰ ALEXANDER DEMANDT, Militia Armata, in: DEMANDT/ENGEMANN (wie Anm. 57), 144f. Archäologische Belege auf Schilden und Helmen bei MICHAEL SCHMAUDER,

damit indirekt eine römische Tradition schon aus der Zeit der Republik fort, welche die Entscheidung über den Kriegsausgang in die Hand der Götter gelegt sah und daher den begrifflich bereits als solchen gefassten *bellum iustum* insbesondere von seiner korrekten rituellen Einleitung und der Beeinflussung der Götter durch Kult, und überhaupt nicht von seiner in ethischen Kategorien zu fassenden Gerechtigkeit abhängig gemacht hatte.⁷¹ Christliche Geistliche taten hier im Einklang mit der Armeeführung das, was vor ihnen heidnische Kultpriester getan hatten, um die Angewiesenheit des Heeres auf die göttliche Macht zu unterstreichen, zu begehnen und zu inszenieren – eine seit Konstantin strategisch auf die Deutungshoheit von Kriegen und die Legitimität des Herrschers zielende imperiale Stilik, welche späterhin jedoch nicht nur den Kaiser, sondern auch die ihm ins Heerlager folgende Geistlichkeit stark binden und verpflichten sollte.⁷²

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

Die Geistlichen im Christentum unterschieden sich damit fundamental von der Mehrzahl der Priester und Propheten vorchristlicher Kulte: Ihnen standen dazu heilige Texte und Kommentare zur Verfügung, eine Theologie, das Instrument der Predigt, des Traktats und der elaborierten Geschichtsschreibung. Christliche Geistliche lebten in engem Konnex mit Herrschaft, waren aber keineswegs ihr Teil und Instrument. Die theologische Verflechtung war ebenso eng wie die soziologische und ökonomische, aber eben das sicherte der Kirche eine Eigenständigkeit und eine höchst konflikträchtige Debatte um Rangfolgen der Würde und Bestimmungs-

Die Bewaffnung des spätantiken Heeres, in: DEMANDT/ENGEMANN (wie Anm. 57), 147-154, hier 150; KLAUS MARTIN GIRARDET, Konstantin – Wegbereiter des Christentums als Weltreligion, in: DEMANDT/ENGEMANN (wie Anm. 57), 232-243, hier 234f.

⁷¹ VOLP (wie Anm. 62), 243ff. (Lit.).

⁷² Belege und Literaturhinweise bei MEIER (wie Anm. 69); DEMANDT (wie Anm. 57), 145.

macht. Die christlichen Geistlichen waren immer frei wie gezwungen, sich ihren eigenen Reim auf den Krieg zu machen – und aus dieser Perspektive Politikberatung zu treiben. Und sie waren gleichzeitig gehalten wie gewillt, im Krieg diejenigen geistlichen Waffen zuzurüsten, die aus den Traditionsbeständen der, wenn man so will, politischen Religion des Alten Orients und des vorchristlichen Mittelmeerraumes stammten und nicht nur auf politisch-militaristischem Utilitarismus, sondern auf grundlegenden Weltbildern über den ursächlichen Zusammenhang von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit aufruhten. Und das eben stürzte sie in ein Meer von Uneindeutigkeiten und ethischen Problemen.

Diesen Anforderungen stellten sie sich zudem auf drei unterschiedenen Funktionsebenen, die allesamt zwischen theologischer und politisch-militärischer Logik austariert werden mussten: Das betraf *erstens* ihre kultisch-sacerdotale Funktion, welche Königen und Fürsten zum Sieg und Kriegsteilnehmern beim Überleben helfen sollte. Daneben stand *zweitens* der Krieg als ein Problem der Moralthologie. Und schließlich betrafen diese Anforderungen die Geistlichen *drittens* als Schriftausleger und Prediger; die vorchristlichen Kulte hingegen hatten eine praktische Moralphilosophie wie eine Verkündigung und Predigt im Krieg eben nicht gekannt. Es galt also die Frage zu diskutieren, wie sich der Krieg denn in das Leben der Christen einpasse, wie er mit dem Willen Gottes in Einklang zu bringen sei, wie christliche Glaubenshaltung den Krieg begrenzen müsse, wie das Kriegseiden zu verstehen und zu bewältigen sei usw.

2.1 Kult und Opfer – Liturgie und Abendmahl: das *offerre pro* in Zeiten des Krieges

Spätestens an dieser Stelle wird ein Wandel virulent, der hier in seiner ganzen theologischen Tragweite nur angerissen werden kann.⁷³ Er bezieht sich auf die christliche Eucharistievorstellung und damit auf die fundamentale Frage, was Geistliche im Rahmen des christlichen Kults bewirken konnten und sollten. Die antike Eucharistieauffassung hatte mit Hebr 4-10 im Kreuzesopfer Christi das einmalige und vollkommene Opfer gesehen, dem keine weiteren mehr ergänzend oder überbietend an die Seite gestellt werden konnten. Im theologiearmen Frühmittelalter hingegen drang allgemein religionsgeschichtliches Material wieder in die christliche Liturgie ein. Dieser Prozess hinterließ ein kompliziertes Amalgam kultisch-sacerdotaler Auffassungen: In religionsgeschichtlich älteren Opfertheorien sollte Gott in

⁷³ Ausführliche Erörterung der Problematik: ARNOLD ANGENENDT, *Missa specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: ARNOLD ANGENENDT/THOMAS FLAMMER/DANIEL MEYER (Hgg.), *Liturgie im Mittelalter*. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, Münster 2004, 111-190; ARNOLD ANGENENDT, *Sühne durch Blut*, in: Ebd. 191-225; ARNOLD ANGENENDT, *Das Offertorium*. In liturgischer Praxis und symbolischer Kommunikation, in: GERD ALTHOFF (Hg.), *Zeichen – Rituale – Werte*. Internationales Kolloquium des SFB 496 an der WWU Münster, Münster 2004, 71-150; WOLFGANG SIMON, *Die Meßopfertheologie Martin Luthers*. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption, Tübingen 2003.

Minderung der eigenen Lebenskraft etwas dargebracht werden, um Huld und Hilfe zu erlangen; Opferaltar und rinnendes Blut symbolisierten dieses Verständnis ebenso wie Tempelpriester, welche als Aktanten in auf Gott hin unfehlbar selbstwirksamen Ritualen verstanden wurden. Solche Ideen drangen nun auch in das Christentum wieder ein und überlagerten jene frühchristliche Vorstellung, der zufolge das Kreuzesopfer Christi einmaliges und unwiederholbares Handeln Gottes auf das Heil der Menschen hin war und in der eucharistischen Feier ausschließlich memorial repräsentiert, symbolisch aktualisiert und den Gläubigen als Geschenk zugesprochen wurde. Die Konsequenz war, dass man die konsekrierten Gaben von Brot und Wein, dinglich-material realpräsentisch gedacht als Leib und Blut Christi, nun ihrerseits als Opfergaben behandelte, mittels derer vor Gott geradezu unfehlbar etwas erreicht werden konnte. Eine der Konsequenzen war die Entstehung der *missa specialis*, also einer Messfeier, in welcher konkrete Gebetsanliegen mit einer Aufopferung der konsekrierten Gaben verbunden wurden. In diesem Zusammenhang entstanden Gebetsformulare für eine *missa in tempore belli*⁷⁴, welche Gebetsanliegen in das Tagesgebet (*Orationes in tempore belli*), die Präfation, also die Bereitung der Gaben für das eucharistische Hochgebet, mit unmittelbaren Fürbitten über den Opfergaben (*Orationes super oblata*) sowie schließlich nach Epiklese und Wandlung in den Beschluss des Hochgebetes integrierte, welches der Bereitung der Mitfeiernden diente (*Orationes ad complendum*).⁷⁵

Die Messbücher drückten die Ambivalenz eines christlichen Kriegskultes in aller Deutlichkeit aus. Gott solle vor dem Sturm der Feinde Ruhe verschaffen (*ab illorum nos quesumus turbine fac quietos*) und Leib und Geist Frieden gewähren (*pacem dederis et mentis et corporis*). Gott selbst solle „Feinde des römischen Namens“ (*romani nominis inimicos*) unterdrücken, um seinem Volk „Unversehrtheit des Glaubens“ (*fidei integritate*) zu sichern. Das Thema der Gottesstrafe war präsent (*qui nos et percutiendo sanas et ignoscendo consequas*), Krieg war ein Anlass zur Buße und zur Reinigung von Sünden (*remedia correctionis*), aber im Vertrauen auf die Kraft Gottes sollten auch die Feinde überwunden werden (*christianorum regnum tibi subditum protege, ut in tua uirtute fidentes, et tibi placeant, et super omnia regna praecellant*).⁷⁶ Gleichzeitig

⁷⁴ Sie stehen neben Formularen für eine *missa pro peste animalium, ad pluuiam postulanda[m]* oder *contra iudices male agentes* – das zeigt in etwa das Spektrum der zentralen Intentionen. Da aber auch *Votivmessen* für Seeleute, für Reisende etc. vorlagen, war das Kriegsthema keines, dem besonders drängende Aufmerksamkeit galt.

⁷⁵ Vgl. grundlegend CYRILLE VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, Portland 1986 (frz. Original: *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*, Spoleto 1981).

⁷⁶ Zitiert wird hier exemplarisch aus dem mit der Autorität Papst Gregors d. Gr. umkleideten *Sacramentarium Gregoriense* und insbesondere dem *Supplementum Anianense*, beides seit der karolingischen Liturgiereform die entscheidenden Normtexte der abendländischen Liturgie, trotz aller weiterbestehenden regionalen Sonderliturgien; JEAN DESHUSSES, *Le sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, Bd. 1, Fribourg 1971, Nrn. 1328-1334, 441f. Zur karolingischen Liturgiereform in Anlehnung an römische Vorbilder vgl.

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. Weitere Messformulare richten sich gegen die Hochmut, den Hinterhalt und die Hinterlist der Feinde und lenken die Aufmerksamkeit Gottes auf die eigene Sühne und Demut, auf dass die göttliche Macht um so mehr hervortrete. Das Gebet über den Gaben gilt auch der Einsicht der Feinde; eine *Missa pro pace* geht ebenfalls davon aus, dass nur Gott, nicht die Welt wahren Frieden gewähren könne (*da seruis tuis illam quam mundus non dare potest pacem*) und dass es der Gottesschrecken unter den Feinden sei (*et hostium sublata formidine*), der Ruhe unter Gottes Schutz hervorrufe. Letzten Endes zielten alle (darin auch legitimatorischen) Gebete darauf, dass die Bewahrung des Christentums selbst gesichert werde (*christianorum fines ab omni hoste faciat esse securos*). Gott wurde als *auctor pacis et amator* bekannt, freilich nicht ohne eigenbezügliche Einschreibung; wer auf seinen Schutz vertraue, der fürchte die feindlichen Waffen nicht (*ut qui in defensione tua confidimus, nullius hostilitatis arma timeamus*).⁷⁷ Diese Texte gingen über das als authentisch erklärte römische Messbuch in die tridentinische Liturgie ein, die für die gesamte Frühe Neuzeit maßgeblich war, wo nicht ältere Sonderliturgien fortbestanden.⁷⁸ Akte dieser Art, mit dem dahinter stehenden ambivalenten Messverständnis, setzten Geistliche zwischen karolingischer Reform und dem Ende des 2. Weltkriegs als Messliturgen. Sie konnten ein vom Kriege bedrängtes Gemeinwesen in tiefe Krisen stürzen, wenn sie diese heiligen Handlungen verweigerten,⁷⁹ umgekehrt war deren spirituelle Kraft durch den Einsatz von Reliquien und wundertätigen Heiligenbildern ins gleichsam Unbegrenzte steigerbar.⁸⁰

Daneben aber stand und steht eine zweite liturgisch-sakramentale Beanspruchung der Geistlichen im Krieg, weil keineswegs die Messe, sondern die

einführend ARNOLD ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400-900*, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 304-348.

⁷⁷ DESHUSSES (wie Anm. 76), Nrn. 1335-1345, 442ff. Zum Variantenvergleich s. JEAN DESHUSSES, *Le sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, Bd. 2, Fribourg 1979, Nrn. 2533-2583, 161-167.

⁷⁸ Das nachtridentinische *Missale Romanum* wurde promulgiert mit der Bulle *Quo primum* Papst Pius' V. (14. 07. 1570); vgl. z. B. die Tübinger Mikrofilm-Ausgabe *Missale Romanum. Ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, Pii V. iussu editum*, Paris 1570; vgl. weiter MANLIO SODI/JUAN JAVIER FLORES ARCAS (Hgg.), *Rituale romanum. Editio princeps* (1614), Città del Vaticano 2004.

⁷⁹ ANDREAS HOLZEM, *Religiöse Semantik und Kirchenkrise im „konfessionellen Bürgerkrieg“*. Die Reichsstadt Rottweil im Dreißigjährigen Krieg, in: HORST CARL u. a. (Hgg.), *Kriegsniederlagen. Erfahrungen und Erinnerungen*, Berlin 2004, 233-256, hier 245-253.

⁸⁰ Sprechend, freilich wohl eher als charismatische Ausnahme, ist die Analyse über die ekstatische Wirksamkeit des Kapuzinerpaters Dominicus von Jesus-Maria und eines von den Böhmen geschändeten Marienbildes für die Schlacht am Weißen Berge 1620; vgl. OLIVIER CHALINE, *Religion und Kriegserfahrung*. Die Schlacht am Weißen Berge 1620, in: FRANZ BRENDLE/ANTON SCHINDLING (Hgg.), *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*, Münster 2006, 511-518.

Buße über weite Strecken der Kirchengeschichte hinweg als Zentralsakrament des gläubigen Empfangs wahrgenommen und praktiziert wurde. Frühmittelalterliche Bußbücher sahen unter dem Prinzip der Tathaftung für jede Tötung im Krieg und die Kontaminierung mit Blut, die kultunfähig machte (*pollutio*), eine rituelle Entsühnung vor, in der Regel durch Fasten und den anschließenden Gang zur Kirche, wo die priesterliche Absolution erfolgte.⁸¹ Seit Augustinus hatten sich drei entscheidende Merkmale der Gerechtigkeit eines Krieges herausgebildet: Neben die Angemessenheit des Grundes und die Legitimität der Krieg führenden Obrigkeit trat ein wesentlich intentionsethisches, mit den Mitteln der Politiktheorie nicht zu fassendes Moment: die innere Einstellung des Kämpfenden nämlich, seine Bemühung um den Frieden und seine Liebe zum durch Überwindung zu erziehenden Gegner. Daher musste liturgisch und sakramental die Reinigung von Willen und Gewissen im Instrument der Buße individualethisch ausschlaggebend werden.⁸² Ein Krieg konnte gerecht, der einzelne Kombattant jedoch, der in seinem Verlauf starb, dennoch in den Augen Gottes strafwürdig sein, wenn er aus Hass, Rachsucht und Beutegier oder in viehischer Mordlust gehandelt und rauschhaft exzessive Gewalt angewandt hatte. In diesen Zusammenhang der sakramentalen Bereitung für das stets mögliche, ja wahrscheinliche Sterben und die Konfrontation mit dem Gericht gehörte auch die Ausschreibung von Ablässen für die Teilnahme an bestimmten, unter päpstlicher Ägide stehenden Kriegen.⁸³ Beichte, Absolution und Applikation des Ablassversprechens mussten so zu einem wesentlichen Bestandteil sakramentalen Handelns der Priester im Krieg werden. Keinem Kriegsteilnehmer war damit für sein Tun gleichsam selbstwirksam der Lohn des Himmels versprochen, und in diesem Sinne machte selbst der Kreuzzugsablass noch keinen ‚Heiligen Krieg‘ im landläufigen Sinne. Aber es ist natürlich damit zu rechnen, dass Geistliche auch hier in die o.g. Konkurrenz der Arbeits-

⁸¹ Beispiele: MATTHEW J. STRICKLAND, Killing or Clemency? Ransom, Chivalry and Changing Attitudes to Defeated Opponents in Britain and Northern France 7-12th century, in: HANS-HENNING KORTÜM (Hg.), Krieg im Mittelalter, Berlin 2001, 93-122, hier 103ff. Zum bußtheologischen Wandel ERNST-DIETER HEHL, Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit, Stuttgart 1980, 1-4, 20. Vgl. knapp zur Vorgeschichte JAMES SKEDROS, Christianity, Early: Constantinian Movement, in: GABRIEL PALMER-FERNANDEZ (Hg.), Encyclopedia of Religion and War, New York/London 2004, 73-76 (Lit.) sowie zur Wirkungsgeschichte CHRISTOPH A. STUMPF, Vom heiligen Krieg zum gerechten Krieg. Ein Beitrag zur alttestamentlichen und augustianischen Tradition des kanonistischen Kriegsvölkerrechts bei Gratian, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 118 (2001), 1-50.

⁸² Die biblischen Forderungen des Gewaltverzichts las Augustinus wesentlich im Sinne der *praeparatio cordis* und der Wahrung der *recta intentio*, vgl. WEISSENBERG (wie Anm. 62), 113-146.

⁸³ Zur Entstehung der Praxis und – nachlaufend – der Lehre des Ablasses im Kontext des mittelalterlichen Krieges vgl. ARNOLD ANGENENDT, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, 2. Aufl. Münster 2007, 422-424; DERS., Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 636-639, 653-657; HANS-EBERHARD MAYER, Geschichte der Kreuzzüge, 10. Aufl. Stuttgart 2005, 7-40.

plätze und ihrer konkurrierenden Logiken gedrängt wurden. Dementsprechend weit fassten die Beichtsummen (*Summa confessorum*) als Handbücher zur Anwendung des Bußsakramentes die erlaubte, nicht als Sünde zu qualifizierende Tötung von Menschen: auf Eingebung des Hl. Geistes (*instinctu spiritus sancti*), im gesetzlichen Auftrag (*per legis ministerium*), aus Glaubenseifer (*zelo fidei*), aus Notwendigkeit/Notwehr (*ex necessitate*) und für die Verteidigung des Vaterlandes (*pro defensione patriae*) – jegliches zeitübliche Tötungshandeln im Krieg dürfte auf diese Kategorien hin interpretierbar gewesen sein, und man sieht an der Zusammenstellung und an der Rangfolge der Kriterien die besondere Bedeutung, welche im Zeitalter der Kreuzzüge religiösen Gründen des Kriegens im Zusammenhang der Bußpraxis zuge wachsen waren.⁸⁴ Wo theologisch alle Vorsicht der Gewissenspastoral vonnöten gewesen wäre, um dem vorrangigen Friedenspostulat des Augustinus zu entsprechen, erwartete ein Feldherr eine populistische Redeweise, welche zur Aneiferung vor dem Gefecht möglichst jeden Zweifel an der Verdienstlichkeit heroischen Sterbens verblassen ließ und dem Missverständnis des unbedingten Heilsversprechens Vorschub leistete. Und es mag Geistlichen mit festen politisch-militärischen Parteistandpunkten gar nicht schwer gefallen sein, diesen Erwartungen zu entsprechen. Erasmus von Rotterdam hat mit ätzendem Spott den Mangel an theologischer Reflexion kritisiert, der hier vorwaltete.⁸⁵ Denn damit kam die in praktischem Handeln von Priestern zusammengezwungene 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 ausschließlich in legitimatorischem Sinn zur Anwendung kam; für Erasmus war Gott nicht mehr Gott, wenn er wie ein Götze dienstbar gemacht wurde. Diese Problematik musste sich verschärfen, wenn gewaltgewohnte und gewaltbereite Laien sakramentales Handeln zur Siegesmagie vergrößerten, weil die Dehumanisierung des Gegners und die Rekonstruktion von Gerechtigkeit in den Schemata von Ehre und Blutrache Teil ihrer Kriegermentalität war.⁸⁶ Im Gefolge des Erasmus entstand im Spätmittelalter der öffentliche Aufruf zum Frieden als neue Literaturgattung, auch aus der Feder von

⁸⁴ DIETRICH KURZE, Krieg und Frieden im mittelalterlichen Denken, in: HEINZ DUCHHARDT (Hg.), *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und früher Neuzeit*, Köln 1991, 1-44, hier 1-21, 30, unter Bezug auf die *Summa confessorum* des Johann von Erfurt (um 1300).

⁸⁵ Vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM, Die Klage des Friedens, der von allen Völkern verstoßen und vernichtet wurde, in: DERS., *Ausgewählte Schriften*, lat.-dt., Bd. 5, hg. von WERNER WELZIG, Darmstadt 1968, 359-451, hier 380/381-382/383, 390/391, 396/397, 408/409, 410/411, 412/413. Zu Erasmus, der mindestens unter dem Eindruck des türkischen Vormarsches in Südosteuropa keineswegs ein reiner Pazifist war, vgl. demnächst HANS PETERSE, Erasmus von Rotterdam als Kritiker der Militärpraxis des christlichen Westens, in: HOLZEM (wie Anm. 4).

⁸⁶ Vgl. ANGENENDT, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 83), 412-416, 427-429. Strickland sieht hier ein *Movens* besonderer Gewaltbereitschaft im Kampf gegen heidnische Invasoren im fränkischen Reich des 9. bis 11. Jahrhunderts; vgl. STRICKLAND (wie Anm. 81), 104f.

gebildeten Geistlichen.⁸⁷ Auf der anderen Seite freilich blieb bis in die Frühe Neuzeit hinein das Wunder im Krieg, das durch Geistliche zu begleiten, zu deuten und zu approbieren war, eine zentrale liturgische Aufgabe.⁸⁸ Versagten Geistliche an dieser zentralen Rollenzuweisung, Kriegserlebnisse in kohärente religiöse Systeme im Sinne einer „psychischen Krisenbewältigung“⁸⁹ zu integrieren, oder verweigerten sie sich gar dieser Erwartung, büßten sie allen Respekt ein.⁹⁰

Für den Protestantismus 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. Vielmehr wurde die liturgische Amtsaktivität evangelischer Geistlicher situativ durch landesherrliche und konsistoriale Edikte geregelt, welche besondere Bittgottesdienste und Andachten vorschrieben.⁹¹ In den Hochphasen frühneuzeitlicher Kriegsnot verlangten die Dekrete der Herrschaften teils wöchentlich besondere Buß-, Bet- und Fasttage in strikter landesweiter Gleichförmigkeit. Deren Charakter freilich, wie protestantische Liturgie in den Zeiten des Krieges generell, musste sich zwangsläufig wandeln, nachdem sich Luther und die protestantischen Bekenntnisschriften mit dem oben skizzierten mittelalterlichen Sakramentsverständnis insbesondere der Messe kritisch auseinandergesetzt hatten. Die Nähe zu den politischen und militärischen Eliten nötigte zur entdifferenzierenden Affirmation und worthaften Legitimation; die von der weltlichen Obrigkeit direkt oder durch Konsistorien und Kirchenräte erarbeiteten Riten und Gebete sollten helfen, „die vom Krieg angegriffene überkommene Ordnung zu schützen“, wobei diese Gefährdung keineswegs allein dem Gegner zugeschrieben, sondern in erzieherischer Absicht auch auf „der verstockten Menschen überheuffigen Sünden und Unbußfertigkeit“ gelenkt wurde. In Gottesdiensten zu den Reformationsjubiläen von 1617 und 1630 hatten die Pfarrer selbstverständlich

⁸⁷ Vgl. CHRISTOPHER ALLMAND, *Some rites and the theme of war in the 14th and 15th Centuries*, in: KORTÜM (wie Anm. 81), 167-180.

⁸⁸ Vgl. – mit generalisierendem Blick auf vergleichbare Phänomene: ANDREAS HOLZEM, ...zum seufzen und wainen also bewegt worden. Maria im Krieg – das Beispiel Rottweil 1618-1648, in: BRENDLE/SCHINDLING (wie Anm. 80), 191-216.

⁸⁹ Vgl. BERND ROECK, *Der Dreißigjährige Krieg und die Menschen im Reich. Überlegungen zu den Formen psychischer Krisenbewältigung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in: BERNHARD R. KROENER/RALF PRÖVE (Hgg.), *Krieg und Frieden. Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit*, Paderborn u. a. 1996, 265-279; DERS., *Die Feier des Friedens*, in: HEINZ DUCHHARDT (Hg.), *Der Westfälische Friede. Diplomatie, politische Zäsur, kulturelles Umfeld, Rezeptionsgeschichte*, München 1998, 633-659, hier 633f.

⁹⁰ Vgl. HOLZEM (wie Anm. 79).

⁹¹ Ich danke dem Kollegen Christoph Kampmann für allgemeine Hinweise; genauere Forschungen stehen aus. Zum Stand der evangelischen Pfarrerschaft als solchem LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft; dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig*, Gütersloh 1996.

auch die Standhaftigkeit ihrer Herrschaft beim wahren Glauben und bei der Reichsverfassung seit 1555 zu feiern „wider grimmiges wüthen und toben der feinde“.⁹² Gottesdienst war auch Glaubenskampf um die Erlösung „auß dem Papstumb und ohnerträglichem Joch des Anti-Christlichen Reichs“. Liturgie und Sakramente sicherten den „Lauff des Evangelii [...] biß auf den heutigen Tag, ohnangesehen der teuffel und die gottloß Welth, falsche Lehrer und bluethgierige Tyrannen, Türkh und Bapst, Jesuiten Zwinglianer, Calvinisten und andere Rottengeister es außzueblasen“ alle Macht des Krieges aufboten.⁹³ Die „konfessionspolitische Demonstration“ zielte auf göttlichen Schutz ebenso wie auf territoriale Integration.⁹⁴ Diese Doppelbotschaft von Sündenleid und Bußbereitschaft wie von konfessionell konnotierten Feindbildern bestimmten auch die angeordneten Gebete.⁹⁵ Die Performativität katholischer Sakramententheologie wurde hier indirekt restituiert, weil „sowohl der entschiedene Wille zur Verteidigung des Evangeliums wie auch das Verlangen nach persönlicher Bewährung“ im liturgischen Handeln des Geistlichen, in der Predigt von Evangelium und Buße, aber auch im einsetzungsgemäßen Abendmahl gebündelt garantiert werden sollte.

2.2 Moraltheologischer Beistand im Kampfeslärm: Thomas von Aquins *quaestio 40 de bello*, die Thomas-Auslegung in der Barockscholastik und die Entstehung einer protestantischen Kriegsethik

Thomas von Aquin war der Scholastiker, der sich an eine systematische Aufarbeitung der moraltheologischen Fragen heranwagte, die sich seit der Kriegs- und Friedenslehre des Augustinus und seit der Kommentierung des *Decretum Gratiani* durch Diskussion und erweiterte Fragestellung durch Erfahrung entwickelt hatte.⁹⁶ Seine berühmte *quaestio 40* in der *II^a-II^{ae}* nahm

⁹² Beispiele: FRANK KLEINEHAGENBROCK, „(...) nun müßt ihr doch wieder alle katholisch werden.“ Der Dreißigjährige Krieg als Bedrohung der Konfession in der Grafschaft Hohenlohe, in: MATTHIAS ASCHE/ANTON SCHINDLING (Hgg.), *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, Münster 2001, 59-122, hier 105f.

⁹³ Gebete und Verlautbarungen zum Reformationsjubiläum von 1617 im Herzogtum Württemberg, hier: Generalausschreiben von Herzog Johann Friedrich von Württemberg zum Reformationsjubiläum, 18.10.1617; vgl. CARSTEN KOHLMANN, „... Von unsern widersachen den bapisten vil erlitten und usgestanden“. Krieg- und Krisenerfahrungen von lutherischen Pfarrern und Gläubigen im Amt Hornberg des Herzogtums Württemberg im Dreißigjährigen Krieg und nach dem Westfälischen Frieden, in: ASCHE/SCHINDLING (wie Anm 92), 123-211, hier 151f.

⁹⁴ Vgl. KOHLMANN (wie Anm. 93), 152.

⁹⁵ Instruktive Beispiele: KOHLMANN (wie Anm. 93), 183-188; KLEINEHAGENBROCK (wie Anm. 92), 97, 99; das nachfolgende Zitat ebd. 98.

⁹⁶ Zum argumentativen Anweg seit Augustinus vgl. KURZE (wie Anm. 84), 1-21. Hier auch zahlreiche Hinweise zum Denken mittelalterlicher Theologen über den Krieg. Weiterhin instruktiv für die Entwicklung der Kriegsethik, jedoch kaum für die Rolle der Geistlichen im Krieg: DIETER BAUMANN, *Militäretik. Theologische, menschenrechtliche und militärwissenschaftliche Perspektiven*, Stuttgart 2007, 160-271.

Teil an einer ausführlichen Debatte der Dekretistik um die Thematik nicht eines „Heiligen Krieges“, die es im Mittelalter nicht gab, sondern eines gerechten und für den Kämpfer heilbringenden Krieges im Kontext nicht erst der Kreuzzüge, sondern bereits der Gottesfriedens- und Kirchenreformbewegung und des Investiturstreits innerhalb der westlichen *Christianitas*; andernorts habe ich das ausführlich erläutert.⁹⁷ Für den hiesigen Zusammenhang entscheidend war die bereits von den Dekretisten gestellte Frage nach den Grenzen einer Teilnahme von Geistlichen an solchen Kriegen. Deren Ergebnisse zusammenfassend hat Ernst Dieter Hehl festgehalten: „Die Dekretisten haben die Kämpfe für kirchliche Belange – sei es der Heidenkrieg, die Bekämpfung der Häretiker oder die Kriege des Königs zum Schutz der Kirche seines Reiches – den Gesetzen des gerechten Krieges unterworfen. Übereinstimmend haben sie die aktive Teilnahme der Geistlichen an den Kampfhandlungen bis auf gewisse Ausnahmefälle abgelehnt, die Kirche sollte aber zum Kampf für ihre Interessen auffordern dürfen.“⁹⁸ Es entwickelten sich also Kriegstypen, in denen das im Sinne des Augustinus wesentliche zu verteidigende oder wiederzugewinnende Gut ein religiöses war: die Verteidigung der Kirche oder ihrer Freiheiten und Besitztümer, die Verteidigung des Glaubens gegen Häretiker, die Wiedererlangung heiliger Stätten aus der Hand Ungläubiger. Hier entstand eine neue Rolle der Geistlichen, und zwar insbesondere des Papstes, bei der Begründung und Legitimierung von Kriegen: Es war die Kirche, welche die Gerechtigkeit dieser Kriege und ihrer Kriegsgründe darzutun hatte und zur Unterstützung der religiösen Anliegen die organisatorische Führung übernahm,⁹⁹ wofür Augustinus in seiner Auseinandersetzung mit den Manichäern und der Anrufung staatlicher Zwangsgewalt gegen Häretiker in der mittelalterlichen Rezeptionsgeschichte eine Spur gelegt hatte.¹⁰⁰ In diesem Sinne, so habe ich an anderer Stelle zu definieren vorgeschlagen, entwickelte sich ein mittelalterlicher ‚Religionskrieg‘ als Kriegstypus, der aber in seiner von Geistlichen vorgetragenen Begründung und Interpretation den in der Kanonistik entwickelten Rechtsrahmen des ‚gerechten Krieges‘ nicht sprengte und darum eben nicht pauschal als ‚Heiliger Krieg‘ qualifiziert werden kann,¹⁰¹ eine aktualistische Terminologie im Übrigen, für die sich im Mittelalter und – von bedrohten Dissenter-Randgruppen der Reformationsgeschichte abgesehen – auch in der Frühen Neuzeit weder Quellenbelege finden lassen noch

⁹⁷ 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 u. a. 2007, 371-415, hier 373-381.

⁹⁸ HEHL (wie Anm. 81), 248.

⁹⁹ Vgl. dazu jüngst ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt* (wie Anm. 83), 420-424, 427ff. (Lit.).

¹⁰⁰ Vgl. WEISSENBERG (wie Anm. 62), 477-509; BRACHTENDORF (wie Anm. 62).

¹⁰¹ Vgl. ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt* (wie Anm. 83), 382, 427f., 435f., wo die gewaltsame Unterwerfung und Mission der Sachsen und die Kreuzzüge, auch die inhereuropäischen gegen Häretiker bis hin zu den Hussitenkriegen (nicht mehr aber die Reformationskriege), als ‚Heilige Kriege‘ gefasst werden, ohne dass für den Begriff eine klare Definitionsgrundlage angegeben wäre.

eine angemessene Kriteriologie und Phänomenologie der Forschung.¹⁰² Zu beachten ist ferner, dass diese Diskussion eine weitgehend offene war und Theologen eben diese geistliche Aufforderung zum Kampf für Kirche und Christentum ebenso scharf kritisierten wie die weit verbreitete Mentalität der Krieger und ihrer priesterlichen Fürsprecher, für Christus als Rächer von Verunehrung und Schmach aufzutreten und dem prinzipiell stets festgehaltenen Verbot der Gewaltmission doch ein erhebliches Maß an gewaltbereiter Nötigung zu unterlegen.¹⁰³

Thomas behandelte die ethischen Probleme des Krieges im Rahmen der Erörterung der Liebe und der Klugheit (II-II, q. 34-56). Innerhalb seiner inneren Systematik des Nachdenkens über den Krieg fragte er insbesondere nach der Erlaubtheit des Krieges (q. 40 Art. 1); hier wurde die Lehre von den Kriterien des gerechten Krieges geboten. Neben den weiteren Fragen, ob es Kriegführenden erlaubt sei, einen Hinterhalt zu legen (Art. 3) und an Feiertagen Krieg zu führen (Art. 4), ist im hiesigen Zusammenhang insbesondere der Art. 2 von Bedeutung: „Ist es den Klerikern erlaubt, Krieg zu führen?“¹⁰⁴ Thomas nämlich verneinte diese Frage dezidiert, weil unter Berufung auf Aristoteles „Verschiedenes [...] von unter sich Verschiedenen besser und erfolgreicher erfüllt [wird] als von ein und demselben.“ Kriege hinderten an der geistlichen Betrachtung, am Lob Gottes und am Gebet für das Volk; und schließlich seien „alle Weihen der Kleriker hingeeignet auf den Dienst am Altare, auf dem unter dem Sakrament das Leiden Christi

¹⁰² Zum Religionskrieg als forschungsgeschichtlich zu rekonstruierendem Kriegstypus mit angebbaren Kriterien vgl. HOLZEM (wie Anm. 97), 413 (die Herleitung aus Mittelalter und Früher Neuzeit ebd. 373-410); zum damit abgelehnten Merkmalsbündel des vermeintlichen ‚Heiligen Krieges‘ im derzeitigen öffentlichen Bewusstsein ebd. 371f., zu dessen Entstehung im Kontext der politischen, nicht religiösen Debatten zu den Kriegen der Moderne ebd. 410-413. Zur Phänomenologie des Religionskrieges im Israel-Palästina-Konflikt vgl. HANS G. KIPPENBERG, Religionskriege heute. Die Entsäkularisierung des Nahostkonflikts, in: BEY-RAU/HOCHGESCHWENDER/LANGEWIESCHE (wie Anm. 97), 415-441. Zur Interpretation des Dreißigjährigen Krieges als Religionskrieg mit vermeintlichen Zügen des „Heiligen Krieges“ vgl. ROBERT BIRELEY, The Thirty Years War as Germany's Religious War, in: KONRAD REPGEN (Hg.), Krieg und Politik 1618-1648. Europäische Probleme und Perspektiven, München 1988, 85-106.

Der Begriff *bellum sacrum* taucht nach derzeitigem Kenntnisstand erstmals bei bedrohten religiösen Minderheiten der Frühen Neuzeit in England auf, bürgert sich aber keineswegs als Zentralbegriff zum Verständnis der Religionskriege des 17. Jahrhunderts ein; vgl. AXEL GOTTHARD, Der Gerechte und der Notwendige Krieg. Kennzeichnet das Konfessionelle Zeitalter eine Resakralisierung des Kriegs begriffs?, in: HOLZEM (wie Anm. 4).

¹⁰³ ANGENENDT, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 83), 427-435.

¹⁰⁴ Es ist bemerkenswert, dass in der ausführlichsten derzeit vorliegenden Studie zur Kriegsethik des Thomas von Aquin der Artikel über die Rolle der Geistlichen im Krieg nicht die mindeste Beachtung gefunden hat. Vgl. GERHARD BEESTER-MÖLLER, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der *Summa theologiae*, Köln 1990; GERHARD BEESTER-MÖLLER/HEINZ-GERHARD JUSTENHOVEN (Hgg.), Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung, Stuttgart 1999.

vergegenwärtigt wird“. Kleriker sollten daher lieber das eigene Blut vergießen als zu töten; taten sie es auch ohne eigenes Verschulden dennoch, würden sie irregulär, also kultunfähig.¹⁰⁵ Kriegsführung war Geistlichen nicht deswegen untersagt, weil dies generell eine Sünde wäre – hier galten die Kriterien des gerechten Krieges, zumal die Kriegsführung als solche auch Thomas unabwendbar schien. Daher konnte Thomas eine Beteiligung der Geistlichen am Kriege im expliziten Sinne ihrer geistlichen Aufgabe dennoch gut heißen, jener nämlich, „die irdischen Kriege [...] im gläubigen Volke [...] auf ihr Ziel, auf das geistige, göttliche Gut auszurichten“ und damit christliche Kriterien der Kriegsführung zur Geltung zu bringen. „Deshalb [und eben auch in diesem Sinne] steht es den Klerikern zu, andere dazu vorzubereiten und zu bringen, gerechte Kriege zu führen.“¹⁰⁶ Auf diese Weise könnten Kleriker „auf Veranlassung ihres Oberen am Kriege teilnehmen, nicht um mit eigener Hand zu kämpfen, sondern um in der rechten Weise den Kämpfenden mit ihrem Zuspruch und ihrer Lossprechung, und was dergleichen geistige Hilfen mehr sind, beizustehen“.¹⁰⁷ Thomas entwickelte also seine Lehre über die Aufgaben der Geistlichen im Krieg vom Thema der Liebe und der Klugheit her, in ihrer Rechtfertigung ganz rückgebunden an die Kriterien des gerechten Krieges und eine dementsprechende Gewissensbildung.

Thomas' Erörterung der Kriegsproblematik bildete einschließlich ihrer Gliederung in die genannten vier Artikel die Grundlage der gesamten Barockscholastik, welche ihre akademische Form im Wesentlichen als Thomas-Auslegung und -Kommentierung fand. Für die katholischen Reichsterritorien, aber auch für die Politiktheorie des Luthertums wurden die Lehren der spanischen Barockscholastik einflussreich, die sich als „Schule von Salamanca“ insbesondere mit den Namen Francisco de Vitoria (OP, 1483/93-1546), Domingo de Soto (OP, 1494/95-1560), Melchor Cano (OP, 1509/10-1560), Diego de Covarrubias y Leiva (1512-1577) und Luis de Molina (SJ, 1535/36-1600) verbinden. Wie Thomas verneinte Francisco de Vitoria in *de bello*, Art. 2, die Frage: „Ist es Geistlichen und Bischöfen erlaubt zu kämpfen?“ Auch er begründete dies mit der Unterschiedlichkeit der Ämter und der Aufgabe der Priester, „Opfer auf dem Altar darzubringen“. Es dürfe niemand Blut vergießen, der „Christus, der sein Blut für alle vergossen, für alle als Opfer darbringe“.¹⁰⁸ Domingo de Soto erhärtete das kultische Argument für das Kampfverbot der Geistlichen, weil durch den Kampf „diejenigen sündigen,

¹⁰⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* II-II q. 40,2; lat.-dt., hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Bd. 17b: Die Liebe (2. Teil) – Klugheit (II-II, 34-56), kommentiert von JOSEF ENDRES, Heidelberg u. a. 1966, 89-91.

¹⁰⁶ THOMAS VON AQUIN (wie Anm. 105), 92.

¹⁰⁷ THOMAS VON AQUIN (wie Anm. 105), 91.

¹⁰⁸ FRANCISCO DE VITORIA, *Quaestio XL ‚De Bello‘*, in: HEINZ-GERHARD JUSTENHOVEN/JOACHIM STÜBEN (Hgg.), *Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der spanischen Spätscholastik*, Stuttgart 2006, 78-107; 96/97 (lat.-dt.).

die für den Kultus abgestellt sind.¹⁰⁹ Das stärkste Argument für diese Vorstellung entnahm er jenem Gottesspruch, welcher König David den Bau des Tempels verwies, weil an seinen Händen das Blut des Krieges klebe (2 Sam 16,8). Vitoria war der festen Überzeugung, dass alle diejenigen, welche „für gottesdienstliche Handlungen eingesetzt sind“, durch jedwede Kriegshandlung sündigen würden.¹¹⁰

Im Hinblick auf Geistliche im Reich und in der Frühen Neuzeit mussten zwei Kernprobleme besonders hervortreten: Erstens hielt Francisco de Vitoria, unter allen prominenten Moraltheologen des 16. und 17. Jahrhunderts völlig unumstritten, fest, dass auch Bischöfe, welche „über zeitliche Herrschaften verfügen“ wie der deutsche Reichsepiskopat, „selbst nicht kämpfen dürfen“, aber „Kriege über Heerführer ins Werk setzen“ können „zur Lenkung des Gemeinwesens“.¹¹¹ Diskussionen aber entstanden bei der zweiten Frage, inwieweit sich Geistliche überhaupt auf die Präsenz im Heer und die geistliche Zurüstung zum Krieg einlassen durften. Wie Thomas hielt Domingo de Soto fest: „Vom üblichen Recht her sind alle diejenigen, die töten oder verstümmeln, irregulär.“¹¹² Viel brenzlicher waren jedoch die regulären Grenzfälle. Wie weit durfte sich ein Geistlicher, der sich im Heer befand, für die Angelegenheit des Krieges engagieren? Francisco de Vitoria verurteilte die Praxis von Ordensleuten, welche „Soldaten in einem gerade stattfindenden Konflikt anfeuerten“. Lediglich vor einem Krieg sei es Geistlichen erlaubt, die Soldaten dazu zu ermuntern, tapfer zu kämpfen.¹¹³ An den Händen der Geistlichen durfte kein Blut kleben, und zwar nicht einmal mentales. Das legte nach Ausweis der barockscholastischen Moraltheologie ihrem Engagement im Krieg feste Grenzen auf. Besonders ausführlich stellte sich Luis de Molina dem Problem des Krieges insgesamt und auch der Beteiligung von Geistlichen im Krieg und wich im Grundsatz nicht von seinen Vorgängern ab.¹¹⁴ Aber die Frage, ob Klerikern gestattet sei, an einem gerechten Krieg teilzunehmen und „in diesem Krieg zum Kampfe zu ermuntern“, beantwortete er mit einer deutlich militaristischeren Ethik, als dies bei de Vitoria oder de Soto der Fall war. Aus der Situation der spanischen Reconquista heraus und unter Verweis auf einen jahrhundertelangen Usus gestand er Priestern zu, „den gerechtermaßen Kämpfenden mit ihren Ermunterungen, Lossprechungen und anderen geistlichen Hilfen dieser Art geistlichen Beistand zu leisten“.¹¹⁵ Handelte es sich hier noch um ein reines Thomas-Zitat, folgerte er jedoch, Bischöfe und Priester könnten „nicht nur vor einem Gefecht, sondern auch während eines Gefechtes die Soldaten

¹⁰⁹ DOMINGO DE SOTO, Quaestio XL ‚De Bello‘, in: JUSTENHOVEN/STÜBEN (wie Anm. 108), 108-143; 134/135.

¹¹⁰ VITORIA (wie Anm. 108), 98/99.

¹¹¹ VITORIA (wie Anm. 108), 102/103.

¹¹² DE SOTO (wie Anm. 109), 136/137.

¹¹³ VITORIA (wie Anm. 108), 100/101.

¹¹⁴ LUIS DE MOLINA, Quaestio XL ‚De Bello‘, in: JUSTENHOVEN/STÜBEN (wie Anm. 108), 212-242, hier 328/329.

¹¹⁵ Vgl. THOMAS VON AQUIN (wie Anm. 105) – mit signifikanten Unterschieden der Übersetzung.

allgemein zum Kampfe und zur Verteidigung des Glaubens und zur Verbreitung der Kirche durch Kämpfen aufmuntern, [...] wie viele Todesfälle und Verstümmelungen unter den Feinden auch folgen mögen“.¹¹⁶ Viel zurückhaltender hingegen äußerte sich Silvester Prierias, der in die vorsichtige thomistische Linie zurückschwenkte, welche auch Francisco de Vitoria vorgezeichnet hatte.¹¹⁷ Geistliche sollten gerade nicht dazu im Krieg anwesend sein, um ihm heilige Weihen zu verleihen. Ihre Hauptaufgabe sollte vielmehr darin bestehen, seine Lebensbedrohlichkeit für die Kombattanten mit geistlichen Mitteln zu begleiten, aber auch die ethischen Prinzipien gerechter Kriegsführung zur Geltung zu bringen. Die Abwendung von Augustinus und seinem *pacificus esse*, die schon bei Gratian und Thomas vorgezeichnet war, wurde hier jedoch keineswegs rückgängig gemacht. Denn Prierias' Argument war erneut nicht friedens-, sondern standesethischer Natur.¹¹⁸ Dennoch sind diese moraltheologischen Debatten keine bloße Theorie geblieben. In erstaunlicher Klarheit und Dichte, bis zum wörtlichen Zitat, kehrte die barockscholastische Gelehrsamkeit in den Predigtpostillen aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges wieder.¹¹⁹

Hier zeigt sich der enge Konnex zwischen Schultheologie und Predigt in den Zeiten der Konfessionskriege. Das dürfte für den Protestantismus gleichermaßen gelten, welcher die Lehre vom gerechten Krieg im Kontext frühneuzeitlicher Staatsbildung und die Gewalt monopolisierender Staatsverdichtung prinzipiell aufnahm.¹²⁰ Der thomistische Artikel 2 über die Geistlichen im Krieg wurde allerdings nicht in expliziten kriegsethischen und kultrechtlichen Reflexionen fortgeschrieben. Vielmehr hatte schon Martin Luther die Frage nach der Rolle der Geistlichen im Krieg seiner Lehre von den drei Ständen¹²¹ und zwei Regimentern¹²² eingeschrieben.

¹¹⁶ DE MOLINA (wie Anm. 114), 336/337.

¹¹⁷ SILVESTER PRIERIAS, *Summa Summarum*, art. „bellum“, in: JUSTENHOVEN/STÜBEN (wie Anm. 108) 344-401, hier 394/395.

¹¹⁸ PRIERIAS (wie Anm. 117), 396/397.

¹¹⁹ Aus den zahlreichen Beispielen nur der Verweis auf eines: JOHANN HESSELBACH, *Postill, Das ist / Außlegung der Euangelien / so nach alter Catholischer Römischer Kirchen / vnnd der H. Vätter Lehr vnd Meynung / auff alle Sonntag durchs Jahr gepredigt vnd außgelegt werden. Erster Theil: Von Advent bis Pffingsten: Itzo wiederumb vbersehen vnd mit etlichen Predigten gemehret vnd gebessert / Durch [...] Mainz 1615, 356. Die Predigten erschienen während des Dreißigjährigen Krieges mehrfach unverändert in Neuauflagen; vgl. zur Predigt im Dreißigjährigen Krieg und über ihn demnächst ANDREAS HOLZEM, *Barockscholastik in der Predigt. Kriegsethik, Sündenschuld und der Kampf gegen Trübsal und Verzweiflung*, in: HOLZEM (wie Anm. 4).*

¹²⁰ Vgl. zu den zentralen Schriften Martin Luthers zum Thema: WA 11, 229/245-281 (Von weltlicher Oberkeytt, wie weyt man yhr gehorsam schuldig sey, 1523); WA 19, 623-662 (Ob kriegsleutte auch ynn seligem stande seyn kuenden, 1526); WA 30.2, 81/107-159 (Vom kriege widder die Türcken, 1529); WA 30.2, 149/160-197 (Eine Heerpredigt widder den Türcken, 1530); WA 51, 577/585-625 (Vermanunge zum Gebet Wider den Türcken, 1541). Für die Adaption der Lehre vom gerechten Krieg in der Obrigkeitsschrift insbesondere WA 11, 276-278.

¹²¹ Unterschieden werden als drei Stände (bezeichnet auch als „Stifte“ oder „Orden“) erstens der Pfarrerstand als Dienst am Wort, zweitens die Elternschaft,

Luthers Rechtfertigungslehre verbot von vornherein eine Erörterung, ob ethisch gerechtfertigtes Handeln im Krieg einen Beitrag zur Rechtfertigung des Sünders vor Gott sein könne; auch für „Kriegsleute“ behielt *coram Deo* die um Christi willen im Glauben geschenkte Gerechtigkeit absoluten Vorrang; eine dienende Gerechtigkeit menschlicher Handlungen entsprang ihr, fügte ihr aber nichts hinzu.¹²³ Daher behandelte Luther das Handeln des Kaisers, der Fürsten und der Soldaten, aber auch der Geistlichen im Krieg als Problem der „äußeren Gerechtigkeit“. Sozialethisch sei das Amtshandeln als von Gott gewiesene Partizipation an der Schöpfungsordnung, individualethisch hingegen die je persönliche Ausübung der Amtspflichten zu beurteilen: Auch der Kriegsstand sei „ampt oder werck, das an yhm selbs recht und goetlich ist. Aber darauff ist zusehen, das die person auch sey, die dazu gehoere und rechtschaffen sey [...]“.¹²⁴ Handeln im Krieg war grundsätzlich eine von der Person und ihrem Gottverhältnis geschiedene Angelegenheit des Amtes, betonte Luther insbesondere in seiner 1526 entworfenen Antwort auf die bange Frage, ob Kriegsleute nach den ungeheuren Gräueln des Bauernkrieges noch in seligem Stande sein könnten. So habe ein Fürst „die seinen zu schuetzen und yhn friede zu schaffen“, weil er „nicht eine person fuer sich selbst, sondern fuer andere, das er yhn diene, Das ist, sie schuetze und vertheydinge“ sei.¹²⁵ Während Privatpersonen wie untergeordnete Lehnsträger auch erlittenes Unrecht demütig ertragen und in der Obrigkeit ihr Recht suchen sollten¹²⁶, war es das Amt der Obrigkeit, Übeltäter zu ihrer

Hausregentschaft und Erziehung, die Vater und Mutter obliegen, sowie drittens die öffentlichen Obrigkeiten; diesen Ständen, welche die Grundordnung der Gesellschaft vorgeben, sind ihre Ämter als Aufgaben zugeordnet.

¹²² Diese ist hier nicht ausführlich zu entfalten; vgl. neben der allgemeinen Literatur zu der politischen Ethik Luthers (jüngste Publikationen: ROLF DECOT/HANS JOSEF SCHMITZ (Hgg.), *Luthers Reformation zwischen Theologie und Reichspolitik*. Aufsätze, Frankfurt am Main 2007; VOLKER MANTEY, *Zwei Schwerter – zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, Tübingen 2005) insbesondere VOLKER STÜMKE, *Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik*, Stuttgart 2007. Vgl. auch BAUMANN (wie Anm. 96), 251-263.

¹²³ Vgl. ausführlich, auch zum folgenden, STÜMKE (wie Anm. 122), 114-180.

¹²⁴ WA 19, 624¹⁸-625¹¹ (Ob kriegsleutte auch ynn seligem stande seyn kuenden, 1526).

¹²⁵ WA 19, 648¹³⁻²² (Ob kriegsleutte auch ynn seligem stande seyn kuenden, 1526).

¹²⁶ „Christlich hyrynn zů faren, sage ich, das keyn furst widder seynen uberherrn als den Koenig und Keyser oder sonst seynen lehen herrnn kriegem soll, sondernn lassen nehmen, wer da nympt. Denn der uberkeyt soll man nicht widerstehen mit gewallt, Bondern nur mit bekentnis der warhey; keret sie sich dran, ist güt, wo nicht, so bistu entschuldiget unnd leydest unrecht umb Gottis willen.“ WA 11, 276²⁹-277⁵ (Von welltdicher Uberkeytt, 1523). In seiner „Warnunge D. Martini Luther, An seine lieben Deutschen“ hingegen formulierte Luther 1530 im Anschluss an das Scheitern des Augsburger Reichstags ein Widerstandsrecht der evangelischen Fürsten gegen den Kaiser, „denn jnn solchem fall, wenn die mörder und bluthunde jhe kriegem und morden wollen, so ists auch jnn der warheit keine auffrur, sich widder sie setzen und weren“, weswegen er jenen, „so sich wider die mördische und blutgyrige Papisten zur were setzt, nicht auffrürisch gescholten

Besserung zu strafen, sich dem chaotischen Wirken des Teufels in der Welt entgegenzustemmen und den äußeren Gesetzesgehorsam derer zu erzwingen, die nicht aus innerem Antrieb als wahre Christen in friedfertiger Untertänigkeit leben wollten; in diesem Sinne hatte Luther bereits 1525 den Bauernkrieg als illegitimen Aufruhr gedeutet.¹²⁷ Die Aufgabe der Geistlichen ergibt sich für Luther aus der strikten Scheidung des weltlichen vom geistlichen Regiment, weil letzteres nur „durchs wort und on schwerd, da durch die menschen sollen frum und gerecht werden“ handzuhaben sei mit dem Ziel, „also das sie mit der selbigen gerechtikeit das ewige leben erlangen“.¹²⁸ Weder das weltliche noch das geistliche Regiment könne äußerlich die wahren Christen von den Namenchristen scheiden; eben dies verpflichtete auch die ersteren zum Gehorsam, „nicht als Christen sondern als gelieder und unterthenige gehorsam leute nach dem leybe und zeitlichem gut“.¹²⁹ Krieg war damit ausschließlich zur Verteidigung gerechtfertigt; hier war Luther in seiner Unterscheidung von Kriegslust und Notwehr strikter als die barockscholastische Kasuistik, welche unter bestimmten Bedingungen präventive Sicherungsmaßnahmen nicht grundsätzlich abgelehnt hatte. Weil der Krieg generell großes Unglück in sich berge, müsse er gegen ruhmsüchtige und kriegstreiberische „eissenfresser“ scharf begrenzt werden, „auff das der krieg nicht alleine krieg, sondern auch pflichtiger schutz und not wehre muege heysen“.¹³⁰

Da den Regimenten, Ständen und Ämtern eine je gleiche „Heiligkeit“ im Dienste des göttlichen Gebotes zukam, ohne als bevorzugter Weg zur Seligkeit reklamiert werden zu können, emanzipierte sich das Handeln der legitimen Obrigkeit im Krieg in hohem Maße vom kriegsethischen Diskurs der Geistlichen; die Gerechtigkeit eines Krieges und die Angemessenheit der militärischen Mittel einzuschätzen wurde zur Angelegenheit der politischen Vernunft, in welche das geistliche Regiment und Amt sich nicht einzumischen hatte. Vielmehr warf Luther insbesondere in seiner Obrigkeitsschrift und seinen Türkenchriften dem Papsttum und den Fürstbischöfen des Reiches die Aufrichtung eines eigenen geistlichen Schwertes vor. Der Papst erklärte den Türkenkrieg zum Kreuzzug um Christi willen – in Luthers Augen eine Lästerung Christi und seiner Gewaltlosigkeit, vielmehr habe allein der Kaiser einen ausschließlich weltlich begründeten Verteidigungskrieg gegen die türkische Eroberung zu führen.¹³¹ Denn das geistliche Regiment verfehle sich selbst in der Übernahme eines weltlichen Amtsauftrags:

haben“ wolle (WA 30.3, 282²³⁻²⁷). Auf die Debatte um das evangelische Widerstandsrecht ist hier nicht näher einzugehen; vgl. u. a. FRANZ BRENDLE, Karl V. und die reichständische Opposition, in: ALFRED KOHLER/BARBARA HAIDER/CHRISTINE OTTNER (Hgg.), Karl V. 1500-1558. Neue Perspektiven seiner Herrschaft in Europa und Übersee, Wien 2002, 691-705 (Lit.).

¹²⁷ Vgl. jüngst VOLKER LEPPIN, Martin Luther, Darmstadt 2006, 221-236 (Lit.)

¹²⁸ WA 19, 629¹⁶⁻⁶³⁰² (Ob kriegsleutte auch ynn seligem stande seyn kueden, 1526).

¹²⁹ WA 19, 629²⁻¹⁵ (Ob kriegsleutte auch ynn seligem stande seyn kueden, 1526).

¹³⁰ WA 19, 647²⁸⁻⁶⁴⁸¹² (Ob kriegsleutte auch ynn seligem stande seyn kueden, 1526).

¹³¹ WA 30.2, 125²²⁻¹²⁶⁵ (Vom kriege widder die Türcken, 1529).

Papst und Bischöfe sollten „yinnerlich [...] regirn die seelen durch Gottis wortt“, statt dessen „regirn sie außwendig schlösser, stedt, land und leutt und martern die seelen mit unsegllicher moerderey“.¹³² Auch im von der weltlichen Obrigkeit gehandhabten Gerichtsinstrument des Krieges sei Gott selbst als Sachwalter seiner Schöpfungs- und Ordnungsmacht tätig, weshalb dieser einer geistlichen Legitimation nicht bedürfe. „Darumb ehret auch Gott das schwerd also hoch, das ers seine eigen ordnung heist [...]. Denn die hand, die solch schwerd fueret und wuerget, ist auch als denn nicht mehr menschen hand sondern Gottes hand, und nicht der mensch sondern Got henget, redert, entheubt, wuerget und krieget. Es sind alles seine werck und seine gerichte.“¹³³ Der einzelne Christ könne sich hier der Verantwortung Gottes und der Obrigkeit überlassen; sein „Beruf“ sei es, im jeweiligen weltlichen Kontext die von Gott gebotene Nächstenliebe zum Wohl des Einzelnen wie der Gesellschaft zu praktizieren, als welche auch die gerechte Verteidigung im Krieg begriffen wird. Weil Gott selbst die gesellschaftliche Ordnung der Welt eingerichtet habe, sei deren Erhaltung letztlich instrumentales Handeln Gottes selbst, „damit er eyn mal das land fege und boebuben außtreybe“.¹³⁴ In diesem Sinne sei der Krieg Unfriede zur Wiederherstellung des Friedens, soziale Chirurgie zur Amputation von Bosheit und Gesetzlosigkeit, „wie ein guter artzt, wenn die seuche so boese und gros ist, das er mus hand, fues, ohr oder augen lassen abhawen odder verderben, auff das er den leib errette, [...] nicht anders denn ein kleiner, kurtzer unfriede, der eym ewigen unmeslichem unfriede weret, Ein klein unglueck, das eym grossen unglueck weret [...]“.¹³⁵

Geistliche fügten sich daher in die theologischen Legitimationen rechter Obrigkeit und ihrer Kriege ein. Zentrale Aufgabe des geistlichen Regimentes im Kriege war es, die weltliche Macht zu ihrem Amt und in ihrem Amt zu ermahnen, sich ansonsten aber strikt an den eigenen Amtsauftrag der Preempt von Buße, Evangelium und Gehorsam zu halten. Der Geistliche sei nicht auf die Erhaltung und Wiederherstellung äußerlichen Friedens durch das Schwert, sondern auf die Vermittlung ewigen Lebens durch Wort und Sakrament aus. In Auseinandersetzung mit dem weltlichen Regiment gerate er erst dann, wenn diese ihren Amtsauftrag nicht wahrnehme oder mit Glaubenszwang in die geistliche Sphäre übergreifen versuche. Weil die Vermischung beider Gewalten ausgeschlossen werden sollte, hatte sich der Geistliche im Krieg strikt auf das Wort zu beschränken, mittels dessen die Obrigkeit darauf verwiesen wird, dass ihr Handeln keineswegs eigengesetzlich, sondern an die von Gott gesetzten Ziele weltlichen Amtsauftrags zurückgebunden sei. Der in dieser Konstruktion liegenden „Gefahr einer Bevormundung des weltlichen Regiments durch die Geistlichkeit“ entkam Luther durch die Betonung, diese Vorgaben Gottes seien im natürlichen Recht verankert und könnten mit der menschlichen Vernunft erkannt werden;

¹³² WA 11, 265⁷⁻¹² (Von weltlicher Uberkeytt, 1523).

¹³³ WA 19, 626²²⁻²⁷ (Ob kriegsleutte auch ynn seligem stande seyn kuenden, 1526).

¹³⁴ WA 11, 277¹⁶⁻²⁷ (Von weltlicher Uberkeytt, 1523).

¹³⁵ WA 19, 625²⁶⁻⁶²⁶¹⁴ (Ob kriegsleutte auch ynn seligem stande seyn kuenden, 1526).

die Geistlichkeit habe lediglich auf deren rechten Gebrauch zu drängen.¹³⁶ Allgemeine Prinzipien, nicht konkrete Entscheidungen seien die Aufgabe der Geistlichen: Krieg solle aus lauterer Motiven und nicht um des militärischen Ruhmes willen geführt werden, ohne Aggression und Hass und ohne den Automatismus der sich selbst gerechtfertigt wählenden Vergeltung, die mit der eigenen Gerechtigkeit, nicht aber mit Gottes Gerichten kalkuliert.¹³⁷ Plünderungen, Brandschatzungen, Vergewaltigungen und alle maßlose Gewalt seien unangemessen; die Tapferkeit vor dem Feind müsse mit Demut vor Gott einhergehen. Ein Kriegsmann müsse gerade im gerechten Krieg „zu gleich muetig und verzagt“ sein: „fuer Gott sol er verzagt, furchtsam und demuetig sein und dem selbigen die sache befehlen, das ers nicht nach unserm recht sondern nach seiner guete und gnaden schicke, auff das man Gott zuvor gewinne mit eym demuetigen fuerchtsamen hertzen. Widder die menschen sol man kecke, frey und trotzig sein, als die doch unrecht haben, und also mit trotzigem, getrostem gemut sie schlahen“;¹³⁸ ernsthafte Verhandlungsversuche und Friedensangebote sollten dem Waffengang voranstehen, damit „nicht alles zü poden gehe und eytel witwe unnd weyßen werde“.¹³⁹ Provokationen dürften darum nicht aus Ehrsucht so beantwortet werden, dass der Schaden größer sei als der Nutzen. Wo der Fürst „unrecht nitt straffen kann on grosser unrecht, da lasß er seyn recht faren, es sey wie billich es wolle.“¹⁴⁰

Freilich enthielt diese Kriegsethik auch jene die Obrigkeit geradezu unbedingt legitimierenden Implikate, die ungebrochenen Gehorsam des Soldaten gegen die Vorgesetzten ebenso verlangten, wie sie ihm eine uner-schrockene, in Gott getröstete Tapferkeit zusprachen, da ihr Gewissen als Untergebene rein und ihre Seele in der umsonst geschenkten Erlösungsgewissheit gehalten sei: Nicht der Kriegsmann als solcher, sondern der Christ in ihm werde – allein aus Gnade und im Glauben – erlöst. Das Amt hingegen könne bei rechtem Gebrauch das Gewissen des Kämpfers beruhigend sicher stellen und gerade darin seinen militärischen Erfolg begründen, weil er unter diesen Bedingungen aufgerufen sei, „ohne Bedenken zu töten“¹⁴¹, „sintemal es nicht feylen kann, wo gut gewissen ist, da ist auch grosser mut und kecks hertz.“¹⁴²

Diese Grundlagen lutherischer Kriegsethik, basierend auf seiner Rechtfertigungs-, Stände- und Regimentenlehre, wies den Geistlichen im Krieg

¹³⁶ STÜMKE (wie Anm. 122), 257f.

¹³⁷ WA 19, 649¹⁸-650⁷ (Ob kriegsleutte auch ynn seligem stande seyn kunden, 1526).

¹³⁸ WA 19, 651⁶⁻¹² (Ob kriegsleutte auch ynn seligem stande seyn kunden, 1526).

¹³⁹ WA 11, 277⁶⁻¹⁵ (Von weltlicher Uberkeytt, 1523).

¹⁴⁰ WA 11, 276⁶⁻²⁶ (Von weltlicher Uberkeytt, 1523).

¹⁴¹ STÜMKE (wie Anm. 122), 371.

¹⁴² WA 19, 623²³-624³ (Ob kriegsleutte auch ynn seligem stande seyn kunden, 1526). Vgl. das Gebet, das Luther eigens entwarf, um zwischen Katechese und geistlicher Performanz diesen Zusammenhang von Gehorsam und Trost in der Rechtfertigung allein um Christi willen, gutem Gewissen und Kampfkraft zu befördern („Und befelh damit leib und seele ynn seine hende. Und zeuch denn von ledder und schlahe drein ynn Gotts namen.“); Ebd. 661⁹⁻²⁶.

einen präzise umrissenen Ort zu, welcher sich in das weltliche Regiment der Obrigkeit nicht einzumischen hatte. Was Luther von den Geistlichen im Krieg erwartete, machte er daher anders als Thomas von Aquin und die ihn kommentierenden Barockscholastiker der Schule von Salamanca kaum im Rahmen einer geistlichen Standeslehre, sondern durch sein eigenes Schrifttum selbst implizit deutlich. Er verstand sich als der, welcher als Geistlicher und Christ unmittelbar belehrend und mahnend im Hinblick auf den weltlichen Amtsauftrag agierte, ohne ihn sich eigenständig anzumaßen: „Denn ich lere ytz nicht, was Christen sollen thun. Denn uns Christen gehet ewer regiment nicht an. Wir dienen aber euch und sagen, was euch fuer Gott ynn ewrem regiment zu thun ist.“¹⁴³ Das gilt insbesondere für die Türken-schriften, in denen sich Luther faktisch als geistlicher Lehrer und Mahner von Kaiser und Fürsten betätigte und damit implizit Reichweite und Grenzen seines Amtes im Krieg umriss: Er wolle „die Ampt und beruff eigentlich unterscheiden und gesondert haben, das ein iglicher sol darauff sehen, wo zu er von Gott beruffen ist und dem selbigen Ampt trewlich und hertzlich, Gott zu dienst, folge und gnug thu“.¹⁴⁴ Ein Geistlicher habe sich, auch im Krieg, ausschließlich um das Christ-sein der Christen zu kümmern; da er in Wort und Sakrament Christus und seine Erlösung repräsentiere, sei das Amt des Kriegens und der Gewalt eine im Gericht zu verantwortende Lästerung. Weil Christus „doch sich rhuemet, Er sey daruemb komen, das er die welt selig mache, nicht das er die leute toedte“, solle auch der Geistliche „mit dem Euangelio handeln und durch seinen geist den menschen von den sunden und von dem tode [...] erloesen, Ja von dieser welt zum ewigen leben helfen.“¹⁴⁵

Neben dieser mahnend-belehrenden Begleitung einer „relativen Autonomie“¹⁴⁶ der Obrigkeit aber kam den Geistlichen, was Luther insbesondere in seinen Türken-schriften von 1529 betonte, ein ganz eigenständiger Amtsauftrag der Bußpredigt zu. Da er die Türkengefahr als Strafe Gottes an der sündigen Christenheit auffasste – „Er ist Gotts rute und des Teueffels diener, das hat keinen zweifel.“¹⁴⁷ –, sah er alle Zurüstung zum Verteidigungskrieg als nutzlos an, solange nicht die Umkehr der Christen Gott dahin bringe, die barbarische Gewalt der Türken nicht länger als Geißel gebrauchten zu müssen. Der Krieg der Osmanen war, woran Luther nicht den geringsten Zweifel ließ, ein offenkundig ungerechter Angriffskrieg.¹⁴⁸ Dennoch müsse zwischen „Christianus“ und „Keyser Karolus“ unterschieden werden, weil gegen den Türken gleichsam auf zwei Ebenen gekämpft werden müsse. Wer im Türkenkrieg „gewis sey, das ers befelch habe von Gott und recht dran thu“, dürfe nicht „plumpe sich selbs zu rechen odder sonst eine tolle meynung und ursachen“ für sich zu reklamieren versuchen, sondern müsse sich des Teufels Wirken unter den Christen und damit der wahren

¹⁴³ WA 19, 648¹⁶⁻¹⁹ (Ob kriegaleutte auch ynn seligem stande seyn kuenden, 1526).

¹⁴⁴ WA 30.2, 112¹⁴⁻¹⁷ (Vom kriege widder die Türcken, 1529).

¹⁴⁵ WA 30.2, 111^{29-112³} (Vom kriege widder die Türcken, 1529).

¹⁴⁶ STÜMKE (wie Anm. 122), 263, unter Berufung auf Gerhard Gloege.

¹⁴⁷ WA 30.2, 116^{16f.} (Vom kriege widder die Türcken, 1529).

¹⁴⁸ WA 30.2, 116⁹⁻¹⁶ (Vom kriege widder die Türcken, 1529).

Kriegsursache annehmen – hier liege das eigentliche Amt des Geistlichen: „Denn sintemal der Tuercke ist unsers herr Gottes zornige rute und des wuetenden Teuffels knecht, mus man zuvor fur allen dingen den Teuffel selbs schlahen, seinen herrn, und Gotte die rute aus der hand nehmen, das also der Tuercke fur sich selbs on des Teuffels huelffe und Gottes hand ynn seiner macht alleine funden werde. [...] Christliche waffen und krafft mus es thun.“¹⁴⁹ Geistliche hatten also – gänzlich ungeachtet der von der weltlichen Autorität zu entscheidenden *iusta causa*-Frage – nach den eigentlichen transzendenten Ursachen des Krieges zu suchen und den Krieg als Handeln Gottes sichtbar zu machen „umb mein und meins gleichen armer sunder willen, welche teglich hoch beduerffen beider der busse und vermanung zur busse“.¹⁵⁰ Hochgestimmter Kriegsdiskurs wurde hier subtil theologisch unterlaufen, indem rüstungsschepperndes Selbst- und waffenstarrendes Strategiebewusstsein der Militärs sich mit der Geschichtsmächtigkeit Gottes konfrontiert sah, welche auch den ungerechten Krieg des Osmanischen Reiches instrumentell gegen den politisch gerechtfertigten Verteidiger des Heiligen Römischen Reiches Teutscher Nation wenden konnte. Für diese Logik des Krieges beanspruchte der Geistliche die Deutungshoheit, welche aber – darin unterschied sich Luther von den katholischen Moralphilosophen – eben nicht pragmatisch sozialetischer, sondern genuin theologischer Art war. Und so schloss Luther an diese Argumentation keine politische Kasuistik, sondern eine Gebetslehre an, welche sich um Zuversicht und Erhörungsgewissheit drehte, freilich im gleichen Atemzug katholische Formen des fürbittenden Gebets – Bittprozession, Messfeier, Anrufung der Heiligen – als „ein Heidnische unnuetze weise“ der geistlichen Kriegsbewältigung denunzierte.¹⁵¹ Im Zuge dieser Aufgabentrennung zwischen weltlichem und geistlichem Schwert verabschiedete Luther eine Begründung des Religionskrieges und des Türkenkreuzzuges, welche im Türken sein Türkeisein, sein Heidentum und seine Christentumsfeindlichkeit bekämpfen zu sollen glaubte. Die Verteidigung der Christen habe aus rein weltlichen Amtsaufträgen, aus dem Schutzauftrag des weltlichen Schwertes heraus zu erfolgen.¹⁵² Luther verurteilte die Überzeugung und das Herkommen, es sei „Aufgabe des geistlichen Regiments, für eine militärische Verteidigung des christlichen Abendlandes zu sorgen“, aber es ist der Ansicht zu widersprechen, darin sei die Idee des mittelalterlichen Religionskrieges oder Kreuzzugsgedankens zutreffend wiedergegeben und verabschiedet.¹⁵³ Richtig ist nur so viel, dass aufgrund von Luthers Unterscheidung der Regimente eine *iusta causa* zum Verteidigungskrieg, die religiöser Art war (nichts anderes war der Kreuzzugsgedanke im Diskurs der altgläubigen Kanonistik¹⁵⁴), nicht mehr als valide Kriegsbegründung, sondern als geistliche Einmischung in die Sphäre des Politischen gelten sollte. Den Geistlichen blieb die geistliche

¹⁴⁹ WA 30.2, 116²⁶-117⁵ (Vom kriege widder die Türcken, 1529).

¹⁵⁰ WA 30.2, 118^{18f}. (Vom kriege widder die Türcken, 1529).

¹⁵¹ WA 30.2, 118¹⁰-119¹⁰; Zitat 119⁵⁻¹⁰ (Vom kriege widder die Türcken, 1529).

¹⁵² WA 30.2, 131¹⁻¹⁷ (Vom kriege widder die Türcken, 1529).

¹⁵³ STÜMKE (wie Anm. 122), 383.

¹⁵⁴ HOLZEM (wie Anm. 97), 371-413 (Lit.).

Ermahnung zur Erfüllung des weltlichen Amtes ihrer Obrigkeiten, seien sie wahre Christen oder nicht: „Den Keiser und fuersten vermanen yhrs ampts und schuldiger pflicht, das sie gedechten mit vleis und ernst yhre unterthan ym fride und schutz hand zu haben widder den Turcken, Gott gebe sie weren Christen fur sich selbs odder nicht, wie wol es fast gut were das sie Christen weren.“¹⁵⁵ Die ordnende Kraft dieser Überlegungen in einer Phase, in der sich die universalistischen Zuordnungen geistlicher und weltlicher Gewalt, welche das Mittelalter geprägt hatten, allenthalben auflösten und die Staaten- wie Staatsbildung ihr eigenes Recht beanspruchte, ist nicht zu übersehen.¹⁵⁶ Luther selbst vermochte der subversiven Kraft des Bußgedankens noch wortmächtig Ausdruck zu verleihen; die kriegsaffirmative und -legitimatorische Kraft der Rede von der Autonomie des weltlichen Regiments in weltlichen Dingen war damit (noch) wirksam ausbalanciert durch kollektive und individuelle Selbstkritik und die in der göttlichen Ordnung liegenden Beschränkungen des *ius ad bellum* wie *in bello*. In seinen Bauernkriegs- wie Türkenkriegsschriften schlug Luther auch gegen die Herren sehr kritische Töne an, welche das Christ-sein der Obrigkeiten im Reich massiv anzweifeln, ohne freilich ihren Amtsauftrag im Geringsten zu relativieren. Die Aufgabe der Geistlichen im Krieg erscheint gegenüber dem katholischen Diskurs konzentriert, aber auch reduziert: Sie sollten Predigt des Evangeliums und Mahnung zur äußeren Gerechtigkeit „mit vleis und wol treiben, wie sie denn solchs zu thun yhr predigampt zwinget, Darynn sie schuldig sind, yhre Pfarckinder zu warnen und bewaren fur sunde und schaden der Seelen“.¹⁵⁷ Die Wirkungsgeschichte dieser differenzierten und ambivalenten Überlegungen war für Luther jedoch kaum antizipierbar: Für die Kriegsgeschichte des Westens sollten vor allem die Legitimationen in Geltung bleiben, welche das Recht der Obrigkeit und die Pflicht zum Gehorsam forcierten und die Geistlichen für ihre Plausibilisierung in Anspruch nahmen. Die kriegskritischen Anteile hingegen mussten spätestens zu dem Zeitpunkt abgespalten werden, als sich der Krieg nach der Aufklärung kaum mehr vom theologischen Arbeitsplatz aus als Gottesgericht über das eigene Volk bearbeiten ließ, weil sich die Annahmen über die Wirkungszusammenhänge zwischen Gott und Welt zutiefst verschoben hatten.¹⁵⁸ Von militärischen Gesichtspunkten her musste die durchaus fortgesetzte Rede vom Gottesgericht zur bloßen Feindbildideologie verkommen – Gott richtete den

¹⁵⁵ WA 30.2, 131¹⁸⁻³¹ (Vom kriege widder die Türcken, 1529).

¹⁵⁶ Vgl. dazu nach wie vor höchst instruktiv: JOHANNES BURKHARDT, Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas, in: Zeitschrift für historische Forschung 24 (1997), 509-574. Zu einer Theorie und Kriegerologie des frühneuzeitlichen „Religionskrieges“ vgl. HOLZEM (wie Anm. 97), 381-410.

¹⁵⁷ WA 30.2, 138¹⁸⁻²¹ (Vom kriege widder die Türcken, 1529).

¹⁵⁸ Zum Wandel der religiösen Vorstellungen, der Gottesbilder und der religiösen Praxis um 1800 vgl. ANDREAS HOLZEM, Vorstellungen – Personen der Überwelt, in: PETER DINZELBACHER/MICHAEL PAMMER (Hgg.), Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 5: 1750-1900, Paderborn u. a. 2007, 239-285.

Gegner, so antizipierte oder feierte man hinfort die zirkulären Gedankenspiele von Kriegserwartung und -erinnerung.¹⁵⁹

Man wird nicht verschweigen können, dass diese Tendenz in den Äußerungen Luthers selbst angelegt war. Wie katholische Prediger zum Konfessionskrieg nicht aufriefen, die Kontroverspredigt als Feindbildkonstruktion aber doch weit treiben wollten¹⁶⁰, konnte auch Luther auf eine Weise „vom kriege zum frieden raten“ und darin einen geistlichen Auftrag erfüllt sehen, welche das Gottesgericht allein an den Papisten sich erfüllen sah. Als nach dem Scheitern der Friedensbemühungen auf dem Augsburger Reichstag 1530 die Weichen für einen Waffengang zwischen den konfessionellen Gruppierungen im Reich gestellt schienen, bürdete Luther in seiner „Warnung an seine lieben Deutschen“ die Verantwortung dafür allein den Gegnern im katholischen Lager auf. Obwohl er gleichzeitig beteuerte, seine gewaltverschärfenden Äußerungen im Kontext des Bauernkrieges nicht wiederholen zu wollen, erwartete er dennoch ein parteiliches Gottesgericht, denn „jr trotzen und rhuemen ist Gotte zu unleidlich, und jr verstockt hertz machts zu hart und zu viel. Sie sind uber alle masse hoch gnug gebeten, ermanet und umb friede ersucht, Sie wöllens durch fleisch und blut hinaus trotzen. Und hinfurt nicht einen odder zween Papisten, Sondern das gantz Bapstum auff mich geladen haben, bis das der Richter im Himel drein zeichne.“¹⁶¹ Im Kontext dieser quasi eidlichen Selbstverfluchung begründete Luther das Widerstandsrecht gegen die „mördische und blutgrige Papisten“, welche „jhe kriegten und morden wollen“.¹⁶²

Huldrych Zwingli, der 1531 als Feldprediger der Zürcher Truppen im zweiten Kappeler Krieg fiel, argumentierte, wenn auch vor anderem politisch-zeitgeschichtlichen Hintergrund, ganz ähnlich. Die geistliche Gewalt habe im Kriege „Verkünder des Evangeliums, Bote und Wächter Christi“ zu sein und sich der militärischen Kompetenz weltlicher Obrigkeit unterzuordnen; im Gegenzug hat diese dem Gewissen des wahren Christen und der Wahrheit des Evangeliums freien Raum zu geben und das „Wächteramt“ der Kirche als ethische Richtschnur für die Maßstäbe der göttlichen Gerechtigkeit auch an sich selbst vollziehen zu lassen. Denn der Krieg, auch wenn er in die Allmacht, Strafgewalt und Vorsehung Gottes eingeschrieben sei, bleibe „Sünde, Unglaube und eine Revolte gegen Gott, der kein ‚Kriegsgott‘ ist und keinen Gefallen am Krieg hat“.¹⁶³ Das hat Zwingli freilich nicht gehin-

¹⁵⁹ Zu den hier vorausgesetzten Begrifflichkeiten Reinhard Kosellecks über „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ vgl. REINHARD KOSELLECK, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“. Zwei historische Kategorien, in: DERS. (Hg.), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1989, 349-375.

¹⁶⁰ Vgl. HOLZEM (wie Anm. 158).

¹⁶¹ WA 30.3, 282^a-18 (Warnung D. Martini Luther, An seine lieben Deudschen, 1531).

¹⁶² WA 30.3, 282²²⁻³⁴ (Warnung D. Martini Luther, An seine lieben Deudschen, 1531).

¹⁶³ Vgl. BAUMANN (wie Anm. 96), 263-271, Zitate 266f., 270.

dert, als Reformator der Eidgenossenschaft und Feldprediger aktiv an Kriegsplanungen und militärstrategischen Überlegungen teilzunehmen.

Die Stellung der christlichen Geistlichen zwischen theologischer Reflexion und militärischer Bewertung politischer Gegebenheiten führte also während des gesamten Mittelalters und der Frühen Neuzeit zu einem komplexen Argumentationsgang, welcher Kriegslegitimation und Kriegstreue verschränkte. Die Geistlichen wichen als praktische Moralphilosophen der politischen Verantwortung nicht aus, aber sie umgaben den Krieg im Hinblick auf gerechte Gründe, legitime Führung und Gewaltbegrenzung wie innere Motivationen und Haltungen mit einem engen Korsett der einschränkenden Disziplinierung. „Vom Kriege zum Frieden zu raten“ sahen sie konfessionsübergreifend als ihre Hauptaufgabe an. Sie betonten das Risiko und die Grausamkeit, auch die ethische Gefährlichkeit des Krieges, erklären ihn – auch die Türkengefahr – als Strafgericht Gottes über die Sünden der Menschen und riefen zu Buße, Gebet und Umkehr auf. Schließlich versuchten sie im Kriege selbst der Obrigkeit und den Soldaten mit ihrem Gebet zur Seite zu stehen und die zentralen Werte der Kriegsethik, die Demut vor Gott, die friedliche und rechtschaffene Gesinnung gegen den Feind, schließlich die Selbstbeschränkung auf angemessene Mittel militärischer Gewaltanwendung mahnend wach zu halten. Aber gerade diese situativ verantwortungsethische, an Parteilichkeit nicht vorbeikommende Argumentationsweise stand einer entgrenzenden legitimatorischen Anwendung in jede Richtung hin offen.

Dennoch ist es trotz der Allgegenwart und trotz der vielfachen Grenzüberschreitungen des Krieges in der europäischen Geschichte keineswegs bedeutungslos, dass diese Argumentationsketten Politiker und Militärs immer wieder zur Erklärung und Reflexion nötigten und langfristig zur Entwicklung von Regelwerken der erlaubten Kriegsführung, schließlich dann im 20. Jahrhundert zu Institutionen aktiver Befriedungspolitik führten.

2.3 Scholastik in der Predigt: Kriegsethik, Sündenschuld und der Kampf gegen Trübsal und Verzweiflung

Über die dritte Funktion des Geistlichen, die Predigt in den Zeiten des Krieges, wissen wir für das Mittelalter sehr wenig. Bekannt sind jene Stellungnahmen zu den Kriegszügen der Franken und Ottonen im Zusammenhang von (Selbst-)Mission und Krieg bzw. Eroberung, welche im Konzept des ‚stärkeren Gottes‘ verblieben oder den Krieg als missionarische Aufgabe der Könige zu verstehen suchten, aber keineswegs im eigentlichen Sinne Predigt waren.¹⁶⁴ Die überlieferten Kreuzzugspredigten sind weitgehend theologische Stilisierungen im unter 2.2 genannten Duktus der zwischen Theologie und frommer Aneiferung schwankenden religiösen Diskurse. Systematische Untersuchungen zu dieser Problematik fehlen und sind ein ausgesprochenes Forschungsdesiderat. Ludger Körntgen hat jüngst darauf hingewiesen, dass die Grundproblematik der mittelalterlichen Unterschei-

¹⁶⁴ Vgl. ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt* (wie Anm. 83), 372-418.

dung zwischen dem Ordnung stiftenden Herrscherauftrag und dem Frieden stiftenden Auftrag der Geistlichen sich auch auf die Herrscherparänese auswirken musste. Schon Wazo von Lüttich hatte gegen seinen der Kirchenreform zugetanen Kaiser Heinrich III. betont, nicht wie er zum Töten, sondern zum Segnen geweiht zu sein. Auf der anderen Seite stellte seit den karolingischen Hausmeiern die fränkische Herrschaftsexpansion eine Voraussetzung kirchlicher Missionspredigt dar. Und dennoch kann Körntgen zeigen, dass die Interpretationen der fränkisch-sächsischen Kriege in den Reichsannalen und in der fränkischen Hoftheologie auf die aneifernde Formulierung eines gewaltbereiten Zusammenhangs von Eroberung und Christianisierung verzichtete. Ob man das auf die Ottonen und auf die jeweilige zeitgenössische Predigt übertragen darf, ist unsicher, aber wahrscheinlich.¹⁶⁵

Zur Predigtpraxis des 16. und 17. Jahrhunderts werden an anderer Stelle ausführliche Quellenrecherchen und Ergebnisse vorgestellt,¹⁶⁶ daher werden hier ohne Belege nur die zentralen Ergebnisse beansprucht, welche wiederum die prekäre Stellung und die spirituelle Vorsicht der Geistlichen belegen. Denn eine eigentliche Kriegspredigt ist der breiten Bevölkerung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zumindest auf katholischer Seite – die protestantische wurde von mir noch nicht untersucht – nicht gehalten worden. Unter ‚Kriegspredigt‘ verstehe ich dabei eine Gattung, die auf Kriegsführung hin verfasst wurde, die Religion und Krieg so verband, dass sie der Rechtfertigung der Gewalt und der tröstenden Erklärung des darin zugefügten oder erlittenen Leids diente, die den Tod als sinnvoll deutete, die Feindbilder transzendent auflud und die Parteilichkeit Gottes begründete, die mit dem Versprechen jenseitigen Lohns zu militärischer Tat anfeuerte. Diese Kriegspredigt habe ich entgegen den Erwartungen nicht gefunden.

Stattdessen zeigen jene gedruckten Sammlungen zum Kirchenjahr der Sonn- und Festtage, aber auch zu spezifischen Anlässen, insbesondere Leichen-, Wallfahrts-, Pest- oder Bußpredigten, dass die ‚Predigt im Krieg‘ sich von dieser Situation nur wenig affizieren ließ, die Tonlage im Grunde nicht änderte, gerade nicht zur Kriegspredigt mutierte. Das Thema des Krieges blieb randständig, eingeordnet in die allgemeinen Gefährdungen des Lebens, eingebunden insbesondere in die klassische Trias mit der Pestilenz und dem Hunger. Nur wenige Predigten widmeten sich dem Thema ganz, in der Regel galt militärischer Gewalt ein einzelner Abschnitt oder eine beiläufig eingefügte Passage.

Wie die Barockpredigt insgesamt war die Predigt im Krieg pastoral heruntergebrochene scholastische Theologie. Ihre Grundlegung in der nachtridentinischen Dogmatik, die wesentlich Thomas-Kommentierung war, und in den *Casus conscientiae*, den moraltheologischen Distinktionen und Erörterungen ‚*de bello*‘, sind überall greifbar.

¹⁶⁵ Vgl. demnächst LUDGER KÖRNTGEN, Heidenkrieg und Bistumsgründung. Glaubensverbreitung als Herrscheraufgabe bei Karolingern und Ottonen, in: HOLZEM (wie Anm. 4).

¹⁶⁶ Vgl. demnächst HOLZEM (wie Anm. 119).

Inhaltlich begegnet man einem dreifach gestaffelten Kriegsdiskurs, der sich mit je spezifischen Erwartungen an je spezifische Gruppen richtete: Die Obrigkeiten, und hier waren in der Regel ausschließlich die Katholischen mit einer starken Fokussierung auf das Kaisertum gemeint, sollten den alten Glauben als Bestandteil des westlich-römischen Universalismus der Vorreformationszeit und im Rahmen der Grundvorstellung des christlichen Abendlandes verteidigen; hier sahen die Prediger die Grundlegung aller Gerechtigkeit als Voraussetzung eines dauerhaften Friedens. Eine zweite Ebene galt den Kriegsteilnehmern, Hauptleuten und Obristen ebenso wie einfachen Landsknechten. Auf sie hin waren vor allem ethische Probleme des Verhaltens im Krieg zu bearbeiten. Eine dritte Ebene schließlich erfasste die Kriegsleiden der Zivilbevölkerung und widmete sich ihrer Trauer und ihren Verlustängsten in Form eines Buß- und Sündendiskurses, der sich als Unterabteilung eines Barmherzigkeits- und Rettungsdiskurses verstand.

Ein Aufruf zum Ketzerkrieg oder eine Legitimation des Konfessionskrieges fehlte auf allen drei Ebenen. Die katholische Obrigkeit solle in katholischen Territorien die Ketzer strafen; das war durchaus anti-habsburgisch gemeint. Aber zum Krieg des Kaisers mit den protestantischen Fürsten, mit den Schweden und den Franzosen fiel kein direktes Wort. Wer konnte und mochte, musste sich die Parallelen denken, die von den Landnahme-, Königszeit- und Makkabäerkriegen der Hebräischen Bibel über Augustinus' Kommentierung der Donatistenkämpfe und die Missionskriege des frühen Mittelalter bis zu den Konfessionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts führten.

Alle diese Einladungen zur Parallelenbildung hatten ein zentrales Thema und einen immer und überall wiederkehrenden Subtext: die Schirmvogtei rechthgläubiger politischer Herrschaft über den alten Glauben im Zeichen des abendländischen Universalismus von *regnum* und *sacerdotium*, von Papst, Kaiser und Reich. Man wird geradezu von einer rückwärts gewandten Utopie sprechen können, die das eigene Zeitalter als langwährende Phase der prinzipiellen Verkehrung aller Grundsätze und der strukturellen Verheerung des europäischen Gemeinwesens wahrnehmen musste. Vielleicht kommt man auf diesem Wege dem tief sitzenden Krisengefühl und den angstvoll erlittenen Orientierungslosigkeiten zeitgenössischer katholischer Mentalität und Kriegserfahrung näher.

Was generell fehlte, war eine geistliche Zurüstung der Christen zum Krieg – auf Kriegsführung hin. ‚Kriegstheorien‘ des Christentums in diesem Sinne waren im Predigtmaterial für die allgemeinen Christgläubigen des 17. Jahrhunderts nicht zu entdecken. Nirgends ließ sich eine Predigtweise finden, welche den Krieg verherrlichte, appellativ zu ihm aufforderte, dem Einzelnen als Lohn der Teilnahme den Himmel versprach. Das ist nur zu verständlich, weil es eine allgemeine Verpflichtung aller Waffenfähigen zur Einberufung in den Krieg nicht gab; der Krieg war vielmehr Beruf und Profession, standesgemäß auszufüllen und als solcher eben auch zu predigen. Darum ist es ein in der aktualistischen Publizistik häufig anzutreffendes, das heutige Allgemeinbewusstsein tief prägendes öffentliches Missverständnis, sich das Zeitalter der Konfessionskriege als Phase einer religiös getönten

, Levée en masse' und fanatisierter Gewaltverherrlichung, um Gottes Willen' vorzustellen.

Es gehört – wahrscheinlich eben darum – in die Reihe der Negativbefunde, dass der Krieg als solcher oder irgend etwas an ihm nirgends etwas ‚Heiliges‘ war. Im Gegenteil: Er galt als schreckliches Unglück, wie andere auch, musste als solches aber in christlicher Geduld ausgetragen oder ertragen, in jedem Falle gläubig bestanden werden. Die Bearbeitung des Krieges, wo sie überhaupt erfolgte, war nicht appellativ, sondern ethisch. Sie zielte auf seine Humanisierung und auf eine Gerechtigkeitsfrage, die sich für herrschende Obrigkeiten anders stellte als für Wallensteins und Tillys, und nochmals anders für die Obristen und Hauptleute oder die einfachen Landsknechte. Für die Masse der Bevölkerung hingegen war der Krieg ein Thema der Trübsalpredigt, also in dialektischem Umschlag von Leiderfahrung zu Tugendappell eine Aufforderung zu Selbstbeobachtung, Sündenreflexion und Umkehr.

Es ist schließlich in Rechnung zu stellen, dass die als Vorlage gedruckte Predigt noch nicht der auf eine konkrete Kriegerfahrung hin applizierte Kanzelverkündigung ist, man also mit Konkretisierungen, Zuspitzungen und dramatisierenden Applikationen von Feindbildern, aber auch mit Verlust an theologischer Distinktionssubstanz jederzeit zu rechnen hat. Es macht daher ausgesprochene Mühe, sich die Wirkungsgeschichte einer solchen Predigtweise vorzustellen. Konkrete Belege für das, was gehört und wie es aufgenommen wurde, gibt es kaum. Spärlich begegnen in Ego-Dokumenten Versatzstücke dieser Gottesrede. Dass Gott der Urheber ihres Leids sei, das rezipierte man durchaus. Auch für die verzweifelten Versuche zu überleben und an den Fortgang einer guten Schöpfung zu glauben, finden sich hoffende Belege – und für das Gebet um Erlösung aus der Bedrängnis und das Gottesgeschenk eines dauerhaften Friedens wohl die meisten. Niemand jedoch äußerte die Einsicht, so gelebt zu haben, dass alles das verdient über ihn und die Seinen gekommen sei, hier liegt auch ein Verschweigen vor, dessen skeptischer Unterton im Schweigen kaum zu überhören ist.¹⁶⁷

Dass diese Predigt von Endzeitstimmungen, ja von „Intensivierungsschüben apokalyptischer Naherwartung“ getragen war und sie in ihrem Publikum förderte, ist wohl vor allem ein protestantisches Phänomen gewesen.¹⁶⁸ Der Katholizismus hingegen zeigte sich von Endzeitalter-Speku-

¹⁶⁷ Vgl. exemplarisch ANDREAS HOLZEM, Konfessionskampf und Kriegsnot. Religion und Krieg in Ravensburg 1618-1648, in: ANDREAS SCHMAUDER (Hgg.), Hahn und Kreuz. 450 Jahre Parität in Ravensburg, Konstanz 2005, 41-74; HOLZEM (wie Anm. 88); ANDREAS HOLZEM, Krieg und Christentum – Motive von der Vormoderne zur Moderne, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 25 (2006), 15-30.

¹⁶⁸ THOMAS KAUFMANN, Lutherische Predigt im Krieg und zum Friedensschluss, in: KLAUS BUBMANN/HEINZ SCHILLING (Hgg.), 1648. Krieg und Frieden in Europa, Textband 1: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, München 1998, 245-250; DERS., Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur, Tübingen 1998; Vgl. weiter: DERS., 1600. Deutungen der Jahrhundertwende im deutschen Luthertum, in: MANFRED JAKUBOWSKI-TIESSEN u. a. (Hgg.), Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert, Göttingen 1999, 73-128; ROBIN BRUCE

lationen weitgehend unberührt.¹⁶⁹ Aber ansonsten ähnelten sich katholische und evangelische Kommentare zum Krieg in der Frühen Neuzeit auffallend. Krieg sei die Zeit des Klagens über den göttlichen Zorn angesichts der menschlichen Sünden – Bußfertigkeit, Eingezogenheit und Nüchternheit die glaubwürdigsten Formen, eine Gnadenbitte vorzutragen. Thomas Kaufmann konstatierte eine „Hinwendung zu den alttestamentlichen Prophetenbüchern [...], insbesondere zu den vorexilischen Gerichtspropheten, die den Untergang Israels ankündigten bzw. Israel zur Buße mahnten“; dementsprechend schwand das demonstrative öffentliche Selbstbewusstsein des Reformationsjubiläums von 1617 einer auf die Bußbereitschaft von Stadt, Land und Territorium und das drohende Ende bezogenen Forderung zu erneuertem Gottesgehorsam. Im Hintergrund stand keineswegs eine den Krieg rechtfertigende positive Zukunftserwartung, sondern eine dramatische Diagnose der „sittlichen und sozialen Zustände“ seitens der Theologen, ja die Überzeugung, „daß die meisten Menschen ihrer Zeit durch blinde Sicherheit oder die im Zuge des Krieges gesteigerte Sündhaftigkeit und die alltäglich gewordene Verachtung des göttlichen Wortes der ewigen Verdammnis anheimfielen.“ Man predigte Läuterung, nicht die Heiligkeit des Krieges; erst die Krisensituation des kaiserlichen Restitutionsediktes von 1629 und der Kriegseintritt Schwedens habe „bisher für das deutsche Luthertum untypischen politisch und militärisch offensiven theologischen Deutungsmustern“ den Boden bereitet, die freilich nach dem Schlachtentod Gustav Adolfs von Schweden rasch in die theologische Kriegsklage zurück-sanken.¹⁷⁰ Die geforderte Buße war keineswegs mit „einer strikten, öffentlich überwachten Freudlosigkeit“ zum Ziel gelangt, vielmehr eignete auch den evangelischen Frömmigkeitsbekundungen eine performative Dynamik: Nur die Umgestaltung der Haltung, mit der die Gläubigen ihrem Erdendasein begegneten, könne auf den göttlichen Willen als überzeugende Ab- und Fürbitte Einfluss nehmen.¹⁷¹

Friedenspredigten nach 1648 formulierten nicht nur das Überleben der Menschen, sondern insbesondere den Fortbestand der eigenen Konfession als großen Gewinn; die Zerstörung des lutherischen Bekenntnisses und des wahren Gottesdienstes galt den Predigern als eine der gewaltigsten Bedrohungen, die der Krieg bereit hielt. Die Standhaftigkeit im Bekenntnis galt als eines der höchsten zu verteidigenden Güter, mit hohem Verpflichtungscharakter für Amtleute und Geistliche; insbesondere in Kleinterritorien

BARNES, Der herabstürzende Himmel. Kosmos und Apokalypse unter Luthers Erben um 1600, in: Ebd. 129-145; HARTMUT LEHMANN, Weltende 1630. Daniel Schallers Vorhersage von 1595, in: Ebd. 147-161; BENIGNA VON KRUSENSTJERN, Seliges Sterben und böser Tod. Tod und Sterben in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, in: HANS MEDICK/BENIGNA VON KRUSENSTJERN (Hgg.), Zwischen Alltag und Katastrophe. Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe, Göttingen 1999, 469-498.

¹⁶⁹ Zu den möglichen Gründen vgl. ANDREAS HOLZEM, Zeit – Zeitenwende – Endzeit? Anfangsbeobachtungen zum deutschen katholischen Schrifttum um 1700, in: JAKUBOWSKI-TIENSEN u. a. (wie Anm. 168), 213-232.

¹⁷⁰ KAUFMANN, Lutherische Predigt (wie Anm. 168), 247f. Ganz vergleichbar KLEINEHAGENBROCK (wie Anm. 92), 89-94.

¹⁷¹ Beispiele: KOHLMANN (wie Anm. 93), 187.

thematisierte die Predigt in den Zeiten des Krieges die „Verwobenheit von Herrschaft, herrschaftlicher Verwaltung und Kirche“,¹⁷² Für deren Tenor war auch in evangelischen Kernterritorien praktisch ausschließlich die landesherrlich kontrollierte Kirchenadministration zuständig, was allerdings auch eine sehr ambivalente Wirkungsgeschichte begründen konnte. Während des Schmalkaldischen Krieges setzten sich Prediger noch mit „vihisch leut“ auseinander, welche nicht nur gegen das heilige Gotteswort, sondern auch gegen „allen desselben Heiligen Evangelii Dienern und Predigern“ polemisierten, indem sie den „lutherischen Pfaffen“ die Schuld nicht nur an der Glaubensspaltung, sondern auch an dem daraus folgenden Krieg anlasteten. Dass es der Teufel selbst sei, der durch den „Bapst, seine Cardinäl, Bischöff, Münch und Pfaffen, unnd ihren anhang [...] die Mordtbrenner und jhr Kriegsvolcke reichlich besolden“ würde, fand offenbar wenig Glauben.¹⁷³ Drei Generationen später aber verstießen die Deutungen, die die Geistlichkeit beider Konfessionen zum Krieg vortrugen, offenbar keineswegs mehr gegen das Empfinden derer, an die sie adressiert waren.¹⁷⁴

Auch die Predigt in den Zeiten des Krieges, so wird hier also für Katholiken wie Protestanten gleichermaßen angenommen, hatte Teil an den Ambivalenzen, die christlichen Geistlichen zwischen theologischer Verantwortlichkeit und religiöser wie politischer Sinnstiftung auferlegt blieb.

3. CHRISTLICHE GEISTLICHE IM KRIEG: DAS MODELL EINES RELIGIONSGESCHICHTLICHEN DIFFERENZIERUNGSPROZESSES

3.1 Potentiale der Gewaltbegrenzung im christlichen Monotheismus zwischen Antike und Früher Neuzeit

Die jüngst erneut vorgetragene Meinung, monotheistische Religionen seien in sich selbst und vor allem durch ihre Hauptvertreter aufgrund ihres Wahrheitsanspruches und ihres Exklusivismus latent bis offen gewaltträchtig,¹⁷⁵ findet in einer Religionsgeschichte der christlichen Geistlichen im Zuge des Krieges zwischen Antike und frühmoderner Staatsbildung keinen Anhalt. Man wird, vielleicht etwas überspitzt, aber doch nicht unzutreffend als Fazit der bisherigen Untersuchungen formulieren können: Bis weit in

¹⁷² KLEINEHAGENBROCK (wie Anm. 92), 110-118.

¹⁷³ GABRIELE HAUG-MORITZ, *Der Schmalkaldische Krieg (1546/47). Ein kaiserlicher Religionskrieg?*, in: BRENDLE/SCHINDLING (wie Anm. 80), 93-106, hier 103f.

¹⁷⁴ KOHLMANN (wie Anm. 93), 188-196.

¹⁷⁵ Zu dieser hier nicht im einzelnen zu behandelnden Debatte, die insbesondere der Ägyptologe Jan Assmann ausgelöst hat, vgl. JAN ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998; DERS., *Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München 2003; DERS., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006; Vgl. 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.

die Religionsgeschichte des alten Orients zurück war vollkommen klar und selbstverständlich, was Kultdiener unterschiedlichen Typs, die man jedoch allesamt noch kaum im späteren Sinne ‚Geistliche‘ wird nennen können, im Krieg und für den Krieg zu tun hatten. Ihre Aufgaben waren im Herrschaftsgefüge des Königtums geregelt, dessen Affirmation, Abschirmung und Heils- wie Gefolgschaftsstiftung der gesamte Kult zugeordnet wurde. Innerhalb dieser Konstellation war der Krieg eine der zentralen Aufgaben und Legitimationsfelder des Königtums überhaupt. Das galt für Hethiter und Ägypter, für Assyrien, das spätere Babylonien und seine Nachfolgeregion ebenso wie für die JHWH-Religion bis zur Zerstörung der Eigenstaatlichkeit und des ersten Tempels durch das Exil. In diesem Kontext entstand erstmals eine eigene Prophetie und Geschichtstheologie, welche durch ihre Rezeption im Christentum erstens die Welt der Religion systemisch von der Welt der Herrschaft ablöste, ja ihr teils kontrafaktisch gegenüber stellte, zweitens eine dreifache Differenzierung des geistlichen Auftrags herbeiführte.

Diese dreifache Differenzierung verlangte von Geistlichen erstens, einen in seinen Prinzipien frühchristlich völlig anders positionierten, dann aber älteren Opfervorstellungen amalgamierten Kult zu praktizieren, in dem sich angesichts der Ethisierung und Spiritualisierung christlicher Eucharistievorstellungen die grundsätzliche Frage stellte, ob, und wenn ja in welcher Weise und wofür überhaupt geopfert werden durfte, weil ein zum Heil der ganzen Menschheit dargebrachtes einmaliges Kreuzesopfer nun gleichsam kriegsstrategisch und parteilich partitioniert werden musste und auch die Buße und der Ablass nur mit vergleichbaren Verschleierungen von Uneindeutigkeit zur Anwendung gebracht werden konnte. Zweitens hatten die Geistlichen Theologie und praktische Moralphilosophie zu treiben und damit eine Idee dessen zu entwickeln, wie sich Gott und Welt und damit auch transzendente Mächte und Kriegsmächte zueinander verhielten. Zudem hatte Theologie insbesondere die Frage nach geistlicher Teilnahme am Krieg und ihren Grenzen zu klären, und zwar nicht mehr in der Koinzidenz von Kult und Krieg, sondern zunächst und hauptsächlich in ihrem Konflikt, weil prinzipiell davon ausgegangen wurde, dass Blutvergießen den christlichen Priester, ob sündhaft oder sündlos, kultunfähig und irregulär werden lässt. Schließlich war drittens das liturgische Handeln und theologische Denken zu vermitteln an jene, welche den Krieg nach ihren Regeln führen wollten, ebenso wie an jene, welche ihn als regelloses Hereinbrechen des Schicksals erleiden mussten. Dies alles führte dazu, dass in der radikalisierten Fortschreibung religionsgeschichtlicher Entwicklungen des exilischen und nachexilischen Judentums im Christentum das Verhältnis von Religion und Krieg spannungsreicher wurde: Die Zählung des Krieges konnte unter diesen Umständen überhaupt erst zum Thema werden, auch wenn die kultische Anverwandlung überhaup t seiner Akteure konfliktreich hinzuvermittelt werden musste. Diese Konstellation war kulturgeschichtlich neu und machte Geistliche selbst im Krieg zu Trägern seiner ethischen Problematik.

Gleichzeitig aber entstand mit der Überwindung des antiken Polytheismus durch das Christentum eine neue Art von Krieg, weil das Christentum

eine Religion war, welche missionieren, sich ausbreiten, alle Menschen zum Heil führen und sich von religiösem Dissens nicht in Frage stellen lassen wollte, andererseits über Jahrhunderte in den religiösen und politischen Konflikt mit einem Islam gedrängt wurde, der ganz vergleichbare Ziele verfolgte und den Krieg ethisch wie kultisch viel einfacher integrieren konnte. Das Verhältnis von Krieg und Mission wurde also spätestens in der Dekompositionsphase der alten Welt und des mediterranen Imperiums zu einem grundlegenden Problem einer missionsbereiten Geistlichkeit. Mit dem christlichen Expansionismus des frühen Mittelalters und mit der Entdeckung der ‚neuen Welt‘, aber eben auch für den Umgang mit konfessionellem Dissens stellen sich diese Probleme je neu. Diese in genuin religiösem Gewand einherkommenden Rechtsfragen und Überzeugungen vermengten sich, darauf haben im Hinblick auf die Frühe Neuzeit insbesondere Anton Schindling¹⁷⁶ und Johannes Burkhardt¹⁷⁷ zu Recht immer wieder hingewiesen, mit dynastischen, geostrategischen, ökonomischen und kulturhegemonialen Kriegszielsetzungen.

Schließlich war das Verhältnis von Herrschaft und Geistlichkeit im Hinblick auf die Kriegsethik stets neu zu entwerfen: Von Augustinus bis Thomas von Aquin entfaltete sich ein später vor allem aktualistisch kommentierter, aber in seinen Grundlagen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts bis auf Außenseiterpositionen kaum mehr veränderter kriegsethischer Diskurs, in dem nicht nur die Beteiligung der Geistlichen am Krieg, sondern der Krieg selbst mindestens theoretisch eingehegt, begrenzt, in seinen brutalen Folgen gemildert, im Ganzen oder in Einzelheiten seines Geschehens für gerecht oder ungerecht, notwendig oder sündig erklärt werden sollte. Praktisch wurde aber von den Geistlichen verlangt, mit seiner Allgegenwart zu leben und seine Berechtigung zu unterstützen, wozu sie sich in der Regel, im wissenssoziologischen Zirkel ihrer Gesellschaften sozialisiert, zwischen Enthusiasmus und Fatalismus auch bereitfinden wollten oder mussten. Die Frage von Kooperation oder Konfrontation war dadurch stets aufs Neue auszubalancieren, und das stellte nicht nur ein theologisches, sondern auch ein soziologisches Problem dar, weil die Rekrutierungsstrukturen für die Geistlichkeit über ihre Haltung zum Krieg in der Regel in erheblicher Weise mitbestimmten. Religionsgeschichtlich neu war das Christentum keine Religion, innerhalb derer sich theologisch und militärisch ambitionierte Programme in schlichter Gleichläufigkeit schreiben ließen, obwohl die Mitwirkung von Geistlichen im Krieg eine bedrängende Dominanz behauptet über ihr Eintreten gegen den Krieg.

Die Entstaatlichung des Religiösen im exilisch-nachexilischen Judentum und im Christentum und die Ausdifferenzierung und Erweiterung geistlicher Funktionen eröffnete Problemfelder, welche sich für einen Großteil der antik-polytheistischen Religionen schlechterdings nicht stellten. Eben diese Ambivalenzen, das sollte hier exemplarisch gezeigt werden, müssten

¹⁷⁶ Vgl. FRANZ BRENDLE/ANTON SCHINDLING, *Religionskriege in der Frühen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit*, in: DIESS. (wie Anm. 80), 15-52.

¹⁷⁷ Vgl. BURKHARDT (wie Anm. 156).

schen Streitens für Kirche und Glauben. Die Aufklärung veränderte das Verhältnis von Gott und Welt: Nicht mehr unter der Geißel göttlichen Strafgerichts über die Sünden des Volkes und damit in einem von endzeitlichen Rettungsaussichten dominierten Bekehrungs- und Läuterungsdiskurs wurde im Krieg gestorben, sondern unter dem Anspruch der Verbesserung der Welt und des Fortschreitens von Zivilisation, Kultur und politischer Hegemonie des Vaterlandes. 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: Volk, Vaterland, nationale Ehre, Patrioten, politisch-militärische Helden und Märtyrer. Den älteren Semantiken und Rationalisierungen stand das keineswegs immer entgegen, vielmehr liefen die Muster der Begründung und Bewältigung vielgestaltig zusammen. Die theologische Konsequenz war eine in die plurale Beliebigkeit ausufernde Ratlosigkeit theologischer Kriegsdeutung, welche sich zunehmend in die Abhängigkeit von den großräumiger, hegemonialer und integrativer hervortretenden Szenographien politischer und militärischer Diskurse begab. Wilhelm Damberg konstatierte bereits für das Ende des Ersten, in jedem Fall dann für den Verlauf des Zweiten Weltkrieges eine „dramatische Dissonanz [...] zwischen einerseits einem Grundbestand von seit der Antike überlieferten Deutungen des Krieges sowie darauf bezogenen Handlungsimperativen und andererseits den Wahrnehmungen und Fragen der unmittelbar Betroffenen.“¹⁸¹

Zum anderen sind kriegsorganisatorische Entwicklungen in Rechnung zu stellen, die diese Zerfaserung des Theologischen auf die politisch-militärische Instrumentalisierung geradezu hinlenkte: Die Mobilisierung von Massenarmeen, deren Kombattanden 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. Für die Masse der Bevölkerung war nicht mehr im Rahmen der Trübsalpredigt über einen passiv erlittenen, sondern über einen in Schützengräben und an ‚Heimatfronten‘ aktiv zu führenden Krieg zu reden.¹⁸² Die Notwendigkeit, Religion zur Massenmobilisierung zu nutzen, stieg entsprechend – und mit ihr die Nötigung. Weil der Staat über Konkordate und Staatskirchentum auch institutionell allenthalben stärker wurde, konnte er Militärseelsorge und Kriegspredigt seiner Kuratel und Finanzierung unterstellen. Die lange Tradition des Konsistorialregiments über die Kirche in protestantischen Staaten, aber auch die Regelmäßigkeit der Kriegs- und Krisenedikte in geistlichen Territorien vor 1800 unterlegte alles das mit tiefer Selbstverständlichkeit. Unter diesen Bedingungen ließ sich bis zu den NS-Machthabern auch die Militärseelsorge geradezu inhaltslos auf die Mobilisierung der kämpfenden Truppe, „Erziehung zu ‚soldatischem Mannestum‘ und Stärkung der

¹⁸¹ DAMBERG (wie Anm 178), 214.

¹⁸² Vgl. NIKOLAUS BUSCHMANN, „Moderne Versimpelung“ des Krieges. Kriegsberichterstattung und öffentliche Kriegsdeutung an der Schwelle zum Zeitalter der Massenkommunikation (1850-1870), in: BUSCHMANN/CARL (wie Anm. 3), 97-123.

Einsatzfreude“ festlegen; Feldpastoral war ausschließlich „Mittel zur Aufrechterhaltung und Steigerung der inneren Kampfkraft der Truppe“. ¹⁸³

Der Kriegsdiskurs der Geistlichen wurde dadurch nicht etwa monotoner, sondern – gegen alle Absicht – vielstimmiger. Weil der Nationalstaat überall in Europa seine Ziele und Ideologeme implementierte, 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. ¹⁸⁴ Die traditionale Einhausung des Krieges in den Präentionscubacula politischer (Selbst-)Gerechtigkeit und kulturell-moralischer Überlegenheit des Nationalen und Rassistischen erwies sich zunehmend als Gefangensetzung, das gemachte Bett der Integration religiöser Kriegsdeutung in die nationalen Muster als harte Etagenpritsche theologisch-spirituelle Kasernierung. ¹⁸⁵ 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“. ¹⁸⁶

¹⁸³ JOCHEN-CHRISTOPH KAISER, Der Zweite Weltkrieg und der Protestantismus. Einige Anmerkungen, in: KARL-JOSEPH HUMMEL/CHRISTOPH KÖSTERS (wie Anm. 178), 217-233, hier 221, 226f.

¹⁸⁴ Vgl. zu diesen hier nur gerafft präsentierten Thesen die Auswahlbibliographie des SFB 437 (<http://www.uni-tuebingen.de/SFB437/V.htm>) – insbesondere die Arbeiten und Sammelbände zur Moderne von Christine Beil, 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.

¹⁸⁵ Dieser Prozess ist andernorts näher zu entfalten. In Vorbereitung ist eine Monographie zum Thema.

¹⁸⁶ Vgl. den Artikel im Bulletin des Prêtres mobilisés, évacués & prisonniers du diocèse de Nancy (BPM), 17.1.1918, ausführlich analysiert in: ANNETTE JANTZEN, „Und trotz allem die Vorsehung besingen ...“ Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B), Paderborn u. a. 2008 (im Druck), hier Manuskript 174.