

# Heilige Kriege

Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung:  
Judentum, Christentum und Islam im Vergleich



# Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben von Lothar Gall

Kolloquien

78

R. Oldenbourg Verlag München 2008



# Heilige Kriege

Religiöse Begründungen militärischer  
Gewaltanwendung:  
Judentum, Christentum und Islam im Vergleich

Herausgegeben von  
Klaus Schreiner  
unter Mitarbeit von  
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 2008

## **Schriften des Historischen Kollegs**

herausgegeben von

Lothar Gall

in Verbindung mit

Johannes Fried, Hans-Werner Hahn, Manfred Hildermeier,  
Martin Jehne, Claudia Märkl, Helmut Neuhaus, Friedrich Wilhelm Rothenpieler,  
Luise Schorn-Schütte, Dietmar Willoweit und Andreas Wirsching

Seit 1983 tritt das Historische Kolleg alle drei Jahre durch die Vergabe seines mit 30 000 € dotierten Preises, dessen Verleihung der Bundespräsident vornimmt, in besonderer Weise an die Öffentlichkeit.

Vom 7. bis 9. November 2007 fand anlässlich der neunten Verleihung des Preises des Historischen Kollegs an Gerhard A. Ritter ein Kolloquium zum Thema „Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich“ als Kooperationsveranstaltung des Historischen Kollegs mit der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in der Kaulbach-Villa statt. Gefördert wurde die Tagung durch die Fritz Thyssen Stiftung und die Bayerische Akademie der Wissenschaften; der vorliegende Band gedruckt mit Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.

Das Historische Kolleg, gegründet im Jahr 1980, ist ein „Institute for Advanced Study“ der historisch orientierten Wissenschaften. Aktuell werden jedes Jahr fünf Stipendien (drei Forschungs- und zwei Förderstipendien) für einen einjährigen Forschungsaufenthalt in München vergeben.

historischeskolleg.de

Kaulbachstraße 15, D-80539 München

Tel.: +49 (0)89 2866 3861

Fax: +49 (0)89 2866 3863

E-Mail: kontakt@historischeskolleg.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

© 2008 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München

Rosenheimer Straße 145, D-81671 München

Internet: oldenbourg.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht)

Satz: Typodata GmbH, München

Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen

Bindung: Buchbinderei Klotz, Jettingen-Scheppach

ISBN 978-3-486-58848-4

### **Umschlag:**

Ernst Barlach, Der heilige Krieg. Lithographie 1914. Beitrag für die Zeitschrift „Kriegszeit“ Nr. 17 vom 16. Dez. 1914, S. 3. Foto: Ernst Barlach Lizenzverwaltung, Ratzeburg.

# Inhalt

*Klaus Schreiner*

Einführung ..... VII

*Friedrich Wilhelm Graf*

Sakralisierung von Kriegen:  
Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen ..... 1

*Aharon Oppenheimer*

Heilige Kriege im antiken Judentum. Monotheismus als Anlaß zum Krieg? ... 31

*Tilman Nagel*

Kämpfen bis zum endgültigen Triumph. Religion und Gewalt im islamischen  
Gottesstaat ..... 43

*Hans Maier*

*Compelle intrare*. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von  
Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie  
des abendländischen Christentums ..... 55

*Werner Eck*

Vom See Regillus bis zum flumen Frigidus. Constantins Sieg an  
der Milvischen Brücke als Modell für den Heiligen Krieg? ..... 71

*Ludwig Schmugge*

„Deus lo vult?“ Zu den Wandlungen der Kreuzzugsidee im Mittelalter ..... 93

*Jürgen Miethke*

Heiliger Heidenkrieg? Theoretische Kontroversen zwischen Deutschem  
Orden und dem Königreich Polen vor und auf dem Konstanzer Konzil .... 109

*Heinz Schilling*

Konfessionelle Religionskriege in politisch-militärischen Konflikten der Frühen Neuzeit .....	127
--	-----

*Klaus Schreiner*

Kriege im Namen Gottes, Jesu und Mariä. Heilige Abwehrkämpfe gegen die Türken im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit .....	151
--	-----

*Hans-Christof Kraus*

Freiheitskriege als heilige Kriege. 1792–1815 .....	193
---	-----

*Rudolf Schieffer*

<i>Iudicium Dei</i> . Kriege als Gottesurteile .....	219
--	-----

*Hans Günter Hockerts*

Kreuzzugsrhetorik, Vorsehungsglaube, Kriegstheologie. Spuren religiöser Deutung in Hitlers „Weltanschauungskrieg“ .....	229
--	-----

*Dietmar Willoweit*

Verweigerte Toleranz und geheiligte Kriegführung .....	251
--	-----

Personenregister .....	267
------------------------	-----

*Klaus Schreiner*

## Einführung

„Kein Krieg ist heilig“, lautete die Botschaft einer Ausstellung, in der das Museum der Erzdiözese Mainz 2004 Kreuzzüge des Mittelalters zur Anschauung und zur Sprache brachte. „Unser Kampf ist ein heiliger, ein gerechter Kampf für geheiligtes Recht, für geheiligte Ordnung“, beteuerten Österreichs Bischöfe in einem Hirtenbrief zu Beginn des Ersten Weltkrieges. Denn, so ihr Argument: „Es gilt die Verteidigung des Vaterlands, die Verteidigung unserer Güter. Es gilt die Sicherung der eigenen Grenzen. Fürwahr, das ist ein heiliger Krieg um Gottes willen.“

Friedenstheologische Grundsätze von heute lassen es nicht mehr zu, Kriegsdienst, wie es Jahrhunderte lang der Fall war, als Gottesdienst begreifbar zu machen. Was heutzutage nicht mehr möglich und denkbar erscheint, ist Gegenstand des vorliegenden Bandes: Kriegen zugeschriebene Heiligkeit. Mit diesem Problemfeld befaßte sich eine Tagung, die das Historische Kolleg in Zusammenarbeit mit der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vom 7. bis 9. November 2007 über „Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich“ abhielt. Gegenstand des gemeinsamen Nachdenkens waren Wechselwirkungen zwischen Religion und Krieg. Das Kolloquium wollte über Gewalttheoreme und Gewaltgeschichten der monotheistischen Weltreligionen aufklären, deren Glaubens- und Politikbegriffe langfristig bewirkten, daß auf der Weltbühne von heute Religionen widersprüchliche Funktionen erfüllen. Religionen versöhnen, um ihrer friedentiftenden Heilsbotschaft gerecht zu werden; ihre Instrumentalisierung für politische und militärische Zwecke macht sie zu einem Nährboden für Terror und Gewalt. Die Wiederkehr der Götter geht Hand in Hand mit der Wiederkehr fundamentalistischer, gewaltlegitimierender Religionen. Einer solchen Funktionalisierung von Religion eine historische und gleichzeitig gegenwartsrelevante Dimension zu geben, war ein leitender Gesichtspunkt des Tagungskonzeptes.

Friedensethik und Friedenstheologie der abendländischen Christenheit schließen es aus, im Namen Gottes und im Interesse der christlichen Kirchen noch Kriege zu führen. Sich bewußt zu machen, daß bis ins 20. Jahrhundert hinein christliche Regenten und Nationen im Namen Gottes heilige Kriege führten, gehörte zu den Zielen dieser Tagung. Konflikträchtige Spannungen zwischen dem Wertekanon westlicher Zivilgesellschaften und den religiös-politischen Grundüberzeugungen islamischer Fundamentalisten konfrontierten mit der Frage, welche Vorstellungen und welche religiös fundierte Handlungsstrategien der politische Islam von heute mit dem von ihm ausgerufenen „Heiligen Krieg“ verbindet.

Problemstrukturierend für die konzeptionellen Vorgaben dieser Tagung waren folgende Fragestellungen: Welche Rolle spielte Religion als legitimierender Faktor der Kriegführung in traditionellen und ausdifferenzierten Gesellschaften Alteuropas und der modernen Welt? Unter welchen Voraussetzungen und aus welchen Interessen konnte Religion im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert von neuem reaktiviert werden, um Krieg zu einer „heiligen Sache“ zu machen, die, wie Österreichs Bischöfe in ihrem Hirtenbrief zu Beginn des Ersten Weltkrieges betonten, „fromme Liebe und heilige Begeisterung“ verdient? Antworten sollten gesucht werden auf die Frage nach kriegs- und kreuzzugskritischen Traditionen, die in der christlichen Welt langfristig dazu beitrugen, den „Heiligen Krieg“ zu entsakralisieren. Auf der Suche nach einer sachlich angemessenen Begrifflichkeit sollte geklärt werden, ob der „Heilige Krieg“ als brauchbare analytische Kategorie gelten kann, um Sachverhalte kenntlich zu machen, die es rechtfertigen, kriegerische Unternehmungen mit dem Nimbus der Heiligkeit auszustatten.

### Historische Befunde

Um Kontinuität und Wandel geheiligter Kriegführung in den Blick zu bringen, bedarf es der Rekonstruktion aussagekräftiger historischer Sachverhalte. Solche gelangen ins Blickfeld geschichtswissenschaftlicher Forschung, wenn man die epochenübergreifende Langfristigkeit heiliger Kriege zu einem leitenden Erkenntnis- und Forschungsinteresse macht. Bestimmt das Interesse an Langfristigkeit die wissenschaftliche Vorgehensweise, zeigt sich, daß seit Menschengedenken die Anhänger poly- und monotheistischer Religionen im Namen ihrer Götter und ihres Gottes Kriege führten. Auch der moderne, von der Sorge um das Seelenheil seiner Untertanen entlastete Staat wollte, wenn es um Krieg und Frieden ging, auf die sinn- und legitimationsstiftende Macht religiöser Deutungen nicht verzichten.

Als Paradigmen heiliger Kriege, die im Judentum ausschließlich oder vornehmlich religiöser Ziele wegen geführt wurden, untersucht Aharon Oppenheimer die Makkabäer-Kriege, den Großen Aufstand, den Diaspora- und den Bar-Kochba-Aufstand. Das antike Judentum, so seine empirisch erhärtete These, hat als erste monotheistische Religion nicht nur den heiligen Krieg und den Märtyrertod hervorgebracht; es hat auch die Verbindung beider Elemente erfunden. Was den militärischen Unternehmungen den Charakter heiliger Kriege gab, war zum einen der Glaube, daß Jahwe als ein „Gott der Heerscharen“ die Truppen seines Volkes in den Krieg führt und für die Seinen kämpfen wird (Exodus 14,14); zum anderen war es die Überzeugung, daß der Tod auf dem Schlachtfeld einem Martyrium gleichkommt, das mit göttlicher Belohnung rechnen kann. Teilnahme am Krieg setzte bei den einzelnen Kriegern kultische Reinheit voraus. In der heiligen Lade, welche die Israeliten mit in die Schlacht nahmen, war Jahwe als siegbringender „Kriegsgott“ (Max Weber) gegenwärtig.

Im Namen Allahs unternahmen muslimische Araber Eroberungszüge, deren Tempo und deren Reichweite in der Weltgeschichte ihresgleichen suchen. Ihre ge-

waltsame Expansion war darauf angelegt, die Heils- und Weltordnung, die Gott dem Propheten Mohammed geoffenbart hatte, weltweit zur Geltung zu bringen. Tilman Nagel untersucht die politischen und religiösen Rahmenbedingungen, unter denen sich während Mohammeds frühen medinensischen Jahren das „Konzept des Dschihads“, des „Heiligen Krieges“, herausbildete. An Hand der überlieferten Quellen kann er zeigen, daß die kriegerische Ausdehnung des Territoriums des Islam als unabdingbares Strukturelement muslimischer Staatlichkeit zu gelten hat. Der Verfasser führt den Nachweis, daß Mohammed den Krieg als Mittel der Ausbreitung seiner Heilsbotschaft für gerechtfertigt hielt. Er kann überdies zeigen, daß den Teilnehmern an den Kriegen auf den Pfaden Allahs als Lohn ewige Glückseligkeit im Jenseits zuteil wird. Die für die innere Ordnung islamischer Gemeinwesen geltende Scharia, die bis heute unangefochten Gültigkeit besitzt, bildet immer noch eine schwer zu überwindende Barriere für die Ausbildung institutionell verankerter Rechtsstaatlichkeit.

Die Hörer und Träger der urchristlichen Heilsbotschaft fühlten sich als gewaltfreie Friedensstifter. Ihr Gott war ein Gott der Liebe und des Erbarmens, nicht ein Gott des Krieges, der seinen Verehrern in kriegerischen Konflikten zu Hilfe kommt. Es waren Kriegserfahrungen des römischen Kaisers Constantin, die, wie Werner Eck eingehend darlegt, das Christentum mit militärischer Gewalt und deren religiöser Legitimation in Verbindung brachten. Als es vor der Milvischen Brücke, die im Norden Roms über den Tiber führt, am 28. Oktober 312 n. Chr. zwischen Constantin und seinem tyrannischen Widersacher Maxentius zur Entscheidungsschlacht kam, erfuhr Constantin den einen Gott der Christen als siebringende Gottheit, die stärker war als die Götter des heimischen Pantheons. Eine Kreuzeserscheinung am Himmel mit der Aufforderung „In diesem [Zeichen] siege“ hatte ihm den Sieg verheißen. Das göttliche Siegesversprechen ging in Erfüllung. Constantin siegte. Der christliche Gott erfüllte im Interesse Constantins die Rolle eines Schlachtenhelfers, wie dies zuvor römische Gottheiten getan hatten. Der christliche Gott wurde zum himmlischen Garanten für die siegreiche Kriegführung des römischen Staates, für den Bestand des römischen Weltreiches und das Wohlergehen des römischen Volkes.

Aus der Einbindung der Kirche in die Verfassungsordnung des mittelalterlichen Reiches bedingte sich in wachsendem Maße eine Heiligung des Krieges. Christus wurde zum Kriegsherrn. Das Kreuz verwandelte sich aus einem Heils- in ein Siegeszeichen. Aus Heiligen wurden Schlachtenhelfer. Heilige Titel und Namen – wie „Retter“, „Gottesgebäerin“, „Erzfeldherr Michael“, „Jesus“ und „Maria“ – dienten als Schlachtrufe. Christen beteten zu Gott für die gerechte Sache des Krieges. Siege und Niederlagen in Kriegen wurden als Gottesurteile gedeutet.

Im Verlauf und Ausgang von Kriegen ein Urteil Gottes zu erkennen, gehörte zur Glaubenswelt früh- und hochmittelalterlicher Christen. Ihren Gott stellten sie sich als strengen Richter vor, der in kriegerischen Konflikten vom Himmel aus das Kampfgeschehen verfolgt und der Partei die Siegespalme aushändigt, die ihm als die gerechte erscheint. Rudolf Schieffer hat die theologischen Grundlagen und geschichtlichen Konkretisierungen solcher Kriegsmentalität nachgezeichnet. Als

Gottesurteil gedeutete Kriege gaben die Möglichkeit, dem jeweiligen Verlierer jedwede Kriegslegitimation abzusprechen und ihn als Verfechter unrechtmäßiger Kriegsziele zu brandmarken.

Herren über Land und Leute, die im Mittelalter und in der frühen Neuzeit Kriege führten, rechneten mit Gottes Hilfe, wenn es darauf ankam, politische Interessen und religiöse Ziele mit Waffengewalt durchzusetzen. Zu entscheiden, wer siegte und besiegt wurde, lag allein in Gottes Macht. Die christliche Kirche lehrte es so. Christen, die zum Schwert griffen, glaubten es. Rituale, Zeichen und Bilder sollten gewährleisten, daß Gott die Seinen, die für den wahren Glauben, für Recht und Gerechtigkeit kämpfen, nicht im Stich läßt. Herrscher ließen Messen lesen, um in kriegerischen Konflikten auf Gottes Hilfe bauen zu können (*missae de hostibus*). Für den Aufbruch in den Krieg gab es ein eigenes Ritual (*ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur*). Der Schlußsatz eines im „Pontificale Romano Germanicum“ (10. Jh.) überlieferten Gebetstextes für ein in den Krieg ziehendes Heeres lautete: „Und wenn unser Heer unter der Führung deines Engels siegt, möge es diesen Sieg nicht den eigenen Kräften zuschreiben, sondern soll dem eigentlichen Sieger, Christus, deinem Sohn, im Triumph Dank sagen, der durch die Erniedrigung seines Leidens über den Tod und den Fürsten des Todes am Kreuz triumphiert hat.“ Für den Beginn einer Schlacht wurden Festtage von Heiligen gewählt, auf deren helfende Macht ihre Verehrer vertrauten. Heiligenreliquien und Gnadenbilder galten als Unterpfänder des Sieges. Bilder von Heiligen schmückten die Fahnen der kriegführenden Parteien. Segensformeln, die über Schild und Schwert gesprochen wurden, sollten eine „Heiligung der Waffen“ (*sanctificatio armorum*) bewirken.

Die Kreuzzüge des hohen Mittelalters galten als Kriege, die auf Geheiß Gottes (*auctore Dei*) geführt wurden. Als solche besaßen sie den Charakter „heiliger Kriege“ (*proelia sancta*), in denen Gott für die Seinen kämpft (*Deus pro nobis pugnatur*). Solcher Glaube machte aus Kriegszügen der Kreuzfahrer heilsgeschichtlich bedeutsame Unternehmungen, die darauf angelegt waren, die heiligen Stätten, das „Erbgut Christi“, aus den Händen der Muslime zu befreien. Ein solches Kriegsziel galt gleichermaßen als „heilig“ und „gerecht“ – als „heilig“, weil es Gott gebilligt und gewollt hatte, als „gerecht“, weil es um die Eroberung eines Landes ging, das die römische Kirche als ihr Eigentum beanspruchte. War es doch das Land, das Christus durch seine Predigt- und Wundertätigkeit, durch sein Leiden und Sterben geheiligt hatte. Als heilig galt ein Krieg überdies auch dann, wenn sein Ziel heilig war (*hoc bellum quoque procul dubio sanctum est, cuius finis sanctus est*). Sache der Kämpfenden war es, durch tugendhaftes Leben den Krieg zu heiligen (*bellum sanctificare*). Daß die Kirche den Teilnehmern von Kreuzzügen Heilsversprechen machte, indem sie ihnen für ihr kämpferisches Tun Ablass und Sündenvergebung gewähren wollte, rechtfertigt die Annahme, daß auch die Kriegshandlungen selbst als heilig gelten konnten.

Die Befreiung des heiligen Grabes aus den Händen der Muslime wurde zu einer Identitätsfrage der abendländischen Christenheit. Um ein solches Ziel erreichbar zu machen, bildeten sich Ritterorden, in deren Lebensform „geistlicher Kriegs-



dienst“ (*militia spiritualis*) und „weltliches Waffenhandwerk“ (*militia saecularis*) miteinander verschmolzen. Ihr Zustandekommen und ihre Dynamik verdankten die Kreuzzüge ins Heilige Land der Verflechtung von religiösen Impulsen und herrschaftlichen Interessen. Die ersten Kreuzfahrer befreiten nicht nur das heilige Grab. Sie errichteten auch Herrschaften: die Grafschaft Edessa, das Fürstentum Antiochia, das Königreich Jerusalem und die Grafschaft Tripolis. Heiligkeit konnten Kreuzzüge beanspruchen, weil sie im Einvernehmen mit einer Kirche ins Werk gesetzt wurden, die sich als Interpretin und Sachwalterin des göttlichen Willens verstand. Religiöses Gepräge gewannen sie insbesondere durch die „heilige Sache“ (*res sacra*), um die es ging, und die Formen von deren Symbolisierung: durch das auf die Befreiung des Heiligen Landes gerichtete Kriegsziel, durch das auf Gewändern der Ritter und auf Fahnen angebrachte Kreuzzeichen und nicht zuletzt durch die Ablegung eines Kreuzzugsgelübdes, das den Teilnehmern des Kreuzzuges in Form von Ablässen und Sündenvergebung Heilsgnaden versprach und vermittelte. Die von Rittern repräsentierte kämpfende Kirche wurde mit einem Heer verglichen, das Christus als göttlicher Heerführer gegen die Legionen der Hölle zum Sieg führt.

Ludwig Schmutge beschreibt die Wandlungen des Kreuzzugsgedankens in der Zeit vom Ausgang des 11. bis ins 15. Jahrhundert. Er schildert den Verlauf, Erfolg und Mißerfolg der hoch- und spätmittelalterlichen Kreuzzüge. Er bringt in Erinnerung, daß Kreuzzüge gleichermaßen religiöser und rechtlicher Begründung bedurften. Kraft seiner hierokratischen Stellung beanspruchte Papst Innozenz IV. (1243–1254) das Recht, nach eigenem Ermessen einen Kreuzzug auszurufen und zum *bellum iustum* zu erklären. Der Verfasser kann zeigen, daß in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Historiographie die Einschätzung der Kreuzzüge ausnehmend zwiespältig war. Nach dem Scheitern des zweiten Kreuzzuges brach in der abendländischen Christenheit eine nicht mehr verstummende Kritik der Kreuzzüge und der im Namen Gottes geführten Kriege an. Humanistische Historiker rühmten das Zeitalter der Kreuzzüge als heroische Zeit des christlichen Rittertums.

Den Charakter einer „heiligen Sache“ (*res sacra*), die es rechtfertigte, zu den Waffen zu greifen, konnten überdies die Unterwerfung von Ketzern und die gewaltsame Bekehrung von Heiden annehmen. Gewalt- und Zwangsmission war mit dem theologisch verankerten Grundsatz freier Glaubensentscheidung nicht in Einklang zu bringen. Im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit warfen Auseinandersetzungen zwischen dem polnischen König und dem Deutschen Orden sowie die iberische Expansion in der Neuen Welt von neuem die Frage auf, ob und wie Kriege gegen Heiden zu rechtfertigen seien. Jürgen Miethke beleuchtet die über diese Frage auf dem Konstanzer Konzil ausgetragenen Kontroversen zwischen einer Delegation des polnischen Königs und Vertretern des Deutschen Ordens. Der Anlaß der leidenschaftlich geführten Auseinandersetzungen bildete das Bemühen des Deutschen Ordens, seine traditionellen Kriegs- und Kreuzzüge gegen Litauen, die sogenannten „Preußenreisen“, fortzusetzen, obschon sich Jagiełło, der König Litauens und Polens, 1386 hatte taufen lassen und entschlossen war, die Christianisierung Litauens voranzubringen. Der Dominikanertheologe Johannes

Falkenberg (um 1364 – nach 1429) suchte die Belange des Deutschen Ordens mit theologischen Argumenten zu unterfüttern. Er behauptete, der polnische König sei vom rechten Glauben abgefallen. Er und alle Polen seien Ketzer. Dies verpflichtete alle Christen, die Polen in einem Ketzerkrieg zu vernichten. Die Mehrheit der Konzilsväter widersprach. Sie folgte dem Votum rechtsgelehrter Kanonisten. Diese beriefen sich auf klassische kanonistische Traditionen, welche Eigentums- und Herrschaftsrechte naturrechtlich begründeten und als religionsunabhängige Rechte definierten.

Vordenker des spanischen Kolonialismus rechneten unter Berufung auf Papst Innozenz IV. (1243–1254) sündiges Verhalten zu den gerechten Kriegsgründen, die gewaltsames Vorgehen gegen Indios in der Neuen Welt rechtfertigten. Eine Unterwerfung der Eingeborenen mit dem Ziel, Barbarei – wie Kannibalismus, Menschenopfer und Idolatrie – in zivilisiertes Verhalten zu überführen, hielten sie für rechtens. Eine solche Auffassung widersprach kirchlicher Lehrtradition. Glaubenszwang hat sie bekanntermaßen strikt verworfen.

Aus dem Aufsatz von Hans Maier ist zu erfahren, wie dieser Widerspruch zwischen theologischer Theorie und kirchlicher Praxis zustande kam. Die von Theologen immer wieder geforderte Glaubensfreiheit verdeutlicht er an Hand einer Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der im biblischen Gleichnis vom Gastmahl enthaltenen Aufforderung „Nötige sie hereinzukommen“ (*compelle intrare*) (Luc 14,23). Er klärt darüber auf, wie aus dieser biblischen Maxime, die in ihrer ursprünglichen Bedeutung nichts mit Zwang und Gewalt zu tun hatte, langfristig ein Legitimationsmuster werden konnte, das die Anwendung von Gewalt rechtfertigte, wenn es um die Ausbreitung des christlichen Glaubens ging. Er kann zeigen, daß sich eine Verengung und Zuspitzung der biblischen Maxime „Nötige sie hereinzukommen“ in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen iberischen Landnahme in der Neuen Welt abzeichnete. Freiheitsmindernde Wirkungen zeitigte die von Papst Innozenz IV. vertretene Auffassung, daß die Hindernisse, die der Predigt des Evangeliums unter den Heiden im Wege stehen, nötigenfalls mit Gewalt beseitigt werden sollten.

In der frühen Neuzeit gewann politisches Handeln ein höheres Maß an Unabhängigkeit gegenüber religiösen Weltbildern und konfessionellen Bindungen. Dennoch bestanden zwischen Religion und Politik Wechselbeziehungen, die dem frühneuzeitlichen Konfessionsstaat eine religiös-politische Grundstruktur gaben. In Kriegen zwischen konfessionsverschiedenen Gegnern ging es nicht allein um Machterhalt und Machterweiterung, sondern auch und vor allem um den rechten Glauben und die wahre Kirche. Sorge für den Bestand einer Kirche, die Gottes Heilsbotschaft verkündet, sakramentale Heilsgnaden vermittelt, Irrlehren und Irrlehrer bekämpft, gehörte zum Pflichtenkreis einer sich als christlich verstehenden Obrigkeit. Staatskriege zwischen konfessionsverschiedenen Gegnern nahmen den Charakter von Religions- und Konfessionskriegen an, in denen auch immer über Geltungsansprüche konfessionsspezifischer Glaubenswahrheiten gestritten und entschieden wurde. Gewonnene Schlachten bestätigten die Wahrheit der eigenen Religion. Kriegerisch durchgesetzte Rechtgläubigkeit sicherte endzeitliche Heils-

gewißheit. Aus dem Zusammenwirken politischer und religiöser Interessen bedingte sich eine frühneuzeitliche Form des Heiligen Krieges. Heinz Schilling hat dessen epochenspezifische Typik untersucht

Um politische, religiöse und kulturelle Profile der im 16. und 17. Jahrhundert geführten heiligen Kriege kenntlich zu machen, beschäftigt er sich sowohl mit strukturgeschichtlichen Bedingungen der Konfessionskriege als auch mit deren symbolischen Ausdrucksformen in Bildern, Zeichen und Ritualen. Was seiner Ansicht nach dem frühneuzeitlichen Typus des Heiligen Krieges ein unverwechselbares Gepräge gab, war die theologische Wahrheitsfrage, von deren Beantwortung das ewige Seelenheil von Individuen und sozialen Gruppen abhing. Als weiteren „Wesenszug“ des von ihm behandelten Typus des Heiligen Krieges betrachtet er die „Präsenz der Symbole und Zeremonien und deren aktives Eingreifen in das historische Geschehen der Konfessions- und Staatskriege“. Abschließend erinnert er an die ambivalente Wirkmächtigkeit politischer Religiosität. Die von den Konfessionskirchen erstrebte und praktizierte Durchsetzung absoluter Wahrheitsansprüche brachte intellektuelle und kriegerrische Konflikte hervor. Die Friedensstiftung am Ende des Dreißigjährigen Krieges verdankte sich den christlicher Theologie und Frömmigkeit inhärenten Friedensidealen.

Die religiöse Prägung der im Dreißigjährigen Krieg ausgetragenen Konflikte zwischen Kriegsparteien, die zugleich als Konfessionsparteien agierten, legte es immer noch nahe, sich des Beistandes himmlischer Mächte zu vergewissern. Protestantische Fürsten und Feldherren vertrauten auf Gottes rettende Allmacht. Katholische Regenten taten dies auch, suchten und fanden aber darüber hinaus Schutz und Hilfe bei ihren Heiligen, insbesondere bei der Gottesmutter Maria, welcher der Sieg über die türkische Flotte in der Seeschlacht von Lepanto (1571) zugeschrieben wurde. Als „Maria vom Siege“, die in der Liturgie des Rosenkranzfestes eine eigene *memoria* besaß, wurde sie seitdem verehrt.

Als die böhmischen Stände am 27. August 1619 Friedrich V. von der Pfalz zum König von Böhmen wählten und Ferdinand II. für abgesetzt erklärten, stellten sie das Kaisertum der Habsburger in Frage und gefährdeten deren Anspruch auf das Königtum in Böhmen. In einem Land, das von einem Calvinisten regiert wurde und seine politische Existenz dem Einfluß protestantischer Garantiemächte verdankte, hätte die katholische Kirche keine Chance mehr gehabt, sich als geistliche Anstalt und Trägerin weltlicher Herrschaftsrechte zu behaupten. Nach der für die katholische Liga erfolgreichen Entscheidungsschlacht auf dem Weißen Berg am Stadtrand von Prag am 8. November 1620 setzte sich in der kirchlichen Öffentlichkeit, in Kreisen des kaiserlichen Hofes und unter Anhängern der katholischen Liga die Auffassung durch, daß der Sieg auf dem Weißen Berg ein „Sieg des katholischen Glaubens über Ketzer und Rebellen“ gewesen sei, die versucht hätten, die von Gott gesetzte Ordnung umzustößen. Zugeschrieben wurde dieser Sieg dem wundertätigen Eingreifen Marias. Zum Sieg beigetragen haben ein Marienbild, eine Marienfahne, das Skapulier Unserer Lieben Frau, das vom Herzog, von seinen Offizieren und Mannschaften getragen wurde, und der Schlachtruf „Sancta Maria“.

Angst, von den Türken unterjocht zu werden, gehörte zu den Traumata der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Christenheit. Blasphemische und barbarische Untaten, die dem „tuerckischen Wuetherich“ zugeschrieben wurden, weckten Furcht und Schrecken. Päpste des 15. und 16. Jahrhunderts verfaßten Kreuzzugsaufrufe, um Kreuzfahrer zu gewinnen, die bereit waren, gegen die Türken „Heilige Kriege“ zu führen. Pius V. (1566–1572) bezeichnete den Feldzug der „Heiligen Liga“ gegen die Osmanen als „überaus heiliges Unternehmen“ (*sanctissima expeditio*), das „gegen Ungläubige“ (*contra infideles*) ins Werk gesetzt werden sollte. Wer sich entschloß, gegen den türkischen Erbfeind zu kämpfen, empfing als Lohn das Heilsversprechen eines vollkommenen Ablasses. Kaiser Maximilian plante eine große „Kreuzfahrt ins Türkenland“, um Gott zu versöhnen; denn, so beteuerte er, das Vordringen der Türken sei eine Strafe Gottes für das sündige Verhalten der Christen. Nur ein Kreuzzug, der eine Gott geschuldete Bußleistung abtrage, gebe Christen die Möglichkeit, ihren Erbfeind zu überwinden. Der von Kaiser Maximilian propagierte Kreuzzug gegen die Türken entsprang frommem Wunschenken. Er hat nie stattgefunden. Martin Luther deutete das machtvolle Vordringen der Türken auf dem Balkan, im Mittelmeer und an der Nordküste Afrikas als Zeichen einer apokalyptischen Endzeit. Klaus Schreiner skizziert am Beispiel antitürkischer Abwehrschlachten, wie das Verlangen nach religiöser und politischer Selbstbehauptung in militärisches Handeln umgesetzt wurde.

Im 18. Jahrhundert ist Kriegführung als Kampf für den rechten Glauben obsolet geworden. Karl V. konnte noch sagen: „Ich unternahm den Krieg in Deutschland um der Religion willen; denn ich wünschte – wie es gemäß der mir auferlegten Verpflichtung recht und billig war – die Abgewichenen in den Schoß der Kirche zurückzuführen.“ Maria Theresia, die sich als „fast alleinige Stütze unserer heiligen Religion betrachtete“, räumte ein, daß „die Kriege nicht mehr um die Religion, sondern um das zeitliche Interesse geführt werden.“

Eine Wiedergeburt aus dem Geist eines religiös verklärten Nationalismus erfuhr der „Heilige Krieg“ in den Befreiungskriegen zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Zeitgenössische Publizisten deuteten sie als Kreuzzüge gegen den welschen Antichrist Napoleon, die anti-christliche Macht schlechthin. Mit welchen Einschränkungen die Befreiungskriege als heilige Kriege gelten können, untersucht Hans-Christof Kraus. Von heiligen Kriegen, so seine These, könne dann die Rede sein, wenn diese im Namen und Zeichen eines universalisierbaren höchsten Wertes unternommen werden. In solchen Fällen habe als Sacrum heiliger Kriege die „Idee der Freiheit“ zu gelten, der im Interesse der ganzen Menschheit universale Bedeutung zukomme.

In einem Aufruf „An mein Volk“, in dem König Friedrich Wilhelm III. sein Volk zum Kampf gegen Napoleon zu den Waffen rief, bezeichnete Preußens König die Verteidigung der „heiligen Güter“ als Kriegsziel. Dieses verband er mit der Überzeugung, daß „Gott und unser fester Wille ...unserer gerechten Sache den Sieg verleihen“. Friedrich Schleiermacher forderte in einer seiner Kriegspredigten vom März 1813 zum „heiligen Krieg“ gegen Frankreich auf. Johann Gottlob Fichte war der Auffassung, daß die Regierenden in „diesem heiligen Kampf“ einen Beweis

dafür liefern müßten, daß sie nicht für die Verteidigung einer Nation oder eines Staates, sondern für die politischen Ziele und Werte des Menschengeschlechtes in den Krieg ziehen.

Was den Topos des Heiligen Krieges populär machte, war die patriotische Lyrik. Deren politische Botschaft lautete, daß die Kämpfer gegen Napoleon in göttlichem Auftrag handeln und an Napoleon ein göttliches Stragericht vollstrecken. In der politischen Publizistik meldeten sich Stimmen zu Wort, die den Heiligen Krieg gegen Frankreich als Kampf des Guten gegen das Böse verstanden. Die vielfältigen Freiheitskriege der Ära zwischen 1792 und 1815 trugen nicht ausschließlich, aber doch *auch* den Charakter heiliger Kriege. Dies zumal dann, wenn es ein erweiterter Religionsbegriff ermöglichte und zuließ, auch ethische Ziele und Pflichten sowie politische Ideale und nationale Werte als heilig zu bezeichnen.

Noch im Ersten Weltkrieg wurde von allen kriegführenden Parteien der Gedanke des „Heiligen Kriegs“ bemüht, um dem Blutvergießen einen Sinn zu geben. Sinn- und Deutungsangebote, die glaubhaft machen wollten, daß der 1914 ausgebrochene Krieg eine „heilige Sache“ sei, stärkten den Kampfgeist der Soldaten und rechtfertigten das Blutvergießen als Opfer für eine gute und gerechte Sache. Katholische und protestantische Theologen, Pfarrer und Pastoren taten, was die für den Krieg verantwortlichen Entscheidungsträger von ihnen erwarteten. Sie entwarfen, gestützt auf die Bibel und auf naturrechtliche Prinzipien der göttlichen Schöpfungsordnung, Deutungen des Krieges, die den Waffengang als ein von Gott gebilligtes und gewolltes Unternehmen erscheinen ließen. Weder die katholische noch die evangelische Kirche verfügten über das erforderliche Maß an Systemautonomie, um sich gegenüber der Kriegspolitik der Reichsregierung kritisch zu verhalten. Indem sie deren Kriegszielen einen religiösen Rückhalt gaben, glaubten sie, der „heiligen Sache“ des Vaterlandes einen Dienst zu erweisen.

Es sei Deutschlands Aufgabe, beteuerten protestantische Prediger bei Kriegsausbruch, als Werkzeug Gottes ein weltgeschichtliches Gottesgericht an den Feinden zu vollziehen. Gott habe die Deutschen berufen, der Welt jene Erleuchtung zu vermitteln, die dem deutschen Volk durch die Reformation zuteil geworden sei. Die Sache, für die Deutschland kämpfe, sei deshalb eine „heilige Sache“, der Krieg sei ein „heiliger deutscher Krieg“, die Kriegszeit „heilige Zeit“, Tapferkeit vor dem Feind „heilige Pflicht“, das von deutschen Soldaten vergossene Blut „das heiligste Blut“. Katholische Prediger ließen sich gleichfalls zu der Behauptung hinreißen, dieser Krieg sei „ein heiliger Krieg, ein Kampf für Gott und für unser Volk, für die Menschheit und für das Christentum!“ In einem „Feldbrief an die Mutter des Kriegers“ beteuerte der Salzburger Weihbischof Ignaz Rieder: „Es ist ein gerechter, ein heiliger Krieg.“ War auch der Zweite Weltkrieg ein heiliger Krieg?

Unter den Führenden des nationalsozialistischen Reiches dominierte der Glaube an das Walten einer den Gang der Geschichte bestimmenden Vorsehung. Ob und inwieweit diesem Vorsehungsglauben noch ein Hauch an konventioneller Religiosität innewohnte, bleibt zu bedenken und zu prüfen. Hans Günter Hockerts hat sich darüber Gedanken gemacht. Ein Erlanger Universitätstheologe, der den Krieg zu einem Ort göttlicher Offenbarung machte, glaubte, in der Zerschlagung der

atheistischen Sowjetunion „die gewaltige Hand Gottes“, die „geballte Faust des Herrn“ zu erkennen. Dem Führer bescheinigte er, daß er „ein heiliges Amt, ein heiliges Schwert“ führe. In einem katholischen Feldgesangbuch wurde Soldaten folgendes Gebet ans Herz gelegt: „Segne unseren Führer. Laß uns alle unter seiner Führung in der Hingabe an Volk und Vaterland eine heilige Aufgabe sehen.“ Vertreter der offiziellen Kirchen deuteten den Kriegsdienst als Pflichterfüllung für das Vaterland.

In Hitlers Rückgriffen auf die Deutungsmacht der Religion vermischten sich Formen heroisch-völkischer Religiosität mit konventionellen Traditionsbeständen christlicher Gläubigkeit. Von der Vorsehung, dem Allmächtigen und Herrgott fühlte sich Hitler zur „Führung des deutschen Schicksalskampfes“ auserwählt und berufen. Den Krieg gegen die „bolschewistischen Horden“ wollte er als „Kreuzzug Europas“ unter der Führung Deutschlands verstanden wissen. Er war davon überzeugt, daß der Allmächtige die gerechte Sache der Deutschen zum Sieg führen wird. In der Kriegsdeutung der NS-Führung lassen sich Spuren von politischer Religiosität ausmachen, die an den kriegstheologischen Sprachgebrauch aus der Zeit des Ersten Weltkrieges anknüpfen. Nach der Katastrophe von Stalingrad sprach Goebbels vom „heiligen Volkskrieg“. Im März 1945, als die Niederlage nicht mehr aufzuhalten war, bezeichnete er den Kriegsdienst der Soldaten als „Gottesdienst“. Ein dominanter Faktor war die christliche Religion in Hitlers Kriegsdeutungen nicht. Seinen Kampf für reines Blut im „Heiligen Reich deutscher Nation“, für Lebensraum und Vormacht des deutschen Volkes in der Mitte Europas wollte er aus eigener Kraft meistern. In seinem Bemühen, einem sinnlos gewordenen Krieg noch Sinn abzugewinnen, blieb die Zitation konventioneller religiöser Deutungsmuster ein auf populistische Effekte angelegtes Randphänomen. In ihren Flugblättern, die zum Widerstand gegen das NS-Regime aufriefen, deutete die „Weiße Rose“ Hitlers Krieg als „unheiligen Krieg einer atheistischen Kriegsmaschine“. Ein solches Urteil verdankt sich den Maßstäben eines christlichen Humanismus, den die Nationalsozialisten aus ihrem Denken und Handeln ausgeblendet hatten.

Dem Beitrag von Dietmar Willoweit liegt die These zu Grunde, daß „nach der Bedeutung der Religionen für die Gesellschaft zu fragen“ ist, „wenn die Heiligkeit des Krieges verstanden werden soll“. Antworten auf diese Frage sucht und findet er im Prozeß der durch Intoleranz bestimmten Staatsbildung zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit. In der Intoleranz gegenüber Andersgläubigen und Andersdenkenden erblickt er eine „notwendige Voraussetzung der Sakralisierung im spezifischen Sinn dieses Begriffs“. Die „Heiligkeit des Krieges“ sei bedingt durch den intoleranten „Wahrheitsanspruch der religiös und damit sozialetisch fundierten staatlichen Ordnung. Aus der gewaltsamen Durchsetzung universaler Heils- und Wahrheitsansprüche ergebe sich die Notwendigkeit des „Heiligen Krieges“. Um „aktuelle Dimensionen der Problematik“ in den Blick zu bringen, verweist der Autor auf die derzeit im westlichen Kulturkreis geführte Menschenrechts-Debatte. Diese habe zu der Einsicht geführt, daß die gewaltsame Durchsetzung von Menschenrechten Wirkungen auslösen kann, die hinter den erwarteten und erstrebten Zielen erheblich zurückbleiben.



## Kriegs- und Kreuzzugskritik

In den politischen und kirchlichen Ordnungen des Mittelalters, der frühen Neuzeit und der modernen Welt gab es unzensierte Freiräume des Denkens und Glaubens, die es erlaubten, über die theologische Begründbarkeit religiöser Kriegslegitimationen kontrovers zu diskutieren. Für solche Freiräume gab es meines Wissens im Islam kein vergleichbares Äquivalent. Im Zeitalter der mittelalterlichen Kreuzzüge fanden sich Theologen, die den christlichen Glauben ausschließlich als Friedensmacht begriffen und deshalb der Auffassung waren, daß Gott die bewaffneten Wallfahrten ins Heilige Land nicht wolle. Den Kreuzzugsaufruf „Gott will es“ (*Deus vult*) verkehrten sie in ihr Gegenteil, indem sie predigten und schrieben „Gott will es nicht“ (*Deus non vult*). Pseudopropheten, Söhne Belials und Anhänger des Antichrist, konstatierte der anonyme Verfasser der „Würzburger Annalen“ wahrscheinlich unmittelbar nach dem Bekanntwerden der 1149 erlittenen Niederlage des Kreuzzugsheeres, hätten durch leere Versprechungen die Christen betört und verführt, gegen die Sarazenen Krieg zu führen. Den Kreuzzugsablaß, den die Kirche Rittern als geistlichen Lohn für ihre kriegesischen Aktivitäten versprochen hatte, lehnte er als bußtheologisch fragwürdiges Gnadenprivileg ab. Der englische Theologe Radulfus Niger (um 1200) wandte sich nach dem Fall Jerusalems (1187) nicht nur gegen das kirchliche Ablaßversprechen; er verurteilte den Kreuzzug auch deshalb, weil er dem biblischen Missionsgebot, das auf Gewaltfreiheit insistiert, widersprach. Angesichts des dritten Kreuzzuges erinnerte er an die allen Menschen gemeinsame Natur, die alle Menschen miteinander verbinde und zu friedlichem Zusammenleben verpflichte. „Auch die Muslime“, argumentierte Bischof Wilhelm von Tyrus (1186), „befinden sich im Vollbesitz des Menschenrechts (*ius humanum*) und verfügen neben dem Naturrecht ebenso wie die Christen über ein positives Recht.“ Der Rückgriff auf naturrechtliche Grundsätze erschloß neue Möglichkeiten toleranter Gemeinschaftlichkeit. Toleranzfördernd wirkte auch die Überzeugung, daß Christen und Muslime denselben Gott, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nämlich, verehren. Vinzenz von Prag kritisierte den Kreuzzug gegen die Wenden im Jahre 1147 als Unternehmen, in dem, wie der Kritiker behauptete, die Sachsen stärker an der Vergrößerung ihres Herrschaftsbereiches als an der Stärkung des christlichen Glaubens interessiert waren. Im 13. Jahrhundert mehrten sich innerhalb der Kirche die Stimmen, die bewaffnete Kreuzzüge rundweg ablehnten und gewaltfreier Missionierung das Wort redeten. Der hl. Franziskus praktizierte, was Kreuzzugskritiker anmahnten.

Spätmittelalterliche Kirchenreformer bewiesen eine verstärkte Sensibilität für das Unchristliche heiliger Kriege. Sie hielten es für eine Verfälschung des christlichen Glaubens, daß Herren, Städte und Nationen, die sich im Zeichen des Kreuzes zum christlichen Glauben bekennen, dann, wenn sie gegeneinander Krieg führen, sich eben dieses Zeichens des Kreuzes als Unterpfand des erhofften Sieges bedienen. Widerspruch legten sie ein, weil sie auf der Universalität der christlichen Religion beharrten und es nicht kritiklos hinnehmen wollten, daß geistliche und

weltliche Herren mit Hilfe religiöser Zeichen regionale und lokale Sonderinteressen durchzusetzen suchen.

Spanische Neoscholastiker des späten Mittelalters waren der Auffassung, daß „Religionsverschiedenheit“ (*diversitas religionis*) kein „gerechter Grund“ (*iusta causa*) für einen Krieg sei. Ein gewonnener Krieg sei auch kein Argument für die „Wahrheit des christlichen Glaubens“ (*pro veritate fidei*). Erasmus von Rotterdam kritisierte es als Mißbrauch christlicher Symbole, wenn christliche Kriegsparteien dieselben heiligen Zeichen und Bilder verwendeten, um ihre Siegeschancen zu verbessern. Es mute paradox an und sei mit dem christlichen Glauben nicht vereinbar, wenn „das Kreuz mit dem Kreuz kämpft“ (*pugnat crux cum cruce*) und „Christus gegen Christus Krieg führt“ (*Christus adversus Christum belligeratur*). Er zeigte kein Verständnis für gekrönte Dichter und Rhetoren, die mit schwülstigem Wortschwall nicht geizten, wenn sie zum Krieg entschlossenen Fürsten glorreiche Triumphe versprachen. Zu behaupten und zu versprechen, daß Gott für einen frommen Fürsten kämpfen wird, sei mit der Friedensbotschaft des christlichen Glaubens nicht in Einklang zu bringen. Theologen des Jesuiten- und Dominikanerordens plädierten in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges für den Verzicht auf religiöse Deutungen und Begründungen kriegereischer Unternehmungen. Man müsse, so ihr Plädoyer, politische und militärische Entscheidungen „auf Grund der menschlichen Vernunft“ und „nicht unter Berufung auf Gottes Vorsehung“ treffen.

Symptomatisch für die kritische Unhintergebarkeit des „Heiligen Kriegs“ im Islam ist, wie mir scheint, die Kriegsauffassung Saladins (1138–1193), der in seiner Eigenschaft als Sultan von Ägypten im ausgehenden 12. Jahrhundert mit wechselndem Erfolg Kriege gegen die christlichen Kreuzfahrerstaaten führte. Ihm wird nachgerühmt, in seinen militärischen Konflikten mit den „Franken“ die Idee vom Dschihad von neuem aktiviert zu haben. Seine Auffassung von „Heiligem Krieg“ hat ein muslimischer Chronist folgendermaßen beschrieben: „Gott der Erhabene hat gesagt: ‚Und die Kämpfer für unsere Sache – wir führen sie auf unseren Wegen; Gott ist mit denen, die edel handeln‘. Die heiligen Schriften sind voller Stellen, die sich auf den heiligen Krieg beziehen.“ Saladins „Verlangen nach dem heiligen Krieg hielt sein Herz und alle seine Sinne gefangen, so daß er von nichts anderem als davon sprach und sich um nichts anderes als um Rüstung und Soldaten für den heiligen Krieg kümmerte“. „Aus Liebe zum heiligen Kriege auf dem Wege Gottes verließ er seine Familie und seine Söhne, sein Vaterland, sein Haus und sein ganzes Land.“ Seine Biographie Saladins beschloß der Chronist mit folgendem Bekenntnis: „Mein Gott, du weißt, daß er [Saladin] alle seine Kraft im Bemühen hingab, deinem Glauben zum Siege zu verhelfen, und in der Hoffnung auf deine Barmherzigkeit den heiligen Krieg kämpfte.“ Aus dem Text ist zu lernen: Die Kreuzzüge waren – wie andere heilige Kriege auch – Kämpfe zwischen Göttern, von denen erwartet wurde, daß sie für ihre Verehrer Partei ergreifen.



## Probleme der Begriffsbildung

Friedrich Wilhelm Graf thematisiert die Begrifflichkeit und religiös-politische Semantik des „Heiligen Krieges“. Dies deshalb, weil historische Forschung nicht darauf verzichten kann, sprachliche Aussagen, in denen vergangene und gegenwärtige Gesellschaften ihr Verständnis von „Heiligem Krieg“ artikulieren, zum Gegenstand ihrer Erkenntnis- und Forschungsinteressen zu machen. Insbesondere befaßt er sich mit der Sakralisierung des Krieges in Kriegsdeutungen von Religionsintellektuellen, denen es darauf ankam, Kriege mit Hilfe religiöser Legitimationsmuster als gottgewollte Unternehmungen erscheinen zu lassen. Dem Verfasser ist vorbehaltlos zuzustimmen, wenn er schreibt: „So schillernd vieldeutig, interpretationsoffen das ‚Heilige‘, so vage und schwer bestimmbar ist auch der ‚Heilige Krieg‘“, der als vielbenutzter Begriff „hohe Suggestivkraft“ besitzt, trennscharfer analytischer Prägnanz jedoch entbehrt. Der Autor betont zu Recht: „Wer vom ‚Heiligen Krieg‘ redet, begibt sich in ein wenig übersichtliches, hoch komplexes semantisches Feld.“ Seine umfassenden Untersuchungen gelten insbesondere den *bellum iustum*-Lehren, deren Grundsätze und Imperative der „ethischen wie rechtlichen Begrenzung des Krieges, nicht aber seiner Sakralisierung oder religiösen Überhöhung“ dienten, sowie dem Legitimationsmuster „Religionskrieg“, welches die konfessionellen Antagonismen des frühen 16. Jahrhunderts hervorbrachten. Der „Heilige Krieg“ des Alten Israel gerann nach Ansicht des Autors erst zu harter Wirklichkeit, als ihn der moderne Gelehrtentdiskurs zu einer historischen Tatsache hypostasierte. Der Verfasser kann zeigen, daß die Französische Revolution eine „Sakralisierungsdynamik politischer Leitbegriffe“ in Gang brachte, die zu Anfang des 19. Jahrhunderts von preußisch-deutschen Poeten und Patrioten aufgegriffen und weitergeführt wurde. Ernst Moritz Arndt beteuerte im Blick auf den antinapoleonischen Befreiungskrieg: „Der Krieg ...für das Vaterland und für die Freiheit ist ein heiliger Krieg, und die Menschen müssen also ihre Herzen und Gedanken zu Gott und zum Himmel erheben.“ Der Verfasser betont abschließend: „Solange Menschen auf Sinn angewiesen sind, werden sie ihre Kriege auch als ‚Heilige Kriege‘ führen. Man darf sich nur nicht weismachen lassen, daß der Krieg als solcher heilig sei. Es sind Menschen, die ihn sakralisieren, weil sie absolute Sinnlosigkeit nicht zu ertragen vermögen.“ Dem ist nichts hinzuzufügen. Den „Heiligen Krieg“ auf elementare Sinnbedürfnisse zurückzuführen, leuchtet ein. Dies entbindet jedoch nicht von der Pflicht, sich über Möglichkeiten und Grenzen sachgemäßer Begrifflichkeit Gedanken zu machen.

Zu den Prämissen einer solchen Aufgabe gehört auch die Einsicht, daß es die Sache auch immer vor dem Begriff geben kann. Ist der Glaube, daß Gott für das von ihm auserwählte Volk kämpft, ein konstitutives Merkmal heiliger Kriege, können Israels Kriege als „Heilige Kriege“ gelten, für die es in den alttestamentlichen Berichten keinen expliziten *terminus technicus* gibt.

Als Leitbegriff für diese Tagung wurde mit Bedacht nicht „Religionskrieg“, sondern „Heiliger Krieg“ gewählt. „Heiliger Krieg“ ist kein Begriff, dem eindeutig definierte Begriffsmerkmale zu analytischer Prägnanz und Stringenz verhelfen.

Auf Grund seines erheblichen Bedeutungsspektrums ist der semantische Gehalt des Wortes „heilig“ nicht trennscharf zu bestimmen. Folgt man den sprachgeschichtlichen Befunden des Mittelalters und der Frühen Neuzeit können als heilig gleichermaßen Gesinnungen, Handlungen und Intentionen, Rituale, Zeichen und Medien, liturgische Gegenstände und Lokalitäten charakterisiert werden, die in kriegerischen Aktionen mit Gott in Beziehung stehen oder von Gott zu Medien seines Wirkens gemacht werden. Das Epitheton „heilig“ bündelt verschiedenartige religiöse Merkmale des „Heiligen Krieges“, ohne sie in geschärfte Begrifflichkeit zu überführen.

Die mit strukturellen Merkmalen und unterschiedlichen Symbolsprachen angeereicherte Wortverbindung Heiliger Krieg kann sich auf den Sprachgebrauch von Zeitgenossen stützen. In Quellen zur Geschichte mittelalterlicher Kriege ist der „Heilige Krieg“ als *bellum sanctum*, *proelium sanctum* oder als *bellum Christi* belegt; in Urkunden aus der Zeit der Gegenreformation begegnet er als *bellum sacrum* und wird als „heylicher Krieg“ übersetzt; in der Kriegspublizistik des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts ist von „heiligem Krieg“ die Rede. Die Wortverbindung „Heiliger Krieg“ haben Theologen des Mittelalters und der Neuzeit nicht – wie den „gerechten Krieg“ (*bellum iustum*) – zu einer theoriehaltigen Argumentationsfigur ausgearbeitet. Augustinus hatte, antiken Vorbildern folgend, für den gerechten Krieg eine auf Vernunftgründen beruhende Theorie entworfen, die von scholastischen und neoscholastischen Theologen des hohen und späten Mittelalters aufgegriffen, erweitert und vertieft wurde. Als Kriege, die auf Gottes Geheiß (*auctore Deo*) geführt wurden, wollte Augustinus nur die Kriege Israels, des von Jahwe erwählten Bundesvolkes, gelten lassen. In Kreuzzugstheologien des hohen Mittelalters hingegen werden „gerechter“ und „heiliger Krieg“ als synonyme Wortverbindungen verwendet. Die bewaffneten Wallfahrten ins heilige Land galten als gleichermaßen „gerecht“ und „heilig“ – „heilig“, weil sie *auctore Dei* ins Werk gesetzt wurden, „gerecht“, weil sie Land zurückerobern wollten, das eigentlich den Christen gehörte. War es doch das Land, das Christus durch seine Predigt- und Wundertätigkeit, durch sein Leiden und Sterben geheiligt hatte.

„Religions“- oder „Glaubenskrieg“ dienen in der neueren Reformationsgeschichte als Bezeichnung für Kriege des 16. und 17. Jahrhunderts, deren Ursachen in intoleranter Konfessionsbildung gesucht und gefunden werden. Ein solcher Begriffsgebrauch macht die religiöse Wahrheitsfrage zur maßgeblichen Ursache kriegerischer Konflikte. Auf der Strecke bleiben bei einem solchen Begriffsgebrauch religiöse und militärische Symbolsprachen. Mit Symbolsprachen sind Sichtweisen und Deutungen gemeint, die aus dem christlichen Altar eine „Wohnung des Kriegsherrn“ und eine „Quelle der Kriegskraft“ machen oder die Eucharistie in ein „Kriegsbrot“ verwandeln. Zu den christlichen Symbolsprachen gehören überdies ritualisierte Liturgien und heilige Zeichen, von denen erwartet wird, daß sie sich im Kampf gegen die Feinde der Christenheit als verlässliche Siegesgarantien bewähren. Heiligen Zeichen – wie dem Kreuz oder einem marianischen Gnadenbild – wurde die Kraft einer „himmlischen Ausrüstung“ zugeschrieben, die, wie christliche Feldprediger beteuerten, als „mächtige Waffen im letzten entscheidenden Augenblick“ auf Schutz und Hilfe hoffen lassen.

Symbole und Rituale sind keine zu vernachlässigenden Randphänomene, sondern sinnlich wahrnehmbare Kommunikationsmedien, die durch ihre Zeichenhaftigkeit auf religiöse Bedeutungen hinweisen und wundertätige Wirkungen auf einer Metaebene erwarten lassen. Als intellektuelles Konstrukt fand der „Heilige Krieg“ in den Köpfen derer statt, die kriegerisches Handeln im Lichte ihrer Religion zu deuten suchten. In die Köpfe und Herzen der unmittelbar am Krieg Beteiligten gelangten einschlägige Sinn- und Deutungsangebote durch die Vermittlung zahlreicher Medien. Es waren gedruckte und ungedruckte Predigten, mit Friedensethik, Friedens- und Kriegstheologie befaßte Kleinschriften, Gebetbücher, illustrierte Flugblätter, Bilder, Gedichte und Lieder, die transportieren wollten, was sich theologische Schriftsteller, predigende Pfarrer und weltliche Literaten ausgedacht, Künstler bildhaft gestaltet hatten, um als national gesinnte Patrioten Volk und Vaterland einen Dienst zu erweisen. Um außergewöhnliche Siege nicht dem Vergessen anheimzugeben, wurden Denkmale errichtet und zur bleibenden Erinnerung öffentliche Feste gefeiert.

Das Informationsangebot, aus dem zu erfahren ist, wie es sich mit dem Wechselbezug zwischen Religion und Krieg und der daraus abgeleiteten religiösen Begründung politisch-militärischer Gewaltanwendung eigentlich verhielt, ist enorm. Dennoch stellt sich die Frage, ob politische Entscheidungsträger, Offiziere und Mannschaften das, was ihnen von Predigern und Theologen als sinnstiftende Deutungs- und Verhaltensmuster angeboten wurde, überhaupt zur Kenntnis nahmen. Machten die durch mündliche Reden und gedruckte Texte Angesprochenen aus den ihnen zugedachten Belehrungen handlungsrelevante Motive und Bestimmungsründe ihres militärischen Handelns? Kamen Denk- und Deutungsmuster, die Kriegen den Charakter heiliger Veranstaltungen geben sollten, bei Herrschenden und Führungseliten, bei Soldaten und dem einfachen Volk zum Tragen? Um eine solche Frage beantwortbar zu machen, bedarf es rezeptionsgeschichtlicher Studien, aus denen zu erfahren ist, durch welche Medien Deutungs- und Erklärungsmuster des „Heiligen Krieges“ unter die Leute kamen und von diesen angeeignet wurden. Reine Ideen- und Begriffsgeschichte erhellt die Sichtweisen und Deutungsmuster intellektueller Eliten, nicht aber die Kriegserfahrungen breiterer Bevölkerungsschichten. Soldaten, die in den Befreiungskriegen gegen Napoleon kämpften, setzten ihr Leben nicht für allgemeine Menschheitsideale ein; sie kämpften für ihren König, für die Ehre, für Macht und Größe ihres Vaterlandes. Insofern ist die Frage nach der Wirklichkeit des „Heiligen Krieges“ auch und nicht zuletzt eine Frage nach der Rezeption von religiösen Deutungsangeboten. Sache rezeptionsgeschichtlicher Forschung wäre es, Aufschluß darüber zu geben, wie die Idee des Heiligen Krieges zum geistigen und religiösen Besitztum breiter Bevölkerungsschichten geworden ist.

Soldaten, die im Dienste mittelalterlicher Herrscher in den Krieg zogen, waren Gotteskrieger, die im Vertrauen auf den Beistand Gottes und mit einem Gebet auf den Lippen in die Schlacht zogen. Von Soldaten, die sich aus einer Gesellschaft rekrutierten, in der Religion ihre gesamtgesellschaftliche Kompetenz eingeübt hatte und Religion zu einer Entscheidungssache des Einzelnen geworden war, trifft dies

nicht mehr zu. Heiligkeit im strengen Sinne konnte der Krieg nur für diejenigen besitzen, die sich einer der großen Konfessionskirchen verbunden fühlten und von den Deutungsangeboten ihrer Theologen Gebrauch machten. Als Ausdrucksform einer gesamtgesellschaftlichen Gläubigkeit und Konfession können die heiligen Kriege des 19. und 20. Jahrhunderts – zumindest im christlichen Abendland – nicht mehr gelten.

Fragt man nach Merkmalen, die es rechtfertigen, Kriege als heilig zu bezeichnen, zeichnen sich zum einen epochenübergreifende Kontinuitätslinien ab, welche die Dauer und Funktion der mit dem „Heiligen Krieg“ verbundenen Vorstellungen in den Blick bringen; zum anderen treten epochenspezifische Differenzen zutage, die heiligen Kriegen ein unverwechselbares zeitgebundenes Gepräge geben. Gleichbleibende Worte sind kein hinreichendes Indiz für gleichbleibende Sachverhalte. Insofern kommt es darauf an, gleichermaßen Dauer und geschichtlichen Wandel von sach- und begriffskonstitutiven Wesensmerkmalen des „Heiligen Krieges“ kenntlich zu machen. Begriffsbildung bedarf nicht nur der Rekonstruktion der Quellsprache, sondern auch der Anstrengung des auf Erkenntnis bedachten Subjekts, das Wörter in Begriffe verwandelt.

Der Glaube, daß Gott für die Seinen kämpft, findet sich sowohl bei Mose als auch bei mittelalterlichen Kreuzfahrern und noch bei Herzog Maximilian von Bayern, der den auf dem Weißen Berg bei Prag errungenen Sieg (1620) als „Sieg Gottes“ (*victoria Dei*) betrachtete und dem spanischen Gesandten am Wiener Hof mitteilte: „Gott stand den Seinen bei und hat für das katholische Heer nicht nur gekämpft, sondern er hat auch gesiegt“ (*suis deus adfuit et pro catholico agmine non pugnavit tantum, sed et vicit*). Epochenübergreifende Dauerhaftigkeit, die durch zeitgebundene und vergangenheitsorientierte Aktualisierung zustande kommt, besitzt auch die in Legitimationsdebatten immer wieder behauptete Synonymität von gerechtem und heiligem Krieg. Sowohl Chronisten der hochmittelalterlichen Kreuzzüge als auch Kriegstheologen des 19. und 20. Jahrhunderts waren dieser Auffassung.

Im breit angelegten Spektrum der als heilig qualifizierten Kriege zeichnen sich jedoch auch Differenzen zwischen unterschiedlichen Kriegstypen ab. Es sind dies im einzelnen Kriege, die – wie Ketzer-, Missions- und Konfessionskriege – im Einvernehmen mit der Kirche vornehmlich religiöser Ziele wegen geführt werden, um religiöse Wahrheitsansprüche mit Gewalt durchzusetzen; Kriege, in denen politische Herrschaftsbildung durch Unterwerfung auf der einen, Christianisierung durch Zwang auf der anderen Seite Hand in Hand gehen, sowie Kriege, in denen durch die Abwehr religions- und konfessionsverschiedener Angreifer zugleich religiöse und politische Besitzstände verteidigt werden; Kriege, die geführt werden, um mit Hilfe himmlischer Mächte profane Kriegsziele erreichbar zu machen und in denen religiöse Deutungen des Kriegsgeschehens Kampfbereitschaft wecken und dem Blutvergießen einen Sinn geben sollen. In diesen Kriegen steht nicht mehr die Wahrheit der Religion zur Debatte, sondern ihre Funktion für militärische Erfolge und die gewaltsame Durchsetzung politischer Interessen. Einschränkend ist jedoch zu bemerken: Reine Idealtypen sind in der historischen Wirklichkeit nicht anzutreffen. Verschleifungen und Verschmelzungen von politischer und religiöser

Semantik lassen sich, wenn man den Aussagen zeitgenössischer Autoren folgt, in allen Typen dingfest machen. Selbst aus Ketzern- und Missionskriegen ließ sich das Interesse an Eroberung nicht gänzlich ausblenden.

Nicht zu übersehen bleibt, daß das Eigenschaftswort „heilig“ im 19. und 20. Jahrhundert, wenn es zur Bezeichnung politischer und militärischer Sachverhalte benutzt wurde, eine erhebliche Ausweitung seiner Bedeutung erfuhr, die es zu einer religionsneutralen Wertbezeichnung, bisweilen zu einem formelhaften Versatzstück und nachgerade zu einer propagandistischen Leerformel machte. Das Epitheton „heilig“ erfüllte offenkundig immer noch politisch nützliche Dienste, wenn es darum ging, Kriegsbegeisterung zu wecken oder erhabenen Gefühlen und vaterländischen Wertvorstellungen Ausdruck zu verschaffen. „Auf zum Kampfe, zum heiligen Krieg!“, hieß es in einem Aufruf eines protestantischen Divisionspfarrers zu Beginn des deutsch-französischen Krieges im Jahre 1870, die „Tage des Eisernen Kreuzes sind wiedergekehrt! Wir streiten für Alles, was heilig heißt, was das Leben werth macht, gelebt zu werden!“ Weil der Krieg Gelegenheit gebe, „wahres Heldentum“ zu betätigen, so Werner Sombart, sei „der Krieg selbst als ein Heiliges, als das Heiligste auf Erden“ zu betrachten (Werner Sombart, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, [München Leipzig 1915] 88). Dem fügte er hinzu: „Aber der Krieg ist uns nicht nur darum heilig, weil in ihm selbst die edelsten Züge des menschlichen Wesens zur Blüte getrieben werden: wir halten ihn nicht minder für heilig, weil er uns als die größte sittliche Macht erscheint, deren sich die Vorsehung bedient, um die Menschen auf Erden vor Verlotterung und Fäulnis zu bewahren“ (ebd. 91).

Fragt man nach der politisch-sozialen Funktion des im 19. und 20. Jahrhundert vielzitierten „Heiligen Krieges“, ließe sich folgendes sagen: Der „Heilige Krieg“ gehört zu einer Sprache, die mit Hilfe von Emotionen Gemeinschaft stiftet. Ein leitendes Motiv solcher Vergemeinschaftung ist der Glaube an die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit kriegerischen Handelns. Selbstredend ist nicht auszuschließen, daß dem Epitheton „heilig“ durch dessen inflationären Gebrauch seine religiöse Grundbedeutung abhanden kam. Nicht auszuschließen ist aber auch die Tatsache, daß christlich denkende Bürger und Publizisten mit dem Wort „heilig“ immer noch herkömmliche christliche Färbungen und Konnotationen verknüpften. Im Sprachgebrauch kirchlicher Amtsträger, in dem vom „Heiligen Krieg“ viel die Rede ist, versteht sich dies gleichsam von selbst.

Um exakt auszuloten, welchen Bedeutungswandel das Epitheton „heilig“ im Sprachgebrauch der neueren und neuesten Zeit erfahren hat, hätte es des Beitrages eines Philologen bedurft, der unter den vorgegebenen Tagungsbedingungen nicht zu haben war. Dies gilt auch für die bildhafte Veranschaulichung dessen, was über die Jahrhunderte hin Kriege zu heiligen Kriegen machte. Gleichwohl: Die Debatte soll ja weitergehen. Insofern besteht Aussicht, ein andermal Lücken zu schließen.



## *Friedrich Wilhelm Graf*

# Sakralisierung von Kriegen: Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen

### 1. Einleitung

1977 veröffentlichte der bekannte nordamerikanische Kulturosoziologe Daniel Bell einen kleinen Essay über „The Return of the Sacred“<sup>1</sup>. Seitdem sind zahllose Bücher über die Renaissance des Religiösen, die „Rückkehr der Religionen“ oder die „Wiederkehr der Götter“ erschienen<sup>2</sup>. Besonders intensive Aufmerksamkeit finden derzeit Studien zu Zusammenhängen zwischen Gottesglauben und Gewalt, „violent religion“, religiös begründetem Terrorismus und zum viel beschworenen „clash“ zwischen „dem Westen“ und „der islamischen Welt“<sup>3</sup>. Im populärwissenschaftlichen Diskurs und in den Medien entfaltet dabei die Formel „Heiliger Krieg“ ihre eigene hohe Suggestivkraft. Den „Heiligen Krieg“ beschwört, wer die Europäer vor einer muslimischen Eroberung des Kontinents warnen will<sup>4</sup>, den politischen Islamismus als „neuen Totalitarismus“ zu entlarven sucht<sup>5</sup> oder Al-Qaida als effizientes „Holy War, Inc.“ analysiert<sup>6</sup>. „Heiliger Krieg“ kann auch zur Pathosformel für die „fundamentalistische“ Zerstörung rechtsstaatlicher Bürgerfreiheit werden<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Daniel Bell*, The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion, in: *British Journal of Sociology* 28,4 (1977) 419–449.

<sup>2</sup> Vgl. *Martin Riesebrodt*, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen (München 2001); sowie: *Friedrich Wilhelm Graf*, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur (München 1–3 2004; erweiterte Neuausgabe München 2007).

<sup>3</sup> Aus der Fülle der neueren Literatur zur Religionsgewalt sei nur der jüngste Titel genannt: *Hans G. Kippenberg*, Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung (München 2008). Hier findet sich S. 239–265 eine ausführliche Bibliographie.

<sup>4</sup> *Moussa Afschar*, Der Heilige Krieg: Die Belagerung Europas von innen. Der Westen im Würgegriff Allahs (Stuttgart 2004); *Udo Ulfkotte*, Heiliger Krieg in Europa. Wie die radikale Muslimbruderschaft unsere Gesellschaft bedroht (Frankfurt a. M. 2007).

<sup>5</sup> Vgl. *Bassam Tibi*, Der Neue Totalitarismus. „Heiliger Krieg“ und westliche Sicherheit (Darmstadt 2004).

<sup>6</sup> *Peter L. Bergen*, Holy War, Inc. Inside the Secret World of Osama Bin Laden (London 2001) dt.: Heiliger Krieg Inc. Osama Bin Ladens Terrornetz (Berlin 2001; aktualisierte Neuausgabe Berlin 2003); *Johannes von Dohnanyi*, *Germana von Dohnanyi*, Schmutzige Geschäfte und heiliger Krieg. Al-Qaida in Europa (Zürich 2002).

<sup>7</sup> *Benjamin R. Barber*, *Günter Seib*, Coca Cola und Heiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Freiheit und Demokratie abschaffen (Bern 1996, 21997) erweiterte Neuausgabe: Coca Cola und Heiliger Krieg (Jihad vs. McWorld). Der grundlegende Konflikt unserer Zeit (Bern 2001).

Aktuelle Religionskonflikte in Indonesien<sup>8</sup> werden ebenso wie die Auseinandersetzungen in Afghanistan<sup>9</sup> oder die blutigen christlichen Konfessionskonflikte in Irland<sup>10</sup> als „Heilige Kriege“ gedeutet. Die Faszinationskraft der Formel verdankt sich nicht zuletzt der aggressiven gihad-Rhetorik vieler Islamisten und ihren brutalen Gewalttaten, aber auch der an alteuropäische Kreuzzugsappelle erinnernden Pathossprache des gegenwärtigen Präsidenten der USA und führender Vertreter seiner Regierung, die ihren Kampf gegen die sogenannte „Achse des Bösen“ gern auch in emotionsstarker religiöser Bildsprache begründen. Ein postmoderner Zeitrenddeuter wie Peter Sloterdijk nimmt Formeln wie „heiliger Kampf“, „heiliger Krieg“, „Feldzug des Christentums“ oder „zelotische Militanz der frühen Christen“ dafür in Anspruch, den prinzipiell intoleranten Charakter „des monotheistischen Willens“ zur Weltmission zu erweisen<sup>11</sup>. Je pauschaler die Rede vom „Heiligen Krieg“, desto massiver die Behauptung, er werde besonders aggressiv, blutrünstig, fanatisch geführt. Der eifernde „Gotteskrieger“ als entmenslichte Divinalbestie – auf diesen Grundton sind in der glaubenserregten Gegenwart viele Deutungen des „Heiligen Krieges“ oder gar „Weltkrieges“ gestimmt.

Zur medialen Hochkonjunktur des „Heiligen Krieges“ bildet es einen bemerkenswerten Kontrast, daß das Thema im Expertendiskurs der akademischen Religionsdeuter bisher nur am Rande Beachtung gefunden hat. Zwar liegen erste ideenhistorische Studien vor<sup>12</sup>, und unter den Religionswissenschaftlern hat sich vor allem Carsten Colpe des Themas angenommen<sup>13</sup>. Zudem hat die Rede vom „Heiligen Krieg“ in einigen Wissenschaften seit langem einen festen Platz, insbesondere in der alttestamentlichen Exegese, in der schon seit dem späten 19. Jahrhundert vom „Heiligen Krieg“ des alten Israel gegen seine vielen Feinde die Rede ist. Auch die Islamwissenschaften arbeiten seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert intensiv an Deutungen des gihad. Doch trotz der neuen Aufmerksamkeit, die „der Krieg“ in den Historischen Kulturwissenschaften und den Sozialwissenschaften findet, mangelt es an der Klärung elementarer Fragen. Wann ist die Formel „Heili-

<sup>8</sup> *Teuku Ibrahim Alfian*, Aceh and the Holy War (Prang Sabil), in: *Anthony Reid* (Hrsg.), *Verandah of Violence. The Background to the Aceh Problem* (Singapore 2006) 109–120.

<sup>9</sup> *Kurt Lohbeck*, *Holy War, Unholy Victory. Eyewitness to the CIA's Secret War in Afghanistan* (Washington, D.C. 1993); *Oliver Roy*, *Afghanistan. From Holy War to Civil War* (Princeton, NJ 1995); *Ahmed Rashid*, *Norbert Juraschitz*, *Werner Roller*, *Heiliger Krieg am Hindukusch. Der Kampf um Macht und Glauben in Zentralasien* (München 2002); *Michael Griffin*, *Reaping the Whirlwind. Afghanistan, Al-Qa'ida and the Holy War* (London 2003). Siehe auch: *Paul Overby*, *Holy Blood. An Inside View of the Afghan War* (Westport, CT 1993).

<sup>10</sup> *Marcus Tanner*, *Ireland's Holy Wars. The Struggle for a Nation's Soul, 1500–2000* (New Haven 2001, 2003).

<sup>11</sup> *Peter Sloterdijk*, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen* (Frankfurt a. M., Leipzig 2007) 52f., 77, 82, 86 u. ö.

<sup>12</sup> *James Turner Johnson*, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions* (University Park, PA 1997); *Peter Partner*, *God of Battles. Holy Wars of Christianity and Islam* (London 1997, 1998); *Jacques G. Ruelland*, *Holy War. History of an Idea* (Lewiston, NY 2007).

<sup>13</sup> *Carsten Colpe*, *Der „Heilige Krieg“. Benennung und Wirklichkeit, Begründung und Widerstreit* (Bodenheim 1994).



ger Krieg“ geprägt worden? Wurden theologische Kriterien dafür entwickelt, einen Krieg als „heilig“ zu qualifizieren? Worin liegt die behauptete „Heiligkeit“ eines Krieges – in den Motiven der kriegführenden Frommen, in den Legitimationsmustern oder in einer spezifischen Art der Kriegsführung (etwa in der Einbettung militärischer Aktionen in religiöse Riten)? Welche historischen Kriege wurden als „Heilige Kriege“ geführt und bezeichnet? Wie verhält sich die Rede vom „Heiligen Krieg“ zur christlichen kriegsethischen (und auch völkerrechtlichen) Überlieferung des *bellum iustum*? Darum soll es im folgenden gehen: In meiner ganz individuellen Deutungsperspektive, im Problemhorizont eines entschieden liberalen protestantischen Theologen und Religionshistorikers, möchte ich auf einige Fragen hinweisen, die bisher kaum gestellt, geschweige denn verlässlich beantwortet worden sind, und zu gebotener kritischer Aufklärung über die Suggestivformel „Heiliger Krieg“ beitragen. Die Vorläufigkeit meiner Überlegungen zu betonen, ist weder *captatio benevolentiae* noch rhetorisches Bescheidenheitsritual, sondern Ausdruck einer selbstkritischen Einsicht: Trotz der beeindruckenden Intensität, mit der deutsche Allgemeinhistoriker in den letzten zwanzig Jahren die Religionsgeschichten der Neuzeit und speziell der Moderne seit dem späten 18. Jahrhundert zu erkunden begonnen haben, lassen sich hier noch zahlreiche *terrae incognitae* finden, die bisher weder begangen noch gar präzise vermessen worden sind. Besonders stark gilt dies für die religiösen Begriffs-, Ideen- und Diskursgeschichten der Moderne. Auch mangelt es an problemgeschichtlicher Sensibilität dafür, daß viele der Leitbegriffe, mit denen Historiker die Religionsgeschichten der Moderne zu konstruieren suchen, in je besonderen religionsdiskursiven Kontexten geprägt wurden und insoweit nur wenig dazu taugen, zu analytisch distanzierten Kategorien oder allgemeinen Deutungsmustern hypostasiert zu werden. „Heiliger Krieg“ ist eine quellsprachliche Formel, die sich – nach meinem derzeitigen Stand des Wissens – im Deutschen spätestens im 17. Jahrhundert nachweisen läßt. Läßt sich der „Heilige Krieg“ sinnvoll zu einem religionsanalytischen Konzept verallgemeinern, das für ganz unterschiedliche Epochen und religiöse Traditionen erschließungskräftig ist und beispielsweise die begrifflich trennscharfe Abgrenzung von anderen Kriegstypen erlaubt?

## 2. Dauerdisput über „das Heilige“

Wer vom „Heiligen Krieg“ redet, operiert mit einem extrem voraussetzungsreichen und umstrittenen Begriff: dem „Heiligen“. Bekanntlich soll man sich vor Leuten hüten, denen nichts heilig ist. Aber Vorsicht ist auch mit Blick auf Zeitgenossen angesagt, die vom Heiligen allzu reflexionsfern, gedankenlos reden. Schon in der Bibel ist *sanctus* ein überaus vielschichtiger Begriff<sup>14</sup>. Die drei monotheisti-

<sup>14</sup> Vgl. dazu C. T. Robert Hayward, Andrew Louth, Art. Sanctus, in: TRE, Bd. 30 (Berlin, New York 1999) 20–29; sowie v. a. Otto Procksch, Karl Georg Kuhn, Art. agios ktl., in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1 (Stuttgart 1933) 87–116.

schen Weltreligionen stützen sich, wie zahlreiche andere religiöse Überlieferungen auch, auf „Heilige Schriften“, denen eine normative Verbindlichkeit ganz eigener Art zuerkannt wird. Auch kennen wir heilige Räume, Orte und Zeiten, und den Dalai Lama reden Kundige ebenso wie den Papst, den „Heiligen Vater“ der römischen Katholiken, als „Eure Heiligkeit“ an. Der Herr Zebaoth, Jahwe selbst, ist heilig, und auch der dreieinige Gott wird als „heilige Trinität“ angebetet. Heilig sind auch die Heiligen Drei Könige, die zahlreichen Heiligen der römisch-katholischen Kirche und, gerade für Katholiken, gewiß auch die Heilige Gottesmutter Maria. Bekanntlich war auch das „Heilige römische Reich deutscher Nation“ so heilig, daß immer wieder die Sakralität der deutschen Staatsnation beschworen werden konnte: „Es lebe das Heilige Deutschland“, soll Claus Graf Schenk von Stauffenberg bei seiner Hinrichtung im Bendler-Block ausgerufen haben. Höchst Unterschiedliches kann als „heilig“ qualifiziert, sakralisiert werden.

Sieht man von archaischen Zuständen präreflexiver „Pansakralität“ (M. Buber) ab, so hängen Vorstellung und Begriff des Heiligen immer von einer elementaren Disjunktion ab: der Unterscheidung von bloß Profanem, rein Immanentem und dem religiös ganz Anderen, eben der als heilvoll definierten, ausgegrenzten Sakralsphäre, die durch Präsenz von Transzendenz, Göttlichem bestimmt ist. Zwar wird in den diversen religionsdeutenden Wissenschaften seit dem späten 19. Jahrhundert intensiv über „das Heilige“ diskutiert<sup>15</sup>. Aber trotz aller gelehrten Begriffsarbeit hat sich bis heute keinerlei Konsens über eine trennscharfe und phänomenologisch erschließungskräftige Definition gewinnen lassen. In einem neuen Sammelband zum Thema erklären die Herausgeber: „Das Heilige bzw. Heiligkeitsvermittelnde kann elitär oder allgemein verstanden werden, äußerlich oder innerlich, körperlich oder personal, materiell oder spirituell, amtsgebunden oder charismatisch, magisch oder mystisch, stabil oder mobil, ortsgebunden oder transferierbar, kollektiv oder individuell, sakral-begrenzt oder profan ausgebreitet – um nur einige wichtige Antinomien und Gegenläufigkeiten zu nennen (wobei an die Stelle des ‚oder‘ meist auch ein ‚und‘ im Sinne komplementärer Vorstellungen gesetzt werden kann).“<sup>16</sup> Das ist so unbestimmt, vage, daß wohl nichts Innerweltliches davon ausgenommen werden kann, mit heiligem Transzendenzgehalt aufgeladen, sakralisiert zu werden. Der Erlanger Reformationshistoriker Berndt Hamm schlägt folgende Begriffsbestimmung vor: „Heiligkeit wird als die Wesens- und Wirksphäre des Göttlichen verstanden. Ist von menschlichen Erfahrungen der Heiligkeit die Rede, bewegen sie sich im (religionsgeschichtlichen) Spannungsfeld zwischen Erschrecken und Entzücken, befremdender Distanz und vertrauter Nähe, Konfrontation mit der eigenen Nichtigkeit und Erlebnis der rettenden Macht.“ Kreatürliches gewinne

<sup>15</sup> Zur Forschungsgeschichte instruktiv: Carsten Colpe (Hrsg.), *Die Diskussion um das „Heilige“* (Darmstadt 1977); Thomas A. Idinopulos, Edward Yonan (Hrsg.), *The Sacred and its Scholars* (Leiden u. a. 1996). Als prägnante Übersicht: William E. Paden, Art. Heilig und profan. I. Religionswissenschaftlich, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 3 (Tübingen 2000) Sp. 1528–1530.

<sup>16</sup> Vgl. Berndt Hamm, Klaus Herbers, Heidrun Stein-Kecks, Vorwort, in: *dies.* (Hrsg.), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit* (Stuttgart 2007) 7–12, hier 10.

Heiligkeit, wenn es durch besondere Nähe zum Göttlichen aus Weltzusammenhängen herausgehoben und zum Exponenten göttlichen Sich-Mitteilens, etwa Segnens oder Strafens, wird. „Wer durch Heiliges geheiligt wird, dem gereicht es zu Wohl und Heil. Wer mit Heiligem unheilig umgeht, dem gereicht es zum Schaden an Leib und Seele. Wer sich der Kraftsphäre des Heiligen entzieht, gerät in das Anti-Kraftfeld des Teuflischen, Dämonischen und Bösen.“<sup>17</sup>

Der Alttestamentler Hugo Greßmann, ein Vertreter der sog. „Religionsgeschichtlichen Schule“ der protestantischen Universitätstheologie um 1900, beginnt den Artikel „Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes im AT und NT“ in der ersten Auflage der RGG 1910 mit der Feststellung: „Heilig (kadosch) ist ursprünglich ein kultischer Begriff und wird von solchen Gegenständen oder Personen gebraucht, die irgendwie mit der Gottheit in Verbindung stehen und dadurch aus der Masse des Profanen ausgesondert sind [...]. Was heilig ist, gilt als unantastbar; dem Heiligen darf sich der Mensch nur mit scheuer Ehrfurcht und unter Vollziehung bestimmter Riten nähern.“<sup>18</sup> Auch teils theologisch, teils religionsethnologisch inspirierte Gelehrte wie William Robertson Smith, James George Frazer und Robert M. Marett suchten über die Analyse von Tabu und „Mana“ eine aus dem Profanen ausgegrenzte eigenständige Macht oder Kraft zu erschließen, die von den Menschen als überaus wirksam erfahren wird. Im frühen 20. Jahrhundert rückte „das Heilige“ dann sowohl in den französischen Sozialwissenschaften, insbesondere bei Emile Durkheim und Marcel Mauss, als auch in den stärker phänomenologisch orientierten Theorieentwürfen Nathan Söderbloms, Rudolf Ottos und Gerardus van der Leeuws ins Zentrum des religionsanalytischen Interesses. Suchte Durkheim in seinen berühmten „Les formes élémentaires de la vie religieuse“ 1912 zu zeigen, daß jede Gesellschaft sich zum Zwecke der Integration eine je eigene Differenz von „heilig“ und „profan“ entwirft, so deuteten die Religionsphänomenologen „das Heilige“ primär von einer existentiellen Transzendenz Erfahrung oder der Begegnung mit dem „Göttlichen“ her. In Durkheims Sicht gilt: Heilige Phänomene, oder genauer: als heilig entworfene soziale Wirklichkeiten, sind Personen, Zeiten, Orte, Ideen oder Institutionen, die eine Gesellschaft für prinzipiell unverletzlich erklärt und darin mit unbedingter Bindungsmacht ausstattet. Die Religionsphänomenologen deuten die Begegnung des Menschen mit dem Heiligen, der zentralen Kategorie religiöser Erfahrung, demgegenüber als Konfrontation – so Ottos schnell berühmter Begriff – mit dem „ganz anderen“. In seinem erstmals 1917 erschienenen Klassiker „Das Heilige“ bestimmte der Marburger Systematische Theologe die numinose Macht des „ganz anderen“ dann als paradoxe Einheit oder „Kontrast-Harmonie“ von *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans*, eine Erfahrung der Bindungsmacht des Absoluten, die nur erlebt, aber niemals be-

<sup>17</sup> Vgl. Berndt Hamm, Heiligkeit im Mittelalter, in: *Nine Miedema, Rudolf Suntrup* (Hrsg.), *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Festschrift für Volker Honemann* (Frankfurt a. M. u. a. 2003) 627–645, hier 635.

<sup>18</sup> *Hugo Greßmann*, Art. Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes im AT und NT. I. Im AT, in: RGG<sup>1</sup>, Bd. II (Tübingen 1910) Sp. 2036–2038; hier Sp. 2036.

grifflich kategorial expliziert werden könne. *Mysterium tremendum*, von Otto selbst auch als „schauervolles Geheimnis“ übersetzt, verweist auf eine dem menschlichen Gefühl sich erschließende transzendente Realität, die spezifisch religiöse Emotionen des Schreckens (oder auch Erschreckens), der Angst, des Schauers, des Grauens und der Scheu evoziert. Demgegenüber repräsentiert das *mysterium fascinans* jene Elemente des Numinosen, die starke Gefühle der Anziehung, des Entzücktseins, der Faszination, aber auch des Besessenseins und der in Rauschzuständen imaginierten Selbsttranszendenz erzeugen. Im religionswissenschaftlichen Diskurs ist diese Begriffsbestimmung teils religionsphänomenologisch fortentwickelt<sup>19</sup>, teils als irrationalistisch abgelehnt worden<sup>20</sup>. Gern wird hier die außerordentliche Interpretationsoffenheit des Begriffs des „Heiligen“ betont. „Der Begriff des Heiligen ist von irritierender Vieldeutigkeit: Sowohl das Reine wie auch das Unreine werden ‚ausgesondert‘ [...]. Ferner kann hl. sich sowohl auf eine Ordnung als auch auf die Transzendenz beziehen; sowohl auf den Schutz von Grenzen wie auf deren Verletzung oder auf die Freiheit von Grenzen; auf die Unhinterfragbarkeit des Glaubens wie auf das Gefühl des numinosen Schreckens. Als analytische, säkulare Kategorie in der Religionswiss. ist der Entwicklungsprozeß des Konzeptes von hl./profan immer noch nicht abgeschlossen“, resümiert William E. Paden den aktuellen Stand der religionswissenschaftlichen Debatte ums „Heilige“<sup>21</sup>.

Was bedeutet dies für die Rede vom „Heiligen Krieg“? So schillernd vieldeutig, interpretationsoffen das „Heilige“, so vage und schwer bestimmbar ist auch der „Heilige Krieg“. Zwar sind immer wieder allgemeine typologische Definitionen versucht worden. So heißt es beispielsweise in einem neueren „Wörterbuch der Religionssoziologie“: „Heilig‘ ist ein Krieg dann, wenn in ihm agierende kollektive Gewalt von einer der Kriegsparteien oder von beiden als göttlich-transzendente Macht verehrt und der Krieg in ihrem Namen geführt wird.“<sup>22</sup> „Heilige Kriege nach innen (Ketzer) und außen (Kreuzzüge, Mission)“ beruhen darauf, daß die „absolut ‚gewaltlose Gottheit‘“ mit der „kollektiven staatlichen Tötungsgewalt“ identifiziert werde. So soll dann gelten: „Seiner inneren Dynamik nach tendiert jeder Krieg zum Heiligen Krieg.“<sup>23</sup> Das sind definitorische Bestimmungen, die, freundlich formuliert, analytische Prägnanz und Trennschärfe vermissen lassen. Die Behauptung, daß jedem Krieg eine Sakralisierungstendenz immanent ist, macht die Rede vom „Heiligen Krieg“ inhaltsleer. Wer das spezifisch „Heilige“ am „Hei-

<sup>19</sup> Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré* (Paris 3 1963); *Mircea Eliade*, *Das Heilige und das Profane* (Hamburg 1957); *Martin Diwald*, *Mysterium tremendum et fascinosum des Todes. Ein Versuch anhand von Elias Canetti* (Diss. Linz 1996).

<sup>20</sup> Siehe dazu auch: *Wolfgang Gantke*, *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung* (Marburg 1998).

<sup>21</sup> *William E. Paden*, Art. Heilig und profan. I. Religionswissenschaftlich, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 3 (Tübingen 2000) Sp. 1528–1530, hier Sp. 1530.

<sup>22</sup> *Georg Baudler*, Art. Frieden/Krieg, in: *Siegfried Rudolf Dunde* (Hrsg.), *Wörterbuch der Religionssoziologie* (Gütersloh 1994) 83–91, hier 83.

<sup>23</sup> Ebd.

ligen Krieg“ erkennen will, muß sich offenkundig auf die entsagungsvolle Andacht zum Detail einlassen, also erkunden, wer wann aus welchen Motiven und mit welchen Argumenten seinen (oder einen) Krieg als „heilig“ qualifiziert hat. Denn selbst wenn etwa „Gott“, „das Göttliche“ oder ein Gott unter mehreren Göttern als Subjekt eines Krieges bezeichnet, vorgestellt wird, ist es ja nicht diese Divinalautorität selbst, die den Krieg zu einem „heiligen“ macht. Vielmehr sind es bestimmte menschliche Akteure, etwa politische Machthaber, Parteipolitiker, Militärs, Mobilisierungsideologen, Dichter, Wissenschaftler, religiöse Virtuosen oder Religionsintellektuelle, die einen Krieg als „heilig“ qualifizieren. Ihre Strategien des „Sakraltransfers“<sup>24</sup> muß erkennen, wer trotz der Emotionsmacht des Numinosen heilsam-kritische Distanz zu den vielen schnellen Ideologisierung des Krieges, speziell der Kriegsbegründungen, wahren will.

### 3. *Bellum iustum*

Immer wieder kann man in der populärwissenschaftlichen Literatur zum „Heiligen Krieg“ lesen, daß es in allen drei monotheistischen Weltreligionen vor allem die Theologen waren, die Theorien vom Heiligen Krieg entwickelt hätten. Gewiß, Theologen haben sich vielerlei sonderbare Lehren einfallen lassen. Aber den „Heiligen Krieg“ haben sie nicht ersonnen. Die Formel wurde von anderen in die Welt gesetzt und dann erst von den Gottesgelehrten aufgenommen und für wissenschaftliche Deutungszwecke konzeptionalisiert.

Der Krieg ist zu wichtig, historisch wirkmächtig, um ihn nicht auch theologisch deuten zu müssen. Als die kleine Sekte der Christianer sich innerhalb des Römischen Weltreiches durchzusetzen begann und das Christentum schließlich zur Staatsreligion wurde, mußten die gelehrten Väter der Kirche auch die Legitimität oder aber Illegitimität von Kriegen bedenken. Das von Jesus von Nazareth verkündete Brüderlichkeitsethos, das die Forderung der Gewaltlosigkeit einschloß, mußte mit den komplexen politischen Realitäten des Reiches vermittelt werden. Das ist von den zuständigen Fachgelehrten, den Patristikern (Altkirchenhistorikern) und Althistorikern, inzwischen genau erforscht worden. Für den christlichen Kriegsdiskurs wurde langfristig entscheidend die Kriegslehre, die zunächst Augustinus entwickelte, um zwischen legitimen und illegitimen Kriegen prägnant zu unterscheiden. Der Kirchenvater griff dabei auf ältere stoische Reflexionsfiguren vom *bellum iustum* zurück. Zugespitzt formuliert: Der entscheidende Beitrag christlicher Theologen zur Deutung des Krieges liegt nicht in irgendwelchen Lehren vom Heiligen Krieg, sondern in einer kategorial zunehmend differenzierteren Lehre vom *gerechten Krieg*, die weit über den theologischen Diskurs hinaus wirkmächtig wurde, etwa im Völkerrecht. Ein Krieg ist nur dann gerecht, wenn er bestimmten Kriterien entspricht. Bei Augustin finden sich, noch verstreut und nicht systemati-

<sup>24</sup> Zum Konzept vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, Art. Sakraltransfer, in: RGG<sup>4</sup>, Bd.7 (Tübingen 2004) Sp.748f.

siert, drei Kriterien: Ein Krieg darf allein ob eines gerechten Grundes, um der *causa iusta* willen geführt werden. Er ist immer mit Blick auf den Frieden, in der *intentio recta* zu führen. Er darf allein aufgrund eines klaren Befehls der zuständigen politischen Autorität, aufgrund eines Mandats der *legitima auctoritas* geführt werden. Augustin macht es damit Christen möglich, mit gutem Gewissen ihrer Wehrpflicht nachzukommen; es gab schon sehr früh weit mehr Soldaten unter den Christen, als in der älteren Forschung gesehen wurde<sup>25</sup>. Beteiligen sich Christen aktiv an einem *bellum iustum*, befolgen sie nach Augustin nur Jesu Liebesgebot.

Begrifflich präzisiert und systematisiert wurde Augustins Lehre dann vor allem von Thomas von Aquin. Er brachte die drei Gründe legitimen, gerechten Kriegs in die seitdem konventionelle Reihenfolge: *legitima auctoritas*, *iusta causa*, *intentio recta*. Theologisch verdient Beachtung, daß Thomas den Krieg im Zusammenhang des Traktats über die übernatürliche Liebe behandelte<sup>26</sup>. Übernatürliche Liebe will das Seelenheil des Nächsten fördern. Was hat der Krieg damit zu tun? Thomas wägt die Übel eines Krieges gegen mögliche Vorzüge ab. Man müsse das Furchtbare, Grausame des Krieges – Zerstörung, Tod, Verletzung – um höher zu gewichtender Rechtsgüter und moralischer Erwägungen willen in Kauf nehmen. Wenn etwa elementares Unrecht nur durch Krieg abgestellt (oder weiteres Unrecht nur durch Krieg verhindert) werden könne oder wenn ein furchtbarer Verbrecher und seine Unterstützer allein durch Krieg an der Fortsetzung ihrer Tatsünden gehindert werden könnten, dann sei Krieg geboten und ethisch legitim. Und ein solcher Krieg ist ein Akt der Nächstenliebe, weil er den Sünder auf den Pfad der Reue und Tugend zurückzubringen versucht, ihn also indirekt darin unterstützt, das ewige Heil zu erlangen.

Wie andere dogmatische und ethische Lehrstücke auch wurde die Lehre vom *bellum iustum* seit Thomas immer wieder fallbezogen begrifflich differenziert und aktualisiert<sup>27</sup>. Die Entwicklung läßt sich als Steigerung kategorialer Komplexität beschreiben, die sich primär dem Interesse an Realitätstüchtigkeit, praktischer An-

<sup>25</sup> Hanns Christof Brennecke, „An fidelis ad militiam converti possit?“ [Tertullian, de idolatria 19, 1]. Frühchristliches Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch, in: Dietmar Wyrwa (Hrsg.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert (Berlin, New York 1997) 45–100. Vgl. auch ders., Constantin und die Idee eines Imperium Christianum, in: Religion, Politik und Gewalt, Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie. 18.–22. September 2005 in Berlin (Gütersloh 2006) 577–586.

<sup>26</sup> Einzelheiten bei: Gerhard Beestermöller, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der *summa theologiae* (Köln 1990).

<sup>27</sup> Zur Entwicklung der *bellum iustum*-Lehre siehe die eindrucksvolle Studie von Ernst-Dieter Hehl, Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit (Stuttgart 1980). Zur Kanonistik einige Hinweise bei: Christoph A. Stumpf, Vom heiligen Krieg zum gerechten Krieg. Ein Beitrag zur alttestamentlichen und augustininischen Tradition des kanonistischen Kriegsvölkerrechts bei Gratian, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 118 (2001) 1–30. Zu Gegenwartsbezügen: Reiner Steinweg (Red.), Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus (Frankfurt a.M. 1980); zur theoriegeschichtlichen Kontextualisierung: Herfried Münkler, Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion (Weilerswist 2002).

wendbarkeit verdankte. Spanische Spätscholastiker wie insbesondere Francisco de Vitoria und Francisco Suarez entwickelten eine hoch differenzierte Kasuistik, um die drei generellen Regeln des *bellum iustum* in einer Kriteriologie für den legitimen Beginn eines Krieges und für eine insbesondere der *intentio recta* entsprechende Form der Kriegsführung zu konkretisieren<sup>28</sup>.

Zunehmend wurden zusätzliche Bedingungen für die ‚Gerechtigkeit‘ eines Krieges formuliert. So werden Handlungen und hier speziell Rechtsbrüche aufgelistet, die es erlauben, dem Rechtsbrechenden den Krieg zu erklären. Zugleich entwickelten Theologen wie Juristen, speziell auch Kirchenrechtler, Prinzipien der Verhältnismäßigkeit der Mittel, etwa in dem Sinne, daß ein Krieg immer nur als ultima ratio erklärt und geführt werden darf. Im Sinne des sog. Proportionalitätsprinzips ist beispielsweise eine militärische Aktion erst dann erlaubt, wenn der Schaden, den sie im Feindesland erzeugt, in einem angemessenen Verhältnis zur Wichtigkeit der Handlung, vor allem mit Blick auf ein baldiges Kriegsende bzw. einen schnellen Sieg, steht. Auch sei es unsittlich, einen Krieg zu beginnen, wisse man von vornherein, daß man ihn nicht gewinnen könne. So wird realistische Aussicht auf Erfolg zu einem Kriterium legitimer Kriegserklärung. Gerecht ist der Krieg aber nur, wenn auch in der Art und Weise wie er geführt, ausgetragen wird, bestimmte Prinzipien leitend sind. Wichtig wurde hier insbesondere das sogenannte Diskriminationsprinzip, demzufolge die militärisch Agierenden allein die gegnerischen Militärs angreifen, aber niemals Gewaltakte direkt an Zivilisten begehen dürfen.

Keiner der christlichen Theologen, die die Lehre vom *bellum iustum* entwickelten, hat jemals vom „Heiligen Krieg“ gesprochen; mir sind jedenfalls, trotz eifrigen Blätterns, keinerlei Belege bekannt geworden. Ihre *bellum iustum*-Lehren dienen gerade der Einhegung, ethischen wie rechtlichen Begrenzung des Krieges, nicht aber seiner Sakralisierung oder religiösen Überhöhung. Dennoch gibt es innerhalb des kategorialen Rahmens der *bellum iustum*-Lehren einen systematischen Ort, an dem das Thema „Religion und Krieg“ verhandelt werden konnte: die Lehren von den materialen Gründen legitimen Krieges. Gerade die *iusta causa*-Reflexionen waren nach Thomas durch die Tendenz geprägt, materialiter ganz genau zu bestimmen, was denn ein wirklich gerechter Grund sei. Gewiß ist Selbstverteidigung gegen einen tötungsbereiten Aggressor ein legitimer Kriegsgrund. Aber darf man Krieg führen, um die eigenen politischen Ordnungskonzepte, ethischen „Werte“ oder Glaubensvorstellungen durchzusetzen? Diskutiert wurden diese Fragen immer wieder aus aktuellen Anlässen. Schon Augustin hatte erklärt, daß auch der Schutz des Glaubens bzw. der Christusgläubigen vor den gewaltsamen Übergriffen von Andersgläubigen eine *iusta causa* sei. Der Schutz der Kirche, des Papstes, der Kirchengüter, der Kleriker, der ‚Laien‘ und hier speziell der Bewohner kirchlicher Grundherrschaften oder die Verteidigung der Freiheit der Kirche, speziell ihrer Fähigkeit zur Mission, wurden in der Entwicklung der Lehre vom *bellum iustum*, speziell der *iusta causa*-Lehre, faktisch zu immer gewichtigeren Gründen

<sup>28</sup> Nähere Nachweise bei: Heinz-Gerhard Justenhoven, Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden (Köln 1991).



aufgewertet, einen Krieg führen zu dürfen. Zwar haben sowohl die gelehrten Theologen als auch die der Kirche verbundenen Rechtsgelehrten und Dekretisten – sehe ich recht – kein eigenes Kriebsrecht des römischen Papstes oder der Kirche entwickelt. Aber in ihren *iusta causa*-Lehren erkennen sie der Verteidigung elementarer Machtinteressen der Kirche, gedeckt etwa durch die Formel von der Verteidigung der Freiheit des Glaubens bzw. der Glaubenskommunikation, eine zunehmend höhere Bedeutung zu. Und die aktive Teilnahme an einem *bellum iustum* ist eben nicht nur Dienst für den jeweiligen Landesherren, sondern kann, wie schon bei Augustin, als Gottes-Dienst besonderer Art gedeutet werden. Die im Alten Testament präsente Vorstellung, daß Jahwe selbst es ist, der die Kriege seines Volkes führt, befördert denn auch in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen theologischen Diskursen die Hoffnung (die sehr schnell zur festen Erwartung wird!), daß Gott den Gerechten zum Siege verhilft<sup>29</sup>.

Und natürlich können auch militärische Aktionen gegen Ketzer, Häretiker und Andersgläubige in der Weise mit religiösem Emotionspathos oder Glaubenssinn aufgeladen werden, daß man sich hierbei als besonders gottestreu, christusnah erfährt. Indem die *iusta causa*-Lehre materialiter differenziert, gefüllt, ausgeweitet wird, gewinnen auch spezifisch religiöse oder religionspolitische Beweggründe und Rechtfertigungsmuster ethische Legitimität. Die gedankliche Fixierung auf materiale Konkretion der *iusta causa* läßt sich insoweit auch als Einfallstor dafür deuten, Religionsmotive, genauer: Institutionsinteressen der Kirche, und fromme Obsessionen, etwa: Bekehrung von Andersgläubigen oder heilvolle „Zurechtbringung“ der Ketzer, zu legitimen Kriegsgründen aufzuwerten. Dennoch gilt: Die christlichen Theologen haben keine Lehren vom „Heiligen Krieg“ entwickelt, sondern sich bis in die Gegenwart hinein auf die Begriffsarbeit am „gerechten Krieg“ bzw. neuerdings auch „gerechten Frieden“ konzentriert. Einige von ihnen haben vergleichsweise spät, seit 1800, Formeln vom „Heiligen Krieg“ aufgegriffen. Auch wurden dann höchst moderne religiöse Pathosformeln dazu benutzt, Geschichte zu schreiben (bzw. Geschichtspolitik zu betreiben) und etwa für die alten Israeliten eine Tradition „Heiliger Kriege“ erfunden. Aber generell gilt: Die verschiedenen lateinischen Christentümer kennen keine eigenständige theologische Lehre vom „Heiligen Krieg“.

#### 4. Distinktionsbedarf

Wer vom „Heiligen Krieg“ redet, begibt sich in ein wenig übersichtliches, hoch komplexes semantisches Feld. Das Alte Testament kennt in der Phase des spät-babylonischen Exils die Vorstellung des „Jahwekrieges“, und aus den Religionsgeschichten der drei großen Monotheismen sind Begriffe wie „Gotteskrieg“,

<sup>29</sup> Zu solcher Viktorial-Assistenz siehe: Klaus Schreiner, Märtyrer, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung (Opladen 2000).



„Gottesstreit“ und „Gotteskampf“ überliefert. Auch lassen sich die polytheistischen Pluralbildungen „Götterkriege“ und „Götterkämpfe“ nachweisen. Bekannt, gerade aus religiösen wie politischen Diskursen der Moderne, sind zudem Begriffe wie „Glaubenskrieg“, „Glaubenskriege“, „Glaubenskampf“, „Glaubensstreit“ und „Glaubenskämpfe“. Überliefert ist zudem der „Ketzerkrieg“. Auch sprechen gerade Historiker gern von den frühneuzeitlichen „Religions-“ oder „Konfessionskriegen“. Dies alles sind wenig klare, vieldeutige Begriffe. Bezeichnet „Religionskrieg“ einen bestimmten Typus von Krieg neben anderen? Was unterscheidet ihn von anderen Kriegen? Heißt er „Religionskrieg“, weil der entscheidende Kriegsgrund für die Beteiligten (oder zumindest den Angreifer) ein unerträglicher Dissens in Glaubensdingen ist? Ziehen hier religiöse Akteure wie Kirchen, Orden, Sekten unter der Führung charismatischer Glaubensvirtuosen gegeneinander in den Krieg? Oder sind es politische Akteure, denen ein religiöses Mandat zugeschrieben wird (oder die es sich selbst zuweisen)? Geht es um gewaltsame Zwangsmission oder Vernichtung, Ausrottung von Andersgläubigen? Sieht sich die angreifende Kriegspartei von ihrem Gott dazu ermächtigt, beauftragt, die andersgläubigen, falschgläubigen Gegner anzugreifen? Spricht man vom „Religionskrieg“, wenn Heiliges Land (zurück-) erobert werden soll? Oder wird mit dem Religiösen im „Religionskrieg“ vorrangig auf die Ebene der Kriegsbegründungen abgehoben? Zeichnet sich ein „Religionskrieg“ also dadurch aus, daß eine (oder mehrere) der kriegführenden Parteien ihre Kriegsgründe und -ziele entscheidend auch in religiöser Sprache artikuliert? Aber droht dann nicht nahezu jeder Krieg zum „Religionskrieg“ zu werden, weil das existentiell Außerordentliche, Dramatische des Krieges und die mit ihm konstitutiv verbundene intensive Gewalt- und Todespräsenz es den (oder zumindest manchen) Beteiligten nahelegen, ihre Kriegsmotive und vor allem Kriegserfahrungen auch in religiösen Deutungsperspektiven zu artikulieren? Wer in den Krieg zieht, will in aller Regel den Sieg davontragen, und deshalb versichert er sich gern auch höheren himmlischen Beistands. Gerade ethnologische Untersuchungen über populäre Frömmigkeit in diversen modernen Kriegen haben gezeigt, daß Kriegserfahrung<sup>30</sup> viel spontane Alltagsreligiosität stimuliert. Konfrontiert mit unerträglichem Schrecken und dem grausamen Tod der vielen, hofft man auf „Alliierte im Himmel“<sup>31</sup>.

Religion kann Krieg erzeugen. Aber gewiß produziert der Krieg auch Religiosität, Frömmigkeit und Religion, nicht selten besonders intensiv<sup>32</sup>. Und nicht nur

<sup>30</sup> Zu den Spezifika von Kriegserfahrungen und zum analytischen Konzept grundlegend: *Gerhard Hirschfeld, Gerd Krumeich, Dieter Langewiesche, Hans-Peter Ullmann* (Hrsg.), *Kriegserfahrungen. Studien zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Ersten Weltkriegs* (Essen 1997). Speziell für die deutschen Katholiken im Ersten Weltkrieg: *Andreas Holzem, Christoph Holzapfel*, *Kriegserfahrung als Forschungsproblem. Der Erste Weltkrieg in der religiösen Erfahrung von Katholiken*, in: *Theologische Quartalsschrift* 182 (2002) 279–297.

<sup>31</sup> Dazu siehe die Beiträge in: *Gottfried Korff* (Hrsg.), *Alliierte im Himmel. Populäre Religiosität und Kriegserfahrung* (Tübingen 2006).

<sup>32</sup> *Annette Becker*, *La Guerre et la Foi. De la mort à la mémoire 1914–1930* (Paris 1994). Faszinierende Belege zur populären Frömmigkeit in: *Rainer Rother* (Hrsg.), *Die letzten Tage der Menschheit. Bilder des Ersten Weltkrieges. Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums Ber-*

Siege werden religiös inszeniert, gefeiert. Gerade auch Niederlagen stimulieren religiöse Praxis, etwa Bußrituale<sup>33</sup>. Selbst wo überkommene christliche Glaubensformen und Riten an Plausibilität und Orientierungskraft eingebüßt haben, müssen die „toten Helden“ doch geordnet, also rituell erinnert werden, schon aus politischen Gründen<sup>34</sup>.

Noch komplizierter wird es, wenn Begriffe wie „Glaubenskrieg“, „Konfessionskrieg“, „Heiliger Krieg“, „Gotteskrieg“ und „Ketzerkrieg“ mit in den Blick genommen werden. Sind „Religionskrieg“ und „Glaubenskrieg“ semantisch äquivalent? Ist jeder „Religionskrieg“ auch ein „Heiliger Krieg“, oder stellen „Gotteskrieg“, „Konfessionskrieg“ und „Heiliger Krieg“ je eigene Typen von „Religionskrieg“ dar? Welchen religiösen Traditionen entstammen diese Vorstellungen und Begriffe jeweils? Lassen sie sich in ganz unterschiedlichen religiösen Überlieferungen und diskursiven Zusammenhängen finden? Welche religiösen und politischen Akteure oder gelehrten Religionsdeuter verwenden diese Begriffe? Wie lassen sie sich aus religionsdiskursiven Begriffen in analytische Konzepte zur distanzierten Deutung von Religionskonflikten umformen? Gefordert ist hier eine religionsbezogene Begriffs-, Ideen- und Diskursgeschichte. Aber sie gibt es, freundlich formuliert, nur in ersten Anfängen. Immerhin läßt sich mit Blick auf die schnell expandierenden religionssemantischen Universen der Moderne – angesichts der hohen religiösen Differenzierungs- und Pluralisierungsdynamik spricht man besser von Pluriversen – seit dem späten 18. Jahrhundert<sup>35</sup> zeigen, daß die enge Verbindung von Religion und Krieg keineswegs nur ein strukturelles Phänomen des vormodernen Alteuropa darstellt, sondern unbeschadet aller funktionalen Differenzierung auch moderne Kriege immer wieder religionssemantisch legitimiert wurden<sup>36</sup>.

lin, der Barbican Art Gallery, London, und der Staatlichen Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz in Verbindung mit dem Imperial War Museum, London (Berlin 1994). Als Fallstudien spannend: *Olivia Wiebel-Fanderl*, „Der Hunger war größer als die Angst vor der Sünde“. Volksreligiosität und Kriegserleben in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: *Friedhelm Boll* (Hrsg.), *Volksreligiosität und Kriegserleben* (Münster 1997) 66–89; *Benjamin Ziemann*, Katholische Religiosität und die Bewältigung des Krieges. Soldaten und Militärseelsorge in der deutschen Armee 1914–1918, in: *Friedhelm Boll* (Hrsg.), *Volksreligiosität und Kriegserleben* (Münster 1997) 116–136.

<sup>33</sup> Siehe etwa: *Horst Carl*, „Strafe Gottes“ – Krise und Beharrung religiöser Deutungsmuster in der Niederlage gegen die Französische Revolution, in: *Horst Carl*, *Hans-Henning Kortüm*, *Dieter Langewiesche*, *Friedrich Lenger* (Hrsg.), *Kriegsniederlagen. Erfahrungen und Erinnerungen* (Berlin 2004) 279–295.

<sup>34</sup> Dazu siehe: *Sabine Behrenbeck*, *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945* (Vierow 1996).

<sup>35</sup> Zur modernitätsspezifischen Expansionsdynamik des religionssemantischen Universums seit 1800 siehe: *Friedrich Wilhelm Graf*, *Götterdiskriminierung. Zur Unterscheidung der vielen neuen Gottheiten*, in: *Konrad Paul Liessmann* (Hrsg.), *Die Gretchenfrage. „Nun sag‘, wie hast du’s mit der Religion?“* (Wien 2008) 189–211.

<sup>36</sup> *Dietrich Beyrau* (Hrsg.), *Der Krieg in religiösen und nationalen Deutungen der Neuzeit* (Tübingen 2001); *Nikolaus Buschmann*, *Dieter Langewiesche* (Hrsg.), *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA* (Frankfurt a. M., New York 2003).

## 5. Religionskrieg

Religionskrieg ist ein vager, interpretationsoffener Begriff, der in ganz unterschiedlichen Kontexten von religiösen wie politischen Akteuren mit höchst gegensätzlichen Bedeutungsgehalten gefüllt worden ist. „Unter einem Krieg um der Religion willen kann recht Verschiedenes verstanden werden“, lautet der erste Satz in Johannes Burkhardts TRE-Artikel „Religionskrieg (Begriff)“<sup>37</sup>. „Im weitesten Sinne des Wortes Religionskrieg handelt es sich um Kriege, in denen Religion in irgendeiner Weise in die Sache, um die es geht, in die Art der Kriegsführung oder in die Beweggründe der Beteiligten hineinspielt. In diesem umfassenden Sinne hat es in allen Religionen und Epochen Religionskriege gegeben.“<sup>38</sup> Das Wort allerdings läßt sich keineswegs „in allen Religionen und Epochen“ nachweisen. Zwar ist die „*Begriffsgeschichte* [...] noch nicht erforscht“<sup>39</sup>, aber es scheint sich um eine Prägung aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu handeln – ein Neologismus, der die harten innerchristlichen Kontroversen zwischen Altgläubigen bzw. Katholiken und den Protestanten spiegelt. Zwar erklärt Bernhard Meier im einschlägigen Artikel „Religionskriege“ der neuen RGG: „Der Begriff ‚R.‘ entstand im 16./17. Jh. während der bewaffneten innerchristl. Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Ausbildung der frühmodernen eur. Territorialstaaten.“<sup>40</sup> Aber er bietet keinerlei Belege aus dem 16. Jahrhundert.

Um die Aufklärung der Begriffsgeschichten des „Religionskriegs“ haben sich insbesondere Historiker der Frühen Neuzeit bemüht. 1986 hat Konrad Repgen gefragt: „Was ist ein Religionskrieg?“<sup>41</sup> Ein „völliger Mangel an einschlägiger Literatur über den profan- und kirchengeschichtlichen Terminus ‚Religionskrieg‘“<sup>42</sup> gibt ihm zu begriffshistorischer Spurensuche Anlaß. Durch konsequente Historisierung soll „der Terminus ‚Religionskrieg‘“ als „ein geschichtswissenschaftlich sehr nützlicher Typusbegriff für etwa anderthalb bis zwei Dutzend europäischer Kriege und Aufstände zwischen 1529 und 1689“ konstruiert werden. Dabei gehe es nicht um die Motivation zu diesen Kriegen, sondern ihre dominante zeitgenössische Legitimationsstruktur. „Der Terminus ‚Religionskrieg‘ [...] ist anwendbar (nicht als Motivations-, sondern) als Legitimationstyp einer Reihe frühneuzeitlicher Kriege, insbesondere des 16. Jahrhunderts.“<sup>43</sup> Repgen will Kriege also „nur

<sup>37</sup> Johannes Burkhardt, Art. Religionskrieg (Begriff), in: TRE, Bd.28 (Berlin, New York 1997) 681–687, hier 681.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Bernhard Meier, Art. Religionskriege, in: RGG<sup>4</sup>, Bd 7 (Tübingen 2004) Sp.334–337, hier 334.

<sup>41</sup> Konrad Repgen, Was ist ein Religionskrieg?, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 97 (1986) 334–349.

<sup>42</sup> Ebd. 336.

<sup>43</sup> Ebd. 337. Vgl. 338 auch die Formulierung: „Die Benutzung des Terminus ‚Religionskrieg‘ nur hinsichtlich der Legitimation, aber nicht der Motivation eines Krieges im 16. (und 17.) Jahrhundert zuzulassen, läßt sich damit begründen, daß all die vielen europäischen Kriege zwischen dem 13. und 19. Jahrhundert einer überschaubaren Zahl von Legitimationstypen zugeordnet werden können.“

insofern ‚*Religionskrieg*‘ [...] nennen, als von einer der Kriegsparteien die ‚*Religion*‘, das Religionsrecht in Anspruch genommen werden, um Kriegführen zu rechtfertigen, um öffentlich zu begründen, warum eine konkrete militärische Gewaltanwendung noch dazu gegen eine politische Obrigkeit, ein *bellum iustum* sei“<sup>44</sup>. „Glaubenskrieg“, „Konfessionskrieg“ und „konfessioneller Bürgerkrieg“ erklärt er deshalb zu „Synonyme[n]“<sup>45</sup> eines „Religionskriegs“, mit Blick auf seine „Kriegslegitimationstypen-Bildung“<sup>46</sup> durchaus konsequent. Das Legitimationsmuster „Religionskrieg“ sei „etwas für das 16. Jahrhundert Neues“ gewesen: „Vorher wurde Krieg nicht mit dem Argument ‚*Religion*‘ begründet; denn Kreuzzug war [...] etwas anderes.“<sup>47</sup> Repgen vermutet, daß die „Bindestrich-Vokabel ‚Religions-Krieg‘“<sup>48</sup> ursprünglich im Französischen entstanden sei, in den 1560er Jahren als „*guerre de religion*“, und sich dann sehr schnell in anderen europäischen Sprachen durchgesetzt habe. Urban VIII. habe 1632 ein kirchenrechtliches Verfahren gegen Richelieus protestantische Allianzen mit dem Argument abgelehnt, es handle sich eben nicht, trotz der gegenteiligen Meinung der spanischen wie österreichischen Habsburger, um eine „*guerra di religione*“. Im protestantischen Deutschland seien gleichzeitig Flugschriften publiziert worden, in denen das Kriegsgeschehen mit Blick auf seinen spezifischen Charakter als „Religionskrieg“ diskutiert wurde – pro wie contra<sup>49</sup>.

Mit seiner typologischen Eingrenzung des „Religionskriegs“ hat Repgen bei den Frühneuzeithistorikern einige Zustimmung gefunden. In der Tat sprechen viele Indizien für seine These, daß es die neuen, mit den reformatorischen Protestbewegungen des frühen 16. Jahrhunderts entstandenen konfessionellen Antagonismen und damit verbundenen politischen Konflikte waren, die die Prägung des Begriffs „Religions-Krieg“ provozierten. Schon der Bündnisfall des Schmalkaldischen Krieges war mit dem „Glauben“ begründet worden, sofern „von wegen der Religion wider alle Protestants ein gemeiner Krieg bewegt wurde“<sup>50</sup>. In Flugschriften wurde denn auch mehrfach behauptet, daß es nur recht sei, „umb die wahre Religion zu kriegem“<sup>51</sup>. Als bisher frühesten Beleg für das Kompositum „Religions-Krieg“ nennt Johannes Burkhardt eine Stellungnahme des Wiener Hofkriegsratspräsidenten Rambaldo Graf von Collalto (1579–1630) vom 14. Dezember 1628, in dem er dem Kaiser in Sachen Restitutionsedikt zu bedenken gibt, „ob nicht große

<sup>44</sup> Ebd. 338.

<sup>45</sup> Ebd. 335.

<sup>46</sup> Ebd. 342. Siehe auch: Konrad Repgen, Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, in: *Historische Zeitschrift* 241 (1985) 27–49; ders., Über die Geschichtsschreibung des Dreißigjährigen Kriegs. Begriff und Konzeption, in: ders. (Hrsg.), *Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven* (München 1987) 1–84.

<sup>47</sup> Repgen, Was ist ein Religionskrieg? 342.

<sup>48</sup> Ebd. 343.

<sup>49</sup> Vgl. dazu bes. Repgen, Über die Geschichtsschreibung 64–75.

<sup>50</sup> Zit. nach Repgen, Was ist ein Religionskrieg? 343.

<sup>51</sup> Zit. nach Johannes Burkhardt, *Der Dreißigjährige Krieg* (Frankfurt a. M. 1992) 136.

Widerwärtigkeit, ja gar ein Religions-Krieg sich daraus erregen könne“<sup>52</sup>. Über die weitere Begriffsgeschichte ist bisher erst wenig bekannt. „Religions-Krieg“ läßt sich in einzelnen Flugschriften und Traktaten nachweisen<sup>53</sup> und hat im 18. Jahrhundert dann auch in den ideenpolitischen Debatten um die deutsche Rezeption des englischen Deismus, besonders die Christentumskritik Matthew Tindals, eine Rolle gespielt<sup>54</sup>. „Im großen deutschen Religionsstreit von 1719/20 um die katholische Konfessionspolitik in der Pfalz diente der typologische Begriff ‚Religionskrieg‘, manchmal auch ‚neuer Religionskrieg‘, allen Seiten – so Prinz Eugen, der Kaiserin, dem preußischen König und der hannoverschen Diplomatie – geradezu als Beschwörungsformel, es dahin doch nicht kommen zu lassen.“<sup>55</sup>

Dies legt die Vermutung nahe, daß mit der Durchsetzung des frühneuzeitlichen konfessionsneutralen Vernunft- und Naturrechts zunehmend die ideenpolitische Plausibilität des Begriffs schwand. Auch in anderen europäischen Sprachen verlor der Begriff mit der Durchsetzung aufklärerischer Rationalitätskonzepte an politischer Legitimität. Schon 1588 hieß es in Königin Elizabeths „Calendar of State Papers“: „This war is for religion and maintained by the Pope and clergy.“<sup>56</sup> Mit Blick auf „les guerres touchant le fait de la Religion depuis cinquante ans en toute l’Europe“ klagt Jean Bodin (1529–1596) in seiner „Republique“ 1583 eine konfessionelle Neutralität des Fürsten ein<sup>57</sup>. Akademiewörterbücher des 17. Jahrhunderts verzeichnen dann eigene Artikel zu den „guerres de religion“. In der päpstlichen Diplomatie läßt sich „guerra di religione“ spätestens im Dreißigjährigen Krieg nachweisen<sup>58</sup> und wird „dann in den Nuntiaturberichten des Siebenjährigen Krieges in großer Dichte diskutiert und variiert“<sup>59</sup>.

Obgleich man nicht von einem Religionskrieg sprechen könne, sehe es doch ganz wie einer aus, meinte einmal der römische Staatssekretär: „se non puo dirsi guerra di religione, ne ha almeno tutte le apparenze“<sup>60</sup> – auch dies ein Beleg dafür, daß es feste Vorstellungen vom „Religionskrieg“ als einem Krieg ganz eigener Art gab. Mit der Kritik der Aufklärer an konfessioneller Dogmatik und der autoritären

<sup>52</sup> Friedrich Christoph Khevenhiller, *Annales Ferdinandeae*, Bd. XI (Leipzig 1726) 183f., zit. nach Burkhardt, Art. Religionskrieg 681.

<sup>53</sup> Siehe beispielsweise: Discours Von den Religions-Kriegen ins gemein / Und in specie, Ob auch der jetzige einer seye Oder nicht? (Freystadt 1689).

<sup>54</sup> Dazu siehe: David Georg Struve, Von Religions-Kriegen, in: ders., *Neben-Stunden II* (Hannover 1765) 148–218. Zum deutschen Deismus-Diskurs siehe die ausgezeichnete Dissertation von Christopher Voigt, *Der englische Deismus in Deutschland. Eine Studie zur Rezeption englisch-deistischer Literatur in deutschen Zeitschriften und Kompendien des 18. Jahrhunderts* (Tübingen 2003).

<sup>55</sup> Burkhardt, Art. Religionskrieg 681.

<sup>56</sup> Richard Wernham (Hrsg.), *Calendar of State Papers*, Bd. XXII (Jul.–Dec. 1588) (London 1936) 38, zit. nach Burkhardt, Art. Religionskrieg 682.

<sup>57</sup> Jean Bodin, *Les six Livres de la Republique* (Paris 1583, Nachdruck Aalen 1961) 652; dt.: *Sechs Bücher über den Staat*, 2 Bde. (München 1981–1986).

<sup>58</sup> Siehe Repgen, Was ist ein Religionskrieg? 343.

<sup>59</sup> Burkhardt, Art. Religionskrieg 682.

<sup>60</sup> Zit. nach Johannes Burkhardt, Abschied vom Religionskrieg. Der Siebenjährige Krieg und die päpstliche Diplomatie (Tübingen 1985) 226.

Reduktion des Christlichen auf Kirchenlehre sowie mit ihren dezidiert überkonfessionellen Toleranzidealen verband sich dann aber ein Verständnis von Religion, das Vorstellungen, man dürfe um des Glaubens willen legitim Krieg führen oder gar Andersgläubige mit Gewalt zum wahren (eben dem eigenen) Glauben bekehren, als ebenso unsittlich wie religionsfeindlich, reinen Herzensglauben verkennd delegitimierte. In ihren Wörterbüchern und Lexika lehnen die Aufklärer ein Recht auf Religionskrieg mehr oder minder deutlich ab. So heißt es bei Zedler: „Es wird gefragt, ob es recht sey, der Religion wegen Krieg zu führen? Diese Frage kan nicht schlechterdings bejahet werden. Sollen Religions-Kriege rechtmäßig seyn, so müssen sie nicht zum Zwecke haben, daß die Menschen zu diesem oder jenem Glauben gezwungen werden sollen, denn sonst würden sie schlechterdings verwerfflich seyn; sondern die Absicht dabey muß dahin gehen, daß andere, die dergleichen unbefügten Zwang ausüben wollen, davon zurücke gehalten, in ihre gehörigen Schranken gesetzt und genötigt werden, von ihrem unrechtmäßigen Verfahren abzustehen. Und in so fern sind Religions-Kriege nicht anders anzusehen, als andre Kriege, die da rechtmäßiger Weise geführt werden können, wenn andere Völcker öffentliche Unruhe anrichten, und unbefugte Gewaltthätigkeit ausüben, oder sonst wider Recht und Billigkeit handeln wollen.“<sup>61</sup> Wilhelm Traugott Krug, der politisch frühliberale Nachfolger Kants auf dem Königsberger Philosophie-Lehrstuhl<sup>62</sup>, skizziert im „Kriegs“-Artikel seines „Allgemeinen Handwörterbuchs der philosophischen Wissenschaften“ dann eine Kriegstypenlehre, die den Religionskrieg als unsittlich ausschließt: „Noch ungerechter aber sind *Religionskriege*, weil es ganz und gar wider Vernunft und Gewissen ist, mit Waffen über die Religion zu streiten oder Andern eine Religionsform aufzuzwingen.“<sup>63</sup>

Trotz ihrer Versuche, den Begriff „Religionskrieg“ auf die „Konfessionsbildungs- oder Konfessionalisierungskriege“<sup>64</sup> des 16. und 17. Jahrhunderts einzuschränken, sind sich die Frühneuzeithistoriker keineswegs darüber einig, welche historischen Kriege denn nun in ihrem Sinne dem Typus „Religionskrieg“ zuzuordnen sind. In den großen Geschichtsentwürfen zum „konfessionellen Zeitalter“, die um 1900 entstanden, werden die blutigen Glaubenskriege zwar immer wieder als ein entscheidendes Strukturphänomen der Epoche bezeichnet. So spricht beispielsweise Ernst Troeltsch mehrfach von den „großen Religionskriegen des 17. Jahrhunderts“<sup>65</sup>. Aber in begriffshistorischen Perspektiven läßt sich die Rede vom „Reli-

<sup>61</sup> Art. Religions-Krieg, in: *Johann Heinrich Zedler*, Grosses vollständiges Universallexikon, Bd. 31 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1742, Graz 1996) Sp. 519.

<sup>62</sup> Zu Krugs religionstheoretischem Programm siehe: *Friedrich Wilhelm Graf*, Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie (Gütersloh 1987) 39–76.

<sup>63</sup> Art. Krieg, in: Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft bearbeitet und hrsg. von *Wilhelm Traugott Krug*, Zweiter Band: F bis M (Leipzig 1827) 560–562, hier 562.

<sup>64</sup> *Burkhardt*, Art. Religionskrieg 683.

<sup>65</sup> *Ernst Troeltsch*, Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts, in: *Preußische Jahrbücher* 114 (1903) 30–56, hier 33. Weitere Belege: *Ernst Troeltsch*, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922) hrsg. von *Volker Drehsen*, (Ernst Troeltsch. Kritische



gionskrieg“ nicht auf die Frühe Neuzeit einschränken. Dies zeigen schon die großen Lexikon-Projekte des 19. Jahrhunderts. Und immer wieder finden sich im 19. und 20. Jahrhundert Stimmen, die gewalttätige Gegenwartskonflikte, aber auch die „Kulturkämpfe“ um die sozialmoralischen Grundlagen des Gemeinwesens als „Religionskrieg“ bezeichnen.

## 6. Heiliger Krieg

In den aktuellen religionspolitischen Debatten wird die Vorstellung des „Heiligen Krieges“ immer wieder mit den Kreuzzügen verknüpft. Zahlreiche neuere Studien, streng wissenschaftliche Monographien ebenso wie populärwissenschaftliche Einführungen und religionspolitisch motivierte Kampfschriften, stellen die Kreuzzüge als epochalen Musterfall eines „Heiligen Krieges“ vor – geführt aus rein oder zumindest primär religiösen Motiven gegen Andersgläubige, die die Heiligen Stätten der Christen okkupiert und damit gegen Gottes bindendes Gebot verstoßen hätten<sup>66</sup>. In den entsprechenden päpstlichen Dokumenten, vor allem Urbans II., oder in den Selbstzeugnissen von Kreuzfahrern läßt sich die Rede vom *bellum sacrum* aber nicht nachweisen. *Bellum sacrum* ist kein Quellenbegriff des 11. bis 13. Jahrhunderts. Theologisch gedeutet wurden die Kreuzzüge primär als eine „bewaffnete Pilgerfahrt“, stark geprägt vom Motiv der Buße und, insbesondere bei Anselm von Lucca, von Hoffnungen auf Sündenvergebung durch verdienstvolles „Martyrium“. Der Begriff des „Heiligen“ ist in den einschlägigen Quellen primär auf die „heili-

Gesamtausgabe, Bd. 7) (Berlin, New York 2004) 300: das „Reich der Cromwellschen Heiligen“ als „Ende der Religionskriege“ und „Ausgangspunkt der modernen Welt“; 309: „Ermattung des konfessionellen Geistes in den Religionskriegen“; 311: „Die Religionskriege münden in eine rein weltliche Politik aus“; 379: „Eine Jahrtausende alte Kultur war abgelaufen und hatte zuletzt in furchtbaren Religionskriegen grauenvoll geendet. Eine neue Welt erhob sich“; und vor allem 533: „Vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus ergibt sich aus Reformation und Gegenreformation das konfessionelle Zeitalter der europäischen Geschichte, das mit der Zersetzung der spätmittelalterlichen Religion und Kirche sich anbahnt und mit den kontinentalen und englischen Religionskriegen schließt.“

<sup>66</sup> Aus der Fülle neuerer Kreuzzugsliteratur sei nur genannt: *Geoffrey Regan*, *First Crusader. Byzantium's Holy Wars* (Sutton 2001, <sup>2</sup>New York 2003); *Jonathan Riley-Smith*, *Wozu Heilige Kriege? Anlässe und Motive der Kreuzzüge* (Berlin <sup>2</sup>2005); *Rainer Christoph Schwinges*, *Kreuzzug als Heiliger Krieg*, in: Veröffentlichung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg 83 (1996) 93–108; *Christopher Tyerman*, *Fighting for Christendom. Holy War and the Crusades* (Oxford 2004); *Roger Crowley*, *1453. The Holy War for Constantinople and the Clash of Islam and the West* (New York 2005); *Malcolm Cameron Lyons*, *David Edward Pritchett Jackson*, *Saladin. The Politics of the Holy War* (Cambridge 1997); *Amin Maalouf*, *Der Heilige Krieg der Barbaren. Die Kreuzzüge aus der Sicht der Araber* (München 1996, <sup>2</sup>1997, <sup>3</sup>2001; Taschenbuchausgabe: München 2003); *Mark Gregory Pegg*, *A Most Holy War. The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom. Pivotal Moments in World History* (New York 2008). – Rechtshistorisch sehr instruktiv: *James A. Brundage*, *The Crusades, Holy War, and Canon Law* (Aldershot 1991). – Mit entschieden religionspolitischer Akzentuierung: *Karen Armstrong*, *Holy War. The Crusades and Their Impact on Today's World* (New York 1992, <sup>2</sup>2001).

gen Stätten“ und deren Verteidigung bezogen. Allerdings kann schon ein theologisch hochgebildeter Historiker des Ersten Kreuzzuges, der Abt Guibert von Nogent (1053–1124), in seinen 1108 bis 1112 geschriebenen „Gesta Dei per Francos sive Historia Hierosolymitana“ das Kriegsgeschehen selbst als „heilig“ qualifizieren: „Aber weil diese fromme Absicht [scil. für das *bonum commune* und die heilige Kirche zu kämpfen] allenthalben nachläßt [...], hat Gott in unserer Zeit die heiligen Kämpfe eingerichtet, damit der Ritterstand und das fehlsame einfache Volk, die nach alter heidnischer Art mit gegenseitigen Metzeleien beschäftigt waren, eine neue Art fänden, das Heil zu erwerben.“<sup>67</sup> Im bekannten „Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis“ werden *bellum sacrum* oder *bellum sanctum* nicht nachgewiesen. Erst im 16. Jahrhundert lassen sich dann Belege dafür finden, daß christliche Theologen und Historiker die Kreuzzüge als *bellum sacrum* bezeichnen. Der italienische Humanist Polydore Vergil erklärt in seiner „Anglica Historia“: „Quo cum ad diem constitutum frequentes convenissent, ipse, habita longe luculentissima oratione, bellum sacrum decrevit [sc. Urbanus Secundus pontifex Romanus], idque rebus omnibus antevertendum esse docens, ita principes Galliae caeterosque Christianos duces ad recuperanda Hierosolyma a Saracenis diu occupata incendit, ut anno salutis humanae MXCIII ad ccc millia hominum nomina dederint.“<sup>68</sup>

Und der Jesuit Michael Pexenfelder schreibt in der „Chronologia“ seines 1670 in Nürnberg erschienenen „Apparatus eruditionis“: „Viginta millia puerorum proficiscuntur in Palaestinam ad bellum sacrum 1013.“<sup>69</sup> Ob die Deutung der Kreuzzüge als *bella sacra* dann auch von anderen (Kirchen-)Historikern fortgeschrieben wurde, bedarf weiterer Klärung. 1619 veröffentlichte der katholische Humanist, Kontroverstheologe und Polemiker Kaspar Schoppius ein „Classicum Belli Sacri“<sup>70</sup>, in dem er entschieden zum militärischen Kampf gegen die protestantischen Ketzler aufrief. *Bellum sacrum* gewann hier also den Bedeutungsgehalt „Ketzerkrieg“ oder „Konfessionskrieg“.

Das englische „Holy War“ läßt sich seit spätestens 1682 nachweisen. John Bunyan (1628–1688), der Verfasser von „The Pilgrim's Progress“, veröffentlichte 1682 die Allegorie „The holy war, made by Shaddai upon Diabolus, for the regaining of the metropolis of the world. Or, the losing and taking again of the town of Mansoul.“ Der „heilige Krieg“ wird hier zunächst als ein elementarer innerpsychischer Kampf zwischen Christus und Teufel, Erlösungskraft und Sündenmacht gesehen. In der Bunyan-Forschung ist umstritten, inwieweit die politischen Anspielungen des vielschichtigen konfessorischen Textes auch im Sinne einer impliziten Aufforderung zum religionspolitischen Kampf gegen die Stuarts

<sup>67</sup> Im lateinischen Original ist von „proelia sancta“ die Rede, also einem Synonym von *bellum*. Siehe Migne, PL 156, 685, hier zit. nach Colpe, Der „Heilige Krieg“ 56.

<sup>68</sup> Polydore Vergil, Anglica Historia (Basel 1555) 10.

<sup>69</sup> Michael Pexenfelder, Apparatus eruditionis tam rerum quam verborum per omnes artes et scientias (Nürnberg 1670) 551.

<sup>70</sup> Classicum Belli Sacri sive Heldus redivivus. Hoc est: Ad Carolum V. Imperatorem Augustum Suasoria De Christiani Caesaris erga Principes Ecclesiae rebelles officio, deque veris compescendorum Haereticorum, Ecclesiaeque in pace collocandae rationibus (Pavia [Ticini] 1619).



zu deuten sind. Bunyans „The holy war“ erlebte zahlreiche Auflagen<sup>71</sup>, und schon 1694 erschien in Hamburg eine erste deutsche Fassung: „Der heilige Krieg, wie derselbe geführet wird von Christo Jesu, dem ewigen und allmächtigen König, Wider den Teuffel, Den Fürsten der Finsternüss, Umb und über die menschliche Seele [...] durch Johannes Bunian [...] /nunmehr ins Hochteutsche übersetzt von J. L. M. C.“<sup>72</sup> Weitere deutschsprachige Drucke erschienen 1715, 1729, 1742 und 1755 in Hamburg sowie 1795 in Baltimore, und das gesamte 19. Jahrhundert hindurch lassen sich immer wieder populäre Neuausgaben in diversen Verlagen der Erweckungsbewegung nachweisen. Auch im ausgehenden 20. Jahrhundert wird der Erbauungsklassiker in evangelikalen Kreisen weiter viel gelesen<sup>73</sup>.

Analog läßt sich für die religiösen Reform- und Erneuerungsbewegungen im England des 19. Jahrhunderts zeigen, daß Bunyans „master story“<sup>74</sup> in zahlreichen Volksausgaben und auch Neubearbeitungen als Musterbeispiel für den dem Christen aufgetragenen „Geisteskampf“ bzw. für „spiritual warfare“ unter die frommen Leute gebracht wurde.

Es soll nun weder behauptet werden, daß Bunyan es war, der die Formel „Holy War“ prägte, noch die deutsche Tradition der Rede vom „Heiligen Krieg“ auf die Bunyan-Übersetzung von 1694 zurückgeführt werden. Dazu war die Metaphorik vom Seelenkampf und der innerpsychischen Entscheidungsschlacht zwischen dem Herrn und dem Anti-Christen gerade in der puritanischen Glaubensliteratur und speziell unter den diversen Nonkonformisten viel zu stark präsent. Auch wurden im englischen Bürgerkrieg biblische und hier vor allem alttestamentliche Narrative und Vorstellungen sowie überhaupt religiöse Metaphern auf allen Seiten in religionspolitische Partei- und Kampfbegriffe transformiert, wie klassisch die – schon von Luther, Calvin und anderen Reformatoren intensiv kommunizierte – Identifikation des Papstes und der Papisten mit dem Teufel bzw. Anti-Christen zeigt. „Papists are to protestants as Amalekites to Israelites“, hieß es etwa in der elisabethanischen Publizistik<sup>75</sup>. Und auch in den verschiedenen Reformgruppen des

<sup>71</sup> *John Bunyan*, *The holy war*, made by Shaddai upon Diabolus, for the regaining of the metropolis of the world. Or, The losing and taking again of the town of Mansoul (London 1682). Weitere bibliographische Nachweise bei *Richard L. Greaves*, *An Annotated Bibliography of John Bunyan Studies* (Pittsburgh, PA 1972).

<sup>72</sup> Der heilige Krieg, wie derselbe geführet wird von Christo Jesu, dem ewigen und allmächtigen König, wider den Teuffel, den Fürsten der Finsternuß, umb und über die menschliche Seele/Vor-mahls in engl. Sprache gestellt durch *Johannes Bunian*. Nunmehr aber allen, die lieber unter Christo ein seliges, als unter dem Satan ein unseliges Leben führen wollen, ins Hochteutsche übers. von J. L. M. C. (Hamburg 1694).

<sup>73</sup> Vgl. *John Bunyan*, *Der Heilige Krieg*, geführt von Schaddai gegen Diabolus. Verlust und Wiedergewinnung der Stadt Menschen-Seele (Lahr 1981 – und zahlreiche weitere Auflagen, zuletzt: Lahr 62005).

<sup>74</sup> Dazu siehe: *Daniel Vergil Runyon*, *John Bunyan's master story: The holy war as battle allegory in religious and biblical context* (Lewiston, NY 2007).

<sup>75</sup> Zit. nach *James T. Johnson*, *Ideology, Reason and the Limitation of War. Religious and Secular Concepts 1200-1740* (Princeton, NJ 1975) 124, und *Burkhardt*, *Art. Religionskrieg* 684. Zum diskursiven Kontext siehe: *Nancy Rosenfeld*, *The human Satan in seventeenth-century English literature: From Milton to Rochester* (Aldershot 2008).

deutschen Pietismus ist die Vorstellung vom „Bußkampf“, „Herzenskampf“ und „Heiligungskampf“ so stark präsent, daß der „Heilige Krieg“ auch hier möglicherweise eine genuin religiöse, auf den Kampf gegen den eigenen alten Adam bezogene Vorstellung war, bevor sie religionspolitisch gefaßt, als realer Krieg in Sachen Glaube und öffentliche Religion gedeutet wurde. Spätestens im 18. Jahrhundert läßt sich dann auch das englische „Holy War“ als Deutungsformel für die Kreuzzüge nachweisen, erstmals – jedenfalls nach meinem bisherigen Wissensstand – bei David Hume, der in seiner großen sechsbändigen Geschichte Englands kritisch auch die Kreuzzüge anspricht: „Europe was at this time [scil. der Zeit von William Rufus] sunk into profound ignorance and superstition: The ecclesiastics had acquired the greatest sacendant over the human mind: The people, who, being little restraint by honour, and less by law, abandoned themselves to the worst crimes and disorders, knew of no other expiation than the observances imposed on them by their spiritual pastors: and it was easy to represent the holy war as an equivalent for all penances, and an atonement for every violation of justice and humanity.“<sup>76</sup>

Für den „Heiligen Krieg“ in deutscher Sprache ist in den letzten Jahren mehrfach die These vertreten worden, daß die Formel im Kontext der antinapoleonischen Freiheitskriege geprägt wurde. Der Theologe Hans-Richard Reuter erklärt im einschlägigen Artikel der neuen RGG: „Der Terminus hl. K. kommt im dt. Sprachgebrauch erst bei den Dichtern der anti-napoleonischen Freiheitskriege (1813/14) auf“; dafür verweist er auf „E. M. Arndt u. a.“, ohne freilich diese anderen zu benennen<sup>77</sup>. Carsten Colpe hat in seinem großen Essay über „Den Heiligen Krieg“ für das Deutsche die These vertreten: „Der wissenschaftliche, deutsche und weitgehend auch internationale Sprachgebrauch, mit dem ein Krieg ‚heilig‘ genannt werden kann, besteht vom Anfang unseres Jahrhunderts bis heute. Der politisch-vaterländische Gebrauch, mit dem ein Krieg als heilig gewollt oder in Anspruch genommen wird, hatte einen Vorläufer in den antinapoleonischen Freiheitskriegen zu Beginn des 19. Jahrhunderts, kam im Ersten Weltkrieg neu auf, nahm dann auffällig ab und wurde dann im Zweiten Weltkrieg vereinzelt, aber durchaus von repräsentativer Seite wiederbelebt.“<sup>78</sup> Beide begriffshistorischen Thesen sind falsch. Zwar gewinnt der „Heilige Krieg“ im Kampf gegen Napoleon für viele preußisch-„patriotische“ und „teutsche“ Dichter, Denker und Pastoren hohe Faszinationskraft. Aber die Mobilisierungsformel wird keineswegs erst nach 1800 geprägt, sondern läßt sich zumindest vereinzelt schon im ausgehenden 18. Jahrhundert nachweisen – unabhängig von irgendwelchen Bezügen auf Bunyans religiöse Fassung der Formel. So deutet Friedrich Schiller 1790 in seiner „Universalhistorischen

<sup>76</sup> *David Hume*, *The History Of England from the Invasion of Julius Caesar to The Revolution in 1688*. A new edition, with the author's last corrections and improvements. To which is prefixed a short account of his life, written by himself, vol. 1 (London 1778).

<sup>77</sup> *Hans-Richard Reuter*, Art. Heiliger Krieg, III. Ethisch, in: RGG<sup>4</sup>, Bd.3 (Tübingen 2000) Sp.1564–1565, hier Sp.1565.

<sup>78</sup> *Colpe*, *Der „Heilige Krieg“* 14.

Uebersicht der merkwürdigsten Staatsbegebenheiten zu den Zeiten Kaiser Friedrichs“ den Krieg als Heiligen Krieg. Zu den Ungläubigen heißt es hier: „Der Fluch wird über sie ausgesprochen, ein heiliger Krieg wird gegen sie gepredigt, und der Papst hält die Gefahr für drohend genug, um mit seinen Bischöfen in eigner Person an der Spitze seines heiligen Heeres gegen sie zu streiten.“<sup>79</sup> Auch der junge Schleiermacher kennt in seinen zunächst anonym publizierten „Reden“ „Über die Religion“ 1799 den „Heiligen Krieg“, in der Fünften Rede „Ueber die Religionen“ und zwar mit Blick aufs Christentum. „Ich bin nicht gekommen Friede zu bringen sondern das Schwerdt, sagt der Stifter desselben; und seine sanfte Seele kann unmöglich gemeint haben, daß er gekommen sei jene blutigen Bewegungen zu veranlassen, die dem Geiste der Religion so völlig zuwider sind, oder jene elenden Wortstreite die sich auf den todtten Stoff beziehen, den die lebendige Religion nicht aufnimmt; nur diese heiligen Kriege, die aus dem Wesen dieser Lehre nothwendig entstehen, und die oft eben so herbe, wie er es beschrieben, die Herzen von einander reißen, und die inigsten Lebensverhältnisse fast auflösen; nur diese hat er vorausgesehen, und indem er sie voraussah, befohlen.“<sup>80</sup>

Zur schnellen Durchsetzung des „Heiligen Krieges“ tragen dann insbesondere die antinapoleonischen „Befreiungskriege“ bei. Schon die Französische Revolution war von deutschen protestantischen Theologen und schreibenden Frommen in Tausenden von Glaubenstexten – Predigten, Traktaten, Zeitgeistfibeln, Journalartikeln und gedruckten Reden – als ein religiöses Ereignis gedeutet worden, entweder als apokalyptischer Aufstand der antikirchlich Freiheitstollen gegen den gottgewollten Schöpfungsordo oder als eine tendenziell christlich legitime Realisierung der Freiheit von Gottes vornehmstem Geschöpf. Speziell die revolutionären *terreurs* provozierten harte konfessionspolitische und -polemische Debatten über die Frage, ob die politische Revolution der Franzosen eine politische Fortführung (und Radikalisierung) der religiösen Freiheitsrevolution Martin Luthers (also, zumindest für Protestanten, ein christlich legitimes Werk) oder aber ein aus typisch römisch-katholischen Religionskulturverhältnissen – weil gegen papistischen Autoritätskult und korrupte Pfaffenherrschaft sich richtender – zu erklärender Emanzipationsakt sei<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> Friedrich Schiller, Universalhistorische Uebersicht der merkwürdigsten Staatsbegebenheiten zu den Zeiten Kaiser Friedrichs, in: Schillers Sämmtliche Werke, Bd. 4 (Stuttgart 1879) 297–316, hier 312.

<sup>80</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: *ders.*, Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, hrsg. von Günter Meckenstock, (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung: Schriften und Entwürfe, Bd. 2) (Berlin, New York 1984) 185–326, hier 319. Siehe auch: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über die Religion (2.–) 4. Auflage. Monologen (2.–) 4. Auflage, hrsg. von Günter Meckenstock, (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung: Schriften und Entwürfe, Bd. 12) (Berlin, New York 1995) 288f.

<sup>81</sup> Zur starken konfessionspolitischen Prägung der deutschen Diskurse über die Französische Revolution siehe: Friedrich Wilhelm Graf, Der deutsche Protestantismus und die Revolution der Katholiken, in: Pastoraltheologie 78 (1989) 292–308; *ders.*, Das Kruzifix – ein Freiheitsbaum. Muster theologischer Deutung der Französischen Revolution, in: Dirk Bockermann,

In diesen höchst erregt ausgetragenen religiös-theologischen Kontroversen über die Französische Revolution wird „heilig“ geradezu inflationär gebraucht. Als „heilig“ werden nun etwa „die Freiheit“, „die Menschenrechte“, „das Vaterland“, „die Nation“, „das Volk“, „der dritte Stand“, aber natürlich auch „die Vernunft“, „die Gerechtigkeit“, „das Sittengesetz“, die revolutionslegitimatorische Trias von „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“, „das höchste Wesen“ und auch „Gott“ proklamiert – und bei den Revolutionsgegnern und Restaurationstheoretikern vom intellektuellen Range eines Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald und Joseph de Maistre natürlich „die Krone“, „die Monarchie“, „die Kirche“, „die Autorität“ und der römische „Papst“, der letzte Garant bindender Ordnung in einer von Sündenchaos und Anarchie gezeichneten Revolutionsbabel-Welt. Die Revolution, so läßt sich zugespitzt sagen, setzt bei ihren Akteuren ebenso wie bei ihren Gegnern eine Sakralisierungsdynamik politischer Leitbegriffe in Gang. Grundbegriffe der idealen politischen Ordnung, d. h. der jeweils als sittlich gut verkündeten und tatkräftig beschworenen politischen Ordnung, werden mit religiösem Sinngehalt aufgeladen oder, anders formuliert, altherwürdige religiöse Vorstellungen und Begriffe fundamentalpolitisiert, in Theopolitik transformiert. Alle relevanten religiösen Vorstellungen und theologischen Begriffe werden nun zum Gegenstand heftigsten ideenpolitischen Streits, etwa zwischen frühliberalen protestantischen Konstitutionalisten und zumeist römisch-katholischen Theoretikern von Restauration und Gegenrevolution. Hier wie dort dient die forcierte Theologisierung des politischen Meinungskampfes dazu, das eigene Ordnungskonzept zu sakralisieren, als gottgewollt zu erweisen.

Daß gerade die preußisch-deutschen Dichter der Freiheitskriege den Kampf gegen Napoleon enthusiastisch und emphatisch zum „Heiligen Krieg“ verkärten, läßt sich an zahlreichen Beispielen verdeutlichen. Zwar findet sich beim Württemberger Ludwig Uhland, nach den Forschungen Carsten Colpes, der „Heilige Krieg“ nur an einigen wenigen Stellen<sup>82</sup>. Auch Theodor Körner feiert vergleichsweise selten den „Heiligen Krieg“: „Es ist kein Krieg, von dem die Kronen wissen / Es ist ein Kreuzzug, 's ist ein Heiliger Krieg!“<sup>83</sup> Aber Max von Schenkendorf (1783–1873) spricht vom „heiligen Streit“ in grauen Vorzeiten sowie „heiligen Krieg“ und der „heiligen Opferschlacht“ gegen Napoleon<sup>84</sup>.

Norbert Friedrich, Christian Illian, Traugott Jähnichen, Susanne Schatz (Hrsg.), Freiheit gestalten. Zum Demokratieverständnis des deutschen Protestantismus. Kommentierte Quellentexte 1789–1889. Festschrift für Günter Brakelmann (Göttingen 1996) 41–57. Materialreich, aber theologisch naiv: *Edward Dixon Junkin*, Religion versus Revolution. The Interpretation of the French Revolution by German Protestant Churchmen, 1789–1799, vol. I/II (Diss. theol. Basel, Austin 1974).

<sup>82</sup> Rudolf von Gottschall (Hrsg.), Uhlands Werke in vier Bänden (Leipzig 1905); siehe hier etwa Bd. I: Gedichte, 1. Teil 54 (erste Strophe von „Am 18. Oktober 1816“).

<sup>83</sup> Augusta Steinberg (Hrsg.), Körners Werke in zwei Teilen (Berlin u. a. 1910) 25 („Aufruf“, 2. Strophe).

<sup>84</sup> Max von Schenkendorf, Gedichte, hrsg. von Edgar Groß, (Leipzig 1912) 18, 30, 39, 56. Siehe auch Colpe, Der „Heilige Krieg“ 15, 84.

Friedrich Ludwig Jahn erklärt in seinem „Deutschen Volksthum“ 1813 zum politischen Gleichgewicht in Europa: „Die künftige Zeit wird Kriege um Völkerscheiden erleben, aber es werden heilige Kriege sein.“<sup>85</sup> Besonders emphatisch, richtiger wohl: nationsfanatisch feiert Ernst Moritz Arndt den Waffengang gegen die Revolutionsfranzosen als Chance zur Gottesbegegnung besonders intensiver Art. „Frisch in den heiligen Kampf hinein!“, ruft er 1811 im „Lied der Rache“. „Frischauf zum heiligen Streit!“, heißt es 1813 im ersten der „Ermunterungslieder vor der Schlacht“, „denn wir ziehn in den heiligen Krieg“; im zweiten und vierten „Ermunterungslied“ heißt es analog: „Frischauf zum heiligen Krieg.“ 1813, in „Der Waffenschmied der deutschen Freiheit“, wird Scharnhorst als Held gefeiert, der „könnte deutsche Ehren / für den heil'gen Krieg bewehren“, und im „Lied vom heiligen deutschen Land“ ist es das sakralisierte Territorium selbst, das mit und für Gott den Degen zugunsten des „heiligen Krieges“ zieht. Mit solcher Sakralisierung des Freiheitskampfes kann Arndt den zum Selbstopfer für die Nation Bereiten dann auch hohe Jenseitsprämien in Aussicht stellen: In seiner 1816 geschriebenen „Klage um drei junge Helden“ – offenkundig besonders schöne glaubensstarke Kämpfer – „heißen den Schönen Frommen / der kam aus dem heiligen Streit / die Englein alle willkommen“<sup>86</sup>. „Der Krieg [...] für das Vaterland und für die Freiheit ist ein heiliger Krieg, und die Menschen müssen also ihre Herzen und Gedanken zu Gott und zum Himmel erheben. [...] Sowie die junge Mannschaft versammelt ist, wird feierlich Gottesdienst gehalten [...] es wird ihnen eingeschärft, dass der Tod fürs Vaterland im Himmel und auf Erden ein großes Lob ist; es wird durch Recht und Predigten und durch geistliche und kriegerische Lieder ihr Gemüt zu Treue, Ruhm und Tugend entzündet.“<sup>87</sup> Aus diesem Motivarsenal politisch-patriotischer Kampf- und Blut-Rhetorik bedienten sich deutsche Dichter und Intellektuelle dann das ganze „lange“ 19. Jahrhundert hindurch. So konnte Friedrich Theodor Vischer noch im Zusammenhang des Deutsch-Französischen Krieges 1870 in einer Wahlrede erklären: „Ja, es ist ungeleugnet, Preußen hat im Jahr 1866 schuldvoll gehandelt, aber die Ströme von Blut, die Preußen selbst jetzt vergossen hat, haben beim Himmel diese Schuld gesühnt. Ich wiederhole ein Wort, das ich anderswo gesagt: ein heiliger Krieg sühnt einen unheiligen, ein gerechter Krieg für das Vaterland und alle Güter des Lebens sühnt die Schuld eines ungerechten, und wenn Sie zweifeln, so bitte ich Sie, sehen Sie sich doch die preußischen Verlustlisten an!“<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Friedrich Ludwig Jahn, *Deutsches Volksthum* (Leipzig 1813, Neudruck Hildesheim 1980) 44.

<sup>86</sup> Ernst Moritz Arndt, *Gedichte*, hrsg. von Heinrich Meisner, Teil 2 (Ausgewählte Werke in sechzehn Bänden, Bd. 3/II) (Leipzig 1908) 110–114, hier 111.

<sup>87</sup> Ernst Moritz Arndt, Was bedeutet Landsturm und Landwehr? Nebst einer Aufforderung an teutsche Jünglinge und Männer zum Kampfe für Deutschlands Freiheit von Justus Gruner (o. O. 1813), in: August Leffson, Wilhelm Steffens (Hrsg.), *Arndts Werke. Auswahl in zwölf Teilen* (Berlin 1912) 178.

<sup>88</sup> Friedrich Theodor Vischer, *Wahlrede* (1870), in: Peter Wende (Hrsg.), *Bibliothek der Geschichte und Politik: Politische Reden II, 1869–1914* (Frankfurt a. M. 1990) 38f.

## 7. Jahwes „Heiliger Krieg“

Die sich im politischen Debattenraum rasch durchsetzende Formel vom „Heiligen Krieg“ wandert dann bald auch in die Expertendiskurse der Historischen Kulturwissenschaften ein. Ein besonders prominentes Beispiel ist die Alttestamentliche Exegese, wie sie damals weltweit führend vor allem in den Evangelisch-Theologischen Fakultäten des deutschen Kaiserreichs betrieben wurde. „Heiliger Krieg“ war im wissenschaftlichen Diskurs zunächst streng auf die griechische Antike bezogen<sup>89</sup>. Aber schon bald ließen die protestantischen Gottesgelehrten auch Alt-Israel Heilige Kriege führen. Das damals führende protestantische Fachlexikon, die „Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche“, kennt in seiner zweiten Auflage zwar einen eigenen Artikel „Krieg und Kriegsbeer bei den Hebräern“<sup>90</sup>, aber hier ist nirgends vom „Heiligen Krieg“ die Rede, nur vom „heilige[n] Los“, das man bisweilen zur Erforschung von Gottes Willen warf, und von dem „Begraben der Gefallenen [...] als heilige[r] Pflicht der Heere“<sup>91</sup>. Mehr noch: In den achtzehn dicken Bänden wird, jedenfalls nach Auskunft des 1888 erschienenen Generalregisters, niemals der „Heilige Krieg“ erwähnt. Auch die erste fünfbändige Auflage des entscheidend von der „Religionsgeschichtlichen Schule“ geprägten Lexikons „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (1909–1913) kennt keinen eigenen Artikel „Heiliger Krieg“<sup>92</sup>; Analoges gilt für die zwischen 1927 und 1931 erschienene und grundlegend neu bearbeitete zweite Auflage sowie die nun entscheidend von der antihistoristischen theologischen Denkrevolution der 1920er Jahre geprägte dritte Auflage, die 1957 bis 1962 erschien. Die aktuelle vierte Auflage, nun unter dem signifikant geänderten Titel „Religion in Geschichte und Gegenwart“, bietet hingegen einen eigenen Artikel „Heiliger Krieg“<sup>93</sup>. So auch die dritte Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“<sup>94</sup>. Darin spiegelt sich eine wissenschaftshistorische Entwicklung, die in miniature die spezifische Suggestionskraft der Formel vom „Heiligen Krieg“ erkennen läßt.

Mitten im Ersten Weltkrieg veröffentlichte der Semitist Friedrich Schwally einen Aufsatz „Der Heilige Krieg im Islam in religionsgeschichtlicher und staatsrechtlicher Bedeutung“<sup>95</sup>. Schwally knüpfte hier an seine Monographie „Der heilige Krieg im alten Israel“ an, die er 1901 als „Erstes Heft“ der von ihm herausgegebe-

<sup>89</sup> Vgl. *Friedrich Wilhelm Benicken*, Art. Heilige Krieg (der), in: *J. S. Ersch, J. G. Gruber* (Hrsg.), *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, Zweite Section H–N, 4. Theil (Leipzig 1828) 145–147.

<sup>90</sup> *Rudolf Rüetschi*, Art. Krieg und Kriegsbeer bei den Hebräern, in: *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. 8 (Leipzig 1881) 287–292.

<sup>91</sup> Ebd. 288 und 289.

<sup>92</sup> Vgl. dazu *Alf Özen, Matthias Wolfes*, Register zum Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ 1. Auflage 1908–1914 (Frankfurt a. M., Berlin, Bern u. a. 2001).

<sup>93</sup> *Manfred Weippert, Josef van Ess, Hans-Richard Reuter*, Art. Heiliger Krieg, in: *RGG*<sup>4</sup>, Bd. 3 (Tübingen 2000) Sp. 1562–1565

<sup>94</sup> *Ludwig Hagemann*, Art. Heiliger Krieg, in: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. 4 (Freiburg 1995) Sp. 1317f.

<sup>95</sup> *Friedrich Schwally*, Der Heilige Krieg im Islam in religionsgeschichtlicher und staatsrechtlicher Bedeutung, in: *Internationale Monatsschrift* 10 (1916/1917) Sp. 687ff.



nen Reihe „Semitische Kriegsalterthümer“ veröffentlicht hatte<sup>96</sup>. Schwally fand bei den Alttestamentlern<sup>97</sup>, aber auch bei anderen am antiken Judentum interessierten Gelehrten wie Max Weber<sup>98</sup> damit schnell Resonanz. Dies zeigt exemplarisch die dritte verbesserte und vermehrte Auflage der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“, in der der Artikel „Kriegswesen bei den Hebräern“ gegenüber der zweiten Auflage signifikant verändert ist. Nun heißt es mit ausdrücklichem Bezug auf Schwallys Monographie: „Da der Krieg in Israel ein ‚heiliger Krieg Jahves‘ ist und alle Krieger während desselben im Zustand der Weihe sich befinden, ist von der Teilnahme am Krieg jeder ausgeschlossen, der kultisch unrein ist, d. h. irgendwie in Beziehung zu anderen Objekten kultischer Verehrung, in unserem Falle zu Dämonen irgendwelcher Art steht.“<sup>99</sup> Immer wieder liest man nun: „der Krieg war ein heiliges Unternehmen“<sup>100</sup>. Und deshalb muß er kultisch geführt werden. „Wie andere Völker haben auch die Israeliten ihren Gott mit in die Schlacht genommen mit der heiligen Lade. Sie repräsentiert das numen praesens, in ihr ist leibhaftig der Kriegsgott gegenwärtig. [...] So gehört der Krieg zu den wichtigen religiösen Institutionen Israels. Der Krieger hat vor dem Krieg ganz wie vor einer anderen kultischen Handlung sich zu ‚heiligen‘ [...], d. h. sich gewissen kultischen Reinigungen zu unterwerfen; die Krieger sind ‚Geweihte‘ [...]; der Hebräer spricht deshalb auch davon, daß man ‚einen Krieg weicht‘. Während des Krieges muß der Krieger in einem Zustand kultischer Reinheit sein“ – was sich auch darin bewährt, Schwangeren den Bauch aufzuschlitzen<sup>101</sup>.

Daß Israels „Jahwekrieg“ als ein „Heiliger Krieg“ zu deuten sei, verkündete dann vor allem der überaus einflußreiche, gern zu geschichtstheologischer Schau neigende Alttestamentler Gerhard von Rad – in einer international überaus erfolgreichen Monographie „Der heilige Krieg im Alten Israel“<sup>102</sup>. „Es ist erstaunlich, wie wenig Gerhard von Rad über die Berechtigung seines Buchtitels nachdenkt“, hat Carsten Colpe lapidar bemerkt<sup>103</sup>. Denn von Rad verdichtet seine These, daß das alte Israel neben profanen auch „Heilige Kriege“ geführt habe, zu einer umfassenden „Theorie des Heiligen Krieges“, für die drei Elemente entscheidend sind: (a) Der Krieg sei rituell inszeniert und so als eine „eminent kultische Begehung“

<sup>96</sup> Friedrich Schwally, *Der heilige Krieg im alten Israel* (Leipzig 1901).

<sup>97</sup> Vgl. nur die Rezension von Paul Volz in der *Theologischen Literaturzeitung* 27 (1902) Sp. 516–518.

<sup>98</sup> Vgl. Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911–1920*, hrsg. von Eckart Otto, (Max Weber Gesamtausgabe I, Bd. 21) (Tübingen 2005) 401, 463 u.ö. Zum Heiligen Krieg bei Weber s. auch ebd. 193, 261, 369f., 433 u.ö.

<sup>99</sup> Immanuel Benzinger, Art. Kriegswesen bei den Hebräern, in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. 11 (Leipzig 31902) 111–119, hier 113.

<sup>100</sup> Ebd. 117; siehe auch ebd. 119: „Der Krieg war dem Israeliten ein heiliger Krieg.“

<sup>101</sup> Ebd. 119.

<sup>102</sup> Gerhard von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Göttingen [1952] 51969) engl. Übers.: *Holy war in ancient Israel* (Grand Rapids, MI 1991). Zu von Rad siehe die freilich allzu affirmativen, gar heroisierenden Gedenkreden in: Hans Walter Wolff, Rolf Rendtorff, Wolfhart Pannenberg, Gerhard von Rad. Seine Bedeutung für die Theologie. Drei Reden (München 1973).

<sup>103</sup> Colpe, *Der „Heilige Krieg“* 48.

gestaltet worden; (b) der wahre Akteur im Krieg der Menschen sei Jahwe, der Kriegsherr, selbst; (c) Israel habe seine „Heiligen Kriege“ stets defensiv geführt. Nach begeisterter und zustimmender Rezeption im Fach setzte sich mit Arbeiten von Rudolf Smend<sup>104</sup>, Fritz Stolz<sup>105</sup>, Manfred Weippert<sup>106</sup> und Patrick D. Miller jr.<sup>107</sup>, später auch Sa-Moon Kang<sup>108</sup> heilsame Ernüchterung durch. Die von von Rad als spezifisch altisraelitisch behaupteten Elemente der Kriegsführung und -deutung ließen sich auch in anderen altorientalischen Kriegsüberlieferungen nachweisen, und die Vorstellung, daß Gott oder die Götter als Krieksakteur(e) über Sieg oder Niederlage entscheiden, läßt sich überall in der Antike beobachten. Damit ist die Unterscheidung von rein „profanen“ und „Heiligen Kriegen“ Israels historisch dekonstruiert. Aber die Geschichtsfiktionen, die im wissenschaftlichen Diskurs als Forschungseinsicht verkündet werden, wirken auch dann, wenn andere, kritischere Wissenschaftler sie als erfunden erweisen. Die gelehrten Konstrukte der Religionsdeuter gerinnen spätestens dann zu ganz harten Wirklichkeiten, wenn religiöse Akteure sich ihrer bemächtigen. Genau dies war der Fall mit dem „Heiligen Krieg“ des Alten Israel, wie er im modernen okzidentalen Gelehrten-diskurs zur historischen „Tatsache“ hypostasiert worden war. Daß Jahwe auch heute noch „Heiligen Krieg“ zur Wiedereroberung des einst seinem Volk verheißenen „Milch und Honig“-Landes gebietet, verkünden im „Heiligen Land“ derzeit keineswegs nur radikal orthodoxe und auch gewaltbereite jüdische Siedler. Die gelehrte Rede vom „Heiligen Krieg“ des Alten Israel hat vielmehr auch dazu beigetragen, dem modernen gewalttätigen gihad der Muslime Legitimität zu verschaffen. Denn seit Friedrich Schwallys Arbeiten wurden immer wieder Kontinuitätslinien zwischen dem „Heiligen Krieg“ der alten Israeliten und dem gihad der Muslime gezogen<sup>109</sup>.

Wohl niemand vermag derzeit zu sagen, wann im europäischen Gelehrten-diskurs gihad erstmals als „Holy War“ oder „Heiliger Krieg“ übersetzt wurde. Aber es gilt zu betonen: „Die Wortverbindung ‚Hl. K.‘ ist eur. Ursprungs; es gibt dazu in den Islamsprachen keine genaue Entsprechung.“<sup>110</sup> In der ursprünglichen Bedeutung steht gihad für „Sich-Abmühen“, „Bemühung“, auch „Anstrengung“ und verweist somit auf einen spirituellen Akt des Frommen, das Sich-Abmühen auf dem Pfade

<sup>104</sup> Rudolf Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (Göttingen [1963] <sup>2</sup>1966).

<sup>105</sup> Fritz Stolz, *Jahwes und Israels Krieg* (Zürich 1972).

<sup>106</sup> Manfred Weippert, *Heiliger Krieg in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des ‚Heiligen Krieges im Alten Israel‘*, in: *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 84 (1972) 460–493.

<sup>107</sup> Patrick D. Miller jr., *The Divine Warrior in Early Israel* (Cambridge, MA 1973; Nachdruck Atlanta 2006).

<sup>108</sup> Sa-Moon Kang, *Divine war in the Old Testament and in the Ancient Near East* (Berlin, New York 1989).

<sup>109</sup> Nur ein Beispiel: Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* (Göttingen 1984) 153. Zum Thema auch wichtig: Albrecht Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum* (Bonn 1966).

<sup>110</sup> Josef van Ess, *Art. Heiliger Krieg, II. Islam*, in: RGG<sup>4</sup>, Bd.3 (Tübingen 2000) Sp.1563–1564, hier Sp.1563.



Gottes. Früh schon nahm es die Bedeutung des kriegerischen Kampfes gegen die Ungläubigen an<sup>111</sup>, unterlag in den konfliktreichen Modernisierungsgeschichten islamischer Gesellschaften dann aber vielfältigem Bedeutungswandel. Als sich die britischen Militärs in Indien seit den 1860er Jahren mit massiven Protesten und Aufständen konfrontiert sahen, deuteten sie, belehrt von klugen Religionsexperten aus Oxford und Cambridge, dies bei den Muslimen als Folge einer gihad-Mentalität, eben als islamischen „Holy War“. In ideenpolitisch äußerst spannenden Austauschprozessen – hier läßt sich wirklich einmal die gern beschworene west-östliche und ost-westliche Hybridisierung en detail beobachten – nahmen muslimische Religionsintellektuelle nun Elemente der lateinisch-christlichen *bellum iustum*-Überlieferung auf und verstanden den gihad in diesem begrifflichen Rahmen als einen legitimen Verteidigungskrieg<sup>112</sup>. Der gihad konnte und kann aber auch für die Durchsetzung nationaler und ökonomischer Interessen oder zur Hebung der Arbeitsmoral und des Wohlstands der frommen Massen funktionalisiert werden. Der tunesische Präsident Habib Bourgiba etwa erklärte zu Beginn des Ramadans: „Arbeitet, und wenn ihr ins Paradies gelangen wollt und in die Nähe Gottes, arbeitet noch eine weitere Stunde, meldet Euch freiwillig für die Gabe einer zusätzlichen Stunde. [...] Dies ist heiliger Krieg, ebenso wie der Kampf mit dem Schwert.“<sup>113</sup>

Andere modernisierten den gihad, indem sie ihn ganz im Sinne der mystischen Bußkampf-Überlieferungen entpolitisierten und den Kampf mit dem eigenen alten Ich, das Streben nach Tugend und gottnah reinem Herzen, zum sogenannten „größeren gihad“ stilisierten. Die hochmodernen islamistischen Protestbewegungen sehen darin eine fatale religionspolitische Privatisierung der gihad-Überlieferungen, die nur der prowestlichen appeasement-Politik ihrer korrupten autoritären Regierungen und westlicher, vor allem von den USA betriebener kapitalistischer Überfremdung Vorschub geleistet habe. Doch wie auch immer muslimische Akteure derzeit die koranischen gihad-Überlieferungen und die einschlägigen Rechtstraditionen deuten und fortschreiben – wo gihad als Holy War oder Heiliger Krieg gedeutet wird, nimmt man eine genuin westliche, zunächst europäische Überlieferung auf, deren Ursprünge – und „Ursprung“ oder „Anfang“ ist immer auch eine Legitimationsinstanz und -quelle – die modernen christlichen Gottesgelehrten und ihre Religionshistoriker im ganz Alten Israel verortet hatten. Doch wenn Jahwes gute Altjuden „Heiligen Krieg“ als besonders fromme Tat führen durften, warum dann nicht auch Allahs tugendstrenge Gegenwarts-muslime? In dem als „Heiligen Krieg“ legitimierten gewalttätigen gihad radikaler

<sup>111</sup> *Majid Khadduri*, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore, MD 1955; Nachdruck Clark, NY 2006).

<sup>112</sup> Dazu viele spannende Belege bei: *Rudolph Peters*, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (Hague 1979); als Zusammenfassung: *ders.*, Art. Jihad, in: *John L. Esposito* (Hrsg.), *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2 (Oxford 1995) 369–373.

<sup>113</sup> Zit. nach *Hans Süssmuth*, „Heiliger Krieg“ – Barriere des Friedens, in: *Saeculum* 22 (1971) 387–401, hier 392.

Islamisten ist „der Westen“ nur mit seiner eigenen Religions- und speziell auch Glaubensideengeschichte konfrontiert<sup>114</sup>. Man kann das natürlich auch verdrängen und glaubt dann bald, daß der „Heilige Krieg“ allein ein Kennzeichen des Islam sei. Im neuen „Lexikon für Theologie und Kirche“, dem bei Herder erscheinenden lexikalischen Flaggschiff des deutschen Katholizismus, findet sich auch ein Artikel „Heiliger Krieg“. Aber hier wird nur noch der gihad behandelt.

## Schluß

Carsten Colpe hat in seinem Essay gezeigt, daß im 19. und 20. Jahrhundert ganz unterschiedliche Kriege zu „Heiligen Kriegen“ sakralisiert wurden und es höchst gegensätzliche politische Akteure waren, die ihre Kriege mit religiösem Transzendenzgehalt aufluden. Schon die nationalen Einigungskriege des 19. Jahrhunderts – die modernen Nationalstaaten entstehen, wie vor allem Dieter Langewiesche immer wieder betont hat<sup>115</sup>, als Kriegsgeburten – waren sehr stark auch zu „Heiligen Kriegen“ stilisiert worden, eben weil „die Einheit der Nation“ oder „die Freiheit der Nation“ als ein vom Schöpfergott selbst gewolltes „höchstes Gut“ galt<sup>116</sup>. Doch selbst die großen Kriege des 20. Jahrhunderts werden gern als „heilige“ inszeniert. Die friedensfreundliche Vorstellung, daß nur „frühere Epochen heiligen Krieg als sakrale Handlung“ deuteten, „in der Gegenwart aber als gewaltsame Zusammenfügung und als untragbaren Widerspruch“ ablehnen, ist realitätsblind<sup>117</sup>. Zwar war der Erste Weltkrieg gewiß kein „Religionskrieg“. Aber indem er gerade von den schreibenden Klassen – Dichtern, Journalisten, Professoren, Intellektuellen – als ein „Kulturkrieg“ um konkurrierende Ideen von Freiheit und sozialer Ordnung geführt wurde, gewann er einen legitimatorischen Überschuß, der dann immer auch in religiöser Symbolsprache artikuliert werden konnte. „Wenn wir nicht das Recht und das gute Gewissen auf unserer Seite hätten, wenn wir nicht die Nähe Gottes empfänden, der unsere Fahnen entrollt und unserem Kaiser das Schwert zum Kreuzzug, zum heiligen Krieg in die Hand drückt, dann müßten wir zittern und zagen“, heißt es 1915 in einem Sammelband „Deutsche Theologen über den

<sup>114</sup> Zu dieser Gedankenfigur siehe: *Friedrich Wilhelm Graf*, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze* (München 1-3 2006).

<sup>115</sup> Vgl. *Dieter Langewiesche*, *Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert: Zwischen Partizipation und Aggression* (Bonn 1994), überarbeitet in: *ders.*, *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa* (München 2000) 35-54.

<sup>116</sup> Zur religiösen Grundierung der diversen modernen Nationalismen siehe meinen Deutungs-vorschlag: *Friedrich Wilhelm Graf*, *Die Nation – von Gott „erfunden“? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung*, in: *Gerd Krumeich, Hartmut Lehmann* (Hrsg.), *„Gott mit uns“: Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert* (Göttingen 2000) 285-317.

<sup>117</sup> So aber noch *Süssmuth*, „Heiliger Krieg“ 387.

Krieg“<sup>118</sup>. Ein Jesuitenpater kann im selben Jahr erklären: „Und erst recht, wenn er (scil. der Krieg) ernst, fromm, demütig und gesammelt geführt wird, im Namen Gottes und mit Gebeten im Herzen und auf den Lippen. Da ist der Krieg selbst ein Gottesdienst, ein wahrhaft heiliger Krieg. In einem heiligen Krieg sind unsere Brüder gefallen.“<sup>119</sup> Und ebenfalls 1915 veröffentlicht Reverend John Adams, ein prominenter Pfarrer der United Free Church of Scotland, einen Kampftraktat „The Great Sacrifice, or the Altar-fire of War“, in dem die Vernichtung von Deutschen als heilige Handlung pathetisiert wird<sup>120</sup>.

Solche Sakralisierungstendenzen des Krieges ließen sich in allen am Krieg beteiligten Nationen wahrnehmen, und selbst einstmals glaubensskeptische Intellektuelle setzten nun in großem Stile religionssemantische Waffen ein, um den Tod der Vielen als ein dem Selbstopfer Christi analoges Opfer für das „heilige Volkstum“ zu deuten<sup>121</sup>. Moderne Kriege als „Kreuzzüge“ zu legitimieren, läßt sich bei den Nationalsozialisten – „Der Kampf Deutschlands gegen Moskau wird zum Kreuzzug Europas gegen den Bolschewismus [...]. Das Reich und seine Verbündeten führen diesen Kreuzzug mit einem europäischen Mandat versehen“<sup>122</sup> – ebenso wie bei ihrem Kriegsgegner USA beobachten; Kreuzzugsrhetorik stellt im 20. Jahrhundert eine entscheidende Konstante in den Kriegsreden der amerikanischen Präsidenten dar<sup>123</sup>. Mao Tse-Tung verknüpft die Suggestionsformel „Heiliger Krieg“ 1938, im Kampf gegen die Japaner, dann mit der im Ersten Weltkrieg von den Briten formulierten Rechtfertigung, sie führten einen Krieg „to end all wars“: „Unser Krieg ist ein heiliger, gerechter und fortschrittlicher Krieg für den Frieden – für den Frieden nicht nur in einem einzigen Land, sondern in der ganzen Welt, und nicht nur für eine kurze Frist, sondern für alle Zeiten.“<sup>124</sup> Aber auch viele antikoloniale Befreiungsbewegungen führten ihre Kriege unter „heiligen Fahnen“. Ho Tschì Minh erklärt im April 1967 vor der (Nord-)Vietnamesischen Nationalversammlung: „Die amerikanischen Aggressoren zu bekämpfen, um das Vaterland zu retten, das ist im Moment die geheiligte Pflicht eines jeden vietnamesischen

<sup>118</sup> *Wilhelm Laible* (Hrsg.), *Deutsche Theologen über den Krieg. Stimmen aus schwerer Zeit* (Leipzig 1915) 17. Viele weitere Belege in der zwar materialreichen, aber analytisch nur oberflächlichen Studie von *Wilhelm Pressel*, *Die Kriegspredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands* (Göttingen 1967).

<sup>119</sup> *Peter Lippert*, *Die Gefallenen unseres Volkes*, in: *Blätter aus Maria Laach* 88 (1915) 408. Zahlreiche weitere Belege bei: *Heinrich Missalla*, *Gott mit uns. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918* (München 1968).

<sup>120</sup> Weitere Belege zum „holy war“ bei *Ian Hazlett*, *War and Peace in Christianity*, in: *Perry Schmidt-Leukel* (Hrsg.), *War and Peace in World Religions. The Gerald Weisfeld Lectures 2003* (London 2004) 99–147, der Hinweis auf Adams: 101.

<sup>121</sup> Spannende Belege aus der Kriegspublizistik deutscher Universitätsprofessoren in der gewichtigen Arbeit von *Steffen Bruendel*, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die „Ideen von 1914“ und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg* (Berlin 2003).

<sup>122</sup> *Völkischer Beobachter*, 28. Juni 1941, zit. nach *Süssmuth*, „Heiliger Krieg“ 389, und *Colpe*, *Der „Heilige Krieg“* 20f., 85.

<sup>123</sup> Vgl. etwa *Dwight D. Eisenhower*, *Kreuzzug in Europa* (Amsterdam 1948); amerik. Original: *Crusade in Europe* (New York 1948).

<sup>124</sup> *Mao Tse-Tung*, *Ausgewählte Werke*, Band 2 (Peking 1958) 174.

Patrioten.“<sup>125</sup> Und im Palästinaschwur der arabischen Flüchtlinge aus dem Jahre 1948 heißt es: „Palästina ist unser Heimatland, die Rückkehr ist unser Ziel. Der heilige Krieg ist unser Weg. [...] Der Tod wird uns nicht schrecken, Palästina ist unser, unser, unser. [...] Wir rufen Allah und die Geschichte zu Zeugen an, daß wir unser Blut hingeben wollen, um dich zurückzugewinnen.“<sup>126</sup> Auch im Ersten und Zweiten Golfkrieg reden alle Kriegsparteien davon, sie führten einen „Heiligen Krieg“.

Und man muß derzeit nur in die virtuellen Realwelten des world-wide-web gehen, um Tausende von Belegen dafür zu finden, daß alle möglichen Akteure in den Kulturkämpfen der Gegenwart sich als Gotteskrieger im „heiligen Kampf“ sehen.

Je moderner die Moderne, desto „heiliger“ ihre Kriege. Dies hat viel mit einem modernitätsspezifischen „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ (J. Habermas) zu tun. Immer schon mußten Kriege begründet, gerechtfertigt werden. Das geschah mit *bellum iustum*-Argumenten, aber auch mit ideenpolitischen Zielsetzungen und angeblich unausweichlichen politischen Zwängen. Zugleich wurde sehr oft auch nach religiöser Legitimation gesucht. Denn in den Symbolsprachen der Religion kommt „jenes transempirische ‚Mehr‘ bei der Sinngebung von Krieg und Frieden“<sup>127</sup> ins Spiel, das sich allein in Transzendenzcodes erschließen läßt. Mit der Moderne hat sich religiöse Kommunikation tiefgreifend verändert. Auf modernen pluralistischen, konkurrenzbestimmten „Religionsmärkten“ sind Sinn Güter aller möglichen Art, etwa heilige Zeichen, uralte Riten, Heilsvorstellungen und religiöse Sprachmuster, für jedermann zugänglich geworden – hier läßt sich alles mit allem immer neu verknüpfen und rekombinieren, im konfliktreichen diskursiven Dauerspiel von „Attraktion und Repulsion“ (G. W. F. Hegel), Rezeption und Abgrenzung. „Das Heilige“, einst der Inbegriff des auratisch Unverfügbaren, ist unter religiösen Marktbedingungen zu einem Heilsgut geworden, das zahllose Glaubensanbieter effizient vermarkten und einer wachsenden Zahl von Konsumenten zugänglich machen. Im *theatrum mundi* der Gegenwartsmoderne kann jeder Akteur sich seinen eigenen Gott wählen (oder auch entwerfen), sich als „Heiliger“ ausstaffieren und überlieferte religionssemantische und symbolische Bestände funktional, für je eigene aktuelle Bedürfnisse reformulieren: Identitätsgewinn durch Selbstsakralisierung. Auch für höchst weltliche Zwecke braucht man „Alliierte im Himmel“, und für den Krieg gilt dies in besonders starkem Maße: Er konfrontiert mit dem Außeralltäglichen, und deshalb erzeugt er außerordentlichen Sinndeutungsbedarf. Solange Menschen auf Sinn angewiesen sind, werden sie ihre Kriege auch als „Heilige Kriege“ führen. Man darf sich nur nicht weismachen lassen, daß der Krieg als solcher heilig sei. Es sind Menschen, die ihn sakralisieren, weil sie absolute Sinnlosigkeit nicht zu ertragen vermögen. Doch sobald sie in ihren „Heiligen Krieg“ gezogen sind, glauben sie an ihre eigenen Sakralitätsfiktionen.

<sup>125</sup> *Ho Tschì Minh*, Gegen die amerikanische Aggression. Reden, Aufsätze, Interviews (München 1968) 56f.

<sup>126</sup> Zit. nach *Süssmuth*, „Heiliger Krieg“ 389.

<sup>127</sup> *Colpe*, Der „Heilige Krieg“ 8; siehe auch ebd.: „‚Heilig‘ bedeutet zunächst einfach ein Mehr, das über Rechtfertigungen und Ideologisierungen eines Krieges weit hinausgeht.“

*Aharon Oppenheimer*

## Heilige Kriege im antiken Judentum

Monotheismus als Anlaß zum Krieg?

Eine der markantesten Erscheinungsformen von Israels Gott in der Bibel ist die als kämpferischer Gott, als Kriegsheld, der mit seinem Volk in die Schlacht zieht und ihm im Kampf beisteht. So heißt es zum Beispiel im Schilfmeer-Lied: „Jahwe ist ein Kriegermann, Jahwe sein Name“<sup>1</sup>, oder in den Psalmen: „Jahwe ein gewaltiger Held, Jahwe ein Kriegsheld“<sup>2</sup>. Eine solche Gottesauffassung war nicht auf Israel beschränkt, sie findet sich auch in verschiedenen anderen Religionen des Altertums; die israelitische Besonderheit besteht darin, daß sich die Kriege von Israels Gott nicht im mythischen Raum abspielen und nicht als Kämpfe zwischen Göttern aufgefaßt werden. Vielmehr sind Israels Kriege im historischen Bereich fixiert, wo die Vorstellung herrscht, daß Israels Gott mit Israels Truppen in den Kampf zieht, um dem Volk den Sieg über seine Feinde zu verleihen. Daraus resultiert eine der Bedeutungen des Beinamens „Jahwe der Heerscharen“, oder „Jahwe, Gott der Heerscharen“, d. h. Gott führt die Truppen seines Volkes in den Krieg. Als ein weiterer Beleg für diese Auffassung wäre Ex 7,4 anzuführen, wo Gott verheißt, er werde „meine Heere, mein Volk, die Israeliten“ aus Ägypten herausführen. Gottes Beteiligung an den Kriegen seines Volkes ist nicht auf die Vergangenheit beschränkt, sondern gilt auch für die Zukunft; z. B. kündigt Israels Gott an: „Wenn du zum Krieg gegen deine Feinde ausziehst ... fürchtet euch nicht ... denn es ist Jahwe euer Gott, der mit euch geht, für euch mit euren Feinden zu kämpfen, euch zu erretten.“ (Dtn 20,1-4) Komprimiert erscheint diese Vorstellung in der Bezeichnung „Jahwe der Heerscharen, Israels Schlachten-Gott“, mit der die Israeliten in den Kampf zogen. Nach Gerhard von Rad hat sich die Bedeutung des Terminus „Jahwes Kriege“ dahingehend erweitert, daß der Begriff auch rituelle Handlungen umfaßte, die vor dem Auszug in die Schlacht vollzogen worden waren, allerdings nicht von Kriegern, sondern von Priestern und Leviten<sup>3</sup>. In Num 21,14 hat sich der Titel eines nicht überlieferten Werks erhalten, „das Buch der Kriege Jahwes“; Auszüge aus diesem Buch, die man in Num 21,14 und an anderen Stellen ausfindig gemacht hat, lassen vermuten, daß es sich um ein Loblied auf die Heldentaten und

\* Einige Anregungen zu diesem Vortrag verdanke ich meinem Freund und Kollegen Prof. Benjamin Isaac.

<sup>1</sup> Ex 15,3.

<sup>2</sup> Ps 24,8; vgl. 2Sam 5,24.

<sup>3</sup> *Gerhard von Rad*, *Der heilige Krieg im alten Israel* (Zürich 1951); s. 2Chr 20, 1-25.

Wunder handelt, die Israels Gott bei Kriegshandlungen seines Volkes bewirkte, wobei Elemente von Beschwörung und Magie mit hineinspielen.

In Bezug auf den Krieg gibt es in der Bibel diverse Vorschriften, auch sind etliche Verhaltensregeln festgelegt, in denen sich die Überzeugung der Kämpfer äußert, daß Gott mit den Truppen in den Kampf zieht. Der deutlichste Indikator für diesen Glauben ist der Brauch, die Bundeslade mit aufs Schlachtfeld zu tragen<sup>4</sup>. Eine ähnliche Funktion hat das Blasen der Trompeten, um Gott den Kämpfern in Erinnerung zu rufen<sup>5</sup>. Diese Vorschriften und Bräuche finden sich in den Schriften vom Toten Meer und in der talmudischen Literatur weiter ausgeführt. Die Anwesenheit Gottes unter den Kriegern erfordert die Heilighaltung des Lagers, d. h. es muß vor Schmutz und vor kultischer Unreinheit geschützt werden. Mit kultisch unrein sind nicht die Aussätzigen gemeint, die ohnehin aus dem Lager entfernt werden müssen, sondern gemeint ist der ‚Samenflüssige‘, der das Lager für einen Tag verlassen muß<sup>6</sup>. Daraus kann man schließen, daß den Kriegern im Lager der sexuelle Kontakt verboten war, denn es ist das Sperma, das die kultische Unreinheit bewirkt. So ist die biblische Vorschrift denn auch in der Qumran-Rolle vom ‚Krieg der Söhne des Lichts mit den Söhnen der Finsternis‘ dahingehend auszulegen, daß nicht nur kultisch unreinen Männern, sondern Frauen und Kindern generell der Aufenthalt im Lager untersagt ist<sup>7</sup>. Bei einem der biblischen Kriege wird davon berichtet, daß die israelitischen Krieger bei der Verfolgung der Philister per Eid zum Fasten verpflichtet worden seien<sup>8</sup>, aber aus diesem einen Fall ist nicht auf ein allgemeines Fastengebot während der eigentlichen Kampfhandlungen zu schließen.

Daß Gott mit den Israeliten in den Krieg zieht, um ihnen gegen ihre Feinde beizustehen, ist auch in jener Rede erwähnt, die der Priester vor den zum Kampf Ausziehenden hält, um ihnen Mut zu machen; auch hier ist es ein Priester, der zu den Truppen spricht, kein König oder Feldherr. Die jüdische Halacha hebt diesen Umstand besonders hervor, indem sie dafür einen besonderen Priester vorsieht, den sogenannten ‚Kriegsgesalbten‘<sup>9</sup>; bei der Sekte vom Toten Meer heißt dieser Mann: „der Priester, der bestimmt ist zum Tag der Rache“<sup>10</sup>. Nach dieser Ansprache des Priesters vor dem Auszug in die Schlacht kommt die Reihe an die sog. *Schoterim* (Bezeichnung von Aufsichtspersonen im militärischen und im zivilen Bereich, modern: Polizisten), die einzelne Gruppen von Kriegern aus der Truppe abschließen:

„So sollen die *Schoterim* zum Volk sprechen:

Welcher Mann hat ein neues Haus gebaut und noch nicht eingeweiht? – der kehre zurück zu seinem Hause, damit er nicht umkomme im Krieg und ein anderer es einweihe;

<sup>4</sup> Num 10,35f.; Ps 68,2; Jos 6; 1Sam 4,3; 5.

<sup>5</sup> Num 10,9; 2Chr 13,14.

<sup>6</sup> Dtn 23,10–15.

<sup>7</sup> VII, hrsg. v. *Yigael Yadin*, 299–302.

<sup>8</sup> 1Sam 14,3–45.

<sup>9</sup> M Sota VIII 1.

<sup>10</sup> Krieg der Söhne des Lichts mit den Söhnen der Finsternis, XV 6, hrsg. v. *Yigael Yadin*, 346.

Welcher Mann hat einen Weinberg gepflanzt und die erste Frucht noch nicht geerntet? – der kehre nach Hause zurück, damit er nicht umkomme im Krieg und ein anderer die ersten Früchte ernte; Welcher Mann hat gefreit und die Frau noch nicht zu sich genommen? – Der kehre nach Hause zurück, damit er nicht umkomme im Krieg und ein anderer sie nehme; Und nachdem die *Schoterim* so zum Volk gesprochen haben, sollen sie sagen: Welcher Mann ist furchtsam und ängstlich? – der kehre nach Hause zurück, damit er seine Brüder nicht mit seiner Angst anstecke.“<sup>11</sup>

Der Sinn dieser biblischen Vorschrift ist ohne weiteres einsichtig: Wer ein Haus gebaut, einen Weinberg angelegt oder eine Partnerin gewählt hat, ist zunächst vom Kriegsdienst freizustellen, damit er nicht etwa durch einen vorzeitigen Tod an der Erreichung dieser elementaren Lebensziele gehindert wird. Es gibt keinerlei Anzeichen dafür, daß diese Vorschrift, die das Kontingent an wehrfähigen Männern beträchtlich verkleinern würde, jemals befolgt worden wäre. In Bezug auf das letztgenannte Kriterium frage ich mich auch, ob das öffentliche Geständnis der Furcht und das Ausscheiden aus der Reihe der Kämpfer (samt Abstempelung zum Feigling) nicht mehr Mut erfordert als die Überwindung der Furcht und der Gang in den Krieg zusammen mit den Kameraden. Außerdem geht der Gedanke des ‚heiligen Krieges‘ mit solcher Dienstbefreiung im großen Stile eigentlich nicht zusammen. So wird in der Halacha zur Zeit des Zweiten Tempels, in Mischna und Talmud, die Anwendung dieses Grundsatzes auch stark eingeschränkt: „Das gilt für einen fakultativen Krieg (*Milchemet Reschut*); aber in einen gebotenen Krieg (*Milchemet Mizwa*) ziehen sogar Bräutigam und Braut direkt von der Trauung.“<sup>12</sup> Faktisch unterscheiden die Rabbinen in der Fortsetzung dieser Mischna drei Arten von Krieg: den obligatorischen Krieg (*Milchemet Chova*), den gebotenen und den fakultativen Krieg<sup>13</sup>. Ein obligatorischer Krieg war etwa die Eroberung des Landes durch die Israeliten unter Josua, ‚geboten‘ (*Mizwa*) ist ein Verteidigungskrieg, und als fakultativ gilt ein Angriffskrieg zur Erweiterung der eigenen Grenzen, wie einige von Davids Kriegszügen oder einige von den Kämpfen der Makkabäer. Nur auf die letztgenannte Kategorie, den fakultativen Krieg, trifft die Dienstbefreiung nach den in der Bibel aufgeführten Kriterien zu. In den Satzungen der Sekte vom Toten Meer kommt diese biblische Vorschrift überhaupt nicht vor. Den Grund dafür erhellen die (ungefähr zeitgleichen) Ausführungen der Mischna, die Satzung der Sekte bezieht sich nämlich auf den endzeitlichen Krieg, der zweifellos ein obligatorischer sein wird.

Hier in diesem Artikel geht es nicht um die biblische Epoche, sondern um die hellenistisch-römische. Während dieses Zeitraums erhoben sich die Juden im Land, insgesamt oder teilweise, mehrmals gegen die jeweilige Fremdherrschaft. Diese Kriege waren anders als diejenigen der übrigen Völker, auch als die der Griechen und Römer. Die Kriegsursachen bei Griechen und Römern bzw. die Anlässe zur kriegerischen Erhebung gegen sie waren (mit wenigen Ausnahmen) nicht religiös

<sup>11</sup> Dtn 20,5–9.

<sup>12</sup> M Sota VIII 7.

<sup>13</sup> B Sota 44b.



bedingt. In Griechenland herrschte zwar die Vorstellung, daß die Götter am Kampf, bisweilen sogar aktiv, beteiligt waren, indem sie die von ihnen bevorzugte Partei unterstützten. Von solchen Fällen wird bei Herodot und anderen antiken Schriftstellern berichtet<sup>14</sup>. Außerdem pflegten Griechen und Römer sowie andere Völker die Heiligtümer des Feindes zu zerstören, was dem Krieg gelegentlich seine Legitimation verlieh; so behauptete etwa Alexander der Große, sein Krieg sei ein Straf-Feldzug gegen die Perser, weil diese im Jahre 480 v. Chr. griechische Tempel zerstört hätten<sup>15</sup>. Doch bei Griechen und Römern war die Religion nie der Hauptgrund oder -anlaß für einen Krieg. Die zentrale Rolle der Religion beim Auszug in den Krieg ist eine Erfindung des Monotheismus. Es lag am polytheistischen Charakter des heidnischen Griechenlands und Roms, daß deren Kriege von vornherein keine Religionskriege waren. Dagegen waren sämtliche Kriege bzw. Aufstände der Juden im hellenistisch-römischen Zeitalter heilige Kriege aus ausschließlich oder überwiegend religiösen Motiven.

Die erste in der Menschheitsgeschichte berichtete Religionsverfolgung war das Verbot der jüdischen Religionsausübung unter dem Seleukiden-Herrscher Antiochus Epiphanes im Jahre 167 v. Chr. Die jüdische Religion sollte ausgerottet werden, ihre Anhänger wurden gezwungen, Götzendienst zu treiben, Handlungen zu vollziehen, die ihnen religiös verboten waren, wie Schweinefleisch und sonstige verbotene Speisen zu essen und heidnischen Göttern Opfer darzubringen; der Jerusalemer Tempel wurde entweiht, und der Besitz einer Tora-Rolle wurde mit dem Tode bestraft<sup>16</sup>. Juden wurden nicht nur zur Übertretung biblischer Verbote gezwungen, sondern auch an der Ausübung biblischer Gebote gehindert, etwa an der Beschneidung ihrer Söhne und an der Wahrung der Sabbat-Ruhe.

Die polytheistische Welt zeichnete sich in der Regel durch religiöse Toleranz aus und fühlte keinen Drang, den Kult ihrer Götter anderen Völkern und Kulturen aufzuzwingen, die diese Götter nicht verehrten; es gab auch keine religiösen Prinzipien, nach denen die Herrschaft dieser Götter gewahrt werden mußte bzw. Fremdkulte auf eigenem Territorium nicht geduldet werden durften. Dabei konnte es durchaus vorkommen, daß auch der polytheistische griechische oder römische Staat nach Maßgabe seiner Interessen und Bedürfnisse das Eindringen eines religiösen Kults zu verhindern suchte, wenn dies die öffentliche Ordnung im Staat oder die öffentliche Moral in der Gesellschaft zu gefährden schien. So ging etwa der römische Senat im Jahre 186 v. Chr. energisch gegen die Ausbreitung des Dionysos-Kults in Rom und Italien vor, denn er war zu einer Bedrohung für Moral und Gesellschaft der römischen Republik geworden<sup>17</sup>. Und in der römischen

<sup>14</sup> *Herodot*, 1.105; 9.100; *Aischylos*, *Persae* 345f.; 495ff. *M.D. Stansbury-O'Donnell*, *The Painting in the Stoa Poikile*, in: *M. Barringer, J. M. Hurwit* (Hrsg.), *Periklean Athens and its Legacy* (Austin, TX 2005) 83–87.

<sup>15</sup> *Arrian*, *Anabasis* 3.8.12; *Quintus Curtius*, 3.10.8. Cf. *Herodot*, 8.144; *Isokrates*, *Panegyricus* 156; *Diodor*, 11.29.3f.

<sup>16</sup> *Emil Schürer* (revised and edited by *Geza Vermes, Fergus Millar*), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)* Bd. 1 (Edinburgh 1973) 137–155.

<sup>17</sup> *Benjamin Isaac*, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (Princeton 2004) 384–385.



Kaiserzeit wurde der gallische Druidenkult verboten, weil er als eine Brutstätte des lokalen Widerstands gegen die römische Besatzung galt<sup>18</sup>. Wie weit der Dionysos-Kult oder die druidische Priesterschaft tatsächlich die öffentliche Ordnung oder die römische Herrschaft gefährdeten, ist schwer zu sagen, weil wir über diese Vorgänge nur aus römischen Quellen unterrichtet sind.

Insofern paßten die religiösen Verfolgungsmaßnahmen des Antiochus in gewissem Sinne doch ins Konzept der hellenistisch-römischen Welt, denn unter Umständen konnte sie gegen religiöse Kulte vorgehen, auch wenn dies nicht zu ihren üblichen Gepflogenheiten gehörte. Allerdings fällt diese Unterdrückung der jüdischen Religion ganz aus dem Rahmen der sonstigen Religionspolitik jener Zeit, sowohl was ihre Konsequenz und Heftigkeit betrifft, als auch in Bezug auf die Reaktion der Betroffenen. Dabei ist zu bemerken, daß damals auch andere Völker und Kulturen kein Schweinefleisch aßen oder ihre Knaben zu beschneiden pflegten. Aber nur bei den Juden wurde die Beschneidung verboten, und das Essen von Schweinefleisch sowie die Darbringung von Götzenopfern wurden zum Testfall für den Gehorsam der Untertanen. In der griechisch-olympischen Religion waren Schweineopfer überhaupt nicht üblich, von daher ist deutlich, daß es hier nicht darum ging, die jüdischen Massen in die griechische Kultur als solche zu integrieren, sondern den jüdischen Widerstand zu brechen, und sei es durch willkürliche und kleinliche Forderungen. Antiochus Epiphanes nahm keinerlei Anstoß daran, daß andere Völker der Region, wie Phönizier und Syrer, kein Schweinefleisch aßen. Aber bei den Juden war die Enthaltung von Schweinefleisch und die Beschneidung der Knaben ein religiöses Prinzip, daher mußte erbittert dagegen vorgegangen werden, auch wenn dieselben Bräuche bei anderen Völkern eher indifferent betrachtet wurden. Dabei ist zu bemerken, daß die gesellschaftliche Oberschicht bei den Juden damals in den Sog der Hellenisierung geraten war, was in die Konzeption des Antiochus paßte, der an der Verbreitung von äußeren Anzeichen des Griechentums interessiert war, was sich darin äußerte, daß er in seinem Herrschaftsbereich vorhandene Städte zu griechischen umgestaltete. So wurde in Jerusalem ein *Gymnasion*, ein Zentrum für Körperkultur, errichtet, das im gesellschaftlichen Leben eine solche Anziehungskraft entfaltete, daß es den Tempel als Zentrum des gesellschaftlichen Lebens verdrängte. Die Stadt Jerusalem wurde zu einer hellenistischen *Polis*, wurde sogar in ‚Jerusalem Antiochia‘ umbenannt<sup>19</sup>. Im Zuge der Religionsverfolgung weihte Antiochus den Jerusalemer Tempel dem Dienst des olympischen Zeus und änderte seinen Namen entsprechend<sup>20</sup>.

Durch den Versuch, die jüdische Religion bei sämtlichen Bevölkerungsschichten im Land Israel während der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts mit Stumpf und Stiel auszurotten, sah sich das Judentum als monotheistische Religion von völliger Auslöschung bedroht. Denn auch die jüdischen Diasporagemeinden in Babylonien und in Syrien befanden sich im seleukidischen Herr-

<sup>18</sup> Ebd. 228; 422.

<sup>19</sup> 2Makk 4,7–20; 1Makk 1,14–15.

<sup>20</sup> 2Makk 6,2.

schaftsbereich, so daß zu befürchten war, daß die Religionsverfolgung auch sie betreffen werde. Daraus resultierte ein so heftiger Widerstand gegen die religiöse Unterdrückung, wie Antiochus ihn nicht erwartet hatte: große Opferbereitschaft und Aufrufe zum bewaffneten Aufstand der Juden gegen die Seleukiden-Herrschaft. Das bedingungslose Festhalten der jüdischen Massen am Glauben ihrer Väter war von großer Durchschlagskraft. Zum ersten Mal in der Weltgeschichte trat die Bereitschaft zum Märtyrertod in großem Stil zutage, obwohl der Terminus *Qiddusch haSchem*, der den Märtyrertod für die religiöse Überzeugung bezeichnet, in eine spätere Epoche gehört, in die Zeit der religiösen Verfolgungen, denen die Juden im zweiten nachchristlichen Jahrhundert infolge des gescheiterten Bar-Kochba-Aufstands ausgesetzt waren. Es gab Juden, die lieber sterben wollten, als ihre Söhne unbeschnitten zu lassen oder verbotene Speisen zu sich zu nehmen oder den Sabbat zu entweihen. Von der Standhaftigkeit der Frommen und dem heroischen Tod der Märtyrer unter Antiochus ließen sich in späteren Generationen zunächst die Juden, danach auch die Christen zur Nachahmung anregen. Ein zentraler Faktor, aus dem die Juden Kraft zur Teilnahme am Aufstand schöpften, war die religiöse Begeisterung der Aufständischen und das Bewußtsein der Kämpfer, daß sie einen heiligen Krieg führten, für den jüdischen Glauben und die Wahrung der göttlichen Lehre gegen die Entweihung des Heiligtums und die Existenzbedrohung des Judentums und seiner Institutionen. An der Spitze des Aufstands stand die Familie der Makkabäer/Hasmonäer, Matitjahu und seine fünf Söhne, und der von ihnen angeführte Krieg ist als der ‚Makkabäer-Aufstand‘ in die Geschichte eingegangen. Taktisch und strategisch war die Kriegführung ausgezeichnet. Die Mehrheit des Volks war an den Kampfhandlungen aktiv beteiligt, darunter sogar gemäßigte Hellenisten. Durch diesen Aufstand wurden die Juden im Land Israel für siebenzig Jahre unabhängig, und das ist (abgesehen von einer kurzen Episode im Lauf des Bar-Kochba-Aufstands) die einzige Phase jüdischer Unabhängigkeit im Land vom Untergang des Ersten Tempels an (als die Unabhängigkeit auch nicht durchgängig bestanden hatte) bis hin zur Errichtung des Staates Israel vor nunmehr sechzig Jahren. So wurde nicht nur der Fortbestand des Judentums gesichert, sondern auch die künftige Ausbreitung der monotheistischen Idee in ihrer jüdischen Ausprägung, einschließlich des Glaubens an die göttliche Vorsehung und der Verantwortung des Menschen für sein Tun; vor diesem Hintergrund erwachsen Generationen später die anderen monotheistischen Religionen, das Christentum und der Islam. Wie sich herausstellt, war der dem Judentum zugrundeliegende Monotheismus sowohl das auslösende Moment für die unerhörte Religionsverfolgung durch Antiochus Epiphanes als auch der Anlaß für den heroischen Widerstand der Juden gegen die Seleukiden-Herrschaft.

Die Abfolge von religiöser Verfolgung des jüdischen Monotheismus und dadurch ausgelöstem Aufstand der Juden gegen die Fremdherrschaft wiederholte sich in römischer Zeit beim Bar-Kochba-Aufstand, der im Jahre 132 n. Chr. unter Hadrian ausbrach. Der römische Historiker Cassius Dio schildert die Zusammenhänge folgendermaßen:

„Als er (scil. Hadrian) in Jerusalem anstelle der zerstörten eine neue Stadt gründete, die er Aelia Capitolina nannte, und an der Stelle des Tempels Gottes einen anderen, dem Jupiter geweihten erbaute, brach ein bedeutender und langwieriger Krieg aus.“<sup>21</sup>

Hadrian ist als ein friedliebender Kaiser bekannt, der den Krieg seines Adoptivvaters Trajan mit den Parthern dadurch beendete, daß er die römischen Truppen an die natürliche Grenze des Euphrat zurückzog; er war wissensdurstig und förderte den Bau und Wiederaufbau von Städten. Im Land Israel betrieb er die Hellenisierung von Städten im Herzen von Galiläa wie Sepphoris und Tiberias, die regionale Verwaltung übertrug er Beamten aus dem Ausland. In Tiberias ließ er sich ein Hadrianeum erbauen, und Sepphoris machte er zu einer *Polis*, die er Diocaesarea nannte<sup>22</sup>. So verfuhr er in Jerusalem ganz ähnlich wie in Tiberias und Sepphoris: Er verlieh der Stadt einen heidnischen Charakter, was mit der Errichtung eines heidnischen Tempels verbunden war. Was die Umbenennung der Städte betrifft, so sind die Namen Diocaesarea für Sepphoris und Aelia Capitolina für Jerusalem analog zusammengesetzt: Sie enthalten beide einen Namen (*Aelius*) bzw. den Titel (*Caesar*) des Kaisers sowie eine Bezeichnung des obersten Gottes im römischen Pantheon, *Dio*=Zeus und *Capitolinus* für Jupiter, der sein Hauptheiligtum in Rom auf dem Capitol hatte. Während Hadrians Maßnahmen in den galiläischen Städten auf keinen nennenswerten Widerstand von jüdischer Seite stießen, obwohl deren Bewohner überwiegend Juden waren, führten die entsprechenden Schritte in Jerusalem, das nach der Niederschlagung des sog. Großen Aufstands und der Verbrennung des Tempels durch Titus vor allem von der zehnten römischen Legion (*fretensis*) besetzt war, zum Ausbruch des Bar-Kochba-Aufstands, der dem jüdischen Aufstand der Jahre 66–70 n. Chr. an Heftigkeit zumindest gleichkam. Es besteht kein Zweifel, daß der Anlaß zum Bar-Kochba-Aufstand die Verwandlung Jerusalems in eine heidnische Stadt mit Jupiter-Tempel und römischem Namen war, denn mit diesen Handlungen hatte Hadrian die jüdische Religion ebenso verletzt wie seinerzeit Antiochus Epiphanes, als er den Jerusalemer Tempel dem olympischen Zeus weihte und die Stadt nach ihm benannte. Dabei ist festzustellen, daß kein anderer Aufstand im ganzen römischen Reich bekannt ist, der durch einen Akt des Kaisers ausgelöst worden wäre. Auch von den sonstigen Erhebungen gegen die römische Besatzung war keine überwiegend religiös und ideologisch motiviert. Sämtliche Aufstände gegen die Römer in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten gingen in dieser oder jener Weise auf den Unmut der Bevölkerung über die hohe Besteuerung bzw. das Verhalten der römischen Steuereinnahmer zurück<sup>23</sup>. Dies ist ein weiterer Beleg für die Besonderheit des Judentums als monotheistische Religion: Es war schlechterdings nicht bereit, an der ihm heiligen Stätte, in Jerusalem, einen heidnischen Kult zu dulden. Hier stellt sich die berechtigte Frage, was

<sup>21</sup> *Cassius Dio*, *Historia Romana* 69,12:1–2; *Menachem Stern*, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Bd. 2 (Jerusalem 1980) 395–402.

<sup>22</sup> *Arnold Hugh Martin Jones*, *The Cities of the Eastern Roman Empire* (2<sup>1971</sup>) 278.

<sup>23</sup> *Benjamin Isaac*, *Cassius Dio on the Revolt of Bar Kokhba*, *The Near East under Roman Rule* (Leiden, New York, Köln 1998) 211–219.

Hadrian zu dieser Maßnahme bewogen hatte, die einen blutigen Aufstand auslöste, der auch auf römischer Seite so erhebliche Opfer forderte, daß der römische Feldherr seinen Bericht über die Niederschlagung des jüdischen Aufstands nicht mit der üblichen Formel schließen konnte: „Ich und die Armee befinden uns wohl.“ Im Unterschied zur früheren Forschung hat Willem den Boer darauf hingewiesen, wie wichtig der religiöse Faktor für Hadrians Politik war, besonders im Hinblick auf den Kaiserkult<sup>24</sup>; offenbar ist das der Hintergrund für Hadrians Versuche, Jerusalem zu einer heidnischen Stadt zu machen. Dies sollte keine Kriegserklärung an das Judentum sein, aber Bar-Kochba und dessen Anhänger faßten es so auf.

Was den Bar-Kochba-Aufstand als heiligen Krieg ausweist, ist nicht nur die religiöse Hingabe und Begeisterung der Aufständischen, sondern auch das Verhalten der jüdischen Bevölkerung im Verlauf der Religionsverfolgung, die nach dem Scheitern des Aufstands über sie verhängt wurde. Die damaligen Verbote waren dazu bestimmt, die Institutionen der jüdischen Selbstverwaltung zu zerschlagen: Verboten waren Versammlungen in Synagogen; die Beschneidung; die Ausübung verschiedener Sabbat- und Fest-Gebote mit nationalem Anstrich; die Rezitation des Einheitsbekenntnisses ‚Höre Israel‘, das den Grundsatz des Monotheismus dem Kaiserkult entgegenhält; u. a. m. Ein rabbinischer Zeitgenosse schildert die Bereitschaft zum Märtyrertod während der hadrianischen Verfolgung der jüdischen Religion folgendermaßen:

„Die mich lieben und meine Gebote halten‘ (Ex 2, 6) – das sind die Israeliten, die im Land Israel wohnen und ihr Leben für die Gebote dahingeben: Wofür sollst du getötet werden? – Ich habe meinen Sohn beschneiden lassen. Wofür sollst du verbrannt werden? – Ich habe in der Tora gelesen. Wofür sollst du gekreuzigt werden? – Ich habe [zu Pessach] ungesäuertes Brot (*Mazza*) gegessen. Wofür sollst du geprügelt werden? – Ich habe [am Laubhüttenfest] den Feststrauß geschwungen.“<sup>25</sup>

Freilich waren es nicht die Massen des Volkes, die sich für das Festhalten an der jüdischen Religion sogar töten ließen. Die meisten suchten die Gebote im geheimen und in veränderter Form zu halten, um von den Römern nicht gefaßt zu werden. Doch unter den führenden Persönlichkeiten der Nation zu jener Zeit waren etliche, die den Märtyrertod auf sich nahmen, allen voran Rabbi Akiba, dem sie das Fleisch mit eisernen Kämmen von den Knochen rissen, um ihn an der Rezitation des ‚Höre Israel‘ zu hindern, bis er sein Leben mit den Worten des Einheitsbekenntnisses aushauchte<sup>26</sup>; und Rabbi Chanina b. Teradjon, den sie zusammen mit der Tora-Rolle verbrannten, aus der er trotz des Verbots gelehrt hatte<sup>27</sup>. Die Be-

<sup>24</sup> Willem den Boer, Religion and Literature in Hadrian's Policy, in: *Mnemosyne* 8 (1955) 123–144.

<sup>25</sup> Mechilta de Rabbi Jischmael, deba Chodesch VI, hrsg. v. I. A. Horovitz, H. S. Rabin, 227.

<sup>26</sup> J Berachot IX 14b, col. 75; b ibid 61b.

<sup>27</sup> B Avoda sara 17b–18a; vgl. Sifre Dtn CCCVII, hrsg. v. Finkelstein, 346; Semachot VIII 12, hrsg. v. Higger, 157f. Dazu Saul Lieberman, The Martyrs of Caesarea, in: *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 7 (1939–1944) 418–429; Jan Willem van Henten, Das jüdische Selbstverständnis in den ältesten Martyrien, in: ders. (Hrsg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie (Leiden 1989) 130 mit Anm. 6; Aharon Oppenheimer, Between Rome and Babylon (Tübingen 2005) 323–325.

reitschaft dieser und anderer Rabbinen, in Zeiten religiöser Verfolgung für die Einhaltung der biblischen Gebote ihr Leben dahinzugeben, wurde zum Vorbild für viele künftige Generationen; auch die einschlägigen jüdischen Termini für religiöse Verfolgung (*Schmad*) und Märtyrertod (*Qiddusch haSchem*) stammen aus dieser Epoche. Diese Akte der Hingabe des eigenen Lebens, um Gott die Treue zu halten, aus der Verfolgungszeit nach dem Bar-Kochba-Aufstand fanden ihren Niederschlag in der talmudischen Literatur, in der liturgischen Dichtung und in der halachischen Literatur; so wurden sie überliefert und in Ehren gehalten, bis Juden im Mittelalter wieder Gelegenheit hatten, angesichts religiöser Verfolgungen ihre Treue zu beweisen<sup>28</sup>.

Die hebräischen Termini für Märtyrertod (*Qiddusch haSchem*) und heiliger Krieg (*Milchemet Qodesch*) enthalten beide den Begriff der Heiligkeit, der aufs engste mit der monotheistischen Gottesvorstellung zusammenhängt, da er die göttliche Abgesondertheit, Unantastbarkeit, Unerreichbarkeit bezeichnet. Dem hebräischen *qadosch* entsprechen die griechischen bzw. lateinischen Äquivalente *hagios* und *sanctus*. Der Mensch kann sich der Heiligkeit seines Schöpfers annähern, indem er dessen Gebote befolgt. Ein anderer Weg zur Heiligkeit führt über Stätten und Gebäude auf weltlichem Territorium, die als ‚heilig‘ ausgewiesen werden, etwa der Jerusalemer Tempel oder ‚das heilige Land‘. Festzeiten und Festakte haben ihre Heiligkeit, im Judentum etwa die religiöse Trauung, die mit dem Terminus *Qidduschin* (= Heiligung) bezeichnet wird. In manchen Religionen sind es Gegenstände oder Nahrungsmittel, etwa Wein, die als heilig gelten. Die Übertragung von Gottes Heiligkeit in den menschlichen Bereich kann auch durch den Menschen geschehen. So sind der heilige Krieg und/oder der Tod zur Heiligung des göttlichen Namens Formen, mit deren Hilfe der Mensch Gottes Heiligkeit seinen Respekt bezeugt, aber auch der Mensch erhält dadurch Anteil am Heiligen, er wird selbst heilig.

Der Bar-Kochba-Aufstand war die zweite bewaffnete Erhebung der Juden gegen die Römer, davor lag, wie oben erwähnt, der sog. Große Aufstand, der im Jahre 66 n. Chr. ausbrach und vier Jahre später mit dem Untergang Jerusalems und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels endete; er hatte dann noch ein Nachspiel in der jüdischen Wüste, als dessen Schlußpunkt der Massenselbstmord der Verteidiger von Massada im Jahre 73 bekannt ist<sup>29</sup>. Der Große Aufstand war nicht ausschließlich religiös motiviert, er war kein heiliger Krieg im engeren Sinne wie der Makkabäer- und der Bar-Kochba-Aufstand. Den harten Kern der Aufständischen bildeten allerdings die sog. Sikarier, eine Sekte von religiösen Fanatikern, deren Name von dem kurzen Dolch (*sica*) herrührt, den sie stets unter dem Gewand trugen. Die Anfänge dieser Bewegung sind in der Frühzeit der direkten römischen Herrschaft über Juda zu suchen; bei der ersten Volkszählung des Jahres 6 n. Chr. führt Josephus die Sikarier als vierte jüdische philosophische Richtung neben Pharisäern, Sadduzäern und Essenern auf. Deren Haltung gegenüber der römischen

<sup>28</sup> Gottfried Reeg (Hrsg.), Die Geschichte von den Zehn Märtyrern (Tübingen 1985).

<sup>29</sup> Schürer, (wie Anm. 16) 484–513.

Herrschaft kam der pharisäischen nahe, wobei die Sikarier allerdings im Gegensatz zu diesen die staatliche Eigenständigkeit zum religiösen Ideal erhoben und damit auch in Kauf nehmen mußten, daß die Unterwerfung unter die römische Macht zum Religionsfrevler wurde, zum Abfall von der jüdischen Religion. Die Sikarier gedachten, das Königtum Gottes aktiv herbeizuführen, wobei sie auf göttliche Unterstützung hofften; ihre eigene Opferbereitschaft war so groß, daß sie entsprechenden Einsatz für ihre Ideale auch denen aufzwangen, die dem Kampf gegen Rom eher zurückhaltend gegenüberstanden<sup>30</sup>. Auch in diesem Fall, wie schon zuvor bei den Makkabäern, führte eine feste und tiefe monotheistische Überzeugung zur Erhebung gegen die fremde Macht, um die jüdische Souveränität im Land Israel wiederherzustellen. Der religiöse Fanatismus führte die Sikarier zu extremen Handlungen wie etwa zur Verbrennung des Jerusalemer Archivs, in dem die Schuldscheine aufbewahrt wurden, um die Massen der Schuldner und armen Leute auf ihre Seite zu bringen; oder zur Verbrennung der Jerusalemer Nahrungsmittelvorräte aus Protest gegen die Haltung der gemäßigeren Führer des Aufstands, die bei der Belagerung Jerusalems für passiven Widerstand plädierten, wohingegen die Sikarier einen Ausfall planten, um die Römer anzugreifen. Die innerjüdischen Streitigkeiten nahmen ein solches Ausmaß an, daß von Chanina, dem Vorsteher der Priester, der Ausspruch überliefert ist: „Bete für den Bestand der Obrigkeit, denn ohne die Furcht vor ihr würden sie einander bei lebendigem Leibe verschlingen“<sup>31</sup> – was vom Ansatz her genau dem Prinzip der *pax Romana* entspricht. Auch bei der Verteidigung der Festung Massada, nachdem Jerusalem bereits gefallen war, spielten die Sikarier eine führende Rolle<sup>32</sup>.

Zwischen den beiden jüdischen Aufständen gegen Rom – dem Großen Aufstand der Jahre 66–70 und dem Bar-Kochba-Aufstand 132–135/6 – ereignete sich gegen Ende von Trajans Regierungszeit, in den Jahren 115–117 n. Chr., der sog. Diaspora-Aufstand, und zwar in der Kyrenaika (dem heutigen Libyen), in Ägypten, Zypern und Mesopotamien, mit gewisser Ausstrahlung ins Land Israel<sup>33</sup>. Ausgangsort des

<sup>30</sup> Martin Hengel, *Die Zeloten* (Leiden, Köln 1976).

<sup>31</sup> M Avot III 2.

<sup>32</sup> Bedauerlicherweise gibt es Nachfolger der Sikarier unter den heutigen jüdischen Siedlern, vor allem in gewissen Kreisen von radikalen Jugendlichen. Die antiken Sikarier nötigten das Volk zum aussichtslosen Aufstand gegen die römische Weltmacht, und heutzutage besteht die Gefahr, daß eine fanatisch religiöse Minderheit in den seit 1967 besetzten Gebieten den Frieden vereitelt. Auf den orange-farbenen T-Shirts, die von den Protestlern während der Räumung der jüdischen Siedlungen im Gaza-Streifen getragen wurden, prangte die Aufschrift: „Wer wagt Auflehnung wider den König?!“ Mit dem ‚König‘ war natürlich Gott gemeint, wie aus dem Slogan der radikal-religiösen Jugend hervorgeht: „Das Land unserer Väter ist unser auf ewig, wir überlassen es keinem andern; wer wagt den Kampf wider den König? Gott ist der König!“ Was hinter solchen Schlagworten steht, ist die Überzeugung, zum Schutz des heiligen Landes müsse ein heiliger Krieg geführt werden, und es gibt in diesen Kreisen Menschen, die sich nicht scheuen würden, dafür ihr Leben aufs Spiel zu setzen. Nach ihrer Auffassung sind es drei Werte, für die ein Jude im Extremfall bis in den Tod gehen muß: die Tora, das jüdische Volk und das Land Israel, wobei sie das Hauptgewicht auf die Heiligkeit der israelischen Erde legen.

<sup>33</sup> Schürer, (wie Anm. 16) 529–534.

Aufstands waren die beiden erstgenannten Länder, doch seine Hintergründe sind recht undurchsichtig. Es war das einzige Mal, daß ein jüdischer Aufstand außerhalb Israels stattfand – jedenfalls bis zum Warschauer Ghetto-Aufstand. In der heutigen einschlägigen Forschung wird angenommen, daß der jüdische Diaspora-Aufstand in erster Linie messianisch motiviert war und daß die Aufständischen letzten Endes nach Jerusalem gelangen wollten. Der messianische Faktor bildete gewissermaßen das Bindeglied zum Großen Aufstand nach Auffassung der Sikarier, die auch in den genannten Diaspora-Ländern Unruhe stifteten. Cassius Dio berichtet über das Vorgehen der Aufständischen:

„Zu jener Zeit (scil. i. J. 115 n. Chr.) setzten die kyrenäischen Juden einen Mann namens Andreas an ihre Spitze, in dessen Gefolge liquidierten sie Römer und Griechen: Ihr Fleisch aßen sie, mit ihrem Gedärm umgürteten sie sich, mit ihrem Blut schmierten sie sich ein, mit ihrer Haut umhüllten sie sich, viele spalteten sie von Kopf bis Fuß. Manche wurden wilden Tieren vorgeworfen, andere mußten (als Gladiatoren) zum Zweikampf gegeneinander antreten ... ähnliche Taten wurden von ihnen auch in Ägypten und auf Zypern verübt.“<sup>34</sup>

In seiner Schilderung des Bar-Kochba-Aufstands dagegen verzeichnet Cassius Dio keine derartigen Greuelthaten, nur beim Diaspora-Aufstand bezieht er die jüdischen Kämpfer des Kannibalismus und sonstiger unmenschlicher Handlungsweisen. Wir dürfen wohl davon ausgehen, daß die Darstellung des römischen Historikers übertrieben ist und auf Quellen zurückgeht, von denen wir nichts wissen. Aber wahrscheinlich gibt sie doch etwas von der Atmosphäre dieses Aufstands wieder, der ganz und gar von religiösem Fanatismus angetrieben war, mit Ausnahme der Kriegshandlungen in Mesopotamien, wo der Aufstand mit den Kämpfen zwischen Parthern und Römern zusammenhing. Es gibt antike Belege dafür, daß nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels etliche Sikarier nach Ägypten und in die Kyrenaika geflohen waren, wo sie ebenfalls die jüdischen Massen gegen die römische Herrschaft aufwiegelten. Die Leiter der jüdischen Gemeinde in Alexandria gingen sehr energisch gegen sie vor, und viele von ihnen wurden von den Römern gefaßt. Selbst durch die harte Folterung, der sie ausgesetzt wurden, ließen sie sich nicht zum Verzicht auf ihren Widerstand und zur Anerkennung der kaiserlichen Oberhoheit bewegen. Ihre Standhaftigkeit soll selbst ihre Feinde in Erstaunen versetzt haben. Auch in Ägypten und in der Kyrenaika richteten die Sikarier ihre Propaganda in erster Linie auf die ärmeren Schichten. Von daher ist es wahrscheinlich, daß die Sikarier am Ausbruch des Aufstands unter Trajan beteiligt waren, aber wie hoch ihr Anteil war, läßt sich nicht genauer bestimmen.

Die Gegenüberstellung des Großen Aufstands mit dem Diaspora-Aufstand erlaubt weitere Schlüsse in Bezug auf den Zusammenhang zwischen Monotheismus und heiligem Krieg. Offenbar steht die Schwäche der jüdischen Position in direktem Verhältnis zur Intensität des religiösen Fanatismus. Der Makkabäer-Aufstand, der zum gewünschten Erfolg führte, und der zumindest anfangs erfolgreiche Bar-Kochba-Aufstand waren weder durch übermäßigen Fanatismus noch durch extremes Verhalten gekennzeichnet. Als die makkabäischen Kämpfer merkten, daß die

<sup>34</sup> Cassius Dio, (wie Anm. 21) 68,32:1–3; Stern, (wie Anm. 21) 385–389.



Seleukiden die Sabbatruhe zum Angriff auf die Juden ausnutzten, erließ bereits Matitjahu eine Verordnung, wonach Kriegführen am Sabbat erlaubt war, das heißt: Er paßte die religiöse Norm den realen Bedürfnissen an und versteifte sich nicht auf eine religiöse Extremposition<sup>35</sup>. Bar-Kochbas Kriegsführung ist umsichtig und wohlüberlegt, fast zwei Jahre lang hortete er Nahrungsmittel, baute Festungen und schlug erst los, als Hadrian das Land verlassen hatte<sup>36</sup>. Im Vergleich dazu handelten die Kämpfer des Großen Aufstands unvernünftig, indem sie Archive und Speicherräume verbrannten, und die Kämpfer im Diaspora-Aufstand sollen an den Feinden, die ihnen in die Hände fielen, furchtbare Greuelthaten begangen haben. Auch an diesem Punkt drängt sich eine Analogie zu unseren heutigen Verhältnissen auf: Die palästinensischen Terroristen und Aufständischen opfern ihr Leben und das anderer durch Selbstmordattentate, durch die sie selbst zu Heiligen werden und ihren Platz im Paradies sicherstellen wollen. Ähnliches ist bei den Juden zu beobachten: Solange sie schwach sind, führen sie mit Fanatismus und Brutalität heilige Kriege.

Ich fasse zusammen:

Zwei Neuerungen hat die Kriegsgeschichte dem Monotheismus zu verdanken:

a) Religion als Hauptursache, nicht nur Anlaß, zusätzlicher Faktor oder Vorwand für einen Krieg. Der Monotheismus hat die Religion zu einem zentralen Moment des Konflikts gemacht. Dieses Phänomen ist nicht nur im Judentum zu finden, sondern später auch im Islam; das Christentum hat ebenfalls die Idee des heiligen Krieges freudig aufgenommen. Die Kreuzzüge stellen sogar heilige Kriege um heiliges Land dar. Auch in den langwierigen Kämpfen zwischen Katholiken und Protestanten im 16. und 17. Jahrhundert spielte die Religion eine zentrale Rolle. Ausgegangen ist die Idee des heiligen Krieges vom Judentum, denn das Judentum war die erste monotheistische Religion unter den polytheistischen Religionen des Altertums.

b) Extremes Verhalten wie Selbstaufopferung, als Selbstzweck oder im Rahmen eines heiligen Krieges, gehört nicht notwendigerweise dazu, es gibt auch heilige Kriege, die nicht mit gleichzeitigem oder nachfolgendem Märtyrertod verbunden sind. Das ist etwa im Christentum zu beobachten, wo das Martyrium in der Antike zentral ist<sup>37</sup>, in den Religionskriegen der frühen Neuzeit aber völlig zurücktritt. Die hier betrachteten heiligen Kriege des Judentums dagegen – die Makkabäer-Kriege, der Große Aufstand, der Diaspora- und der Bar-Kochba-Aufstand – sind Religionskriege, in denen es immer wieder zur Hingabe des eigenen Lebens kam. So hat das antike Judentum also nicht nur den heiligen Krieg und den Märtyrertod hervorgebracht, sondern auch die Kombination von beidem erfunden.

<sup>35</sup> 1Makk 2,27–41. *Uriel Rappaport*, *The First Book of Maccabees* (Jerusalem 2004) 127–131 (heb.).

<sup>36</sup> *Cassius Dio*, (wie Anm. 21) 69,12:2–3; *Stern*, (wie Anm. 21) 391–402.

<sup>37</sup> *G. Bowersock*, *Martyrdom and Rome* (Cambridge 1995).



*Tilman Nagel*

## Kämpfen bis zum endgültigen Triumph Religion und Gewalt im islamischen Gottesstaat

### I.

„Als der *candidatus*“ – ein Angehöriger der kaiserlichen Garde – „von den Sarazenen getötet wurde, war ich in Caesarea (in Palästina)... Wir Juden waren (über dessen Tod) übergücklich. Man sagte, der Prophet sei erschienen und komme mit den Sarazenen und kündige die Wiederkehr Christi an.“ Er habe sich auf dieses Gerücht hin, so der Verfasser dieser Zeilen, von einem in den Schriften bewanderten Mann über jenen Propheten aufklären lassen. „Er ist ein falscher“, lautete die Auskunft, „denn Propheten kommen nicht mit dem Schwert bewaffnet! Ich fürchte, der erste Christus, den die Christen anbeten, war der eine von Gott entsandt und daß wir uns jetzt auf die Ankunft des Antichristen vorbereiten (müssen) ... Du, Abraham, geh selber und schau, was es mit jenem erschienenen Propheten auf sich hat!“ Der Verfasser folgte dem Ruf und brachte in Erfahrung, daß man bei dem sogenannten Propheten nichts Wahres finden könne; er sei ein Blutvergießer, der überdies behauptete, er besitze die Schlüssel zum Paradies<sup>1</sup>. Aus dem Jahre 634 stammt diese erste erhaltene Außenwahrnehmung des Islams; Mohammed war seit zwei Jahren tot, sein Nachfolger Abū Bakr entsandte, nachdem er vom Islam abgefallene arabische Stämme wieder unter das medinensische Joch hatte zwingen lassen, die ersten Streifscharen nach asch-Scham, wie man in Nordarabien das unter byzantinischer Herrschaft stehende, bereits stark arabisierte Gebiet des heutigen Jordanien, Syrien und Palästina bzw. Israel nannte.

Vage, wie diese Zeilen auf den ersten Blick scheinen, enthalten sie doch einige gewichtige Hinweise auf den Charakter des frühen islamischen Gemeinwesens, die sich mit arabisch-islamischen Zeugnissen decken und uns mitten hinein in die Konflikte führen, die in Medina in den letzten zwei Lebensjahren Mohammeds um Religion und Krieg ausgetragen wurden. Vergegenwärtigen wir uns zunächst die grundlegenden Daten. Mohammed war 622 aus seiner Heimatstadt vertrieben worden. Die in seiner Zeit führenden Klane seines Stammes, der Quraishiten, hatten sich nicht seiner Forderung gebeugt, sie sollten die Pilgerritten nach den Erfordernissen des von ihm verkündeten Eingottglaubens verändern. Weder durch versteckte noch durch offene Drohungen hatten sie sich beeindrucken lassen, so daß er sich genötigt sah, in

<sup>1</sup> Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it* (Princeton 1997) 57.

Medina bei einer kleinen, ihm ergebenen Gemeinschaft Unterschlupf zu suchen<sup>2</sup>. Bereits auf dem Weg dorthin machte er deutlich, daß er damit rechnete, in Bälde zurückzukommen. Von Medina aus bemühte er sich zunächst darum, die mekkanischen Karawanenwege nach Norden zu unterbrechen. Gemäß den Regeln des geltenden Gewohnheitsrechts leisteten ihm seine medinensischen Unterstützer hierbei keinerlei Dienste; sie hatten sich nur verpflichtet, ihn auf ihrem eigenen Territorium zu schützen. Nach etwa eineinhalb Jahren gelang es ihm, einen Teil seiner medinensischen Gefolgsleute und die meisten der bereits vor ihm wegen ihres Glaubens aus Mekka Geflohenen zu einem Überfall auf einen mekkanischen Trupp zu überreden. Das Unternehmen endete mit einem Sieg, erfochten im März 624 bei der Örtlichkeit Badr am Rande der Tihama. Als Beleg dafür, daß er mit der Unterstützung Allahs für die Rückkehr nach Mekka kämpfe, interpretierte Mohammed in Sure 8 diesen Sieg. Daß es um nichts anderes als dies gehe, hatte er einige Zeit vor der Schlacht bereits in Sure 2 unterstrichen. Die Feinde seien zu töten, wo immer man ihrer habhaft werde; sie müßten von dort vertrieben werden, von wo „sie euch vertrieben“. Allerdings sei an der Kaaba das Kämpfen nur zulässig, sofern die Feinde ihrerseits dort zu den Waffen griffen. Der Krieg habe so lange zu dauern, bis niemand mehr wage, die Überlegenheit des Islams in Frage zu stellen (Vers 191–193). Die Medinenser, auch die, die abseits gestanden hatten, waren, ob sie wollten oder nicht, von jetzt an in Mohammeds Auseinandersetzung mit Mekka verstrickt. Einzelheiten brauche ich nicht zu schildern. Für unser Thema entscheidend ist die Tatsache, daß sich in den frühen medinensischen Jahren ein Begriff von Gläubigkeit herausbildet, der vom kriegesischen Einsatz für die Machtinteressen Mohammeds bestimmt ist: Die Anhängerschaft Mohammeds soll als eine Kampfgemeinschaft „auf dem Pfade Allahs“ verstanden werden. Von den zahlreichen Belegen führe ich nur Sure 4, Vers 94 bis 96 an: „Ihr, die ihr glaubt! Wenn ihr auf dem Pfade Allahs loszieht, dann holt genaue Erkundigungen ein. Sagt nicht zu jemandem, der euch den *salam* anbietet: ‚Du bist nicht gläubig!‘ nur weil ihr nach irdischen Gütern trachtet! Allah hält viele Beutestücke bereit. So (beutegierig) verhieltet ihr euch früher (als Heiden). Daher zieht genaue Erkundigungen ein! Allah ist über das, was ihr tut, unterrichtet. Diejenigen Gläubigen, die, ohne an einem Gebrechen zu leiden, zu Hause bleiben, und diejenigen, die auf dem Pfade Allahs unter dem Einsatz ihres Vermögens und Lebens den Dschihad führen, sind einander nicht gleichrangig.“ Vielmehr gibt Allah den *mudschahidun* den Vorrang, obzwar er allen Gläubigen das Paradies verheißen hat; den *mudschahidun*, die er um etliche Stufen über die anderen erhebt, sagt er überaus reichen Jenseitslohn zu.

Die Überzeugung, daß nur diejenigen wahre Anhänger der neuen Religion sind, die Vermögen und Leben auf dem Pfade Allahs riskieren, gibt Mohammed bis zu seinem Tod nicht auf. Im Winter 630 auf 631, etwa ein Jahr nach der Inbesitznahme Mekkas, entstand die berühmte – oder berüchtigte – Sure 9. In ihrem 111. Vers heißt es ganz unverblümt: „Allah hat den Gläubigen ihr Leben und ihr Vermögen abgekauft für den Preis, daß sie das Paradies bekommen sollen. So kämpfen sie auf dem Pfade Allahs,

<sup>2</sup> Zu Einzelheiten vgl. man Tilman Nagel, Mohammed. Leben und Legende (München 2008) Kapitel III.

töten und werden getötet. Was Allah ihnen versprochen hat, wird er einlösen – und welch ein Gewinn liegt in diesem Geschäft!“ Schon in Sure 4 wird vorausgesetzt, daß sich Mohammeds Streifscharen nicht mehr nur gegen die Quraischiten und Mekka wenden, sondern in Gefechte mit anderen Stämmen verwickelt werden, und es ist nicht mehr ohne weiteres klar, ob es sich bei allen Gruppierungen, auf die man außerhalb Medinas trifft, wirklich um Feinde handelt – Mohammeds Krieg gegen Mekka hat weite Kreise gezogen, Bündnisse werden geschlossen, manche Klane sind im Innern gespalten. Das Abkommen von al-Hudaibija, das Mohammed im Frühjahr 628 mit den Mekkanern schloß, enthob ihn fürs erste der Sorge um die innerarabischen Feinde. Zehn Jahre sollten die Waffen ruhen. Im 29. Vers von Sure 9 beschreibt Mohammed eine neue Front: „Kämpft gegen die unter den Schriftbesitzern“ – den Juden und den Christen –, „die nicht an Allah und den Jüngsten Tag glauben, nicht für verboten erklären, was Allah und sein Gesandter verboten, und nicht der wahren Glaubenspraxis folgen, bis sie gedemütigt und jeder einzelne eigenhändig die Kopfsteuer zahlen.“ An die Stelle der Quraischiten sind hier, wie gesagt, ein Jahr nach dem Einmarsch in Mekka, die Schriftbesitzer getreten, und der Blick richtet sich auf Territorien, die bereits innerhalb der Grenzen des Byzantinischen Reiches lagen. Dort kannte man die Kopfsteuer, im Koran mit dem syrischen Fremdwort *dschizja* bezeichnet. In den Quellen zur Propheten vita taucht das Wort schon vorher im Zusammenhang mit arabischen Stämmen auf, die auf byzantinischem Gebiet als Wanderhirten leben.

Diese neuen Ziele entzückten die Medinenser, Mohammeds „Helfer“, ganz und gar nicht. Als Mohammed zu ihnen kam, gab er sich als ein Parteigänger der Byzantiner aus; seine Feinde unter den mekkanischen Klänen hielten es damals mit den Sasaniden. Seine erste Ehefrau Hadidscha dagegen gehörte einem Klan an, der sich als byzanzfreundlich gegeben und dadurch Zorn und Abneigung der anderen auf sich gezogen hatte: Ein Onkel Hadidschas hatte sich erbötig gemacht, Mekka dem byzantinischen Einfluß zu öffnen und war zum Lohn mit dem Titel *Patrikios* ausgezeichnet worden. Der Vorstoß der Sasaniden nach Jerusalem und bis nach Ägypten in den ersten Jahren des mekkanischen Auftretens Mohammeds hatte ihn zu trotziger Parteinahme für Byzanz verleitet (Sure 30). Als er 628 das Abkommen von al-Hudaibija schloß, hatte sich das Blatt gewendet, Herakleios hatte den Sasaniden schwere Niederlagen beigebracht und residierte während jener Monate in Hims, wo ihn ein Abgesandter Mohammeds kontaktierte. Mit dem Kriegführen werde es jetzt vorbei sein, hofften die Medinenser. Ein Kräfteressen mit den siegreichen Byzantinern schien ihnen ohnehin viel zu risikoreich zu sein. „So begannen die Muslime, ihre Waffen zu verkaufen und die Meinung zu äußern, der Dschihad sei zu Ende.“ „Der Gesandte Allahs“, so unsere Quelle weiter, „hörte davon und verbot es ihnen. ‚Eine Schar meiner Gemeinde‘, sprach er, ‚wird immer den Dschihad um das Recht (oder: im Recht) führen‘“, bis das Ende der Welt anbricht<sup>3</sup>. In ebendieser Zeit entsteht Sure 9, und in denselben Zusammenhang gehört ein in unterschiedlichem Wortlaut in die kanonischen Sammlungen der Prophetenüberlieferung aufgenommenes *Hadith*: Moham-

<sup>3</sup> *Ibn Sa'd*, Kitab at-tabaqat al-kabir, hrsg. v. Eugen Mittwoch u. a., Bd. II/1 (9 Bände in 16 Teilen, Leiden 1905–1928) 120, Zeile 17.

med behauptet, Allah habe ihn vor allen anderen Propheten mit fünf – in einigen Varianten sechs – Vorrechten ausgezeichnet, zu denen die folgenden gehören: Dank der Furcht, die seine Macht erregt, ist ihm alles Land im Umkreis von einer Monatsreise um Medina untertan; die ganze Erde dient seinen Anhängern als Gebetsplatz; ihm ist es von Allah gestattet, sich Kriegsbeute anzueignen, ja, Allah legte ihm die Schlüssel zu allen Schatztruhen der Erde in die Hände<sup>4</sup>. Und damit stoßen wir ungefähr auf das, was man unserem jüdischen Zeugen wenige Jahre später sagen wird, mit dem Unterschied nur, daß es sich bei Mohammed nicht allein um das Paradies handelt, dessen Pforten der Einsatz für ihn öffnet, sondern auch um ganz irdische Güter.

## II.

Daß Mohammed den Krieg zur Ausbreitung seiner religiösen Botschaft für gerechtfertigt hält, kann nicht in Zweifel gezogen werden, und daß die Teilnahme daran Jenseitslohn verspricht, ebensowenig. Die Hingabe an den Dschihad auf dem Pfade Allahs betrachtet er als ein Wesensmerkmal der Gläubigen, und in seiner Gemeinde wird es immer Menschen geben, die solchen Krieg zu ihrer ureigenen Sache machen. Im nächsten Schritt werde ich versuchen, diese Gemeinde im Hinblick auf die ihr von Mohammed angesonnene Verpflichtung von innen her zu beschreiben. In Mekka hatte sich Mohammed zu allererst als ein Mitglied des quraischitischen Klans verstanden, der in Haschim b. Abd Manaf, seinem Urgroßvater, seinen identitätsstiftenden Ahnherrn sah. Haschims Sohn Abd al-Muttalib hatte vor der Geburt Mohammeds eine herausragende Rolle in der mekkanischen Stadtgeschichte innegehabt, und als ein Anknüpfen an diesen Part betrachteten die übrigen quraischitischen Klane das Auftreten Mohammeds als Prophet. Die eigene Sippe vor dem Endgericht warnen, das war, wie sich in den mekkanischen Suren belegen läßt, sein wichtigster Beweggrund für die Verkündigung des Korans; die eigene Sippe sollte das Erbe 'Abd al-Muttalibs vollenden und – dies war der neue Gedanke Mohammeds – die Umgestaltung der Wallfahrtsriten nach Maßgabe des von ihm verkündeten Eingottglaubens ins Werk setzen. Dieses Verlangen nach einer Veränderung der Riten brachte die übrigen quraischitischen Klane gegen ihn auf und führte zur sogenannten Hedschra, dem Weggang nach Medina, den er im Koran allerdings durchweg als eine Vertreibung (vgl. Sure 47, 13) deutet, und dessentwegen er in Medina unverzüglich auf seine Rückkehr hinzuarbeiten beginnt.

Diesem Ziel entsprechend wandelt sich in Medina seine Wahrnehmung der Welt; am Herrschaftsanspruch seines Klans hält er fest, aber dieser, das erkennt er, läßt sich nur innerhalb einer Gemeinschaft verwirklichen, die eine spezifisch religiöse Grundlage hat: Da sind die „Gläubigen“, zu denen eben nicht mehr nur seine quraischitischen Parteigänger zählen, sondern seine medinensischen „Helfer“ sowie andere

<sup>4</sup> Diese Überlieferung findet sich oft, z.B. in mehreren Varianten in der Sammlung *al-Bucharis*, Kitab fadl al-dschihad was-sijar. (Die im Reklamverlag erschienene deutsche Auswahlübersetzung al-Bucharis läßt die Überlieferungen über den Dschihad, das längste Kapitel, aus, ohne dies zu vermerken.)

Personen, die den Weg nach Medina finden und sich ihm zur Verfügung stellen. In Sure 8, deren Entstehungsgeschichte wir schon kennen, stoßen wir dementsprechend auf die früheste Beschreibung der „Gläubigen“. „Diejenigen, die gläubig wurden, auswanderten und mit ihrem Vermögen und ihrem Leben auf dem Pfade Allahs dem Dschihad nachgehen, sowie diejenigen, die (erstere) beherbergen und unterstützen, sind einander freund... Diejenigen, die gläubig wurden, auswanderten und auf dem Pfad Allahs dem Dschihad nachgehen, sowie diejenigen, die erstere beherbergen und unterstützen, das sind die wahren Gläubigen. Ihnen werden (von seiten Allahs) Vergabung und edler Lebensunterhalt zuteil“ (Vers 72 und 74). Die Teilnahme am Dschihad ist somit das wesentliche Merkmal der Gläubigkeit. Die Bereitschaft, sich Mohammed für seine machtpolitischen Ziele zur Verfügung zu halten, ist das Entscheidende, wie die zweite Hälfte von Vers 72 erhellt: „Diejenigen, die gläubig wurden ohne auszuwandern, werden euch erst dann eng verbunden sein, wenn sie ebenfalls auswandern“ – also eine Hedschra nach Medina auf sich nehmen. – „Wenn sie euch um der Glaubenspraxis willen um Unterstützung bitten“, fährt Mohammed fort, „dann müßt ihr sie ihnen gewähren, freilich nicht gegen Leute, die ihrerseits auf eine Abmachung mit euch verweisen können.“ Außerhalb Medinas herrschen mehrdeutige Verhältnisse. In einem Stamm, der in seiner Mehrheit heidnisch ist, kann es Gläubige geben; wenn dieser Stamm sich in einem Bündnisverhältnis mit Mohammed und gegen Mekka befindet, darf er nicht von den „wahren Gläubigen“ angegriffen werden. Wollen die Mitglieder des Stammes, die die islamischen Riten praktizieren, ebenfalls „wahre“ Gläubige werden, dann bleibt ihnen nichts weiter als die Zerschneidung ihrer überkommenen Blutsbände, die Hedschra nach Medina, um von dort aus an den von Mohammed geleiteten Operationen gegen Mekka und dessen Bundesgenossen teilzunehmen.

Das Abkommen von al-Hudaibija veränderte die Voraussetzungen, unter denen die Kampfgemeinschaft der Gläubigen in insgesamt sechs Jahren den Mekkanern getrotzt hatte, von Grund auf. Die Aneignung des Eigentums und in einem Falle auch der Frauen der drei jüdischen medinensischen Stämme hatte überdies die Abhängigkeit Mohammeds und der Zuwanderer vom Wohlwollen der „Helfer“ erheblich vermindert. Nicht die den erschlagenen Feinden abgenommenen Habseligkeiten und die im Troß verwahrten Gegenstände galt es jetzt zu verteilen, sondern bebautes, fruchtbares Land nebst den dazugehörigen beweglichen wie unbeweglichen Gütern. Mohammed schuf für diese Ländereien und Güter einen neuen Begriff, nämlich den des durch Allah den Gläubigen zurückgegebenen Eigentums (arab.: *al-fai'*). Er begegnet uns zum ersten Mal im Spätsommer 625, als er den jüdischen Stamm der Banu n-Nadir aus Medina vertrieb; die näheren Umstände muß ich hier überspringen. Im Koran schlägt sich dieses Geschehen in Sure 59 nieder. „Was Allah seinem Gesandten von den Bewohnern der Orte zurückholt (arab.: *afa'a*), das gehört Allah, dem Gesandten, (dessen) nahen Verwandten, den Waisen, Armen und den Kämpfern auf dem Pfade, damit es nicht unter den Reichen von Hand zu Hand weitergegeben wird“ (Vers 7). Diese Bemerkung spielt auf den Beuteschacher an, der nach jeder gewonnenen Schlacht einzusetzen pflegte. Der Anteil, der auf jeden Kämpfer und jedes Pferd entfiel, war in Sachwerten nicht darstellbar, so daß solvente Krieger den

mittellosen ihre Anteile abkauften, und zwar um einen geringen Preis, denn zu jenem Zeitpunkt bestand an Beutegut, an Schwertern oder Kriegsgefangenen, ein Überangebot. Mit den „zurückgeholten“ Immobilien sollte Vergleichbares nicht geschehen; sie gehören, wie es weiter in Sure 59 heißt, „den armen Auswanderern, die aus ihren (mekkanischen) Behausungen und ihrem Besitz vertrieben wurden“ und nun für Allah und seinen Gesandten kämpfen. Die medinensischen „Helfer“ erhalten keine Anteile am Ertrag der „geerbten“ Ländereien. Mohammed speist sie mit schönen Worten ab, weil sie seiner Sache einen guten Dienst leisteten, und läßt diesen Passus in einer Warnung vor Habgier ausklingen (Vers 8–9).

In Sure 33, Vers 25 bis 27, entstanden nach dem Scheitern der letzten von den Mekkanern und ihren Verbündeten gegen Mohammed ins Werk gesetzten Kraftanstrengung – dem sogenannten Grabenkrieg im Frühjahr 627 –, liest man: Allah habe die Ungläubigen unverrichteterdinge zurückgeschickt, die Gläubigen brauchten nicht zu kämpfen. Und nun wörtlich: „Allah holte diejenigen unter den Schriftbesitzern, die (die Ungläubigen) unterstützt hatten, von ihren Wohnburgen herunter und jagte ihnen einen Schrecken ein – die einen (von den Banu Quraiza) konntet ihr töten, die anderen gefangen nehmen. Allah gab euch ihr Land, ihre Wohntürme und ihre Habe als Erbeil, dazu Land, das ihr (bis dahin noch) nicht betreten hattet.“ Die den Banu Quraiza geraubten Ländereien sind in Mohammeds Sicht in Wahrheit Eigentum der Muslime, derjenigen, die, wie er in Medina des öfteren im Koran verkündete, den wahren abrahamischen Glauben erneuern, den die Schriftbesitzer angeblich entstellt haben. Die „Gläubigen“ sind die rechtmäßigen „Erben“.

In die Monate kurz vor oder kurz nach al-Hudaibija fällt eine weitere Festigung der Grundlagen der Kampfgemeinschaft. Auf einem Vorstoß in die Tihama sicherte Mohammed sich die Herrschaft über diesen westlich von Medina gelegenen Landstrich. Nach dem Sieg in dem Gefecht verfügte er, daß aus dem ihm üblicherweise zustehenden Beutefünftel nur noch Bedürftige und Waisen bedacht werden sollten; Geschenke für die Kämpfer werde es nicht mehr geben. Diese empfangen nach wie vor ihren Anteil an vier Fünfteln der Kriegsbeute, sollen aber im übrigen aus den Erträgen des schon erwähnten „zurückgeholten“ Gutes alimentiert werden – als Gegenleistung für den Kriegsdienst. Mohammed schuf sich so eine ganz ihm ergebene Truppe, die von den „Helfern“ und deren Freigebigkeit unabhängig war<sup>5</sup>.

Der nächste Schritt erfolgte unmittelbar nach al-Hudaibija. Mohammeds Anhang, der sich rasch vermehrte, litt trotz der geraubten jüdischen Ländereien Medinas bittere Not. Der Sorge um einen Angriff durch die Mekkaner ledig, wandte er sich gegen die nördlich von Medina gelegene jüdische Oase Chaibar. Zum ersten Mal war ein Kriegszug auch auf Umwegen nicht als eine Maßnahme gegen die Mekkaner auszugeben, und Mohammed verkündete vor dem Aufbruch aus Medina: „Es soll nur der mit uns ausziehen, den es nach dem Dschihad verlangt!“<sup>6</sup> Die Teilnahme ist also freiwillig; sie kann durch das Streben nach höherem Jenseitsverdienst gerechtfertigt werden. Der Feldzug dient dem mit dem Begriff des „zurückgeholten Guts“ ver-

<sup>5</sup> Nagel, Mohammed 364.

<sup>6</sup> *Ibn Sa'd*, Kitab at-tabaqat, Bd. II/I 77, Zeile 5.

knüpften Anspruch auf das „Erbe“ der Schriftbesitzer. Weitere Vorstöße nach Norden berührten die byzantinische Interessensphäre, schürten unter den eingesessenen Medinensern Angst und erheblichen Widerstand, den Mohammed, wie erinnerlich, mit dem Hinweis auf die Fortdauer des Dschihads bis zum Jüngsten Tag und mit hier nicht zu schildernden Repressionen erstickte.

In seinen letzten zwei Lebensjahren wurde somit aus der die Auswanderer und die „Helfer“ umfassenden Kampfgemeinschaft der „wahren“ Gläubigen, wie sie in Sure 8 beschworen wird, eine auf Expansion angelegte Bewegung, die vom Dschihad und für den Dschihad lebte: Wer sich Mohammed unterstellte, d. h. nicht nur die islamischen Riten vollzog, sondern im erwähnten Sinne „gläubig“ war, der bestritt seinen Unterhalt durch die nach etwaigen Siegen anfallenden vier Fünftel Kriegsbeute und aus den Erträgen des eroberten und von Andersgläubigen bestellten Landes. Daneben führte Mohammed einen Tribut ein, *sadaqa* genannt, den die nicht dem Dschihad nachgehenden Mitglieder der Stämme aufzubringen hatten, die sich zum Islam bekannten, sei es freiwillig, sei es, indem Mohammed nachhelfen ließ. Diese *sadaqa*, die zur Festigung der inneren Solidarität des Gemeinwesens der Gläubigen verwendet wurde, betrachtete man als eine Art Bußabgabe all derjenigen Ritenvollzieher, die in ihren heimatlichen Streifgebieten bei ihrem Vieh blieben (Sure 9, 101–106). Mohammed entsandte zu ihnen sogenannte *musaddiqun*, die den Tribut, meist Nutztiere, entrieben und vielfach schon an Ort und Stelle nach dem von Mohammed festgesetzten Schlüssel verteilten<sup>7</sup>.

### III.

Der Tod Mohammeds im Frühsommer 632 verursachte nur eine kurze Retardierung der unter den geschilderten Voraussetzungen in Gang kommenden Eroberungswelle. Freilich war klar, daß diese wegen ihres überschnellen Erfolges über kurz oder lang zum Stillstand kommen mußte. Dies zeichnete sich bereits knapp zwanzig Jahre nach Mohammeds Tod ab: Mit dem unteren Zweistromland und mit Ägypten waren die weitaus ertragreichsten in greifbarer Nähe liegenden Gebiete längst in Besitz genommen, doch die Zahl der Dschihadwilligen schwoll scheinbar unaufhaltsam an. Gekämpft wurde mittlerweile im Osten Irans und in Nordafrika; die Kriegszüge dauerten immer länger, wurden immer strapaziöser, der Ertrag immer dürftiger, während etliche unter den frühen Genossen Mohammeds es verstanden hatten, den Rahm abzuschöpfen. Ihr sagenhafter Reichtum war in den Augen der Zuspätgekommenen ein Skandal. Im dritten Teil meines Vortrags werde ich nun erörtern, inwieweit es gelang, die Dschihadbewegung in eine Staatlichkeit überzuführen, die ihre Subsistenzmittel selber erwirtschaftet. Vorausgeschickt sei, daß dies nur unvollkommen glückte, und die Folgen davon sind bis heute spürbar.

Zuerst geriet die Zweiteilung der Mitglieder der Bewegung – führend die *mudschahidun*, die wahren Gläubigen, ihnen dienend die zur *sadaqa* Verpflichteten, die „Muslime“ – in die Kritik, einfach weil sie der Wirklichkeit nicht mehr entsprach.

<sup>7</sup> Nagel, Mohammed 383–402.



Diese Kritik wurde zum einen auf einer materiellen Ebene geäußert: Die aus dem „zurückgeholten“ Gut und dem Beutefünftel in Medina zusammenströmenden Mittel seien nicht mehr als das „Vermögen Allahs“ zu bezeichnen; statt dessen müsse man vom „Vermögen der Muslime“ sprechen, und dieses müsse an alle verteilt werden. Das Bekenntnis zum Islam solle mithin zum Empfang der von fremder Hand erwirtschafteten Mittel berechtigen, nicht mehr der längst nicht allen Muslimen mögliche Dschihad. Es sei hier schon darauf verwiesen, daß diejenigen, die diese Forderung erhoben, in einem überhaupt nicht angesprochenen Punkt mit ihren Gegnern übereinstimmten: Der Daseinszweck des muslimischen Gemeinwesens ist die Sicherstellung einer zumindest partiellen Alimentierung seiner Mitglieder durch die von Andersgläubigen erarbeiteten Güter. Im Zuge dieser Neubestimmung der Bewegung verliert die *sadaqa* den Charakter der Sühnegabe und wandelt sich in ein Almosen, das der Muslim nach eigenem Gutdünken spendet.

Die zweite Ebene der Kritik betrifft den Vorrang, den die *mudschahidun* laut Mohammed bei Allah einnehmen. In der spätmedinensischen Sure 49, Vers 14 hatte er deutlich ausgesprochen, daß Beduinen, die zwar die Riten der neuen Religion vollziehen, sich aber nicht zum Dschihad bequemen, nicht von sich sagen dürfen, sie seien gläubig geworden; sie müssen sich auf die Formulierung beschränken: „Wir sind in den Islam eingetreten (*aslam-na*).“ Nunmehr erinnert man sich daran, daß Mohammed jedoch unmittelbar nach seiner Ankunft in Medina „Glauben“ noch nicht ausdrücklich mit Kampfbereitschaft gleichgesetzt hatte, sondern auch mit dem Fürwahrhalten seiner Botschaft von Allah, von dessen allumfassendem Wirken, von den Engeln und den früheren Gottesgesandten (Sure 2, 3–4 und 285). Der Vollzug der Riten im Lichte solcher Gläubigkeit, mithin eine Religiosität, die jeder erfüllen kann, soll von jetzt an das alle Mitglieder des Gemeinwesens vereinende Band sein – sie alle sind Muslime, und einen höheren Rang bei Allah soll es nicht geben. Immer wieder haben sich in der islamischen Geschichte Strömungen herausgebildet, die mit solcher Entwertung des Kampfeszeifers unzufrieden waren und den Krieg gegen Andersgläubige, auch gegen Muslime anderer Orientierung – etwa Schiiten gegen Sunniten –, auf ihre Fahnen schrieben. Einzelheiten muß ich übergehen. Statt dessen komme ich nun auf die schariarechtliche Auffassung des Dschihads zu sprechen, die formuliert wird, sobald sich die Lebenswirklichkeit in der geschilderten Weise von den Verhältnissen der Urgemeinde fortentwickelt hat; gemäß dem der Scharia innewohnenden Streben, jene Verhältnisse „am Anfang“ als die von Allah gewollten zu verewigen, muß sie allerdings immer wieder auf die Berichte über die frühe Bewegung zurückgreifen.

Allah ist der Souverän über Himmel und Erde (Sure 2, Vers 107). Hieraus folgt, wie schon erwähnt, daß letzten Endes nur die Muslime, die Verwirklicher der gottgewollten Ordnung des Diesseits, als Eigentümer der Erde gelten können; sie „erben“ sie von den „Schriftbesitzern“, wie bereits dargelegt wurde. Die Souveränität Allahs über Himmel und Erde impliziert die Pflicht der muslimischen Glaubensgemeinschaft, die irdischen Verhältnisse dementsprechend zu gestalten. Solange dieser Zustand nicht erreicht ist, bleibt der Dschihad die *raison d'être* des Gemeinwesens. Frühe muslimische Rechtsgelehrte hielten daran fest, daß der Dschihad eine Individualpflicht (arab.: *fard al-ain*) sei. Dieser Terminus kommt im späten 7. Jahrhundert auf; sein Inhalt

orientiert sich am Ideal der Bewegung, der fernzubleiben eine Sühnegabe erfordert. Indem jedoch der Islam die Religion nicht nur der Heerlager, sondern auch der eroberten Städte und zuletzt auch des beackerten Landes wurde, schwanden die Voraussetzungen für die Erfüllung dieser Pflicht als einer Individualpflicht. Sie wurde nun als eine Aufgabe betrachtet, die durch die muslimische Obrigkeit zu organisieren sei. Diese habe sicherzustellen, daß eine hinreichend große Anzahl von Muslimen sich dem Kriege gegen die Andersgläubigen widme; nur falls der islamische Staat selber in Gefahr gerate, werde der Dschihad wieder zu einer Individualpflicht<sup>8</sup>.

Diesen Stand der Dinge hat die erste bedeutende Abhandlung zu diesem Thema im Auge, asch-Schaibani (gest. 804) *Buch der Verfahrensweisen*, nämlich des islamischen Staates mit andersgläubigen Gemeinwesen. Asch-Schaibani kannte genau, wovon er schrieb. Bis 803 amtierte er in ar-Raqa am mittleren Euphrat als Kadi. Dort hin hatte Harun ar-Raschid (reg. 786–809) vorübergehend seine Residenz verlegt, um die Kriege gegen das Byzantinische Reich zu koordinieren. Grundlage der Erwägungen asch-Schaibanis ist die gar nicht eigens zur Sprache gebrachte Zerteilung der Welt in das vom Islam beherrschte Territorium und in das „Gebiet des Krieges“, dasjenige mithin, das noch durch die muslimischen Waffen zu erobern ist. Die Beziehungen zwischen beiden Gebieten sind so zu gestalten, daß einer Unterwerfung durch die Muslime keine bleibenden Hindernisse in den Weg gestellt werden<sup>9</sup>. Dieses Konzept beherrscht das, was man irreführend „islamische Völkerrechtslehre“<sup>10</sup> genannt hat, bis in die Gegenwart. Umstritten ist im Schariarecht die Verbindlichkeit einer dritten Kategorie, des sogenannten „Gebiets des Vertrags“. Man meint damit Territorien, die mit einem muslimischen Feldherrn ein Abkommen schlossen, durch das ihnen eine Eroberung erspart blieb; als Gegenleistung hatten sie sich zur Leistung von Abgaben verpflichtet. Die geschichtlichen Beispiele, die hierfür genannt werden, legt man jedoch sehr unterschiedlich aus. Um der Theorie, wie sie seit asch-Schaibani gängig war, Genüge zu leisten, hat man jene Abkommen als Waffenstillstandsverträge interpretiert: Ein auf unabsehbare Zeit ausgesprochener Verzicht auf muslimische Eroberung darf nicht sein<sup>11</sup>. Daß gerade auch das Osmanische Reich, mit dem sich Europa seit der Mitte des 14. Jahrhunderts auseinanderzusetzen hatte, seine Außenpolitik nach Maßgabe der *Verfahrensweisen* führte, liegt auf der Hand. Erst mit dem Frieden von Paris im Jahre 1856, der diesen islamischen Staat als ein gleichberechtigtes Mitglied in den Kreis der europäischen Staaten aufnahm, mußte dieses Prinzip stillschweigend aufgegeben werden. Die europäischen Staaten schenkten dem innenpolitischen Aspekt dieser tiefgreifenden Veränderung, nämlich der Schaffung eines unabhängig vom religiösen Bekenntnis geltenden Staatsbürgerrechts und hiermit der Gleichberechtigung der christlichen Untertanen des Sultans mit den sunnitischen, größte Aufmerksamkeit und beachteten kaum, daß in der islamischen Welt kein schariarechtliches Modell geschaffen wurde, das diesen in der Praxis er-

<sup>8</sup> Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore 1955) 51–65.

<sup>9</sup> Ebd. 52f.

<sup>10</sup> So Hans Kruse, *Islamische Völkerrechtslehre* (Diss. phil. Göttingen 1953).

<sup>11</sup> Handwörterbuch des Islam, s.v. Dar al-sulh.

reichten Zustand in der Theorie hätte absichern können. Neben dem diplomatischen Verkehr, der selbstverständlich nach den allgemein anerkannten Regeln des Völkerrechts abgewickelt wird, gedeiht nicht zuletzt an den überlaufenen Schariafakultäten ein Schrifttum, dessen Thesen nach wie vor um die Verwirklichung der Ziele der *Verfahrensweisen* kreisen<sup>12</sup>.

#### IV.

Damit komme ich zum letzten Gesichtspunkt meiner Erörterung der islamischen Vorstellungen vom heiligen Krieg, zur Schwäche des institutionalisierten Staates. Die Taliban, so wurde vielfach bemerkt, herrschen zwar über Afghanistan, aber sie regieren das Land nicht. Was steckt hinter dieser Feststellung? Das Abebben der Eroberungsbewegung führte, wie geschildert, zur völligen Zerrüttung der finanziellen Grundlage des islamischen Gemeinwesens. Die *sadaqa* wandelte sich nicht etwa in eine allen Muslimen auferlegte Steuer, sondern in eine freiwillige Almosengabe. Als einzige legale Einnahmequelle des Staates, die von seinem muslimischen „Staatsvolk“ zu erwirtschaften war, blieb die Läuterungsgabe (arab.: *az-zakat*), ihrem Ursprunge nach wie die *sadaqa* eine Bußspende, jedoch älter als diese und die Angehörigen der muslimischen Gemeinschaft ohne Ansehung ihrer Leistung für den Glaubenskrieg betreffend: Sie sollte das wider Allah gerichtete Streben nach einer Vermehrung des durch ihn zugemessenen Lebensunterhalts sühnen. Ihre Sätze waren gering, zwanzig Prozent vom Ertrag des Ackerlandes; nur zehn, wenn dieses bewässert werden mußte; geringer noch waren die Hebesätze, mit denen Viehbestände und Handelswaren belastet waren. Der islamische Staat konnte und kann schlicht nicht existieren, wenn er nur diese nach der Scharia legitimen Einkünfte zur Verfügung hat, denn sie setzen die Verhältnisse voraus, wie sie in den – idealisierten – Zeiten der Bewegung herrschten. Zuerst, schon in der mittleren Omaisadenzeit, versuchte man dem Übelstand zu steuern, indem man der muslimisch gewordenen Landbevölkerung die Hedschra, die Teilnahme an den Eroberungszügen, untersagte. Wenn man dabei auch nicht mehr über Nacht reich werden konnte, so war der Dschihad zumindest unter dem Gesichtspunkt des Jenseitsverdienstes attraktiv. Überdies waren die wirtschaftlichen Verhältnisse auf dem Lande auch für Muslime äußerst bedrückend. In der Theorie sollte der Übertritt zum Islam von der Last der Erwirtschaftung der Grundsteuer befreien, aber es war einfach unmöglich, diesen Grundsatz noch zu befolgen, so daß es Muslime mit ganz unterschiedlicher Abgabenlast gab. Die Wiedereröffnung der Gelegenheit zur Hedschra und die Gleichstellung der Neumuslime mit den ursprünglichen, meist arabischen, bildeten daher das Regierungsprogramm des omajyadischen Kalifen Umar b. Abd al-Aziz (reg. 717–720), mit dem er chiliastischen Strömungen den Wind aus den Segeln zu nehmen hoffte, die für das Jahr 100 der Hedschra, das in sein Kalifat fiel, eine grundstürzende Wende der Dinge erwarteten.

In der Wirklichkeit erwies sich die muslimische Obrigkeit im Erheben von Zöllen und Sonderabgaben bis hin zur tageweisen Besteuerung von Huren und Sängerinnen

<sup>12</sup> Tilman Nagel, *Das islamische Recht* (Westhofen 2001) 105; Hans Kruse, *Völkerrechtslehre* 173.

als sehr einfallsreich – notorisch ist Saladins diesbezügliches Wirken in Ägypten –, aber alles dies stand in einem skandalösen Widerspruch zur Scharia, die derartige Belastungen für Muslime nicht vorsah, und die Zahl der zur Ausbeutung freigegebenen Andersgläubigen schmolz in vielen Regionen der islamischen Welt dahin. Ein seit dem 10. Jahrhundert viel begangener Ausweg war die partielle Privatisierung dieser Ausbeutung, die nun, da sie virtuell nicht von der muslimischen Obrigkeit betrieben wurde, einen gewissen Schein der Legalität für sich hatte: Der Kalif vergab dem Fiskus gehörende Ländereien als sogenannte Dienstlehen an Personen, die sich verpflichteten, aus den geschätzten durchschnittlichen Erträgen bestimmte, meist militärische Leistungen bereitzustellen; der Überschuß, wie auch immer erzielt, floß dem Lehensträger zu, der sein Lehen allerdings verlor, wenn er die Dienste nicht mehr erbringen konnte oder – wichtiger noch – wenn ein neuer Machthaber *seine* Leute zu versorgen hatte. Da de facto der Landbesitz vielfach doch in der Hand regional mächtiger Notablen verblieb, bewirkte dies auf die Länge der Zeit hin eine fatale Schwächung der Staatsmacht.

Indem die schariatische Staatstheorie das Konzept der Bewegung konservierte, enthielt sie den Machthabern die Kompetenz vor, Gesetze zur Erhebung der Mittel für die wichtigsten Aufgaben des Regierens zu erlassen. Eine in Tunesien im Jahre 1857 eingeführte allgemeine Steuer, die zur Finanzierung der Gehälter eines nach europäischem Vorbild geplanten Verwaltungsapparats gedacht und mit der Verkündung der ersten Verfassung eines islamischen Staates verbunden war, scheiterte am zähen Widerstand der Notablen und der Schariagelehrten. Die Funktionsträger kehrten, wie es in einer Studie heißt, „zu dem Prinzip der freien Selbstentlohnung zurück“<sup>13</sup>. Anders im Osmanischen Reich: Dort war man schon im 15. Jahrhundert darauf verfallen, dem Sultan eine von den Quellen der Schariagelehrsamkeit unabhängige Einsicht in das Walten der göttlichen Bestimmungsmacht zuzuschreiben und ihm somit den Erlaß von nicht mit der Scharia übereinstimmenden Anordnungen, sogenannten *kanunlar*, zuzubilligen. Süleyman II. (reg. 1520–1566), bei uns „der Prchtige“ genannt, heißt bei den Osmanen *Kanuni*, eben weil er von dieser Lizenz regen Gebrauch machte. Atatürks sogenannter Laizismus ist, auf dem Hintergrund dieses Sachverhalts betrachtet, nichts weiter als ein anders gearteter Versuch, gegen die Schariagelehrsamkeit eine Gesetzgebungskompetenz zu behaupten. Daß der Islam das Fundament des von ihm reformierten Staates sei, zog er nie in Zweifel. „Da das Kalifat an und für sich in dem Inhalt und Sinn der Begriffe Regierung und Republik eingeschlossen liegt, wird das *Amt* des Kalifats abgeschafft“, lautet der erste Paragraph des am 3. März 1924 verabschiedeten Gesetzes, mit dem er bei oberflächlicher Betrachtung einen säkularen Staat ins Leben gerufen hatte<sup>14</sup>. Wie sich mittlerweile zeigt, hat sich das auf der Scharia beruhende Staatsverständnis keineswegs beiseite schieben lassen.

<sup>13</sup> P. von Sivers, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.), Geschichte der arabischen Welt (München 31994) 546.

<sup>14</sup> Nasit Hakkı Ulug, Halifeligin sonu (Istanbul 1975) 190.

Für andere Teile der islamischen Welt gilt dies ebenso. Ja, womöglich ist der Widerstand dort noch weit heftiger. Denn jene Staaten sind nicht aus einer muslimischen Form von Staatlichkeit hervorgegangen, wie dies für die Türkei immerhin noch behauptet werden darf. Sie sind vielmehr – sehen wir einmal von Saudi-Arabien, Iran und dem Sultanat Oman ab – Neugründungen nach westlichem Muster. Dies gilt selbst für Pakistan: Vorgegeben war der Rahmen einer parlamentarischen Demokratie, dieser Rahmen sollte mit islamischen Grundsätzen gefüllt werden. Zu den schariatischen Prinzipien, die hierzu nicht taugten, gehörte die Teilung der Welt in ein „Gebiet des Islams“ und ein „Gebiet des Krieges“. Wie sollten die Verfechter des islamischen Charakters des Staates gleichzeitig behaupten, daß ein wesentlicher Bereich der Scharia, durch die Autorität Allahs und seines Propheten genauso abgesichert wie alle übrigen, keine Geltung habe? Wenn ein Bereich der Scharia der Geschichtlichkeit überantwortet wird, warum dann gerade dieser und nicht auch andere oder gar alle? Von einem islamischen Gesichtspunkt aus betrachtet ist ein Staat, der sich nicht die kämpferische Ausbreitung des Islams angelegen sein läßt, kein wirklich islamischer Staat; es mangelt ihm an Legitimität. Was kann er unternehmen, ohne sich vollends zu desavouieren, wenn sich einige seiner Rechtsgenossen daran erinnern, daß der Dschihad zumindest eine „Pflicht der hinreichenden Anzahl“ ist und entsprechende Aktionen durchführen? Im Grunde nichts; höchstens kann er darauf hinweisen, daß solche Aktionen im Augenblick inopportun, den islamischen Interessen abträglich seien.

Auf zweierlei Weise untergräbt das nie überwundene Konzept des Staates als einer Eroberungsbewegung die nach westlichem Muster aufgebauten heutigen islamischen Staaten: Die formal in einem parlamentarischen Rahmen erfolgende politische Willensbildung kann, wenn sie den Erfordernissen eines modernen Staates genügen soll, nicht den für ewig wahr geltenden göttlichen Normen folgen, die ihrerseits für ein seine Subsistenzmittel aus eigener Kraft erwirtschaftendes Gemeinwesen nicht taugen. Mit Schrecken denke ich an eine Veranstaltung der UNESCO über den islamischen Staat zurück (Paris, Dezember 1982): Die in der Mehrzahl muslimischen Redner berauschten sich im Rückblick auf die verklärten Zeiten der „Rechtgeleiteten Kalifen“, in denen jedem Muslim reiche Gaben zuteil geworden seien. Zu solcher „islamischen Gerechtigkeit“ müsse man zurückfinden! Darin bestehe die große Zukunftsaufgabe der muslimischen Staatskunst! Dies zum einen.

Zum anderen vermögen diese Staaten kein Gewaltmonopol durchzusetzen. Denn nicht die Träger der nach westlichem Vorbild geschaffenen Staatsinstitutionen verkörpern die Führung des Gemeinwesens, sondern die Interpreten der Scharia. Im revolutionären Iran hat man hieraus die naheliegende Schlußfolgerung gezogen und den Institutionen ein Gremium von Rechtsgelehrten übergeordnet. In anderen Ländern bleibt der Konflikt zwischen den Institutionen und den Sachkennern der Scharia im Informellen, und man sorgt dafür, daß die mit dem geltenden Völkerrecht nicht zu vereinbarenden Prinzipien der Scharia außerhalb der islamischen Öffentlichkeit möglichst nicht bekannt werden.

*Hans Maier*

## *Compelle intrare*

Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von  
Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der  
Theologie des abendländischen Christentums

### 1. Die Ausgangslage

Der sittlichen Pflicht, die Wahrheit zu suchen und der erkannten Wahrheit zu folgen, kann der Mensch nur in völliger Freiheit entsprechen. Daher verbietet sich staatlicher oder kirchlicher Zwang in Religionsdingen von selbst. Diese Einsicht war in der christlichen Theologie schon früh verbreitet und ist in vielen patristischen Texten belegt. In ihnen spiegelt sich die Befreiung des christlichen Glaubens vom Druck der antiken Staatskulte: An die Stelle kollektiver Rituale trat immer stärker das persönliche Bekenntnis von Einzelnen.

In Sachen Religion allein der eigenen Überzeugung gemäß zu handeln, ist deshalb nach Tertullian ein Menschenrecht. Religion leidet keinen Zwang, am wenigsten durch Religion selbst – *nec religionis est cogere religionem*<sup>1</sup>. Denn daß jemand unter Zwang etwas verehrt, das er im Ernst gar nicht verehren will, sagt Lactanz, kann nur zu Heuchelei und Simulantentum führen<sup>2</sup>. Im Kirchenrecht entwickeln sich in den mittelalterlichen Jahrhunderten entsprechende Rechtsgrundsätze. So hält Gratian daran fest, daß „zum Glauben niemand zu zwingen ist“ (*ad fidem nullus est cogendus*)<sup>3</sup>, und Thomas bekräftigt diesen Satz mit dem Hinweis, der Glaube sei Sache des (freien) Willens<sup>4</sup>. Entsprechende Festlegungen der Kanonistik reichen bis in die Neuzeit, ja bis in die Gegenwart hinein. Sowohl das alte wie das neue Kirchenrecht halten bis heute strikt an der Ablehnung des Glaubenszwanges fest. Der Codex Iuris Canonici von 1983 enthält den Satz: „Niemand hat das Recht, Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens gegen ihr Gewissen durch Zwang zu bewegen.“<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Tertullian*, *Ad Scapulam* (ed. Bas. 1591) 498.

<sup>2</sup> *Lactantius*, *Epitome*, c. 54.

<sup>3</sup> *Decretum Gratiani*, pars II, c. 23, q. 5, c. 33.

<sup>4</sup> *Thomas von Aquin*, *Summa theologica* II-II, 10, 8.

<sup>5</sup> *Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam fas est*. CIC can. 748 § 2. Hierzu *Winfried Aymans*, *Kanonisches Recht*, Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici (*Aymans-Mörsdorf* III, Paderborn 2007) 8f.

Gleichwohl ist nicht zu übersehen, daß es in der Geschichte des Christentums immer wieder Gewalt in Sachen Religion gegeben hat, Gewalt auch „im Namen der Religion“ – das springt jedem Betrachter, der die Zeugnisse ansieht, ins Auge. Über Macht und Zwang in der Kirche, über die Gewalttaten von Christen, über die sogenannte „Kriminalgeschichte des Christentums“<sup>6</sup> gibt es mittlerweile eine umfangreiche, oft recht polemische Literatur. Die Geschichte des Christentums wird jedoch heute nicht nur von außen, von Gegnern und Feinden, kritisch in den Blick genommen. Auch unter Christen spielt die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit eine wichtige Rolle. Insbesondere die katholische Kirche hat in jüngster Zeit vielfältige Initiativen ergriffen, fragwürdige Vorgänge ihrer Geschichte genauer zu erforschen – nicht in apologetischer Absicht wie meist in früheren Zeiten, sondern durchaus mit dem Willen zu Aufklärung und Remedur. So hat Papst Johannes Paul II. in seiner berühmten Vergebungsbitte am 12. März 2000 das vorausgehende allgemeine und besondere Schuldbekenntnis auf die gesamte Vergangenheit der Kirche bezogen. Zweitausend Jahre kirchlicher Praxis bei der Verkündung des Evangeliums stehen zur Debatte. Das Fazit in den Worten des Papstes: „... oft haben die Christen das Evangelium verleugnet und der Logik der Gewalt nachgegeben... Vergib uns!“<sup>7</sup>

Worin gründet solche Gewalt im Christentum, die doch offenkundig im Widerspruch steht zu der früh bekräftigten Gewaltfreiheit in Sachen des Glaubens? Drei Beweggründe dürfen genannt werden. Da ist erstens der Schutz der Glaubensgemeinschaft gegen Unglauben und Irrglauben, der in seiner konkreten Ausgestaltung, besonders beim Vorgehen gegen Häretiker und Ketzer, nicht selten zu Intoleranz und Gewalt geführt hat. Ein solcher Schutz ist notwendig in jeder geistigen Gemeinschaft – aber wo liegen seine Grenzen? Da ist zweitens die Verteidigung des Glaubens gegen – wirkliche oder vermeintliche – Angriffe von seiten der Ungläubigen, eine Verteidigung, die immer wieder dazu führte, daß man über die bloße Abwehr hinausging und am Ende in Gewalt verfiel, in eine nicht endende Spirale von Ausschreitungen, Pogromen, Kämpfen, Kriegen. Das historische Schulbeispiel sind die Kreuzzüge; aber auch das Verhältnis zwischen Christen und Juden im Abendland ist auf weite Strecken der Geschichte von dieser Dialektik geprägt. Und da ist drittens die Ausbreitung des Glaubens in der Welt, mit der das Christentum den biblischen Missionsbefehl („Geht hinaus in alle Welt...“) zu erfüllen versuchte. Im Zug der missionarischen – und später kolonialen – Erschließung der Welt durch das christlich geprägte Europa wurde die religiöse Selbstbestimmung unterworfenen Völker, die Freiwilligkeit ihrer Zustimmung zum christlichen Glauben oft massiv verletzt – bis zu dem Punkt, daß die Weigerung, den

<sup>6</sup> So das gleichnamige dreibändige Werk von *Karlheinz Deschner* (Reinbek 1986–1990); zur Kritik vgl. *Hans Reinhard Seeliger*, Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchen-geschichte auf dem Prüfstand (Freiburg <sup>2</sup>1993).

<sup>7</sup> Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz: Vergebungsbitte von Papst Johannes Paul II. Allgemeines Gebet, Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte beim Pontificalgottesdienst am 12.03.2000 in St. Peter in Rom (das Zitat 5).



christlichen Glauben anzunehmen, als Unrecht gegen Gott erschien und Kriege gegen die Eingeborenen zu Glaubenskriegen wurden<sup>8</sup>.

An all diesen Vorgängen ist freilich nicht nur die Kirche, sondern auch der Staat beteiligt. Das muß man bei der Analyse der Vorgänge stets bedenken, will man nicht in monokausale Zuschreibungen, in ungeprüfte Vor-Urteile verfallen. Zwar hat die christliche Theologie von Anfang an im Sinn des biblischen Zinsgroschengleichnisses argumentiert, sie hat stets unterschieden zwischen dem, was des Kaisers, und dem, was Gottes ist – eine Unterscheidung, die in den „theopolitischen“ Religionen der Antike naturgemäß keine Rolle spielte<sup>9</sup>. Doch in der Praxis hat man zwischen kirchlichen und weltlichen Zuständigkeiten oft weniger differenziert, als dies dem Stand der Theorie und Theologie entsprach<sup>10</sup>. Im historischen Ablauf ist es im Abendland immer wieder zu Rückbewegungen ins Gewohnte, zu unerwarteten Verdichtungen der alten Staat-Kirche-Einheit gekommen – zu Fortschreibungen des altrömischen Reichsmodells im Mittelalter oder zum „Institutionen-Paktieren“ zwischen Staat und Kirche in der Neuzeit. Manchmal wurde daraus ein regelrechtes Schwarzer-Peter-Spiel: Der Staat versteckte sich hinter der Kirche oder die Kirche hinter dem Staat.

Erst spät, nach den modernen Revolutionen, nimmt die Kirche Abschied vom Modell des „christlichen Staates“ und sucht und findet ihre eigene Freiheit. Und auch der Staat hört erst relativ spät auf, die Kirche nach seinem Bild gestalten und modellieren zu wollen (der letzte Versuch waren die Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts). Erst auf dieser Basis neuer (und nunmehr endgültiger!) Unterscheidungen setzt sich dann das Ideal wechselseitiger Unabhängigkeit von Staat und Kirche durch. Und erst damit wird dann auch die volle, nicht mehr durch Vorbehalte eingeschränkte Anerkennung der Religionsfreiheit möglich<sup>11</sup>.

## 2. Das Corpus delicti: *Compelle intrare*

Unter den theologischen Begründungen für Gewalt in Religionssachen hat die Figur des biblischen *compelle intrare* zurecht die größte Berühmtheit erlangt. Es ist

<sup>8</sup> Joseph Höffner, *Kolonialismus und Evangelium* (Trier 21969) 42ff., 62ff.

<sup>9</sup> Arnold A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin I-III* (Tübingen 1959-1969); Hugo Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum* (München 1961).

<sup>10</sup> Grundsätzlich zum Gegenüber von „Konflikt“ und „Loyalität“ in der Geschichte des frühen Christentums: Paul Mikat, *Konflikt und Loyalität. Bedingungen für die Begegnung von früher Kirche und römischem Imperium* (Paderborn 2007). Zur Vorgeschichte der Toleranz: Klaus Schreiner, Gerhard Besier, Art. Toleranz, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6 (Stuttgart 1990) 445-605; Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (Frankfurt a. M. 2003).

<sup>11</sup> John Courtney Murray, *We hold these Truths. Catholic Reflections on the American Proposition* (London 1960); Jérôme Hamer, Yves Congar (Hrsg.), *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit, lateinischer und deutscher Text, mit Kommentaren von Pietro Pavan, Jan Willebrands, Émil-Joseph de Smedt u. a.* (Paderborn 1967); künftig zitiert: Hamer, Congar, *Konzilerklärung*.

eine überaus griffige Figur; Belege finden sich in der ganzen Kirchengeschichte: von Augustin bis zu den Reformatoren, von den spanischen Scholastikern bis zu Theologen der modernen Volksmission. Das *compelle intrare* bot über lange Zeiten einen unauffälligen, einen – wie es schien – legitimen und unanstößigen Einstieg in die schwierige Problematik Religion – Mission – Gewalt<sup>12</sup>.

Zunächst sei der einschlägige Text zitiert. Er steht im Lukasevangelium im 14. Kapitel, Vers 16–24. Dort ist die Rede von dem Hausvater, der ein großes Abendmahl bereitet und viele Gäste dazu einlädt. Doch die Geladenen fangen an, sich zu entschuldigen: Der eine hat einen Hof erworben (im Griechischen heißt es: einen Acker) und muß hingehen, um ihn anzusehen; der andere hat fünf Joch Ochsen gekauft und muß sie beschauen; der dritte hat eine Frau genommen und kann deshalb nicht kommen. „Und der Knecht kam zurück und berichtete das seinem Herrn. Da ward der Hausvater zornig und sprach zu seinem Knechte: Geh schnell hinaus auf die Straßen und Gassen der Stadt, und führe die Armen, Schwachen, Blinden und Lahmen hier herein. Und der Knecht sprach: Herr, es ist geschehen, wie Du befohlen hast; aber es ist noch Platz übrig. Und der Herr sprach zu dem Knechte: Geh hinaus auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie hereinzukommen, damit mein Haus voll werde. Ich sage euch aber, daß keiner von den Männern, die geladen waren, mein Abendmahl verkosten soll.“<sup>13</sup>

Die Stelle heißt im Vulgata-Text: ... *et compelle intrare, ut impleatur domus mea*. Griechisch lautet sie: *kai anankeson eiselthein, hina gemisthe mou ho oikos*. „Nötige sie hereinzukommen“, das ist wohl die angemessene, sachlich am besten treffende deutsche Übersetzung, „zwinge sie“ wäre zu stark, „bitte sie“ oder „fordere sie auf“ wären zu schwach. Sowohl Luther<sup>14</sup> wie Allioli<sup>15</sup> und die meisten katholischen Übersetzungen wie auch die Einheitsübersetzung von 1972<sup>16</sup> verwenden den Ausdruck „nötigen“: Er trifft das lt. *compellere* (treiben, zusammentreiben) gut und noch besser das gr. *anankazo*, dessen Bedeutungsspektrum von „zwingen“ bis zu „überzeugen“ reicht.

Bei den griechischen und lateinischen Vätern hat dieses Gleichnis lange Zeit kaum eine Rolle gespielt. Seine theologische Nutzung und Indienstnahme setzt erst mit Augustinus ein – dann freilich mit großer Wucht und intensiver Langzeitwirkung. Um auch hier das Original zu zitieren: Der späte Augustin, Bischof von Hippo, schreibt 408 an den Donatistenbischof Vincentius: „Du meinst, man dürfe niemanden zur Gerechtigkeit zwingen, obwohl du liest, daß der Hausvater zu seinen Knechten gesagt hat: ‚Alle, die ihr findet, zwinget einzutreten‘, und obwohl du liest, daß auch Saulus, der spätere Paulus, unter dem Zwange einer gewaltsamen

<sup>12</sup> Karl Heinz Chelius, *Compelle intrare*, in: Augustinus-Lexikon 1 (Basel 1986–1994) 1084f.

<sup>13</sup> Deutscher Text nach Joseph Franz von Allioli, *Das Neue Testament*, deutsch nach der Vulgata (Neuausgabe Colmar 1942) 219.

<sup>14</sup> Die Bibel... nach der Übersetzung Martin Luthers, Württembergische Bibelanstalt (Stuttgart 1968) *Das Neue Testament*, 100.

<sup>15</sup> Wie Anm. 13.

<sup>16</sup> Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. *Das Neue Testament* (Stuttgart 1975) 151.

Einwirkung Christi zur Erkenntnis und Annahme der Wahrheit gebracht worden ist... Du begreifst also bereits, wie ich meine, daß es nicht darauf ankommt, ob jemand überhaupt gezwungen wird, sondern wozu er gezwungen wird, mag es gut oder böse sein.“ Viele Häretiker, so argumentiert Augustinus, hätten durch Zwang den Weg zur Kirche zurückgefunden. „Diesen Beispielen, die mir von meinen Mitbischöfen vorgehalten wurden, habe ich mich gebeugt.“ Diskret weist Augustinus in diesem Brief darauf hin, daß er früher anders gedacht habe. Er sei der Meinung gewesen, niemand dürfe zur Einheit in Christus gezwungen werden. Aber die praktische Erfahrung mit der nordafrikanischen Donatistenbewegung habe ihn eines Besseren belehrt. Umsichtiger Zwang könne unter Umständen zur Bekehrung der vom gemeinsamen Glauben Abweichenden – und damit zum öffentlichen Frieden – beitragen<sup>17</sup>.

Damit war ein neues Paradigma geschaffen. Fortan wurde das Gleichnis vom großen Gastmahl ausschließlich im geschilderten Sinne interpretiert. Augustins Deutung hat in der folgenden Zeit vor allem beim Umgang mit Glaubens-Abweichungen in der Kirche, bei der Behandlung von Häresien und Häretikern eine breite, oft verhängnisvolle Wirkung entfaltet. Dabei wurde bald auch die Grenze überschritten, die Augustin noch eingehalten hatte und eingehalten wissen wollte – lehnte er doch die Todesstrafe gegen Häretiker auch in seinen späteren Jahren entschieden ab. In den Ketzerprozessen des Mittelalters jedoch – die erste Häretiker-Hinrichtung fand im Westen im Jahr 385 am Trierer Kaiserhof statt – fiel der altchristliche Verzicht auf Körperstrafen gegenüber Häretikern Zug um Zug dahin. Die Gelassenheit früherer Zeiten, die sich am biblischen Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen orientiert und biblisch zur Geduld geraten hatten („Laßt beides wachsen, bis die Ernte kommt“), geriet immer mehr in Vergessenheit. An ihre Stelle trat ein richterlicher Dezisionismus, der im „Gottesfrevl“ des Häretikers und der Verbreitung seiner Lehren ein unmittelbar und augenblicklich zu sühnendes Verbrechen sah.

So konnte Joseph Höffner in seinem Buch „Kolonialismus und Evangelium“ schon 1947 über die neue Auslegung des *compelle intrare* durch Augustinus das scharfe Urteil fällen: „Diese Sätze wurden von Jahrhundert zu Jahrhundert weitergegeben; sie wurden ins Gratianische Dekret aufgenommen; sie dienten zur Rechtfertigung der Ketzerbestrafung, der Inquisition und der Unterjochung der Indianer noch im 16. Jahrhundert.“<sup>18</sup> Arnold Angenendt hat in seinem kürzlich erschienenen Buch „Toleranz und Gewalt“ die im Mittelalter in der Kirche üblich werdende, in der frühen Neuzeit perfektionierte Praxis der Häretikertötung den „christlichen Sündenfall“ schlechthin genannt<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Ep 93: Ad Vincentinum (CSEL 34). Deutsche Übersetzung: Alfred Hoffmann, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Briefe (= Bibliothek der Kirchenväter Bd. IX, Kempten, München 1917) 333–384, die Zitate 338, 349f.

<sup>18</sup> Joseph Höffner, Kolonialismus (wie Anm. 8) 45.

<sup>19</sup> Arnold Angenendt, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert (Münster 2007) 245.

### 3. Gewaltabwehr und neue Gewalt: die Kreuzzüge

Haben auch die Kreuzzüge mit dem *compelle intrare* zu tun? Gewiß nicht unmittelbar. Denn sie gehörten einem anderen Genus an als das Vorgehen gegen Ketzer, sie waren – zumindest im Verlauf und im Ergebnis – regelrechte Kriege, in denen sich die abendländische Christenheit gegen äußere Feinde wandte<sup>20</sup>. Es waren Kriege gegen Heiden draußen, nicht Kämpfe gegen Häretiker drinnen. Die christlichen Ritter wollten die Muslime, die sich der Heiligen Stätten bemächtigt hatten, nicht bekehren. Dennoch zeigt sich in mehreren Punkten eine verwandte Tendenz.

Daß die Eroberung Palästinas durch den Islam christlichen Pilgern den Weg zu den Heiligen Stätten versperrte, empfanden viele Christen im Abendland als eine schwer erträgliche Demütigung. So begannen die Kreuzzüge „mit dem Doppelziel, die Christen im Osten von der Herrschaft der Moslems zu erlösen und das Heilige Grab in Jerusalem zu befreien“<sup>21</sup>. In seiner Kreuzzugspredigt in Clermont-Ferrand (1095) – einem höchst wirkungsvollen Aufruf, wenn man an die umwälzenden Folgen denkt! – hob Papst Urban II. auf zwei Dinge ab: den Hilferuf der byzantinischen Christen, die von den Muslimen bedrängt und angegriffen wurden, und die Notwendigkeit ihrer Befreiung durch ein Heer von Kreuzfahrern, die durch päpstliche Ermächtigung und geistlichen Lohn zu *milites Christi*, Soldaten Christi, werden sollten. Ihnen wurde eine Generalabsolution erteilt, wenn sie sich auf den Weg nach Osten machten. Wer in wahrer Buße fiel, der sollte Vergebung seiner Sünden und die Frucht ewigen Lebens erhalten<sup>22</sup>.

Einzelheiten brauchen hier nicht ausgeführt zu werden, da sich bei dieser Tagung ein eigener Vortrag den Kreuzzügen widmen wird. Hier sei nur auf den Gegenwartsaspekt des Themas hingewiesen. Die Zeit der Kreuzzüge hat nicht nur das Verhältnis Christentum – Islam dauerhaft belastet (und ebenso das Verhältnis zwischen Christen und Juden wegen der heimischen Pogrome in Kreuzzugszeiten!). Sie bot dem Islam auch Gelegenheit, eigene Angriffe und Eroberungen als „Verteidigungskriege“ zu deklarieren, und das bis zum heutigen Tag. Bis heute werden Christen in der muslimischen Terminologie zugespitzt als „Kreuzzügler“ bezeichnet – und wenn heute George W. Bush von „Kreuzzügen gegen den Terror“ spricht (wie schon Dwight D. Eisenhower vom „Kreuzzug in Europa“ sprach), so hören Muslime in diesem Wort nicht etwa eine abgeblaßte, säkularisierte Formel (wie bei

<sup>20</sup> Allgemeine Literatur: Steven Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge* (München <sup>3</sup>2001); Hans Eberhard Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge* (Stuttgart <sup>10</sup>2005). – Zur Begrifflichkeit: Ernst Dieter Hehl, Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, in: *Historische Zeitschrift* 259 (1994) 297–336; Kaspar Elm, *Die Kreuzzüge, Kriege im Namen Gottes?* (= Kirche und Gesellschaft 231, Köln 1996).

<sup>21</sup> Victor Konzemius, *Die Kreuzzüge*, in: *Communio* 31 (2002) 133–142 (134).

<sup>22</sup> Die Rede ist von verschiedenen Chronisten überliefert, von denen einige mit Ausschmückungen und frei erfundenen Passagen arbeiten. Als authentischster Text gilt derjenige, den der Chartreser Priester und Geschichtsschreiber Fulcher, der Kapellan des späteren Königs Balduin von Jerusalem – wahrscheinlich ein Augenzeuge bei der Synode in Clermont –, überliefert hat: *Historia Hierosolymitana*, ed. H. Hagenmeyer (Heidelberg 1913).

„Kreuzzügen“ gegen Hunger, Kälte, Armut, Drogenmißbrauch), sondern sie erinnern sich an konkrete Ereignisse, die bis heute ihr Geschichtsbild prägen.

Umgekehrt wird heutigen Europäern, wenn sie den Kreuzzugsaufruf Papst Urbans lesen, der Anklang an aktuelle Dschihad-Aufrufe aus islamischen Ländern der Gegenwart nicht entgehen. Vor allem der Hinweis auf den unmittelbar bevorstehenden Paradieseslohn erinnert an Äußerungen aus dem Kreis islamischer, sich selbst opfernder Krieger von heute<sup>23</sup>. Im Vorübergehen sei angemerkt, daß diese Krieger, die wir im Westen als „Selbstmordattentäter“ zu bezeichnen pflegen, inzwischen fast in der ganzen islamischen Welt (auch in Ländern mit laizistischer Verfassung wie der Türkei) als „Martyrer“ bezeichnet werden. Das ist beunruhigend, zeigt es doch, daß hier eine ursprüngliche Gemeinsamkeit im Martyrerverständnis, die Judentum, Christentum und Islam lange Zeit verband, – die Überzeugung nämlich, daß man das Martyrium nicht selbst suchen dürfe, daß Martyrium und Selbstmord einander ausschlossen<sup>24</sup> – offenkundig in unserer Zeit zu Ende geht.

#### 4. Kolonialismus und Christentum

Die Kreuzzüge waren nicht nur ein Ausgriff der europäischen Christenheit nach draußen, der zu schärferen Abgrenzungen gegenüber der nichtchristlichen Welt führte. Sie standen zugleich in Verbindung mit Vorgängen im Inneren Europas. Die christlich geformte europäische Welt konsolidierte sich vom 11. bis zum 13. Jahrhundert, entwickelte spezifische Gemeinsamkeiten und bereitete die Grundlagen für Europas spätere weltweite Machtstellung vor. Ein Dualismus entwickelte sich: Gottesfriede im Inneren als Vorstufe der späteren Landfrieden und des sich entfaltenden staatlichen Rechts- und Friedensraumes mit seiner Zähmung und Kultivierung der Gewalt<sup>25</sup> – Krieg (oder gewaltsame Bekehrung) im Äußeren, gegenüber den Heiden, der nichtchristlichen Welt<sup>26</sup>. Im Zeitalter kolonialer Expansion wurde die christliche Ethik immer mehr zu einer europäischen Binnenethik. Sie galt nicht mehr schlechthin und überall; „beyond the line“ hatte sie meist ihr Recht verloren. Vielfältig wurde die im Inneren Europas „gezähmte“ Gewalt nach draußen gekehrt, ihre Antriebsrichtung veränderte sich. Jenseits des Äquators

<sup>23</sup> Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence* (London 2000) 165ff., 218ff.; Joseph Croitorou, *Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats* (München 2003) 71ff., 121ff., 188ff.; Diego Gambetta (Hrsg.), *Making Sense of Suicide Missions* (Oxford 2005) 131ff., 233ff., 259ff.

<sup>24</sup> Hierzu Hans Maier, *Politische Martyrer? Erweiterungen des Martyrerbegriffs in der Gegenwart*, in: *Stimmen der Zeit* 222 (2004) 291–305.

<sup>25</sup> Wolfgang Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt* (München 32002).

<sup>26</sup> Eberhard Schmitt, *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion I–VI* (V und VI gemeinsam mit Thomas Beck) (München 1986–1988; Wiesbaden 2003–2008); Thomas Beck, *Marília dos Santos Lopes, Christian Rödel* (Hrsg.), *Barrieren und Zugänge. Die Geschichte der europäischen Expansion. FS für Eberhard Schmitt zu seinem 65. Geburtstag* (Wiesbaden 2004).

wurde der Europäer oft genug – nach der sprichwörtlichen Formulierung Guillaume de Raynals – zum „gezähmten Tiger, der in den Wald zurückkehrt“.

Gewiß, die Kreuzzüge brechen im späteren Mittelalter ab und verschwinden schließlich ganz. Sie passen nicht mehr in die Zeit, sind ein Stück Vergangenheit, werden zu Gegenständen ritterlicher Nostalgie<sup>27</sup>. Dennoch hören nicht alle Kontinuitäten auf. Zu den Antrieben der kolonialen Expansion seit dem 14. Jahrhundert gehört gewiß immer noch das christliche „Geht hinaus in alle Welt“, die Sorge um die Bekehrung der Völker – nunmehr freilich vermischt mit anderen Elementen: einer generellen Neugier bei der Erkundung der Welt, der Erforschung der Seewege in andere Kontinente, der Suche nach dem mystischen Dorado, dem Goldland, nach Gewürzen, Sklaven, Abenteuern<sup>28</sup>. Im Kolonialzeitalter folgt dem christlichen Missionar fast unvermeidlich der Soldat, der Eroberer, der Kaufmann, der Verwalter auf dem Fuß. Immer unablässig verbindet sich die christliche Mission mit anderen, weltlichen Zwecken. Sie wird europazentrisch und bleibt es lange. In der neuzeitlichen vatikanischen Verwaltung wird die Congregatio de propaganda Fide lange, bis ins 20. Jahrhundert hinein, fast ausschließlich von Europäern beherrscht<sup>29</sup>.

Der Schwerpunkt der theologischen Debatte verlagert sich in dieser Zeit in das öffentliche Recht, das *ius gentium* – in die Frage des Umgangs mit den Eingeborenen der Neuen Welt, ihren Rechten und Pflichten. Joseph Höffner hat gezeigt, daß die Härte der Kriege gegen die Eingeborenen in der Neuen Welt auch mit der Verschärfung der Lehre vom „gerechten Krieg“ zusammenhing, die sich schon in der Zeit der Kreuzzüge vorbereitet hatte. So lehrte bereits Papst Innozenz IV. (1243–1254), der Papst könne den Ungläubigen befehlen, christliche Glaubensboten in den Ländern ihrer Herrschaft zuzulassen – sollten sie den Gehorsam ver-

<sup>27</sup> Nach wie vor die subtilste Darstellung der politischen und militärischen Bedeutung des Rittergedankens im ausgehenden Mittelalter und der Wandlungen des Kreuzzugsideals: Jan Huizinga, *Herbst des Mittelalters* (Kröner Taschenausgabe Band 204, Stuttgart 1969) 126–146.

<sup>28</sup> Eberhard Schmitt, *Die Anfänge der europäischen Expansion* (Idstein 1991); Urs Bitterli, *Eberhard Schmitt* (Hrsg.), *Die Kenntnis beider „Indien“ im frühneuzeitlichen Europa* (München 1991); Thomas Beck, Annerose Menninger, Thomas Schleich (Hrsg.), *Kolumbus' Erben. Europäische Expansion und überseeische Ethnien im ersten Kolonialzeitalter 1415–1815* (Darmstadt 1992); Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit* (Gütersloh 1992); Eberhard Schmitt, *Atlantische Expansion und maritime Indienfahrt im 16. Jahrhundert* (Bamberg 1992); ders., *Friedrich-Karl von Hutten, Das Gold der Neuen Welt. Die Papiere des Welser-Konquistadors und Generalkapitäns von Venezuela Philipp von Hutten 1534–1541* (Hildburghausen 1996); Klaus Koschorke (Hrsg.), *„Christen und Gewürze“. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten* (Göttingen 1998); Jürgen Osterhammel, *Sklaverei und die Zivilisation des Westens* (= Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen Band 70, München 2000); Markus A. Denzel (Hrsg.), *Vom Welthandel des 18. Jahrhunderts zur Globalisierung des 21. Jahrhunderts* (Stuttgart 2007).

<sup>29</sup> Die Congregatio de Propaganda Fide wurde 1622 von Gregor XV. als Zentrale für die katholische Missionstätigkeit geschaffen und umfaßte im Jahr 1962 577 Diözesen, 6 Abteien nullius, 114 Apostolische Vikariate, 93 Apostolische Präfekturen und 3 Missionen *sui iuris*; vgl. Nikolaus Kowalsky, *Propaganda-Kongregation*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 8 (Freiburg 1963).

weigern, seien sie mit weltlicher Gewalt zu zwingen. Möglicher Grund für einen gerechten Krieg war also nicht mehr nur das von Heiden gegen Christen begangene Unrecht, es war vielmehr das Unrecht (des Nichtglaubens) gegen Gott schlechthin. Theoretisch war damit „das Verhältnis zu den Heidenvölkern als dauernder Kriegszustand gekennzeichnet“<sup>30</sup>.

Gegen diese Verengung und Zuspitzung des biblischen „Nötige sie!“ erhob sich immer wieder Protest auch unter christlichen Theologen und Juristen. Gerade das Spanien der Kolonialzeit ist davon erfüllt – man denke an den Kampf des Las Casas gegen die Übergriffe der Konquistadoren und an die Entwicklung einer neuen Kolonialethik durch Vitoria. Doch es brauchte noch lange, bis sich die Kirche von dem inzwischen immer mehr profan gewordenen, nicht mehr religiös unterfungenen Kolonialismus zu lösen begann.

Im Grund hat erst das späte 19. und das 20. Jahrhundert diesen Punkt erreicht. In dieser Zeit begannen die Päpste, beginnend mit Leo XIII., Kolonialismus und Mission zu entkoppeln, die Mission, so gut es ging, von weltlichen Einflüssen zu befreien und mit Energie einen einheimischen Klerus aufzubauen<sup>31</sup>. In der Folgezeit wuchs die Kirche konsequent in weltweite, nicht mehr auf Europa zentrierte Dimensionen hinein. Die Zusammensetzung des Kardinalskollegiums – bis 1961 noch mit italienischer Mehrheit – änderte sich grundlegend, ebenso veränderten sich die Episkopate der früher sogenannten Missionsländer. Hanno Helbling hat den Unterschied 1981 so beschrieben: „Vor dreißig Jahren betrat, wenn er Rom besuchte, der Missionsbischof europäischer oder amerikanischer Herkunft mit farbigem Gefolge den Palazzo der Kongregation De Propaganda Fide an der Piazza di Spagna. Heute schreitet der ‚eingeborene‘ *ordinarius loci* dort seinem weißen Sekretär und Berater voran.“<sup>32</sup> Helbling spricht von einem „Abschied vom alten Missionsdenken“. Er ist eine Konsequenz aus der Tatsache, daß heute die „Dritte Welt“ in der Katholischen Kirche den Rang der früheren „Ersten Welt“ erreicht hat. Dementsprechend heißt die Missionskongregation seit 1988 auch nicht mehr „de Propaganda Fide“, sondern „pro Gentium Evangelizatione“. Der paternalistische europäische Akzent im Namen der Missionszentrale gehört der Vergangenheit an.

## 5. *Compelle intrare* – auch in der Reformation?

Mehr im Vorübergehen, in Form eines Exkurses, sei an dieser Stelle nach dem Beitrag der Reformation zu unserem Thema gefragt. Wie haben die Reformatoren das

<sup>30</sup> Höffner, Kolonialismus (wie Anm. 8) 69.

<sup>31</sup> Diese Absichten waren schon in dem von Francesco Ingoli, dem ersten Sekretär der Propaganda-Kongregation (1622–1649), entworfenen Programm enthalten, konnten systematisch jedoch erst realisiert werden, nachdem das Ende des Kirchenstaates 1871 die Kirche von der unmittelbaren Rücksicht auf die traditionellen europäischen Schutzmächte entbunden hatte.

<sup>32</sup> Hanno Helbling, Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958–1978 (Frankfurt 1981) 63.



Verhältnis von Wahrheit und Freiheit, das Problem des Schutzes und der Ausbreitung des Glaubens gesehen? Gibt es auch ein reformatorisches *compelle intrare*?

Man muß die Frage differenziert beantworten<sup>33</sup>. So hat Luther die Freiheit des Glaubensaktes betont, zugleich aber am absoluten Anspruch des Evangeliums festgehalten. „Toleranz“ – diese Eindeutschung des lateinischen Wortes *tolerantia* geht auf ihn zurück – war für ihn Sache der Liebe, des duldenden Einverständnisses, nicht aber Sache des Glaubens, der „intolerant“ blieb und bleiben mußte. Auch bei Calvin gehört *tolerantia* dem Bereich des praktischen Zusammenlebens an, sie ist *mansuetudo animi*, ein Weg der Mitte zwischen übermäßiger Strenge und alles verzeihender Milde. Duldung kann es aber nicht geben gegenüber Götzendienst, Aberglauben und Magie, auch nicht gegenüber Abweichungen von zentralen Lehren des christlichen Glaubens wie dem trinitarischen Dogma; in diesem Sinn hat Calvin, wie bekannt, die Hinrichtung des spanischen Arztes Servet im Jahr 1553 in Genf gerechtfertigt.

Steht so der Altprotestantismus, von wenigen Ausnahmen abgesehen, noch ganz auf dem Boden des einheitlich-allgemeinen Glaubens und seiner das öffentliche Leben verpflichtenden Geltung<sup>34</sup>, so rückte die staatliche Praxis unter dem Druck der Umstände bald von dieser Haltung ab. Bei den Einsichtigen wuchs die Erkenntnis, daß es sich beim Streit zwischen Katholiken und Protestanten nicht um den traditionellen Glaubensstreit zwischen einer Mehrheit und einer häretischen Minderheit handelte, mit dem die Theologie seit Augustinus (ja schon seit Paulus) immer wieder konfrontiert war. Es sind vielmehr vergleichbar starke Religions-Corpora, die einander gegenüberstehen – und beide berufen sich auf das christliche Erbe. Protestanten und Katholiken können einander, das zeigt sich bald, weder verdrängen noch vernichten noch bekehren, so daß sie notwendigerweise Frieden miteinander halten müssen, Religionsfrieden – zumindest bis ein Allgemeines Konzil das Problem „spaltiger Religion“ gelöst hat<sup>35</sup>.

Der Augsburger Religionsfrieden war ein entscheidender Schritt zur faktischen Duldung der katholischen und der lutherischen Konfession im Reich. Er bildete noch keinen Auftakt zu einer allgemeinen Religionsfreiheit; sein Ziel war, nach der

<sup>33</sup> Zum Folgenden: *Klaus Schreiner, Gerhard Besier*, Toleranz (wie Anm. 10); bes. die Abschnitte VIII-X (472–494) „Toleranz und Intoleranz im Zeitalter des Humanismus, der Reformation und Gegenreformation“, „Toleranz“ als Handlungsbegriff im 16. Jahrhundert“ und „Politische Theorie, Reichs- und Kirchenrecht um 1600“ (*Klaus Schreiner*) sowie XI (495–510) „Toleranz“ als religionspolitischer Begriff im 17. und 18. Jahrhundert“ (*Gerhard Besier*).

<sup>34</sup> *Ernst Walter Zeeden*, Die Entstehung der Konfessionen (München 1965) 11, bemerkt für die Anfänge der Konfessionsbildung zurecht: „... jede Konfession war ihrer Intention nach universal: Jede verstand sich als *Confessio Catholica* und bezeichnete sich in ihren authentischen Verlautbarungen so.“

<sup>35</sup> *Dietmar Willoweit*, Religionsrecht im Heiligen Römischen Reich zwischen Mittelalter und Aufklärung, in: Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden, hrsg. von *Carl A. Hoffmann* u. a. (Regensburg 2005) 35–50; *Martin Heckel*, Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung. Der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart (= Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Abhandlungen NF Heft 130, München 2007).

griffigen Formel von Gerhard Anschütz, „nicht Glaubensfreiheit, sondern Glaubenszweiheit“. Trotz der im Geist der Zeit ständisch (korporativ) konzipierten Form der religiösen Freiheit enthielt der Augsburger Religionsfriede doch Bestimmungen, die der persönlichen Entscheidung etwas Raum ließen, wie etwa das Recht, mit Weib und Kind gegen Bezahlung einer Nachsteuer auszuwandern (§ 24)<sup>36</sup>. Erheblich weiter zieht dann ein Jahrhundert später, nach der Erschöpfung der konfessionellen Leidenschaften im Dreißigjährigen Krieg, das Instrumentum Pacis Osnabrugense den Kreis der freien Religionsübung. In Art. V § 31 und 32 IPO wird bestimmt, daß die andersgläubigen Stände, die im „Normaljahr“ 1624 das *exercitium religionis* nach katholischer oder Augsburger Konfession besessen haben, dies auch in Zukunft behalten sollten; die es nicht besitzen oder künftig zur anderen Religion übertreten wollen, sollen vom Landesherrn „in Geduld ertragen werden“ (*patienter tolerantur*) und in Gewissensfreiheit – hier taucht der Begriff der *conscientia libera* im Reichsrecht auf! – ihre Hausandacht pflegen und im benachbarten Gebiet dem öffentlichen Gottesdienst beiwohnen können<sup>37</sup>.

Daß vor diesem Hintergrund das *compelle intrare* im evangelischen Bereich allmählich verblassen mußte, dafür mag hier ein spätes Zeugnis aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts stehen. Unter dem Präsidium des Theologen und Kanzlers Christoph Matthäus Pfaff verteidigte Wolfgang Ludwig Liesching, ein aus Göppingen stammender Tübinger Stifter, am 21. März 1732 in einer Disputatio in der Tübinger Universität Thesen „De tolerandis vel non tolerandis in Religione Dissidentibus“<sup>38</sup>. Ausgangspunkt war wiederum das lukianische „Große Gastmahl“ und die zentrale Weisung *anankason eiselthein – compelle ad intrandum*.

Der Text<sup>39</sup> wird ganz im Sinn der Tradition ausgelegt: Der Paterfamilias ist Gott selbst; der Knecht, der die Geladenen ruft, ist Christus mit den Aposteln, das Haus ist die Kirche, das große Gastmahl die Gnade, die Einladung die Predigt des Evangeliums. Die Erstgeladenen, die die Einladung verschmähen, sind die Juden, die Nachfolgenden sind die Christen aus allen Völkern, die dem Ruf des Knechtes folgen. Das alles ist, wie der Kommentator sagt, leicht zu erkennen und mit anderen Parallelen im Neuen Testament zu vergleichen<sup>40</sup>.

Die zentrale These der Schrift wird gleich zu Anfang entwickelt: Die Worte *anankazein* und *compellere*, so der Verfasser, seien strikt im Sinn einer „emphatischen und drängenden Einladung“, einer *invitatio emphatice & instantissime facienda*, auszulegen – keinesfalls jedoch seien Zwang und Gewalt gemeint. Auch sei die Gleichsetzung des „Knechtes“ mit der weltlichen Gewalt eine Mißdeutung

<sup>36</sup> Vgl. Axel Gotthard, Der Augsburger Religionsfrieden (Münster 2004) 118ff., der betont, daß das *Ius emigrandi* 1555 zwischen den Konfessionen nicht strittig war.

<sup>37</sup> Willoweit, Religionsrecht (wie Anm. 35) 47ff.; Heckel, Vom Religionskonflikt (wie Anm. 35) 25ff.

<sup>38</sup> Im folgenden zitiert nach UB München Sig. 4<sup>o</sup> Theol. 2896. Für den Hinweis auf diese Schrift danke ich Klaus Schreiner.

<sup>39</sup> 39 Commentariolus Theologicus ad Verba Christi Compelle ad intrandum sive De tolerandis vel noch tolerandis in Religione Dissidentibus... (Tubingae 1732).

<sup>40</sup> Commentariolus § 1; genannt wird u. a. die Parallelstelle Math 22, 1 ff.

des Gleichnisses, gemeint seien Christus und die Apostel, diese aber hätten mit ihrer Predigt niemals äußere Gewalt oder gar Waffen (*vim externam vel carnalia arma*) verbunden. Es versteht sich, daß von diesem Ausgangspunkt her die ganze Geschichte des *compelle intrare* kritisch gesehen und als Verirrung gebrandmarkt wird, die längst durch bessere Erfahrungen mit Toleranzregeln widerlegt sei<sup>41</sup>. Daß auch in der Frühzeit der Reformation Gewalt gegen Häretiker geübt wurde, wird zum Einzelfall erklärt, den man nicht der protestantischen Gemeinschaft im ganzen vorwerfen könne<sup>42</sup>.

## 6. Ein Schlußpunkt: der Kampf um die Religionsfreiheit im Zweiten Vatikanischen Konzil

Länger als im Protestantismus hat sich das *compelle intrare* in der katholischen Welt gehalten. Freilich war Gewalt zum Schutz der Religion seit dem 19. Jahrhundert nur noch in katholischen Staaten durchsetzbar – und auch hier keineswegs überall und unbeschränkt. Als Pius IX. 1864 in seinem „Syllabus“ mit anderen „Zeitirrtümern“ auch die Religionsfreiheit verurteilte<sup>43</sup>, versuchte der französische Bischof Dupanloup den Inhalt dieser Schrift durch eine „weitherzige“ Interpretation zu entschärfen. Er unterschied die These von der Hypothese: Als allgemeiner Grundsatz (These) sei die Religionsfreiheit nicht annehmbar; als Hypothese dagegen, unter besonderen geschichtlichen Bedingungen, zum Beispiel in einem religiös gespaltenen Land, könne sie durchaus berechtigt sein. Die damit skizzierte Verteidigungslinie – sie fand übrigens den Beifall des Papstes! – war freilich problematisch und trug nicht weit. Sie öffnete dem Opportunismus und der Mehrdeutigkeit Tür und Tor. Der Pariser Witz hat sich der Lage rasch bemächtigt; anspielend auf das ziemlich weltliche Leben des Nuntius Chigi, sagte man: „Die These ist, wenn der Nuntius erklärt, man müsse die Juden verbrennen; die Hypothese, wenn er bei Herrn Rothschild zu Mittag ißt.“<sup>44</sup>

Ein letztes und entscheidendes Mal wurde in jüngerer Zeit in der katholischen Welt über Gewalt zum Schutz oder zur Ausbreitung des Glaubens theologisch geurteilt, nämlich während des Zweiten Vatikanischen Konzils, bei der Erklärung

<sup>41</sup> Commentariolus §§ 4, 5. – Gegenüber offenkundigen Atheisten, Spinozisten, Deisten gilt es freilich auch nach Meinung des Autors die „Grenzen der Toleranz zu ziehen“ (*limites tolerantiae ponere*), so § 6, Anm. (u) – ohne daß genauer gesagt wird, was mit ihnen zu geschehen habe.

<sup>42</sup> Corollarium I; hier werden die durch Feuer und Schwert hingerichteten Ketzler Servet, Valentinus Gentilis und Johannes Sylvanus erwähnt mit dem entschuldigenden Zusatz: *facta haec particularia sunt, quae Protestantium toti Ecclesiae nequeunt objici*.

<sup>43</sup> Text: ASS 3 (1867) 168–176; vgl. Hans Maier, Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition, in: Krzysztof Michalski (Hrsg.), Aufklärung heute. Castelgandolfo-Gespräche 1996 (Stuttgart 1996) 75–106; Hubert Wolf, Der Syllabus, in: Kirche im 19. Jahrhundert, hrsg. von Manfred Weitlauff (Regensburg 1998) 115–139.

<sup>44</sup> Félix-Antoine-Philibert Dupanloup, La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre (Paris 1865); Roger Aubert, Le Pontificat de Pie IX (Paris 1952) 252.

über die Religionsfreiheit. Die Debatte in der 80. Generalkongregation im September 1964 wurde zu einer Zerreißprobe; über keinen Text des Zweiten Vatikanums, nicht einmal über die gleichfalls umkämpfte Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et Spes*), ist in der Konzilsaula erbitterter räsoniert und gestritten worden<sup>45</sup>.

Eine Mehrheit der Väter stand zwar von Anfang hinter der Erklärung. Aber die opponierende Minderheit war stark, weil sie sich auf unbestreitbar gegensätzliche, dem Textentwurf diametral widersprechende Aussagen des päpstlichen Lehramts stützen konnte – und dies in einer ununterbrochenen Folge von Zeugnissen von der Zeit der Französischen Revolution bis zum Pontifikat Leos XIII. Man monierte, daß in der Erklärung die Rechte des irrenden Gewissens denen des „rechten Gewissens“ gleichgestellt würden. Der Irrtum habe aber gegenüber dem objektiven Anspruch der Wahrheit kein Recht. „Das Schema sündigt im Übermaß, weil es behauptet, daß derjenige der Achtung würdig ist, der seinem Gewissen folgt, auch wenn er sich täuscht“ – so Kardinal Ottaviani. Und Bischof Marcel Lefèbvre verurteilte den Text im ganzen, „weil er nicht auf die Rechte Christi und der Kirche gegründet“ sei<sup>46</sup>.

Doch auch die Gegenseite kam zu Wort. Sie führte ins Feld, daß die Praxis des Heiligen Stuhls hinsichtlich der Konkordate sich längst den Prinzipien der Religionsfreiheit angenähert habe. Kardinal Heenan, der Erzbischof von Westminster, wies auf die Verhältnisse in England hin und zeichnete das Bild einer Staatskirche – der anglikanischen –, die ungeachtet ihrer offiziellen Stellung Andersgläubigen Toleranz gewähre. Seine Worte wurden berühmt, weil sie die Situation einer pluralistischen Gesellschaft präzise umschrieben: „Heutzutage kann Großbritannien keinesfalls als katholisch angesehen werden. Die Kirche von England ist die offizielle Staatskirche, an deren Spitze die Königin steht. Tatsächlich aber praktizieren viele unserer Mitbürger keine Religion. Dennoch bezeichnet sich die Mehrzahl der Engländer als Christen. In England sind die Kinder im allgemeinen getauft, die Leute wollen sich meist kirchlich trauen lassen, und fast alle erhalten ein christliches Begräbnis. Natürlich gibt es daneben auch Menschen, die keine Religion bekennen. Wir haben also eine pluralistische Gesellschaft, in der trotz allem die Religion privat und öffentlich geehrt wird. Obwohl die Kirche von England die Staatskirche ist, wird den Bürgern der anderen Bekenntnisse völlige Religionsfreiheit garantiert. Daher gibt der Staat zum Beispiel den katholischen Schulen eine wesentliche Beihilfe und bezahlt vollständig die Gehälter ihrer Professoren, auch wenn es Priester oder Ordensleute sind. Aber – und das ist richtig – die katholi-

<sup>45</sup> Hamer, Congar, Konzilserklärung passim; vgl. besonders die dort enthaltenen Kommentare von Pietro Pavan, Jan Willebrands, Émile-Joseph De Smedt, Jérôme Hamer, John Courtney Murray, Yves Congar und Pierre Benoit; Roman A. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit (*Dignitatis humanae*), in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. von Wilhelm Hünermann, Bernd Jochen Hilberath, Band 4 (Freiburg 2005) 125–218.

<sup>46</sup> Hamer, Congar, Konzilserklärung 86f.

schen Schulen erfreuen sich der gleichen Rechte und Pflichten wie die Schulen der Kirche von England.“<sup>47</sup>

Die Waage schwankte heftig zwischen Befürwortern und Gegnern der Religionsfreiheits-Erklärung. Das Schema wurde mehrmals umgearbeitet. Viele Einzelfragen wurden neu erörtert. Begriffe wie Toleranz, Zwang, Gewissen, Grenzen der Religionsfreiheit wurden präzisiert. Im Oktober 1964 stand die dritte Textfassung fest. Im November sollte die Abstimmung erfolgen. Doch die Gegner des Dokuments erreichten eine Verschiebung. Das löste bei der Mehrheit große Verärgerung aus, die sich in zahlreichen Bittschriften an Papst Paul VI. Luft machte. Dem Text kam die Zwangspause jedoch zugute. Die endgültige Textfassung – es war die sechste – wurde nach weiteren Umarbeitungen und einer wesentlichen Kürzung, Vereinfachung und Konzentration mehr als ein Jahr später, am 7. Dezember 1965, vom Konzil endgültig verabschiedet, nunmehr mit großer Mehrheit: 2308 *placet*, 70 *non placet*<sup>48</sup>.

Von da an war die Religionsfreiheit, nachdem sie zum offiziellen Titel eines lehramtlichen Dokuments geworden war, in der katholischen Kirche nicht mehr umstritten, sie war endgültig anerkannt. Es war, wie ein Konzilsberater – Joseph Ratzinger – 1965 formulierte, „das Ende des Mittelalters, ja das Ende der konstantinischen Ära“<sup>49</sup>.

Positiv war ohne Zweifel, daß das Zweite Vatikanische Konzil das Thema aufgriff und trotz erheblicher Widerstände zu Ende führte; positiv war, daß die alte Zweideutigkeit und Doppelgleisigkeit – alle Rechte für die Wahrheit, für den Irrtum höchstens Duldung – überwunden wurde; positiv war vor allem das Bekenntnis zu Freiheit und Würde des Menschen und die nüchterne Einschätzung des Staates, der in der neuen Sicht der Konzilsväter die Last der Heilssorge verlor, zugleich aber auf seine eigentliche Bestimmung, die Rechts- und Friedewahrung und die Sorge für das öffentliche Wohl, hingelenkt wurde.

Ein Bedauern wird der Historiker freilich äußern: Über den Turbulenzen der Beratungen und Abstimmungen<sup>50</sup> – und wohl auch aus grundsätzlichen Bedenken – kam die anfangs als einleitender Teil geplante *Quaestio historica* der Erklärung nicht zustande<sup>51</sup>. Sie hätte die wechselvolle Geschichte des *compelle intrare*, des staatlichen Patronats über die Kirche, der Unterordnung der „Freiheit“ unter die „Wahrheit“, der halbherzig bejahten und oft wieder zurückgenommenen Toleranz darstellen und erklären sollen; dies wäre freilich nur möglich gewesen, wenn man im Text einen Bruch, eine Abkehr von früheren Gewohnheiten, einen offenen

<sup>47</sup> Hamer, Congar, Konzilserklärung 87.

<sup>48</sup> Hamer, Congar, Konzilserklärung 115.

<sup>49</sup> Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode (Köln 1965) 31; zit. bei Konrad Hilpert, Die Anerkennung der Religionsfreiheit, in: Stimmen der Zeit 130 (2005) 809–819 (817).

<sup>50</sup> Die insgesamt 32 Abstimmungen über das Schema über die Religionsfreiheit sind dokumentiert bei Hamer, Congar, Konzilserklärung 118–120.

<sup>51</sup> Sie wurde in der vierten konziliaren Textfassung beseitigt; Hamer, Congar, Konzilserklärung 102.

Paradigmenwechsel eingeräumt hätte. Dazu war die Zeit jedoch offenbar noch nicht reif. Die Konzilsväter waren bemüht, Widersprüche zu älteren kirchlichen Erklärungen und Standpunkten zwar nicht zu leugnen oder zu verschleiern, aber sie stellten sie doch nicht offen zur Diskussion. Alles war auf den Eindruck der Kontinuität, der Widerspruchsfreiheit angelegt. Ein historisches Schuldbekenntnis, wie es Papst Johannes Paul II. 35 Jahre später am ersten Fastensonntag des Jahres 2000 ablegen sollte, lag 1965 noch gänzlich außerhalb der allgemeinen Vorstellungen.

Immerhin: Daß die Kirche irren kann und dies auch sagt, ist inzwischen kein Tabu mehr. Und so dürfen wir hoffen, daß die ausstehende *Quaestio historica* eines Tages von kirchlicher Seite noch nachgeliefert wird!





Werner Eck

## Vom See Regillus bis zum flumen Frigidus Constantins Sieg an der Milvischen Brücke als Modell für den Heiligen Krieg?

Am 11. August des Jahres 213 fand in Rom eine Zusammenkunft der *fratres Arvales* statt; sie bildeten eines der alten republikanischen Priesterkollegien, das Augustus wiederbelebt hatte. Sie trafen sich an diesem Tag nicht in ihrem Heiligtum bei Magliana an der Straße nach Ostia, sondern auf dem Kapitol vor der Cella der Iuno Regina, einer der drei *cellae* des Tempels der kapitolinischen Trias. Anlaß für das Treffen war der Feldzug, den damals Kaiser Caracalla nördlich der Alpen gegen germanische Stämme außerhalb der Grenzen des römischen Reiches führen wollte. Sie brachten eine Reihe von Opfern dar, nämlich

für Jupiter Optimus Maximus ein männliches Rind mit vergoldeten Hörnern,  
für Iuno Regina eine Kuh mit vergoldeten Hörnern,  
für Minerva eine Kuh mit vergoldeten Hörnern,  
für die Göttin des öffentlichen Wohls eine Kuh mit vergoldeten Hörnern,  
für Jupiter Victor ein männliches Rind mit vergoldeten Hörnern,  
für Victoria eine Kuh mit vergoldeten Hörnern,  
für die Laren des Heeres einen weißen Stier,  
für Fortuna, die die Rückkehr gewährt, eine Kuh mit vergoldeten Hörnern,  
für den Genius unseres Imperator Antoninus Augustus einen weißen Stier,  
für die Iuno der Iulia, der Mutter unseres Kaisers Antoninus, des Senats, der Feldlager und des Vaterlandes eine Kuh mit vergoldeten Hörnern, also  
Opfer an insgesamt elf Götter.

Als konkrete Begründung wird angefügt, der Kaiser sei dabei, das Land der Barbaren zu betreten, um entlang des Limes der Provinz Rätien die Feinde auszurotten: *per limitem Raetiae ad hostes extirpandos barbarorum <terram> introiturus est*. Die Opfer waren dazu gedacht, das Wohl des Herrschers und seinen Sieg in Germanien zu gewährleisten: *ob salute(m) victoriamque Germanicam* und um den Erfolg im Kampf zu sichern: *ut ea res ei prospere feliciterque cedat*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> CIL VI 2086 = John Scheid, *Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt* (Rom 1998) 283f.: *A. d. III Id(us) Aug(ustas) in Capitolio ante cella(m) Iunonis Reg(inae) fratres Arvales convenerunt quod dominus n(oster) Imp(erator) sanctissim(us) pius M(arcus) Aurelius Antoninus Aug(ustus) pont(ifex) max(imus) per limitem Raetiae ad hostes extirpandos barbarorum <terram> introiturus est et immolaverunt per L(ucium) Armenium Peregrinum. Isdem co(n)s(ulibus) pr(idie) Non(as) Oct(obres) in Capitolio ante cellam Iunonis Reg(inae) ob salute(m) victoriamque Germanicam Imp(eratoris) Caes(aris) M(arci) Aurelli Antonini pii felic(is) Aug(usti) Part(hici) max(imi)*

Was hier in großer Deutlichkeit und Ausführlichkeit dargestellt wird, ist für die *fratres Arvales* mehr oder weniger Routine. Denn solche Opfer werden nicht nur im Jahr 213 dargebracht. Das zeigen die inschriftlich überlieferten Akten der Tätigkeit der Arvalen, die in Rom im Heiligtum der Priesterschaft in Marmortafeln eingemeißelt wurden; die Tafeln waren an den Wänden eines Saales im Heiligtum angebracht. Wann immer ein Kaiser aufbrach, um an militärischen Aktionen teilzunehmen, wurden die *fratres Arvales* aktiv, entweder wie im geschilderten Fall, indem sogleich entsprechende Opfer dargebracht, oder indem *vota*, Gelübde, ausgesprochen und dann auch schriftlich festgehalten wurden. Durch diese *vota* verpflichtet sich die Priesterschaft im Fall der siegreichen Rückkehr des Kaisers entsprechende Opfer durchzuführen. So wurden am 12. Januar 89 n. Chr. von den Arvalen Gelübde für das Wohl und den Sieg und die Rückkehr (*vota pro salute et victoria et reditu*) Kaiser Domitians ausgesprochen. Domitian ist damals auf dem Marsch nach Germanien, konkreter nach Mainz, weil sich der dortige Statthalter Antonius Saturninus gegen ihn erhoben hat. Nur fünf Tage später, am 17. Januar, werden diese *vota* erneuert, und bereits am 29. Januar können die *vota* eingelöst werden; denn inzwischen war der aufständische Legat von den Truppen Niedergermaniens besiegt worden<sup>2</sup>. Doch zugleich werden neue *vota* ausgebracht, diesmal aber beschränkt auf das Wohl, die *salus*, und die Rückkehr, den *reditus*, des Kaisers. In gleicher Weise wird der Aufbruch Traians zum ersten Krieg gegen die Daker 101 n. Chr. von den *vota* der Arvalen begleitet: am 25. März werden beim Aufbruch des Kaisers an die Donau die *vota* ausgesprochen [*pro salute et reditu et victoria* und zwar für folgende Gottheiten: Für Jupiter, Juno, Minerva, Jupiter Victor, Victoria, die Salus der Gemeinschaft des römischen Volkes, Mars Pater, Mars Victor, Fortuna Redux, Vesta Mater, Neptunus Pater und Hercules Victor<sup>3</sup>.

Es sind fast dieselben Götter und Opfer, wie sie uns schon beim Aufbruch Caracallas im Jahr 213 begegnet sind, hier allerdings sogar 12 verschiedene Gottheiten. Die Selbstverständlichkeit, mit der dieses Priesterkollegium auf kaiserliche Kriegsvorbereitungen reagiert, wird auf diese Weise besonders deutlich.

*Brit(tannici) max(im)i Germanici max(im)i pont(ificis) max(im)i trib(unicia) potest(ate) XVI imp(eratoris) III co(n)s(ulis) IIII proco(n)s(ulis) et Iuliae Aug(ustae) pia(e) felic(is) m(atris) Imp(eratoris) Antonini Aug(usti) n(ostri) senatus castrorum et patriae fratres Arvales convenerunt et immolaverunt per L(ucium) Armenium Peregrinum promag(istru)m vice Flavi Alpini mag(istri) collegi(i) fratrum Arvalium I(ovi) O(ptimo) M(aximo) b(ovem) m(arem) a(uratum) Iunoni Reg(inae) b(ovem) f(eminam) a(uratam) Minervae b(ovem) f(eminam) a(uratam) Saluti publ(icae) b(ovem) f(eminam) a(uratam) Marti Ultori taurum a(uratum) Iovi victori b(ovem) m(arem) a(uratum) et Victoriae b(ovem) f(eminam) a(uratam) Laribus militaribus taurum album Fortuna Reduci b(ovem) f(eminam) a(uratam) Genio Imp(eratoris) Antonini Aug(usti) n(ostri) taurum album Iunoni Iuliae pia(e), matris Antonini Aug(usti) n(ostri) senat(us) castror(um) et patr(iae) b(ovem) f(eminam) a(uratam).*

<sup>2</sup> CIL VI 2066 = John Scheid, *Romulus et ses frères* (Rom 1990) 314.

<sup>3</sup> CIL VI 2074 = John Scheid, *Commentarii fratrum Arvalium* (wie Anm. 1) 177 ff.

Was hier auf Grund der Akten der Arvalen für einzelne kurze Zeitabschnitte der Kaiserzeit und für ein einziges Priesterkollegium im Detail gezeigt werden kann, ist typisch für eine Grundhaltung des römischen Gemeinwesens: Die *res publica* hängt in allen ihren Handlungen von den Göttern ab, und dies gilt in besonderer Weise für den Krieg. Ohne die Einbeziehung der Götter kann kein Krieg begonnen, vor allem aber kein Krieg siegreich abgeschlossen werden. Deshalb begibt sich der Magistrat, der gleichzeitig Befehlshaber des Heeres ist, vor dem Abmarsch der Truppen in den Krieg auf das Kapitol, um dort dem Jupiter Optimus Maximus zu opfern und ein *votum* im Fall der siegreichen Beendigung des Krieges auszusprechen, nicht anders als dies dann die Arvalen tun. Nur ist das *votum* des Magistrats, zumeist eines der Konsuln, von weit höherer und zentralerer Bedeutung als das von einzelnen Priesterschaften, da ja die hohen Magistrate kraft ihres *imperium* nicht nur die höchsten Vertreter der *res publica* gegenüber der Gemeinde selbst sind, sondern auch gegenüber den Göttern. Sie sind verantwortlich für das Gelingen eines Kriegszugs. Ihr *imperium* umfaßt militärische, politische und kultische Kompetenzen<sup>4</sup>.

Deutlich wird diese grundsätzliche Verbindung des gesamten kriegerischen Geschehens mit den Göttern und ihrem Kult z.B. bei dem Historiker Livius zum Jahr 167 v. Chr. geschildert. Es heißt dort<sup>5</sup>: „Die Vorfahren haben alle bedeutsamen Angelegenheiten mit den Göttern begonnen und mit ihnen beendet. Ein Konsul oder Prätor, der ... im Kriegsmantel in seinen Aufgabenbereich und zum Krieg aufbricht, spricht auf dem Kapitol seine Gelübde aus. Wenn der Krieg zu Ende ist, kehrt er als Sieger im Triumph wieder dorthin zum Kapitol zurück zu denselben Göttern, denen er die Gelübde ausgesprochen hat und bringt ihnen die gebührenden Geschenke. Nicht der unbedeutendste Teil des Triumphzugs sind die Opfertiere, die an der Spitze (des Zuges) ziehen, damit deutlich wird, daß der Feldherr zurückkehrt, um den Göttern zu danken, daß sie die Geschicke des Staates gut gelenkt haben.“ Nicht zum wenigsten werden nach einem Triumph die *vota* eingelöst, deren Inhalt sehr häufig darin bestand, einem Gott, der vor oder während eines Kampfes in besonderer Weise als Schlachtenhelfer angerufen wurde, in Rom einen eigenen oder auch einen weiteren Tempel zu errichten. So hatte der Konsul Q. Fabius Maximus im Samnitenkrieg im Jahr 295 v. Chr. dem Jupiter Victor einen Tempel gelobt<sup>6</sup>, im folgenden Jahr 294 v. Chr. weihte der Konsul M. Atilius Regulus auf Grund eines *votum* für Jupiter Stator einen weiteren Tempel<sup>7</sup>. Gleiches tat Q. Metellus Macedonicus im Jahr 146 v. Chr.; dieser weitere Tempel für Jupiter Stator wurde im Circus Flaminius

<sup>4</sup> Vgl. dazu Jörg Rüpke, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom* (Stuttgart 1990) 243ff. Er verweist dazu u.a. auf die *lustratio exercitus*, auf all das, was mit der *divinatio* verbunden ist, d.h. der Befragung der Götter. Schon zu Beginn, noch vor dem Auszug, wird auf die *omina* geachtet, vor der Schlacht werden die Auspizien eingeholt usw.

<sup>5</sup> Livius 45, 39, 11f.

<sup>6</sup> Livius 10, 29, 14.

<sup>7</sup> Livius, *periochae* 52, 7; Velleius Paterculus 1, 2, 3.

errichtet<sup>8</sup>. Oder es konnten Spiele gelobt werden, wie im Krieg gegen den Seleukidenherrscher Antiochus. Der Wortlaut des Gelübdes, aus dem diese dann Ludi Megalenses genannten Spiele erwuchsen, ist uns bei Livius 36, 2, 3 erhalten. Natürlich konnten die Götter auch während der Schlacht angerufen werden, zumal auch die Götter der Feinde. Denn es war für jeden Römer klar, daß auch auf der Gegenseite Götter in den Krieg involviert waren. Gelang es, die Götter der Gegner auf die eigene Seite zu ziehen, mußte der Kampf für Rom siegreich ausgehen. Dies hat Rom, wie die Überlieferung zeigt, schon frühzeitig für sich genutzt. Wenige Jahre nach der Beseitigung des Königtums soll es am See Regillus in der Nähe des heutigen Frascati zu einer Schlacht zwischen den Römern und den fast übermächtig erscheinenden Latinern unter Führung von Tusculum und zudem im Bund mit dem vertriebenen König Tarquinius Superbus gekommen sein. Als die Römer sehr hart bedrängt wurden, soll nach der einen Überlieferung, die z.B. bei Livius zu greifen ist, der Konsul A. Postumius dem Gott Castor einen Tempel gelobt haben – das war der Ursprungsmythos des Castor- und Polluxtempels auf dem Forum Romanum. Doch Postumius gelobt nicht irgendeinem Gott den Tempel, sondern gerade dem Hauptgott von Tusculum, das die Führung in der Koalition gegen Rom hatte<sup>9</sup>. Dieser Gott sollte auf diesem Weg vom latinischen zum römischen Heer herüber gezogen werden. Die andere Überlieferung besagt, mitten im Kampf seien zwei junge, übermenschlich große Reiter erschienen, die die Latiner mit ihren Speeren zurückgetrieben und so den Römern zum Sieg verholfen hätten. Die beiden jungen Männer hätten dann noch am selben Tag in Rom den Sieg verkündet. Erst später habe man erkannt, daß in Wirklichkeit die beiden Götter Castor und Pollux in den Kampf eingegriffen hätten. Ihr Tempel auf dem Forum war einer der ältesten in der gesamten Stadt. Gerade diese Version blieb im römischen Kontext als das bekannteste Paradigma für das Eingreifen von Göttern im Kampf ungebrochen lebendig. Cicero z.B. führt sie in *De natura deorum* als *di praesentes* an, die auf der Seite der Römer gekämpft hätten<sup>10</sup>.

Mit der Etablierung des Prinzipats und damit einer monarchischen Herrschaftsform seit Augustus verändern sich die Regeln und die Vorstellungen über die Verbindung von Kult und Kriegführung nicht wesentlich. Nur treten nun soweit nötig an die Stelle der republikanischen Magistrate die einzelnen Herrscher, die die *res publica* repräsentieren. Die entsprechenden Regeln und kultischen Vorschriften für den militärischen Bereich gehen damit auf den Princeps über. Nichts zeigt dies

<sup>8</sup> Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte* (Handbuch der Altertumswissenschaft V 2, München 1967) 154. Ein Tempel für Bellona wird beispielsweise bei Livius 10, 19, 17 erwähnt.

<sup>9</sup> Livius 2, 20, 12: *Ibi nihil nec divinae nec humanae opis dictator praetermittens aedem Castoris vovisse fertur ac pronuntiasset militi praemia*; dazu Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (Handbuch der Altertumswissenschaft 5, ND München 1971) 270. 383 Anm. 6.

<sup>10</sup> Cicero, *de nat. deorum* 2, 6: *idque evenit non temere nec casu, sed quod et praesentes di vim suam declarant, ut et apud Regillum bello Latinorum, cum A. Postumius dictator cum Octavio Mamillio Tusculano proelio dimicaret, in nostra acie Castor et Pollux ex equis pugnare visi sunt, et recentiore memoria idem Tyndaridae Persem victum nuntiaverunt.*



Abb. 1: Teil der Stiftungsinschrift des Siegesmonuments von Nikopolis mit den Namen der Götter Mars und Neptun. Foto: Konstantinos L. Zachos, Ianina.

deutlicher als die Entscheidungsschlacht von Actium im Jahr 31 v. Chr., die Octavian den endgültigen Sieg über seinen politischen Gegner Antonius brachte. Die Kriegserklärung, die allerdings nur gegen Cleopatra gerichtet wurde, um den formellen Anschein des Bürgerkriegs zu vermeiden, wurde von Octavian selbst als Mitglied der Fetialen, eines ebenfalls sehr alten Priesterkollegiums, durchgeführt. Als *pater patratus* der Fetialen schleuderte er zum Zeichen der Kriegserklärung die heilige Lanze in die feindliche Erde. Da dies nicht konkret auf feindlichem Territorium geschehen konnte, war in Rom ein Bezirk ausgegrenzt, der als Feindesland galt. Dadurch wurde der Krieg formell unter den Schutz der Götter gestellt und zu einem *bellum iustum* erklärt. Nur unter dieser Voraussetzung würden die Götter auf der Seite Octavians am Kampf teilnehmen – nicht nur dem Volk mußte dies demonstriert werden. Als sich die feindlichen Heere lange Zeit vor Actium gegenüber lagen, wurde der Gott Apollo, der auf dem Vorgebirge von Actium einen Tempel hatte, von Octavian zum Schlachtengott erkoren. Zumindest die Dichter lassen den Gott in der Schlacht selbst erscheinen und Octavian den Sieg verleihen<sup>11</sup>. Nach dem Sieg erwies der Sieger vornehmlich an zwei Stellen den Göttern den Dank für die Hilfe in der Schlacht. An der Stelle, an der sein Heer vor Actium

<sup>11</sup> Vergilius, Aeneis 8, 704ff., vgl. Wolfgang Speyer, Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen und eines Heiligen in der Schlacht, in: Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting, hrsg. v. Ernst Dassmann, K. Suso Frank (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8, Münster 1980) 55ff., bes. 70f.

gelagert hatte, ließ er einen Siegesaltar erbauen, an dessen Front die Rammsporne, die *rostra*, der erbeuteten feindlichen Schiffe angebracht wurden. Die monumentale Inschrift zeigt, daß zumindest Mars und Neptun hilfreich in den Kampf eingegriffen hatten<sup>12</sup>.

Mars und Neptun werden hier als die Helfer in der Seeschlacht herausgestellt. Doch noch mehr ist es Apollo Actiacus gewesen, dem der Dank des Siegers galt. Ihm ließ Octavian den ersten Marmortempel in Rom, der auf dem Palatin direkt mit seinem Haus verbunden war, erbauen<sup>13</sup>. Er wird von da an allgemeiner Schutzgott des neuen Herrschers, aus dem Apollo Actiacus wird der Apollo Palatinus. Noch deutlicher und dauerhafter zeigt sich diese Verbindung von Erfolg und göttlicher Hilfe in der Schlacht beim Tempel des Mars Ultor, des Gottes Mars, der den Mord an Caesar gerächt hat. Octavian hatte den Tempel vor der Schlacht von Philippi im Jahr 42 v. Chr. gegen die Caesarmörder gelobt<sup>14</sup>. Das Heiligtum wurde das Zentrum des von Augustus erbauten neuen Forums, das nach dem Gründer *Forum Augusti* benannt wurde (Abb. 1 im Bildteil). Seit Augustus gehen zahlreiche Elemente des kriegerischen Lebens in Rom, die bis zu dieser Zeit mit dem Tempel des Jupiter auf dem Kapitol verbunden waren, auf diesen neuen Tempel über. So versammelte sich der Senat, wenn ein Krieg erklärt werden mußte, in diesem Tempel, und alle diejenigen, die in weiterer Zukunft für Rom einen Sieg erfochten, wurden auf dem Forum neben dem Tempel durch Statuen geehrt<sup>15</sup>. Kaiser, Gottheiten und Sieg im Krieg gehen eine engste Verbindung ein.

In den Formen, in denen dies geschieht, und den Vorstellungen, wie sich dieser Zusammenhang äußert, änderte sich seit dem Übergang von der Republik zur Monarchie kaum etwas. Für bestimmte Phänomene wurden bereits zu Beginn dieser Ausführungen Beispiele angeführt, doch sei auch noch auf das Beispiel Kaiser Marc Aurels verwiesen. Er führte zu Beginn seines letzten Krieges gegen die Markomannen 177 n. Chr. persönlich das Fetialenritual durch, nicht anders als Octavian dies vor Actium getan hatte<sup>16</sup>. Ebenso hatte Marcus nach zeitgenössischen Berichten die Hilfe Jupiters und des Gottes Hermes im Kampf gegen die Quaden erfahren. Er und seine Truppen waren im Hochsommer von einem gewaltigen germanischen Heer umringt; nirgendwo konnten sich die Soldaten mit Wasser versorgen, so daß sie in extremer Weise Durst litten. Die Germanen mußten nur

<sup>12</sup> Nach den bisherigen Publikationen, wie sie in AE 1977, 778 = 1999, 1448 = 2002, 1297 zu finden sind, lautet der Text aus Nicopolis approximativ: [*Mar*]ti Neptuno Imperator [*Caesa*]r divi Iuli f. vict[oriam] ma[r]it[imam] consecutus bell[o], quod pro [re pu]blic[a] ges[s]it, in hac region[e] c[ae]stra, [ex] quib[us] ad hostem in[se]q[ue]ndum egr[essu]s est, spolijs [ornat]a [dedicavit] cons[ul] [quintu]m i[m]perat[or] se[ptimu]m pace terra [marique] parta. Nach den Photos, die ich der Freundlichkeit von Herrn Konstantinos Zachos verdanke, kann der Text an manchen Stellen nicht so gelautet haben, wie er bisher rekonstruiert wurde. Verändert wurde aber hier nur der Beginn mit den beiden Gottheiten.

<sup>13</sup> Pierre Gros, Apollo Palatinus, in: *Lexicon Topographicum Urbis Romae* I (Rom 1993) 54ff.

<sup>14</sup> Suetonius, Vita Augusti 29, 2; vgl. Ovid, Fasti 5, 571–577.

<sup>15</sup> Valentin Kockel, Forum Augustum, in: *Lexicon Topographicum Urbis Romae* II (Rom 1995) 289ff.

<sup>16</sup> Cassius Dio 71, 33, 3.





Abb. 2: Darstellung der Errettung des römischen Heeres durch den Gott Hermes auf der Marc Aurel-Säule in Rom, Foto: DAI Rom.

warten, bis die Römer aus Wassermangel ihre leichte Beute werden würden. Doch ein ägyptischer Magier, Arnouphis, habe Gottheiten angerufen, vor allem Hermes, den Gott der Luft (Hermes Aeries), worauf ein gewaltiges Gewitter den Römern das ersehnte Wasser brachte. Gleichzeitig verwirrten Blitze und ein heftiger Sturm, die Jupiter sandte, die Feinde. Am Ende war der Sieg der Römer gesichert<sup>17</sup>. Daß dies als Teil der damaligen kriegerischen Realität gesehen wurde, zeigt nicht nur ein Relief auf der Marcussäule in Rom, auf dem der Gott Hermes Aeries den Römern im Kampf mit seinen Regenfluten beisteht. Auch auf Münzen wird Hermes dargestellt, und Marcus hat nach aller Wahrscheinlichkeit ihm auch einen Tempel errichtet<sup>18</sup>.

Daß göttliches Eingreifen sich in dieser Art manifestierte, war für die Zeitgenossen unbestreitbar. So verwundert es auch nicht, daß sich hier zum ersten Mal auch schon die Auseinandersetzung zwischen der traditionellen Religion und dem stärker werdenden Christentum zeigte. Denn gleichzeitig zu der eben erwähnten Version, die bei dem Historiker Cassius Dio zu Beginn des 3. Jahrhunderts überliefert ist<sup>19</sup>, entstand eine christliche Version, die bereits bei Euseb in seiner *Historia ecclesiastica*

<sup>17</sup> Cassius Dio 71, 8.

<sup>18</sup> Anthony R. Birley, *Marcus Aurelius* (London 1988) 172f.

<sup>19</sup> Cassius Dio 71, 9.



erscheint<sup>20</sup>. Danach hätten christliche Soldaten der *legio XII Fulminata*, die in Melitene am Euphrat stationiert war und die am Kampf gegen die Quaden beteiligt war, ihren Gott um Hilfe angefleht, der sie ihnen auch gewährt habe. Ein vermutlich unerwartete Wetteränderung, die die Römer aus ihrer ausweglos erscheinenden militärischen Situation befreite, wurde nach den religiösen Vorstellungen der Zeit gedeutet – entsprechend der religiösen Sicht der jeweils Beteiligten. Am Ende wird uns ein ähnliches Wetterphänomen bei der Schlacht am Frigidus erneut begegnen.

Die Götter sind im Krieg präsent, sie sind essentiell, doch es geht niemals um sie, es wird kein Krieg geführt, um einen Gott durchzusetzen, um seine Religion zur herrschenden zu machen. Das war in einem polytheistischen System keine Denkmöglichkeit. Denn daß die anderen Götter, auch die der Feinde existierten, war unbestritten. Eine Gemeinschaft konnte den Kult einer Gottheit, die nicht zu den eigenen gehörte, innerhalb ihres Bereichs verbieten oder zurückdrängen, wie es etwa in Rom über längere Zeit hinweg mit dem Isiskult geschehen ist<sup>21</sup>. Und natürlich war allen, die bei Actium kämpften, bewußt, daß Cleopatras Truppen sich auch auf die Hilfe dieser Göttin verlassen hatten, daß also Isis gegen die Römer gekämpft hatte. Aber das konnte nicht zur Folge haben, daß ihr Kult in Ägypten, als dieses seit 30 v. Chr. römische Provinz geworden war, verboten wurde. Götter eines Landes wurden von Rom grundsätzlich akzeptiert, was nicht etwa mit neuzeitlicher Toleranz verwechselt werden darf, sondern sich aus dem Wissen um die Vielzahl der Götter ergab. Diese Götter waren real; niemand hat das bestritten, außer man bestritt grundsätzlich die Existenz von Göttern, was aber auf einige wenige Philosophen oder Agnostiker beschränkt blieb. Somit hat auch kaum jemand bestritten, daß die Götter eines anderen Volkes existierten und daß sie verehrt werden durften. Sie durch die eigenen Götter zu ersetzen, war schlicht keine Denkmöglichkeit. Es mußte nur möglich sein, daß Roms Götter neben die eines eroberten Landes traten. Das allein verlangte das imperiale Prestige Roms. Diese Sichtweise aber hatte zur Folge, daß es bei einer polytheistischen Götterauffassung keinen Religionskrieg, keinen heiligen Krieg geben konnte<sup>22</sup>. Das war auch schon deswegen ausgeschlossen, weil sich kein Gemeinwesen ganz auf die eigenen Götter verlassen konnte. Schließlich wurden, zumindest in der Frühzeit Roms, dieselben Götter in vielen verschiedenen Gemeinwesen verehrt und hatten dort ihre Heiligtümer, obwohl die Stämme und Städte immer wieder miteinander in Kriege verwickelt werden konnten. In der Ilias kämpft Athena auf seiten der Griechen, doch sie ist die Stadtgöttin Troias<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Eusebius, *Historia ecclesiastica* 5, 5, 1ff.; vgl. Speyer, *Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit* (wie Anm. 11) 71.

<sup>21</sup> Siehe z.B. Filippo Coarelli, *Iseum et Serapeum in Campo Martio*, in: *Lexicon Topographicum Urbis Romae* III (Rom 1996) 107ff.

<sup>22</sup> Vgl. Walter Burkert, *Krieg, Sieg und die Olympischen Götter der Griechen*, in: *Religion zu Krieg und Frieden*, hrsg. v. Fritz Stolz (Zürich 1986) 65ff., bes. 81. Das Pendant ist, wie Burkert betont, daß aber aus polytheistischen Religionen auch kein Impuls zu erwarten war, den Krieg einzuschränken.

<sup>23</sup> Siehe Burkert, *Krieg, Sieg und die Olympischen Götter* (wie Anm. 22) 81f.

Änderte sich dies unter römischen Bedingungen, sobald das Christentum als monotheistische Religion, die keine anderen Götter neben sich hatte, anerkannt und Schritt für Schritt zur herrschenden Religion wurde<sup>24</sup>? Am Anfang steht Constantin und die Schlacht an der Milvischen Brücke. In der späteren Rückschau konnte diese Schlacht als die Entscheidungsschlacht gesehen werden, die für das Christentum geschlagen wurde. Das berühmte Gemälde Raffaels in den Stanzen des Vatikan ist vielleicht die eindrucklichste bildliche Fassung für diese Sichtweise. Das aber war nicht die Sichtweise der Zeitgenossen und vor allem nicht die, die Constantin selbst von dem Ereignis hatte. Eine kurze Darstellung dessen, was geschah, mag dies deutlich machen.

An der Milvischen Brücke (dem Pons Milvius, später Ponte Molle), die im Norden Roms über den Tiber führte, kam es am 28. Oktober des Jahres 312 n. Chr. zum Entscheidungskampf zwischen Constantin und Maxentius. Beide waren Söhne von Kaisern der sogenannten ersten Tetrarchie, Maxentius war Sohn von Maximianus (285–305), Constantin Sohn von Constantius Chlorus (293–306). Doch beide waren 305 bzw. 306 n. Chr., der eine beim Rücktritt seines Vaters, der andere nach dessen Tod von der Nachfolge ausgeschlossen worden, weil das System der Tetrarchie dies erforderte: Familiäre Herkunft sollte kein Kriterium für die Nachfolge sein<sup>25</sup>. Beide aber drückten gegen die Regeln der Tetrarchie und gegen den Willen des damaligen Oberkaisers Galerius, der dieses System mit Nachdruck vertrat, ihre Position durch. Dadurch waren sie aber fast zwangsweise auf den Weg verwiesen, die Herrschaft im gesamten Imperium zu gewinnen; zumindest gilt dies für Constantin. Daß sie sich gegeneinander wandten, war somit Machtpolitik, oder in militärischen Kategorien benannt, Bürgerkrieg, *bellum civile*<sup>26</sup>. Daß beide Kaiser sich für diesen Kampf in der einen oder anderen Weise göttlicher Hilfe versichern wollten, ist nichts Auffallendes; das war nach den Vorstellungen der Zeit zwingend, es wäre überraschend, wenn es anders gewesen wäre. Entscheidend neu aber war, daß Constantin sich bei dieser Schlacht nicht auf einen der Götter aus dem traditionellen Pantheon Roms berief, sondern auf den christlichen Gott. Damit war ein ganz neues Element eingeführt, das die alten Regeln verändern konnte und in der Zukunft auch veränderte. Denn zumindest längerfristig galt damit das erste Gebot vom Berg Sinai: „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben.“

Wie kam es zu seiner Entscheidung, den Christengott anzurufen? Bei der historischen Rekonstruktion zählen nur die frühen Berichte, die hier nicht in extenso erörtert werden können, aber doch kurz besprochen werden müssen, um zu verste-

<sup>24</sup> Die Frage ist letztlich auch verbunden mit dem Problem der Haltung des Christentums gegenüber den Fragen von Krieg und Waffengewalt insgesamt; siehe zuletzt *Louis J. Smith*, *Early Christian Views on Violence, War, and Peace*, in: *War and Peace in the Ancient World*, hrsg. v. *Kurt A. Raaflaub* (Oxford 2007) 279ff.

<sup>25</sup> Siehe grundsätzlich *Frank Kolb*, *Diocletian und die erste Tetrarchie* (Berlin 1987) bes. 177ff.

<sup>26</sup> So wird der Krieg z. B. auch bei dem spätantiken Historiker *Orosius* genannt. Auch der Kampf gegen Maximinus Daia, den kurz darauf Licinius führte, ist für den Historiker ein *bellum civile* (*Orosius* 7, 28, 16ff.). Vgl. dazu *Valerio Neri*, *La figura di Costantino negli scrittori Latini cristiani dell'età di Onorio*, in: *Simblos* 1 (1995) 229ff., bes. 234ff.

hen, was denn geschehen ist und welche Intentionen Constantins Handeln zu Grunde lag. Lactanz, ein christlicher Autor, der nach der Schlacht am Hof Constantins lebte und der früheste Zeuge für die Anrufung des Christengottes vor dieser Schlacht ist, spricht von einem Traumgesicht, das der Kaiser vor dem Kampf hatte.

„Im Schlaf wurde Constantin ermahnt, das himmlische Zeichen Gottes auf den Schilden (der Soldaten) anzubringen und so die Schlacht zu beginnen. Er tat wie befohlen, und indem er den Buchstaben X umlegte und die Spitze umbog, brachte er Christus auf den Schilden an. Mit diesem Zeichen bewaffnet, ergreift das Heer das Schwert.“<sup>27</sup>

Dieser Bericht stammt etwa aus dem Jahr 314. Hier wird also sehr klar die Schlacht unter das Zeichen des Christengottes gestellt, allerdings nur als des Helfers in der Schlacht gegen den Tyrannen Maxentius. Der schließlich errungene Sieg ist dieser Entscheidung des Kaisers zu verdanken. So wie der Text des Lactanz üblicherweise gelesen wird, geschah dies angeblich unmittelbar vor der Schlacht.

Fast gleichzeitig schreibt Eusebius, Bischof von Caesarea in Palaestina, in seiner Kirchengeschichte<sup>28</sup>:

„Als Constantin ... von dem Allkönig, von dem Gott über alle Dinge, gegen die gottlosesten Tyrannen aufgeweckt wurde und der Krieg nach dem Gesetz begonnen hatte und Gott auf eine ganz unerwartete Weise mitkämpfte, fiel Maxentius bei Rom durch Constantin. ... Zuerst empfand Constantin, nach Rang und Ordnung der Erste des Reiches, Mitleid mit denen, die in Rom unter der Tyrannei lebten. Er rief durch Gebete den himmlischen Gott und seinen Logos, Jesus Christus, den Retter von allen Menschen, als Bundesgenossen an, dann ging er mit dem ganzen Heer voran, um für die Römer die von den Vorvätern (ererbte) Freiheit wieder zu beschaffen.“

Hier wird nicht gesagt, wie Constantin dazu kam, den Gott der Christen für den Kampf zu gewinnen. Euseb hatte nur gehört, daß es in irgendeiner Form geschehen war. So kleidet er dies seinen Vorstellungen entsprechend in ein Gebet des Kaisers an den christlichen Gott. Wann Constantin sich dazu entschlossen hat, wird ebenfalls nicht erwähnt. Deutlich wird aber auch, daß selbst für Euseb Constantin nicht in den Kampf zieht, um den Glauben an den Christengott durchzusetzen, es geht vielmehr um die Befreiung der Römer von dem Tyrannen, also von Maxentius. Der Christengott hilft ihm, dieses Ziel zu erreichen.

Der wichtigste und längste Bericht stammt erneut von Euseb, aus der *Vita Constantini*, die er unmittelbar nach dem Tod des Kaisers 337 abgefaßt hat. Darin werden wesentliche neue Elemente in der Vorgeschichte der Schlacht erwähnt<sup>29</sup>:

„Er (Constantin) rief diesen also in Gebeten an, bat und flehte, er möge ihm offenbaren, wer er sei, und ihm in den bevorstehenden Vorhaben hilfreich seine rechte Hand reichen. Während der Kaiser so betete und beharrlich flehte, da erschien ihm ein ganz unglaubliches Gotteszeichen, das man wohl kaum so leicht akzeptieren würde, wenn es ein anderer erzählt hätte. ... Um die Mittagszeit, als der Tag sich schon neigte, habe er – so sagt er – oben am Himmel, noch oberhalb der Sonne, das Siegeszeichen des Kreuzes, aus Licht gebildet, gesehen und damit verbunden die Schrift: In diesem Zeichen siege! Auf diese Erscheinung hin habe ihn und das ganze Heer, das ihm auf dem Marsch – wohin, weiß ich nicht – folgte und dieses Wunder gesehen habe, Staunen ergriffen. Und er sagte,

<sup>27</sup> *Lactantius*, *De mortibus persecutorum* 44, 5f.

<sup>28</sup> *Eusebius*, *Historia ecclesiastica* 9, 9, 1f.

<sup>29</sup> *Eusebius*, *Vita Constantini* 1, 28, 1–32.

er sei in Verlegenheit gewesen, was diese Erscheinung zu bedeuten gehabt habe. Aber während er darüber nachdachte und sich viele Gedanken machte, überraschte ihn die Nacht. Im Schlaf jedoch sei ihm der Christus Gottes erschienen und habe ihm aufgetragen, das am Himmel erschienene Zeichen nachzubilden, um es bei den Begegnungen mit den Feinden als Schutzzeichen zu gebrauchen... Zu gegebener Zeit rief er, durch die wundersame Erscheinung bewegt und in der Meinung, keinen anderen als den erschienenen Gott verehren zu dürfen, die Priester der Lehre dieses Gottes zu sich und fragte sie, wer denn dieser Gott sei und was es mit dem Zeichen auf sich hätte, das er im Gesicht gesehen hätte. Sie aber antworteten, das sei des einen und einzigen Gottes eingeborener Sohn. ... Und sie belehrten ihn über die Ursachen seines Weges durch die Welt und unterbreiteten ihm genau den Grund des Heilsplanes für die Menschen. Der Kaiser ließ sich durch diese Worte belehren. ... Und er selbst begann schon damit, sich mit der Lesung der heiligen Schriften zu befassen. Die Priester Gottes machte er zu seinen Ratgebern und glaubte, dem Gott, den er gesehen hatte, dienen und Verehrung erweisen zu müssen. Daraufhin machte er sich voller guter Hoffnungen auf den Schutz Gottes daran, die noch verbliebene Bedrohung des tyrannischen Feuers auszulöschen.“

Hier ist vieles anders als in den zwei vorausgehenden Berichten. Vor allem hat Constantin das, was ihn zu seiner Entscheidung brachte, nicht unmittelbar vor der Schlacht an der Milvischen Brücke gesehen, sondern noch in Gallien, bevor er zu seinem Feldzug gegen Maxentius aufgebrochen war. Er hat das Zeichen auch nicht im Traum geschaut, also alleine, sondern am Tag und zusammen mit seinem Heer. Es war also keine persönliche Vision, sondern etwas, was viele zusammen mit ihm gesehen hatten. Erst die Aufklärung durch christliche Amtsträger, die nach den Vorstellungen Eusebs nur Bischöfe gewesen sein konnten, zeigte dem Kaiser, wie das, was er gesehen hatte, zu verstehen war.

Nun könnte man all diese Aussagen als eine Erfindung Eusebs abtun, trotz seiner Erklärung, der Kaiser selbst habe ihm unter Eid darüber berichtet. Doch ein Panegyricus, der von einem Anhänger der alten, traditionellen Religion, nicht einem Christen, im Jahr 310 vor Constantin in Trier öffentlich gehalten wurde, berichtet ebenfalls über ein Ereignis, das in allen wesentlichen Zügen identisch ist. Denn der Panegyriker sagt, Constantin sei auf dem Zug gegen Germanen gewesen, die sich aber bei seinem Erscheinen über den Rhein zurückgezogen hätten. Dieser Feldzug fand eben im Jahr 310 statt. Dann aber sagt der Panegyriker:

„Da hat das Schicksal es selbst so gefügt, ... den unsterblichen Göttern das (sc. den Dank) dort darzubringen, wo du den Weg zum schönsten Tempel auf dem ganzen Erdkreis eingeschlagen hattest. ... Da hast du nämlich, wie ich glaube, Constantin, deinen Apollo gesehen, der dir in Begleitung der Victoria Lorbeerkränze darreichte, deren jeder das Zeichen für dreißig Jahre bedeutet; denn dies ist die Zahl für die menschlichen Generationen, die dir sicher über das Greisenalter Nestors hinaus bestimmt sind.“<sup>30</sup>

Auch nach diesem Bericht sah Constantin etwas zusammen mit seinem Heer am Himmel, am hellichten Tag. Apollo, der mit dem Sonnengott gleichgesetzt wurde, reichte ihm zusammen mit Victoria ein Zeichen, das aus der Zahl XXX als Zeichen für eine Regierungszeit von 30 Jahren bestand, eingerahmt von einem Kranz.

<sup>30</sup> Panegyrici Latini 6 (7), 21, 3–4; vgl. *Brigitte Müller-Rettig*, Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen (Stuttgart 1990) 33f.



Abb. 3a/b: Münzen aus der Zeit Constantins mit der Aufschrift: *Vota XXX = tricennalia*. Foto: Fritz Rudolf Künker GmbH & Co. KG, Osnabrück.

Daß Euseb und der Panegyriker von demselben Ereignis handeln, kann man schwerlich bestreiten. Beide deuten jedoch das, was Constantin und das Heer gesehen hatten, jeweils nach ihren eigenen religiösen Vorstellungen, bei Euseb wird daraus ein Kreuz, beim Panegyriker ein Kranz mit den römischen Ziffern für XXX. Mit guten Gründen hat Peter Weiß vor wenigen Jahren das, was Constantin und sein Heer nach beiden Berichten sahen, als ein Naturphänomen erklärt, das bei schräg stehender Sonne und bestimmten atmosphärischen Voraussetzungen zu Lichterscheinungen am Himmel führt, die man heute Halo nennt<sup>31</sup>. Solche Lichterscheinungen können, vor allem wenn jemand sie noch nie erlebt hat, einen tiefgehenden Eindruck machen (Abb. 2a und b im Bildteil). Heute sind solche Lichtphänomene sehr konkret naturwissenschaftlich nach ihren Ursachen zu erklären. Doch damals wußten weder Christen noch Heiden, aus welchen natürlichen Umständen heraus solche Phänomene entstanden. Sie als Zeichen anzusehen, durch die eine Gottheit zu denen spreche, die die Zeichen sahen, entsprach dem Denken der Zeit, wie zahllose andere Beispiele belegen könnten. Alles, was nicht dem Üblichen oder Normalen entsprach, galt als *omen*, als Äußerung einer Gottheit.

In unserem sachlichen Zusammenhang ist aber nun von entscheidender Bedeutung, daß dieses Ereignis sich bereits in Gallien im Jahr 310 ereignete, mehr als zwei Jahre vor der Schlacht an der Milvischen Brücke. Spätestens in dieser Zeit aber kam Constantin bereits in Gallien mit christlichen Bischöfen und natürlich auch mit deren Religion in Kontakt. Das läßt sich auch noch auf andere Weise

<sup>31</sup> Peter Weiß, Die Vision Constantins, in: Colloquium aus Anlaß des 80. Geburtstags von Alfred Heuß (Kallmünz 1993) 143ff.; wiederaufgenommen und vertieft in: The Vision of Constantine, in: Journal of Roman Archaeology 16 (2003) 237ff.

nachweisen<sup>32</sup>. Denn Constantin berief im Jahr 313 Bischöfe aus Gallien nach Rom, um dort unter dem Vorsitz des Bischofs von Rom, Miltiades, als Beisitzer in einem Prozeß gegen die Donatisten tätig zu sein. Es waren dies die Bischöfe Reticius aus Autun, Marinus aus Arles und Maternus aus Köln. Beisitzer für ein Gerichtsconsilium wurden aber im römischen Rechtswesen überall und stets aus dem unmittelbaren Umfeld des Richters genommen<sup>33</sup>. Im Fall des Miltiades hätten dies Personen aus der Umgebung Roms sein müssen. Doch Constantin, der persönlich die Beisitzer bestimmte, ließ sie aus dem fernen Gallien nach Rom kommen. Das ist nur erklärlich, wenn er die drei Bischöfe selbst kannte. Diese Bekanntschaft aber muß auf die Zeit vor seinem Zug nach Italien, also spätestens auf das Jahr 311 zurückgehen; denn spätestens Anfang 312 hat er Gallien verlassen.

Aus all dem, was hier nur sehr verkürzt wiedergegeben werden kann, ergibt sich aber erneut, daß er schon lange vor seinem Zug gegen Maxentius mit gallischen Bischöfen verkehrt haben muß. Das heißt aber weiter, daß er bereits über die christliche Religion unterrichtet war, auch über die Vorstellungen, die die Christen von der Wirkmacht ihres Gottes hatten<sup>34</sup>. Erst dieses Wissen hat ihn dazu geführt, diesen Gott um Hilfe in der Schlacht anzurufen. Dies tat er, aber auch nur dies. Es ging nicht darum, den Glauben an den Christengott in diesem Kampf durchzusetzen, um die paganen Götter zu vertreiben. Constantin hatte damals noch nicht die Vorstellung entwickelt, daß die heidnischen Götter nicht existierten. Er ging nur davon aus, und dies vermutlich auch wegen des Zeichens, das er im Jahr 310 in Gallien gesehen hatte, daß dieser Gott stärker sei als die Götter, die Constantin bisher auch verehrt hatte und die sein Gegner um Hilfe anflehte. Der christliche Gott war also für Constantin der Schlachtenhelfer, nicht anders als dies Apollo für Octavian bei Actium gewesen war, oder Mercur für Marc Aurel bei seinem Kampf gegen die Quaden. Allerdings hatte dieser Christengott durch den siegreichen Kampf für Constantin gezeigt, daß er tatsächlich stärker war als die anderen Götter. Entsprechend waren die Konsequenzen, die Constantin daraus für die Folgezeit zog<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Werner Eck, Eine historische Zeitenwende: Kaiser Constantins Hinwendung zum Christentum und die gallischen Bischöfe, in: Konstantin der Große. Kaiser einer Epochenwende, hrsg. v. Florian Schuller, Hartmut Wolff (Lindenberg 2007) 69ff.

<sup>33</sup> Siehe die Beispiele bei Eck, Eine historische Zeitenwende (wie Anm. 32) 74ff. Ferner könnte man P. Fouad 21 mit der Aufzählung der Personen anführen, die an einem *consilium* eines *praefectus Aegypti* teilnehmen, oder auch Pap. Catt. II recto, col. III Zeile 18 und Pap. Catt. III recto col. IV Zeile 12f., wo jeweils auf eine Entscheidung eines Präfecten Ägyptens verwiesen wird, die er nach Beratung mit *nomikoi* bzw. seinen *philoï* getroffen hatte.

<sup>34</sup> Vgl. zu dieser Annahme z. B. auch Timothy D. Barnes, Constantine and Eusebius (Cambridge 1980) 43. M. E. zieht in dieser Frage Elisabeth Herrmann-Otto, Konstantin der Große (Darmstadt 2007) 48ff. nicht die notwendige letzte Konsequenz in ihrer sonst so klaren und stringenten Darstellung.

<sup>35</sup> Siehe dazu grundlegend Klaus Girardet, Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen (Darmstadt 2006). Zur Sicht der späteren Zeit siehe Eugen Ewig, Das Bild Constantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, in: Historisches Jahrbuch 75 (1956) 1ff.; Amnon Lindner, The Myth of Constantine the Great in the West, in: Studi Medievali 16 (1975) 43ff.



Wie sehr Constantin bei der Anrufung des Christengottes und seinem damit verbundenen Denken noch von den alten römischen Vorstellungen der Verbindung von Kriegsgeschehen und Religion geprägt war, geht mit eindrucksvoller Deutlichkeit aus seinem Handeln nach der Schlacht hervor. Dem Helfergott gebührte selbstverständlich Dank. Vor Constantin hatte ein römischer Triumphator dem Staatsgott Jupiter stets seinen Dank erwiesen, indem er ihm Teile der Beute weihte. Insbesondere aber wurde dem Gott, der den Sieg gegeben hatte, zumeist ein Tempel errichtet. Augustus tat dies mit seinem Tempel für Apollo auf dem Palatin und auf seinem Forum mit dem Tempel für Mars Ultor. Auch Marc Aurel hat offensichtlich für Hermes/Mercur in Rom einen Tempel errichtet. Constantin handelte nicht anders. Unmittelbar nach dem Sieg ließ er in Rom die Kaserne der Leibgarde des Maxentius, der *equites singulares*, niederlegen. Diese Kaserne lag auf dem *collis Lateranus*. Darüber erbaute der Sieger in den Jahren zwischen 312 und 315 für seinen Schlachtenhelfer Christus einen „Tempel“, d. h. eine christliche Kirche<sup>36</sup>. Es ist ein gewaltiges Bauwerk, rund 100 Meter lang und 55 Meter breit<sup>37</sup>. Und er gab diesem Bauwerk einen Namen, der direkt auf die Schlacht und auf das, was ihm, dem Kaiser, dort widerfahren war, verweist: Es ist die *basilica Salvatoris*, des Retters, die heutige Basilika San Giovanni in Laterano. Diese Benennung erinnert unmittelbar an die *vota*, die vor einem Kriegszug *pro salute imperatoris* ausgesprochen worden waren. Gleiches war auch vor dieser Schlacht geschehen und Constantin dokumentiert dies, indem die Basilica diesem Retterheiland geweiht wird<sup>38</sup>. Es ist die alte Form der Dankbarkeit nach einem Sieg<sup>39</sup>.

Wenn wir Lactanz' Darstellung der Zeit unmittelbar nach der Schlacht an der Milvischen Brücke folgen dürfen, dann soll diese schlichte Form der Anrufung der jeweiligen Gottheit ohne weitere zielgerichtete religiöse Intentionen bald danach

<sup>36</sup> Siehe Hans Georg Thümmel, Die Wende Konstantins und die Denkmäler, in: Die Konstantinische Wende, hrsg. v. Ekkehard Mühlenberg (Gütersloh 1998) 144ff. bes. 180. Vielleicht müssen auch SS. Pietro e Marcellino als Siegesmal verstanden werden, da dort sogar der Friedhof der *equites singulares* eingeebnet wurde.

<sup>37</sup> Margherita Cecchelli, S. Salvator, in: Lexicon Topographicum Urbis Romae IV (Rom 1999) 230ff.; Hugo Brandenburg, Die frühchristlichen Kirchen in Rom (Regensburg 2004) 22.

<sup>38</sup> Brandenburg, Die frühchristlichen Kirchen (wie Anm. 37) 20: gleichsam als *ex voto*, als ein Dank an die Gottheit für den Sieg errichtet. Salvator darf jedoch nicht einfach als „Heiland“ übersetzt werden, das ist zu sehr von christlichen Voraussetzungen her gedacht. Für Constantin ist Christus der Helfergott.

<sup>39</sup> Eine fast gleichartige Abfolge der verschiedenen Elemente wie bei der Schlacht an der Milvischen Brücke findet sich in der Erzählung der HA über den Sieg Aurelians gegen Zenobia in Palmyra: Historia Augusta, Vita Aureliani 25, 3: *cumque Aureliani equites fatigati iam paene discederent ac terga darent, subito vi numinis, quod postea proditum est, hortante quadam divina forma per pedites etiam equites restituti sunt. .... statim ad templum Heliogabali tetendit, quasi communi officio vota soluturus. verum illic eam formam numinis repperit, quam in bello sibi faventem vidit. quare et illic templa fundavit donariis ingentibus positis et Romae soli templum posuit ...* Nicht ohne Grund hat man deshalb gefragt, ob hier nicht vom Autor der HA nach dem Vorbild des Geschehens an der Milvischen Brücke eine Geschichte für Aurelian konstruiert worden sei; siehe Hartwin Brandt, Die „Heidnische Vision“ Aurelians (HA A. 24, 2-8) und die „Christliche Vision“ Konstantins des Großen, in: Historiae Augustae Colloquia III (Bari 1995) 107ff.



aufgegeben worden sein; vielmehr sei es bald darauf zu einem Krieg zur Durchsetzung von religiösen Zielen gekommen – und zwar nicht durch Constantin, sondern durch seinen Mitkaiser Licinius. Dieser hatte sich 313 n. Chr. in Mailand mit Constantin auf eine Formel geeinigt, die Christen wie Altgläubigen die freie Religionsausübung erlaubte, zugleich aber den Christen eine Restitution all dessen zusicherte, was ihnen in den vorausgehenden staatlichen Verfolgungsmaßnahmen seit Diocletian genommen worden war<sup>40</sup>. Licinius konnte somit als ein Förderer, ja vielleicht als ein Kaiser betrachtet werden, der sich ebenso wie Constantin der christlichen Religion zugewandt hatte. Deshalb konnte Lactanz Licinius' Kampf gegen Maximinus Daia, den letzten Gegner im Osten, der nochmals vehement gegen die christliche Kirche vorgegangen war, in ähnlichen Farben schildern wie die Schlacht Constantins an der Milvischen Brücke. Auch vor dieser Schlacht hatte, so nach Lactanz' Bericht, Licinius eine nächtliche Erscheinung; er ließ sogar seine Truppen vor dem Kampf ein Gebet sprechen, das einen henotheistischen Charakter zeigt, während sein Gegner Maximinus Daia sich als Herculus in die alte religiöse Tradition der Tetrarchie stellte<sup>41</sup>. Diese Anrufung der Götter entsprach noch dem traditionellen Verhalten vor einer Schlacht. Dennoch konnte Lactanz insoweit diesen Krieg als eine Art Religionskrieg sehen, da es jedenfalls nach ihm auch um die Durchsetzung des Toleranzerlasses für die Christen im Osten des Reiches ging, nachdem der Westen dies bereits vollzogen hatte. Es ging nach seiner Sicht um eine „heilige“ Sache. Ob Licinius diese Sicht geteilt und ob er das von Lactanz genannte Motiv seinen Soldaten vor der Schlacht vermittelte, läßt sich nicht sicher sagen. Immerhin könnte Licinius in der noch nicht entschiedenen Situation sich in den Formen an dem Erfolg Constantins orientiert haben. In Wirklichkeit ging es Licinius wie auch Constantin an der Milvischen Brücke um Herrschaft, nämlich diesmal um die Oberhoheit im Osten, es war erneut ein Bürgerkrieg.

Die Einheit zwischen Constantin und Licinius hat nicht lange gedauert, am Ende wurde der Machtkampf militärisch für Constantin entschieden. Nach Euseb wurde dieser Kampf von den beiden Protagonisten, Constantin und Licinius, als ein Kampf zwischen dem neuen Glauben und den alten Göttern proklamiert<sup>42</sup>. Dies läßt sich durch gleichzeitige Zeugnisse nicht erhärten, hat aber eine gewisse Wahrscheinlichkeit, da Constantin zu deutliche prochristliche Entscheidungen getroffen hatte, die bei der Mehrheit der christlichen Bewohner des Ostteil des Reiches auf Resonanz gestoßen sein müssen. Insoweit konnte Licinius in ihnen seine inneren Feinde sehen, weshalb er im Vorfeld der militärischen Entscheidung antichristliche Maßnahmen einleitete, u. a. auch Christen von seinem Hof entfernte und die kirchlichen Institutionen behinderte. Daß diese Vorentscheidungen sich auch auf den

<sup>40</sup> *Lactantius*, *De mortibus persecutorum* 48, 2ff.; *Eusebius*, *Historia ecclesiastica* 10, 5, 2ff.; *Klaus Bringmann*, *Die Konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation*, in: *Historische Zeitschrift* 260 (1995) 21ff., bes. 45; *Girardet*, *Die Konstantinische Wende* (wie Anm. 35) 88ff., 100ff.

<sup>41</sup> *Lactantius*, *De mortibus persecutorum* 46.

<sup>42</sup> *Eusebius*, *Vita Constantini* 2, 4–9.



Abb. 4: Silbermedaillon von Ticinum mit dem Christogramm auf dem Helm Constantins. Foto: Staatliche Münzsammlung, München.

Kampf und die religiösen Vorbereitungen für die finalen Auseinandersetzungen ausgewirkt haben, liegt im Bereich des Wahrscheinlichen. Daß Constantin im Kampf den Truppen das *labarum*, ein Feldzeichen, das das Christogramm aus Chi und Rho enthielt, voraus tragen ließ, ist jedenfalls sicher<sup>43</sup>. Wenig später wird dieses Feldzeichen auf Münzen abgebildet mit der Aufschrift *Spes publica*, während der Speer des Feldzeichens eine Schlange durchbohrt<sup>44</sup>. Was auf Münzen Constantins kaum erscheint, ist das vom *labarum* separierte Chi-Rho. Dabei hat er nach dem Silbermedaillon von Ticinum, das im Jahr 315 geprägt wurde<sup>45</sup>, den Sieg an der Milvischen Brücke gerade mit diesem Zeichen verbunden und auch mit der Aussage: EN TOYTOI NIKAI oder *hoc signo victor eris*. Dieses Zeichen und die Aussage erscheint erst einige Jahrzehnte später auf Münzen, in einer erneuten Bürgerkriegssituation, als sich zunächst in Gallien Magnentius gegen Constantius II., den damals letzten überlebenden Sohn Constantins, erhoben hatte. Magnentius präsentierte sich auf seinen Münzen im unmittelbaren Vorfeld des Kampfes gegen Constantius II. als Vertreter des Christentums, indem er das Chi-Rho massenhaft auf die Rückseite seiner Münzen setzen ließ<sup>46</sup>. Doch ein zweiter Usurpator, Vetranio, Heermeister von Illyricum, zeigte auf seinen Münzen nicht nur das Labarum, also das constantinische Feldzeichen, sondern zum ersten Mal auch die mit der Milvischen Brücke verbundene Formel: *Hoc signo victor eris*<sup>47</sup>. Sie taucht auch bei Constantius II. auf, der sie, wie es scheint, nach dem Vorbild auf den Münzen des

<sup>43</sup> Eusebius, *Vita Constantini* 2, 7.

<sup>44</sup> John P.C. Kent, Bernhard Overbeck, Armin U. Stylow, *Die römische Münze* (München 1973) Nr. 653.

<sup>45</sup> Kent, Overbeck, Stylow, *Die römische Münze* (wie Anm. 44) Nr. 632.

<sup>46</sup> Pierre Bastien, *Le monnayage de Magnence* (Wetteren 1964) 67ff.; Joseph Ziegler, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr.* (Kallmünz 1970) 53ff.

<sup>47</sup> Kent, Overbeck, Stylow, *Die römische Münze* (wie Anm. 44) Nr. 682.



Abb. 5: Münze von Kaiser Magnentius mit dem Christogramm auf der Rückseite. Foto: Fritz Rudolf Künker GmbH & Co. KG, Osnabrück.

Vetranio aufgenommen hatte<sup>48</sup>. Wie weit aber in dem Entscheidungskampf bei Mursa zwischen Magnentius und Constantius II. diese Aussage im Kampf relevant war und eingesetzt wurde, bleibt angesichts der Überlieferung unsicher; eher spielte die mit diesem Slogan verbundene Behauptung einer göttlichen Unterstützung keine Rolle<sup>49</sup>. Wenn es geschah, dann erwartete man im Kampf um die politische Macht im Reich die Hilfe des Gottes, auf den auch die andere Seite vertraute. Daß beide den christlichen Gott als ihren Schlachtenhelfer anriefen, ist nach der bisherigen römischen Tradition zu erwarten; alles andere wäre überraschend. Ein Krieg, in dem eine Religion über eine andere den Sieg erringen sollte, war es sicher nicht.

Das war im Jahr 394 anders. Wiederum kam es nach den Vorstellungen der Zeit faktisch zu einem Bürgerkrieg, d. h. zu einem Kampf zwischen einem regierenden Kaiser und einem Prätendenten. Im Westen war Valentinian II., der zusammen mit Theodosius I. oder besser unter ihm das Reich regiert hatte, gewaltsam zu Tode gekommen. Doch der machtbewußte Heermeister des Westens, Arbogast, der vermutlich den Tod verursacht hatte, erhob, auch um seine eigene Machtposition zu sichern, einen neuen Kaiser Eugenius. Trotz vielfältiger Bemühungen von dessen Seite erkannte Theodosius ihn nicht an. Die Entscheidung mußte militärisch fallen<sup>50</sup>. Gerade deswegen war Eugenius zusammen mit Arbogast auf Verbündete angewiesen. Als solche bot sich der größere Teil der stadtrömischen Senatsaristokratie an, da die Mehrheit des Senats oder zumindest die bedeutendsten Mitglieder noch immer Anhänger der alten Religion waren. In den vorausgange-

<sup>48</sup> Ziegler, Zur religiösen Haltung (wie Anm. 46) 71f.; Roman Imperial Coinage VIII 344f.

<sup>49</sup> Vgl. zu dieser Schlacht Bruno Bleckmann, Die Schlacht von Mursa und die zeitgenössische Deutung eines spätantiken Bürgerkrieges, in: Gedeutete Realität. Krisen, Wirklichkeiten, Interpretationen (3.-6. Jh. n. Chr.), hrsg. v. Hartwin Brandt (Stuttgart 1999) 47ff.

<sup>50</sup> Joachim Szidat, Die Usurpation des Eugenius, in: Historia 28 (1979) 487ff.



Abb. 6: Münze des Usurpators Vetranio mit der Umschrift auf der Rückseite: *Hoc signo victor eris* („In diesem Zeichen wirst du Sieger sein.“). Foto: Fritz Rudolf Künker GmbH & Co. KG, Osnabrück.

nen zwei Jahrzehnten hatten diese Senatoren unter der Führung von Männern wie Agorius Praetextatus, Aurelius Symmachus und Virius Nicomachus Flavianus versucht, Maßnahmen, die die Kaiser Constantius II. und Gratian gegen die alten Kulte, speziell auch gegen den Victoria Altar im Senat durchgesetzt hatten, rückgängig zu machen, im wesentlichen ohne Erfolg<sup>51</sup>. Auch an Eugenius, der selbst Christ war, wurde ein entsprechender Antrag gerichtet, der immerhin partiell erfolgreich war<sup>52</sup>. Das wurde triumphierend überall verkündet, wodurch auch die sonstigen Entscheidungen des Eugenius, zumindest in den Augen seiner Gegner, eine entsprechende Färbung erhielten. Die senatorischen Kreise sahen jedenfalls in der kommenden Auseinandersetzung mit Theodosius, der überzeugter Christ war und auch die Taufe empfangen hatte, ihre Chance für eine religiöse Restitution. Und so bekam die militärische Auseinandersetzung auf Seiten des Eugenius offensichtlich eine antichristliche Richtung, die zumindest ursprünglich nicht die Intention des Usurpators gewesen sein kann. Man fühlte sich auch auf heidnischer Seite gestärkt, weil Verse verbreitet wurden, nach denen das Christentum nach so vielen Jahren wie ein Jahr Tage habe, also nach 365 Jahren sein Ende finden würde<sup>53</sup>. Vom Tod Jesu (unter Tiberius um das Jahr 30) bis zum Jahr 394 war diese Zeit fast abge-

<sup>51</sup> Siehe z.B. *Herbert Bloch*, *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*, in: *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, hrsg. v. *Arnaldo Momigliano* (Oxford 1963) 193 ff.

<sup>52</sup> *Szidat*, *Die Usurpation* (wie Anm. 50) 496 f.

<sup>53</sup> *Augustinus*, *De civitate dei* 18, 53, 26 ff.: *excogitaverunt nescio quos versus Graecos tamquam consulenti cuidam divino oraculo effusos, ubi Christum quidem ab huius tamquam sacrilegii crimine faciunt innocentem, Petrum autem maleficia fecisse subiungunt, ut coleretur Christi nomen per trecentos sexaginta quinque annos, deinde completo memorato numero annorum sine mora sumeret finem.*

laufen. Nach Paulinus von Nola soll Eugenius gedroht haben, nach seinem Sieg die Kirchen in Mailand in Pferdeställe zu verwandeln und die Kleriker ins Heer zu stecken. Ob diese Aussage wirklich gemacht wurde, darf man bezweifeln; doch zeugt sie von der ideologisch aufgeheizten Stimmung<sup>54</sup>. Andererseits wird berichtet, Flavianus habe rings um das Schlachtfeld Jupiterstatuen auf den Bergen aufstellen lassen, die ihre Blitzbündel drohend gegen den Feind schleudern sollten<sup>55</sup>, als es am 5./6. September 394 am Fluß Frigidus, etwa 30 km nördlich des heutigen Triest in den Julischen Alpen, zum Kampf zwischen beiden Parteien kam. Ferner waren auch ringsum Statuen des Hercules zu sehen, ein Ensemble, das fast wie eine Erinnerung an die kaiserlichen Iovii und Herculei der ersten Tetrarchie wirkte<sup>56</sup>. Allenthalben hatte man auch nach Opfern die *haruspices* um Voraussagen über die Zukunft, auch der militärischen Auseinandersetzungen, befragt<sup>57</sup>.

Auch Theodosius hatte in seine Kriegsvorbereitungen die göttliche Hilfe eingebaut. So soll er mehr auf die Unterstützung durch Gott und seine Heiligen vertraut haben als auf die Stärke seines Heeres – was freilich nur spätere Kirchenhistoriker behaupten. Allein seine Bemühungen, die arianischen Westgoten Alarichs in sein Heer einzugliedern, zeigen, daß er natürlich auch in militärischen Kategorien dachte<sup>58</sup>. Andererseits wandte er sich vor seinem Zug nach Westen an den Eremiten Johannes in Ägypten, der ihm schon einmal in zutreffender Weise einen Sieg gegen einen Usurpator vorausgesagt hatte<sup>59</sup>. Früher hatte man die Auguren oder vor allem die *haruspices*, die Eingeweideschauer, befragt und auf *omina* geachtet<sup>60</sup>. Der Eremit trat an die Stelle der *haruspices*.

Wie tatsächlich der Kampf abgelaufen ist, läßt sich nur noch sehr unsicher erkennen<sup>61</sup>. Doch wird einheitlich überliefert, daß Theodosius' Heer zunächst in größte Gefahr geriet, daß die germanischen Hilfstruppen fast aufgegeben wurden. Dann aber trat etwas Unvermutetes ein, worüber viele Autoren berichten. Bei dem griechischen Kirchenhistoriker Theodoret lautet dies so<sup>62</sup>:

<sup>54</sup> Paulinus, Vita Ambrosii 31; Hartmut Leppin, Theodosius der Große. Auf dem Weg zum christlichen Imperium (Darmstadt 2003) 257 Anm. 17 wendet wohl zu Recht ein, dies sei Ausfluß ambrosianischer Propaganda gewesen; „denn ein solches Verhalten [sc. des Eugenius] hätte völlig unnötige Unruhen provoziert.“

<sup>55</sup> Augustinus, De civitate dei 5, 26; vgl. dazu Szidat, Die Usurpation (wie Anm. 50) 506.

<sup>56</sup> Theodoretus, Historia ecclesiastica 5, 24, 4. 17.

<sup>57</sup> Rufinus, Historia ecclesiastica 2, 33.

<sup>58</sup> Leppin, Theodosius d. Große (wie Anm. 54) 213 f.

<sup>59</sup> Sozomenus 7, 22, 7 f.; Rufinus, Historia ecclesiastica 11, 32.

<sup>60</sup> Siehe dazu Marie-Laurence Haack, Les haruspices dans le monde romain (Bordeaux 2003) bes. 207 ff.

<sup>61</sup> Dazu immer noch Otto Seeck, Georg Veith, Die Schlacht am Frigidus, in: Klio 13 (1913) 451 ff.; Otto Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Bd. 5 (Stuttgart 1920, ND 1966) 250 ff.; ferner mit wesentlich anderer Sichtweise Matthias Springer, Die Schlacht am Frigidus als quellenkundliches und literaturgeschichtliches Problem, in: Westillyricum und Nordostitalien in der spät-römischen Zeit, hrsg. v. Rajko Bratož (Ljubljana 1996) 45 ff.; dazu Francois Paschoud, Pour un mille six centième anniversaire. Le Frigidus en ébullition, in: Antiquité Tardive 5 (1997) 278 ff.

<sup>62</sup> Theodoretus, Historia ecclesiastica 5, 24, 11–14 (Übersetzung Leppin, Theodosius d. Große [wie Anm. 54] 234 f.).



„Ein gewaltiger Wind nämlich, der den Feinden ins Gesicht blies, trug ihre Pfeile davon. Ihre Wurfspieße, Speere und all ihre Geschosse brachten ihnen keinen Nutzen. Weder ein Schwerbewaffneter noch ein Bogenschütze noch ein Leichtbewaffneter vermochte dem Heer des Kaisers Schaden zuzufügen. Allerdings zwang sie auch eine ungeheure Menge an Staub, die ihr Gesicht traf, die Lider zu schließen und sich um die angegriffenen Augen zu kümmern. Die Soldaten des Kaisers, die von diesem Sturm gar nicht betroffen waren, töteten entschlossen die Feinde. Als diese das sahen und der göttlichen Hilfe gewahr wurden, warfen sie die Waffen nieder und baten den Kaiser um Schonung.“

Nach weitgehendem modernen Verständnis kam ein gerade im Tal des Frigidus im Herbst sehr häufiges natürliches Ereignis Theodosius und seinem Heer zu Hilfe, nämlich ein heftiger Fallwind, der oft mit einer Geschwindigkeit von bis zu 100 km/h von der Paßhöhe ins Tal stürzt. Daß dieser Wind gerade im Moment der höchsten Bedrängnis der theodosianischen Truppen einsetzte, wurde als göttliche Hilfe interpretiert, zurückzuführen auf den Kaiser, der sich, sichtbar für alle, auf einem Bergvorsprung im Gebet niedergeworfen hatte<sup>63</sup>.

Die Details, die kaum auflösbar sind, brauchen hier nicht weiter zu interessieren. Erwähnt sei nur noch, daß berichtet wird, die Apostel Philippus und Johannes seien während der Schlacht erschienen und hätten zugunsten des Theodosius in den Kampf eingegriffen<sup>64</sup>. Das ist dieselbe Vorstellung vom Zusammenhang zwischen Schlachtenerfolg und dem Eingriff übermenschlicher Wesen, wie dies am See Regillus von den Dioskuren Castor und Pollux berichtet wurde<sup>65</sup>. Für die Zeitgenossen war es, zumindest bald nach der Schlacht, klar, daß sie durch göttliche Hilfe entschieden wurde. Das Zeichen, den Kampf zu beginnen, habe Theodosius mit dem Zeichen des Kreuzes gegeben, so schreibt Orosius bereits rund zwei Jahrzehnte nach dem Ereignis<sup>66</sup>. Und es war wohl auch den meisten bald nach der Schlacht klar, daß sie auch als ein Kampf zur Durchsetzung einer Religion gesehen werden mußte. Die Schlacht war der letzte offene, militärische Kampf von Vertretern des weströmischen Heidentums. Welche Folgen deren Sieg gehabt hätte, ist kaum abzuschätzen. Umgekehrt hat der Sieg des Theodosius die Stellung des Christentums auch im Westen gestärkt; nicht wenige Senatoren haben ihren religiösen Widerstand aufgegeben, manche, um den Sieger um Gnade zu bitten. Doch waren sie auch soweit Kind ihrer Zeit, daß das erneute Eingreifen des christlichen Gottes zugunsten eines christlichen Kaisers und dessen Sieg auch für sie ein Zeichen sein konnte<sup>67</sup>. Eine weltgeschichtliche Entscheidungsschlacht war der Kampf am Frigidus jedoch

<sup>63</sup> Siehe zur Analyse vor allem auch *Francois Paschoud*, Pour un mille six centième anniversaire. Le Frigidus en ébullition, in: *Antiquité Tardive* 5 (1997) 275 ff.: Rezension von: Westillyricum und Nordostitalien in der spätrömischen Zeit, hrsg. v. *Rajko Bratož* (Ljubljana 1996).

<sup>64</sup> *Theodoretus*, *Historia ecclesiastica* 5, 24, 5f. zur Schlacht am Frigidus: die Apostel erscheinen. *Socrates* 5, 25, 12; *Sozomenus* 7, 24, 4–6.

<sup>65</sup> Oben wie Anm. 10.

<sup>66</sup> *Orosius*, *Historia adversus paganos* 7, 35, 15.

<sup>67</sup> Das darf man z. B. auch aus *Historia Augusta*, *Vita Aureliani* 20, 7 schließen, wo von Aurelian gesagt wird: *neque enim indecorum est diis iuvantibus vincere*. Die Abfassung der HA gehört gerade in diese Zeit.

nicht<sup>68</sup>; dazu war die neue Religion bereits zu fest etabliert. Das gesellschaftliche Gefüge hatte sich schon vorher grundlegend zu ihren Gunsten verschoben. Aber man kann kaum bestreiten, daß die Schlacht mit und für eine Religion geführt wurde, auf beiden Seiten<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Siehe dazu *Alexander Demandt*, Römische Entscheidungsschlachten, in: *Westillyricum und Nordostitalien*, hrsg. v. *Rajko Bratož* (wie Anm. 61) 31 ff.

<sup>69</sup> Vgl. *Leppin*, Theodosius der Große (wie Anm. 54) 211: „Sie (die Politik des Eugenius) gab Theodosius den – gewiß willkommenen – Anlaß, einen Religionskrieg zu inszenieren.“





*Ludwig Schmugge*

## „Deus lo vult?“

Zu den Wandlungen der Kreuzzugs-idee im Mittelalter

### 1. Einleitung

Friedensethik und Friedenstheologie der abendländischen Christenheit schließen es aus, so formulierte Klaus Schreiner, im Namen Gottes und im Interesse der christlichen Kirchen noch Kriege zu führen<sup>1</sup>. Dem war nicht immer so. Seit dem Ende des 11. Jahrhunderts wurde die Befreiung des Heiligen Grabes und der Stätten, „wo einst Jesus gewandelt ist“ (*ubi steterunt pedes eius*), seit 638 unter muslimischer Kontrolle, zu einer, wie Schreiner sagt, „Identitätsfrage der Christenheit“. Die Kreuzzüge, die als bewaffnete Pilgerfahrten begannen, erhielten bald durch die Päpste propagiert den Nimbus „Heiliger Kriege“. Kreuzzugsgelübde, Ablass und Sündenvergebung bildeten die Vehikel, Rituale und Attraktionen dieses Phänomens „Kreuzzug“, für das es vor der Mitte des 13. Jahrhunderts nicht einmal ein lateinisches Wort gab. Doch der Kreuzzugsgedanke entfaltete seit dem Ersten Kreuzzug eine Eigendynamik, er wurde sich wandelnden historischen Situationen angepaßt, er war nie homogen und keinesfalls mit einer allseits akzeptierten Kriegsideologie identisch. Kritik und Widerspruch wurde bereits bei den Zeitgenossen laut. Gleichwohl fand das Wort „Kreuzzug“ als politischer Kampfbegriff universale Verwendung, bis in unsere Tage. Im 19. Jahrhundert, dem Zeitalter imperialer französischer Orientpolitik, nationalstaatlicher Stauferverklärung und preußisch-deutschen „Platz an der Sonne“-Ehrgeizes führte der Herren eigener Geist nicht selten auch den Griffel der Kreuzzugshistoriker. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg kam es allmählich zu einer Neubewertung.

Marcel Beck sah in den Kreuzzügen bereits lange vor israelischen Historikern wie Joshua Prawer (+1990) den Versuch, ein koloniales Imperium zu errichten. Die negativen Folgen seien beträchtlich gewesen und hätten vor allem darin bestanden, daß „Europa wohl früher seine überragende Bedeutung erlangt hätte, wenn der Versuch ausgeblieben wäre, das östliche Mittelmeer zurückzugewinnen“<sup>2</sup>. Prawer kam indes später zu der Einsicht, der Erste Kreuzzug und

<sup>1</sup> Siehe oben Einleitung S. VII.

<sup>2</sup> Beck, Die geschichtliche Bedeutung 119.

die Eroberung Jerusalems seien keine kolonialistische Okkupation, sondern vielmehr eine Art „Dekolonisation“, eine legitime Wiederinbesitznahme heiliger Stätten der Christenheit. Anders das Urteil des Linkskatholiken und Amateur-Historikers Friedrich Heer: „Die Kreuzzüge, mit denen das christliche Abendland zwischen 1096 und 1270 das ‚Heilige Land‘ zu erobern und den Vorderen Orient zu missionieren suchte, rechtfertigten sich religiös mit dem Hinweis auf die allein seligmachende Wahrheit des Christentums. ... Diese von den Päpsten propagierten und protegierten Kreuzzüge haben unendliches Unheil gestiftet.“

Als Belege für den noch heute geläufigen weltanschaulichen, politischen bzw. sozialen Kampfbegriff „Kreuzzug“ seien genannt: „Kreuzzug gegen Hunger und Armut“, „Crusade for democracy“ (Woodrow Wilson), „Kreuzzug gegen den Analphabetismus“, „Kreuzzug gegen den Bolschewismus“ (Franco-Spanien) und schließlich die von Bush senior und junior propagierten „Kreuzzüge“ gegen den Irak Sadam Husseins.

Im folgenden sollen die Kreuzzüge nicht in die Typologie des „Heiligen Krieges“ eingeordnet werden, wie das jüngst Egon Flaig getan hat, sondern zuerst soll der für Nicht-Mediävisten etwas rätselhafte Titel des Referats erklärt werden. Nach den „Gesta Francorum“, einer um 1100 aufgeschriebenen Chronik des Ersten Kreuzzuges, soll „Gott will es“ (*Deus le volt*) der Schlachtruf der französischen Ritter gewesen sein, als sie auf dem Konzil von Clermont das Kreuz nahmen. Der Ruf wurde von der späteren französischen Historiographie dankbar aufgenommen: Kreuzfahrer waren (nach Lacroix) Ausführende einer gottgewollten Heilsgeschichte, *Deus lo vult* wurde so zu einem vorgeblichen Ausdruck der „theologie populaire“ jener Zeit.

## 2. Die Fakten der Eroberung Jerusalems

Im Vorderen Orient herrscht seit der Mitte des 11. Jahrhunderts so etwas wie ein geopolitisches Machtvakuum zum Nachteil des byzantinischen Reiches. Armenier, Petschenegen und andere Turkvölker rennen gegen die kleinasiatischen byzantinischen Territorien an, gefährden aber zugleich auch die Macht des Kalifen. Nach der Schlacht bei Manzikert 1071 kommt es zu einer Abwertung des Besant, des „Dollars des frühen Mittelalters“ (Roberto Sabbatino Lopez). Die seit dem frühen Mittelalter nie gänzlich abgerissenen christlichen Pilgerfahrten nach Jerusalem wurden mehr und mehr behindert, Wallfahrer schikaniert. 1065 gelangt eine Gruppe von mehreren hundert deutschen Pilgern nur nach heftigen Scharmützeln zum Heiligen Grab. Unter den vier Reichsbischöfen, die lieber im Sattel unterwegs waren als auf der Kanzel zu stehen, zeichnet sich der als blonder Hühne beschriebene Bamberger Oberhirte Gunther als besonders schlagkräftig aus. Als „Vorkreuzzug“ darf dieses Unternehmen aber nicht angesehen werden, die Bischöfe hatten vom deutschen König Heinrich IV. die Erlaubnis zu dieser Pilgerfahrt erbeten, nicht jedoch vom

Papst<sup>3</sup>. Als die Seldschucken 1078 Jerusalem in ihre Hand bekamen und 1084 auch das byzantinische Antiochia eroberten, wurden die Pilgerfahrten nach Jerusalem immer stärker behindert. Graf Robert von Flandern mußte sich 1089 seinen Weg zum Heiligen Grab durch Anatolien nach Jerusalem bereits freikämpfen.

Auf der von islamischen Machthabern beherrschten iberischen Halbinsel dagegen schreitet die Expansion christlicher Herrschaft, die Reconquista, erfolgreich voran. Eine wichtige Etappe stellte 1063 die Eroberung von Barbastro dar. Auch die italienischen Handelsmächte nutzen die Gelegenheit: Pisaner und Genueser Schiffe unter Beteiligung Amalfis greifen 1087 ins westliche Mittelmeer aus und überfallen die Stadt Mahdia im heutigen Tunesien. Ein Pisaner Kleriker berichtete darüber unmittelbar nach Ende der Aktion in einem „Gedicht über den Sieg der Pisaner“. Die Markgräfin Mathilde von Tuszien, enge Verbündete Papst Gregors VII., unterstützt diese Kampagne ebenfalls, der Bischof von Modena begleitet den Zug als päpstlicher Legat. Die Aktion gegen Mahdia kommt einem Kreuzzug bereits sehr nahe, zumal den Teilnehmern offenbar auch ein Ablass in Aussicht gestellt worden war<sup>4</sup>.

Hilfe für den byzantinischen Basileus und Sicherung der Pilgerwege nach Jerusalem waren am Ende des 11. Jahrhunderts also das Gebot der Stunde auch aus Sicht der Päpste. Im Register Gregors VII. liest man zum Jahre 1074: „Alle sollen wissen, daß wir uns mit allen Mitteln bemühen werden, mit Gottes Hilfe dem christlichen Kaiserreich [Byzanz] zu Hilfe zu eilen.“<sup>5</sup> Wenig später machte Papst Urban II. dem byzantinischen Kaiser Alexios (1081–1118) eine Zusage für militärische Unterstützung. 1095 rief derselbe Papst „zur Befreiung der Kirche im Osten auf“ (*ad liberationem orientalium ecclesiarum*) und das Konzil von Clermont sicherte den Teilnehmern einer solchen militärischen Aktion im Kanon 2 den Erlaß der Sünden zu: „Die Teilnahme am Marsch zur Befreiung der Kirche des Herrn in Jerusalem wird als vollständige Bußleistung angerechnet“ (*ad liberandam ecclesiam dei Ierusalem ... iter... pro omni poenitentia reputetur*). 1099 wird Jerusalem erobert, aber nicht Byzanz profitiert vom Ersten Kreuzzug und erhält wie versprochen seine Territorien zurück, sondern westliche Fürsten errichten christliche Herrschaften in Antiochia, Edessa und Tripolis und trotz anfänglicher theologischer Bedenken ein Königreich Jerusalem. Die italienischen Handelstädte gewinnen im Heiligen Land Stützpunkte für ihre kommerziellen Aktivitäten. Eine dünne Oberschicht von Christen beherrschte seither die einheimische Bevölkerung von den Burgen und Städten aus.

<sup>3</sup> Der Bericht über diese Pilgerfahrt bei dem Chronisten Lampert von Hersfeld und dem Annalisten aus dem Kloster Altaich, der Brief an Heinrich IV. MGH, Briefe der deutschen Kaiserzeit, Bd. 5 (Hannover 1950) Brief 23, 217–220.

<sup>4</sup> Die Edition bei H.E.J. Cowdrey, The Mahdia campaign, in: English Historical Review 92 (1977) 1–29.

<sup>5</sup> *Scitote nos ... omnibus modis id agere ..., ut adiutorium christiano imperio ... Deo iuvante faciamus*, Register Gregors VII. I, 49.

### 3. Die Fakten des Zweiten und Dritten Kreuzzuges

Keine 50 Jahre später kam mit der Eroberung Edessas durch den türkischen Heerführer Imad-ad-Din Zengi von Mossul am 24. November 1144 bereits das Ende vom Traum eines christlichen Morgenlandes. Die Zisterzienser Eugen III. und Bernhard von Clairvaux, die den unüberlegt unternommenen Zweiten „Kreuzzug“ zu verantworten hatten, führten sein Scheitern nicht auf die Übermacht Nur-ad-Dins vor Damaskus, sondern auf die Sünden des Abendlandes zurück: *peccatis exigentibus* lautete die fortan für alle Niederlagen der Christen schnell vorgebrachte Entschuldigung. Bei weitem nicht alle Zeitgenossen in Europa teilten diese Ansicht: Ein Würzburger Annalist schmähte Bernhard, „die Chimäre des Jahrhunderts“, als Pseudopropheten<sup>6</sup>, und Gerhoh, Propst von Reichersberg, führte den Zweiten Kreuzzug, die „beklagenswerte Expedition“ (*calamitosa expeditio*) gegen Damaskus, auf die Habgier der Kreuzfahrer zurück<sup>7</sup>. Die schmale Oberschicht von maximal 150 000 Christen, 120 000 davon in den Städten lebend, konnte die Kreuzfahrerstaaten mit ihren ungeschützten Grenzen im Osten auf die Dauer auch mit Hilfe der neu gegründeten Ritterorden nicht halten.

Der „Heilige Krieg“ machte indes im 12. Jahrhundert auch in Europa Schule, ließ sich doch der Kreuzzugsgedanke in Zukunft für ganz unterschiedliche Ziele und Zwecke nutzbar machen. Nicht nur die Eroberung des Heiligen Landes, sondern jeder Krieg gegen „Heiden“ und später vor allem die Bekämpfung von Ketzern wurde durch Ablässe und Heilszusagen attraktiv gemacht. Der Polenherzog Boleslaw III. (1085–1138) ließ für die von ihm unternommene Unterwerfung der slawischen Stämme zwischen Elbe und Oder durch den Erzbischof von Magdeburg nach dem Vorbild des Ersten Kreuzzuges einen „Heiligen Krieg“ ausrufen. Die norddeutschen Fürsten Heinrich der Löwe (1130–1195), Albrecht der Bär (1100–1170) und einige Bischöfe des Reiches ließen ihre Eroberungspläne vom Papst als Kreuzzugersatz absegnen. Statt mit in den Orient zu ziehen, eroberten sie mit päpstlichem Segen als „Kreuzfahrer“ lieber christliche Siedlungen vor ihrer „Haustür“, im Wendenland und in Pommern. Im Westen des Mittelmeeres führte Genua parallel zum Zweiten Kreuzzug 1146–48 seinen „Kreuzzug“ gegen Minosca und Almería auf der iberischen Halbinsel, der in erster Linie von Handelsinteressen bestimmt war.

Der Normannenkönig Roger II. von Sizilien wollte von Eugen III. sogar die Zustimmung für einen Kreuzzug gegen Byzanz erhalten. Zur Eroberung von Konstantinopel kam es allerdings erst zwei Generationen später. Die perverse Idee von „Kreuzzügen“ gegen Christen, die seit dem 13. Jahrhundert an der Tagesordnung waren, kündigt sich hier bereits unheilvoll an. Der einzige dauernde Erfolg wurde 1147 von kölnischen, flämischen und englischen Kreuzfahrern erzielt, die Lissabon eroberten, was ihnen mit den Worten des Chronisten Osbern

<sup>6</sup> MGH SS 16 S. 3.

<sup>7</sup> De investigatione antichristi, MGH Libelli de lite III S. 374.

unter Hinweis auf einschlägige Stellen aus Yvo von Chartres „Panormia“, einer Rechtssammlung, als ein „gerechter Krieg“ (*bellum iustum*) dargestellt wurde.

In diesem Kontext gilt es, kurz bei der rechtlichen Begründung der ersten Kreuzzüge zu verweilen. Es ist bemerkenswert, daß Gratian, der Schöpfer des systematischen Kirchenrechts, an keiner Stelle seines um 1140 abgeschlossenen und in zwei Fassungen überlieferten Dekrets den Kreuzzug diskutiert<sup>8</sup>. In Causa 23 behandelt er allerdings, auf Augustinus basierend, die Frage, was die Kennzeichen eines gerechten Krieges seien<sup>9</sup>. Die Voraussetzungen für ein *bellum iustum* bestanden nach Gratian neben der gerechten Sache in der notwendigen „Autorität“ (*auctoritas*), die einen Krieg anordnen konnte. Unstrittig waren für den Rechtsgelehrten die vom Herrn befohlenen Kriege des Alten Testaments heilig. Doch dem Phänomen Kreuzzüge steht nicht nur Gratian, sondern auch die Dekretistik fremd gegenüber. Es ist ein Faktum, daß keine der päpstlichen Kreuzzugsbulen des 12. Jahrhunderts in den „Liber extra“, die epochemachende Sammlung der päpstlichen Dekretalen, von Gregor IX. 1234 promulgiert, aufgenommen worden ist<sup>10</sup>. Die Dekretisten waren wie Gratian der Ansicht, daß – abgesehen von der legitimen Selbstverteidigung gemäß der römisch-rechtlichen Maxime: „Es ist Rechtens Gewalt mit Gewalt zu vergelten“ (*vim vi repellere fas est*) – jeder kriegsartige Akt autoritärer Erlaubnis bedürfe. Aber wer war außer dem Herrgott sonst noch berechtigt, einen Krieg für gerecht zu erklären? Der Kardinal Hostiensis und Papst Innozenz IV. schrieben auf der Basis der hierokratischen Theorie allein dem Papst das Recht zu, Kreuzzüge auszurufen und zum *bellum iustum* zu erklären<sup>11</sup>. Eine Mehrheit der 1200 Teilnehmer des IV. Laterankonzils 1215 scheint der Theorie vom „Heiligen Krieg“ dagegen eher skeptisch gegenübergestanden zu haben. Im entsprechenden Kanon mit dem Aufruf zur Befreiung des Heiligen Landes, den die Konzilsväter erlassen haben, ist von einem *bellum iustum* keine Rede<sup>12</sup>.

#### 4. Kreuzzugskritik

Mit dem Scheitern des von Bernhard von Clairvaux propagierten Zweiten Kreuzzuges verschafft sich in der Christenheit eine nie mehr verstummende Kritik an den Kreuzzügen Gehör. Wie der bereits zitierte Würzburger Annalist bemerkte, hätten „Pseudopropheten, Söhne Belials, Zeugen des Antichrists“ durch „haltlose Versprechungen“ (*vana predicatione*) die Christen gegen die Sarazenen zu ziehen

<sup>8</sup> Dazu Russell, *The Just War* 83; Hehl, *Kirche und Krieg* 57–108.

<sup>9</sup> Decretum Gratiani C. 23 q. 2 c. 1: *Quid sit iustum bellum*; C. 23 q. 2 c. 2: *iusta bella solent diffiniri, que ulciscuntur iniurias ... vel reddere quod per iniurias ablatum est*. Ed. Friedberg, Sp. 894.

<sup>10</sup> Es handelt sich um *Eis qui Hierosolimam* Papst Calixts II., 1123, Lateran I c. 10; *Quantum predecessores* Eugens III. bis hin zu *Ad liberandam* Innozenz III.

<sup>11</sup> Russell nennt diese Haltung „theocratic megalomania“, 297; vgl. dazu auch Hehl, *Kirche und Krieg* 251ff.

<sup>12</sup> IV. Laterankonzil c. 71: *Ad liberandam terram sanctam*.

bewogen. Neugier und Gewinnsucht und nicht der Eifer für den Herrn hätten die Menschen angetrieben<sup>13</sup>. Jede theologische Berechtigung des Kreuzzugsablasses wird hier schlichtweg bestritten. Die umfassendste Kreuzzugskritik wurde von dem englischen Gelehrten Radulfus Niger, einem Juristen, Theologen und Historiker, der an der Universität Paris gelehrt hatte, kurz nach dem Fall Jerusalems 1187 vorgebracht. Sein Traktat „Über das Kriegswesen und den dreifachen Pilgerweg nach Jerusalem“ (*De re militari et triplici via peregrinationis hierosolymitana*) ist dem französischen König Philipp Augustus gewidmet, noch bevor der zum Dritten Kreuzzug aufbrach<sup>14</sup>. Sie kommt sozusagen „von rechts“, von einem überzeugten Hierokraten, und basiert auf einer umfassenden Gesellschaftskritik. Welches sind die Kernpunkte der Argumentation Nigers?

1. Das Heilige Land (ausgenommen die Ritterorden) sei ein Schmelztiegel abendländischer Kriminalität, *luxuria* herrsche hier vor.
2. In der europäischen Christenheit grassierten zahlreiche Häresien. Bei der Vorbereitung des III. Laterankonzils 1179 seien in der Lombardei 19 und in Frankreich 50 verschiedene Sekten ausgemacht worden, noch mehr davon in England. Die Katharer, Waldenser sowie die Bogumilen könnten hier gemeint sein.
3. Der Klerus sei verrottet, von Ehrgeiz, Habsucht und Nepotismus geleitet, der Konkubinat unter den Geistlichen weit verbreitet. Die Mönche werden von der Schelte Nigers nicht ausgenommen. Simonie sei überall in der Kirche an der Tagesordnung.
4. Die Laien, insbesondere die Fürsten, seien um keinen Deut besser als die Geistlichen. Auch sie betrieben Simonie und Nepotismus und setzten das weltliche Schwert durch ungerechte Steuern und Münzverrufung schamlos zu ihrer Bereicherung ein. Auch den seit Papst Innozenz III. üblichen Kreuzzugszehnten zählt Niger zu diesen illegalen Maßnahmen. Besonders gegen die unter den Rittern so beliebten (aber von der Kirche verbotenen) Turniere wettet er. Mit *luxuria* und offenem Ehebruch brüsteten sich die Adligen. Auch Kaufleute schreckten vor Betrug nicht zurück, Richter und Advokaten seien bestechlich.

Wie schon der Würzburger Annalist lehnt Niger den Kreuzzugsablaß als bußtheologisch unhaltbar ab. Solange ein Kreuzfahrer seine Sünden nicht bereue, dafür gebüßt und angerichteten Schaden wiedergutmacht habe, sei alle Hoffnung auf Sündenvergebung durch einen Ablaß vergebens. Statt einer realen Kreuzfahrt ins Heilige Land empfiehlt er die „mystische Pilgerfahrt“ (*mystica peregrinatio*) in das spirituelle Jerusalem. Der Papst, so behauptet Niger, „rate zur Kreuzfahrt und verspreche den Kreuzfahrern den Nachlaß aller Sünden“ (*remissionem omnium suorum peccatorum*). Das stand zwar so verkürzt nicht in der Kreuzzugsbulle „Audita tremendi“ Papst Gregors VIII. von 1187, aber es war sicher die populäre Formel, mit welcher die Prediger den potentiellen Kreuzfahrern, die ja fast alle Laien waren, die Teilnahme schmackhaft gemacht haben dürften. Für Niger sind

<sup>13</sup> MGH SS 16 S. 3.

<sup>14</sup> *Radulphus Niger*, *De re militari*, ed. Schmugge (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 6, Berlin 1977).



solche Kreuzzugsprediger (und damit auch der Papst) „falsche Propheten“. Nicht nur die Sündenstrafen, sondern schlichtweg alle Sünden sollten vergeben sein. Die Bischöfe von Paris, Reims und Sens, denen er seine Schrift zur Zensur vorgelegt hatte, haben an Nigers Ausführungen offenbar keinen Anstoß genommen.

Ein Kreuzzug verstößt nach Nigers Meinung nicht nur gegen die Grundsätze der Bußtheologie, sondern auch gegen das evangelische Missionsgebot. Die Kirche dürfe auf keinen Fall zum Blutvergießen beitragen. Eine Rechtfertigung des Kreuzzuges als *bellum iustum* kommt für ihn nicht in Frage, denn der Glaube dürfe nicht mit dem Schwert verkündet, das Christentum nur aus freien Stücken angenommen werden. Hier zeigt sich bereits der noch zu behandelnde franziskanische Missionsgedanke. Daß Niger indes kein Pazifist war, geht schon daraus hervor, daß er das „weltliche Schwert“ (*gladius materialis*) ohne Zögern gegen Ketzer einsetzen will. Von den Ketzern nämlich drohe seiner Ansicht nach den Christen eine reale Gefahr, nicht von den Sarazenen. Während der Abwesenheit zahlreicher Fürsten und Ritter auf einem Kreuzzug könne es gar zu einem bewaffneten Aufstand der Ketzer gegen die Kirche kommen, so befürchtet Radulfus Niger, zu einer Revolution der Häresie.

Auch die *vox populi* schnödet im Laufe des 13. Jahrhunderts gegen die Kreuzzüge: „Nicht [allein] in Jerusalem gewesen zu sein, sondern in Jerusalem ein gutes Leben geführt zu haben, ist verdienstvoll“ (*Non Ierosolimis fuisse, sed Ierosolimis bene vixisse laudandum est*), hatte bereits Hieronymus gegen die zu seiner Zeit, im 5. Jahrhundert, beliebten Jerusalempilgerfahrten eingewandt. Der Vers wird im Mittelalter häufig zitiert, auch in Gratians Dekret kommt er vor<sup>15</sup>. Ferner dichtet der Volksmund: „Ein Kreuz auf dem Mantel macht noch keinen guten Menschen“ (*Crux in mantellis non est purgatio pellis*) oder „Das Kreuz auf dem Mantel bringt noch keine Verdienste“ (*Crux vestimenti dat premia nulla ferenti*). Selbst der Vers aus den Episteln des Horaz, *Caelum non animum mutant, qui trans mare currunt* (frei übersetzt: „Wer übers Meer fährt, wechselt das Klima, nicht seinen Geist“), wird jetzt auf den Kreuzzug bezogen<sup>16</sup>. Ein Annalist aus Stade, der den Horaz-Vers zitiert, bemerkt erklärend, der Satz treffe zu, denn er habe noch keinen Kreuzfahrer getroffen, der aus dem Heiligen Land geläutert zurückgekehrt sei<sup>17</sup>.

Derartige kreuzzugskritische Stimmen haben bereits im 12. Jahrhundert bei Klerikern wie Laien ein positives Echo gefunden. Keineswegs alle Zeitgenossen waren davon überzeugt, daß die Kreuzzüge eine primäre Aufgabe der Kirche seien. Bereits der große Kirchenrechtler Bischof Yvo von Chartres (+1117) hatte den Grafen Hugo von Trois von der Teilnahme abgehalten. Ebenso war der englische König Heinrich II. dem Rat seiner Bischöfe gefolgt und hatte aus Gründen der Staatsräson nicht selbst das Kreuz genommen. Als Kreuzfahrer würde er, argumentierten seine Berater, seine erste Pflicht, Frieden und Recht in seinem Reich zu garantieren, nicht erfüllen können. Erzbischof Wilhelm von Reims, Statthalter

<sup>15</sup> Decretum Gratiani C. 12 q. 2 c. 71, *Friedberg*, Sp. 711.

<sup>16</sup> Horaz, Ep. I, 11,27.

<sup>17</sup> *Annales Stadenses* MGH SS XVI S. 344.

Philipps II. Augustus während dessen Kreuzzug, zog es vor, nach der Rückkehr des Königs nach Santiago zu pilgern und nicht nach Jerusalem. Der Pariser Theologe Alanus ab Insulis (+1203) verkündete in einer Predigt, die Kreuznahme sei frivol und nutzlos für den Menschen, wenn ihr nicht eine innere Umkehr vorausgehe. Ähnliche Gedanken sind zur gleichen Zeit auch bei dem Zisterzienser Joachim von Fiore (+1202) zu finden, der sich äußerst kritisch gegen die diversen päpstlichen Kreuzzugspläne des 13. Jahrhunderts geäußert hat.

## 5. Kreuzzüge im 13. und 14. Jahrhundert

Doch zurück zur faktischen Kreuzzugsgeschichte. Sultan Saladin hatte nach der Schlacht bei Hattin am 2. Oktober 1187 Jerusalem nach 88 Jahren den Christen wieder entrissen. Bis auf die Küstenstädte Antiochia, Tripolis und Tyrus verloren die Franken alle ihre Siedlungen. Die Bulle mit den Anfangsworten „Audita tremendi“ vom Ende des Jahres 1187 führte die Niederlage erneut auf die Sünden der gesamten Christenheit zurück, nach Riley-Smith ein Zeichen der „low moral“ des Westens<sup>18</sup>. Daß christliche Ritter wie Rainald von Châtillon hemmungslos Friedensverträge mit den Sarazenen brachen und deren Karawanen, die auf der Handelsstraße von Damaskus nach Kairo zogen, überfielen und ausraubten, war den westlichen Historikern keine Notiz wert. Der 1189 begonnene, von großen Hoffnungen begleitete Dritte Kreuzzug scheiterte unter anderem auch an der verfehlten logistischen Entscheidung, das Heer Friedrich Barbarossas über Land gegen die Muslime zu führen, sowie am Mißtrauen zwischen Richard Löwenherz und Philipp II. Augustus von Frankreich. 1204 schließlich desavouierte in erster Linie der venezianische Handelsegoismus den religiös motivierten Kreuzzugsgedanken mit der Eroberung der ungarischen Stadt Zara und schließlich der byzantinischen Hauptstadt Konstantinopel. Dorthin war das Kreuzfahrerheer auf den venezianischen Schiffen „umgeleitet“ worden. Zwar exkommunizierte Innozenz III. die Kreuzfahrer, aber die Plünderung Konstantinopels konnte er nicht verhindern. Deshalb versuchte der Papst ein neues Kreuzzugsunternehmen in Gang zu bringen, indem er durch Kreuzzugssteuern die gesamte Kirche einbezog.

Doch der von ihm minutiös vorbereitete Kreuzzug war mit dem Tode des Heiligen Vaters am 16. Juli 1216, der sich selbst an die Spitze hatte stellen wollen, praktisch gescheitert. König Andreas von Ungarn und Herzog Leopold von Österreich, die durch einen Angriff auf Damiette im Nildelta die Macht des Kairoer Ayubiten-Sultans zu brechen suchten, konnten sich gegen den Starrsinn des päpstlichen Legaten Pelagius, der das Angebot einer Rückgabe Jerusalems durch Sultan al-Kamil zurückgewiesen hatte, nicht durchsetzen. Auch Innozenz III. hatte bereits versucht, den Sultan durch Verhandlungen dazu zu bewegen, den Christen das Heilige Land und Jerusalem zu überlassen. Der Kreuzzug gegen Damiette stellte gleichwohl eine Wende dar. Franz von Assisi hatte nämlich zeitweilig an

<sup>18</sup> *Riley-Smith, The Crusades* 104.

diesem Unternehmen teilgenommen. In klarer Ablehnung aller Politik einer Zwangsbekehrung und der Mission mit dem Schwert vertraute der Gründer des Minoritenordens auf das Wort des Evangeliums. Bereits 1211 und 1213/14 hatte er den Versuch unternommen, den Muslimen in Syrien und Marokko den Glauben zu predigen. So wanderte er von Damiette aus mit einem Begleiter und einem Dolmetscher nach Kairo, trat vor Sultan al-Kamil und gab sich alle Mühe, ihn zur Annahme des christlichen Glaubens zu bewegen. Zwar hatten seine Worte keinen Erfolg, aber das Prinzip der friedlichen Mission war geboren.

Derweilen schien der Antichrist, wie Radulfus Niger befürchtet hatte, auch im Innern der Christenheit auf dem Vormarsch. Die sich ausbreitenden Häresien (Waldenser, Katharer, Bogumilen) waren durch die vom III. Laterankonzil initiierten Predigt- und Missionskampagnen nicht zu bannen. Kaiser und Papst hatten daher zu härteren Mitteln gegriffen, und gemeinsam hatten sie in einer Bulle („Ad abolendam“) bereits 1184 den Einsatz auch des weltlichen Arms gegen die Ketzer gefordert. Der Albigenserkrieg (1208–1229) war die traurige Konsequenz, aber auch die logische Weiterentwicklung des Kreuzzugsgedankens. Es ist bezeichnend, daß der schärfste Kritiker des Kreuzzuges gegen Konstantinopel, Simon von Montfort, keine Bedenken hatte, den Ketzerkreuzzug in Südfrankreich anzuführen. Noch Innozenz III. hatte den Legaten Peter von Castelnau beauftragt, gegen die katharischen Gemeinden im Gebiet von Toulouse zu predigen, und den Grafen Raimund exkommuniziert. Als Peter 1208 ermordet wurde, rief der Papst einen Kreuzzug aus, den ersten Kreuzzug in einem christlichen Land, und übertrug dem Grafen Simon von Montfort den Oberbefehl. Die zahlreich ins Land strömenden Ritter richteten 1209 in Béziers und später in Albi ein Blutbad an und verschonten weder Katholiken noch Katharer, denn sie waren aufgefordert, „alle zu töten, denn der Herr werde die Seinen erkennen“.

Nicht nur dem Grafen Raimund von Toulouse, auch dem deutschen Kaiser Friedrich II., der bereits 1215 persönlich das Kreuz genommen hatte, wurde der Kreuzzug zum Verhängnis. Nachdem er das Unternehmen immer wieder hinausgeschoben hatte und deshalb schließlich von Papst Gregor IX. gebannt worden war, trat Friedrich Ende Juli 1228 die Überfahrt nach Akkon an. Ein Jahr zuvor hatte ihm Sultan al-Kamil einen Vertrag über die Rückgabe Jerusalems angeboten. Ohne einen Schwertstreich erlangte der Kaiser, vorerst für zehn Jahre, die Herrschaft über die Heilige Stadt und krönte sich in der Grabeskirche vermutlich selbst zum König von Jerusalem. „Eine bonapartistische Selbstdarstellung und eine Zurückweisung aller kirchlicher Ansprüche über Jerusalem“ (so Kantorowicz)? Wohl eher nicht. Es überforderte allerdings die damaligen Vorstellungen von religiöser Toleranz, daß in dem Vertrag den Muslimen die religiöse Nutzung des Felsendomes zugestanden worden war. Dem Kaiser wurde folglich ein *impium foedus* mit den Sarazenen vorgeworfen, er wurde zum Verräter des Glaubens gestempelt.

Auf dem Konzil von Lyon 1245, als Jerusalem bereits wieder in den Händen der Ayubiten war, wurde der Bann über ihn erneuert und nie mehr aufgehoben. Die Päpste setzten die Waffe des Kreuzzugs nun gegen den Kaiser und das „Geschlecht

der Kirchenverfolger“ (*genus persecutorum*), nämlich alle Staufer, ein. Sie wiederholten die Aufrufe zum Kreuzzug mit schöner Regelmäßigkeit, bis schließlich nach Tagliacozzo 1268 mit Konradin der letzte legitime Staufer beseitigt war. Auch nach der Sizilianischen Vesper am 30. März 1282 wurde in Frankreich ein Kreuzzug gegen Peter von Aragon gepredigt, der die Anjou von der Insel verjagt hatte. Diese von den Päpsten proklamierten „politischen Kreuzzüge“ konnten nicht ohne Folgen bleiben. In Italien entstand die „Halleluja-Friedensbewegung“, im Territorium des Reiches, so bemerkte der prostaufischer Haltung ganz unverdächtige Hostiensis in seiner vor 1253 abgeschlossenen „Summa aurea“ zum „Liber extra“, habe es massive Kritik an der päpstlichen Kreuzzugspolitik gegeben<sup>19</sup>. In der Tat findet, wie die von Hostiensis zitierten anonymen Deutschen richtig bemerkten, der Kreuzzug gegen „Schismatiker und Rebellen in der Kirche“ im kanonischen Recht keine Erwähnung.

Nicht nur die Deutschen wunderten sich. Als der päpstliche Legat Rostand ins Königreich England gesandt wurde und in London in den 1250er Jahren zum Kreuzzug gegen den Staufer Manfred aufrief, so berichtet der Chronist Mathew Paris, hätten die Gläubigen (mit echt englischem schwarzen Humor) sich erstaunt gezeigt, daß ihnen genau so viel für das Blut von Christen versprochen werde wie für das der Ungläubigen (nämlich der Nachlaß der Sünden), und sie hätten den Legaten und seine Prediger ausgelacht<sup>20</sup>. Nach dem Fall von Akkon 1291, der letzten christlichen Bastion im Heiligen Land, blieben die immer aufs neue geschmiedeten Pläne zur Rückeroberung des Heiligen Landes nur Makulatur. Allein auf der iberischen Halbinsel kam die Reconquista voran, doch weitgehend ohne militante Kreuzzugsideologie. Raimundus Lullus (1232–1316) hat nach seinen Erfahrungen als königlicher Seneschall auf dem kurz zuvor zurückeroberten Mallorca ebenfalls auf die Karte der friedlichen Mission gesetzt und sein Leben lang versucht, Muslime und Juden predigend zu bekehren. 1295 überreichte er dem Papst ein Memorandum, wie man dem Islam missionarisch begegnen könnte. Zehn Jahre später publizierte Lull einen „Liber de fine“, in welchem er die Idee einer Reconquista mit Hilfe des franziskanischen Missionsgedankens erneut ins Spiel brachte. Durch gut ausgebildete, arabisch sprechende Priester sollte Nordafrika bekehrt werden und so die christliche Herrschaft Schritt für Schritt wieder bis ins Heilige Land ausgedehnt werden. Lull wurde in Tunis auf einer Missionsreise gesteinigt und starb an den Folgen.

Das Konzil von Vienne 1311 regte in ähnlicher Absicht an, in Rom, Paris und Toledo Lehrstühle für orientalische Sprachen zu errichten, um Missionare gründlich auf ihre Tätigkeit vorzubereiten. Und während König Peter I. von Zypern aus in der Mitte des 14. Jahrhunderts militärische Aktionen gegen Südanatolien und Alexandria unternahm, kamen seit den 1330er Jahren die Pilgerfahrten nach

<sup>19</sup> Summa Aurea III, 34, de voto § 19, Ausgabe Lyon 1537, S. 178va: *in Alemannia vidi aliquos super hoc dubitare, asserentes quod contra christianos non videbatur equum et honestum, quod crux assumeretur maximeque quod non invenitur in iure expressum.*

<sup>20</sup> Rerum Britannicarum Scriptores V, 521.

Jerusalem wieder in Gang, betreut durch die Franziskaner, die bis heute in Jerusalem ein Kloster unterhalten. Zur gleichen Zeit begannen die osmanischen Eroberungen in Kleinasien und auf dem Balkan, das Byzantinische Reich endgültig zu vernichten. Als die Osmanen um 1400 die Donau erreichten, wurde die Bedrohung des christlichen Europas handgreiflich, nur kurzzeitig durch die Mongolen Timur Lenks (+1405) unterbrochen. König Sigismund hob als erster „den Türkenzug auf die europäische ... Ebene“<sup>21</sup>, denn die Schlacht bei Nikopolis hatte 1396 die militärische Überlegenheit der Türken nur zu deutlich gemacht. Man lese in seinem „reisbuch“ nach, wie der bayerische Knappe Johann Schiltberger diese dramatischen Jahre an allen Fronten durchlebte: Bei Nikopolis geriet der Kreuzfahrer in osmanische Gefangenschaft, 1402 bei Ankara als türkischer Söldner von Truppen Timur Lenks aufgegriffen, diente er bis 1426 verschiedenen Prinzen der Goldenen Horde in Asien, floh 1426 nach Konstantinopel und kam ein Jahr später nach 30 Jahren Abenteuer wieder in seine bayerische Heimat zurück<sup>22</sup>.

Schauplatz von Kreuzzügen war für die nächsten drei Jahrhunderte nicht der Vordere Orient, sondern Europa. Kreuzzugsaufrufe wurden seit Bonifaz IX. (1389–1404) wieder zur päpstlichen Routine. Als in der Schlacht von Varna (1444) das christliche Heer den Truppen Sultan Murads II. unterlag, zogen es Serbien und Venedig vor, einen Separatfrieden mit den Osmanen zu schließen, die jetzt den Balkan südlich der Donau kontrollierten. Sonderfrieden mit den Türken waren an der Tagesordnung, das Ende des Ostkaiserreichs war nur noch eine Frage der Zeit. Konstantinopel fiel bekanntlich 1453, während zeitgleich im Westen Kunst und Technik revolutioniert wurden: Dufay komponierte die vierstimmige Motette „Lamentatio matris ecclesiae Constantinopolitanae“, Gutenberg druckte die Kreuzzugsbulle Nikolaus V. Die Mauern der Stadt am Bosphorus waren von drei in Ungarn gegossenen Riesenkanonen sturmreif geschossen worden. In der Christenheit fürchtete man trotz des Friedens von Lodi 1454, Mehmed der Eroberer werde bald auch Rom einnehmen. So bemühte sich vor allem Papst Pius II. auf dem Fürstentag zu Mantua um eine gemeinsame Aktion der europäischen Fürsten, mit kargem Erfolg. Dennoch stellte er sich 1464 selbst an die Spitze eines geplanten Kreuzzuges. Er starb in Ancona am 14. August 1464, noch bevor die Schiffe überhaupt lossegeln konnten. Der Friede in Europa sowie die Hoffnung, Konstantinopel und Jerusalem in einer Aktion zurückgewinnen zu können, blieben eine Illusion, denn die Bedrohung durch Mehmed II. nahm weiter zu: 1480 erlebt Otranto den 11. September des 15. Jahrhunderts. Bei einem im ausdrücklichen Auftrag Mehmeds des Eroberers durchgeführten türkischen Terror-Überfall auf die apulische Stadt wurden fast alle Einwohner, denen es nicht gelang, ins Hinterland zu fliehen, umgebracht. Zweihundert Jahre später stand ein türkisches Heer vor Wien.

<sup>21</sup> Mertens, *Europäischer Friede* 66.

<sup>22</sup> Ausgaben und Lit. in: *Repertorium Fontium X* (Rom 2005) 308–309.

## 6. Humanisten, Kreuzzug und Heiliger Krieg

Es verwundert nicht, daß in den Zeiten stets wachsender Bedrohung durch den Halbmond der Blick zurück in die Geschichte gerichtet wurde. Die Historiographie des 15. und 16. Jahrhunderts zeigt, daß angesichts der Türkengefahr gerade die Humanisten den Kreuzzügen als der (vermeintlich) heroischen Zeit christlichen Rittertums ihre besondere Aufmerksamkeit widmeten. Die *studia humanitatis* umfaßten nicht nur die Texte der antiken Autoren, sondern auch die Historie, vornehmlich die antike und die zeitgenössische. Die Geschichte des Mittelalters wurde dabei eher von ihrer negativen Seite betrachtet, mit einer großen Ausnahme, der Kreuzzüge. Fast alle humanistischen Geschichtsschreiber erklärten, wie wir sehen werden, die christlichen Glaubenskriege zu einer heiligen Sache und zu einem Vorbild für ihre Gegenwart. Sie hielten die Kreuzzüge des 12. und 13. Jahrhunderts dem von den Türken bedrohten 15. Jahrhundert als Spiegel vor.

Die Initialzündung für dieses Interesse ist durch das Jahr 1453 gegeben, wie an der Florentiner Historiographie schön zu erkennen ist. Leonardo Bruni (+1444) und Poggio Bracciolini (+1459) übergehen in ihren Geschichten der Stadt Florenz die Kreuzzüge noch mit Stillschweigen. Beginnend mit den „Dekaden“ Biondo Flavio (+1463) feiern die humanistischen Historiker die Kreuzzüge als eine gewaltige, den Päpsten zu verdankende Leistung des hohen Mittelalters. Der päpstliche Sekretär Biondo betätigte sich auch als politischer Publizist, indem er König Alfons von Aragon 1453 und ein Jahr später den Dogen von Venedig, Francesco Foscari, zu einem Kreuzzug gegen Mehmed II. aufforderte<sup>23</sup>. Bei seiner Darstellung des Zeitalters der Kreuzzüge ging Biondo nicht besonders quellenkritisch vor, so folgte er stets einer Leitquelle. Beim Ersten Kreuzzug vertraute er sich, wie bereits Jakob Burckhardt nachgewiesen hat, einer zweitrangigen Chronik an, derjenigen von Robert dem Mönch, für die weiteren Abschnitte Wilhelm von Tyrus. Am Scheideweg, Geschichte als Kunst – als rhetorische Kunst – oder als Handwerk zu betreiben, entschied sich der Humanist zwar für das letztere, entwickelte dabei jedoch keineswegs die den Humanisten ansonsten zugeschriebene systematische Quellenkritik.

Biondos „Dekaden“ „befruchteten“ die humanistische Historiographie. Aenea Silvio Piccolomini verfaßte als Papst 1463 eine Kurzfassung der ersten beiden Dekaden und trug damit mehr zur Verbreitung der Kreuzzugs-idee bei als durch seine Predigten und Kongresse. Der Mailänder Lodrisio Crivelli, ein Freund Aenea Silvios aus den Tagen des Basler Konzils, stellte seinem Aufruf zu einer militärischen Aktion gegen die Türken ebenfalls einen Abriß der Geschichte der Kreuzzüge voran. Bei allem Säbelgerassel ging die Idee Franz von Assisis doch nicht ganz verloren. Immerhin stellte sich Aenea Silvio als Pius II. wenigstens versuchsweise in dessen Tradition, wenn er Mehmed den Eroberer 1461 brieflich zu bekehren versuchte. Der Nachfolger Bracciolinis im Amt des Florentiner Kanzlers, Benedetto

<sup>23</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt Schmugge, Die Kreuzzüge 9ff.

Accolti, widmete seinen Kreuzzugsaufruf, dem ebenfalls die Geschichte der christlichen Heldentaten im Heiligen Land verbunden war, seinem Herrn Piero de Medici. Doch auch Accolti faßte dabei nur das Werk des Wilhelm von Tyrus kurz zusammen. Als der päpstliche Bibliothekar Platina im Auftrag Sixtus IV. für das Heilige Jahr 1475 die Papstvitae zusammenstellte, nutzte er für die Kreuzzugs-Päpste Urban II., Paschalis II., Eugen III. und den Dritten Kreuzzug einzig die „Dekaden“ des Biondo Flavio.

Gedruckte und geschriebene Geschichten des Heiligen Landes fanden wegen ihrer Aktualität reißenden Absatz, allein etwa 350 spätmittelalterliche Pilgerberichte von Jerusalemreisen liegen vor, teilweise auch als Inkunabeldrucke. Gutenbergs Erfindung der beweglichen Lettern nutzten die Drucker auch dazu, die Primärquellen der Kreuzzüge zu verbreiten. Die bereits genannte Geschichte des Ersten Kreuzzuges aus der Feder Roberts des Mönches liegt in mindestens 94 Handschriften vor. Antonin von Florenz (+1459) bezog in seiner Weltchronik die Informationen über die Kreuzzüge von Wilhelm von Tyrus, während der österreichische Geschichtsschreiber Thomas Ebendorfer in seinem Werk „Über die beiden Kreuzfahrten der christlichen Fürsten“ (*De duobus passagiis christianorum principum*, 1454–1456) seine Kenntnisse aus der Lektüre Roberts des Mönches bezogen hatte. Wir können also festhalten, daß in Italien in der Mitte des 15. Jahrhunderts durch die Türkenbedrohung und den Fall von Konstantinopel ein brennendes Interesse an der Geschichte der Kreuzzüge des späten 11. und 12. Jahrhunderts geweckt worden ist, das in zahlreichen Werken humanistischer Historiker vielfältigen Niederschlag fand.

Auch die berühmte Disputation Bartolomeo Platinas, des ersten Bibliothekars der Biblioteca Vaticana, in der Engelsburg mit Rodrigo Sánchez de Arévalo, dem päpstlichen Kastellan (1468), ist ein Beispiel dafür, daß Glaubenskriege aus der Diskussion über Krieg und Frieden bei den Humanisten nicht wegzudenken waren. Arévalo verteidigt die persönliche Teilnahme Pius II. am Kreuzzug, ja teilt dem Krieg eine „grundlegende heilsgeschichtliche Funktion“ zu. „Zur Verteidigung des christlichen Glaubens und zur Ausdehnung christlicher Herrschaft“ sei der Krieg in jedem Fall gerechtfertigt<sup>24</sup>. Kardinal Bessarion, der die Folgen der Expansion des Halbmonds durch die Vertreibung aus Byzanz am eigenen Leibe erfahren hatte, schrieb 1470 nach der Eroberung von Negroponte seine berühmten Reden gegen die Türken und rief zur Verteidigung von Freiheit und Heimat auf<sup>25</sup>. Frieden unter den Christen sei die Voraussetzung für einen erfolgreichen Kreuzzug gegen die Türken. Mit dem Einmarsch Karls VIII. nach Italien 1494 wurde der Türkenzug allerdings zum Deckmantel für eine Hegemonialpolitik großen Stils in Europa.

Nördlich der Alpen wurde die Türkengefahr nicht weniger verspürt als am Mittelmeer, standen doch 1529 die Türken sogar vor Wien. Die Geschichtsschreiber der Zeit um 1500 (Sebastian Brandt, Ulrich von Hutten, Hartmann Schedel,

<sup>24</sup> Benzinger, Zur Theorie von Krieg und Frieden 141–149 und 158f.

<sup>25</sup> Dazu zuletzt Benzinger, Zur Theorie von Krieg und Frieden 185f mit der älteren Lit.



Jacob Wimpfeling, Nauclerus und Cuspinian), insbesondere dann die Anhänger der Reformation, setzten mit ihrer fundamentalen Kirchen- und Papstkritik in der Geschichtsschreibung neue Akzente. Einen entscheidenden Aspekt protestantischer Geschichtsschreibung im Hinblick auf die Beurteilung der Kreuzzüge hat erstmals Ulrich von Hutten zur Sprache gebracht. In seinem Mahnbrief an die deutschen Fürsten, endlich einen Krieg gegen die Türken zu unternehmen (*Exhortatio ad principes Germanos, ut bellum Turcis inferant*), wirft er den Päpsten vor, sie hätten im Mittelalter durch ihre antideutsche Politik einen Erfolg der deutschen Kaiser auf den Kreuzzügen verhindert, was schließlich zum Verlust des Heiligen Landes geführt habe. Die späteren Historiker aus protestantischem Lager (Aventin, Johannes Carion, Sebastian Franck) führten das von Hutten vorgebrachte Argument fort, auch sie gaben den Päpsten die Schuld, daß den von deutschen Königen unternommenen Kreuzzügen kein dauerhafter Erfolg beschieden war und bezweifelten die theologische Berechtigung des Kreuzzugsablasses. Sie nahmen das Motiv Bernhards von Clairvaux „Schuld sind unsere Sünden“ wieder auf: Die Expansion der Türken sei eine Strafe Gottes, sie bestritten aber nicht den grundsätzlichen moralischen Anspruch aller Christen auf das Heilige Land.

## 7. Ausblick

Es galt zu zeigen, welche Wandlungen die Kreuzzugs-idee zwischen dem Ende des 11. und dem des 15. Jahrhunderts durchgemacht hat. Anfangs eine bewaffnete Pilgerfahrt, auch in der Absicht unternommen, militärische Unterstützung für das an seiner Ostgrenze bedrängte oströmische Reich zu leisten, erwies sich der päpstlich verkündete Kreuzzugsablaß (vollkommener Ablaß für die Teilnahme) als Erfolgsmodell bei den Laien, so daß die Päpste der Versuchung nicht widerstanden, seit dem 13. Jahrhundert Kreuzzüge nicht nur gegen Heiden, sondern selbst gegen Ketzer und Christen auszurufen und den Teilnehmern die gleichen Ablässe zu versprechen. Damit desavouierten sie aber die Idee der Rückgewinnung des Heiligen Grabes und riefen eine nicht mehr verstummende Kreuzzugskritik auf den Plan, die theologisch und juristisch fundiert war. Nur hierokratisch orientierte Kanonisten lieferten für einen „Heiligen Glaubenskrieg“ eine allerdings gegenüber den werdenden alteuropäischen Nationalstaaten kaum noch durchzusetzende theologische Begründung. Die im Spätmittelalter etablierte römisch-rechtliche Norm von der Zulässigkeit der Gegengewalt (*vim vi repellere fas est*) wird zwar im kanonischen Straf- und Zivilprozeß mit der wichtigen Einschränkung „unter Wahrung der Verhältnismäßigkeit der Mittel“ (*cum moderamine inculpatæ tutele*), nicht aber im Völkerrecht zum Leitfaden. Für einen Angriffskrieg liefert die Norm von der Zulässigkeit der Gegengewalt keine Munition. Die franziskanische Idee der Mission ohne das Schwert blieb seit 1453 angesichts der anhaltenden Bedrohung durch die türkische Expansion auf dem Balkan vorerst eine idealistische Forderung.

## Auswahlbibliographie

*Dieter Bauer, Klaus Herbers, Nikolas Jaspert* (Hrsg.), *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter* (Campus Historische Studien 29, Frankfurt 2007).

*Marcel Beck*, *Die geschichtliche Bedeutung der Kreuzzüge* (Zürich 1953).

*Wolfram Benziger*, *Zur Theorie von Krieg und Frieden in der italienischen Renaissance. Die Disputatio de pace et bello zwischen Bartolomeo Platina und Rodrigo Sánchez de Arévalo und andere anlässlich der Pax Paolina (Rom 1468) entstandene Schriften* (Zürich 1996).

*James A. Brundage*, *Medieval Canon Law and the Crusader* (Madison, London 1969).

*Giles Constable*, *The Second Crusade as seen by Contemporaries*, in: *Traditio* 9 (1953) 162–188, wieder abgedruckt in: *Giles Constable*, *Religious Life and Thought* (London 1979) 125–146.

*Kaspar Elm*, *Die Kreuzzüge. Kriege im Namen Gottes?* (Köln 1996).

*George B. Flahiff*, *Deus non vult. A Critic of the Third Crusade*, in: *Medieval Studies* 9 (1947) 162–188.

*Egon Flaig*, „Heiliger Krieg“. Auf der Suche nach einer Typologie, in: *HZ* 285 (2007) 265–302.

*Friedrich Heer*, *Die Kreuzzüge – gestern, heute, morgen* (Frankfurt 1969).

*Ernst-Dieter Hehl*, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 19, Stuttgart 1980).

*Dietrich Kurze*, *Krieg und Frieden im mittelalterlichen Denken*, in: *Heinz Duchhardt* (Hrsg.), *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Köln, Wien 1991) 1–44.

*Michael Menzel*, *Kreuzzugs-ideologie unter Innozenz III.*, in: *Historisches Jahrbuch* 120 (2000) 39–79.

*Dieter Mertens*, *Europäischer Friede und Türkenkrieg im Spätmittelalter*, in: *Heinz Duchhardt* (Hrsg.), *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Köln, Wien 1991) 45–90.

*Erich Meuthen*, *Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen*, in: *HZ* 237 (1983) 1–35.

*Joshua Prawer*, *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages* (London 1972).

*Jonathan Riley-Smith*, *The Crusades* (London 1987).

*Jonathan Riley-Smith*, *Wozu Heilige Kriege?* (Berlin 2003).

*Frederick H. Russell*, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge 1975).

*Ludwig Schmugge*, *Die Kreuzzüge aus der Sicht humanistischer Geschichtsschreiber* (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XXI, Basel 1987).

*Kenneth M. Setton* (General editor), *A History of the Crusades*, 7 Bde. (Madison, London 1969–1989).

*Elizabeth Sibbery*, *Criticism of Crusading, 1095–1274* (Oxford 1985).

*Palmer A. Throop*, Criticism of the Crusade: a Study of Public Opinion and Crusade Propaganda (Amsterdam 1940).

*John B. Williams*, The Making of a Crusade: the Genoese anti-Moslim Attacks in Spain, 1146–1148, in: *Journal of Medieval History* 23 (1997) 29–53.

*Jürgen Miethke*

## Heiliger Heidenkrieg?

Theoretische Kontroversen zwischen Deutschem Orden und dem  
Königreich Polen vor und auf dem Konstanzer Konzil<sup>1</sup>

Religiös, fundamentalistisch begründete Gewalt hat es in verschiedenen Kulturkreisen, auch im christlichen Abendland, und nicht nur vereinzelt gegeben. In meinem heutigen Bericht über ein mittelalterliches Beispiel geht es um Vorstellungen, welche religiöse Motive zur Legitimierung kriegerischer Gewalt, ja zu der Aufforderung umschiedeten, ein ganzes Volk „von der Erde zu tilgen“. Zugleich soll jedoch auch zeitgenössische Kritik an solchen Thesen skizziert werden, d.h. Versuche, diesem Gebrauch als einem Mißbrauch religiöser Theorie Widerstand entgegenzusetzen durch eine betont andere Auslegung der religiösen Tradition. Es geht mir dabei, das sei ausdrücklich und gegenüber anderen Intentionen abgrenzend betont, um Vorstellungsgeschichte, nicht um eine Ideologiekritik an einer vergangenen Theorie, auch nicht um die historische Rekonstruktion eines heftigen Konflikts, die viel vollständiger die Umstände des Falles erheben müßte. Als Exempel soll ein Streit auf dem Konstanzer Konzil dienen, das uns die Fülle der Möglichkeiten des 15. Jahrhunderts vor Augen stellt.

### I. Ausgangslage

Von der östlichen Ecke des römisch-deutschen Reiches war die Gesandtschaft des polnischen Königs mit dem Auftrag angereist, Krieg und blutigen Konflikt mit dem Deutschen Orden auf diesem internationalen Forum zur Erörterung zu bringen. Seinen aktuellen Anlaß hatte der Streit in dynastischer Erbfolge und fürstlicher Familienpolitik gefunden, seine Ursache lag in der historischen Bestimmung des Deutschen Ordens selbst. Daß der Piastenkönig Kasimir der Große (1333–1370) keine unmittelbaren Leibeserben hatte, war nicht lange verborgen geblieben. Die polnischen Stände hatten frühzeitig seinen Schwager, König Karl Robert von Ungarn aus der Familie der Anjou, als Erben Polens anerkannt, jedoch unter der

<sup>1</sup> Hier wird der Text des Vortrags vom 8. November 2007 unverändert vorgelegt, ergänzt allein um die nötigsten Nachweise und die Wiederaufnahme einiger weniger damals aus Zeitgründen gestrichener Präzisierungen.

einschränkenden Bedingung, daß er die alten Grenzen zwischen Ungarn und Polen wiederherstellen solle. Doch der Erbe starb bereits 1342, lange vor Kasimir selbst. An seine Stelle war Karl Roberts Sohn König Ludwig I. „der Große“ in die Position des polnischen Thronfolgers eingerückt. Erst relativ spät wurden Ludwig dann drei Töchter geboren. Der jüngere Sohn des römisch-deutschen Kaisers Karls IV., Sigismund, wurde dementsprechend (vierjährig) mit Ludwigs Tochter Maria als der Erbin Ungarns und Polens verlobt.

Beim Tode Ludwigs (1382) wurde Maria (die Gemahlin Sigismunds) zwar richtig zur Königin Ungarns gekrönt. Die polnischen Stände wollten sich jedoch nicht weiterhin als Nebenland der Krone Ungarns behandeln lassen. Sie forderten als Hauptbedingung einer Thronerhebung in Polen von Sigismund, er solle in Polen dauerhaft Residenz nehmen. Da jedoch auch für die Ungarn die königliche Präsenz unabdingbar blieb, konnte Sigismund darauf nicht eingehen. Der mittelalterliche „Praesentialismus“, wie ich es nennen will, die Forderung nach unmittelbarer persönlicher Herrschaftsübung des Herrschers, hatte damit die Union zweier mitteleuropäischer Königreiche verhindert, wie sich zeigen sollte, auf Dauer. Der polnische Adel holte sich daraufhin aus Ungarn die jüngere Schwester der Maria, Hedwig (Jadwiga) nach Polen und krönte sie zum „König“. Damit wurde Hedwig zur Legitimationsträgerin der Krone, sie mußte jetzt entsprechend in Polen Wohnung nehmen und auf Druck der Stände ihr bestehendes Verlöbnis mit dem Habsburger Wilhelm lösen. 1385 hatten sich schließlich die maßgeblichen Gruppen des kleinpolnischen Adels mit dem litauischen Großfürsten Jogaila (Jagiello) geeinigt, der für die polnische Krone (verbunden mit der Hand Hedwigs) versprach, sich und sein Volk der christlichen Taufe zu unterziehen, seine litauischen Länder auf Dauer der polnischen Krone anzufügen (*applicare*) und sich mit allen Kräften und Mitteln für die Rückgewinnung verlorener Gebiete in den alten Grenzen Polens einzusetzen<sup>2</sup>.

Aus verständlichen Gründen jedoch zeigten sich die Habsburger damit nicht einverstanden. Wilhelm von Österreich versuchte noch im selben Jahr 1385, in

<sup>2</sup> Das läßt Jagiello im sogenannten Vertrag von Krewo am 14. August 1385 seine Gesandten versprechen, vgl. die Urkunde in: Codex epistolaris saeculi decimi quinti, ex antiquis libris formularum, corpore naruszeviciano, autographis, archivisque plurimis, 1384–1492, I.1, ed. August Sokolowski, Jozef Szujski (Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia 2, Krakau 1876) 4f. (Nr. 3): (...) *dominus Jagalo magnus dux cum omnibus fratribus suis nondum baptisatis proximis, nobilibus, terrigenis, maioribus et minimis in suis terris existentibus fidem catholicam sanctae ecclesiae Romanae nittur, cupit et desiderat amplexari. (...) In huius rei robur, evidentialiam et firmitatem idem Jagalo dux magnus promittitur [sic!] universos thesauros suos ad recuperacionem defectuum regnorum utrorumque tam Poloniae quam etiam Lithvaniae ponere et exhibere. Et hoc nisi eadem domina Ungariae filiam suam Hedwigim reginam Poloniae praenarratam sibi matrimonialiter copulabit. (...) Demum etiam Jagalo saepedictus dux promittit terras suas Litvaniae et Russiae coronae regni Poloniae perpetue applicare.* Zum vieldiskutierten Begriff der *corona regni* vgl. nur Jan Dąbrowski, Die Krone des polnischen Königums im 14. Jahrhundert. Eine Studie aus der Geschichte der Entwicklung der polnischen ständischen Monarchie (polnisch: Breslau, Krakau 1956) deutsch in: Manfred Hellmann, Corona regni. Studien über die Krone als Symbol des Staates im späteren Mittelalter (Weimar 1961) 399–556, bes. 508ff.

Krakau die Ehe mit Jadwiga gewaltsam zu erzwingen, ohne daß wir genauer wüßten, was dabei im einzelnen geschah; doch mußte Wilhelm Krakau bald verlassen. Am 15. Februar 1386 jedenfalls fand die feierliche Hochzeit zwischen dem inzwischen getauften Jagiełło (Taufname: Władysław) und Hedwig statt, drei Wochen später wurde Jagiełło zum König von Polen gekrönt. Die Jagiellonendynastie sollte Polen bis 1572 regieren. Der Habsburger Wilhelm, der bei der Affäre den Kürzeren gezogen hatte, soll erwogen haben, einen Eheprozeß an der päpstlichen Kurie anzustrengen. Er stützte diesen Plan auf den Anspruch, im Sommer 1385 in Krakau mit Hedwig die Ehe vollzogen – und damit gültig gemacht zu haben. Schließlich aber (wohl auch, weil das inzwischen eingetretene Schisma der Kirche derartige Prozesse nicht gerade begünstigte) hat er darauf verzichtet, ein förmliches Verfahren anzustrengen, *asserens indecens esse duci Austrie contendere pro meretrice*. Das berichtet später der gelehrte Theologe Thomas Ebendorfer in seiner österreichischen Chronik<sup>3</sup>.

Der Deutsche Orden, und damit komme ich auf mein eigentliches Thema zurück, geriet durch die Taufe Władysław-Jagiełłos in eine schwierige Lage. Die Christianisierung des Ostseeraums war damit für Litauen formell erreicht, ein Ziel, das seit fast zwei Jahrhunderten angeblich der (oder ein) Lebenszweck des Ritterordens gewesen war<sup>4</sup>. Zunächst aber sah sich der Orden keineswegs durch die Taufe des Litauerfürsten dazu veranlaßt, seine bislang mit Energie betriebenen Aktivitäten in Litauen einzustellen. Vielmehr beharrte er weiterhin darauf, mit dem Schwert in der Faust das – freilich gewiß in der trüben Wirklichkeit sich immer noch erst langsam, sehr langsam christianisierende – „Heidenland“ Litauen zu erobern und Teile davon, insbesondere Samaiten im Zentrum der geographischen Herrschaftsinteressen des Ordens seinem bisherigen Herrschaftsgebiet an- und einzugliedern. Als militärisches Mittel dienten dazu seit alters vor allem die sogenannten „Litauer Reisen“. Solche „Litauer-“ oder auch „Preußen-Reisen“ waren Kreuzfahrzüge gegen die heidnischen Prußen und Litauer, zu denen in ganz Europa geworben wurde. Zu einem Kreuzzug verpflichtete man sich durch Gelübde, vor allem zog der Kreuzfahrer (vorwiegend) auf eigene Kosten in den Krieg. Das machte das Instrument so attraktiv für kriegswillige Fürsten und Parteien auch abseits der und zeitlich weit über die Züge ins Heilige Land hinaus. Der Entwicklung der allgemeinen Kreuzzugsbewegung entsprechend waren jedoch mit dem 14. Jahrhundert solche Preußen-Reisen, die das gesamte 13. Jahrhundert hindurch (mit Höhepunkten in den 30er, 40er und 60er Jahren) stattgefunden hatten, zu einer regelmäßigen einmal oder zweimal im Jahr veranstalteten Unternehmung

<sup>3</sup> Thomas Ebendorfer, *Chronica Austriae* (lib. III), ed. Alphons Lhotsky (MGH SSrerGerm, N.S. 13, Berlin 1967) 312. Dazu vgl. auch die Satira Falkenbergs, ed. Hartmut Boockmann, Johannes Falkenberg, *der Deutsche Orden und die polnische Politik* (Veröff. des Max-Planck-Instituts für Geschichte 45, Göttingen 1975) 318, künftig zitiert: Boockmann, Falkenberg, der dort aus *Pseudochrysostomus*, *Opus imperfectum* in Mattheum, 23,33 (MPG 56, 890) zitiert: *Quid enim prodest meretrici, si nomen habeat caste?*

<sup>4</sup> Hartmut Boockmann, *Der Deutsche Orden. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte* (Beck's historische Bibliothek, München 1981, 1994) bes. 93–114.

mutiert, zu einem international besetzten Kriegszug, auf dem mehr oder minder jugendliche Adlige auf eigene Kosten neben dem selbstverständlich dabei zu verdienenden Ablass ihrer zeitlichen Sündenstrafen auch Kriegserfahrungen sammeln und sich an adligen Festivitäten beteiligen konnten. Adlige Abenteurer aus ganz Europa zog es immer wieder, weit über den Kreis der deutschen Länder hinaus, zu solchem Militärtourismus an die Ostsee.

Mit der Taufe Jagiełło (1386) und der seines litauischen Vetters und Nachfolgers als Großfürst in Litauen Witold (Vytautas) waren jedoch eigentlich Geschäftsgrundlage und Legitimation dieser Heidenkreuzzüge entfallen. Doch der Orden stellte sie nicht ein, vielmehr erlebten diese Züge noch in den 90er Jahren des 14. Jahrhunderts einen Höhepunkt und wurden bis in das dritte Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts fortgesetzt. Werner Paravicini hat in bisher zwei stattlichen Bänden<sup>5</sup> die adligen Ausflüge ins Heidenland eingehend vorgestellt und dabei die schlimmen Konsequenzen für die Litauer akribisch nachgezeichnet<sup>6</sup>. In der Wirklichkeit des Spätmittelalters war durch diesen eingespielten Militärtourismus ein harter Konflikt grundgelegt, der sich mit Kriegszügen und Schlachten, mit juristischen Schiedsverfahren und Güterterminen vor Kaiser und Papst mit wechselndem Ausgang lange hinschleppte<sup>7</sup>. Der Orden setzte seine Werbung trotz kaiserlich-königlicher und päpstlicher Einsprüche in Europa fort, dagegen fanden Polen und Litauen seit der Union unter Władysław Jagiełło allmählich immer deutlicher zu einer gemeinsamen Politik, die dem Orden schwer zu schaffen machte. 1410 schlug ein polnisch-litauisches Heer, unterstützt von ruthenischen und heidnischen Hilfstruppen das Heer des Deutschen Ordens bei Tannenberg (bzw., wie die polnische Tradition es vorzieht, bei Grunwald) vernichtend. Der Hochmeister und über 200 Ritterbrüder des Ordens fanden den Tod. Eine Eroberung der zentralen Marienburg konnte gerade noch verhindert werden. Der Frieden, der schließlich 1411 in Thorn geschlossen wurde, fiel deshalb für den Orden nicht allzu einschneidend aus.

## II. Johannes Falkenbergs schrille Position

Die Diskussion um die Schwertmission des Ordens freilich, einmal angestoßen, wurde dadurch nicht beendet, ja erst eigentlich angefacht. Man begann auf beiden Seiten immer deutlicher jene Fragen zu erörtern, die auf der Grundlage mittelalter-

<sup>5</sup> Werner Paravicini, Die Preußenreisen des europäischen Adels, Teil 1-2/1 (mehr nicht erschienen) (Beihefte der Francia 17/1-2, Sigmaringen 1989-1995) knappe Zusammenfassung: Paravicini, in: LexMA 7 (1995) 197.

<sup>6</sup> Paravicini, Preußenreisen, bes. Bd. 1, 177-190; Bd. 2, 152-162 (dabei soll hier von den dort behandelten finanziellen Vorteilen für den Orden noch gar nicht die Rede sein!). Vgl. auch Constantin Hruschka, Kriegsführung und Geschichtsbeschreibung im Spätmittelalter. Eine Untersuchung zur Chronistik der Konzilszeit (Kollektive Einstellungen und sozialer Wandel im Mittelalter, NF 5, Köln, Weimar, Wien 2001) 96-109.

<sup>7</sup> Boockmann, Zwölf Kapitel 151-168.



licher Politiktheorie behandelt werden konnten. Von Beginn an waren die Gelehrten der an der Wende zum 15. Jahrhundert wiederbegründeten Universität Krakau<sup>8</sup> an solchen Erörterungen beteiligt<sup>9</sup>. Der polnische Kanonist und erste Rektor der wiedereröffneten Universität, Stanislaw von Skarbmierz, behandelt in einem eigenen „Sermo de bellis iustis“ federführend für eine ganze Gruppe polnischer Universitätsleute vor allem die Frage, ob sich der christliche König (Polens) von Heiden, Schismaticern und Ketzern im Krieg gegen Christen Truppen stellen lassen dürfe<sup>10</sup>. Andere Krakauer Traktate stimmten in den Chor ein<sup>11</sup>. Der Orden hingegen hatte in seinen Reihen keine eigenen Intellektuellen, die er mit diesen Fragen hätte beschäftigen können. Freilich fehlte es nicht an Texten, die sich seiner offenkundigen Interessen frühzeitig durch eigene Ausarbeitungen annahmen<sup>12</sup>. Es ging um Kriegführung und Mission, um gerechten Krieg und heidnisches Lebensrecht, um Kreuzzugsablaß und Glaubenskampf, um Eroberung und Besitzrechte. Wenn die Gesandtschaft des polnischen Königs auf dem Konzil die Differenzen mit dem Deutschen Orden mündlich und schriftlich vorbringen sollte, so war doch auch der Deutsche Orden auf dem Konzil vertreten, wo man sich streiten konnte. Beide Seiten konnten also dafür sorgen, Argumente im Meinungskampf vorzutragen oder vortragen zu lassen.

<sup>8</sup> Zum doppelten Anlauf in der Frühgeschichte der Krakauer Universität zusammenfassend etwa *Klaus Zernack*, Krakau. *Ne cedat academia*, in: Stätten des Geistes. Große Universitäten Europas von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. von *Alexander Demandt* (Köln, Weimar, Wien 1999) 205–221.

<sup>9</sup> Noch die Neugründungsurkunde Jagiello vom 26. Juli 1400 führt als Motivation für seine Bemühungen ausdrücklich an, die (seit 1386) oberflächlich christianisierten Litauer sollten dadurch um so sicherer zum Glauben geführt werden: ... *ad hoc ... studia dirigimus, ... ut hos terrarum nostrarum Lithuaniae indigenas et subditos, praesertim quos in vetustri erroris caligine olim constituti socios tenebrarum habuimus, quosque per assumptionem sacre fidei catholice ad gremium sancte matris ecclesie, illo volente, qui celestia pariter et terrena moderatur et dirigit, attulimus per assuefactionem et habitudinem ac scienciam pyorum operum ... in lucis filios convertamus ...*: *Leon Koczy* (Hrsg.), University of Cracow Documents Concerning its Origins (Dundee 1966) 51–56 (Nr. 9) hier 51. Dazu zuletzt auch (mit weiterer Literatur) *Matthias Nuding*, Matthäus von Krakau. Theologe, Politiker, Kirchenreformer in Krakau, Prag und Heidelberg zur Zeit des Großen Abendländischen Schismas (Spätmittelalter und Reformation N.R. 38, Tübingen 2007) 127–146, hier 142.

<sup>10</sup> *Boockmann*, Falkenberg, bes. 171–178; vgl. *Nuding*, Matthäus von Krakau 136 und 144.

<sup>11</sup> Das Thema der heidnischen und „schismatischen“ (d. h. ostkirchlichen) Hilfstruppen im polnischen Heer wurde in Krakau und von Sympathisanten des Deutschen Ordens insbesondere nach 1410 heftig diskutiert.

<sup>12</sup> Ein typisches frühes derartiges Produkt ist der Traktat, den (wahrscheinlich) Johannes Falkenberg an der Universität Wien (wohl um 1406) zusammenstellte: *Quaestio in universitate Viennensi disputata*, Codex unicus (Leipzig, UB 1539) fol. 14<sup>r</sup>–27<sup>v</sup>, vgl. *Hartmut Boockmann*, Aus den Handakten des Kanonisten Johannes Urbach (Auerbach). Die Satira des Johannes Falkenberg und andere Funde zur Geschichte des Konstanzer Konzils, in: *Deutsches Archiv* 28 (1972) 497–532, hier 503 (dazu die Korrektur in: *Boockmann*, Falkenberg 156, Anm. 104!) Vgl. auch die interpretierende Zusammenfassung ebd. 155–170; hrsg. durch *Sophie Wlodek*, La Satire de Jean Falkenberg. Texte inédit avec introduction, in: *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 18 (1973) 51–120, hier 96–120 (als Annex zur Satira).

Die Polen reichten schließlich gegen Ende des Jahres 1416 bei der Glaubenskommission und zusätzlich auch bei allen vier Konzilsnationen Beschwerde gegen eine Schrift ein, die ihnen erst auf dem Konzil bekannt worden war, die „Satira“ des deutschen Dominikaners Johannes Falkenberg<sup>13</sup>. Gefordert wurde eine Verurteilung dieses Pamphlets, das einige Jahre zuvor (gegen 1412) entstanden sein muß. Sein Verfasser, Johannes Falkenberg, ein Theologiemagister, der – nach Studien in Prag und Wien – kurzzeitig (1405/06) in Krakau am dortigen Dominikanerkloster als *Lector* gewirkt hatte, ist zeit seines Lebens ein eifriger Verfolger von Ketzereien geblieben. Er war niemals darum verlegen, sich schriller, ja schrillster Töne zu bedienen. 1411 als *Inquisitor* in Magdeburg bezeugt, hat Falkenberg häufig auch andernorts mit inquisitorischem Eifer gegen Glaubensabweichung gekämpft. Um 1412 hatte er sich in Preußen aufgehalten und dort die nunmehr inkriminierte Schrift verfaßt. Danach hatte Falkenberg als Prior des Dominikanerkonvents in Warburg gewirkt. 1415 ist er in Konstanz nachzuweisen, wo er sich sogleich als Ketzerverfolger bemerkbar und wohl kaum beliebt machte.

Hier geriet er unversehens in die Defensive. In seiner klirrenden Tonlage hatte er sich damals erneut<sup>14</sup> in eine Debatte gemischt, die in intellektuellen Kreisen Krakaus über die explosive Situation an Nogat und Weichsel seit Jahren geführt worden war. Er hatte seinem polemischen Temperament keine Zügel angelegt und in Erinnerung an seine Krakauer Zeit ganz ungeschminkt seine Meinung formuliert. In Konstanz wurde auf Antrag der Polen alsbald von der Glaubenskommission eine Liste mit 11 „Irrtümern“ zusammengestellt. Diese Liste ist vielfach überliefert. Vermutlich sollte sie nach einer Diskussion in den Konzilsnationen einem Konzilsbeschluß zugrunde gelegt werden (der etwa wie das Urteil der XV. Generalsession gegen John Wyclif oder Jan Hus hätte aussehen können<sup>15</sup>). Johann Falkenberg selbst wurde am 10. Februar 1417 zunächst gefangen gesetzt, für ihn wurde es also ernst. Die Konzilsgesandtschaft des polnischen Königs ist dann im Frühjahr 1417 bei den einzelnen Konzilsnationen vorstellig geworden, um dort eine vorbereitende Verurteilung dieser „Irrtümer“ Falkenbergs zu erreichen.

<sup>13</sup> Fundamental zu ihm bleibt *Boockmann*, Falkenberg; knapp zusammenfassend *Boockmann*, in: LexMA 4 (1989) 240. Zu seinem Konflikt mit Matthäus von Krakau im ersten Jahrzehnt des 15. Jhs. auch *Jürgen Miethke*, Gelehrte Ketzerei und kirchliche Disziplinierung. Die Verfahren gegen theologische Irrlehren im Zeitalter der scholastischen Wissenschaft, in: Recht und Verfassung im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, II. Teil, hrsg. von *Hartmut Boockmann* (†), *Ludger Grenzmann*, *Bernd Moeller*, *Martin Staehelin* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, III. Folge, Bd. 239, Göttingen 2001) 9–45, abgedruckt in: *Miethke*, Studieren an mittelalterlichen Universitäten. Chancen und Risiken (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 19, Leiden-Boston 2004) 361–405, bes. 9–19, bzw. 361–373. Die Mss. zu seinen Schriften und die Literatur verzeichnet *Thomas Kaeppeli*, *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi*, II (Rom 1975) 418–421 (Nr. 2310–2321) mit Ergänzungen ebd. IV, ed. *Kaeppeli*, *Emilio Panella* (Rom 1993) 150.

<sup>14</sup> Zu seiner ersten Schrift innerhalb dieser Kontroverse (anonym überliefert, aber mit guten Gründen ihm zugeschrieben) oben Anm. 12.

<sup>15</sup> XV. Generalsession (6. Juli 1415), etwa in: *Giuseppe Alberigo* e. a. (Ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna <sup>3</sup>1973) 421–431.

Im einzelnen führt die Liste<sup>16</sup> folgende Sätze auf:

- „[1] Der König der Polen ist, da ein schlimmer Herrscher, ein Götze und alle Polen sind Götzendienere, die ihrem Götzen Jagiello dienstbar sind.  
 [2] Die Polen und ihr König sind Gott verhaßte, ketzerische und schamlose Hunde, die zum Auswurf ihres Unglaubens zurückgekehrt sind [Prov. 26,11; 2.Petr. 2,22]. Darum verdienen sich mit größter Sicherheit alle das ewige Leben – nicht nur die weltlichen Fürsten, sondern auch alle niedriger Gestellten – die sich aus christlicher Liebe zur Vernichtung der Polen und ihres Königs gerüstet haben.  
 [3] Unzweifelhaft ist es unter gleichen Umständen verdienstlicher, die Polen und ihren König zu töten als sonstige Heiden, wegen der Gefahr, die man von ihnen in Zukunft für die Kirche besorgen muß, auch schon bevor sie sich von ihr abwenden.  
 [4] Ohne jeden Zweifel verdienen sich die weltlichen Fürsten im Krieg, in dem sie die Polen und ihren König zur Verteidigung der Christen töten, sofern sie das aus christlicher Liebe auf sich genommen haben, das Himmelreich.  
 [5] Die verpestete Gesamtheit der Polen, deren Haupt Jagiello ist, verdient ganz und gar Strafe, weil die Sünde der Ketzerei sie ganz und gar durchdrungen, von der Kirche abgeschnitten und jedem von ihnen den Hals gegen die Kirche heftig aufgebläht hat, so daß sie, wenn sie es nur könnten, Christenblut vergießen und das Gift ihrer Ketzerei der Kirche zur Lähmung ihrer Glieder einspritzen. Darum sind die weltlichen Fürsten dazu verpflichtet, ohne alle Versäumnis alle Polen zusammen mit ihrem Könige oder doch wenigstens den größeren Teil von ihnen auszulöschen oder ihre Fürsten und alle ihre Adligen am Galgen gegen die Sonne aufzuhängen.  
 [6] Diejenigen weltlichen Fürsten, die nach ihrer Einsicht und Macht dazu fähig sind, den Polen und ihrem König Jagiello zu wehren, sie jedoch weiter gegen die Christen wüten lassen, verdienen es, in der Marter der Hölle vom Höllenknecht auf ewig verprügelt zu werden.  
 [7] Die weltlichen Fürsten, welche dem Verbrechen ihre Zustimmung gaben, durch das die Polen und ihr König Jagiello des ewigen Todes schuldig sind, sind ebenfalls, weil sie schwiegen, als sie das verhindern oder tadeln konnten, des ewigen Todes schuldig.  
 [8] Die weltlichen Fürsten, die die Verbrechen der Polen und ihres Königs Jagiello ahnden und bestrafen können, und die das versäumen, tragen eben dadurch an diesen Verbrechen selber Schuld und begehen selber diese Schandtaten. Sie verdienen es, auf ewig vom Höllenknecht geprügelt zu werden.  
 [9] Es ist sonnenklar, daß diejenigen, die bei den Kriegen den Polen und ihrem König Jagiello gegen die Christen verstärkt geholfen haben und getötet wurden, zur Bitternis ewiger Verdammnis hinabgestiegen sind. Die aber überlebt haben und sich nicht durch wahre Buße bekehrten, leiden sämtlich im Stande der Verdammnis und können – außer in Todesgefahr – ohne ein besonderes Indult des Papstes die Wohltat der Absolution nicht erlangen.  
 [10] Das Unrecht, das die Polen und ihr König der Kirche zugefügt haben, kann man, ohne Gott zu beleidigen, nicht ungerächt lassen. Daher ist dies Unrecht ohne spitzfindige Einwände und ohne Nachlaß an den Polen und ihrem Könige mit dem Tode zu bestrafen.  
 [11] Die weltlichen Fürsten sind verpflichtet, mit ihren Heeren die Polen und ihren König als Heiligtumsschänder <und Gotteslästerer> von der Erde zu vertilgen.“<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Die Irrtumsliste, die auf dem Konstanzer Konzil verhandelt (aber nicht verurteilt) wurde, ist hier zitiert nach *Acta Concilii Constantiensis*, Bd.4, hrsg. *Heinrich Finke* in Verbindung mit *Johannes Hollnsteiner* und *Hermann Heimpel* (Münster 1928) 410–413, hier 411f., künftig: ACC IV; Übersetzungen ins Deutsche auch bei *Boockmann*, Falkenberg 9f., oder bei *Walter Brandmüller*, *Das Konzil von Konstanz, 1414–1418*, Bd.II: Bis zum Konzilsende (Konziliengeschichte, Reihe A) (Paderborn, München usw. 1997) 169f.

<sup>17</sup> I. *Quod rex Polonorum, cum sit malus presidens, est ydolum et omnes Poloni sunt idolatre et serviunt ydolo suo Jaghel. – II. Item dicit, quod Poloni et eorum rex sunt Deo odibiles heretici et impudici canes, reversi ad vomitum sue infidelitatis. Et ergo securissime omnes, non solum principes seculi, verum etiam inferiores qui ad Polonorum et eorum regis exterminium se ex caritate*

Die „Satira“<sup>18</sup> und die aus ihr herausgezogenen Sätze führen eine aggressive Sprache. Gleich zu Beginn erscheint der grundlegende Vorwurf, der polnische König Jagiełło sei vom rechten Glauben abgefallen (bzw. gar nicht wirklich bekehrt gewesen); deshalb sei er jeder Strafe würdig, die man gegen (rückfällige) Ketzer damals für angemessen hielt: Getaufte, die vom Taufglauben in ihre vorchristliche Religion zurückkehrten, galten nach der Vorstellung der Zeit als Ketzer<sup>19</sup>: „*Ein wildes Tier hat den Weinberg Gottes verderbt*“, so hatte die „Satira“ mit einem Zitat aus dem Alten Testament begonnen. Gemeint war damit Jagiełło, der polnische König, der die gesamte christliche Kirche tödlich bedrohe. Kaum von dem Wasser der Taufe benetzt, sei er sofort in das polnische Königreich eingedrungen, habe sich widerrechtlich die Königin genommen, habe Heiden bewaffnet. Mit deren Hilfe sei er ins Ordensland eingedrungen. Falkenberg identifiziert damit die Schlacht von Tan-

*accinxerint, vitam merentur eternam. – III. Item dicit, quod indubie Polonos et eorum regem propter periculum, quod ab eis timetur ecclesie futurum, etiam antequam dissidium faciant, ceteris paribus magis meritorium est occidere quam paganos. – IIII. Item dicit, quod omni submoto dubio [per] belli certamen, quo pro defensione christianorum ex caritate suscepto principes seculi Polonos et eorum regem occidunt, regna merentur celestia. – V. Item dicit, quod pestifera universitas Polonorum, cuius Jaghel caput, est tota obnoxia, quia peccatum hereseos totam invasit, ab ecclesia resecurit et omnes ex ea facit vehementer contra ecclesiam colla subrigere, quatenus, si valuerint, sanguinem christianorum effundant et hereseos sue venena ad tabefacienda membra ecclesie transfundant. Et ergo principes seculi ultionis gladio tenentur absque omni dissimulatione Polonos omnes cum eorum rege vel maiorem partem extinguere aut principes eorum et nobiles omnes in patibulis contra solem suspendere. – VI. Item dicit, quod ex principibus seculi, qui sunt ydonei et ratione et potestate Polonos et eorum regem Jaghel reprimere et dimittunt in christianos decabari [lies: debachari !], supplicio merentur iehenne cum eius mancipio in eternum vapulari. – VII. Item dicit, quod principes seculi sceleri, unde Poloni et eorum rex Jaghel digni sunt morte eterna, consenserint, quia tacerunt, cum poterunt id impedire aut redarguere, et ergo proinde sunt digni morte eterna. – VIII. Item dicit, quod principes seculi [qui] crimina Polonorum et eorum regis Jaghel possunt corrigere et emendare et negligunt et ideo eorum procul dubio culpam habent criminaque committunt et in eternum a iehenne mancipio merentur vapulari. – IX. Item dicit, quod manifestum est, quod, qui in bellis Polonis et eorum regi Jaghel contra christianos ingravato auxilium prebuerunt et sunt occisi, descenderunt ad amaritudinem eterne damnationis. Et qui superstites vivunt et non sunt conversi per penitentiam, omnes laborant in statu damnationis et extra mortis periculum non possunt absolutionis beneficium sine speciali indulto pape obtinere. – X. Item dicit, quod iniuriam, quam Poloni et eorum rex ecclesie irrogarunt, non possunt sine offensa Dei dissimulare inultam. Ergo absque omni relatratus calumnia in Polonis et eorum rege tenentur indispensabiliter iniuriam Dei morte vindicare. – XI. Item dicit, quod principes seculi tenentur exercitibus sacrilegos homines Polonos et eorum regem de terra perdere.*

<sup>18</sup> Der Text selbst ed. Sophie Włodek, *La Satire de Jean Falkenberg*. Texte inédit avec introduction, in: *Mediævalia Philosophica Polonorum* 18 (1973) 51–120 (Text 61–95); vgl. oben Anm. 12; sowie mit eingehender Kommentierung Boockmann, Falkenberg 312–353, deutsche Paraphrase 24–37.

<sup>19</sup> Boockmann, Falkenberg 313f., paraphrasiert 25f. Auch in einer Stellungnahme zur Schrift Vladimiris stellt Falkenberg gleich im ersten Satz fest: *Veteres relegendes historias scriptum reperimus et memorie commendatum, quod Poloni post fidei perceptam gratiam bis et semel ad vomitum infidelitatis olim abiectae reverserunt preproperi...*: Erich Weise (Hrsg.), *Die Staatsschriften des Deutschen Ordens in Preußen im 15. Jahrhundert*, Bd. 1: Die Traktate vor dem Konstanzer Konzil (1414–1418) über das Recht des Deutschen Ordens am Lande Preußen (Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung 27, Göttingen 1970) 175f.; künftig: Weise, Staatsschriften.

nenberg als Hauptfrevler und erklärt Jagiełło schlankweg zum *malus presidens*, d. h. zum Tyrannen<sup>20</sup>, der als solcher nicht allein Absetzung verdiene, sondern als (rückfälliger) Götzendiener obendrein Vernichtung. Wie ein Hund ist Jagiełło zum Ausgespieenen seines Unglaubens zurückgekehrt<sup>21</sup> und hat alle Polen in seine Nachfolge gezwungen. Strafe für solche Glaubensfeindschaft kann nur die Vertilgung sein.

Wir brauchen nicht die Einzelheiten aller der weiteren Ableitungen aufzugreifen, die Falkenberg aus diesem Fundament entwickelt: Die Brutalität, mit der er seine Sätze formuliert, zieht in scheinbar strikter Konsequenz alle diese Folgerungen. Falkenberg macht keine Unterschiede. Er nennt von Gott verhängte Sündenstrafen in der Hölle (§§ 6 u. 8), beim Jüngsten Gericht (§ 7) und auch die entsprechende geistliche Belohnung derer, die sich in den Kreuzzug gegen die Polen und ihren König begeben, auf der einen Seite und die physische reale Vernichtung der Polen und ihres Königs in Ketzerkreuzzügen, die als Christenpflicht daraus gefolgert wird, auf der anderen Seite ohne jede Unterscheidung. Nicht auf genauere theologische Differenzierung kommt es hier an. Hier wird nicht subtil zwischen Sündenstrafen, Verdienst und der Verpflichtung des weltlichen Arms differenziert. Polnischer König, polnische Fürsten und Adlige sollen allesamt „am Galgen gegen die Sonne gehenkt“ werden (§ 5). Die Fürsten Europas werden in die Pflicht gerufen, sich am Polenkampf zu beteiligen. Dafür winkt ihnen die Verheißung himmlischen und irdischen Lohns. Daß sie sich jeder Unterstützung der Polen enthalten müssen, wenn sie der Teilhabe an deren schrecklichen Bestrafung durch Gott und die christlichen Krieger entgehen wollen, kann nicht überraschen. Die schreienden Forderungen des Dominikaners münden unversehens in die Aufforderung zu christlich begründetem Genozid. Alle (!) Polen sind zu töten – und das ist in vollem Sinn verdienstlich vor Gott. Der Dominikaner wendet also radikal Gedankenmotive der Kreuzzugstheorien auf das christliche Polen-Litauen an, weit über alle scholastischen Überlegungen zu Heidenkampf und *bellum iustum* hinaus. Er ruft zu einem heiligen, von Gott gewollten Krieg auf, auch wenn er das Wort *bellum sanctum* nicht in den Mund nimmt<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Dazu Satira § 9 (ed. Boockmann, Falkenberg 338f.: ...*Jaghel est tirannus armatus magna potestate, hereticus armatus subtili calliditate et ypocrita armatus simulata sanctitate*...). Freilich steht bei Falkenberg der Vorwurf der Häresie und des Teufelsdienstes sehr viel deutlicher im Vordergrund seiner Polemik, vgl. etwa § 2 (318: *Facto namque cognitum est et cunctis promulgatum, quod Jaghel sacrilegus est cruentus persecutor ecclesie, est servus dyaboli et nullus dei saltem bonus* ...) § 6 (329–332; usw.). Zusammenfassend zum Tyrannenbegriff Jürgen Miethke, Widerstand, Widerstandsrecht, I: Alte Kirche und Mittelalter, in: Theologische Realenzyklopädie 35 (2003) 739–750.

<sup>21</sup> Vgl. oben § 2 der Liste – dies biblische Bild (Prov. 26,11; II. Petr. 2,22) wurde auch sonst immer wieder auf rückfällige Ketzer (oder Heiden und Juden) angewandt, vgl. bereits Decretum Gratiani, De penitentia, di. 4 c. 14, in: Corpus iuris canonici, ed. Emil Friedberg (Leipzig 1879–1881) hier I, 1236,10, sowie die übrigen unter *vomitus* verzeichneten Stellen in: Timothy Reuter, Gabriel Silagi (Bearb.), Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani (MGH Hilfsmittel 10, München 1990) Bd. 5, 4946f.

<sup>22</sup> Dazu zuletzt eingehend, wenngleich nicht sehr begriffsscharf: Stefan Kwiatkowski, Der Deutsche Orden im Streit mit Polen-Litauen. Eine theologische Kontroverse über Krieg und Frieden auf dem Konzil von Konstanz (1414–1418) (Beiträge zur Friedensethik 32, Stuttgart 2000) der nur die theologischen Traditionen prüft, nicht die kanonistische Grundlage.

### III. Die Argumente der polnischen Seite

Ob die „Satira“ des Falkenbergers ursprünglich bereits im Ordensauftrag oder in Falkenbergs eigener Verantwortung verfaßt worden ist, ist heute nicht mehr zu klären<sup>23</sup>. Auf dem Konzil haben jedenfalls die Polen seine ihnen offenbar erst spät bekannt gewordene Schrift geradezu als willkommene Gelegenheit betrachtet. Besonders hervor tat sich bei der Kampagne gegen den Text ein Krakauer Domherr, der Kanonist Paulus Vladimiri, der in Prag an der Artes-Fakultät (*Magister Artium* 1393) und in Kanonistik (1396 *Baccalarius decretorum*) graduiert worden war. 1403 bis 1410 hatte er in Padua studiert, wo er zum Lizentiaten des kanonischen Rechts promoviert worden war. Am 24. März 1411 erhielt er vom Papst die Erlaubnis, sich in Krakau zum *doctor in decretis* graduieren zu lassen, entgegen seinem in Padua geleisteten Eid, nur dort zum *doctor decretorum* zu promovieren<sup>24</sup>. Damit wurde er also einer der von den alten Universitäten Europas eifersüchtig geschmähten *doctores bullati*<sup>25</sup>. Vladimiri war dann 1414/1415 zum Rektor der wiedergegründeten Universität Krakau gewählt worden, doch finden wir ihn in dieser Zeit dauernd in Konstanz auf dem Konzil<sup>26</sup>, wo er unermüdlich zahlreiche umfangliche kanonistische Traktate im Streit der Polen mit dem Deutschen Orden verfaßt hat<sup>27</sup>.

Bereits im Juli 1415 (also kurz nach der Verbrennung des Jan Hus) berief er sich in einer zusammenfassenden Liste von 52 „Konklusionen“, die er sämtlichen vier Konzilsnationen vorlegte, ausdrücklich auf die klassische kanonistische Tradition, die ihm zwei gegensätzliche Positionen anbot:

„Die Ansicht des Hostiensis ist es, daß mit der Ankunft Christi jede Rechtsherrschaft, Fürstentstellung, Ehre und jede Sachherrschaft von den Ungläubigen auf die Gläubigen übertragen wurde und daß es heute keine Rechtsherrschaft noch irgendeine Herrschaftskompetenz oder Sachherrschaft bei den Ungläubigen gibt, da sie all dessen, wie es diese Rechtsansicht besagt, grundsätzlich unfähig sind. So sind jene Ungläubigen, die das Römische Reich nicht anerkennen, zu bekämpfen (usw.). Auch sagt er, daß solch ein Krieg gegen die Ungläubigen, die das Römische Reich nicht anerkennen, immer ein gerechter Krieg sei, und erlaubt, was die Christen betrifft. Wenngleich diese Auffassung einige Nachfolger gefunden hat, so folgen doch gemeinhin die

<sup>23</sup> Dazu abgewogen Boockmann, Falkenberg 40–48.

<sup>24</sup> Repertorium Germanicum III, bearb. von Ulrich Kühne (Berlin 1935) 304. Die Schriften Vladimiris und wichtige Literatur verzeichnet in: Repertorium fontium historiae medii aevi, VIII (Rom 2001) 535<sup>b</sup>–538<sup>b</sup>.

<sup>25</sup> Hasting Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages (1895), New Edition by Frederick Maurice Powicke and Alfred Brotherstone Emden, 1–3 (Oxford 1936 u.ö.) hier 1, 591–593; ein spätes Beispiel (16. Jh.) bei Ferdinand Elsener, „Doctor in decretis, per saltum et bullam“? Zur Frage der Anerkennung eines Doktorgrades im kanonischen Recht im Streit um eine Pfründenbesetzung beim Konstanzer Domkapitel, in: Festgabe für Paul Staerkle zu seinem 80. Geb. (St. Galler Kultur und Geschichte 2, St. Gallen 1972) 83–91.

<sup>26</sup> Zusammenfassend zu ihm Stanisław Russocki, in: LexMA 8 (1997) 1803f.

<sup>27</sup> Ediert vor allem in Bd. 2 von: Stanislaus F. Belch, Paulus Vladimiri and His Doctrine Concerning International Law and Politics, Bd. 1–2 (London, Den Haag, Paris 1965); wichtige Texte sind auch (freilich in teilweise problematischer Form) hrsg. in Weise, Staatsschriften.



Rechtsgelehrten, die darüber schreiben, in diesem Punkt Innozenz IV., der das Gegenteil für richtig hält.“<sup>28</sup>

Vladimiri identifiziert also bereits im ersten Absatz seiner Schrift die gegnerische Position als die des großen Dekretalisten des 13. Jahrhunderts, Heinrich von Segusa, des Hostiensis<sup>29</sup>, und unternimmt es, auf der Grundlage der entgegengesetzten Position Innozenz' IV.<sup>30</sup>, die er als die „herrschende Lehre“<sup>31</sup> des Kirchenrechts

<sup>28</sup> Belch, Vladimiri 864–890 (Anm. 27); (verkürzt auch in:) Weise, Staatsschriften 130–149: *Opinio Hostiensis est quod in adventu Christi omnis iurisdictio, principatus, honor et dominium translata fuerunt ab infidelibus ad fideles et quod hodie non est iurisdictio nec aliqua potestas vel dominium apud infideles, cum istorum, sicut dicit ista opinio, sunt funditus incapaces. Et impugnandi sunt illi infideles, qui non recognoscunt Romanum imperium, etc. Dicitque tale bellum contra infideles non recognoscentes Romanum imperium semper esse iustum et licitum quoad christianos. Ista opinio, licet habet aliquos sequaces, tamen communiter doctores scribentes sequuntur in hoc Innocentium, qui tenet contrarium (...)*. Eine zeitgenössische Übersetzung ins Deutsche, wohl für den Hochmeister angefertigt, gedruckt bei Weise, Staatsschriften 149–163 (Anm. 19) formuliert: *Der meynung unde lere Ostiensis ist, daz im der czukunft unsers hern Jhesu Christi sy alle rechtes gewalt, furstetum, ere und herschaft von den ungloubegen gewand und kommen an dy gloubegen unde daz der dinge keynes hu<sup>e</sup> de sy by den unglou<sup>e</sup>ubigen, wen sy der dinge alzo dy lere sprichet, genczlich unentphenglichen synt. Unde sal man dy unglou<sup>e</sup>ubigen anfechten, dy nit daz Roemsche keysertum bekememt. Unde y lere sprichet auch, daz sollich anvechten unde kryge weder dy selben ungloubingen allewegen den cristenluten czemlich und gerecht sy. Dy lere, wywol sy etlich nochfolger had, so folgent doch gemeynedich dy andern schrybenden lerer Innocencio, der do weder heldet (...)*.

<sup>29</sup> Henricus de Segusio, *Lectura ad 3.34.8* (nach dem Druck Venedig 1582, ND Turin 1965) II.iii, fol. 128<sup>rb</sup>–128<sup>vb</sup>, Rdnr. 8–28 (vgl. unten Anm. 36).

<sup>30</sup> Innozenz IV., *Lectura ad X 3.34.8*, §§ 1–10 (hier benutzt nach dem Druck Frankfurt a. M. 1570, ND Frankfurt a. M. 1968) fol. 429<sup>va</sup>–430<sup>va</sup> (d. i. ein Kommentar zu einer Decretale Innozenz' III. [aus dem Jahr 1200] über die Umwandlung eines Kreuzzugsgelübdes bei mangelnder Eignung zum Kreuzzug: *Corpus iuris canonici*, ed. Friedberg, II, 593 sq.) – Ich zitiere hier auszugsweise (und ohne die – wenigen – ausdrücklichen Allegationen!) nur die ersten Abschnitte, nicht die näheren Bestimmungen zur päpstlichen Kompetenz: *Et propter hoc dicimus: Non licet papae vel fidelibus auferre sua sive dominia sive iurisdictiones infidelibus, quia sine peccato ea possident. Sed bene tamen credimus quod papa, qui est vicarius Iesu Christi, potestatem habet non tantum super christianos, sed etiam super omnes infideles (...)*. – § 4: (...) *Omnes autem, tam fideles quam infideles, oves sunt Christi per creationem, licet non sint de ovili ecclesie, et sic per predicta apparet quod papa super omnes habet iurisdictionem et potestatem de iure, licet non de facto. Unde per hanc potestatem, quam habet papa, credo quod si gentilis, qui non habet legem nisi nature, si contra legem nature facit, potest licite puniri per papam argumento Genesis 19, ubi habes quod Sodomitae qui contra legem nature peccabant, puniti sunt a deo. Cum autem dei iudicia sint nobis exemplaria, non video quare papa, qui est vicarius Christi, hoc non possit, et etiam, dum facultas adsit, et idem dico, si colant idola. Naturale enim est unum et solum deum creatorem colere, et non creaturam.*

<sup>31</sup> Bestätigt wird diese Einschätzung durch Kenneth Pennington, Bartolomé de Las Casas and the Tradition of Medieval Law, zuerst in: *Church History* 39 (1970) 149–160, hier zitiert nach: Pennington, *Popes, Canonists and Texts, 1150–1550* (Variorum Collected Studies Series CS 412, Aldershot 1993) Nr. xiii., der (6f.) darauf hinweist, daß Johannes Andreae, Panormitanus und Francesco Zabarella (d. h. der wichtigste Lehrer Vladimiris), Domenico de San Gimignano sowie auch später die Autoren der spanischen Spätscholastik die Position Innozenz' IV. favorisierten. Oldradus da Ponte hatte beide Positionen nebeneinander gestellt, ohne sich für eine von ihnen zu erklären, konnte daher in Konstanz auch immer wieder von den Gegnern Vladimiris als Autorität in Anspruch genommen werden. Vgl. auch Benjamin Z. Kedar, Canon Law and the Burning of the Talmud, in: *Bulletin of Medieval Canon Law*, N.S. 9 (1979) 79–82, hier 80f.



identifiziert, die mit dem Deutschen Orden strittigen Fragen zu beleuchten. In einem längeren Traktat<sup>32</sup> und in diesen 52 „Schlußfolgerungen“ kommt er immer wieder auf diese Vorlage zurück: Von Innozenz IV. hat er gelernt, daß auch Heiden, die friedlich neben oder unter Christen leben, ein Recht auf ihre Existenz haben. Sie sind legitime Eigentümer<sup>33</sup> und haben eine eigene politische Organisation<sup>34</sup>, denn sie dürfen (nach concl. 4) Fürsten einsetzen, die über sie Recht sprechen, kraft des *ius gentium* (des Rechts, das bei allen Völkern gilt). Niemand darf ihnen ihr Eigentum wegnehmen, ohne jene Gründe auf seiner Seite zu haben, die die christliche Scholastik zur Theorie eines *bellum iustum*, eines „gerechten Krieges“ entwickelt hatte<sup>35</sup>. Auch der Papst hat dies Recht nicht. Wenngleich Ketzer und Schismatiker zu Recht ihrer Güter beraubt werden dürfen (auch diese Überzeugung der scholastischen Theorie läßt Vladimiri gelten), so darf das doch nicht ohne die Autorität des Rechts und die Erlaubnis des zuständigen Richters (d. h. des Papstes) geschehen (concl. 9). Der Papst darf jedoch diese seine Kompetenz nur aus sehr erheblichem Grund (*nisi magna causa*) ausüben, denn er ist zu Schutz und Schirm für die Heiden gesetzt. Nur bei Gefahr für die Christen und zur Vermeidung von Ärgernis darf er diese seine Pflicht hinstellen (concl. 16).

Diese Position, die sich eng an die Vorgaben der Kommentare Innozenz' IV. (und Zabarellas) hält, ist gewiß nicht eigentlich originell oder gar als „erster Entwurf eines Völker- und Menschenrechts der Heiden“ zu bewerten. Der Krakauer Kanonist appliziert aber die theoretischen Leitlinien seiner Tradition geschickt auf die konkrete Streitfrage, lehnt die abweichende Meinung des

<sup>32</sup> *Paulus Vladimiri*, *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium* (Incipit: *Saevientibus olim Pruthenis*) ed. *Belch*, *Vladimiri* 792–844; Zusammenfassung davon: 52 conclusiones (Incipit: *Opinio Hostiensis est*) ebd. 864–884.

<sup>33</sup> *Innozenz IV.*, *Lectura ad X 3.34.8* (hier zitiert wiederum ohne die – wenigen – Allegationen): § 1: *Sed numquid est licitum invadere terram quam infideles possident vel que est sua? Et nos ad hoc respondemus, quod in veritate domini est terra et plenitudo eius, orbis terrarum et universi qui habitant in eo. Ipse enim est creator omnium, idem etiam ipse deus haec universa subiecit dominio rationalis creaturae, propter quam hec omnia fecerat (...) et haec a principio seculi fuit communis, quousque usibus priorum parentum introductum est, quod aliqui aliqua et alii alia sibi appropriant, nec fuit hoc malum, immo bonum, quia naturale est res communes negligi et etiam communio discordiam pari. Et fuerunt a principio cuiuscumque, qui occupavit, quia in nullius bonis erant nisi dei. Et ideo licebat cuilibet occupare quod occupatum non erat, sed ab aliis occupatum occupare non licebat, quia fiebat contra legem naturae, qua cuilibet inditum est ut alii non faciat, quod sibi non vult fieri (...).*

<sup>34</sup> Ebd. § 2: *Iurisdictionem enim iustam et rectam lego (...). Sed quomodo coeperit, nescio, nisi forte quod deus dedit aliquem vel aliquos, qui facerent iusticiam super delinquentes, vel iure naturae pater familias super familiam suam habebat iurisdictionem omnem a principio, sed hodie non habet nisi in paucis et modicis (...). Hoc autem certum est, quod ipse deus per se a principio exercuit iurisdictionem (...).* – § 3: *Item per electionem potuerunt habere principes (...). Dominia, possessiones et iurisdictiones licite sine peccato possunt esse apud infideles; haec enim non tantum pro fidelibus, sed pro omni rationabili creatura facta sunt, ut est predictum.*

<sup>35</sup> Dazu etwa ausführlich *Gerhard Beestermöller*, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der „Summa Theologiae“* (Theologie und Frieden 4) (Köln 1990).

Hostiensis entschlossen ab<sup>36</sup> und kommt zu beachtlichen Ergebnissen, die dem Heiligen Krieg Falkenbergs diametral widersprechen. Die Ordensritter haben sich, so erklärt er, ursprünglich von den Polen als Schutzschild gegen die wilden Prußen aufgenommen, zu einer Geißel verwandelt<sup>37</sup>. Was aber gegen Heiden und Ketzer nicht erlaubt ist, ist erst recht gegen christliche Polen und neu getaufte Litauer nicht statthaft.

Die Argumente Vladimiris blieben nicht ohne Antwort. Die Geschäftsträger des Deutschen Ordens sorgten dafür, daß auf dem großen Meinungsmarkt in Konstanz in ihrem Auftrag von verschiedenen Autoren die Federn gespitzt wurden, um Gegenschriften zu verfassen: Zwei Bischöfe, bezeichnenderweise aus der Romania, nämlich Jakob Balardi, Bischof von Lodi, und Andreas von Escobar, Bischof von Ciudad Rodrigo in Spanien, zwei Konzilsadvokaten, nämlich Domenico de Ponte und Ardicinus von Novara, die noch einmal gegen Vladimiri-Innozenz die Gegenposition des Hostiensis ausdrücklich und aggressiv ins Feld führen<sup>38</sup>, zwei deutsche Gelehrte, Rudolf Arzt aus Augsburg und der Bamberger

<sup>36</sup> *Hostiensis*, *Lectura ad X 3.34.8* (Anm. 29) fol. 128ra–129ra, §§ 8–28 (nach einer fast nur durch zusätzliche Allegationen erweiterten und hie und da präzisierenden Wiederholung des Textes Innozenz' IV. [§§ 1–10] – offenbar entspricht dies der ersten Redaktion seiner „*Lectura*“, die der Hostiensis in der Endfassung verändert hat – fährt er [in § 26] schließlich fort: (...)*secundum dominum nostrum* [d.h. Innozenz IV.] *cuius est tota glossa vel quasi. Mihi tamen videtur, quod in adventu Christi omnis honor et omnis principatus et omne dominium et iurisdictio de iure et ex causa iusta et per illum, qui supremam manum habet nec errare potest, omni infideli subtracta fuerint et ad fideles translata.* [Hervorhebung von J. Mt.] (...) *Unde constanter asserimus quod de iure infideles debent subiici fidelibus, non econtra (...).* § 27: *Concedimus tamen quod infideles, qui dominium ecclesiae recognoscunt, sunt ab ecclesia tolerandi, quia nec ad fidem praecise cogendi sunt (...). Tales etiam possunt habere possessiones et colonos christianos et etiam iurisdictionem ex tolerantia ecclesiae (...).* § 28: *Alios autem infideles, qui nec potestatem ecclesiae Romanae nec dominium recognoscunt nec ei obediunt, indignos regno, principatu, iurisdictione et omni dominio iudicamus et eos, qui Terram Sanctam vel alias partes, quas Christiani acquisiverunt, occupant vel occupata detinent, autoritate ecclesiae debere impugnari, et multo fortius haereticos vel scismaticos quam paganos (...). Alios autem infideles in pace degentes et etiam illos quos servos tenemus, non per bellum, non per violentiam aliquam, sed tantum per praedicationem dicimus converti debere. Et si praedicatores non admittant, ipsos posse compelli per papam (...). Sed et ubi christiani sub dominio infidelium habitant, quibus nec resistere possunt, necesse est quod patientiam habeant et de facto ipsorum dominium recognoscant. (...) Et cum hoc moderamine determina et intellige, quidquid secundum dominum nostrum [i.e. Innozenz IV.] in superioribus est notatum.* Zu den zwei Redaktionen der „*Lectura*“ des Hostiensis: *Kenneth Pennington*, *An Earlier Recension of Hostiensis's Lectura on the Decretals*, in: *Bulletin of Medieval Canon Law* 16 (1986) jetzt in: *Pennington*, *Popes, Canonists* (Anm. 31) Nr. xvii.

<sup>37</sup> *Paulus Vladimiri*, 52 conclusiones (868, 56–58 *Belch*): (...) *quos sibi Poloni pro scuto assumpserant, sua ferocitate conversi sunt sibi in flagella. Gemit Polonia non solum tantam atrocitatem sibi pestiferam in sinu sua enutritam, verum etiam cogitur tandem venire ad resistantiam.*

<sup>38</sup> Die Schrift des Ardicinus von Novara bei Weise, *Staatsschriften* 231–247; die des Dominicus (unter irrtümlicher Zuschreibung an Domenico von San Gimignano) gedruckt ebd. 251–265; zum wahren Autor *Boeckmann*, *Falkenberg* 237 mit Anm. 222.

Kanonist Johannes Urbach (Auerbach)<sup>39</sup>, und in den Anfangszeiten der Erörterung auch Falkenberg selbst bemühten sich, die Ordensmeinung zu verteidigen. Seit die Irrtums-Liste gegen Falkenberg auf dem Tisch lag, erlebten die französische und die deutsche Nation regelrechte Debattenschlachten<sup>40</sup>. Mit Eifer wurde der Häresiebegriff erörtert, was als Glaubensabweichung Ketzerei und was nur Irrtum sei, wieweit die Schrift zu verabscheuen (was wenig strittig war), wieweit sie und ihr Autor als ketzerisch zu verurteilen seien (was erheblichen Streit hervorrief). In der französischen Nation hat insbesondere die burgundische Partei gegen eine Verurteilung gekämpft.

Doch gab es auch gewichtige Stimmen, die sich für Vladimiri und die Polen einsetzten. Pierre d'Ailly selber hat eine knappe Stellungnahme aufgesetzt, die sich fast ohne Differenz an die Grundkonzeption Vladimiris anschließt<sup>41</sup>: Wahres und legitimes Eigentum habe es vor und nach der Ankunft Christi gegeben, es gebe es auch heute bei den Heiden<sup>42</sup>. Ein Argument, wie es die Formulierung: „Weil der König der Polen ein Ketzer, Götzendiener, Kirchenfeind und schlimmer Tyrann ist, müssen ihn alle (christlichen) Fürsten und ihre Untertanen töten bei Strafe ewiger Verdammnis“ enthält, verstoße formell gegen die Logik und sei deshalb falsch und unmöglich; weil es zudem gegen das Fünfte Gebot „Du sollst nicht töten“ verstoße, sei es darüber hinaus ketzerisch; denn zu jeder der hier gesetzten Voraussetzungen müsse bereits stets hinzugedacht werden, daß zu allererst all diese Behauptungen von einem rechtmäßigen Gericht durch Urteil festgestellt werden

<sup>39</sup> Liber de doctrina potestatis pape et imperatoris editus contra Paulum Wladimiri Polonum eiusque heresim et errores etc. in sacro Constantiensi concilio (vom Herbst 1416) gedruckt in: *Weise*, Staatsschriften 175–226. Zu dem Autor außer *Boockmann*, Handakten (Anm. 12) neuerdings vor allem *Robert Gramsch*, Erfurter Juristen im Spätmittelalter. Die Karrieremuster und Tätigkeitsfelder einer gelehrten Elite des 14. und 15. Jhs. (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 17, Leiden, Boston 2003) 691 (Register) sowie die Daten, die dort im „Personenkatalog“ (auf der Diskette unter Nr. 619) aufgelistet sind.

<sup>40</sup> Vor allem ACC IV, 352–432. Alle diese Texte sind (wie die Mehrzahl der Akten in dem gesamten Verfahren gegen Falkenberg) in Ms. Paris, Bibliothèque de France, lat. 1485<sup>I</sup> und 1485<sup>II</sup>, d. h. den Handakten des Leiters der Konzilsdelegation des Herzogs von Burgund, des Dominikaners und Bischofs von Arras, Martin Porrée, OP überliefert, der sich taktisch geschickt und nachhaltig wirksam ebenso gegen eine Verurteilung der 11 Sätze gewandt hat, wie es ihm auch gelang, eine Verurteilung der „Justification“ des Jean Petit zu verhindern, vgl. ACC IV, XXXIX–XLIII; Bibliothèque Nationale, Catalogue général des mss. latins, publ. sous la direction de *Philippe Lauer*, II (Paris 1940) 35f. (sehr knapp) bzw. *Palémon Glorieux*, in: *Jean Gerson*, Oeuvres complètes, vol. X (Paris 1973) xxv–xl. Sachlich dazu *Boockmann*, Falkenberg passim; *Ansgar Frenken*, Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1414–1418) in den letzten 100 Jahren, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 25 (1993 [erschienen 1996]) 5–512, bes. 236–244; sowie die knappe Zusammenfassung (vorwiegend nach *Boockmann*) durch *Brandmüller*, Konstanz 2, 150–175.

<sup>41</sup> Materia dominorum Prutenorum cum dominis Polonis quantum ad ea que iuris sunt naturalis et divini, (unzulänglich) gedruckt in: *Weise*, Staatsschriften 268–270 (Anm. 19); dazu sind unbedingt heranzuziehen die Korrekturen, die *Hartmut Boockmann* angebracht hat in seiner Rezension in: *Historische Zeitschrift* 214 (1972) 136–140, insbesondere 137f., da sie erst ein richtiges Verständnis des Textes ermöglichen.

<sup>42</sup> Concl. 4: *Dominia vera civilia et possessiones temporales fuerunt ante et post Christum, et sunt apud infideles.*

müßten, bevor die Konsequenz (der erlaubten Tötung) eintreten könne<sup>43</sup>. Ailly gebraucht als Argument also die gut mittelalterliche Unterscheidung von „privat“ und „öffentlich“, die er in ganz herkömmlicher Weise als Warnung vor einer „privaten“ Vollstreckung eines moralischen Urteils darstellt.

Auch Aillys Schüler und Freund Jean Gerson hat in seiner französischen Konzilsnation in einem eigenen Traktat, den er in der Stephanskirche öffentlich zum Mitschreiben diktieren ließ<sup>44</sup>, in scholastischer Breite und Klarheit die Auffassung verteidigt, jede Tötung eines Menschen, die den *ordo divini iuris* verletze, sei Mord, die Lehre von ihrer Erlaubtheit sei Ketzerei<sup>45</sup>. Ailly legte schließlich in der französischen Konzilsnation einen Urteilsentwurf vor, der in aller Schärfe Falkenbergs Thesen als *hereticalia et heresim sapientia* (zur Ketzerei führend) qualifizierte und der forderte, die „Satira“ zu verbrennen, unter Bannandrohung eine Verteidigung seiner Thesen zu untersagen und dem Verfasser eine *salutaris penitentia* aufzuerlegen. Ailly und Kardinal Francisco Zabarella erklärten in ihren Formulierungsvorschlägen für ein Konzilsurteil, daß in der Schrift Falkenbergs „mehrere [Aussagen enthalten sind], die in Fragen des Glaubens und der guten Sitten irrig sind, anstößig, aufrührerisch, grausam, unrechtmäßig, gottlos und für fromme Ohren beleidigend“, und [so Ailly, nicht aber Zabarella] „ketzereiverdächtig, und die nach Ketzerei schmecken“<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> *Hec consequencia, si formaliter accipitur, falsa est et impossibilis, et hereticalis contra istud preceptum* „Non occides“!: „Rex Polonorum cum suis Polonis est hereticus, est idololatra, est persecutor ecclesie, est tyrannus pessimus, est ypocrita falsus. Regem igitur Polonorum cum suis Polonis debeant omnes principes et inferiores indispensabiliter occidere sub pena dampnationis eterne.“ *Patet hec conclusio quoniam oppositum consequentis stat cum antecedenti, cuius ratio est, quod iam in quolibet tali antecedenti oporteret addere, quod hoc ita esse sit auctoritate legitima cognitum, convictum atque iudicatum.* (So ist nach Boockmann zu lesen – vgl. Anm. 41).

<sup>44</sup> ACC IV, 395–399 (Nr. 448) hier: 395, in dem Druck nach derselben Hs. bei Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, éd. Palémon Glorieux, Bd. X: L'Oeuvre polémique (Paris 1973) 280–284, der Einleitungsabsatz mit der Nachricht (280 nota): *Responsiones Gersonistarum ad predictum questionis dubium, pronunciata* [sic!] *in ecclesia beati Stephani per Jacobum Sauer clericum omnibus scribere volentibus die dominica .xv. Augusti.* Gerson, Ailly und andere haben auch sonst in Konstanz diese Publikationsform genutzt, vgl. Jürgen Miethke, Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 37 (1981) 736–773, hier 753–755; weitere Beispiele bei Miethke, Die Grossen Konzilien des 15. Jahrhunderts als Medienereignis: Kommunikation und intellektueller Fortschritt auf den Großtagungen, in: Laurent Cesalli, Nadja Germann, Maarten. J. F. M. Hoenen (Hrsg.), *University, Culture, City. Intellectual Culture on the Rhine (1300–1550)* (Rencontres de Philosophie Médiévale 13, Turnhout 2007) 316–318.

<sup>45</sup> ACC IV, 399; Gerson, *Oeuvres complètes* (éd. Glorieux) X, 284: *Elicitur tandem ex predictis pertinenter et evidenter (!) regula generalis saluberrima, quod omnis doctrina suadens, iubens vel approbens occisionem hominis cuiuscumque sub pretextu vel heresis vel tyrannidis vel alterius criminis, non incluso sufficienter aut etiam excluso divini iuris ordine, cesenda est haereticalis, implicans contradictionem et iudicio fidei reprobanda. Patet, quia laudat homicidium quod de per se malum est, et est dogma falsum, fidei orthodoxe vel iuri divino seu scripture sacre contrarium.*

<sup>46</sup> ACC IV, 411 (Nr. 450): *quod dictus tractatulus seu libellus continet in se plura in fide et bonis moribus erronea, scandalosa, seditiosa, crudelia, iniuriosa, impia ac piarum aurium offensiva, hereticalia et heresim sapientia (...), bzw. (ebd. 413, Zabarella, bereits in Nuancen ermäßigt): erronea ac in fide et bonis moribus suspecta, scandalosa, crudelia, iniuriosa, impia ac piarum aurium*

Diese feinabgestufte Urteils-kaskade, die jeden einzelnen Vorwurf nach seinem juristischen Wert genau abzuwägen erlaubt, hatte offenbar allzu viele Widerhaken, als daß sich das Konzil hätte darauf einigen können.

#### IV. Resümee

Die schließlich gelungene Wahl Papst Martins V. machte dann das Konzil weitgehend von einer päpstlichen Entscheidung in Glaubensfragen abhängig. Martin V. sorgte dafür, daß wenigstens der sichtbarste Anlaß und Gegenstand dieser Debatten, daß Johannes Falkenberg für Jahre aus dem Verkehr gezogen wurde, und zwar mit den Mitteln inquisitorischer Repression: Erst 1424, sechs Jahre nach dem Abschluß des Konzils am Bodensee, nach langer Kerkerhaft in der Engelsburg und im Gefolge komplizierter Verhandlungen der römischen Kurie mit dem polnischen Hof und dem Deutschen Orden, wurde er, der in Konstanz sieben Jahre zuvor eingesperrt worden war, schließlich entlassen, nachdem er in einem öffentlichen Konsistorium vor Papst, Kardinälen und zahlreichen Prälaten sowie auch vor Vertretern des Deutschen Ordens und der Polen, unter ihnen auch Paulus Vladimiri, einen Widerruf geleistet hatte, der in der Sache eigentlich nichts zurücknahm, weil er nicht Glaubensirrtum bekannte, sondern sich ausschließlich für die Beleidigung der Polen, nicht einmal für einen eigenen Irrtum entschuldigte<sup>47</sup>. Die späteste von ihm erhaltene Nachricht bezeugt den unermüdlichen Streitkopf mitten in einer Gruppe von Dominikanern, die einem Pfarrer in Thorn Ketzerei vorwarf – unser Theologe hatte, wie es scheint, aus seinen Konstanzer und römischen Erfahrungen

*offensiva*. Weitere Variationen etwa in den (7) weiteren Urteilsentwürfen ACC IV, 430–432 (Nr.454): das wichtigste Unterscheidungsmerkmal ist, ob die Qualifikation *hereticalis* oder gar *hereticus* aufgenommen wird. Billigen will keiner dieser Texte die Satira. Jedoch liegt auch eine Stellungnahme aus der burgundischen Partei zur Satira vor, die den Casus Falkenbergs vom Baltikum in den Nahen Orient, nach Armenien verschiebt und sich dann zu Eventualaussagen anschickt, die den Thesen Falkenbergs zumindest sehr ähnlich sind: vgl. ACC IV, 370–373; 387–395 (Nr.443; 446) bes. 372f.; 394f.

<sup>47</sup> Text offenbar eines Entwurfs (nach dem Ordensbriefarchiv 2647) gedruckt (nicht ohne Lesefehler) bei Bernhard Bess, Johannes Falkenberg, OP, und der preussisch-polnische Streit vor dem Konstanzer Konzil, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 16 (1896) 385–464, hier 458–460 (Nr. VII); besserer Text (gegenüber dem genannten Entwurf bezeichnend gekürzt) im Notariatsinstrument über den Widerrufsakt in Rom (am 17. Januar 1424), gedruckt in: Codex epistolaris saeculi decimi quinti, II (Monumenta mediæ aevi historica res gestas Poloniae illustrantia 12, Krakau 1891) 170–174 (Nr. 134). Eine weitere Überlieferung in der Hs. Kórnik 194, fol. 127<sup>r-v</sup>, benennt Boockmann, Falkenberg 300f., bes. Anm. 16. Paulus Vladimiri hat an dieser feierlichen Veranstaltung (ebenso wie z. B. – anscheinend für den Orden – u. a. auch Ardicinus de Novara) teilgenommen und hat, wie in dem Notariatsinstrument selbst berichtet wird (172), in seiner Stellung als Procurator des polnischen Königs für sich ebenfalls eine Ausfertigung des Instruments angefordert, das dann aus dem Krakauer Archiv ediert werden konnte. Von einem Instrument für den Deutschen Orden ist nicht ausdrücklich die Rede. Das (undatierte) Exemplar des Entwurfs der Widerrufserklärung im Ordensarchiv stammt wohl aus den persönlichen Unterlagen Falkenbergs.

nicht die Konsequenz einer größeren Zurückhaltung bei der Verfolgung von Ketzerei gezogen<sup>48</sup>.

An den gewundenen Konzilsdebatten und diesem Ende der Affäre wird die Schwierigkeit deutlich, eine allgemeingültige theologische Festlegung in dieser Frage zu treffen, die Öffentliches und Privates, irdische und himmlische Belohnung oder Strafe und kriegерische Vernichtung miteinander verquickte. Die schrillen Thesen Falkenbergs fanden nur geringe unmittelbare Nachfolge, wenn auch eine vielfache taktisch bestimmte Verteidigung. Wenngleich die Autorität des Hostiensis zu ihren Gunsten aufgerufen werden konnte, war der Abscheu gegen ihre brutale Sprache auf dem Konzil weit verbreitet. Vladimiri, Gerson, Ailly und ihre Freunde haben in Konstanz jedoch nicht eigentlich den Genozid bekämpft, wie ihn Falkenberg gefordert und theologisch begründet hatte. Sie haben auch nicht sichtbar für die Menschenrechte der Heiden gekämpft. Sie haben jedoch das Fünfte Gebot ernst zu nehmen versucht und daraus eine sittlich achtenswerte Stellungnahme entwickelt. Die weiterreichenden Positionen Vladimiris, so ehrenwert sie demgegenüber ihrerseits waren, waren jedoch von der immer noch um den Papst zentrierten Theorie Innozenz' IV. so stark abhängig, daß ihre weiterführende Wirkung beschränkt blieb. Sie blieben in ihrem deutlichen Papalismus so klar an die Zeit ihrer Entstehung gebunden, daß Vladimiri selber keine weiteren Debatten über die genuinen Rechte der Heiden initiierte, auch nicht, als die Reformation des 16. Jahrhunderts erneut Glaubenskriege und Ketzerverbrennungen auf allen Seiten induzierte und die europäische Eroberung der Neuen Welt Heidenrechte in neuer Dringlichkeit zum Thema spätscholastischer Erörterungen werden ließ.

<sup>48</sup> Zu seinen letzten Lebensjahren überzeugend *Boockmann*, Falkenberg 297–305.





*Heinz Schilling*

## Konfessionelle Religionskriege in politisch-militärischen Konflikten der Frühen Neuzeit

### I.

Im Rahmen des von Klaus Schreiner entworfenen Konzepts und des darauf aufbauenden Tagungsprogramms verstehe ich meine Aufgabe epochal und typologisch, das heißt es soll einerseits darum gehen, die spezifischen Bedingungen der Verbindung zwischen Religion und Krieg bzw. allgemeiner zwischen Religion und Politik in den ersten eineinhalb Jahrhunderten der Frühen Neuzeit zu bestimmen, und zwar innerhalb der lateinischen Christenheit und nicht, wie das Thema auch operationalisiert werden könnte, zwischen Christen und anderen Religionen, in dieser Epoche vorrangig gegenüber den islamischen Türken – erinnert sei nur an den Tunisfeldzug von 1535, den Kaiser Karl V. als *miles christianus* durchführte. Andererseits geht es darum, den durch diese Rahmenbedingungen in der lateinischen *christianitas* seit dem ausgehenden Mittelalter aufgetretenen Typus von Heiligem Krieg herauszuarbeiten. „Heiliger Krieg“ verstehe ich somit als Überbegriff für ein in der europäischen und Christenheitsgeschichte generell, jedenfalls in den Jahrhunderten bis zur Aufklärung, anzutreffendes Phänomen, das aber in einzelnen Epochen unterschiedliche Gestalt nahm und sich zu besonderen Typen verdichtete. Die Unterschiede und das epochal Spezifische kommen dabei sowohl in der Begrifflichkeit und der Legitimationsstrategie für den religiös begründeten – oder präziser mitbegründeten<sup>1</sup> – Krieg zum Ausdruck als auch bei der realen Ver-

<sup>1</sup> Die in der Münchener Diskussion vorgetragene Kritik, meine Ausführungen hätten einseitig die religiösen Zusammenhänge hervorgehoben, zielt an der Sache vorbei. Denn die Konzentration auf die religiösen Zusammenhänge ist ein Resultat der Themenstellung des Symposions zum „Heiligen Krieg“. Der Vortrag und der hier abgedruckte Aufsatz sind ein Teil eines größeren Arbeitsvorhabens, das sich im Rahmen des Berliner Sonderforschungsbereiches SFB 640 „Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel“ mit der „Visualisierung von Macht“ in der Frühen Neuzeit befaßt und mit den religiösen selbstverständlich auch die politischen Repräsentationen der Macht behandelt. Eine größere Publikation hierzu ist in Vorbereitung, vgl. einstweilen die weiteren Teilpublikationen *Heinz Schilling*, War Booty, Representation of Power and the Early Modern State, in: *Biblis* (Kwartalniksdrift för Bokvänner) 38 (2007) 31–36, und *Heinz Schilling*, Kriegsbeute im Rahmen symbolischer Repräsentation in der frühneuzeitlichen Staatenwelt – Schweden als Beispiel, in: *Faszinierende Frühenzeit. Reich, Frieden, Kultur und Kommunikation 1500–1800*, Festschrift zum 65. Geburtstag v. Johannes Burkhardt, hrsg. von *Wolfgang E. J. Weber*, *Regina Dauser* (Berlin 2008) 61–73.

knüpfung religiös-kirchlicher und politisch-staatlicher Strukturen. Ich halte also nicht speziell nach dem Begriff „Heiliger Krieg“ Ausschau, noch lege ich das Schwergewicht auf die Rechtfertigungsgründe. Wenn man will, geht es mir um die struktur- und (recht verstanden) entwicklungsgeschichtliche Seite des Phänomens für die Phase des langen Übergangs vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit, konkret für die Zeit vom 15. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Für die „Heiligen Kriege“ dieser frühmodernen Formierungszeit erscheinen mir die Begriffe „Religions- bzw. Glaubenskrieg“, für die engere konfessionelle Phase des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts dann „Konfessionskrieg“ angebracht. Das soll zugleich den für diese Epoche vorherrschenden Typus des „Heiligen Krieges“ markieren, der zunehmend durch das fundamentalistische Ringen innerhalb der *societas christiana* um absolute und daher eschatologisch gewichtete Glaubens- und Heilswahrheiten geführt wurde<sup>2</sup>.

In den bereits erwähnten „konzeptionellen Überlegungen“ zu unserer Tagung hat nun Klaus Schreiner gerade gegen diese Begriffe Bedenken angemeldet. Er schreibt: „Religions- oder ‚Glaubenskriege‘ dienen in der neueren Reformationsgeschichte als Bezeichnung für Kriege des 16. und 17. Jahrhunderts, deren Ursachen in Konsequenzen intoleranter Konfessionsbildung gesucht und gefunden werden. Ein solcher Begriffsgebrauch macht die religiöse Wahrheitsfrage zur maßgeblichen Ursache kriegsgeschichtlicher Konflikte und blendet andere Bezüge, die Kriege als von Gott gebilligte und gewollte Unternehmungen erscheinen lassen, aus.“<sup>3</sup> – Die hier monierte Zuspitzung auf das Dogma, auf die Wahrheitsfrage, die in der lateinischen Christenheit infolge der Reformation konfessionell differenziert oder diversifiziert und damit kontrahierend geworden war, macht in meiner Sicht aber gerade das Spezifikum dieser Epoche aus und sollte daher in der Begrifflichkeit zum Ausdruck gebracht werden. Es ist Klaus Schreiner aber darin recht zu geben – ja es ist ihm für dieses *Ceterum censeo* und die vielen dahinter stehenden eigenen Untersuchungen zu danken –, daß bei „einem solchen Begriffsgebrauch die religiösen und militärischen Symbolsprachen nicht auf der Strecke bleiben dürfen, also die Sichtweisen und Deutungen, die aus dem christlichen Altar eine ‚Wohnung des Kriegsherrn‘ und eine ‚Quelle der Kriegskraft‘ machen oder die Eucharistie in ein ‚Kriegsbrot‘ verwandeln.“ Zu den

<sup>2</sup> Um den Umfang des Beitrages in Grenzen zu halten, wird im folgenden nur das Nötigste in den Anmerkungen genannt. Für ausführliche Literaturangaben verweise ich auf meine älteren Darstellungen, namentlich *Heinz Schilling*, Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660 (Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen 2, Paderborn 2007), im folgenden zitiert: *Schilling*, Konfessionalisierung und Staatsinteressen; *ders.*, Konfessionalisierung und Formierung eines internationalen Systems während der frühen Neuzeit, in: *Hans Guggisberg, Gottfried Krodel* (Hrsg.), Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten (Gütersloh 1993) 597–613; *ders.*, Die konfessionellen Glaubenskriege und die Formierung des frühmodernen Europa, in: *Peter Herrmann* (Hrsg.), Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart (Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft E.V. der Wissenschaften Hamburg 83, Göttingen 1996) 123–137; *ders.*, La confessionnalisation et le système international, in: *Lucien Bély* (Hrsg.), L'Europe des traités de Westphalie. Esprit de la diplomatie et diplomatie de l'esprit (Paris 2000) 411–428.

<sup>3</sup> Vgl. *Klaus Schreiner*, Einführung S. XX.

christlichen Symbolsprachen gehören überdies die „ritualisierten Liturgien, von denen erwartet wird, daß sie sich im Kampf gegen die Feinde der Christenheit als verlässliche Siegesgarantien bewähren“, also Meßfeiern, Bitt- und Dankprozessionen zu Beginn und am Ende eines Krieges, Fahnen- und Waffenweihen etc.<sup>4</sup>.

Im folgenden wird beidem Aufmerksamkeit gewidmet, den strukturgegeschichtlichen Bedingungen und Folgen der Konfessionskriege ebenso wie ihren symbolischen Ausdrucksformen. Dabei dürfen Bilder, Symbole und Repräsentationen nicht als Arabeske oder Verbrämung verharmlost werden. Denn sie waren eine den Heiligen/Konfessions-Krieg aktiv mitbestimmende Kraft und sind daher zu gewichten „in jener formbezogenen Eigenaktivität ..., die Geschichte nicht etwa illustriert oder dokumentiert, sondern hervorbringt“, so Horst Bredekamp in bezug auf die Bilder<sup>5</sup>.

So waren es dann auch sowohl realgeschichtliche Strukturen und Wandlungen als auch ideen- und kulturgeschichtliche Bedingungen, die die skizzierte frühneuzeitliche Form des Heiligen Krieges hervorbrachten: Auf der realgeschichtlichen Ebene die im Hussitismus bereits aufbrechende, im Zuge von Reformation und Konfessionalisierung verstärkte Verzahnung von Religion und Politik; die frühmoderne Staats-, in bestimmten Gebieten ansatzweise auch bereits Nationenbildung; die in grundsätzlicher politischer und „ideologischer“ (religiöser) Konkurrenz erfolgte Herausbildung eines internationalen partikularstaatlichen Mächteuropas. Und auf der kulturgeschichtlichen Ebene das zeittypische, mit der Macht- und Konfessionsfrage engstens verbundene oder besser aus ihr resultierende Bedürfnis nach kultureller Repräsentation in Wort und Bild sowie in religiösen wie politischen Riten und Zeremonien.

## II.

Die struktur- und entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhänge habe ich wiederholt behandelt, unter anderem in meinem Kollegvortrag zum Konfessionsfundamentalismus<sup>6</sup>. Ich darf mich daher in diesem Punkt heute auf die Zusammenfassung der Hauptlinien und Hauptergebnisse beschränken.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Horst Bredekamp, Bild – Akt – Geschichte, in: Clemens Wischermann u.a. (Hrsg.), 26. Deutscher Historikertag in Konstanz 2006 (Konstanz 2007) 289–309, hier 309; im folgenden zitiert: Bredekamp, Bild.

<sup>6</sup> Heinz Schilling, Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters, in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 2005 (München 2006); ders. (Hrsg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600, hrsg. unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner (Schriften des Historischen Kollegs 70, München 2007). Zwei jüngst erschienene Sammelbände zum Thema sind nachzutragen: Robert von Friedeburg, Luise Schorn-Schütte (Hrsg.), Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung? (München 2007) und Franz Brendle, Anton Schindling (Hrsg.), Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa (Münster 2006).

Grundlegend erscheint mir zunächst die Feststellung, daß die der lateinischen Christenheit strukturinhärente Verzahnung von Religion und Krieg ausgangs des Mittelalters eine neue, als neuzeitlich zu charakterisierende Qualität erhielt. Ausschlaggebend war die enge Allianz zwischen den an vielen Stellen Europas seit dem 14. Jahrhundert aufbrechenden religiösen Strömungen, Institutionen, Identitäten und Symbolen einerseits und der rasch voranschreitenden gesellschaftlichen, teils bereits frühnationalen und politischen Partikularisierung Europas andererseits. Daraus resultierte ein beträchtliches Gewaltpotential sowohl nach innen zur Formierung und Dynamisierung der jeweiligen Gesellschaft als auch nach außen zur religionsgeleiteten Abgrenzung von den Nachbarn. Was bei den Hussiten noch allgemeines Entsetzen erzeugt hatte, war gemäß einer Beobachtung des Erasmus von Rotterdam Anfang des 16. Jahrhunderts, also in vorreformatorischer Zeit, gang und gäbe: *Anglus hostis est Gallo, nec ob aliud nisi quod Gallus est* / „der Engländer ist der Feind des Franzosen aus keinem anderen Grund, als weil er Franzose ist“<sup>7</sup> (und so weiter durch die Welt der frühneuzeitlichen Völker). Diese politische und proto-nationale Feindschaft innerhalb des *populus christianus* wurde in religiös aufgeladenen Kriegen ausgetragen, in denen *vexilla crucem habent* und *pugnat crux cum cruce*, *Christus adversus Christum belligeratur*, also „ihre Fahnen das Kreuz tragen“, so daß „das Kreuz mit dem Kreuz kämpft, Christus gegen Christus Krieg führt“<sup>8</sup>.

Mit der Reformation wurde die von Erasmus beschriebene Tendenz zum innerchristlichen Religionskrieg zum strukturbildenden Charakterzug der aufziehenden Neuzeit. Denn die evangelischen Reformen der Lehre und der kirchlichen Institutionen gingen von Anfang an eine feste und effektive, auf Dauer angelegte Allianz mit den politischen, teils protonationalen Partikulargewalten ein und wuchsen damit über den Status mittelalterlicher Häresien hinaus. Und da auch die Römische Kirche, die sich in den tridentinischen Reformen ebenfalls zu einer neuen, neuzeitlichen (Partikular-)Kirche „modernisierte“, ihrerseits nämliche Allianzen mit den Partikulareinheiten schloß, standen sich fortan politisch-institutionell wie kulturell hoch formierte Partikulareinheiten gegenüber, die im Innern wie nach außen in engster Verzahnung von politischem Macht- mit religiösem Wahrheitsanspruch operierten. Aus dem Häresieproblem des Mittelalters war das Konfessionalisierungsproblem<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Werner Welzig (Bd. V) 428 (Querela Pacis).

<sup>8</sup> Ebd. 410, 412.

<sup>9</sup> Zur Konfessionalisierungsforschung vgl. die diesbezüglichen Aufsätze in meiner Aufsatzsammlung *Heinz Schilling, Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, hrsg. von Luise Schorn-Schütte, Olaf Mörke (Historische Forschungen, Berlin 2002); Wolfgang Reinhard, *Ausgewählte Abhandlungen* (Berlin 1997). – Kompetente Zusammenfassung der daran anschließenden Forschungsdiskussion bei Stefan Ehrenpreis, Ute Lotz-Heumann, *Reformation und konfessionelles Zeitalter* (Darmstadt 2002); zuletzt in englischer Sprache und bezogen auf die kulturgeschichtlichen Implikationen Ute Lotz-Heumann, Matthias Pöhl, *Confessionalization and Literature in the Empire, 1555–1700*, in: *Central European History* 40 (2007) 35–61; mit ähnlicher Fragerichtung Anna Ohlidal, „Konfessionalisierung“: Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?, in: *Acta Comeniana* 15/16 (2002) 327–342.

der neuzeitlichen Christenheit, die sich bald säkular als Europa definierte, geworden; aus dem inneren Kampf gegen die Häresie der äußere Weltanschauungskrieg der Konfessionen und Konfessionsstaaten. Angesichts der Gleichzeitigkeit und sachlogischen Verschränkung von religiöser und politischer Differenzierung bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung sowohl des absoluten religiösen Wahrheits- wie eines ebenso absoluten politischen Machtanspruchs wurden der fundamentale Konflikt und die Einheit von Religions- und Staatenkrieg zum Signum des Zeitalters. Im Innern wurden die Fundamentalkonflikte als Religions- und Bürgerkriege ausgetragen – Kappelerkriege in der Schweiz, Schmalkaldischer Krieg im Reich, Hugenottenkriege in Frankreich und Puritanerkrieg in England, ebenso die Geusenerhebung in den Niederlanden, die auch Bürgerkrieg war. Zwischenstaatlich führte die Überlagerung von Staatsbildung und Konfessionalisierung in den Jahrzehnten um 1600 Europa in eine politische wie religiöse Durchbruchs- und Entscheidungskrise, die den latenten Konflikt zu einem fundamentalistischen Gegensatz der konfessionellen Weltanschauungssysteme zuspitzte und dadurch den großen europäischen Glaubens- und Staatenkrieg nachgerade unvermeidlich werden ließ.

Wenn es zutrifft, daß Glaubenskriege wie Heilige Kriege allgemein die Herausbildung großer, universalistisch gedachter Gemeinschaften zur Voraussetzung haben<sup>10</sup>, dann war mit der Konfessionalisierung genau das innerhalb der *christianitas* selbst geschehen, so daß ausgangs des 16. Jahrhunderts der Boden für Glaubenskriege innerhalb Europas bereitet war. Universelle Großgruppen waren auf zwei Wegen entstanden – zum einen durch die frühmoderne Staats- und Gesellschaftsbildung und zum anderen durch die Formierung der neuzeitlichen Konfessionskirchen als bürokratisch-institutionelle Organisationen und theoretisch-„ideologisch“ fundierte Weltanschauungssysteme mit Ausschließlichkeitscharakter. Und da diese beiden Prozesse aufs engste miteinander verschränkt waren und beide universalistisch gedachten Großgruppen, also die Konfessionskirchen ebenso wie die frühmodernen Staaten, in unbedingte Grundsatzkonkurrenz sowohl miteinander als auch nach innen gegenüber den vorkonfessionellen oder vorstaatlichen Gruppen traten, ergab sich jene Zuspitzung und Steigerung, die die neuzeitliche Qualität des konfessionellen Glaubenskrieges ausmacht. In dieser Konstellation waren innereuropäische Glaubenskriege für mehrere Generationen endemisch, also strukturgeschichtlich bedingt jederzeit möglich, ja wahrscheinlich. Die konflikt- und kriegstreibende Dynamik ergab sich insbesondere aus dem emphatischen Bezug sowohl der Theologen als auch der Politiker des Konfessionsstaates auf das ewige Seelenheil des einzelnen und der sozialen Gruppen – von Kleingruppen über mittlere Gruppen wie Städte bis hin zu Großgruppen wie Staaten oder Nationen. Das stellte die politische und gesellschaftliche Ordnung in Europa auf ganz neue Grundlagen und trat unvermeidlich in Gegensatz zu bis dahin wohl begründeten und abgesicherten Interessen. In der apokalyptisch-eschatologischen Zuspitzung dieses heilgeschichtlichen Bewußtseins, die es ausgangs des 16. Jahrhunderts aus

<sup>10</sup> Vgl. den Beitrag von Dieter Timpe in dem o. Anm. 2 genannten Sammelband der Jungius-Gesellschaft.

hier nicht im einzelnen zu erörternden Gründen erfuhr, lassen sich für diese Jahrzehnte um 1600 sogar fundamentalistische Einstellungen zur Frage von Gewalt, Krieg und Endzeitentscheidungskampf erkennen<sup>11</sup>.

Solange die Verkopplung von universellem, offensivem Anspruch der Staatsbildung und bedingungslosem Wahrheitsanspruch der Konfessionskirchen anhielt, also bis zur völkerrechtlich säkularen Neuordnung des europäischen Staatensystems in den großen Friedensschlüssen um die Mitte des 17. Jahrhunderts, blieben Glaubens- und Konfessionskriege innerhalb des lateinischen Europas endemisch.

### III.

Die konflikt- und kriegstreibende Semantik der Konfessionsblöcke wurde bereits wiederholt behandelt, so von Robert Bireley in Repgens Kollegsymposion, von Matthias Pöhlig im ARG zu den konfessionskulturellen Deutungsmustern um 1600 oder in meinem Band zu den internationalen Beziehungen 1560 bis 1660. Demnach scheint der Begriff „Heiliger Krieg“ selten Verwendung gefunden zu haben, am ehesten noch auf katholischer Seite, etwa im Umfeld der Armada von 1588 oder der Kaiserlichen und Bayerischen Kriegslegitimation (Adam Contzen). Das berührte sich zugleich mit der vorrangig gegen die Türken, aber auch gegen die Protestanten gerichteten Kreuzzugsrhetorik<sup>12</sup>. Im folgenden soll es aber nicht um diese Kriegessemantik, sondern im Bredekampschen Sinne um die „Eigenaktivität“ der Bilder und symbolischen Repräsentationen gehen, die, wie allgemein die Geschichte, auch die Glaubenskriege des 16. und 17. Jahrhunderts nicht etwa illustrierten oder dokumentierten, sondern mit hervorbrachten<sup>13</sup>!

Die symbolische Repräsentation in Bildern, Riten, Zeremonien und Gesten gehörte somit zum inneren Kern der frühneuzeitlichen Konfessionskriege und war an deren Entstehung und Verlauf aktiv beteiligt. Das ergab sich zum einen aus der Theologie und der Tradition des Christentums selbst, welches sich sogar in seiner reformiert-calvinistischen Spielart in symbolischen und rituellen Handlungen und Darstellungen realisierte. Zugespitzt gilt das wiederum für die Epoche der Konfessionalisierungen, als das konfessionelle *fidei symbolum* und dessen bildliche und rituelle Manifestationen<sup>14</sup> den Wahrheits- und Herrschaftsanspruch der jeweiligen

<sup>11</sup> Näheres dazu bei Schilling, Konfessionsfundamentalismus (wie oben Anm. 6).

<sup>12</sup> Matthias Pöhlig, Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 – Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich, in: ARG 93 (2002) 278–316, hier 292 ff.; Robert Bireley, The Refashioning of Catholicism (London 1999) 86 f., 89 f., 199; ders., The Thirty Years' War, in: Konrad Repgen (Hrsg.), Krieg und Politik, 1618–1648 (München 1988) 84–106, hier v. a. 85 f., 93, 95–105.

<sup>13</sup> Bredekamp, Bild (wie oben Anm. 5).

<sup>14</sup> Heinz Schilling, Calvinist and Catholic Cities – Urban Architecture and Rituals in Confessional Europe, in: European Review, Vol. 12, Nr. 3 (2004) 293–300; ders., Stadtrepublikanismus und Interimskrise, in: Luise Schorn-Schütte (Hrsg.), Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt (Gütersloh 2005) 205–232, v. a. 231 f. mit Anm. 63.

Konfessionen über Dörfer, Städte, Territorien oder Staaten nicht nur befestigten, sondern „eigenaktiv“ und offensiv vorantrieben. Und das geschah auch und gerade durch Konflikt und Krieg. Zum anderen war die besondere Wirkmächtigkeit solcher symbolischer Manifestationen in den Kriegen des 16. und 17. Jahrhunderts eine Folge der Staatenkonkurrenz und des Kampfes um eine europäische Staatenordnung, die noch ganz offen und labil war, so daß einer hellsichtigen Beobachtung von Thomas Hobbes zufolge „im Ruf von Macht (zu) stehen (bereits) Macht“ war („Reputation of power, is power; because it draweth with it the adherence of those that need protection“)<sup>15</sup>, und dieser Ruf wurde ebenfalls nicht zuletzt durch Macht- und Religionssymbole erzeugt.

In den Religions- und Staatenkriegen des konfessionellen Zeitalters addierte sich somit die Repräsentationskapazität der Religion mit derjenigen der Politik, konkret die konfessionskirchliche *Sakralrepräsentation* mit der frühmodern-staatlichen *Machtrepräsentation*, zu einem gewaltigen, gewaltsamen Potential verbaler, bildlicher, ritueller und zeremonieller Aktivierung der Menschen in zweifacher Richtung – der Integration nach innen und der offensiven, bald militanten Ab- und Ausgrenzung gegenüber anderen Staaten und Konfessionen. Damit wurden die Präsenz der Symbole und Zeremonien und deren aktives Eingreifen[??] in das historische Geschehen der Konfessions- und Staatenkriege zum Wesenszug des hier behandelten Typus des Heiligen Krieges. Den Höhepunkt dieser bereits von Erasmus beobachteten Durchdringung religiöser und politischer Aufrüstung mittels christlicher Symbole bildeten wiederum die Jahrzehnte um 1600, die ich als Formierungs- und Durchbruchskrise charakterisiert habe<sup>16</sup>.

Wie jeder Kenner der barocken Bild- und Zeremonienwelt weiß, ist die Sakral- und Machtrepräsentation des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts außerordentlich bunt und vielgestaltig. Ich kann im folgenden in dieses weite Feld nur vier sehr vorläufige Schneisen schlagen, und zwar entlang der katholischen Marienrepräsentation, der vorwiegend alttestamentarischen Repräsentation des lutherischen Schwedens, der abweichenden soteriologischen Visualisierung des Krieges bei Christian IV. von Dänemark und schließlich der calvinistischen Repräsentation Genfs. Die beiden ersten Schneisen sind bereits häufig begangen worden und daher

<sup>15</sup> *Thomas Hobbes, Leviathan*, hrsg. von *Michael Oakshott* (Oxford 1960) 56. Zu den Konsequenzen vgl. *Schilling*, Konfessionalisierung und Staatsinteressen (wie oben Anm. 2) 176ff.

<sup>16</sup> Struktur- und ereignisgeschichtlich ergab sich die Krise aus der Überlagerung dreier tiefgreifender Wandlungsprozesse des „langen 16. Jahrhunderts“, nämlich *erstens* der rasanten Verdichtung und Ausweitung der Bevölkerung, des Verkehrs und der Kommunikation allgemein; *zweitens* der fortschreitenden Staatsbildung samt der damit verbundenen Differenzierung der europäischen Mächtegesellschaft; *drittens* schließlich der in enger sachlicher Verflechtung mit der Staatsbildung zum Höhepunkt gelangten Konfessionalisierung, also der Durchdringung der europäischen Gesellschaften mit der Lehre, den sittlich-moralischen Normen und der Konfessionskultur der Konfessionskirchen – Luthertum, Calvinismus und neuzeitlicher tridentinischer Katholizismus. Angesichts dieser Verflechtung mußte die Konkurrenz der sich formierenden Partikularstaaten, die zunächst noch vorrangig in regionalen Mächtekreisen ausgetragen wurde, nahezu zwangsläufig zu einem großen, gesamteuropäischen Machtringen zusammenfließen. Detailliert: *Schilling*, Konfessionalisierung und Staatsinteressen (wie oben Anm. 2).



nur kurz zu inspizieren, während der dänisch-lutherische und der calvinistische Genfer Fall in unserem Zusammenhang noch kaum beleuchtet wurden.

*Erstens*, die katholische Marienrepräsentation. – Maria hatte auch bereits zuvor in der religiösen Ikonographie eine Rolle gespielt – etwa als Ziselierung auf den Prunkharnischen der frühen Habsburgerkaiser Karl V. und Ferdinand I. (Abb. 3 im Bildteil). In der Krise um 1600 trat die Marienrepräsentation dann ganz in den Vordergrund: Die politische Religiosität der katholischen Mächte und Herrscher hatte im Zuge der Konfessionalisierung des katholischen Heiligenhimmels eine zweifache Formierung erfahren – eine Zuspitzung auf die Jungfrau und Gottesmutter Maria und eine Steigerung ihrer performativen und kommunikativen Komponente. Eine erste mächtige Welle des politischen Marienkults, der die politisch-kulturelle Identität der katholischen Mächte weit über das Ereignis hinaus prägen sollte, wurde mit dem Seesieg der „Heiligen Liga“ vom 7. Oktober 1571 vor Lepanto ausgelöst. Da das Flaggschiff Don Juan de Austrias eine Marienstandarte mit der Aufschrift *Sancta Maria succurre miseris* („Heilige Maria, komme uns Elenden zu Hilfe“) trug, wurde der Sieg der Gottesmutter zugeschrieben, und in den katholischen Ländern entstanden spezielle Festtage, Prozessionen und Bruderschaften, die über Jahrhunderte hin den Lepanto-Mythos wachhielten und als Tat der „Maria vom Sieg“ inszenierten. An diese Tradition anknüpfend, wurde Maria am Weißen Berg in der ersten, für lange Zeit entscheidenden Schlacht des Dreißigjährigen Krieges gleich mehrfach in Anspruch genommen: Als geistliche Feldherrin auf der Fahne des bayerischen Heeres mit der Aufschrift *Terribilis ut castrorum acies bene ordinata* („furchtgebietend wie ein gut geordnetes Heer“, Hohelied 6.4); durch Herzog Maximilians persönliche, offen zur Schau gestellte und auch dem Heer auferlegte Mariendevotion; durch den Schlachtruf „Sancta Maria“; durch den charismatischen Karmelitermönch Dominikus a Jesu Maria, der im alles entscheidenden Augenblick, als das Protestantentheer das Übergewicht zu gewinnen drohte, mit einem Marienbild dem katholischen Heer voran zum Sieg geritten ist (Abb. 1).

Mit dieser auf Maria zentrierten Repräsentation des politischen Katholizismus<sup>17</sup> schließt sich zugleich der agonale Kommunikationskreis hin zum Konfessions- und Machtritus der Calvinisten, die gleich nach der Krönung ihrer Pfälzer Galionsfigur zum König von Böhmen vom 21. bis 28. Dezember 1619 mit einem gezielten Bildersturm im Prager St.-Veits-Dom den Heiligen Krieg der Bilder bzw. gegen die Bilder in Gang gesetzt hatten<sup>18</sup>: Denn auf dem erwähnten Marienbild, das der Pater gefunden haben will, waren Maria und Josef die Augen ausgestochen, und das Flugblatt, mit dem der Wundersieg am Weißen Berg veröffentlicht wurde,

<sup>17</sup> Die Auflistung von Literatur zur Marienrepräsentation kann ich mir hier unter Hinweis auf den Beitrag von Klaus Schreiner in diesem Band ersparen, genannt sei nur die Fallstudie von *Andreas Holzem*, „... zum seufzen und weinen also bewegt worden“: Maria im Krieg – das Beispiel Rottweil 1618–1648, in dem oben in Anm. 6 genannten Sammelband von *Brendle, Schindling*, Religionskriege 191–216.

<sup>18</sup> *Schilling*, ebd. Kap. A VII, 180ff.



Abb. 1: Illustration zur Lebensbeschreibung des Dominicus a Jesu Maria. Diese findet sich als Vita von „Dominicus / von Jesu Maria / auß dem Orden der Paarfüßigen Carmeliter“ in: Heiliges Bayer-Land: Auß dem Lateinischen Vor Hundert Jahren Von R.P. Matthaeo Radero, Auß der Gesellschaft JESU Verfertigten Werck. Anjezo In die Teutsche Sprach übersetzt... Von Maximiliano Rasser, Erster-Dritter Theil. Augspurg 1714, S. 264–286, hier S. 265. Foto: Bayerische Staatsbibliothek, München.



Abb. 2: Dreigeteilter Einblatteindruck mit Darstellung der Geburtsszene von Bethlehem, bei der böhmische Ikonoklasten das Bild verletzt hatten, indem sie Joseph und Maria die Augen ausstachen, mit dem Karmelitermönch Dominicus a Jesu Maria und der Schlacht am Weißen Berg. Sign. Einbl. VI, 66, Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek München. Foto: Bayerische Staatsbibliothek, München.

kontrastiert das Schlachtengeschehen und die Heldentat des Dominikus a Jesu Maria bewußt mit dem wenige Monate zuvor erfolgten Bildersturm (Abb. 2). Die Einheit von weltlich-militärischem und religiösem Triumph kam schließlich auch



in dem symbolischen Akt der Wiederverwendung der prominentesten Beutestücke zum Ausdruck. So ließ der siegreiche Herzog Maximilian eine Trompetenfahne, die Friedrich V. für seine Hochzeitsfeierlichkeiten in London hatte anfertigen lassen, zu einem Prunkkissen umarbeiten und in seiner Münchener Residenz ausstellen, während er nicht weniger kostbare Schabracken und Pferdedecken des Pfälzer Hofstaates der Abtei Niederaltaich schenkte, die aus diesem anmaßenden Prunk des „Ketzers“ Sakralgewänder für den Gottesdienst anfertigen ließ<sup>19</sup>. Triumphierend erscheinen vor allem aber auch die Marienrepräsentationen auf der Standarte Maximilians (Abb. 3) sowie der Münchener Mariensäule mitten in der Bürgerstadt (Abb. 4).

*Zweitens*, die lutherische Glaubensheld-Repräsentation der Schweden. – Die protestantische Konfessions- und Machtrepräsentation erscheint besonders ausgeprägt in Schweden und bei Gustav Adolf. Sie hat daher stets die Aufmerksamkeit der Historiker, Theologen und Mediisten gefunden. In der Perspektive der Staatenkonkurrenz stehen die Manifestationen der 1630er Jahre in der Tradition des schwedisch-dänischen Mächtegegensatzes: Wie in der machtpolitischen Realität, so war Schweden im Anschluß an den Drei-Kronen-Krieg der 1570er Jahre<sup>20</sup> auch in der Repräsentation der Macht immer deutlicher auf Kosten Dänemarks in den Vordergrund getreten. Das war auch und vor allem eine Folge der Konfessionalisierung der Machtblöcke und der damit verbundenen Dynamisierung der Propaganda durch Emotionalität und Visualisierung. Dänemark und Schweden waren zwar beide lutherische Länder, doch wußten Gustav Adolf und Schweden die Möglichkeiten, gleichzeitig mit der konfessionalistischen Propaganda den „Anschein der Macht“ zu erzeugen und somit den realen Machtzuwachs zu fördern, weit besser zu nutzen: Die lutherische Konfessionskultur Schwedens und ihre Repräsentation in Bild und Wort war offensiv und militant. In ihr wurden die Bilder und Riten der Religion und der Macht aktiv und aggressiv zugunsten der schwedischen Durchdringung der Welt eingesetzt. Das zeigen die religiösen Visionen im Moment des Eingreifens in den deutschen Glaubenskrieg zugunsten der lutherischen Glaubensgenossen, die Gustav Adolf in der ostentativen Pose des Glaubenshelden, göttlichen Rächers und Retters der Verfolgten darstellen. Ein eindringliches Beispiel ist der Moment der Landung auf Usedom – auf Gemälden und Stichen in zahllosen Flugschriften visualisiert und verbalisiert (Abb. 5).

So heißt es im Anhang des parallel dazu verbreiteten schwedischen Kriegsmanifests von 1630: „Wie Ihr Kön. Mayt. auffm Lande zu Rügen gewesen, vnd alle Orther besichtiget, da hat er öffentlich in beysein vieler Officirer vnd Hauptleute,

<sup>19</sup> Zusammenfassend zur Frömmigkeit Maximilians *Dieter Albrecht*, Maximilian I. von Bayern, 1573–1651 (München 1998) Kap. XI. 11. Pietas Maximilianaea. Speziell zur Ikonographie der Residenz *Johannes Erichsen*, Residenz oder Hauptstadt. München im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Hans-Michael Körner* (Hrsg.), Hauptstadt. Historische Perspektiven eines deutschen Themas (München 1995) 73–94, und demnächst *Gabriele Greindl*, Die Regierungsideale Maximilians I. von Bayern im Spiegel der Münchener Residenzfassade, erscheint im Sammelband: Späthumanismus in Bayern – zum 400. Todestag von Justus Lipsius (vorauss. München 2008).

<sup>20</sup> *Schilling*, Konfessionalisierung und Staatsinteressen (wie Anm. 2) 331–345 und 448–456.



Abb. 3: Maximilian mit Marienstandarte. Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Kartensammlung 227.

auch anderer auss der Stadt Stralsund, so es wider referirt, seine Augen vnd gefaltete Hende nach dem Himmel gewendet, vnd also gebeten:

ACH du Gerechter vnd Allerhöchster, vnd recht Onüberwindliebster GOTT, ein Herr Himmels vnd der Erden, dir ist bekannt meines Hertzens Sinn vnd Meynung, vnd das dis mein hohes Werk nicht zu meinem, sondern zu deinem und deiner bedrengten Christenheit Ehren, gereichen sol vnd muss, Darum, ist es dein Göttlicher Wille, vnd in deinem Rahte zeit, so gib mir Wint und Wetter, dass ich meine Armee, so ich auss vielen Völkern gesamblet, bald zusammen vnd zu mir bekommen müge. Wie nun hierüber den Vmbstehenden die Augen vbergangen, vnd Er es gesehen, da hat er gesprochen: Ja, Ja, das wils Ihme nicht thun, sondern betet mit mir, dann wor viel Betens, da ist viel vnd mehr Hülffe.“

Wie bereits Gustav Droysen nachgewiesen hat, entsprachen weder das Gebet noch die Visualisierung der Gebetsszene der Realität. Vielmehr war der König wegen seiner extremen Kurzsichtigkeit bei der Landung zu kurz gesprungen und dadurch zu Fall gekommen<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Hierzu detailliert mit Einzelbelegen *Heinz Schilling*, Das schwedische Kriegsmanifest vom Juli 1630 und die Frage nach dem Charakter des Dreißigjährigen Krieges, in: *Europa und die Europäer. Quellen und Essays zur modernen europäischen Geschichte. Festschrift für Hartmut Kaelble zum 65. Geburtstag*, hrsg. von *Rüdiger Hohls* u. a. (Stuttgart 2005) 370–377.

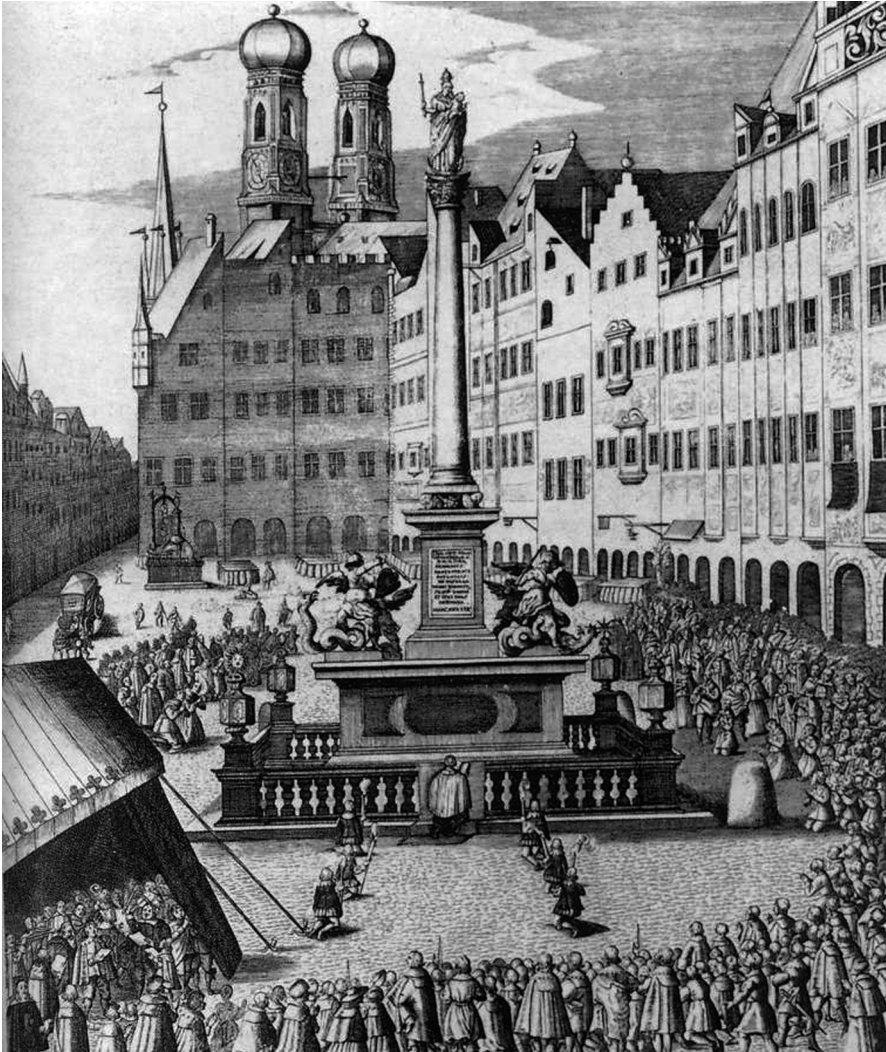


Abb.4: Münchens Marienplatz mit Mariensäule. Kupferstich von Bartholomäus Kilian. Foto: Helmut Labrkamp: Dreißigjähriger Krieg, Westfälischer Frieden. Eine Darstellung der Jahre 1618–1648 mit 326 Bildern und Dokumenten, Münster 1997, S. 127.

*Drittens*, die dänisch-soteriologische Kriegsdeutung. – Die Repräsentation des Konfessionskrieges erschöpfte sich nicht in dem offensiven und aggressiven Modell der katholischen oder schwedisch-lutherischen Seite. Das belegt eine in unserem Zusammenhang wenig beachtete Repräsentation durch Christian IV. von Dänemark, die deutlich andere Akzente als diejenige seines schwedischen Glaubens-





Abb. 5: Johan Hammer: Landung Gustav Adolfs auf Usedom. The National Museum of Fine Arts, Stockholm.



bruders und Machtkonkurrenten setzte: In dem Moment, in dem er auf der Basis des am 9. Dezember 1625 mit England, den Generalstaaten und dem Pfalzgrafen/Winterkönig geschlossenen Haager Militärbündnisses sich zur großangelegten militärischen Offensive gegen die nach Norden vorrückenden katholischen Armeen anschickte – also in einer der fünf Jahre später erfolgten Landung Gustav Adolfs ähnlichen Situation –, greift Christian nicht zu triumphalen alttestamentarischen Heldenrepräsentationen, sondern zu einer soteriologischen Visualisierung menschlicher Sündhaftigkeit und Schwäche: Er läßt seinen Hofmaler Reinholdt Timm ein Ecce-Homo-Bild malen, das ihm am 8. Dezember, also einen Tag vor dem formellen Abschluß der Haager Kriegsallianz, in einer nächtlichen Vision im Winterquartier zu Rotenburg an der Wümme vor Augen getreten war (Abb. 4 im Bildteil). Diese Vision hält er in einem eigenhändigen, später in den Rahmen des Gemäldes eingefügten Schreiben fest:

„Dijser gestalt, ist miir den 8. Decem: auff dem hause Rodenburg Morgens Früe gezeiget, der Hon vnd Spott, So Vnser Erlösser vnd Seelichmacher, Christus Iesus, vnserndthalben gelitten, beii Wierendem gebet zu Godt führ die notd der ganzen Euangeliske Kirchen Anno 1625. Christianus IIII D. G. Rex Daniae & Norvegiae etc. Ma: pro: Sc. (= Manu propria scripsit – Mit eigener Hand geschrieben).“

Statt der menschlich-übermenschlichen Helden- und Gotteskriegergestalt nimmt Christian für sich und seine Untertanen die eschatologische Leidens- und Sünderpose ein, wird hier Stärkung und Siegesversprechen in der Erniedrigung gesucht. Das war nicht Ausdruck von Indolenz oder eines dem Luthertum häufig unterstellten Rückzugs ins Unpolitische. Vielmehr war auch diese fast pietistische Herzensfrömmigkeit signalisierende Variante lutherischer Sakralrepräsentation zugleich politische Machtrepräsentation, insofern hier zum Ausdruck gebracht ist, daß der Krieg religiöse Ursachen, nämlich in der Sündhaftigkeit des einzelnen wie des dänischen Staatsvolkes insgesamt hat, und daß innere Umkehr, individuelle wie kollektive Buße und Zucht sowie die Ausrichtung auf den Erlöser individuell dem König wie kollektiv seinem Volk und seinen Truppen den Schutz Gottes und die Kraft zum Sieg verleihen werden. Das alles ist hier durchaus verstanden als betont evangelisches und damit antirömisches Glaubenssymbol. Somit war diese spirituelle, nach innen gewandte Variante religiöser Selbstvergewisserung kaum weniger kriegslegitimierend als die aggressiven, nach außen gerichteten Formen, konnte allerdings leichter als die anderen Glaubensrepräsentationen später auch als Anknüpfungspunkt für die Wende zum Frieden dienen. Und in der Tat war es genau die dieser Repräsentation zugrunde liegende Geisteshaltung, mit der Christian nach den existenzbedrohenden Niederlagen in dem im Frühjahr 1626 eingeleiteten Krieg und dem demütigenden Lübecker Frieden vom Mai 1629 in den 1630er Jahren sein Königtum im Innern stabilisierte und das dänische Reich zusammen mit seinen Einwohnern neu formierte und modernisierte.

*Viertens*, die calvinistische Repräsentation Genfs. – Der am Beispiel Dänemarks greifbare Typus visueller Repräsentation des Engagements im Religionskrieg als „Stärke in der Schwäche“ und „Erhöhung in der Erniedrigung“, „Triumph im Leiden“, oder wie immer man das Beschriebene auf den Begriff bringen mag, läßt



Abb. 6: *Schepken Christi*, Diakonenportal der Großen Kirche (Johannes a Lasco Bibliothek) Emden. Foto: Johannes a Lasco Bibliothek, graphische Bearbeitung: Judith Becker.

sich auf protestantischer Seite auch anderwärts antreffen, und zwar bemerkenswerterweise vor allem bei den Calvinisten. Genannt seien nur das Peregrinus/Schiffchen-Gottes-Symbol (Abb. 6); die Armada 1588; die Genfer Escalade von 1602 (Abb. 7); die Schreckensbilder der Bartholomäusnacht oder der Eroberung von Antwerpen, La Rochelle und Magdeburg. Das erscheint bemerkenswert, weil die Calvinisten auf protestantischer Seite ja die eigentlichen Agenten des Religionskrieges waren, woraus ersichtlich ist, daß auch dieser eher zurückhaltende Typus konfessioneller Repräsentation den Heiligen Krieg entzünden konnte.

Ereignisgeschichtlich meint die Genfer Escalade, auf die allein ich noch einen kurzen Blick werfen kann, den für die calvinistische Stadtrepublik traumatischen Überfall katholisch-savoyardischer Truppen in der Nacht des 12. Dezember 1602, der den Urfeind mitten in die Stadt führte, aber an der beherzten Gegenwart rasch zusammengezogener Bürgermilizen scheiterte<sup>22</sup>. Die Kunde von der Errettung aus der *escalade*-Not schickten die Genfer mit einem Pamphlet in die Welt, das, abgesehen von einem kargen Holzschnitt auf dem Frontispiz, auf dem das Kreuz, der Tod sowie ein Engel dargestellt sind, allein auf das Wort vertraut – als, so der Titel, „Vray discours de la miraculeuse deliverance envoyee de Dieu à la ville de Genève, le 12 jour de Decembre 1602“. Durch den Überfall, so die Kernaussage, „Dieu a voulu nous rendre plus vigilans et aduises à l’advenir et a voulu aussi arracher de nostre bouche cette confession,

<sup>22</sup> Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen (wie Anm. 2) 260ff.; 401ff.



que de luy seul dépend nostre conservation et delivrance“<sup>23</sup>. In radikaler Konfrontation mit der oben skizzierten katholischen Heiligen- und Marienfrömmigkeit, die auch die Savoyardentruppen zum Krieg gegen die calvinistische Stadtrepublik beflügelt hatte, wird als konfessions- wie machtpolitische Kernaussage des calvinistischen Pamphlets dem katholisch-savoyardischen Schlachtruf „Nostre Dame“ die evangelische Herren-Theologie entgegengestellt: „Le savoyard, pour mot du guer, A en la bouche NOSTRE DAME: Le soldat Genevois reclame Le Seigneur de tout son souhait... Du Seigneur viennent les vertus. Non de la Dame, par iustice.“<sup>24</sup>

Auf den ersten Blick ist kaum ein größerer Gegensatz denkbar als zwischen dieser calvinistischen und der gegnerischen Repräsentation des Weltherrschaftsanspruches Roms im Berninischen Programm des Petersplatzes. Im Kern waren die Repräsentationen der beiden Hauptgegner im europäischen Mächteringen des konfessionellen Zeitalters aber durchaus verwandt – im universellen, irdische Kompromisse ablehnenden Gottesbezug ebenso wie in der daraus hervorbrechenden Dynamik politischen Handelns und dem daraus resultierenden Willen zum unbedingten Religionskrieg, der mit dem einzig wahren Glauben die politische Unabhängigkeit und Macht sicherte<sup>25</sup>.

#### IV.

Wer vom Heiligen Krieg der Christenheit spricht, der sollte auch von seiner Überwindung und dem Heiligen Frieden der Christenheit sprechen. Das kann hier nur noch in einem abschließenden Ausblick geschehen:

Spätestens in den ausgehenden 1630er Jahren schlug der Wille zum Krieg in den Willen zum Frieden um, und zwar – wie ich an anderer Stelle ausführlich dargelegt habe<sup>26</sup> – nicht durch Aufgabe der Religion, sondern maßgeblich von religiösen Kräften auf den Weg gebracht. Wie der große Religions- und Staatenkrieg anfangs, abgesehen von den machtpolitischen Gründen, auch als Heiliger Krieg aufgenommen worden war, so war auch sein letztendlicher Abschluß nicht nur der Erschöpfung oder dem politischem Kalkül, sondern wesentlich auch der Religion

<sup>23</sup> Facsimile des Pamphlets „Vray discours de la miraculeuse delivrance enuyee de Dieu à la ville de Geneve, le 12 jour de Decembre 1602“, in: C'était en 1602. Genève et l'Escalade, album publié à l'occasion du 400e anniversaire de l'Escalade (Genf 2002) 7–33, hier 25.

<sup>24</sup> Ebd. 27.

<sup>25</sup> Weitere Beispiele aus dem reformierten Kreis würden das Bild differenzieren, so die Repräsentation des Kampfes um das Béarn (*Mißfelder*, Das Andere 186ff., Quelle 194ff., kein Heiliger Krieg) und La Rochelle in Frankreich (vgl. dazu demnächst *Frieder Mißfelder*, Das Andere der Monarchie. La Rochelle und die Idee der *monarchie absolue* in Frankreich, 1568–1629 [phil. Diss. Humboldt-Universität zu Berlin]) oder die Volk-Israel-Repräsentation in den Niederlanden und im puritanischen England.

<sup>26</sup> *Schilling*, Konfessionsfundamentalismus (wie oben Anm.6); *ders.*, Konfessionalisierung und Staatsinteressen (wie oben Anm. 2) 589ff.; *ders.*, Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft, in: *Klaus Bußmann, Heinz Schilling* (Hrsg.), 1648 – Krieg und Frieden in Europa, Aufsatzbd. I (München 1998) 13–22.



und der von ihr legitimierten Wende zum Heiligen Frieden geschuldet. – Auch in diesem Zusammenhang haben Bilder und symbolische Repräsentationen eine maßgebliche Rolle gespielt, indem sie quasi handelnd die Entwicklung angestoßen, vorangetrieben und schließlich dem Frieden Legitimation verliehen haben: Bereits auf dem Höhepunkt der Krise, als die dominanten Kräfte aller Konfessionen auf den Religionskrieg zusteueren, behauptete sich eine humanistisch-irenische, auch frühpietistische Unterströmung, wie sie etwa in dem bekannten Flugblatt „Geistlicher Rauffhandel“ (Abb. 8) greifbar ist. In den dreißiger Jahren dringt diese religiös begründete Friedensmahnung in den Vordergrund, in den Flugblättern, etwa dem „Seuffzer nach dem Gülden Frieden“ (Abb. 9), ebenso wie in der Barockliteratur, etwa in den Friedensdramen Johann Rists „Das Friedwünschende Teutschland“ (1649) und „Das Friedjauchzende Teutschland“ (1653), oder den Kirchenliedern eines Paul Gerhardt<sup>27</sup>.

Und wie uns Klaus Schreiner gezeigt hat, treten auch in den Mariendarstellungen die militanten Maria-victrix-Darstellungen zurück zugunsten der Gottesmutter als Friedenskönigin. Vor allem aber wird das Münsteraner Friedenswerk bekanntlich als christlicher Friede verstanden (*pax sit christiana*), symbolisiert durch die Friedenstaube, die als Bote Gottes den Ölzweig im Schnabel trägt und damit den zwischen den Kriegsparteien ausgehandelten weltlichen Frieden zugleich als einen Heiligen Frieden ausweist, begründet in der von Gott den Menschen dargebrachten Versöhnung (Abb. 10).

Strukturgeschichtlich gesehen bedeuteten die Friedensschlüsse, mit denen um die Mitte des 17. Jahrhunderts die Phase der konfessionellen Religions- und Staatskriege zu Ende ging und die neuzeitliche Staatenordnung Europas etabliert wurde, das Ende des Heiligen Krieges im alteuropäischen Sinne. So komplex und vielschichtig das Verhältnis zwischen Religion und Politik bzw. Religion und Gewalt auch blieb und auch konfessionelle Gegnerschaften weiterhin bestanden – um nicht zu sagen „gepflegt wurden“ –, so erscheint mir doch die These plausibel, daß nach den erwähnten Friedensschlüssen ein im alteuropäischen Sinn verstandener Religions- oder Heiliger Krieg innerhalb der europäischen Christenheit nicht mehr zu legitimieren war. Das ist die Voraussetzung dafür, daß in der – mit Heinrich August Winkler gesprochen – westlichen Wertegemeinschaft der Gegenwart kaum etwas unumstrittener ist als die Ablehnung von Glaubenskriegen und Gewalt predigenden Religionsführern<sup>28</sup>.

Gerade mit Blick auf die uns gegenwärtig auf den Nägeln brennende Frage, ob und wie eine solche Entwicklung auch im Islam möglich wäre, scheint es mir geboten, nochmals herauszustellen, daß die Überwindung des alteuropäischen Heiligen

<sup>27</sup> Johannes Rist, Sämtliche Werke, hrsg. von Eberhard Mannack, Band 2: Dramatische Dichtungen (Berlin 1972). Zu Paul Gerhardt vgl. u. a. den von Dorothea Wendebourg herausgegebenen Symposionsband zum Interdisziplinären Paul-Gerhardt-Symposion Berlin 2007 (erscheint Tübingen 2008).

<sup>28</sup> Heinrich August Winkler, Was ist westliche Wertegemeinschaft? – Abschiedsvorlesung an der Humboldt-Universität im Februar 2007, in: ders., Auf ewig in Hitlers Schatten? (München 2007).

# Geistlicher Kauffhandel.

D schaw doch wunder mein lieber Christ/  
Wie der Paps/Luther vnd Calvinist/

Einander in die Haar gefallen/  
Gut helfe den Verirrten allen.

Des HERREN Wort bleibe inn Ewigkeit



LUTHER. PABST



Der HERR ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln. Psalm 23.

Die liebe fromme Einfalt, durch ei-  
nen armen Schafhirten vorge-  
bildet, sagt und klagt:

**O** HERR Gott, ein elends wesen/  
Wir können weder schreiben noch lesen/  
Ein ewiglicher, einfältig Leut/  
Verstehen nicht den grossen Streit/  
So all Lehren idglichen treiben/  
In dem predigen und schreiben/  
Werden im Glauben nur verirrt/  
Mancher gar Epicurisch wird/  
Der lebt so hinein im Tag/  
Dass er gar nichts mehr glauben mag.  
Es ist etwann bey hundert Jahr/  
Hiet Luther dem Paps in die Haar/  
Der Paps wolte, das nicht gut seyn lan/  
Das rauffen wart ein kurze Frist/  
Da mengt sich drein der Calvinist/  
Fiel Paps und Luther in die Haar/  
Drauff der Zank noch viel drager war/  
Dann Paps und Luther widerumb  
Sich raufften mit Calvin, all vmb  
Schwer Artikel, ohn mass vnd end/  
Das hochwirdige Sacrament/  
Hab vns der Paps in einer gestalt/  
Der Luther wider/ brach das bald/  
Köpft vns den Leib vnd Blut des Herrn/  
In beyder gestalt/ vnd glaubens gern;

Calvinus sagt die Wehrung sein:  
Es wer nichts da dann Brot und Wein/  
Das grablen verstehe ich nit/  
In der Rauff habens auch viel Sit/  
Vnd von der Person Xpi Christ/  
Ein grosses disputiren ist/  
Von seiner Allenthalbenheit/  
Ist widerumb ein schwerer Streit/  
Deshgleichen von der Gnadenwahl/  
Habens ein grossen Zank zumal/  
Luther spricht: das jeder Mensch frey/  
Zur Seligkeit versehen sey.  
Aber Calvin verwurfft die Lehr/  
Des rauffens ist lader noch mehr:  
Der Paps rufft die Heiligen an/  
Luther/Calvin lassens anstahn/  
Wollen auch von der Deynichts höm/  
Der Paps heisse heilig/ hoch in Ehrn/  
Auf Maria die Jungfrawen/  
Setzt Paps Hoffnung vnd Vertrauen/  
Dagegen Luther vnd Calvin/  
Verachten das in ihrem Sinn.  
Der Paps wil/ man soll Walfahrt gahn/  
Luther vnd Calvin sechtens an.  
Der Paps verbeut Fleisch in der Fastn/  
Dumb heissen sie syrocin Fantastn.  
Der Paps die Heilighumb verehrt/  
Luther vnd Calvin solchs abwehrt.  
Paps vnd Luther die Bilder leibn/  
Calvinus sagt: man soll sie meiden.

Nachtrawand/ Kertzen die Kirch zu zier/  
Das laß Luther dem Paps passirn.  
Dagegen wil der Calvinist/  
Dass der Brauch gar vnndtlich ist.  
Paps vnd Luther zu seyn pflichten  
Apostel Tag/ aber dagegen  
Widersprich solchs der Calvinist.  
Im Calendar auch ein Streit ist/  
Der New Calendar, als ich sag/  
Gfalle allwegh vmb yehen Tag.  
Luther vnd Calvin die zwet Mann/  
Wöllens jehen Tag später han.  
Der Punct seynd ein grosser Hauffen/  
Drumb sich die drey Männer rauffen/  
Vnd wäret noch je länger je mehr/  
Der gemein l do beklagt das sehr/  
Weil er davon wird iri vnd toll/  
Weiss nicht wem Theil er glauben soll/  
Vnd ist lader zu vermeynen/  
Es möcht sich noch ein Lehr außbruten

## Beschluss:

HERR Xpi/ schaw du selbst darein/  
Wie vneins die drey Männer seyn/  
Komm doch zu deiner Kirch behnd/  
Wad bring solch zandten zu ein end.

E N D E

Abb. 8: Illustriertes Flugblatt: Geistlicher Rauffhandel 1619/20. Foto: Paul Drews: Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit, Jena 1905, S. 56, Abb. 43.





Abb. 9: Illustriertes Flugblatt: Seuffer nach dem Guldnen Frieden, Stich von 1645. Foto: Herrmann Wäscher: Das deutsche illustrierte Flugblatt, Bd. 1, Dresden 1955, S. 49, Abb. 49.





Abb. 10: Friedenstaube. LWL-Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte, Münster/Münzkabinett, Inv. 26248 Mz.

Krieges und des christlichen Konfessionsfundamentalismus nicht durch agnostisches Zur-Disposition-Stellen der religiösen Wahrheitsfrage und Abwenden von der Religion erfolgte. Die universelle Wende vollzog sich vielmehr durch den für Alteuropäer typischen Prozeß der Säkularisierung, der religiöse Emphase nicht abtötete, sondern in die Welt einspeiste – unter anderem und vor allem als Legimitation des Heiligen Friedens. In dieser langfristigen Perspektive wird deutlich, daß die Diagnose des großen Juristen und Rechtsdenkers Hugo Grotius: „Wer den Frieden unter den Christen sichern will, der ist verpflichtet, die Dogmen aufzugeben, die den politischen Frieden zerstören. Es ist wichtiger, ein guter Bürger als ein guter Christ zu sein“<sup>29</sup>, zu modifizieren ist. 1648 wurde die religiöse Wahrheitsfrage gerade nicht zur Disposition gestellt. Sie wurde vielmehr entpolitisiert, so daß sie nicht mehr zur Legitimation politischer und weltlicher Ziele herangezogen werden konnte und folglich fortan ein Aufruf zum Heiligen Krieg oder auch nur die positiv gemeinte Deutung eines irdischen Krieges als notwendiger und von Gott gewollter Krieg unmöglich geworden war.

Wenn es, wie in den Diskussionen des Münchener Symposions wiederholt vorgeschlagen, sinnvoll sein soll, auch für die späteren Epochen in bezug auf Europa und Amerika von Heiligen Kriegen zu sprechen, so ist es meines Erachtens unabdingbar, typologisch zu unterscheiden, um die quantitativen gesamtgesellschaftlichen Unterschiede nicht zu verwischen. Heilige Kriege in der frühen Neuzeit und in Alteuropa generell waren engstens verknüpft mit der heilsgeschichtlichen Deu-

<sup>29</sup> Riv. Apol. Disc., OT IV, 701b: *Paci Christianorum studentis officium et hoc est, demoliri dogmata, quae pacem civilem perturbant. Prius est, bonum civem esse, quam bonum Christianum.* Zitiert nach Guillaume H. M. Posthumus Meyjes, Hugo Grotius as an Irenicist, in: *The World of Hugo Grotius* (Amsterdam 1984) 43–63, hier 63 (Am Original überprüft!).

tung der irdischen Auseinandersetzungen. Das war und konnte nach der Aufklärung kein dominanter Handlungsgrad mehr sein. So erscheint es mir zum klaren wissenschaftlichen Begriffsgebrauch angebracht, nur dort von Heiligem Krieg im eigentlichen Sinne zu sprechen, wo Weltgeschichte als Heilsgeschichte verstanden wird. Demgegenüber müssen meinem Verständnis nach die in den Beiträgen zur Geschichte nach der Aufklärung behandelten Heiligen Kriege im lateinisch-christlichen Umfeld des 19. und 20. Jahrhunderts als säkularisierte Formen des eschatologischen Heiligen Krieges der früheren Zeitepochen qualifiziert werden, säkularisiert in dem Sinne, daß die vormals religiöse heilsgeschichtliche Emphase übergegangen ist auf eine weltliche, nicht mehr in eine transzendental perspektivierte Heilsgeschichte eingezeichnete Phänomene wie „Nation“, „Menschenrechte“ oder „westliche Werte“.



*Klaus Schreiner*

## Kriege im Namen Gottes, Jesu und Mariä

Heilige Abwehrkämpfe gegen die Türken im späten Mittelalter  
und in der Frühen Neuzeit

Angst, von den Türken unterjocht zu werden, gehörte zu den Traumata der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Christenheit. Blasphemische und barbarische Untaten, die dem „tuerckischen Wuetherich“ zugeschrieben wurden, weckten Furcht und Schrecken. Erfolgreiche Türkenabwehr empfanden Zeitgenossen als Existenz- und Überlebensfrage für Reich und Kirche. Päpste des 15. und 16. Jahrhunderts verfaßten Kreuzzugsaufrufe, um Kreuzfahrer zu gewinnen, die bereit waren, gegen die Türken „Heilige Kriege“ zu führen. Pius V. (1566–1572) bezeichnete den Feldzug der „Heiligen Liga“ gegen die Osmanen als „überaus heiliges Unternehmen“ (*sanctissima expeditio*), das „gegen Ungläubige“ (*contra infideles*) ins Werk gesetzt werden sollte<sup>1</sup>. Wer sich entschloß, gegen den türkischen Erbfeind zu kämpfen, empfing als Lohn das Heilsversprechen eines vollkommenen Ablasses. Auf Reichstagen des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit waren Türkenkrieg und Türkensteuer ständig wiederkehrende Themen, die zwischen Kaiser und Reichsständen kontrovers diskutiert wurden. Der handlungsrelevante Ertrag dieser Debatten war dürftig. Beschlüsse, die zur Bildung einer geschlossenen Abwehrfront oder eines schlagkräftigen Angriffsheeres hätten führen können, kamen nicht zustande. Kaiser Maximilian plante eine große „Kreuzfahrt ins Türkenland“, um Gott zu versöhnen; denn, so beteuerte er, das Vordringen der Türken sei eine Strafe Gottes für das sündige Verhalten der Christen. Nur ein Kreuzzug, der eine Gott geschuldete Bußleistung abtrage, gebe Christen die Möglichkeit, ihren Erbfeind zu überwinden<sup>2</sup>. Der von Kaiser Maximilian propagierte Kreuzzug gegen die Türken entsprang frommem Wunschdenken. Er hat nie stattgefunden. Pfarrer auf dem Land und in der Stadt suchten durch Türkenpredigten ihren Teil zur Überwindung der Türkengefahr beizutragen. Der gemeine Mann beteiligte sich an Türkenandachten,

<sup>1</sup> Hubert Jedin, Papst Pius V., die Heilige Liga und der Kreuzzugsgedanke, in: *Il mediterraneo nella seconda metà del 500 allaluce di Lepanto*, a cura di Gino Benzoni (Firenze 1974) 206, 204, Anm. 23.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Josef Plösch, Der St. Georgsritterorden und Maximilians I. Türkenpläne von 1493/94, in: Helmut J. Mezler-Andelberg (Hrsg.), Festschrift Karl Eder zum siebzigsten Geburtstag (Innsbruck 1959) 33–56; Stephan Füssel, Die Funktionalisierung der „Türkenfurcht“ in der Propaganda Kaiser Maximilians I., in: Franz Fuchs (Hrsg.), Osmanische Expansion und europäischer Humanismus (Pirckheimer Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung 20) 9–30.

verehrte die Türkenmadonna und betete den Rosenkranz, weil er glaubte, durch Gebet und Andacht das von den Türken drohende Unheil abwenden zu können. Er unternahm „wegen der Dürcken“ Wallfahrten, denen die Absicht zugrunde lag, durch die Verehrung von Gnadenbildern, Kreuz- und Heiligenreliquien sich des Beistandes himmlischer Mächte zu vergewissern. Wenn Tag für Tag um die Mittagszeit die Türkenglocke erklang, waren die Untertanen katholischer Städte und Territorien gehalten, um Gnade und Sieg für die christlichen Heere zu beten. Martin Luther deutete das machtvolle Vordringen der Türken auf dem Balkan, im Mittelmeer und an der Nordküste Afrikas als Zeichen einer apokalyptischen Endzeit.

### König Ludwig der Große von Ungarn (1342–1382) besiegt mit Marias Hilfe die Türken (1375)

Universale Machtansprüche gehörten zur Staatsraison des Osmanischen Reiches. Als Imperium, das nach Weltgeltung und Weltherrschaft strebte, führte es „Heilige Kriege“.

1361 eroberten die Osmanen Adrianopel; 1385 erreichten sie die albanische Küste; 1387 fiel Thessalonike in osmanische Hände; die Könige von Bulgarien und Serbien wurden gegen Ende des 14. Jahrhunderts osmanische Vasallen. Eine Koalitionsarmee der christlichen Mächte erlitt im September 1396 unter der Führung König Siegmunds von Ungarn bei Nikopolis an der unteren Donau eine vernichtende Niederlage. In diesen geschichtlichen Kontext gehört die Schlacht, in der, sofern auf die Berichte spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Chronisten Verlaß ist, König Ludwig der Große von Ungarn die Türken besiegte.

Papst Gregor XI. hatte den ungarischen König 1372 wiederholt aufgefordert, ein weiteres Vordringen der Türken auf dem Balkan zu verhindern. Ungarns König zeigte sich bereit, die ihm zugedachte Rolle eines Schutzherrn der abendländischen Christenheit zu übernehmen. Im Mai 1373 teilte er dem Papst mit, er sei entschlossen, gegen die Türken einen Kreuzzug zu beginnen und sich an einem solchen auch persönlich zu beteiligen. In einer Bulle vom März 1373 gewährte der Papst den Teilnehmern eines solchen Kreuzzuges einen vollkommenen Ablass<sup>3</sup>.

Ludwig der Große (1326–1382), seit 1342 König von Ungarn, verehrte die Gottesmutter als seine „besondere Schutzfrau“ (*specialis Patrona*). Kam es darauf an, sein Reich gegen die Angriffe feindlicher Mächte zu schützen, suchte und fand er Huld und Hilfe bei Maria. Vertrauen in die wundertätige Macht Marias, so die chronikalischen, mit hagiographischen Motiven angereicherten Berichte, habe ihn in dem Glauben bestärkt, durch Marias Beistand 1375 einen Sieg über die Türken errungen zu haben.

<sup>3</sup> Terézia Kerny, Szabolcs Serfőző, Die Schlacht Ludwigs des Großen gegen die „Türken“, in: Péter Farbaky, Szabolcs Serfőző (Hrsg.), Ungarn in Mariazell – Mariazell in Ungarn. Geschichte und Erinnerung (Budapest 2004) 51.

Urkunden, welche die Tatsächlichkeit dieses Kreuzzuges zweifelsfrei verbürgen, sind nicht überliefert. Der älteste literarische Beleg für Ludwigs Sieg über die Türken und Marias wundertätiges Eingreifen findet sich in einer Chronik von Mariazell, die Johannes Mannesdorfer, ein benediktinischer Ordensmann in der Abtei St. Lambrecht, 1487 zu Papier gebracht hatte. In dieser Chronik des in der Steiermark gelegenen Wallfahrtsortes Mariazell heißt es: Als „das sehr wilde Volk der Türken aus Asien“ danach trachtete, Ungarn

„zu verwüsten, zu bekämpfen und in ihrer Religion zu unterwerfen ..., trat ihnen der unbesiegbare und allerchristlichste König der Ungarn, Ludwig, mit zwanzigtausend Reitern und Fußtruppen entgegen, als er aber die große Menge der Feinde erblickte, denn diese bestand aus achtzigtausend Mann, erschrak er und beschloß, das Heil in der Flucht zu suchen. Als er vom Schläfe übermannt wurde, kam es ihm in den Sinn, daß er zuvor von vielen gehört hatte, daß die selige Jungfrau Maria mit sehr vielen Wundern in Zell [Mariazell] sich hervorgetan habe. Und diese allerruhmreichste Jungfrau Maria erschien ihm und bestärkte ihn mit einem Bild von ihr, das sie ihm auf die Brust legte, und ermutigte ihn, den Feinden entgegenzutreten und die Schlacht zu führen. Als er vom Schlaf erwacht war und das Bild auf seiner Brust vorfand, legte er die ganze Sache seinen Mitstreitern dar, die erfreut und bestärkt mit dem König gegen die Feinde zogen. Bald nach dem sehr glücklichen Sieg ging König Ludwig als Sieger mit seinem Heer wie versprochen nach Zell. Da er aber die vom Markgrafen errichtete Kapelle als zu klein empfand, ließ er diese zerstören und die Kirche, welche wir heute sehen können, mit seinen Mitteln errichten.“<sup>4</sup>

Über hundert Jahre trennen den historischen Bericht von dem historischen Ereignis. Johannes Mannesdorfer war aller Wahrscheinlichkeit nach nicht der erste, der den Schlachtensieg Ludwigs mit der Schlachtenhilfe Marias in Verbindung brachte. Um 1430 hatte Abt Heinrich II. Moyker von St. Lambrecht (1419–1455) ein heute nicht mehr erhaltenes Mirakelbuch abgefaßt, das, so darf zu Recht angenommen werden, von Mannesdorfer als Quelle seiner Schilderung von Ludwigs Sieg und Marias Hilfe benutzt wurde. Die Annahme einer bereits in den dreißiger Jahren des 15. Jahrhunderts einsetzenden literarischen Überlieferung erklärt auch die Tatsache, daß damals die ersten Bildwerke von Ludwigs Türkenschlacht entstanden<sup>5</sup>. Diese wollten auf ihre Weise veranschaulichen, daß zwischen Ludwigs Sieg und Marias Hilfe ein ursächlicher Zusammenhang bestand. Die um 1430 angefertigte Votivtafel von St. Lambrecht bildet nicht nur das Schlachtgeschehen ab, sondern stellt auch Maria dar, unter deren Mantel Vertreter der weltlichen und geistlichen Stände Schutz suchen (Abb. 5 im Bildteil).

Ein um 1438 angefertigtes Tympanonrelief am Hauptportal der Mariazeller Basilika zeigt in seiner rechten Bildhälfte eine thronende Maria, die eine auffallend hohe Kaiserkrone trägt und ihren schützenden Mantel über geistliche und weltliche Standespersonen ausbreitet. Rechts neben ihr kniet König Ludwig. Als Votivgabe überreicht er der Gottesmutter ein Marienbild, das mit dem heute als „Schatzkammerbild“ bezeichneten Gnadenbild von Mariazell identifiziert wird. In der rechten Bildhälfte wird Ludwigs Kampf gegen die Türken dargestellt. Der Text der

<sup>4</sup> Zitiert nach *György Rosza*, Über die barocke Erweiterung der Ikonographie der Ludwigslegende: Der Traum des Königs, in: Ungarn in Mariazell (wie Anm. 3) 319.

<sup>5</sup> *Kerny, Serfözö*, Die Schlacht Ludwigs des Großen (wie Anm. 3) 54.



Abb. 1: Tympanonrelief am gotischen Hauptportal der Wallfahrtskirche von Mariazell (vor 1438). Foto: Péter Farbaky und Szabolcs Serfözö (Hrsg.), *Ungarn in Mariazell – Mariazell in Ungarn. Geschichte und Erinnerung. Ausstellung des Historischen Museums der Stadt Budapest im Museum Kiscell 28. Mai–12. September 2004, Budapest 2004, S. 311.*

Inschrift bezeichnet Maria als „Mutter der Barmherzigkeit“, die König Ludwig zu seinem Sieg über die Türken verhalf<sup>6</sup>.

Noch erheblich ausgeprägter sind die marianischen Bezüge im Kleinen Mariazeller Wunderaltar von 1512 (Abb. 6 im Bildteil). In der vordersten Reihe der ungarischen Reiterei kämpft König Ludwig. Einem Schutzschild gleich trägt er auf seiner Brust ein Bild Mariens, das dem Gnadenbild von Mariazell nachgebildet ist. Auf der Fahne, mit der die ungarische Reiterei in die Schlacht zieht, ist Maria als apokalyptische Frau dargestellt. Vom Himmel aus blickt sie auf das blutige Gefecht, um die kämpfenden Reiter in der Überzeugung zu bestärken, daß sie von ihr beschützt werden. Auf dem Großen Mariazeller Wunderaltar von 1519 sind zwei Mariensymbole abgebildet, die an Marias Schutz und Hilfe in der Schlacht gegen die Türken erinnern: eine Marienfahne und das Mariazeller Gnadenbild, das ein vom Himmel herabschwebender Engel schützend über die ungarischen Reiter hält (Abb. 7 im Bildteil).

Der Traum König Ludwigs ist in diesen Darstellungen kein Thema. Das ändert sich in Bildern des 17. und 18. Jahrhunderts. Deren Maler und Auftraggeber waren darauf bedacht, die übernatürlichen Faktoren des von Ludwig errungenen Sieges über die Türken noch deutlicher herauszustellen. Auf barocken Kupferstichen, Thesenblättern, Tafel- und Andachtsbildern bilden die Traumszene und die mit dieser verknüpfte Übergabe des Marienbildes durch einen Engel oder Maria selber sowie der von König Ludwig dank Marias Hilfe errungene Sieg über die Türken einen eng miteinander verflochtenen Handlungszusammenhang.

<sup>6</sup> Ebd. Siehe Abbildungen ebd. 31 und 311.



Zwischen 1622 und 1626 malte Markus Weiß für die Empore der Basilika von Mariazell drei Tafelbilder, die sowohl den Traum Ludwigs des Großen als auch seine siegreiche Schlacht gegen die Türken und seine Wallfahrt nach Mariazell darstellen. Im Bild von Ludwigs Traum wird „zum ersten Mal ein Moment in ein Bild umgesetzt, das im Text der Legende enthalten war: Die Muttergottes erscheint dem König im Traum und legt ihm das spätere Gnadenbild auf die Brust, gleichsam zum Zeichen ihres Besuches und als Unterpfand des Sieges.“<sup>7</sup> Das Bild trägt folgende Inschrift:

„Ludouicus der erste könig in Ungarn sich von seinen feinden Weit Über/mant zusein sehend, Weichet zuruckh, rueffet an Maria Zu Cell sein einzige hoffnung / und entschlafft darüber. Da erscheinet ihm Maria, Tröstet und behertzet ihm [sic], un/verzagt seinen feinden zubegegnen: Legt ihm auch zum zeichen der gewissen / victori sein liebes Maria bild in schlaff auf die brust.“

Das König Ludwig von Maria ausgehändigte Bild identifiziert der Maler mit dem Gnadenbild von Mariazell, dem sog. „Schatzkammerbild“. Die Inschrift auf dem zweiten Bild, das die „Schlacht König Ludwigs des Großen“ darstellt, rühmt den „beistand der starckhen heldin Maria zu Zell“. Die „Wallfahrt König Ludwigs des Großen nach Mariazell“ kommentiert der Maler folgendermaßen:

„Nach erhaltener Victori kumbt sambt seinen [sic] gantzen kriegsheer der könig Ludouic nach / Maria Zell, stellet sich mit vill hochschätzbahren opfer danckhbahr ein, unter Welichen / dass vornehmste war sein Liebes Maria bild so er auf der brust gefunden. Erbauet / auch ein ansehnlich und herrliche kirchen – 1363.“

Kenner der ungarischen Geschichte hegen Zweifel, ob die literarischen und bildhaften Quellen, die von einer Schlacht König Ludwigs des Großen berichten, als authentische Urkunden gelten können. Die Schlacht, so das Fazit ihrer quellenkritischen Untersuchungen, habe niemals stattgefunden. Sie halten sie für ein legendäres Konstrukt, das dazu diene, den ungarischen König als ruhmreichen Verteidiger der abendländischen Christenheit erscheinen zu lassen<sup>8</sup>. Ihre These stützen sie durch den Nachweis hagiographischer Motive, welche die Erzählstruktur des chronikalischen Berichtes maßgeblich bestimmen und der Schlacht das Gepräge eines militärischen Konfliktes geben, dessen siegreicher Ausgang auf einen Eingriff Marias zurückzuführen sei. Die Gottesmutter, so der überlieferte Bericht, habe in der Nacht vor der Schlacht dem schlafenden König ein Bild von ihr auf die Brust gelegt, um ihn für den Kampf gegen die Türken zu ermutigen.

Was ungarische Historiker an der historischen Tatsächlichkeit der Schlacht und dem von König Ludwig errungenen Sieg zweifeln lässt, ist „die Vision beziehungsweise der Traum in der Nacht vor der Schlacht, die Gestalt des Heiligen – in unserem Fall die Madonna von Mariazell – und das wundertätige Bild, das im Kampf als Palladium vor dem Feind schützt“<sup>9</sup>. Die Aussagen der Quellen, so ihre These,

<sup>7</sup> Rosza, Über die barocke Erweiterung (wie Anm. 4) 320. Ebd. 323 die folgenden Zitate.

<sup>8</sup> Kerny, Serfözö, Die Schlacht Ludwigs des Großen (wie Anm. 3) 47–60.

<sup>9</sup> Ebd. 53. – Einschränkend ist jedoch zu bemerken: Hagiographische Motive begegnen auch in dem Bericht über die Schlacht auf dem Weißen Berg bei Prag (1620) – über eine Schlacht also, die tatsächlich stattgefunden hat. Auch im Falle der Schlacht auf dem Weißen Berg ging es darum, den

seien nicht glaubwürdig genug, um mit Sicherheit sagen zu können, wie es eigentlich gewesen sei. Eine historische Quelle bleibt der Bericht über die Schlacht von 1375 aber auch dann, wenn sich angesichts des Mangels an urkundlich verbürgten Überlieferungen nicht ausschließen läßt, daß die Schilderung der Schlacht auf religiösen Fiktionen und zeitgebundenen politischen Interessen beruht. Zum einen gibt der mit hagiographischen Motiven ausgestattete Schlachtenbericht Auskunft über das Geschichtsbild späterer Generationen; zum anderen beleuchtet er den Glauben an eine streitbare Maria, die ihren Verehrern hilft, wenn deren Machtpotential erheblich geringer ist als das ihrer Gegner und deshalb mit einem Sieg nicht gerechnet werden kann.

### Spätmittelalterliche Türkenabwehr im Zeichen des Kreuzes: Die Verteidigung Belgrads (1456) als „glorreicher Sieg unseres Herrn Jesus Christus“

Konstantinopel erlag am 29. Mai 1453 nach fast achtwöchiger Belagerung dem Ansturm der Türken. Der anonyme Verfasser einer zu Anfang des 16. Jahrhunderts verfaßten vulgärgriechischen Chronik berichtet darüber. Er schreibt: Angesichts der existentiellen Bedrohung durch die Türken flehten die Griechen

„zu Gott unter Tränen und Jammern und hielten Bittumgänge ab, oben auf den Mauern und in der Stadt, mit den heiligen Ikonen, barfußig und in tiefer Andacht, und eine große Menge Volk ging mit – Männer, Frauen und Kinder, groß und klein. Sie beichteten ihre Sünden und beteten zum Herrn, denn gegen die Gewalt der Türken konnte keine Macht mehr helfen außer Gott selbst. Und so warteten sie auf den Tag der Schlacht.“<sup>10</sup>

Der byzantinische Kaiser rief seinerseits „alle Archonten und Hauptleute“ sowie das gesamte Kriegsvolk und die Bürgerschaft von Konstantinopel zusammen, um sie zu ermahnen und zu ermutigen, „mit Gottes Hilfe“ alle Feinde abzuwehren. Dem fügte er hinzu:

„So setze ich denn meine Hoffnung in Gott und in eure tapferen Hände mit euren Waffen, daß diese wilden und unmenschlichen Türken, die da in Unmenge mit großem Geschrei angerannt kommen und Pfeile ohne Zahl schießen werden, euch nichts anhaben können.“<sup>11</sup>

Dem Sultan unterstellte er, den beschworenen Frieden gebrochen und einen ungerechten Krieg begonnen zu haben, um dann fortzufahren:

Sieg der katholischen Verbündeten, mit dem angesichts großer strategischer Vorteile ihrer Gegner nicht zu rechnen war, durch wundertätige Eingriffe Marias verständlich zu machen. Auch in der Schlacht auf dem Weißen Berg wurde ein Bild Marias, das als Palladium vor dem Feind schützte, den kämpfenden Truppen vorangetragen.

<sup>10</sup> Aus der anonymen vulgärgriechischen Chronik Codex Barberianus Graecus 111 (Anonymus Zoras), in: Die Osmanen in Europa. Erinnerungen und Berichte türkischer Geschichtsschreiber, ausgew. und hrsg. v. *Stefan Schreiner* (Leipzig und Weimar 1985) 64.

<sup>11</sup> Ebd. 64f.

„Und jetzt belagert er unsere Stadt, die Konstantinos der Große erbaut hat und die des Vaterlandes Schutz und Schirm war, der Christen Hort und der Griechen Macht. Jetzt will er unser Reich vernichten und dazu die Kirche Christi unter den Füßen zertreten und sie zum Stall machen für seine Pferde. O meine Brüder, ihr Archonten und Hauptleute, O ihr Heldensöhne Christi: Strengt euch an und kämpfet, auf daß ihr des Himmelreiches teilhaftig werdet.“<sup>12</sup>

Die Griechen waren der Übermacht der Türken nicht gewachsen. Am Morgen des 29. Mai drangen die türkischen Truppen in die Stadt ein und stürmten

„zur hochberühmten Aja Sophia und plünderten sie, rissen die heiligen Ikonen herunter und hieben sie in Stücke und zertraten sie unter ihren Füßen. Und den gemalten Heiligen stachen sie die Augen aus. Ebenso suchten sie auch die übrigen Kirchen und Klöster heim, verheerten sie und plünderten die Geräte, die goldenen und silbernen Hostienkelche und die Meßgewänder der Priester. So plünderten und raubten sie die ganze Stadt aus, und die Christen jammerten und sandten ihre Wehrufe zum Himmel hinauf.“<sup>13</sup>

Damit war es jedoch noch nicht genug. Der Sultan ließ

„auch die Kreuze oben von den Klöstern und von allen Kirchen herunterholen und mit Füßen treten. Und die Türken schändeten die Jungfrauen und begingen grobe Unzucht und schwere Greuel. O mein Gott vergib mir, daß ich hier die Leiden niederschreibe und die Schande, die sie der Christenheit angetan haben! Ich will nun schweigen davon. Groß ist Gottes Langmut! Aber unsere Sünden waren schuld daran, daß Gott solches geschehen ließ.“<sup>14</sup>

Im Laufe ihrer Geschichte hatten die Bürger und Christen von Konstantinopel die Erfahrung gemacht, daß ihnen in aussichtslosen Lagen Maria zu Hilfe kommt. Deshalb beteten und bekannten sie: „Du bist unsere Kraft, unsere Mauer und unsere Festung“<sup>15</sup>. Die Marienikone der Hodegetria, des „Reiches uneinnehmbare Mauer“ (Akathistoshymnus), trugen sie deshalb in die Chorakirche, die in unmittelbarer Nähe des am meisten gefährdeten Abschnittes der Stadtmauer lag. Auf den Stadtmauern stellten sie heilige Marienikonen „als himmlische Waffen“ für die „gottgeschützte Stadt“ auf. Die schutzgebenden und siegbringenden Marienbilder waren jedoch der Gewalt der Türken nicht gewachsen. Bei der Erstürmung der Stadt am 29. Mai 1453

„plünderten die Janitscharen sogleich die Chorakirche, führten das Gnadenbild der Hodegetria wegen seiner üppigen Gold- und Edelsteineinfassung als Prachtstück der reichen Beute im Triumphzug durch die Stadt und zerschlugen es anschließend. Die Stadt wurde verwüstet, die meisten Kirchen zerstört, die anderen gleich (wie die Hagia Sophia) oder nach und nach in Moscheen umgewandelt.“<sup>16</sup>

Die Eroberung Konstantinopels öffnete und ebnete den Türken den Weg auf den Balkan. Die Unterwerfung der byzantinischen Metropole suchten sie durch einen Vorstoß nach Zentraleuropa zu nutzen. Dieses Vorhaben scheiterte jedoch an den Mauern Belgrads. Bei seinem Versuch, im Jahre 1456 Belgrad in Besitz zu nehmen,

<sup>12</sup> Ebd. 65.

<sup>13</sup> Ebd. 68.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Zitiert nach G. A. B. Schneeweß, Art. „Konstantinopel“, in: *Remigius Bäumer, Leo Scheffczyk* (Hrsg.), *Marienlexikon*, Bd. 3 (St. Ottilien 1991) 627.

<sup>16</sup> Ebd. 634f.

mußte der Sultan eine Niederlage hinnehmen. Johannes Hunyádi (um 1385–1456), der Befehlshaber der ungarischen Truppen, und sein geistlicher Kampfgefährte, der Kapuzinerpater Johannes Kapistran (1386–1456), gingen als Sieger aus der erbittert geführten See- und Landschlacht hervor. Der Widerstandskraft ungarischer Truppen und dem Kampfgeist eines bunt zusammengewürfelten Kreuzfahrerheeres unter Führung des Johannes Hunyádi und Johannes Kapistran waren die Osmanen nicht gewachsen. Das Leben und Wirken des Johannes Kapistran, des weit in der Welt herumgekommenen franziskanischen Reformers, Predigers und Missionars, der nach dem Fall von Konstantinopel seine ganze Lebenskraft der Türkenabwehr widmete, zeigen, wie in Abwehrkämpfen der Christen gegen die Türken die Vorstellung einer von Gott gewollten und gebilligten Kriegführung in religiöse und militärische Praxis umgesetzt wurde. Quellen zur Biographie des Johannes Kapistran geben Kunde, wie das Schlachtgeschehen von Belgrad verlief<sup>17</sup>.

Am 14. Februar 1456 händigte in Budapest der Kardinallegat Johannes Carvajal dem Kapuziner Johannes Kapistran ein päpstliches Breve aus, das ihn mit allen Vollmachten eines Kreuzzugspredigers ausstattete. Zugleich überreichte ihm der Kardinallegat ein vom Papst geweihtes Kreuz. In seiner Dankadresse an den Papst schrieb er: „Ich will es verteidigen bis aufs Blut und das hundertmal am Tag, wenn es so sein muß.“<sup>18</sup> Seine italienischen Verwandten ließ er wissen: „Ich hoffe, mit dem christlichen Heer gegen die Ungläubigen ziehen zu dürfen. Mein Wunsch ist, mein Leben zu beschließen mit dem Martyrium für den, der für uns am Kreuz gestorben ist. Nur fürchte ich, einer solchen Gnade nicht würdig zu sein.“<sup>19</sup>

Ehe Kapistran am 4. Juli die Festung Belgrad verließ, las er noch die heilige Messe, forderte die Besatzung zum Aushalten auf und ermahnte seine Mitbrüder, sich vom Schlachtfeld fernzuhalten und sich nicht an den blutigen Kämpfen zu beteiligen. Ihre Aufgabe sei es vielmehr, „mit Gebet und priesterlichen Verrichtungen und mit Werken der Liebe die Verteidigung des Platzes zu unterstützen“<sup>20</sup>. Als er sich auf den Weg aus der Stadt machte, tröstete er die Bevölkerung: Er werde in Kürze „mit einer solchen Menge an Kreuzfahrern zurückkommen, daß Christen wie Türken in Staunen geraten würden“. In eine bedrohliche Situation geriet die Stadt, als am 4. Juli vor Belgrad der Aufmarsch der türkischen Belagerungstruppen einsetzte. Kapistran versuchte, verängstigten Skeptikern Mut zu machen. Er betonte immer wieder, „es stehe bei Gott, den Sieg zu verleihen“<sup>21</sup>.

Von dem in der Nähe von Belgrad gelegenen Slankamen aus machten sich in der Nacht vom 13. auf den 14. Juli Kapistran und Hunyádi mit einem Zug angeworbener Kreuzfahrer auf den Weg nach Belgrad. Vor dem Aufbruch erteilte Kapistran dem Entsatzheer die Generalabsolution. Seinen Leuten schärfte er immer wieder

<sup>17</sup> Vgl. dazu *Johannes Hofer*, Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche, Bd. 1–2 (neue, bearb. Auflage Heidelberg 1964–1965).

<sup>18</sup> Ebd. Bd. 2, 361.

<sup>19</sup> Ebd. 365.

<sup>20</sup> Ebd. 377.

<sup>21</sup> Ebd. 386



Abb. 2: Johannes Kapistran führt, eine Kreuzfahne in seiner Rechten haltend, das christliche Heer gegen die Türken an. Illustration aus: „Heiliges Bayer-Land / Auß dem Lateinischen R.P.Mathaei Raderi, Auß der Gesellschaft Jesu In die Teitsche Sprach uebersetzt / Und In gegenwaertigen Stand gebracht Von R. P.Maximiliano Rassler, Eben bemelter Societet, Zweyter Theil, Augspurgg 1714“, S. 275. Bayerische Staatsbibliothek, München. Der Illustrator hat das Bild mit folgenden Versen kommentiert: „Ich weiß nit, was ich loben solle / Zu Erst, an Ioann Capistran: / Ein ieder lobe, was er wolle, / (Wie man nit gnug ihn loben kan) / Ich lob sein Wunder-Kunst zu wirken, / Da er zu Bellgrad vor der Statt / In die vierhundert tausent Türcken / Mit einem wort, geschlagen hat!“



ein, im Massenor mit aller Kraft dreimal „Jesus“ zu rufen<sup>22</sup>. Dem Zug voraus schritt ein Edelmann, der ein Kreuzbanner trug. Ehe es auf der Donau zum ersten militärischen Konflikt kam, stimmten die im Heer befindlichen Geistlichen lateinische Antiphone an. Der Kampf auf der Donau dauerte fünf Stunden. Die Türken unterlagen, die Christen siegten. Während des Kampfes stand Kapistran auf der Höhe des rechten Ufers. An dieser Stelle allen Kämpfern weithin sichtbar ließ er das Kreuzbanner entfalten. Dieses schwingend, „schrie er bald zum Himmel auf, bald rief er den Seinen den Namen Jesus zu, bald schleuderte er gegen die Feinde des christlichen Namens die kirchlichen Beschwörungsgebete“<sup>23</sup>.

Die Woche zwischen der Schlacht auf der Donau (14. Juli) und der Hauptschlacht um die Festung Belgrad (22. Juli) verbrachte er vor Belgrad im Lager zu Semlin. Dieses glich mehr einer religiösen Besinnungsstätte als einem Heerlager von Kriegsleuten: „Täglich las er unter freiem Himmel die hl. Messe und predigte im Angesicht des Türkenlagers, das sich jenseits der Save über die Hügel hinbreitete. Auch die anderen Priester, die sich in großer Zahl im Lager befanden, zelebrierten täglich, die Ordensleute sangen ihr Offizium wie zu Hause in ihren Klöstern. Die Kämpfer empfangen in großen Scharen die Sakramente.“<sup>24</sup> Kapistran seinerseits

„beschränkte die Schulung der Leute für den Kampf darauf, sie mit einem unerschütterlichen Vertrauen auf die Kraft des Namens Jesu zu erfüllen. Seine Herolde mußten im Lager laut ausrufen, nur in diesem Namen könnten sie siegen. Alle, die bereit waren, im Namen Jesus wider die Türken zu streiten, waren ihm jetzt willkommen. Er verkündete für sein Lager einen allgemeinen Religionsfrieden, wohl das erste Mal in seinem Leben! Auch Ketzer, Schismatiker und Juden sind unsere Freunde, wenn sie uns gegen die Türken helfen, ließ er den Leuten sagen. Sie mußten nur das eine versprechen, in den Schlachtruf ‚Jesus, Jesus, Jesus‘ mit einzustimmen. Wiederholt ließ er das gesamte Heer diesen Ruf erheben, der wie Donnerrollen über die Save brauste.“<sup>25</sup>

Kapistrans Siegeszuversicht war ungebrochen. „Einmal ließ er vom Saveufer aus durch einen Dolmetscher den türkischen Wachposten die Worte hinüberryufen: ‚Meldet Eurem Großhund, wenn er von seinem verruchten Vorhaben nicht absteht, wird in Kürze die Hand des Herrn über ihn kommen.‘“ Als die zahlenmäßig überlegenen Türken Vorkehrungen zum Hauptkampf trafen, schlug Hunyadi, um Schlimmeres zu verhüten, vor, sich zurückzuziehen und die Stadt kampfflos den Türken zu überlassen. Kapistran hingegen blieb unbeugsam. „Allen Bedenken des Feldherrn hielt er sein unerschütterliches Vertrauen auf das Eingreifen Gottes entgegen: ‚Wir werden die Festung halten und die Feinde zuschanden machen.‘“<sup>26</sup> Der Sultan hatte den Beginn der Schlacht auf den Abend des 21. Juli festgesetzt. „Schauerlich war die Kriegsmusik der Türken und ihr Schlachtgebet anzuhören, mehr dem Brüllen von Stieren ähnlich. Auch die Kreuzfahrer stimmten ihre Gesänge an; mit wehenden Fahnen und laut den

<sup>22</sup> Ebd. 387

<sup>23</sup> Ebd. 388

<sup>24</sup> Ebd. 392

<sup>25</sup> Ebd. 394.

<sup>26</sup> Ebd. 397.



Namen ‚Jesus‘ rufend, bezogen sie auf den Mauern und an den Breschen ihre Stellungen.“<sup>27</sup>

Als die Türken angingen, wegen schwerer Verluste die Belagerung aufzugeben, stimmten auf dem jenseitigen Saveufer die Kreuzfahrer ihren Schlachtruf „Jesus“ an. Gleichzeitig stießen aus der Stadt kommende Abteilungen der Kreuzfahrer in die Geschützstellungen der Türken vor. Die türkischen Mannschaften ergriffen die Flucht, in welcher Kapistran die „Hand des Herrn“ zu erkennen glaubte<sup>28</sup>. Als die Türken Verstärkung herbeigeholt hatten, um die Christen aus den Geschützlinien zu verdrängen, spielte sich mitten im Kampfgetümmel eine Szene ab, die „zum Wahrzeichen der Belgrader Schlacht“ geworden ist. „Mitten im Gewühl der Kämpfenden erklimm Kapistran einen Erdhaufen zwischen den Geschützen; hoch über den Kämpfenden, weithin sichtbar, stand er, von Geschossen umschwirrt, sein Bannerträger ihm zur Seite, das Kreuz mit der Rechten schwingend: Mit gellender Stimme schrie er bald den Kämpfenden Worte der Ermutigung zu, bald rief er in jammervollen Tönen zum Himmel um Hilfe.“<sup>29</sup>

Als sich am Abend des 22. Juli die Türken geschlagen geben mußten, sagte Kapistran freudigen Herzens: „Dies ist der Tag, den Gott gemacht“ (Ps. 117,24). Den siegreichen Ausgang der Schlacht betrachtete er als „Tat Gottes zur Rettung des christlichen Volkes“<sup>30</sup>. Er selbst fühlte sich als „Josue des Kreuzheeres“<sup>31</sup>. Der alttestamentliche Josue hatte als Nachfolger des Mose das israelitische Volk in das diesem verheißene Land geführt. Im Kampf mit den Amoritern war es ihm gelungen, Gott zu bewegen, daß er Mond und Sonne zum Stillstand brachte, bis er gesiegt hatte. In Josue, einem von Gott begnadeten Heerführer, glaubte sich Kapistran selber wiederzuerkennen. Den Sieg des Kreuzheeres bezeichnete er in einem Brief an Papst Calixt III. vom 17. August als „glorreichen Sieg unseres Herrn Jesus Christus“<sup>32</sup>.

### Die Flotte der „Heiligen Liga“ siegt 1571 bei Lepanto

1571 verbündeten sich Spanien, Venedig, der Papst, Genua, Malta und Savoyen zu einer „Heiligen Liga“, um das Mittelmeer und seine Küsten sicherer und friedlicher zu machen. Türkische Schiffe hatten 1565 Malta überfallen; 1566 hatten sie im Ägäischen Meer die genuesische Insel Chios erobert; 1569 begann die türkische Flotte mit der Eroberung des venezianischen Zyperns, das am 1. August 1571 kapitulierte. Was den Mittelmeerraum überdies verunsicherte, waren Überfälle auf italienische Küstenstädte. Mit Hilfe einer eigenen Flotte, die sich aus dem Schiffs-

<sup>27</sup> Ebd. 398

<sup>28</sup> Ebd. 493.

<sup>29</sup> Ebd. 454.

<sup>30</sup> Ebd. 405.

<sup>31</sup> Ebd. 423.

<sup>32</sup> Ebd. 412.

arsenal der einzelnen Bündnispartner zusammensetzte, suchte die „Heilige Liga“ die überaus erfolgreichen Unternehmungen der türkischen Seestreitkräfte zu unterbinden.

„Pius V. sah in dem Kampf, zu dem die Ligaflotte auszog, einen heiligen Krieg, eine heilige Sache, für deren Erfolg er betete und büßte.“ Drei Tage in der Woche fastete er; Tag für Tag betete er mehrere Stunden für den Sieg. In fünf oder sechs Kirchen ließ der Papst Ewiges Gebet halten, um von Gott den Sieg zu erleben. Insbesondere vertraute er auf die helfende Fürsprache der Jungfrau Maria<sup>33</sup>. Marcantonio Colonna, der Befehlsaber der päpstlichen Schiffe, empfing aus den Händen des Papstes außer dem Kommandostab ein rotseidenes Banner, das den gekreuzigten Christus zeigte. Das Kreuzsymbol gab dem militärischen Konflikt zwischen den Christen und Muslimen den Charakter eines von Gott geheiligten Krieges. Die dem Kreuzbanner überdies aufgestickte Devise *In hoc signo vinces* erinnerte an die siegverheißende Kreuzeserscheinung des römischen Kaisers Konstantin. Kraft göttlichen Beistandes hatte Kaiser Konstantin seinen heidnischen Widersacher Maxentius besiegt. Konstantins Beispiel sollte die christlichen Kämpfer gegen die Türken in der Hoffnung bestärken, daß Gott auch ihnen zum Sieg verhelfen wird. Juan d’Austria, dem Befehlshaber der Ligaflotte, hatte der Papst sagen lassen: „Er möge eingedenk sein, daß er zum Kampfe für den katholischen Glauben ausziehe und daß ihm deshalb Gott den Sieg verleihen werde.“<sup>34</sup> Das Vertrauen auf die siegbringenden Hilfen Gottes und Marias lohnte sich. Die Flotte der verbündeten christlichen Seemächte siegte über die türkische Flotte. Der Sieg ließ Triumphgefühle aufkommen. Die 243 Schiffe, welche die „Heilige Liga“ aufbieten konnte, errangen damals einen epochalen Sieg, der die Türken um den Ruf ihrer Unbesiegbarkeit brachte. Zugeschrieben wurde dieser Sieg zunächst dem allmächtigen Gott, langfristig aber der Gottesmutter Maria.

Es war ein großer, historisch folgenreicher Augenblick, als am Morgen des 7. Oktober 1571 die Flotte der „Heiligen Liga“ aus dem Hafen von Lepanto, einer venezianischen Seefestung am Golf von Korinth, ausfuhr, um durch eine gemeinsame Abwehrfront gegen die Türken die mediterrane Staatenwelt der abendländischen Christenheit zu verteidigen. Nach vierstündigem Kampf errang die Flotte der „Heiligen Liga“, die sich aus spanischen, venezianischen, päpstlichen, genuesischen, savoyischen und maltesischen Schiffen zusammensetzte, den Sieg.

In der Siegesbotschaft, die Juan d’Austria am 9. Oktober an den Papst gelangen ließ, hieß es: Dank der Gebete Seiner Heiligkeit und des Heiligen Kardinalkollegiums habe die Armada der „Heiligen Liga“ mit Hilfe des allmächtigen Gottes den Sieg über die türkische Flotte errungen<sup>35</sup>. Ein noch 1571 von dem Augsburger Formschneider Hans Rogel gedrucktes und bebildertes Flugblatt schilderte den Schlachtverlauf als einen Vorgang, den Gott durch günstige Witterungsbedingungen zu einem siegreichen Ende geführt habe. Es heißt da: „Es ist warlich unter

<sup>33</sup> Jedin, Papst Pius V., die Heilige Liga und der Kreuzzugsgedanke (wie Anm. 1) 210.

<sup>34</sup> Ebd. 208f.

<sup>35</sup> Ebd. 211.

Abb.3: Marienemblem aus dem 1726 in Mindelheim gedruckten „Gnaden-Gebau der übergebenedeyten Mutter Gottes / und allzeit Jungfrauen Maria“, S.48 und G 4. Bayerische Staatsbibliothek, München.

Im Beitext wird Maria gerühmt als „Maria de Victoria“ (Maria vom Siege), die in die Seeschlacht bei Lepanto (1571) eingreift, indem sie Blitze gegen die türkische Flotte schleudert. Der beigefügte „Bitt-Rueff“ lautet: „Glorwuerdigste ueberwinderin / du Triumphierende Kayserin Himmels und der Erden Maria / du Mutter aller wahren Catholischen Herten / gleichwie du einstens den Hochmuth der Tuercken gestuertzet / also mache auch durch den von Gott dir mitgetheilten Gewalt / daß alle Ketzereyen zerstoehret / die laue[n] Christen zu wahrer Buß und vollkommenen Eyfer der Religion bekehrt / und die Catholische Kirchen vermehrt moechte werden.“



mehr andern Mirackeln / die Gott der Herr bey dieser obsingung erzeigt hat / dieses auch eines gewesen / das sich das wetter gehlingen verendert / und dermassen guet und windstill angefallen / das es die auff der Christen seiten nit besser hetten wuenschen künden / uber das sie auch die Sonnen zuruck / und also zu irem grossen vorthail gehabt haben / Gott dem Allmechtigen seye lob und danck gesagt / Amen.“<sup>36</sup>

Ein Landsberger Prediger namens Augustin Naser wandte sich in einer 1572 an Mariä Lichtmeß gehaltenen Predigt gegen die Behauptung böswilliger Lutheraner, der Sieg von Lepanto beruhe auf päpstlicher Zauberei und sei deshalb ein Indiz dafür, daß Papst und Türke gleich „grewlich“ seien. Um diese Behauptung zu widerlegen, zitierte Naser eine ganze Reihe von Päpsten, die sich um die Türkenabwehr verdient gemacht hatten. Seinen apologetischen Argumentationsgang beschloß er mit folgender rhetorischer Frage: „Was solle ich dann von Baepstlicher heiligkeit Pio Quinto reden? Eben das / das Gott durch in / als Organum et

<sup>36</sup> Gerhard Hölzle, „MARIA die Sieges-Frau“. Die literarische Marienverehrung in Bayern im Zuge der Lepanto-Schlacht, in: Verein für Augsburgs Bistumsgeschichte (Jahrbuch 36, Augsburg 2002) 532f.

Instrumentum, Ja werckzeug“ benutzt hat, um der Krone Spaniens und Venedig den Sieg über den „Christblutduerstigen hund den Tuercken“ gnädiglich zu verleihen.“<sup>37</sup>

Als siegbringende Schlachtenhelferin kam Maria ins Spiel durch die marianische Frömmigkeit Don Juans d’Austria und die Standarte des die Flotte leitenden Flaggschiffs. Das Flaggschiff der Liga unter Don Juan d’Austria, dem jugendlichen Befehlshaber der alliierten Flotte, einem natürlichen Sohn Karls V., war mit einer Standarte ausgestattet, auf der zu lesen war: *Sancta Maria succurre miseris* (Heilige Maria, komm zu Hilfe den Hilfs- und Erbarmungswürdigen). Bei diesem Hilferuf an Maria ließ es Don Juan d’Austria nicht bewenden. Er soll überdies ein Gelöbnis abgelegt haben, demzufolge er das Marienheiligtum in Loreto aufsuchen und dort der Mutter Gottes als Siegerin der Schlacht huldigen werde, so es ihm gelinge, die feindliche Flotte zu schlagen<sup>38</sup>. Eingelöst hat er sein Gelübde, als er fünf Jahre nach dem Sieg zum Marienheiligtum Loreto pilgerte, um dort eine Generalbeichte abzulegen und als Dank für das von Maria angenommene und erfüllte Gelübde reiche Votivgaben zu stiften<sup>39</sup>.

Hält man sich an die Angaben eines 1654 im Gymnasium Landsberg aufgeführten Jesuitendramas, soll Don Juan d’Austria, ehe die Schlacht begann, „den seini- gen endtlichen dapffer unnd Christlich“ zugesprochen haben, „fuer Gott Ritterlich zustreiten / rueffet darauff Mariae Namen mit Trompetenklang zur Kriegslosung an“<sup>40</sup>. Das Gebet Don Juans zu „Maria, dem wolbewaffneten Thurn [sic] Davids“, fand bei der himmlischen Frau Gehör; siegbringende „Woehr unnd Waffen“ in diesem „heilige[n] Krieg“ verdankte er Maria<sup>41</sup>.

Als es im vierten Akt dieses Jesuitendramas über „den ‚Herrliche[n] Sig und Victori, so die Christen durch Fuebitt unnd Beystandt Mariae Der Himmel- koenigin wider ihren Ertzfeind Den Tuercken Im Jahr 1571 zu Wasser erobert haben““ bei Lepanto zur Schlacht kommt und der Wind für beide Parteien bedroh- liche Formen annimmt, „bläst auf Geheiß Mariens Zephyrus von Westen ‚wider die Tuercken‘ den Rauch in die Augen und wirft ihre Geschosse auf sie zurück ... Die Natur in Gestalt der Sterne auf dem Meer singt ‚Mariae dem sighafften Meer- stern wegen der erhalttnen Victori‘ Lob. Die Sterne formieren sich um ‚der Jungkfrauen Haupt‘ zu einem ‚Sigkrantz: der Monn[d] aber als der Tuercken Figur muss gleichwol under den Fuessen Maria dien[st]barlich erligen.“<sup>42</sup>

Papst Pius V. nahm zum Dank für den Sieg der Christen über die Türken in der Schlacht bei Lepanto den marianischen Ehrentitel „Helferin der Christen“ (*auxiliatrix christianorum*) in die Lauretanische Litanei auf. Er war es auch, der im Blick auf den Sieg der christlichen Flotte bei Lepanto aus Maria eine himmlische

<sup>37</sup> Ebd. 535.

<sup>38</sup> Ebd. 538.

<sup>39</sup> Ebd. 549f.

<sup>40</sup> Ebd. 546.

<sup>41</sup> Ebd. 545.

<sup>42</sup> Ebd. 546.

Siegesfrau machte. Er tat dies insbesondere deshalb, weil am 7. Oktober, dem Tag der denkwürdigen Schlacht, die Rosenkranzbruderschaft von Rom ihre Buß- und Bittgänge zu halten pflegte. Ihren Bittgang am 7. Oktober 1571 hielten sie als Bußprozession für die „in Gallien und Italien grassierenden Irrlehren“<sup>43</sup>. Papst Pius V., der glaubte, zwischen der Marienfrömmigkeit der römischen Rosenkranzbruderschaft und dem Sieg bei Lepanto bestünde ein ursächlicher Zusammenhang, bestimmte deshalb im März 1572, daß zum „Gedächtnis unserer lieben Frau vom Siege“ alljährlich am 7. Oktober, dem Tag der Schlacht von Lepanto, ein Dankfest gehalten werden solle.

Gregor XIII., sein Nachfolger, änderte ein Jahr später den Titel des von seinem Vorgänger eingerichteten Dank- und Erinnerungsfestes. Es sollte fürderhin als Rosenkranzfest am ersten Sonntag im Oktober gefeiert werden. Feiern konnten und sollten es alle Kirchen, die über einen Altar oder eine Kapelle mit dem Patrozinium „Maria vom Siege“ verfügten.

Seitdem gilt der Oktober als Rosenkranzmonat. Beim Rosenkranzfest sollte der Rosenkranz als Dankgebet für den Sieg über den Islam gebetet werden. Der Glaube an die siegbringende Macht des Rosenkranzgebetes bestimmte das geistliche Gepräge des Rosenkranzfestes. Zeitgenössische Bilder zeigen, wie die über den Wolken erscheinende Gottesmutter das kriegerische Geschehen leitet und ihren Schützlingen mit Rosenkranzspenden zu Hilfe kommt. So zu glauben und zu denken, hatte Tradition. Papst Clemens XI. nahm 1716 das Rosenkranzfest in den offiziellen Festkalender der römischen Kirche auf. Es war der Sieg des Prinzen Eugen über die Türken bei Peterwardein, der den Papst veranlaßt hatte, eine solche liturgische Rangerhöhung des Rosenkranzfestes vorzunehmen. Im Gedächtnis der Frommen sollte gegenwärtig bleiben, daß sich das Rosenkranzgebet als wirksame Waffe im Abwehrkampf gegen die Türken bewährt hatte.

Der Senat von Venedig, dessen Schiffe maßgeblich zum Erfolg von Lepanto beigetragen hatten, ließ unter Tintoretto's Schlachtenbild im Dogenpalast die Inschrift anbringen: „Weder Macht, Waffen oder Führer, sondern Maria vom Rosenkranz hat uns zum Sieg verholfen.“ Gerühmt wurde Marias Schlachtenhilfe auch in den in Venedig veranstalteten öffentlichen Siegesfeiern<sup>44</sup>. Erinnerungen an die siegreiche Seeschlacht bei Lepanto gaben Gewißheit, im richtigen Glauben den wahren Gott anzubeten, der Maria zum begnadeten Werkzeug seiner Heilspläne gemacht hatte.

Ihren Sieg über die türkische Flotte schrieb die „Heilige Liga“ insbesondere der Gottesmutter Maria zu, deren Verehrung die politische Religiosität des 16. und 17. Jahrhunderts maßgeblich bestimmte. Sie tat es als Heerführerin und Generalin der kämpfenden Kirche, als Vorkämpferin gegen das Böse, als „Siegerin in allen

<sup>43</sup> Sibylle Appuhn-Radtke, *Mulier fortis und Corredemptrix. Zur Entwicklung des Bildtyps „S. Maria de Victoria“ im 17. Jahrhundert*, in: *Iconographia christiana. Festschrift für P. Gregor Martin Lechner OSB zum 65. Geburtstag* (Regensburg 2005) 198.

<sup>44</sup> Vgl. E. H. Gombrich, *Celebrations in Venice of the Holy Leage and of the Victory of Lepanto*, in: *Studies in Renaissance and Baroque Art* (London 1967) 62–68.

Schlachten Gottes“ sowie als Schutzfrau der christlichen Heere, deren Pflicht es war, die abendländische Christenheit gegen äußere und innere Feinde, gegen Türken, Lutheraner und Calvinisten zu verteidigen. Das christliche Europa wertete den siegreichen Ausgang der Schlacht von Lepanto als untrüglichen Beweis für die Wahrheit des katholischen Glaubens, der – wie die gewonnene Seeschlacht beweist – allen anderen Religionen überlegen ist.

Papst Pius V. ließ Gedenkmünzen prägen mit einer dem Psalter entnommenen Inschrift: „Die Rechte des Herrn hat Großes getan, vom Herrn ist das geschehen“ (Ps. 117,16)<sup>45</sup>. Petrus Canisius predigte in Augsburg: „Juan d’Austria“, der Kriegsheld von Lepanto, habe, das Kreuz in der Hand, am Tag der Schlacht „seine Helden zum Kampf für Christus entflammt“<sup>46</sup>.

Die Schlacht von Lepanto zählt zu den großen Seeschlachten der Weltgeschichte. Einen epochalen Wendepunkt in den Beziehungen zwischen Christentum und Islam markiert sie nicht. Der Kampf gegen die Türken ging weiter. Gleichwohl: Der Sieg über die türkische Flotte gab der katholischen Welt Gelegenheit, sich ihrer religiösen und politisch-militärischen Überlegenheit über die Osmanen zu rühmen. Die kulturelle und religiöse Wirkungsgeschichte der Schlacht war überwältigend. Die Kunst der Barockzeit feierte den Seesieg von Lepanto als einmaligen Triumph der katholischen Kirche. Tafelbilder und Deckenfresken in Land- und Stadtkirchen haben die Niederlage der Türken über die Jahrhunderte hin im historischen und religiösen Bewußtsein der Frommen wach gehalten<sup>47</sup>.

Noch im Kriegsjahr 1942 verfaßte der Augsburger Bischof aus Anlaß der Weihe seines Bistums an das Unbefleckte Herz Marias einen Hirtenbrief, der folgendermaßen beginnt:

„Geliebte Diözesanen! Es ist Euch wohl allen bekannt, daß Maria das christliche Abendland schon wiederholt aus großer Gefahr errettet hat. Ich erinnere bloß an die bekannte Türkengefahr, die nach dem Zeugnis der Päpste vor dreihundert Jahren durch Maria von Europa abgewendet wurde. Unter Papst Pius V. errang die christliche Flotte im Jahre 1571 bei Lepanto einen entscheidenden Sieg über die weit mächtigere der Türken und der heilige Papst schrieb ihn der Hilfe Marias zu.“<sup>48</sup>

Der Glaube, daß es vornehmlich der Rosenkranz war, der den Sieg von Lepanto bewirkt hatte, machte aus dem Rosenkranz eine geistliche Waffenhilfe, deren sich Christen in Kriegsnotén bedienen sollten<sup>49</sup>. Historische Flucht- und Fixpunkte

<sup>45</sup> *Mechthild Müller*, Art. „Lepanto“, in: *Marienlexikon* (wie Anm. 15), Bd. 4 (St. Ottilien 1992) 103.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Vgl. dazu *Mechthild Müller*, „In hoc vince“. Schlachtendarstellungen an süddeutschen Kirchendecken im 18. Jahrhundert. Funktion und Geschichtsinterpretation (Frankfurt a. M. u. a. 1991).

<sup>48</sup> *Monique Scheer*, Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert (Tübingen 2006) 347.

<sup>49</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden *Klaus Schreiner*, Schutzherrin und Schirmfrau Maria. Marienverehrung als Quelle politischer Identitätsbildung in Städten und Ländern des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: *Dieter R. Bauer, Klaus Herbers, Gabriela Signori* (Hrsg.), *Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne* (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 5, Stuttgart 2007) 279–288 („Der Rosenkranz, eine Waffe gegen die Macht des Bösen“).



einer solchen Instrumentalisierung des Rosenkranzgebetes bildeten der Kampf des heiligen Dominikus gegen die ketzerischen Albigenser ebenso wie die Seeschlacht gegen die Türken bei Lepanto. Als der hl. Dominikus die häretischen Albigenser bekämpfte (1209–1229), soll ihm Maria den Rosenkranz als Waffe gegen die Irrgläubigen übergeben haben. Der Glaube an Marias siebringende Macht in der Schlacht bei Lepanto bildete ein weiteres Motiv, vom Rosenkranz in Kriegszeiten siebringende Hilfen zu erwarten. In der liturgischen Erinnerungskultur der Kirche erhielten, wie bereits erwähnt, Marias siebringende Schlachtenhilfen einen festen Platz.

Dieser Tradition, die aus dem Rosenkranzfest ein Siegesfest machte, fühlte sich auch der als Ulrich Megerle im schwäbischen Kreenheinstetten geborene Abraham a Santa Clara verpflichtet. In seiner Eigenschaft als Wiener Hofprediger brachte er den von Prinz Eugen 1697 bei Zenta in Ungarn errungenen Sieg über die Türken in einen ursächlichen Zusammenhang mit dem Rosenkranzgebet der Wiener Katholiken. Was die katholische Bevölkerung Wiens zum inständigen Rosenkranzbeten veranlaßte, war, wie Abraham a Santa Clara beteuerte, die Übertragung eines weinenden Marienbildes von einer ungarischen Dorfkirche in Pötsch in den Wiener Stephansdom. Seit dem 7. Juli des Jahres 1697, predigte der wortgewaltige Kanzelredner, „da dises Gnaden-Bild zu Wien hat angefangen verehrt zu werden, hat man in der Kirchen / auff der Gassen / auch im Hauß nichts anderst gehört / als den Rosenkrantz betten von dem eyffrigen Volck“. Der Rosenkranz habe auch unsere Soldaten „gestärckt“. Durch ihre Fürbitte bei Gott habe „die gebenedeyte Mutter Maria“ bewirkt, „daß Gott unseren Soldaten nichts als Helden-Blut / und Helden-Muth hat eingegeben“. Über den Ausgang der Schlacht bei Zenta habe die Kraft des Gebets nicht weniger entschieden als die Gewalt der Waffen. Denn, so betont er,

„gewiß ist / daß ein starcke Faust vil vermag / aber auch ein auffgehebt Hand zu Gott in dem Gebett. Gewiß ist, dass ein grosse Stuck-Kugel ein grosse Würckung hat / aber auch etliche kleine runde Granen an einem Rosenkrantz. Gewiß ist / daß ein Heldenmüthiger Officier vil kann / aber auch das Officium B. Virginis [marianisch ausgerichtetes Tagzeitengebet]. Gewiß ist / daß ein Salve geben der Soldaten dem Feind ein mercklichen Schaden zufügt / aber auch ein eyffriges Salve Regina deß gemeinen Volck.“

Die Verschmelzung von militärischer und religiöser Semantik ist evident, wenn die Perlen des Rosenkranzes mit Geschützkugeln verglichen werden oder das Salve Regina an Salve-Geschosse des Militärs erinnert. Am Schluß seiner Predigt glaubt Abraham a Santa Clara sagen zu können: „Lobwürdig und preyswürdig habt ihr tapffere Soldaten Anno 1697 bey Zenta in Ungarn gefochten / welches auß der grossen Niederlag deß Feinds zu schliessen / aber glaubt / und glaubt / daß euch auch unser allgemeines Gebett habe secundirt, welches wir so eyffrig verricht bey dem Gnaden-Bild Mariae.“<sup>50</sup> Beten wurde zu einem maßgeblichen Faktor erfolgreicher Kriegführung.

Der Augustinereremit Raymund Zitter (1711–1766) rühmte in zwei Predigten am „siegreichen Fest des Heiligen Rosencrantz“ den Rosenkranz als schutzgeben-

<sup>50</sup> Ebd. 282.

de und siegbringende Waffe gegen die Feinde der Christenheit<sup>51</sup>. Das Rosenkranzfest, das an den Sieg der „Heiligen Allianz“ über die türkische Flotte bei Lepanto erinnerte, nahm der beredte Augustinereremit zum Anlaß, sich über den militärischen Nutzen des Rosenkranzes Gedanken zu machen. Als die Albigenser das Schifflein Petri mit Feuer und Schwert angriffen, um es in abgründigen Untiefen zu versenken, habe, so der Prediger, Maria den hl. Dominikus ermahnt, „daß er den Rosencrantz als einen sonderheitlichen Schutz wider die Ketzereyen und Laster allem Volck vortragen“ solle. Zitter forderte die Christenheit auf, Maria, die Königin des heiligen Rosenkranzes, insbesondere deshalb zu preisen, weil sie im Jahre 1216 in der Schlacht zwischen den Albigenern und den katholischen Truppen unter Graf Simon von Montfort die Ketzer zuschanden gemacht habe. Marias Siege über Ketzereien seien ein untrüglicher Beweis für die „Kraft des Heiligen Rosencrantz“, die sich Christen bewußt machen sollten. Während der Schlacht habe der hl. Dominikus mit erhobenen Händen den Rosenkranz gebetet und auf diese Weise seinen Glaubensbrüdern einen „wundersamen Schutz vom Himmel“ vermittelt.

Geflohen vor dem Englischen Gruß, der im Rosenkranz ständig wiederholt wird, seien auch die Türken in der Seeschlacht bei Lepanto (1571). Aufs Haupt geschlagen worden sei ihnen damals von dem österreichischen Kriegshelden Juan d’Austria am ersten Sonntag des Monats Oktober, an welchem die römische Erzbruderschaft des heiligen Rosenkranzes ihren Umgang und ihre Andacht zu verrichten pflegt. Juan d’Austria, der „Österreichische Josue“, habe, solange Papst Pius, der „neue Moyses“, „die Haend mit dem Rosencrantz in Himmel hinaus gehalten“, „mit solchem Heldenmuth gefochten, daß er mit seinem weit geringeren Heer den Feind auf das Haupt geschlagen“. Maria, die sich „erschrecklich wie ein wohlgeordnetes Heerlager“ (Hoheslied 6,3) für die Interessen ihrer Verehrer einsetzte, sei während der Schlacht in der Luft gesehen worden. In dem gefährlichen Kampf, in dem das „Heyl der gantzen Christenheit“ auf dem Spiel stand, sei „jener herrlichste Sieg errungen worden, von welchem alle Nachwelt wird reden: ein Sieg, dergleichen noch niemal von denen Christen wider die Tuercken zu Wasser ist erfochten worden“. Sache der Christen sei es, gleich Papst Pius den marianischen Rosenkranz zu ergreifen, „dann ja dieser ist der staerckeste Waffen-Zeug wider alle Feind“. Deshalb seine eindringliche Mahnung: „*Apprehendite arma*, ergreiffet nur das Gewehr, will sagen den Heil[igen] Rosencrantz, so ist euer der Sieg.“ Geflohen vor dem Gebet des heiligen Rosenkranzes seien die Türken auch im Jahre 1716 bei Peterwardein in Ungarn, wo sie von dem tapferen Prinzen Eugen besiegt wurden.

Indem Papst Pius V. den Seesieg von Lepanto in einen ursächlichen Zusammenhang mit dem Rosenkranzgebet der römischen Rosenkranzbruderschaft brachte, hat er aus dem Rosenkranz, einem mit Hilfe einer Perlenschnur verrichteten Wiederholungsgebet, eine Kriegshilfe gemacht, auf deren Wirksamkeit noch im Ersten

<sup>51</sup> Ebd. 283–285.

Weltkrieg vertraut wurde<sup>52</sup>. Das am ersten Sonntag im Oktober gefeierte Rosenkranzfest war über die Jahrhunderte hin zugleich ein Gedenkfest für den Sieg von Lepanto.

### Die Schlacht auf dem Kahlenberg bei Wien (1683)

Seit dem beginnenden 16. Jahrhundert haben die Türken immer wieder versucht, Wien, die Metropole des abendländischen Kaisertums, in ihre Gewalt zu bringen. Der 1456 in Belgrad verlorene Waffengang vermochte ihren hartnäckigen Expansionswillen nicht zu brechen. Sultan Suleiman II. (1520–1566) eroberte 1521 Belgrad; 1526 besiegte er das ungarische Heer bei Mohács; 1529 standen seine Truppen vor Wien. Einnehmen konnten sie die Stadt nicht. Ohne Erfolg mußte der türkischen Sultan das Feld auch drei Jahre später räumen, als er von neuem versuchte, Wien in das Reich der osmanischen Großmacht zu integrieren. Der gealterte Sultan unternahm 1566 noch einmal einen Feldzug gegen Wien. Auch dieses Unternehmen scheiterte.

Der osmanische Großvesier Ahmet Köprülü machte in den sechziger Jahren des 17. Jahrhunderts von neuem militärische Anstrengungen, durch die Unterwerfung Wiens einen seit langem gehegten Traum der osmanischen Herrscher zu erfüllen. Der Widerstand der kaiserlichen Truppen und der Reichsarmee im engeren und weiteren Umfeld der Stadt veranlaßte ihn, seinen Feldzug gegen Wien abubrechen und am 15. August 1664 in Eisenburg einen zwanzigjährigen Frieden zu schließen. Als die vereinbarte Friedenszeit abließ, war Kara Mustafa, der damalige Großvesier, nicht bereit, den Frieden zu verlängern. Ein Krieg zwischen dem christlichen Reich und der islamischen Pforte lag in greifbarer Nähe. Offenkundig war, daß der osmanische Großvesier im Schutz des Waffenstillstandes einen Angriff auf Wien vorbereitete und noch während der Friedensfrist Wien angreifen wollte. Unmittelbar vor dem Aufbruch des osmanischen Heeres erklärte Sultan Mehmed IV. (1648–1687) dem Kaiser in Wien und dem König in Polen den Krieg. Seine martialisches Botschaft lautete:

„Wir Mehmed, glorreicher und ganz allgewaltiger Kaiser von Babylonien und Judäa, vom Orient und Okzident ... sind im Begriff, Dein Ländchen mit Krieg zu überziehen ... Wir führen mit Uns 13 Könige mit 130 000 Krieger, Fußvolk und Reiterei und werden Dein Ländchen ... ohne Gnade und Barmherzigkeit mit Hufeisen zertreten ... Vor allem befehlen Wir Dir, Uns in Deiner

<sup>52</sup> „Das Rosenkranzgebet“, versicherte zu Anfang des Ersten Weltkrieges ein österreichischer Prediger in einer Ansprache über den „schmerzhaften Rosenkranz in der Kriegszeit“, „ist eine mächtige Kriegshilfe. In den Türkenkriegen hat gerade dieses Gebet den Sieg an die christlichen Fahnen geheftet. So möge auch jetzt der Rosenkranz den Sieg davontreten über die Übermacht, die uns mitten im Frieden überfallen hat“ (*Constantin Vidmar* [Hrsg.], *Kriegspredigten! Ansprachen und Betrachtungen aus den Tagen des Weltkrieges 1914/15* [Innsbruck 1915] 96). Wer sich diese Sichtweise des Ersten Weltkrieges zu eigen machte, griff nicht nur zum Rosenkranz, um über Glaubensgeheimnisse nachzudenken. Beter, die von Maria siebringende Interventionen erwarteten, benutzten ihn als geistliche Waffe gegen sichtbare und unsichtbare Mächte des Bösen.

Residenzstadt Wien zu erwarten, damit Wir Dich köpfen können; ... Wir werden ... das allerletzte Geschöpf Gottes, wie es ein Giaur [ein als Ungläubiger titulierter Christ] ist, von der Erde verschwinden lassen; Wir werden groß und klein zuerst den grausamsten Qualen aussetzen und dann dem schändlichsten Tod übergeben.“<sup>53</sup>

Angesichts der akuten Türkengefahr verfaßte Abraham a Santa Clara einen anti-türkischen Traktat, der den Christen Wiens in ihrem Abwehrkampf gegen die Türken Mut machen sollte. Im Jahre 1683 wurde er gedruckt. Sein Titel lautete: „Auff / Auff ihr Christen! Das ist / Ein bewegliche Anfrischung der Christlichen Waffen wider den Tuerckischen Bluet-Egel; Sambt beygefüegten Zusatz viler herrlichen Victorien vnd Sieg wider solchen Ottomanischen Erb-Feind; Wie auch andere Sittlicher Lehr- und Lob-Verfassung der Martialischen Tapfferkeit; In Eyl ohne Weil / Zusammen getragen Durch P. Fr. Abraham a S. Clara, Augustiner Baar-Fuesser.“

In ausnehmend realistischen Beschreibungen schildert er, was Städte und Staaten zu erwarten haben, wenn sie der osmanischen Expansion zum Opfer fallen. Am Beispiel der Stadt Konstantinopel und des Königreichs Ungarn vergegenwärtigt er das barbarische und blasphemische Wüten der Türken. „Constantinopel“, schreibt er,

„ein irdisches Paradeß / ein praechtige Herrscherin im Orient, ein Zierd deß gantzen Erdbodens / ein Klaynod der Christlichen Kirchen / ein wol stattliche Statt / zu dero Erbauung auch Gott mit Wunderwercken beygestanden. Diese Kayserliche Residentz-Statt / dieser Wohn-Platz so viler Heyligen / dise Monstrantzenn so viler Heylighumber / nach dem sie tausend vnnnd 70 Jahr gestanden vnd floriert / kombt layder Anno 1452 in den vnversaettlichen Tuercken-Schlund. Mahomet der Andere ist dißfalls der Erste gewest / welcher solchen stattlichen Brocken geschluckt hat; O elender Fall! Constantinopel vorhero ein Herrscherin der Welt / jetzt ein Sclavin deß Tuercken.“

Constantinopel, „vorhero ein Braut Christi“, sei nunmehr zu einer „Buelerin deß Mahomets“ geworden. Die Stadt, die der Apostel Andreas zum wahren Licht des Glaubens bekehrt habe, liege nunmehr wieder in der Finsternis des Irrtums. In den Kirchen, in denen zuvor das Lob Gottes und seiner Heiligen erschalle, da prange jetzt der „verruchte Mahomet mit seinem Alcoran“. Constantinopel, ein Sitz zahlreicher Bischöfe und Prälaten sei zu einem „Quartier eines Gottslaesterigen Muffti“ geworden. In Klöstern, ehemals „Pflantz-Gaerten der Tugenden“, hätte „Tuerkisches Pfaffen Geschmeiß“ Wohnung genommen<sup>54</sup>.

Die derzeitige Lage Ungarns beschreibt er so: „Dermahlen ist dises Koenigreich Hungarn jenen [sic] armen Tropffen / so von Jerusalem nacher Jericho geraist / vnd vnter die Moerder Gerathen / außgeraubt vnd halb todt verwund worden / nicht ungleich.“<sup>55</sup> Die „Sonn der Glueckseligkeit“ sei aus dem Land gewichen; die Bevölkerung leide unter dem „Ottomanischen Monnschein“, der ihr Leben verdüstere. Deshalb seine Klage: „O wol beschmerztes Koenigreich! du warest vor disen ein Wohnplatz alles Wolstands / jetzt ligst du schier vnder dem Greul deß

<sup>53</sup> Zitiert nach *Heinz Schilling*, Höfe und Allianzen. Deutschland 1648–1763 (Berlin 1989) 246.

<sup>54</sup> *Abraham a Santa Clara*, Auff / Auff ihr Christen (Salzburg 1683) 25–27.

<sup>55</sup> Ebd. 30.

Tuerckischen Jochs vnd eylest noch mit disem wenigen / was dein Freyheit besitzt / in ein so barbarische Dienstbarkeit deß Tuercken.“<sup>56</sup> Deshalb „ihr tapffere Ungarn ... greiff zu euren Christlichen Waffen / vnd beschirmt mit ganzem Helden-Muth euer so seeliges Vatterland.“<sup>57</sup>

Das blasphemische Gehabe der Türken kenne keine Grenzen. Sie würden die „Altaer vnd Kirchen-Zierd zertruemern: Die Heylighumber vnd Reliquien den Hunden vorwerffen / die Crucifix vnnd geschnitzlete Bildnussen deß gecreutzigten Jesu mit Koth vnd Unflath ueberdecken / den Pferdten an die Schwaiff hencken / hoenisch auffschreyend: Diser ist ein Gott der Christen.“<sup>58</sup> Zu den „Christlichen Waffen wider den Tuerckischen Bluet-Egel“ rechnet er insbesondere das Gebet und das Vertrauen auf Gottes Hilfe. Deren Wirksamkeit sei an zahlreichen historischen Beispielen abzulesen.

Der Karmeliter Dominicus a Jesu Maria habe vor der Schlacht auf dem Weißen Berg (1620) die unentschlossenen Heerführer mit folgenden Worten ermutigt und ermahnt:

„Zum Gewoehr / zum Gewoehr ihr Ritterliche Helden / man gibt auß / vnd zwar mit Warheit / dass der Feind vil maechtiger als wir / was schadet diß / sie steiffen sich allein auff Gewoehr vnd Waffen / vnd starcke Kriegsmacht / wir aber wollen wider sie streitten in dem Nahmen Gottes / vnnd vnfehlbar ueberwinden.“<sup>59</sup>

Es sei gekommen, wie der Karmeliter gesagt hatte. Die Truppen der katholischen Liga siegten über die böhmischen Ketzler.

Die Situation auf dem Weißen Berg sei mit der Situation der derzeit von den Türken belagerten Stadt Wien durchaus vergleichbar. Es sei unleugbar und unbestritten, „dass der Ottomanische Feind die groeste Macht habe / vngehindert diß / lassen wir das Hertz nicht sinken / den Muth nicht fallen“. Gott sei getreu und verlässlich. „Dann Gott vnnd Gottes Seegen wird absonderlich bey vns seyn.“ Dieser Auffassung sei auch unser allergnädigster Kaiser Leopold, von dem zu vernehmen sei, „dass wir nemblich mit Gottes Huelff den Tuerckischen Feind / deß Feindes Macht / der Macht Übermuth woellen vnd werden ueberwunden“<sup>60</sup>.

Der Gott, der Abraham, David und Judas Makkabaeus zu ihren Siegen verhalf, werde auch der christlichen Allianz in ihrem Kampf gegen die Türken beistehen, um zu verhindern, daß Wien, die Metropole des Heiligen Reiches, der osmanischen Tyrannei ausgeliefert werde. „Diser / diser Gott“, versicherte er,

„wird vns ebenmaessig nicht verlassen / sondern vnserer Waffen mit seinem Goettlichen Seegen promoviren / dirigiren vnd secundiren / auff disen Gott steiffen wir vns / wie der Berg Syon, vnd wird hoffentlich vnser Allergnaedigster Kayser jenen Spruch hoeren lassen / in welchen Carolus

<sup>56</sup> Ebd. 31f.

<sup>57</sup> Ebd. 34f.

<sup>58</sup> Ebd. 93.

<sup>59</sup> Ebd. 115. Vgl. dazu *Klaus Schreiner*, MARIA VICTRIX. Siegbringende Hilfen marianischer Zeichen in der Schlacht auf dem Weißen Berg (1620), in: *Johannes Altenberend* (Hrsg.), *Kloster – Stadt – Region. Festschrift für Heinrich Rüthing* (Bielefeld 2002) 119f.

<sup>60</sup> *Abraham a Santa Clara*, *Auff / Auff ihr Christen* (wie Anm. 54) 117f.

der V. dazumahlen außgebrochen / als er mit geringer Hand die Saechsische Armee geschlagen: Veni, vidi, sed Christus vicit: Ich bin kommen / hab vernommen / aber Christus hat gewonnen.“<sup>61</sup>

In der Seeschlacht bei Lepanto habe der türkische Kaiser mit seiner mächtigen Kriegsflotte die Christen vernichten wollen. Es habe aber „der Christen Muth sich auff Gott gesteiff / vnnd der H[eilige] Rosenkrantz den Siegkrantz erhalten“<sup>62</sup>.

Als David den „großmaulenden Goliath“ überwand, habe er sein Schwert im Tempel Gottes aufgehängt, um auf diese Weise zu zeigen, „daß er solchen Sieg Gott dem Herrn zuschreibe“. Auch Kaiser Konstantin habe seine Siege über Maxentius und Licinius den „Haenden Gottes zuegemessen“ und dem „Allerhoechsten den schuldigsten Danck“ erwiesen.

„Dergleichen danckbares Gemueth gegen Gott hat allezeit erweisen / vnd erweist noch das vnverwelckliche Ertz-Hauß von Oesterreich / welches noch allemahl nach erhaltener Victori die eroberte Standaer[t] vnd Kriegs-Fahnen in den Kirchen preißwuertig auffzuhengen befohlen: wie dann die Lauretanische Capell in vnserer Hof-Kirchen zu Wienn mit vnzahlbaren dergleichen Sieg-Zaichen pranget: welches dann ein klares vnnd wahres Andeuten / daß solcher Durchleuchtigster Ertz-Stamm allen seinen Sieg vnnd Seegen forderist Gott vnd der Vorbitt der Mutter Gottes zumesse.“<sup>63</sup>

„Unser Gebett“, versicherte Abraham a Santa Clara abschließend,

„ist vns Christen ein guldener Amper / mit welchen [sic] wir auß dem grundlosen Gnaden-Brunnen Gottes schoepffen: Unser Gebett seynd vns Christen die besten Waffen / mit welchen wir auß dem grundlosen Gnaden-Brunnen Gottes schoepffen: Unser Gebett seynd vns Christen die besten Waffen / mit welchen wir euch gar leicht getrauen zuueberwinden; dann vnser Gebett ist gericht zu dem Allmaechtigen Gott durch die Verdiensten Jesu Christi seines eingebohrnen Sohns / durch die Vorbitt der Mutter Gottes / vnd aller lieben Heiligen.“

Das Gebet der Türken zu ihrem Gott hingegen sei „krafftloß / vnd safftloß / vnd machtloß“<sup>64</sup>. Das Gebet der Christen besitze „Macht vnd Staercke“. Es wirke wie ein „Thurm David[s] / an dem tausend Schild hangen [Hoheslied 4,4] wider den Tuercken“, wie ein „Bantzer deß Judae Machabaei [I Macc. 3,3], mit deme wir vns vor disen barbarischen Hunden schützen“<sup>65</sup>. Im Lichte solcher Deutungsangebote sollte die Wiener Bevölkerung das Kriegsgeschehen wahrnehmen.

Die Hoffnungen der Katholiken in Österreich und in Bayern richteten sich zunehmend auf die Hilfe des Passauer Gnadenbildes „Maria Hilf“. Kaiser Leopold und sein Hof zogen sich im Juli 1683, als der Aufenthalt in Wien immer gefährlicher wurde, nach Passau zurück. Dort begab sich der Kaiser mit seinem Gefolge wiederholt auf den Mariahilfberg, um vor dem dortigen Gnadenbild sich, seine Truppen und sein Reich dem Schutz der Gottesmutter zu empfehlen<sup>66</sup>. Der kaiser-

<sup>61</sup> Ebd. 132f.

<sup>62</sup> Ebd. 165.

<sup>63</sup> Ebd. 148f.

<sup>64</sup> Ebd. 303.

<sup>65</sup> Ebd. 305f.

<sup>66</sup> *Walter Hartinger*, Mariahilf ob Passau. Volkskundliche Untersuchung der Passauer Wallfahrt und der Mariahilf-Verehrung im deutschsprachigen Raum (Passau 1985) 27f.



liche Oberstallmeister Graf Ferdinand von Harrach berichtet davon. Am 18. Juli notierte er in sein Tagebuch: „Ihre kaiserliche Majestät sind diesen Morgen zu dem Gnadenbild auf den Berg gefahren und haben dort ihre Andacht verrichtet, dem Gottesdienst beigewohnt und nachmittags die Vesper in der St. Paulskirche gehört.“<sup>67</sup> Am 25. Juli berichtet er: „Ihre kaiserliche Majestät haben dem Gottesdienst in dem Chor der Domkirche beigewohnt ... Nachmittags haben Ihre Majestät die Vesper bei dem Gnadenbild gehalten.“<sup>68</sup> Der Eintrag von Harrachs am 31. Juli lautet: „Um Mittag sind I[hre] M[Majestät] in das Jesuitenkolleg gegangen, wo das Fest des Heiligen Vaters Ignatius zelebriert worden ist. Sie haben da gegessen. Auf den Abend haben sie die Vesper bei Unser Frau Hilf auf dem Berg gehört.“<sup>69</sup>

Bei „Maria Hilf“, dem Passauer Gnadenbild, für Land und Leute seines Reiches den Schutz Marias zu erbitten, wurzelte im Religions- und Politikverständnis Kaiser Leopolds. Sein Kaisertum betrachtete er als Lehen Marias. Als Lehnsmann Marias unterstellte er sich und seine Untertanen dem Schutz der himmlischen Lehnsherrin. Als es am 12. September 1683 auf dem Kahlenberg vor Wien zur Entscheidungsschlacht zwischen Kreuz und Halbmond kam, diente „Maria Hilf“, der Name des Passauer Gnadenbildes, als Schlachtruf. Nach dem siegreichen Ausgang der Schlacht vermachte Kaiser Leopold dem Passauer Gnadenbild türkische Trophäen.

Kurfürst Max Emanuel von Bayern begab sich, ehe er mit seinem Heer zum Entsatz Wiens aufbrach, nach Altötting, um die dortige Gnadenmutter um Segen für seine kriegerrische Unternehmung zu bitten. Die „Heilige Allianz“ wider die Türken hatten Kaiser Leopold und Bayerns Kurfürst Max Emanuel in Altötting, dem bedeutendsten marianischen Gnadenort in Bayern, geschlossen<sup>70</sup>. Seiner Truppe ließ Max Emanuel Fahnen mit der Aufschrift *Maria vincit* (Maria siegt) voraustragen<sup>71</sup>. Beim Angriff auf die Stadt Belgrad am 6. September 1688 lautete der Schlachtruf des von Max Emanuel geführten bayerischen Heeres „Immanuel Gott mit uns“ (Isaias 7,14)<sup>72</sup>. Durch die Rückeroberung Belgrads, das sich seit 1521 in türkischer Hand befand, erwarb sich der bayerische Kurfürst den Ehrennamen eines „Türken-siegers“. Eine türkische Prunkfahne, die Max Emanuel 1688 bei der Eroberung Belgrads erbeutet hatte, vermachte er als Votivgabe der Frauenkirche in München<sup>73</sup>. Er war Mitglied marianischer Bruderschaften, unternahm Wallfahrten an mariani-

<sup>67</sup> Die Türken vor Wien in Augenzeugenberichten, hrsg. und eingel. v. Walter Sturminger (Düsseldorf 1968) 168.

<sup>68</sup> Ebd. 173.

<sup>69</sup> Ebd. 177.

<sup>70</sup> Hubert Glaser (Hrsg.), Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700, Bd. II: Katalog der Ausstellung im Alten und Neuen Schloß Schleißheim 2. Juli bis 3. Oktober 1976 (München 1976) 261.

<sup>71</sup> Ebd. 388 Nr. 391.

<sup>72</sup> Gerhard P. Woeckel, Pietas Bavarica. Wallfahrt, Prozession und Ex voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der „Renovatio Ecclesiae“ (Weissenhorn 1992) 112.

<sup>73</sup> Ebd. 215 und Abbildung 154. Ein gleichfalls erbeutetes, rotes und blaues türkisches Banner hatte er Papst Innozenz XI. zum Geschenk gemacht.

sche Gnadenorte und bedachte diese mit frommen Stiftungen<sup>74</sup>. Im Glauben an den Schutz Marias zog er in die Entscheidungsschlacht auf dem Kahlenberg.

Im Vorfeld der Schlacht – es war der 26. August 1683 – erinnerte das in Wien ansässige Geheime Kolloquium, eine Behörde der Kaiserlichen Zentralverwaltung, den Wiener Bischof,

„daß der Sukkurs von allerhand Auxiliärvölkern sich allgemach der Stadt nähere und es in den nächsten Tagen zu einer Hauptaktion mit dem Erbfeind kommen werde. Dabei könne man sich dann mitnichten auf den Sukkurs und auf unsere christlichen Waffen, sondern zunächst nur auf den göttlichen Beistand verlassen, welcher aber nicht anders als durch bußfertiges Leben, Vermeidung von Sünden und durch andere Tugenden und Bußwerke zu erlangen sei. Also solle der Bischof in seinem bekannten Eifer an die Prediger die weitere Verordnung ergehen lassen, daß sie am nächsten Sonntag von den Kanzeln aus ihre Zuhörer nicht nur zu weiterer Kontinuation ihres eifrigen und inbrünstigen Gebetes und anderer christlicher Bußwerke auffordern, sondern auch die Gemeinde ganz nachdrücklich und ernstlich dazu ermahnen sollen, doch in gegenwärtigen gefährlichen und betrüblichen Kriegszeiten von den Sünden und Lastern abzulassen, die Unzucht zu meiden und vornehmlich den verdammten Wucher, den sie gegenüber den armen Soldaten ganz unbarmherzig treiben, zu vergessen und die Lebensmittel nicht allzu hoch einzuschätzen. Wenn solches geschehe, werde Gott die kaiserlichen Waffen segnen, der Christenheit wider den Erbfeind den Sieg erteilen und die kaiserliche Residenzstadt Wien bald befreien.“<sup>75</sup>

Der polnische König Jan III. Sobieski (1674–1696), der die Truppen der „Heiligen Allianz“ befehligte, schrieb am 12. September wenige Stunden vor der Entscheidungsschlacht an seine Frau Maria Kasimira, daß die Befehlshaber und Truppen des vereinigten Christenheeres ihre „ganze Hoffnung auf Gott setzen“<sup>76</sup>. An seine polnischen Soldaten richtete er eine Ansprache. „Obwohl“, so führte er aus,

„ihr nun in einem fremden Lande kämpft, so kämpft ihr doch zugleich für euer Vaterland; die Tapferkeit, durch die ihr nun Wiens Mauern vor dem Untergang rettet, beschirmt zugleich die Grenzen Polens. Hier werdet ihr euch Verdienste um die ganze Christenheit einsammeln. Ihr seid zu einem heiligen Krieg geweiht, wo selbst überwunden zu werden rühmlich ist. Ihr streitet nun für Gott, nicht für den König.“<sup>77</sup>

Im Vollgefühl dessen, der einen überwältigenden Sieg über die Feinde der Christenheit errungen hat, teilte er seiner Frau Maria Kasimira noch in der Nacht vom 12. auf 13. September folgendes mit:

„Gott sei hochgelobt in Ewigkeit! Er hat unsere Nation den Sieg verliehen; er hat ihr einen solchen Triumph gegeben, wie die vergangenen Jahrhunderte nie einen sahen. Die ganze Artillerie, das ganze Lager der Osmanen, unermessliche Reichtümer sind uns in die Hände gefallen. Die Laufgräben der Stadt, ihre Umgebungen sind mit den Toten der ungläubigen Armee bedeckt, und der Rest flieht in größter Bestürzung ... Ich bemächtigte mich aller Ehrenzeichen und Fahnen, die man vor dem Wesir herzutragen pflegt. Was die große Fahne Mohammeds betrifft, die ihm sein Heer für diesen Krieg anvertraut hatte, so habe ich diese durch [Monsignore Thomas] Talenti dem Heiligen Vater geschickt.“<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Wolfgang Till, Wallfahrten, Dedikationen, Bruderschaften, Formen religiösen Lebens am Münchner Hofe, in: Kurfürst Max Emanuel (wie Anm. 70) 288–292.

<sup>75</sup> Sturminger, Die Türken vor Wien (wie Anm. 67) 268.

<sup>76</sup> Ebd. 344.

<sup>77</sup> Ebd. 359

<sup>78</sup> Ebd. 359f.

An Papst Innozenz XI. schickte der polnische König eine Siegesnachricht von lapidarer Kürze. Sie lautete: *Veni, vidi, Deus vicit* (Ich kam, ich sah, Gott siegte)<sup>79</sup>. Weil die österreichischen, polnischen und bayerischen Truppen als Sieger aus der Schlacht hervorgingen, richtete Papst Innozenz XI. ein eigenes Fest zu Ehren von „Mariae Namen“ ein<sup>80</sup>. Dies zu tun, ist symptomatisch für die Verklammerung zwischen geistlicher und weltlicher Kriegführung. Bemerkenswert ist überdies, daß zwischen 1683 und 1727 „die Mehrzahl der in dieser Phase für die Gesamtkirche eingeführten Marienfeste in direktem oder indirektem Zusammenhang steht mit dem Kampf um die Freiheit von der Herrschaft der Türken“<sup>81</sup>.

Seinen Einzug in Wien am 13. September stilisierte Polens König als glanzvoller, selbstbewußter Sieger. Der Stadtsyndikus Dr. Hocke berichtet darüber:

„Der König ließ sich eine goldbestückte große Fahne samt zwei langen, oben vergoldeten Stangen, woran ein Roßschweif hing, der eine Elle lang war, vorantragen und ein schönes mit goldbestickter Roßdecke, vergoldetem Zaum- und Roßzeug samt einem mit kostbaren Edelsteinen besetzten türkischen Säbel geziertes, dem Großwesir abgenommenes Roß nachführen. Er hat die Kirche in dem Profefßhaus der Jesuiten am Hof besucht, wo auf dem Hof die ganze Bürgerschaft mit allen Fähnlein im Gewehr gestanden und aufgewartet hat. Von dort ist er mit bloßem Haupt nach dem Stephansdom geritten, hat diesen besichtigt und wurde von Seiner Hochwürden dem Official und Dompropst Mayr mit einer kleinen Oration empfangen; in der Kapelle Unser Lieben Frau von Loreto bei den Augustiner-Barfüßern hörte er die heilige Messe. Nach der Abhaltung der Messe fing er mit eigener Stimme selbst das *Te Deum* laudamus zu singen an, dem die polnischen Herren und der Chor der Augustinerpatres antworteten, unter Abfeuerung aller Geschütze um die Stadt herum.“<sup>82</sup>

In der Selbstdarstellung des polnischen Königs bildeten Repräsentationsbedürfnis und Frömmigkeit ein enges Geflecht.

Am 14. September kehrte Kaiser Leopold in die vom türkischen Belagerungsring befreite Reichs- und Residenzstadt zurück. Einen Tag zuvor hatte er an Pater Marcus einen Brief geschrieben, in dem er sich Gedanken darüber machte, was er tun solle, um Gott all die Wohltaten zu vergelten, die er ihm durch den Sieg über die Türken erwiesen habe<sup>83</sup>. Unter Pauken- und Trompetenschall ritt er in die Stadt. Am Stubentor wurde er von Mitgliedern des städtischen Magistrats und des kaiserlichen Stadtgerichts empfangen. Nachdem er die städtischen und kaiserlichen Amtsträger zum Handkuß zugelassen hatte, ritt er weiter zum Stephansdom. „Zu beiden Seiten der Gassen stand die gesamte Bürgerschaft bis zu St. Stephan in zierlicher Ordnung im Gewehr, in der St. Stephansdomkirche wurde das *Te Deum* laudamus und ein Hochamt von Bischof Kollonitsch unter dreimaligem Abfeuern der Stücke gehalten.“<sup>84</sup> Im Rahmen einer feierlichen Messe Gott für seine siegbrin-

<sup>79</sup> Woeckel, *Pietas Bavarica* (wie Anm. 72) 215.

<sup>80</sup> Ebd. 253 und Abbildung 153.

<sup>81</sup> Bruno Kleinbeyer, Maria in der Liturgie, in: Handbuch der Marienkunde, hrsg. v. Wolfgang Beinert, Heinrich Petri, Bd. 1 (Regensburg 1984) 430.

<sup>82</sup> Sturminger, *Die Türken vor Wien* (wie Anm. 67) 374.

<sup>83</sup> Erich Feigl, *Halbmond und Kreuz. Marco d'Aviano und die Rettung Europas* (München 1993) 166.

<sup>84</sup> Sturminger, *Die Türken vor Wien* (wie Anm. 67) 382.

gende Kriegshilfen zu danken, gehörte zum Kriegs- und Friedensritual der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kirche.

Seiner kaiserlichen Majestät ließ König Sobieski am 15. September eine Botschaft zukommen, die der polnische Gesandte beim Wiener Hof bei einer kaiserlichen Audienz vortrug. Seine königliche Majestät, so führte er aus,

„seien mit dem Segen Gottes gekommen und hätten unter den Flügeln des römischen Adlers wie auch unter Begleitung der heldenmütigen Tapferkeit so vieler Kurfürsten und Fürsten des Römischen Reiches und deren christlichen Kriegsherren obsiegt. Der Finger Gottes, welcher die Menschenhände zum Streit bewaffnet, habe die Kraft und Macht gnädiglich verliehen, womit die vereinigten und auf Gott, den Herrn aller Heerscharen, hoffenden christlichen Gemüter den ausgesprochenen Feinden der durch das kostbare und teure Blut Christi erlösten Gläubigen diesen vor aller Welt Augen schwebenden Abbruch getan, den Feind in die Flucht geschlagen und die herrliche Beute von ihm erhalten haben.“<sup>85</sup>

Bei einer Begegnung zwischen dem Kaiser und dem polnischen König am gleichen Tag, bei der sich der Kaiser für die „so getreu und ersprießlich geleistete Hilfe“ des polnischen Königs bei der Entsetzung Wiens bedankte, antwortete letzterer:

„Er gratuliere Ihrer kaiserlichen Majestät zu ihrer von so harter Belagerung entsetzten Residenzstadt; die dabei erhaltene so stattliche Victori sei dem dreieinigen Gott allein beizumessen. Er seinerseits habe dabei nichts anderes geleistet, als was ihm von christlicher Schuldigkeit wegen obliegt.“<sup>86</sup>

Es war vor allem der italienische Kapuzinerpater Marcus d'Aviano, der in Wort und Tat viel unternahm, um den 1683 ausgebrochenen Krieg gegen die Türken als einen Vorgang erscheinen zu lassen, für dessen siegreichen Ausgang von Maria, der einflußreichen Fürsprecherin bei Gott, viel zu erwarten war. In seinen Überlegungen, wie der Krieg gegen die Türken zu gewinnen sei, verknüpfte Pater Marcus stets strategische und religiöse Überlegungen. In einem Brief an Kaiser Leopold vom 21. Mai 1683 teilte er diesem mit, „daß er, wieder zurück in Padua, am Grabmal des streitbaren, wundertätigen heiligen Antonius für ihn gebetet habe, und er überreichte Seiner Majestät mit gleicher Post eine kostbare Berührungsreliquie“. Mit „großer Befriedigung“, beteuerte der Ordensmann, sehe er, „daß Eure kaiserliche Majestät, inspiriert von Gott und dem Heiligen Geist in der Armee sowohl alles das, was den Leib, als auch das, was die Seele betrifft, so gut geregelt haben“. Pater Marcus versprach überdies, „sich am Grabmal des hl. Antonius für Kaiser und Reich zu verwenden“<sup>87</sup>.

Am Morgen des 8. September, am Fest Mariä Geburt, feierte Pater Marcus in der Kirche auf dem Kahlenberg die heilige Messe, bei der er den Häuptern des Kriegsheeres die hl. Kommunion reichte. Bei dieser Gelegenheit, berichtet der polnische König, fragte er uns, „ob wir Vertrauen auf Gott hätten und auf unsere einstimmige Antwort, daß wir ein gänzlich und vollkommenes Vertrauen in Gott setzten, ließ er uns mehrmals mit ihm ausrufen: Jesus Maria! Jesus

<sup>85</sup> Ebd. 385.

<sup>86</sup> Ebd. 387f.

<sup>87</sup> Feigl, Halbmond und Kreuz (wie Anm. 83) 142.

Maria!“<sup>88</sup> Als päpstlicher Legat war er überdies ermächtigt, den Kommandanten und Soldaten des christlichen Heeres einen vollkommenen Ablass zu gewähren.

Im Angesicht der belagerten, von zahllosen türkischen Zelten umringten Stadt und angesichts des anrückenden Entsatzheeres schrieb Pater Marcus am 11. September von der Höhe des Kahlenberges aus an den Kaiser: „Gelobt sei Gott und Maria.“ Gott sei zu danken,

„daß zwischen den Fürsten und Heerführern das beste Einvernehmen herrscht ... Die Armee ist – gelobt sei unser Herr dafür – durch drei Tage in schönster Ordnung marschiert, ohne irgendwelchen Zwischenfall, und wir dürfen darin eine Fügung Gottes erblicken, der uns durch so guten Beginn auch den besten Ausgang weissagt ... Unser Herrgott fügt immer alles zum Besten, also auch diesmal ... Die Armee ist sehr schön, sowohl an Fußtruppen wie auch Reiterei, ich schätze, es dürften an die 70000 Bewaffnete sein. Mögen Eure kaiserliche Majestät entscheiden, wo ich etwas taue und vermag und mir befehlen und in dem gewohnten Gottvertrauen beharren, das sich durch die Wirkungen der göttlichen Güte bewähren wird. Wenn es Gott gefällt, wie ich hoffe, wird morgen der Angriff stattfinden. Er wäre schon heute erfolgt, aber wegen der Artillerie müssen wir warten, weil sie erst die Berge überwinden muß, was nicht ohne größte Schwierigkeiten vonstatten gehen kann.“<sup>89</sup>

Im Morgengrauen des 12. September, unmittelbar vor Beginn der Schlacht, feierte Pater Marcus die hl. Messe für das ganze Heer. In seiner Predigt sprach er den Soldaten Mut zu und gab ihnen den Segen. Dann stürmten sie von den Höhen des Wienerwaldes in die Talauen, in denen die Türken ihre Zelte aufgeschlagen hatten. Mit einem Kreuz in der Hand begab sich der Kapuzinerpater selber auf das Schlachtfeld. Zeitgenossen berichten darüber:

„Während der Schlacht ging P. Markus von einem Ort zum Andern, das Kruzifix in der Hand die Unseren segnend, gegen die Feinde aber, es wie zur Abwehr ausstreckend; dabei gebrauchte er die Worte der hl. Kirche, welche diese im Exorzismus-Ritual gegen die bösen Geister spricht, und schleuderte das *Ecce crucem Domini, fugite partes adversae* [Sehet das Kreuz des Herrn, flieht ihr feindlichen Widersacher] gleich einem verheerenden Blitzstrahl ihnen entgegen.“<sup>90</sup>

Am 13. September schrieb er von Wien aus dem kaiserlichen Gesandten in Venedig:

„Te deum laudamus ... Wir haben, mit Gottes Hilfe, einen überaus großen Sieg errungen. Der Türke ist niedergeworfen, das Feldlager mit Allem, wie es liegt und steht, genommen, auch die Artillerie, Wien ist von der Belagerung befreit, der Feind in die Flucht geschlagen.“<sup>91</sup>

Im Rückblick auf die geglückte Befreiung Wiens schrieb er an den Kaiser: „Eurer Majestät ist bekannt, daß ich bei der Belagerung von Wien con il divino aiuto – mit göttlicher Hilfe – es vermochte, den Entsatz um zehn Tage zu beschleunigen“ – ein Tatbestand, der mit großer Wahrscheinlichkeit den Sieg über die Türken überhaupt erst möglich gemacht hat. Dem fügte er hinzu: Unter widrigen Bedingungen habe

<sup>88</sup> Onno Klopp, Das Jahr 1683 und der folgende große Türkenkrieg bis zum Frieden von Carlowitz 1699 (Graz 1882) 298.

<sup>89</sup> Feigl, Halbmond und Kreuz (wie Anm. 83) 154–156.

<sup>90</sup> M. Heyret, P. Markus von Aviano O.M.C.A.P. Apostolischer Missionär und päpstlicher Legat beim christlichen Heere (München 1931) 305.

<sup>91</sup> Ebd. 320.



*P. Marcus ab Aviano Concionator Capuccinus  
aetatis suae 68. Obijt Anno 1699. die 13. mens. Augusti.*

Abb. 4: Kapuzinerpater Marcus aus Aviano (1631–1699), der nach der Niederlage der Türken auf dem Kahlenberg als „Retter Wiens“ verehrt und erinnert wurde. Kupferstich. Zentralarchiv des Kapuzinerordens, Rom.

Gott „stets mit seinem Beistand unsere Siege zustande gebracht, die als Wunder bezeichnet wurden“<sup>92</sup>.

Es meldeten sich Stimmen zu Wort, die der Auffassung waren, daß der Sieg über die Türken auf den Segen zurückzuführen sei, mit dem Gott das Wirken des Pater Marcus begleitet habe. Auf die Nachricht von dem vor Wien errungenen Sieg reagierte Herzog Maximilian Philipp von Bayern so: „Man kann nicht genug Gott danken, daß er den ehrwürdigen Pater Marcus gesendet hat, um den Kriegern mit seinem hl. Segen beizustehen, um sie anzufeuern ihr Blut zu vergießen für die Ehre Gottes und für die gemeinsame Sache der Christenheit. Man kann sagen, Gott habe auch bei dieser Gelegenheit, wie bei vielen andern, seinen großen Diener verherrlichen wollen.“<sup>93</sup>

Die Sieger der „Heiligen Allianz“ waren der Überzeugung durch „Gottes Hülffe“ und durch „Gottes Gnade“ eine „so herrliche Victorie“ errungen zu haben<sup>94</sup>. Die

<sup>92</sup> Feigl, Halbmond und Kreuz (wie Anm. 83) 185f.

<sup>93</sup> Heyret, P. Markus (wie Anm. 90) 311.

<sup>94</sup> Der siegreich geendigte Roemisch-Kayserliche / Pohnische / Muscovitische und Venetianische XV. Jaehrige Tuercken-Krieg, Abgetheilet in II. Theile. Davon der erste Theil in sich begreiff: I. Den siegreich außgefuehrten Krieg J. Kays. Mj. Leopoldi I. wider den Erbfeind / oder die





Abb. 5: „Haupt-Fahne“ der Türken, die bei der Entsatzschlacht auf dem Kahlenberg bei Wien (1683) von dem polnischen König Jan III. Sobieski im Zelt des Großwesiers erbeutet wurde. Stadtmuseum Münster. Ein zeitgenössischer Chronist berichtet: „Diese Haupt-Fahne hat der Koenig dem Pabst nach Rom gesandt / woselbst sie mit sonderlichen Freuden zu ewigem Andencken in St. Petri Haupt-Kirche ist auffgehangen worden.“

Türken hatten im Vertrauen auf die siebringende Hilfe und Gnade Allahs, ihres Gottes, gekämpft. Als Unterpfand ihres Sieges diente ihnen ihre Hauptfahne, die Polens König Sobieski im Zelt des türkischen „Groß-Versiers“ (Großwesirs) erbeutet hatte und dem Papst zum Geschenk machte. In der Mitte der Fahne steht zweimal das islamische Glaubensbekenntnis. Es hat folgenden Wortlaut: „Es ist kein anderer Gott / als Gott / und Mahomed ein Prophet Gottes! Es ist kein anderer Gott / als Gott / und Mahomed ein Prophet Gottes“. Auf dem oberen und unteren Rand der Fahne steht die Sure 48, 1–4. Sie lautet: „Wir schenkten dir einen klaren Sieg, damit Allah dir von deinen Verfehlungen vergebe, was schon länger verflossen ist, wie auch das, was später kam, an dir seine Gnade vollende und dich

Ottomannische Pforte. II. Den Krieg zwischen der Crohn Pohlen / Tuercken und Tartern. III. Den Muscovitis. Krieg wider die Tuercken und Cyrcassis. Tartarn. Der ander Theil begreift in sich: Den ruhmwuerdigen und siegreichen Krieg / zwischen der Durchl. Republicq Venedig mit dem Tuercken in Morea und Dalmatien ... (Hamburg 1699) 18.

eine gerade Straße führe und Allah dir einen kostbaren Sieg gewähre! Denn er ist es, der Zuversicht in die Herzen der Gläubigen hinabsandte, damit ihr Glaube weiter wachse, obwohl sie bereits Glauben zeigen“<sup>95</sup>. Die Türken hatten vergeblich auf einen kostbaren Sieg gehofft. Ihr Gott zeigte sich außerstande, aus seinen Schützlingen selbstbewußte Sieger zu machen.

Balthasar Knellinger, Priester der Gesellschaft Jesu und Domprediger zu Augsburg, hatte die Türkenkriege der achtziger Jahre des 17. Jahrhunderts durch Predigten begleitet, um das christliche Volk zur Buße und Andacht zu bewegen<sup>96</sup>. In seiner ersten, im Jahre 1683 im Vorfeld der Entscheidungsschlacht gehaltenen Predigt bedrängte er den barmherzigen Gott, er wolle

„nicht verhaengen / daß die betrangte Stat Wien gezwungen werde / sich vnder das Tuerkische Joch zubeugen; dann auß disem Uebel wuerden vnzahlbar vil andere Uebel erfolgen / vnd welches das schlimmste auß allen seyn wuerde / der Unglaub / vnd das Verderben so viler 1 000 Seelen“.

Wenn wir den Englischen Gruß beten, sollen wir Maria daran erinnern, wie groß unser Verlangen ist,

„das H[eilige] Land / welches sie so lange Jahr bewohnt / mit jhren H[eiligen] Fuß-stapfen bezeichnet / mit jhren Tugenden bestrahlet / mit jhren Verdiensten bereichert / vnd mit jhrem seeligsten Tod geheiligt hat / denen Schweinen / so es mit jhren Unflaetereyen besudlet / widerum abzunehmen“<sup>97</sup>.

Sie möge deshalb

„vnser[e] maechtige Schutz-Frau seyn / vnd so wol jhren / als vnseren Feinden / wie ein wol geordnetes Kriegs-Heer [Hoheslied 4,4] entgegen gehen / sie erschrecken / vnd auß dem Feld jagen“<sup>98</sup>.

Das Credo sollen wir deshalb mit besonderer Andacht beten, auf

„daß der Glaub in vnseren Landen vnbekraenkt erhalten [bleibe] / die Mohametische Lugen-Gedicht nicht eingefuehrt / vnd die so schoene Gotts-haeuser / wo jetzt der wahre Glaub gepredigt wird / denjenigen nicht eingeraeumt werden / welche jhren Zuhoerern nichts als Traumereyen vnd Falschheiten feilzubieten wissen“<sup>99</sup>.

Nach dem siegreichen Entsatz der Stadt und Festung Wien dankte Balthasar Knellinger der Jungfrau Maria, unserer „grossen Heerfuehrerin“<sup>100</sup>, für ihre siegbringende Fürsprache bei Gott. Er predigte: Maria „hat uns auff einmal alle Angst von dem Hertzen gestrichen“ und uns,

<sup>95</sup> Ebd. 14. Die Fahne ist ebd. 13f. abgebildet und beschrieben. Die Übersetzung des auf der Fahne angebrachten Textes verdanke ich Herrn Kollegen Tilman Nagel, Göttingen. Dank schulde ich ihm auch dafür, daß er den Text in der Mitte der Fahne als zweifaches islamisches Glaubensbekenntnis und den Text am oberen und unteren Rand der Fahne als Sure 48, 1-4 identifizierte.

<sup>96</sup> *Balthasar Knellinger*, Predigen zu Zeit deß Tuercken-Kriegs von Anno 1683. In welchen das Christen-Volk zur Buß / vnd Andacht / dann auch zu Lob- vnd Dank-Sprechung auffgemahnet worden, Theil I (München 1687).

<sup>97</sup> Ebd. 24.

<sup>98</sup> Ebd. 24f.

<sup>99</sup> Ebd. 25.

<sup>100</sup> Ebd. 77.

„wie wir nit zweiffeln koennen mit jhrer vilmoegenden Fuerbitt bey Gottt dises grosse Glueck erworben. Sie hat jhren Jungfraeulichen Schutz-Mantel ueber die Stat Wien außgebreitet / vnd darbey bitt-seufftzend also geruffen. O Goettlicher Sohn / verschone deiner Angst-vollen / vnd nunmehr von gantzem Hertzen widerum zu dir bekehrten Christenheit: verschone dem frommen / dir / vnd mir so hertzlich zugethonen Kayser Leopold: verschone seinem Reich / welches er dir zum öffteren / zu deinen heiligen Fuessen gelegt. Erhalte jhne bei seiner Cron / bevestige jhne auff seinem Sitz: vertilge hingegen den Hochmut der Tuercken / welche dich fuer keinen Gott / vnd mich fuer kein Mutter Gottes erkennen wollen.“<sup>101</sup>

Maria habe das flehentliche Bitten ihrer Verehrer erhört. „Mariam“, so fährt der Prediger fort,

„haben wir mit vil tausend Rosenkraentzen / so da inner vnd ausser der Kirchen gebettet worden / vm Beystand ersuchet /vnd sie hat sich deßwegen fuer verpflichtet gehalten / zugleich / vnd gleichsam einstimmig mit vns zu betten : dardurch ist vnser Gebett kraefftig worden / vnd haben wir mit Maria erhalten / was wir mit Maria begeret: ja sie hat mehr begeret / als wir haetten begereen dörrffen; wir waeren mit Auffhebung der Belaegerung gar wol zu friden gewesen / sie aber hat vns noch darzu einen herrlichen Sig vnd ueberauß reiche Peut erhalten.“<sup>102</sup>

Ihren Sohn habe Maria gebeten, ihr den türkischen Halbmond unter ihre Füße zu legen, um diejenigen Feinde, „welche dein heiliges Creutz-zeichen von allen Kirchen / vnd Thuermen abzuwerffen / vnd den Mond darfuer hinauff zustecken trachten“, zu zwingen, „in Forcht / vnd Schrecken auß den Christlichen Landen zu weichen / vnd alles widerum / was sie bißhero mit jhrer Gewaltthaetigkeit beaengstiget / frey zu lassen“. Maria möge sich „erschrecklich / wie ein wolgeordnetes Kriegs-Heer“ für die geistlichen und weltlichen Belange ihrer Verehrer einsetzen<sup>103</sup>.

Maria möge auch dazu beitragen, Ungarn von der türkischen Tyrannei zu befreien. „Dir ist ja“, redet er Maria an,

„von deinem frommen Diener / vnd heiligen Koenig Stephano das gantze Ungerland nicht allein anbefohlen / sonder auch dargesenket / vnd zinßbar gemachet worden. Nennen dich ja die gläubige [sic] Ungaren noch heut zu Tag jhr gebietende Frau / Dominam nostram ... So lasse dir dann / O maechtige Heer-Fuehrerin dein Eigenthum befohlen seyn. Behaubte die Cron / vnd den Scepter / so man dir zu Fuessen gelegt. Jage hinauß die Laesterer deiner Leibs-Frucht / die Verachter deines Nahmens / die Verfolger deiner Dienerschaft. Seye vns Christen ein starker / vnd mit allem Kriegs-zeug vmhaengter Thurn / den Tuerken hingegen erschrecklich / wie ein wolgeordnetes Kriegs-heer [Hoheslied 4,4].“<sup>104</sup>

Nach der Eroberung von Ofen predigte er:

„Mariae dann gehoeret das Ungarische Creutz zu / Jhro ist dises Creutz-Reich geschenkt / vnd zu Fuessen geleget worden. Stephanus, so der erste Christliche / vnd zugleich auch heilige Koenig in Ungarn gewesen / hat der gebenedeytest Mutter dises sein Reich durch ein Geluebt uebermachtet / vnd sie auff ein sonderbare Weiß zur Oberherrscherin desselben erwoehlet.“

Sie habe deshalb nicht zugelassen, daß sich der Türke des Ungarischen Reiches bemächtigte. Sie sei wiederum in den Harnisch geschlüpft, um ihren Feinden

<sup>101</sup> Ebd. 76.

<sup>102</sup> Ebd. 77.

<sup>103</sup> Ebd. 76f.

<sup>104</sup> Zweyter Theil 90f.

„Terribilis, ut castrorum acies ordinata. Erschrecklich / wie ein wol geordnetes Kriegsheer“ entgegenzutreten.

Deshalb rufen ihr alle, die auf ihre Hilfe vertrauen, einstimmig zu:

„Reche / O Maria die die Schmachten / so dir die Tuerken in deinem Eigenthum / will sagen in Verwuestung deines Reichs haben angethan. Reute auß das Volk / welches schon von langen Jahren her mit rasender Wuht dahin getrachtet / daß es dich deiner Habschaft entsetzen / vnd die Ungarische Reichs-Cron / so dir von andaechtiger Hand ist auffgesetzt worden / mit moerderischer Hand widerum von dem Haupt reissen moechte. So jage dann dieses verfluchte Raub-Gesind hinauß / vnd gedulde keinen einzigen Tuerken mehr in gantz Ungaren: Dein ist dises Reich / Dir ist es vnwiderrufflich geschenket / Dir solle es verbleiben so lang vnd so vil / biß du es deinem Jesu / wann er kommen wird / seinem ewigen Reich einen Anfang zumachen / mit grossem Gewuenn viler million Seelen wirst eingehaendigt haben.“<sup>105</sup>

Die Heere der Christen siegten dank der siegbringenden Hilfen ihres Gottes und dank der rettenden Fürsprache Marias. Was die besiegten Muslime von Allah, ihrem Gott, erwartet hatten und dann tatsächlich erfuhren, ist einem Tagebuch zu entnehmen, das der Zeremonienmeister der Hohen Pforte als Teilnehmer der Belagerung Wiens im Jahre 1683 verfaßt hat. Auch die Muslime, die unterlagen, hatten Allah darum gebeten, daß er ihnen „den Sieg verleihen möge“<sup>106</sup>. Die Christen waren in ihren Augen „Feinde des Glaubens“<sup>107</sup>. Sie selbst fühlten sich als „kampf-begierige Gottesstreiter“<sup>108</sup>. Sie beteten:

„Möge der allmächtige Herr des Himmels allezeit die elenden Anschläge der Glaubensfeinde vereiteln, die unwiderstehliche Kraft der Streitmacht des Islams aber ständig mehren, die Pläne der Sachwalter des Glaubens und des Reiches in die rechte Richtung lenken und den trefflichen Maßnahmen der Wesire des Sultanates glücklichen Erfolg bescheren – Amen!“<sup>109</sup>

Eine verkürzte Form dieses Gebetes lautete:

„Möge Allah der Allerhabene dem Heere des Islams Kraft und Sieg verleihen und die Feinde des Glaubens mit Niederlage und Vernichtung [schlagen].“<sup>110</sup>

Die „fürchterliche Niederlage“ auf dem Kahlenberg führten sie auf den „heiligen Ratschluß und den allerhöchsten Willen Allahs des Allerhabenen“ zurück<sup>111</sup>. Die Niederlage deutete der Tagebuchschreiber als Strafgericht Gottes. Als wahre Glaubenskämpfer hätten es die Muslime versäumt, „Allah dem Allgütigen den nötigen Dank abzustatten für die unwiderstehliche Kraft und für die reiche Beute, die er zu Beginn des Feldzuges dem Heere des Islams verliehen hatte“. Zu glauben, daß die Festung Wien „bereits dem Reiche des Islams einverleibt“ sei, habe dazu verführt, „vom Pfade der gottwohlgefälligen Werke“ abzuirren und

<sup>105</sup> Ebd. 158f.

<sup>106</sup> Aus dem Tagebuch der Belagerung Wiens 1683, verfaßt vom Zeremonienmeister der Hohen Pforte, in: Die Osmanen in Europa (wie Anm. 10) 216.

<sup>107</sup> Ebd. 216, 220.

<sup>108</sup> Ebd. 220.

<sup>109</sup> Ebd. 216.

<sup>110</sup> Ebd. 217.

<sup>111</sup> Ebd. 223.

„den Weg der Selbstgefälligkeit, der Hoffart und des schnöden Undanks“ einzuschlagen<sup>112</sup>.

Zeitgenössische Geschichtsschreiber, welche die „Kayserlichen Kriegs-Handlungen“ beschrieben, waren der Auffassung, die „Ottomanische Pforte“ habe „gantz Ungarn und Oesterreich / nebst den angraentzenden Laendern / mit grosser Heeres-Macht verschlingen wollen“. Dies sei aber „durch Gottes allsehendes gnaediges Auge / als auch durch Klugheit / Verstand vnd Tapfferkeit / so vieler Fuersten / und getreuer hoher Ministrorum“ verhindert worden<sup>113</sup>. Zum Sieg beigetragen, betonte der anonyme Verfasser des „Scharffsichtigen Kayser-Adlers“, habe auch die gerechte Sache, welche die christlichen Truppen verfochten. „Eine gerechte Sache“, beteuerte er unter Berufung auf Bernhard von Clairvaux, „bringt ein gutes Ende / wo aber die Ungerechtigkeit den Grundstein leget / da muß alles ungluecklich uebern hauffen fallen“. Die christlichen Fürsten hätten nicht hinnehmen können, „daß diesem Barbarischen Muthwillen nicht gesteuert / und diese herrliche Residentz Stadt Wien nicht von seiner Tyranny erlöset werden solte“. Es sei zu hoffen, daß „durch Gottes Seegen“ auch ganz Ungarn von der „Tuerckischen Slavery erloeset“ werde. Gott habe die Waffen der christlichen Allianz „also siegreich gesegnet“, daß sie sich nicht nur im ersten Kriegsjahr, sondern auch in allen folgenden Jahren als Träger siebringender Macht bewährten<sup>114</sup>. Den Türken sei es – dank der Hilfe Gottes – auch nicht gelungen, das Bündnis der Alliierten zu sprengen.

„Allein Gott / der die Herten der Koenige lencket und regiret / hat auch diese hohe Alliierte in so gutem Verstaendnis jederzeit erhalten / daß sie ohngeachtet der so vielfaeltig gesuchten Trennung / in Offerirung eines vorteilhafften particulier-Friedens / sich nicht abwendig machen lassen.“<sup>115</sup>

Der Sieg auf dem Kahlenberg wirkte traditionsbildend. Als Dank für den siegreichen Entsatz vor Wien stifteten die Kärtner Landstände in Maria Saal in Kärnten ein Motivbild, das zeigt, wie die als Schutzmantelmadonna dargestellte Maria ihren schützenden Mantel über Klagenfurt und Wien breitet<sup>116</sup>. In Wien wurde 1711 aus der Türkenbeute von 1683 eine Glocke gegossen, deren Inschrift – ins Deutsche übersetzt – lautete: „Gegossen bin ich aus der Beute der Türken, als die ausgeblutete Stadt nach tapferer Überwindung der feindlichen Macht jubilierte: 1711.“<sup>117</sup> Prediger und Patrioten, die zu Anfang des 18. Jahrhunderts die Schlacht von Lepanto als Triumph der katholischen Kirche rühmten, waren der Auffassung, daß der Sieg über die Türken auf dem Kahlenberg der Hilfe Gottes und der Fürsprache

<sup>112</sup> Ebd. 228f.

<sup>113</sup> Des Scharffsichtigen Kayser-Adlers Erster Theil / Das ist: Unpartheiisch – vorgestellte Kayserl. Kriegs-Handlungen wider die so genannte Hungarische Malcontenten und Tuerkisch-Tartarische unbeschreiblich-maechtige Kriegsheere (s.l.) 1683, f. )o( 2r.

<sup>114</sup> Ebd. f. )o( 3r-v.

<sup>115</sup> Ebd. f. )o( 3v.

<sup>116</sup> *Maximilian Grothaus*, Zum Türkenbild in der Adels- und Volkskultur der Habsburgermonarchie von 1650 bis 1800, in: *Gernot Heiss, Grete Klingenstein* (Hrsg.), *Das Osmanische Reich und Europa 1683 bis 1789: Konflikt, Entspannung und Austausch* (München 1983) 82.

<sup>117</sup> *Woeckel*, *Pietas Bavarica* (wie Anm. 72) 214.

Marias zu verdanken sei; „dann dass Gott unsere Gefahren abgetrieben / deren Rath und That zerstöhret / seynd wir niemand / dann Mariae schuldig“<sup>118</sup>. Der Münchner Verlag Josef Hendl brachte zur Erinnerung an den glanzvollen Sieg der bayerischen Truppen bei der Entsatzschlacht von Wien einen Kupferstich heraus, der zeigt, wie die unter dem Passauer Gnadenbild „Maria Hilf“ dargestellten bayerischen Truppen im Begriff sind, die Donau zu überschreiten und den fliehenden Türken nachzusetzen. Der auf dem Gnadenbild angebrachte Bildtitel lautet: „Hilf Maria Hilf“ (Abb. 6)<sup>119</sup>. Das Bild suchte breiteren Bevölkerungsschichten Marias tatkräftige Hilfe in einem Konflikt von weltgeschichtlicher Bedeutung nahe zu bringen.

Als Papst Johannes Paul II. am 13. September 1983 aus Anlaß seiner Pastoralreise nach Österreich auf dem Kahlenberg eine Ansprache hielt, erteilte er seinen Zuhörern eine eindringliche Geschichtslektion. Er sagte:

„Die Kirche auf dem Kahlenberg erinnert uns daran, daß auch die Befreier wußten, wie sehr sie auf die Hilfe von oben angewiesen waren. Sie wollten die Schlacht nicht gewinnen, ohne vorher gemeinsam Gott um seine Hilfe angefleht zu haben. Und dieses Gebet nahmen sie mit in den Kampf: Jesus und Maria hilf.“

Vertrauen auf die machtvolle Fürsprache Marias habe in diesen Monaten der Angst die von den Türken bedrohten Völker ermutigt und beseelt. „Und so sehr“, fuhr der Papst fort, „hat man den glücklichen Sieg ihrer mütterlichen Vermittlung zugeschrieben, daß der 12. September jeden Jahres seitdem als Mariä Namen ihr gehört.“ Dessen eingedenk mahnte der Papst: „Mariä Namen ist uns auch heute als Zuflucht gegeben. Wir haben nicht weniger Grund, sie zu bestürmen: ‚Maria breit den Mantel aus, mach Schirm und Schutz für uns daraus, laß uns darunter sicher stehn, bis alle Stürm‘ vorübergehn.“<sup>120</sup>

Der Sieg auf dem Kahlenberg verhalf Kaiser Leopold zu einer Verschnaufpause. Dauerhaften Frieden hatte der militärische Erfolg nicht gebracht. Die kriegesischen Auseinandersetzungen mit den Türken gingen weiter. Am 17. Juni 1684 gelang die Rückeroberung von Visegrad. Pater Marcus war dabei. Zur Erinnerung an die Kriegshandlungen von damals gehört eine Episode, von der Pater Marcus in einem Brief vom 17. Juni selber berichtet. Als „die Türken die Festung verließen“, erzählt er, „bemerkte mich der osmanische Festungskommandant und mit einer ergebenen Verbeugung und mit Handzeichen gab er mir zu verstehen, sobald er das hölzerne Kreuz bei mir sah, daß er mich schon während des Belagerungskampfes beobachtet hatte, als ich unsere Truppen damit segnete“<sup>121</sup>. Aus dieser Botschaft habe er viel Trost empfangen. Es sei ihm nämlich dabei bewußt geworden, daß selbst die Barbaren Gott zu achten und zu verehren wissen.

<sup>118</sup> Grothaus, Türkenbild (wie Anm. 116) 82

<sup>119</sup> Woeckel, *Pietas Bavarica* (wie Anm. 72) 155; ebd. Abbildung Nr. 103.

<sup>120</sup> Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 50. Predigten und Ansprachen von *Papst Johannes Paul II.* bei seiner Pilgerreise nach Lourdes am 13. und 15. August 1983 und seiner Pastoralreise nach Österreich vom 10. bis 13. September 1983, hrsg. v. der Deutschen Bischofskonferenz (1983) 104f.

<sup>121</sup> Feigl, Halbmond und Kreuz (wie Anm. 83) 178f.





Abb. 6: Anonymer Kupferstich des in München in der Kirche St. Peter verehrten Maria-Hilf-Gnadenbildes (Ende 17. Jh.). Stadtmuseum München, Inv. 29-932.

Es zeigt bayerische Truppen, die im Begriff sind, unter dem Schutz Marias und unter Führung des jungen bayerischen Kurfürsten Max Emanuel einen Fluß (Donau?) zu überschreiten, um den in der Entsatzschlacht vor Wien (1683) fliehenden Türken nachzusetzen. Als sich Bayerns Kurfürst 1683 auf den Weg nach Wien machte, um gegen die Türken zu kämpfen, hielt die Münchener Bevölkerung vor dem Mariabild in der Peterskirche eine dreißigtägige Andacht.

Im Dezember 1686, als sich Pater Marcus in Venedig aufhielt, besuchten ihn drei Handelsleute aus Sofia, die ihm erzählten, „daß man im Türkenreich nur von ihm spreche“. Es sei dort die Rede davon, daß er mit einem Stück Holz in der Hand die Schlacht leite. „Er bringe dadurch so viel Unruhe ins Heer der Osmanen, daß alle nur mehr auf die Bewegung seines hoherhobenen Armes mit dem Kreuz schauten und daß er im Kampfe so hoch wachse, daß er bis in den Himmel reiche, daher müßten alle fliehen.“<sup>122</sup>

Am 2. September 1686 hat er den Triumph der Eroberung von Budapest miterlebt. Am 12. August entbrannte „auf der ausgedörrten Heide“ von neuem eine Entscheidungsschlacht, die mit einer verheerenden Niederlage der Türken endete. Im Zelt des Großwesirs feierte Pater Marcus den Dankgottesdienst. Dessen Leitgedanke bildete der Psalmvers „Auf Dich o Herr, habe ich gehofft. Ich werde nicht zu Schanden werden!“<sup>123</sup>

Die Truppen der „Heiligen Liga“, die sich unter dem Protektorat von Papst Innozenz XI. gebildet hatte, eroberten 1686 Ofen. Pater Marcus d’Aviano, der die kaiserlichen Truppen begleitete, schrieb an den Kaiser, „niemals sei eine Stadt so nachdrücklich angegriffen und zugleich so standhaft verteidigt worden als eben Ofen“<sup>124</sup>. Den großen Sieg habe, wie alle anerkannten, Gott auf Fürbitten Marias der abendländischen Christenheit geschenkt.

Bayerns Kurfürst Max Emanuel eroberte am 6. September 1688 Belgrad. Auch die Einnahme von Belgrad hat Pater Marcus miterlebt und durch „ein großes Te Deum“ gefeiert<sup>125</sup>. Im Jahre 1690 ging Belgrad wieder an die Türken verloren.

Als im Sommer 1696 Wien von neuem einer Türkengefahr ausgesetzt war, kam auf Anregung von Pater Marcus d’Aviano eine umfangreiche Gebetsaktion mit zahlreichen Gottesdiensten und Prozessionen zustande. Deren Mittelpunkt bildete das von Ungarn nach Wien gebrachte Gnadenbild Maria Pötsch. „Maria wurde für Österreich selbst und für seine Heere als das ‚Große Zeichen, das am Himmel erscheint, mit der Sonne umkleidet, dem Mond unter den Füßen‘ verherrlicht.“ So lautete das Thema der großen Festpredigt, die Marcus d’Aviano am 1. Juli 1696 im Stephansdom nach Apokalypse 12 hielt. Am 11. September 1697 siegte Prinz Eugen bei Zenta. Der von dem jungen Prinzen erfochtene Sieg wurde allgemein als Gebetserhörung aufgefaßt<sup>126</sup>.

## Der Sieg bei Zenta (1697)

Der Sieg bei Zenta festigte Österreichs beherrschende Stellung im Südosten Europas. Die Resonanz, die dem Sieg des Prinzen von Savoyen in der Wiener

<sup>122</sup> Ebd. 180.

<sup>123</sup> Ebd. 182f.

<sup>124</sup> *M. Heyret*, P. Marcus van Aviano O. M. CAP. (1631–1699). Einführung in seine Korrespondenz, Bd. 1 (München 1937) 75.

<sup>125</sup> *Feigl*, Halbmond und Kreuz (wie Anm. 83) 184.

<sup>126</sup> *Anna Coreth*, *Pietas Austriaca*. Österreichische Frömmigkeit im Barock (München zweite, erw. Aufl. 1982) 61f.

Bevölkerung zuteil wurde, war überwältigend. Der venezianische Gesandte in Wien berichtet darüber: Als die Bevölkerung Wiens im

„Stephansdome die leuchtenden Trophäen des gewaltigen Sieges von Zenta an den Säulen und Gewölben niederwallen sah, da drängte es einen Jeden, mit dem Freudenjubiläum immer aufs neue zu vereinigen das Dankgebet für die unerforschlichen Rathschlüsse Gottes. Denn auch die in den menschlichen Dingen erprobteste Klugheit muß bekennen, daß die Hand Gottes sich in dieser Wandlung der Dinge offener und mächtiger gezeigt hat, als in vielen anderen früheren.“<sup>127</sup>

Daß sich der militärische Erfolg des Prinzen Eugen langfristig in einen Sieg Marias verwandelte, beruhte auf der Faszination eines weinenden Marienbildes, das – wie schon in anderem Zusammenhang erwähnt – Kaiser Leopold im Juli 1697 von einer ungarischen Dorfkirche in Pötsch nach Wien hatte übertragen lassen (Abb. 8 im Bildteil).

Bereits im Jahre 1698 erschien ein umfangreiches Kompendium, das sich unter dem Titel „Abgetrocknete Thränen“ eingehend mit dem „Wunderthaetigen Zaehertriessenden Bildnus der Gnaden-reichen Gottes-Gebaeherin“ von Pötsch befaßte<sup>128</sup>. Das Buch bestand aus fünfunddreißig marianischen „Lob-, Preis-, Dank- und Lehr-Discursen“, aus sechs Predigten, die Kleriker des Hochstifts Passau vor dem Bild der Pötscher Maria gehalten hatten, sowie aus drei Predigten Abrahams a Santa Clara. In seiner dritten Predigt vom 22. September 1697 beharrte Abraham a Santa Clara auf einem eindeutigen ursächlichen Zusammenhang zwischen dem Pötscher Gnadenbild und dem Sieg des Prinzen Eugen über die Türken bei Zenta.

Marias Rolle als siegbringende Schlachtenhelferin beruht auf Deutungen *post eventum*, nicht auf unmittelbaren Erfahrungen derer, die an der Schlacht beteiligt waren. Was der wortgewaltige Abraham a Santa Clara mit überschwenglicher Beredsamkeit predigte, fand Eingang in die Köpfe und Herzen der Wiener Bürger und Christen. Der Grund für die Freude an dem Sieg über die Türken bei Zenta, so sein leidenschaftliches Bekenntnis, sei Maria<sup>129</sup>.

Wir als rechtgläubige Christen, beteuerte er, wissen „umb keine Kriegs-Goettin / wohl aber umb eine Schutz-Frau der Christlichen Waffen / und diese ist die gebenedeyte Mutter Gottes Maria / wer solche im Schild fuehrt / und eyffrigst verehrt / der hat an der Victori nicht zu zweiffeln“. Um historische Beweise, die seinen Glauben an Marias schützende Hilfe bewahrheiten sollten, war Abraham a Santa Clara nicht verlegen. Herzog Maximilian von Bayern habe im Jahre 1620, als er die ketzerischen Böhmen auf dem Weißen Berg besiegte, „keinen sichereren Schild“

<sup>127</sup> Klopp, Das Jahr 1683 (wie Anm. 88) 512.

<sup>128</sup> Die literarische Form, Emblematik und frömmigkeitgeschichtliche Bedeutung dieses Kompendiums haben eingehend untersucht *Éva Knapp* und *Gabor Tüskés*, „Abgetrocknete Tränen“. Elemente in der Wiener Verehrung des marianischen Gnadenbildes von Pötsch im Jahre 1698, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1998) 93–104.

<sup>129</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden *Klaus Schreiner*, Maria – Schild und Schutz der Christenheit. Marienverehrung in politischen Kontexten des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: *Leo Andergassen* (Hrsg.), Am Anfang war das Auge. Kunsthistorische Tagung anlässlich des 100jährigen Bestehens des Diözesanmuseums Hofburg Brixen (Brixen 2004) 15–20, 47–50; *ders.*, Schutzherrin und Schirmfrau Maria (wie Anm. 49) 255 f., 300–02.





Abb. 7: Gnadenbild der weinenden Maria von Maria Pötsch, die dem österreichischen Heer unter Führung des Prinzen Eugen von Savoyen 1697 in der Schlacht von Zenta zum Sieg über die Türken verhalf. Kupferstich. Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg, Kapsel 1735, Nr. 203.

Zur Linken und zur Rechten der „Mutter der Tränen“ (Mater Lachrymarum) aus Pötsch sind Beutefahnen mit dem türkischen Halbmond aufgepflanzt, die Maria als Siegerin über die Türken erscheinen lassen. Die Bildunterschrift, die Maria als Causa Nostrae Laetitiae (Ursache unserer Freude) rühmt, stammt aus der Lauretanischen Litanei. Die untere Bildhälfte zeigt die Schlacht von Zenta. Die Bildunterschrift lautet: Victoria ad Zentam 1697 (Sieg bei Zenta 1697).

besessen „als Mariam / zumahlen ihre Losung zum Schlagen [ihr Kriegs- und Schlachtruf] nichts anders gewest / als die zwey Wort Heil[ige] Maria“. Auch Johannes Tilly und Consalvus Cordoba, so fährt er fort, die beiden Heerführer der katholischen Truppen, die 1622 Herzog Friedrich von Baden-Durlach bei Wimpfen schlugen, hatten „ebenfalls mit keinem andern Schild sich bewaffnet / als mit diesem / mit Maria“. Tillys Fahne trug das Bild Marias aus der Gnadenkapelle in Altötting. Der Sieg über die Türken, den Prinz Eugen 1697 bei Zenta in Ungarn über die Türken errang, sei „nechst Gott / niemand andern“ zuzuschreiben „als Maria / die uns ein Schild des Heyls hat abgegeben“.

Abraham a Santa Clara sagte Maria Dank, weil sie durch den tapferen Prinzen Eugen dem Türken auf den Kopf getreten hatte. Menschen, gab der Prediger in einer seiner damals gehaltenen Predigten zu denken, flehen zu Gott und Maria, wenn sie sich selber nicht mehr zu helfen wissen. So lang es ihnen gut geht, würden sie nicht auf den Gedanken kommen, Gott um Hilfe zu bitten. So habe es sich auch mit dem Pötscher Gnadenbild verhalten. Nachdem man das weinende „Wunder-Bild“ aus dem ungarischen Pötsch nach Wien gebracht habe, da seien die Wiener „fast gantz kindisch worden“ und wie erschreckte Kinder „nach der Mutter Schoß“ gelaufen, um Maria inständig um Hilfe zu bitten. Maria habe Einsehen gehabt; sie half. So sah und glaubte es Abraham a Santa Clara, der sich un- und außergewöhnliche Rettungsaktionen ohne Marias Mitwirken nicht vorstellen konnte. Er beteuerte:

„Unser Schreyen / Betten / und Singen bey der Mutter Gottes hat uns geholffen / hat uns Victori, Sieg / und folgsam die grösste Freud gebracht / dahero Ursach diser unserer Freud MARIA / causa nostrae laetitiae, dann sie hat uns mit ihrer Vorbitt bey ihrem Göttlichen Sohn alles dises erworben.“

Der allergütigste Gott habe dem Reich, dem Haus Habsburg und der Stadt Wien diese „Victori“ deshalb beschert, weil die „gebenedeyte Mutter Maria / die wir mit unzählbaren seufftzen / als ein Vorbitterin ersucht“ haben, für uns „mit weinenden Augen“ bei Gott um Gnade und Barmherzigkeit anhielt. Wirksame Fürbitte habe Maria insbesondere deshalb eingelegt, weil die Wiener das im Jahre 1697 aus dem ungarischen Pötsch geholte weinende „Wunder-Bild“ und „Gnaden-Bild Mariae“ innig verehrt hätten. Die „verharrliche Andacht“ der Wiener Bürger, versicherte Abraham a Santa Clara, habe „sovil gewürckt / daß uns Gott die allerherrlichste Victori ertheilt in Ansehung seiner Gebenedeyten Mutter Mariae“.

Seit dem 7. Juli des Jahres 1697,

„da dises Gnaden-Bild zu Wien hat angefangen verehrt zu werden / hat man in der Kirchen / auff der Gassen / auch im Hauß nichts anderst gehört / als den Rosenkrantz betten von dem eyffrigen Volck / versichere dich / diese Rosenkrantz haben unsere Soldaten gestärckt / die gebenedeyte Mutter Maria mit ihrer Fürbitt hat gemacht / daß Gott unseren Soldaten nichts als Helden-Blut / und Helden-Muth hat eingegeben.“

Unter den fünfunddreißig Diskursen zum Lob, Preis und Dank des Gnadenbildes „Maria Pötsch“ war besonders jene Abhandlung aktuell, die sich mit dem Schild als Emblem Marias befaßte. Maria, versichert der anonyme Autor des Diskurses,

die als Schutzfrau ihrer Verehrer mit einem „starcken und undurchdringlichen Schild“ vergleichbar sei, ver helfe den „so eyferig / als gerechten Christlichen Waffen / wider den Erb-Feind des allein seeligmachenden Glaubens“ zum Sieg. Da der Prediger von der Sieg- und Waffenhilfe Marias zutiefst überzeugt war, brach er in den Jubelruf aus: „O ein gewaltiger und herrlicher Schild in allen unseren Streiten ist uns Maria.“

Um theologisch begründet und biblisch fundiert in diesen Jubelruf ausbrechen zu können, machte der Verfasser aus Wendungen des Alten Testaments, die Jahwes schützende Macht mit der Metapher des Schildes umschreiben, Aussagen über die schützende Macht Marias.

David hatte die Macht Gottes gerühmt, die ihm zum Sieg über die Feinde Israels ver half. Er tat dies mit den Worten: „Vollkommen ist Gottes Weg / das Wort des Herrn ist im Feuer geläutert. / Ein Schild ist er für alle, die sich bei ihm bergen“ (2 Sam. 22,31). Dankbar bekannte er: „Du gabst mir deine Hilfe zum Schild / dein Zuspruch machte mich groß“ (ebd. 22,36). Der Psalmist bediente sich der Schild-metapher, um seiner Zuversicht auf Gottes Schutz und Hilfe Ausdruck zu geben: „Unsere Seele harrt auf Jahwe. Er ist uns Hilfe und Schild“ (Ps. 33,20). Er wollte sagen: Vertrauen auf Gottes Schutz und Hilfe gibt Gewähr für eine gute beschützte Zukunft. Der Verfasser der „Abgetrockneten Thränen“ suchte seine Leser davon zu überzeugen, daß der schützende Beistand, den Israel in seiner Geschichte von Gott immer wieder erfahren habe, den Christen nunmehr durch Maria zuteil werde.

Einen biblischen Beleg für die schützende Macht Marias fand der anonyme Autor außerdem im Hohenlied, das seit dem hohen Mittelalter auch als Gespräch zwischen Jesus und Maria gedeutet wurde. In diesem beschreibt der Liebhaber, hingerissen und begeistert von der körperlichen Schönheit seiner Geliebten, deren Hals folgendermaßen: „Wie der Turm Davids ist dein Hals, in Schichten von Steinen erbaut, tausend Schilde hängen daran, lauter Waffen von Helden“ (Hoheslied 4,4). Nach einer erfolgreich geschlagenen Schlacht die Mauern und Türme einer Burg mit Schilden zu schmücken, war orientalischer Kriegsbrauch. Mittelalterliche Bibelausleger deuteten die tausend Schilde an Marias Hals als Sinnbild für „Glaubensstärke“ (*robur fidei*), mit der Maria ihre Verehrer ausrüstet, um jeder „Belagerung des höllischen Feindes“ standzuhalten. Der Verfasser der „Abgetrockneten Thränen“ machte aus den tausend Schilden Symbole für Marias schützende Macht. Durch die tausend Schilde, die bei Maria „hervorhingen“, sei gewährleistet, daß alle „ihre getreue Kinder bey ihrer so vorsichtigen Mutter Schutz und Schirm genug finden / allen innerlichen und aeusserlichen Feinden“ zu widerstehen.

Um seinen Aussagen Glaubwürdigkeit zu verschaffen, zitierte der Autor historische Beispiele: Arthur, der sagenumwobene englische König, habe alle seine Feinde in die Flucht geschlagen, indem er ihnen seinen Schild entgegenhielt, „auf welchem die Bildung Mariae entworfen war“. Englische Chroniken des hohen Mittelalters bestätigen dies. Sie schildern Arthur als einen Kriegshelden, der seine Kampfkraft Maria verdanke. In Schlachten habe er einen Schild benutzt, auf den das Bild der heiligen Gottesgebärerin Maria, die *imago sancte Marie Dei genitricis*,



gemalt war. Kaiser Karl V., „jener Oesterreichische Hercules“, der, wie der Verfasser hervorhebt, sein Schlachtenglück und seine militärischen Triumphe der Gottesmutter verdankte, habe in seinen Brustharnisch das Bild Marias eingravieren lassen. Gottfried von Bouillon (um 1060 – nach 1100), der Anführer des französischen Kreuzzugsheeres, habe, wie Wilhelm von Tyrus berichtet, es nicht unterlassen,

„sein ganzes Kriesheer in den gnaedigen Schirm der sieghaftten unueberwindlichen Jungfrauen aufzuopffern / die er allezeit in allen seinen Schlachten von maenniglichen anruffen liesse; hat auch allenthalben / wo er sein Lager [auf]geschlagen / ihre Bildung / als einer Koenigin und Kayserin / mit hoechster Ehr eingesetzt und beherberget“.

Geschichtliche Tatsachen sollten die Richtigkeit theologischer Wahrheiten verbürgen. In konkreten Erfahrungen sollten fromme Überzeugungen einen nachprüfbaren Rückhalt finden.

### Abschließende Erwägungen

Erscheint es angemessen die frühneuzeitlichen Abwehrkämpfe gegen die Türken als „Heilige Kriege“ zu bezeichnen? Die Türkenkriege als „Heilige Kriege“ zu charakterisieren, entspricht dem Selbstverständnis und der Begrifflichkeit der Zeitgenossen. *Bellum sanctum* und das dazugehörige Übersetzungswort „heiliger Krieg“ sind keine modernen Begriffsbildungen; es sind Quellenbegriffe. Sie entstammen der Sprache derer, die im 16. und 17. Jahrhundert Türkenkriege geführt, erfahren und beschrieben haben.

Heiligkeit konnten diese Kriege deshalb beanspruchen, weil sie die Autorität des Papstes auf ihrer Seite hatten. Heilige Zeichen und liturgische Rituale gaben dem Kriegsgeschehen eine religiöse Aura, die den Glauben an einen erfolgreichen Siegfrieden bestärkte. Bitt- und Dankgottesdienste zu Beginn und am Ende von Kriegen bewährten sich als sinngebende Instanzen, die kriegerische Abläufe in liturgische Handlungen einbezogen. Deutungsmächtige Prediger und Chronisten führten die Siege über die Türken auf wundertätige Interventionen Gottes, Jesu und Mariä zurück.

Die Kriegsziele, welche die kriegführenden christlichen Mächte zu erreichen suchten, waren religiös-politischer Natur. Es ging in den Abwehrkämpfen gegen die Türken sowohl um die politische Autonomie christlicher Gemeinwesen als auch um den Bestand der christlichen Religion. Politische und religiöse Interessen stützten sich gegenseitig. Im politischen Weltbild der Christen waren die Türken gleichermaßen politische Gegner und religiöse Widersacher. Zum zeitgenössischen Türkenbild gehörte nicht nur die Überzeugung, daß die Türken ihre Macht erweitern wollen, um die Christen zu unterjochen; bildprägend wirkte auch die Vorstellung, daß die Türken, wo immer auch sie Fuß fassen, sich als unduldsame Gegner und blasphemische Spötter der christlichen Religion aufspielen, Kirchen in Pferdeställe verwandeln, Hostien an Tiere verfüttern, Kultbilder mit Kot bewerfen und unter ihren Füßen zertreten.

Siege über die Türken veranlaßten Päpste, Marienfeste einzurichten, um, wie sich barocke Prediger auszudrücken pflegten, Maria als siegbringende Großheldin im Gedächtnis der Frommen zu verankern. Wenn Krieger für ihren Kampf gegen die Türken mit geistlichen Belohnungen in Gestalt von Ablässen rechnen konnten, wurde Gewaltanwendung im Interesse des christlichen Glaubens und der römischen Kirche mit Heilszusagen verknüpft. Fahnen mit dem „Zeichen des allersiegreichsten Kreuzes“ (*signum victoriosissimae crucis*), Kruzifixe und Marienbilder vermittelten siegbringende Gnaden. Die Visualisierung des Kriegsgeschehens durch gemalte und gedruckte Bilder verschaffte „Heiligen Kriegen“ ein hohes Maß an Popularität. Predigende Kleriker und Theologen machten Deutungsangebote, in denen religiöse und kriegerische Semantik miteinander verschmolzen. In Kirchen wurden im Krieg erbeutete Trophäen zur Schau gestellt, um Gott und Maria für geleistete Hilfen und erfüllte Gelübde Dank zu sagen. Das einfache Volk betete den Rosenkranz, um Maria zu bewegen, ihren Verehrern zum Sieg zu verhelfen.

Diskussionen über die Rechtmäßigkeit von Kriegen sind seit dem späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit zunehmend unter rechts- und sozialphilosophischen Gesichtspunkten geführt worden. Der Focus der Argumentation bildete der gerechte Krieg, indes im hohen Mittelalter *bellum iustum* und *bellum sanctum* als synonyme Begriffe benutzt werden konnten. Der heilige Krieg galt als gerecht, der gerechte Krieg als heilig. Evident ist auch, daß im Laufe des 18. Jahrhunderts Ausdifferenzierungsprozesse, die Politik und Religion in relativ selbständige Handlungsfelder verwandelten, zur Entheiligung der Kriegführung erheblich beigetragen haben. Dies schloß aber nicht aus, daß im Zeichen eines religiös verklärten Nationalismus Gott, Jesus und Maria noch immer als siegbringende Mächte angerufen und verehrt wurden.



*Abb. 1: Tempel des Mars Ultor in Rom, geweiht als Dank für die Rache an den Caesarmördern, Foto: privat (W. E).*





*Abb. 2a: Foto eines Halo aus dem Jahr 1997. Michael Kaden, Oberwiesenthal.*



*Abb. 2b: Foto eines Halo aus dem Jahr 2005. Martina Wisotzki, Kassel.*



*Abb. 3: Halbharnisch Kaiser Karls V., Kunsthistorisches Museum, Wien, Hofjagd- und Rüstkammer, Inv. Nr. A 546.*





*Abb. 4: Ecce Homo. Christians IV. Vision auf Schloß Rotenburg/Wümme am 8. Dezember 1625. Kopenhagen, De Danske Kongers Kronologiske Samling på Rosenborg, Inv. I.144.*





Abb. 5: Sieg König Ludwigs des Großen von Ungarn (1326–1382) über die Türken (1375). Votivtafel von St. Lambrecht (um 1430). Steiermärkisches Landesmuseum Joanneum, Alte Galerie, Graz. Vor der Schlacht ließ König Ludwig ein Bild der Gottesmutter einhertragen und besiegte dank Marias Hilfe mit seinen 20000 Soldaten das viermal stärkere Heer der Türken.



Abb. 6: König Ludwig der Große von Ungarn besiegt 1375 mit Marias Hilfe die Türken. Ausschnitt vom Kleinen Mariazeller Wunderaltar (1512). Steiermärkisches Landesmuseum Joanneum, Alte Galerie, Graz.





**K** hünig ludwig in vngern groß not von den  
türken leid maria czu czell rüeffet er an det er mit  
xx tausent mannen vnd marie segen lxxx tausent  
türken erlegt.

Abb.7: König Ludwig der Große besiegt 1375 mit Marias Hilfe die Türken. Ausschnitt vom Großen Mariazeller Wunderaltar (um 1519). Steiermärkisches Landesmuseum Joanneum, Alte Galereie, Graz. Die Bildunterschrift lautet: „Khunig Ludwig in vngern groß not von den turken leid maria czu czell rüeffet er an det er mit XX tausent mannen vnd marie segen LXXX tausent turken erlegt.“



Gnaden Bild Maria Bötß bey St  
Stephan in wienn.

Abb. 8: „Gnaden Bild Maria Bötß bey St. Stephan in wienn“. Andachtsgraphik 17. Jh. Gnadenbild der weinenden Maria von Máriapócs in Oberungarn, das 1697 in den Wiener Stephansdom übertragen wurde und sich heute noch dort befindet. Foto: Diözesanmuseum Hofburg Brixen.





*Hans-Christof Kraus*

## Freiheitskriege als heilige Kriege

1792–1815

### I.

Fragt man nach der geschichtlichen Bedeutung und dem gegenwärtigen Stellenwert „heiliger Kriege“, dann wird man nicht umhin können, den Blick auch auf eines der unruhigsten und gewaltsamsten Zeitalter der neueren Geschichte zu richten, auf eine historische Epoche, in der – wie es vor einigen Jahren einmal treffend formuliert worden ist – die „Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution“ stattgefunden hat<sup>1</sup>. Gemeint ist die Revolutions- und Kriegsepoche um 1800, die spätestens mit dem militärischen Ausgreifen der Französischen Revolution auf das übrige Europa im Jahr 1792 beginnt, die ihren Höhepunkt mit den von Napoleon – und gegen ihn – geführten Kriegen erreicht und die schließlich mit den Befreiungskriegen gegen die von Frankreich ausgehende Gewaltherrschaft und Hegemonie endet, also, auf Deutschland bezogen, mit dem von Friedrich Meinecke so benannten „Zeitalter der deutschen Erhebung“, das freilich eher den Charakter einer gesamteuropäischen Erhebung aufzuweisen hat<sup>2</sup>. Das grundsätzlich Neue dieser vom Krieg bestimmten Ära ist auch später immer wieder reflektiert worden. So konstatierte bereits Friedrich Nietzsche in den 1880er Jahren, man habe es Napoleon und keinem anderen zu verdanken, „daß sich jetzt ein paar kriegerische Jahrhunderte aufeinander folgen dürfen, die in der Geschichte nicht ihresgleichen haben, kurz daß wir ins *klassische Zeitalter des Kriegs* getreten sind, des gelehrten und zugleich volkstümlichen Kriegs im größten Maßstabe.“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Johannes Kunisch, Herfried Münkler* (Hrsg.), *Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution. Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts* (Beiträge zur politischen Wissenschaft 110, Berlin 1999).

<sup>2</sup> *Friedrich Meinecke*, *Das Zeitalter der deutschen Erhebung* ([1906], 6. Aufl. mit einem Geleitwort von *Siegfried A. Kaehler*, Göttingen 1957).

<sup>3</sup> *Friedrich Nietzsche*, *Werke*, hrsg. v. *Karl Schlechta*, Bd. 2 (München 1969) 236 (Die fröhliche Wissenschaft, § 362). Nietzsche bemerkt weiter, daß auf diesen Krieg „alle kommenden Jahrtausende als auf ein Stück Vollkommenheit zurückblicken werden – denn die nationale Bewegung, aus der diese Kriegs-Glorie herauswächst, ist nur der Gegenschock gegen Napoleon und wäre ohne Napoleon nicht vorhanden. Ihm also wird man es einmal zurechnen dürfen, daß der *Mann* in Europa wieder Herr über den Kaufmann und Philister geworden ist ... Napoleon, der in den modernen Ideen und geradewegs in der Zivilisation etwas wie eine persönliche Feindin sah, hat

Diese letzte Feststellung des Philosophen ist nicht nur deshalb so bemerkenswert, weil sie Entwicklungen des nächsten Jahrhunderts gedanklich antizipiert, sondern auch, weil sie mit jener Formel des „gelehrten und zugleich volkstümlichen Kriegs“ tatsächlich eine im Kern treffende Charakterisierung der neuen Kriege im Zeichen des Kampfes für und gegen die Revolution, für die Freiheit und gegen die hegemoniale Gewaltherrschaft vor und nach der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert enthält. Denn diese Kriege wurden geführt mit allen Mitteln, die eine grundsätzlich neue Art von Kriegsgelehrsamkeit, von Kriegswissenschaft und strategischem Denken bereitstellten, und die meisten dieser Kriege waren wiederum in dem Sinne „volkstümlich“ als sie in der Tat „Volkskriege“ waren, kriegerische Konflikte also, die in den meisten Ländern in der Form einer umfassenden Mobilisierung breiter Volksschichten geführt wurden und die nicht zuletzt deshalb auch einen ungeheuren Widerhall im allgemeinen Bewußtsein der Menschen dieser Epoche und im späteren kollektiven Gedächtnis erfahren haben. Ist aus dem „klassischen Zeitalter des Kriegs“, wie Nietzsche es nannte, aber auch das Zeitalter von „Heiligen Kriegen“ geworden?

Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Ein Blick zurück auf das vorrevolutionäre 18. Jahrhundert zeigt, daß man sich während der Spätzeit des Ancien Régime bereits auf dem fast sicheren Weg hin zum „ewigen Frieden“ wähnte und intensiv an einer entschiedenen Humanisierung, also an einer Eindämmung und Begrenzung des Krieges arbeitete<sup>4</sup>. Bereits Gerhard Ritter und kürzlich noch einmal Michael Salewski haben mit Recht darauf hingewiesen, daß den meisten kriegsführenden Fürsten des 18. Jahrhunderts „der physische und metaphysische Schock“ des als säkulare Katastrophe empfundenen Dreißigjährigen Krieges buchstäblich noch in den Knochen steckte und daß man nicht zuletzt gerade aus diesem Grund in das Zeitalter der später so genannten „Kabinettskriege“ eingetreten war, hinter denen die Vorstellung stand, so Salewski, „daß nur ‚im Kabinet‘ des Herrschers wohlerrungene, fein abgezielte Kampagnen nach dem Prinzip der Kosten-Nutzen-Analyse das Zukunftsbild des Krieges bestimmen mußten. Es sollte nicht mehr um Alles oder Nichts, um die Existenz ganzer Staaten gehen, sondern allen, die in Europa gegeneinander Krieg führten, ... wurde ein prinzipielles Lebensrecht eingestanden.“<sup>5</sup>

mit dieser Feindschaft sich als einer der größten Fortsetzer der Renaissance bewährt: er hat ein ganzes Stück antikes Wesen, das entscheidende vielleicht, das Stück Granit wieder heraufgebracht.“ – Zu Nietzsches Napoleon-Bild vgl. auch die Bemerkungen bei *Henning Ottmann*, Philosophie und Politik bei Nietzsche (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 17, Berlin, New York) 273–275.

<sup>4</sup> Vgl. *Kurt von Raumer*, Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance (Orbis Academicus, Freiburg i.Br., München 1953).

<sup>5</sup> *Michael Salewski*, „Praevenire quam praeveniri“. Zur Idee des Präventivkrieges in der späten Neuzeit, in: Historische Mitteilungen der Ranke-Gesellschaft 18 (2005) 88–100, hier 89; vgl. zum Zusammenhang vor allem auch *Gerhard Ritter*, Staatskunst und Kriegshandwerk. Das Problem des „Militarismus“ in Deutschland, Bd. 1: Die altpreußische Tradition (1740–1890) (München 1965) 25–59; im folgenden zitiert: *Ritter*, Staatskunst und Kriegshandwerk.



Das Hauptziel einer „Kriegführung möglichst ohne Leidenschaft, nach Grundsätzen ruhiger Staatsvernunft“ bestand also darin, „den Krieg zu einem möglichst exakt berechenbaren Vorgang, zu einem rational verwendbaren Instrument der Politik zu machen“, d.h. die Kampfhandlungen einer kriegerischen Auseinandersetzung „in so engen Grenzen zu halten“, daß, wie Friedrich der Große einmal bemerkte, „der friedliche Bürger kaum etwas davon merken sollte“. Genau dem entsprach das höchste Ideal eines wahrhaft aufgeklärten Feldherrn, das nach einer bekannten Formulierung Gerhard Ritters darin bestand, „den Krieg womöglich ganz ohne blutige Entscheidungen zu gewinnen; das war dann ein Triumph der technischen Virtuosität und der Humanität zugleich. Bellona, die wilde Kriegsgöttin, sollte vernünftig gemacht, sollte gleichsam zu einer Hauskatze gezähmt werden.“<sup>6</sup> Dieser Zähmungsversuch, dessen Wirksamkeit im übrigen schon von manchen Zeitgenossen in Zweifel gezogen worden ist<sup>7</sup>, scheiterte bekanntlich nach 1789 auf der ganzen Linie, und jene in friderizianischer Tradition wurzelnden „Rokokostrategen“ wie etwa Ernst von Rüchel in Preußen haben mit ihren Versuchen einer Eindämmung jener von Frankreich ausstrahlenden neuen revolutionären Kriegsenergien spätestens 1806 bei Jena und Auerstedt ihre vernichtende und jedenfalls endgültige Niederlage erleben müssen<sup>8</sup>.

Welcher Art waren nun jene „neuen Kriege“, die spätestens infolge der umfassenden politisch-militärischen Mobilisierung im revolutionären Frankreich des Jahres 1793 das Bild der militärischen Konflikte in Europa zu prägen begannen? Kann man sie tatsächlich als „heilige Kriege“ bezeichnen? Man wird es jedenfalls in dem Fall *nicht* tun können, wenn man diesen Begriff in einer eher engen Definition ausschließlich auf militärisch-gewaltsame Auseinandersetzungen eindeutig religiösen und konfessionellen Charakters beschränkt, auf „die Vorstellung des Krieges im Namen Gottes“<sup>9</sup>; in diesem Fall wäre etwa, auf Deutschland bezogen, der Dreißigjährige Krieg als das geschichtliche Paradigma eines „heiligen

<sup>6</sup> Die Zitate aus: Ritter, Staatskunst und Kriegshandwerk, Bd. 1, 57–59.

<sup>7</sup> Vgl. Johannes Kunisch, Das „Puppenwerk“ der stehenden Heere. Ein Beitrag zur Neueinschätzung von Soldatenstand und Krieg in der Spätaufklärung, in: ders., Fürst – Gesellschaft – Krieg. Studien zur bellizistischen Disposition des absoluten Fürstenstaates (Köln, Weimar, Wien 1991) 161–201; zum Zusammenhang siehe auch den wichtigen begriffsgeschichtlichen Beitrag von Wilhelm Janssen, Krieg, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd. 3 (Stuttgart 1982) 567–615, bes. 584ff.

<sup>8</sup> Grundlegend hierzu neuerdings die weit ausgreifende Studie von Olaf Jessen, „Preußens Napoleon“? – Ernst von Rüchel. Krieg im Zeitalter der Vernunft 1754–1823 (Paderborn, München, Wien, Zürich 2007); vgl. ebenfalls Eberhard Kessel, Die Wandlung der Kriegskunst im Zeitalter der Französischen Revolution, in: ders., Militärgeschichte und Kriegstheorie in neuerer Zeit. Ausgewählte Aufsätze, hrsg. v. Johannes Kunisch (Historische Studien 33, Berlin 1987) 19–45; Johannes Kunisch, Von der gezähmten zur entfesselten Bellona. Die Umwertung des Krieges im Zeitalter der Revolutions- und Freiheitskriege, in: ders., Fürst – Gesellschaft – Krieg. Studien zur bellizistischen Disposition des absoluten Fürstenstaates (Köln, Weimar, Wien 1991) 203–226; im folgenden zitiert: Kunisch, Von der gezähmten zur entfesselten Bellona.

<sup>9</sup> So Johannes Burkhardt, Religionskrieg, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28 (Berlin, New York 1997) 681–685, hier 684.

Krieges“<sup>10</sup> anzusehen. Nähert man sich nun aber der Epoche der neuesten Geschichte, dann empfiehlt es sich, diesen Begriff etwas weiter zu fassen, und zwar ohne dabei unpräzise zu werden. Wenn „heilig“, wie zurecht gesagt worden ist, „zunächst einfach ein Mehr“ bedeutet, „das über Rechtfertigungen und Ideologisierung eines Krieges weit hinausgeht“, und wenn es nun ebenfalls „nicht gleich darauf ankommt, dasjenige Mehr, welches ein Heiliges ist, auf denselben Begriff in Religion und Religionswissenschaft abzustimmen“<sup>11</sup>, dann wird man in diesem Fall „heilige Kriege“ als Kriege bezeichnen können, die eben nicht um ein politisch, geographisch, ökonomisch konkret zu bestimmendes Ziel, um einen abgrenzbaren Zweck – etwa Erringung von Feldherrnruhm, Territorialgewinn, wirtschaftliche Vorteile – geführt werden, sondern eben um jenes „Mehr“.

Diesen Reflexionen von Carsten Colpe folgend, darf man wohl sagen, daß die Definition, die inhaltliche Bestimmung von eben jenem „Mehr“ keineswegs immer „nur aufgrund eines realen Kriegsverlaufs und eines friedlichen Zustandes erfolgt, sie hat auch oft genug auf die Führung eines Krieges zurückgewirkt, ja ihn zuweilen sogar herbeigeführt, ebenso wie ein Frieden mit überhöhenden Deutungen versehen und dementsprechend erfahren werden konnte“<sup>12</sup>. Handelt es sich bei diesem „Mehr“, das eben nicht nur in verengender Perspektive als religiöses Moment im Sinne der Begründung und Motivation eines Religionskrieges oder eines „religiösen Krieges“<sup>13</sup> betrachtet werden kann, nun um ein als absolut angesehenes, in der Sache unhinterfragbares Ziel, dann kann in diesem zweiten Fall von Kriegen – eben auch von „heiligen Kriegen“ in diesem speziellen Sinne – die Rede sein, von Kriegen also, die im Namen und im Zeichen eines *universalisierbaren höchsten Wertes* unternommen werden, dessen Bedeutung als ebenso unanfechtbar wie unantastbar gilt. Dieses – religiöse oder säkulare – „Heiligtum“ rechtfertigt in seiner geradezu sinnstiftenden Funktion dann *jede* Form der Kriegführung, jeden noch so radikalen und fundamentalen Eingriff in die menschliche Lebenswelt, jedes noch so außergewöhnliche, schwere Opfer, jede noch so grausame, unmenschliche, ja barbarische militärische Maßnahme<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Grundlegend zum Thema: Carsten Colpe, Der „Heilige Krieg“. Benennung und Wirklichkeit, Begründung und Widerstreit (Bodenheim 1994), im folgenden zitiert: Colpe, Der „Heilige Krieg“; anregend ebenfalls Hans Süßmuth, „Heiliger Krieg“ – Barriere des Friedens, in: Saeculum 22 (1971) 387–401; im folgenden zitiert: Süßmuth, „Heiliger Krieg“. – Wichtige ältere und neuere Forschungsbeiträge zum Gegenstand des „Heiligen“ finden sich auch in dem Band: Carsten Colpe (Hrsg.), Die Diskussion um das „Heilige“ (Wege der Forschung 305, Darmstadt 1977).

<sup>11</sup> Colpe, Der „Heilige Krieg“ 9.

<sup>12</sup> Ebd. 9.

<sup>13</sup> Vgl. Colpe, Der „Heilige Krieg“ 71: „Ein Religionskrieg ist ein Krieg, der im Namen einer institutionalisierten Religion geführt wird. Ein religiöser Krieg ist ein Krieg, der in jedem Falle Elemente natürlicher Religion, manchmal auch Elemente institutionalisierter Religion in sich hat.“

<sup>14</sup> Bei dieser sehr weiten Bestimmung des „Heiligen“ bin ich mir durchaus im Klaren darüber, daß die strenge theologische Definition des „Heiligen“, wie sie vor allem in dem klassischen, zuerst 1917 publizierten Werk von Rudolf Otto, Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (München 1971) formuliert worden ist, nur in einzelnen Aspekten für eine genauere Bestimmung des „Heiligen Krieges“ herangezogen werden kann;

Akzeptiert man diese *erweiterte* Definition eines „heiligen Krieges“, die im Zentrum kollektiver sakraler Verehrung also nicht nur ein im engeren Sinne religiöses, sondern auch ein weltliches *Sacrum* erkennen kann – etwa ein oberstes und letztes Ziel, ein unantastbares Prinzip, einen absoluten Wert –, dann wird man die Kriegs-ära zwischen 1792 und 1815, vor allem die frühen Jahre der ersten Revolutionskriege von 1792 bis 1794 und dann noch einmal die eigentliche Phase der Befreiungskriege gegen Napoleon zwischen 1813 und 1815<sup>15</sup>, wohl mit dem Begriff des „heiligen Krieges“ umschreiben können<sup>16</sup>. Und als das höchste Prinzip, als das unanfechtbare, niemals in Zweifel zu ziehende *Sacrum* jener „heiligen Kriege“ hat in diesem Fall die *Idee der Freiheit* zu gelten, die als universales, zugleich sinnstiftendes wie auch handlungsleitendes Prinzip in jener Epoche ihren Durchbruch erlebte und die zugleich, wie sicher anzunehmen ist, die Hoffnungen der Mehrheit aller damals in Europa lebenden Menschen bestimmt hat – mit welcher Berechtigung auch immer. In eben diesem Sinne, d.h. weil sie einem zugleich universalen wie absoluten, nicht selten auch mit Hilfe einer explizit religiösen Semantik verklärten Prinzip verpflichtet waren und damit „Religiöses und Profanes miteinander verwoben“ haben, tragen die Freiheits- und die Befreiungskriege dieser Epoche *auch* – wenngleich keineswegs ausschließlich – den Charakter von „heiligen Kriegen“. Obgleich, wie treffend gesagt worden ist, der „heilige Krieg“ in der Neuzeit „in seiner Ursprungsbedingung säkularisiert“ wird, versteht er sich jedoch weiterhin „entweder in Übereinstimmung mit einem göttlichen Auftrag oder mit einer verpflichtenden Gesamtüberzeugung“<sup>17</sup>.

## II.

Es war zuerst das revolutionär bewegte, politisch und geistig zutiefst aufgewühlte Frankreich der Jahre nach 1792, in dem sich – um in dem zitierten Bilde Gerhard

so dürften etwa die von Otto thematisierten Momente des „Übermächtigen (*majestas*)“ oder auch des *Sanctums* als eines „numinosen Wertes“ (vgl. ebd. 22ff., 66ff.) zu einem präziseren Verständnis und zu einer auch definitorischen Erhellung des Phänomens „Heiliger Krieg“ beitragen – eine Aufgabe, die indes im Rahmen der vorliegenden Studie nicht geleistet werden kann.

<sup>15</sup> Für das Faktische dieser mehr als zwei Jahrzehnte umfassenden Kriegsepoche sei an dieser Stelle statt vieler nur verwiesen auf ein älteres sowie auf zwei neuere Standardwerke: *Adalbert Wahl*, Geschichte des europäischen Staatensystems im Zeitalter der Französischen Revolution und der Freiheitskriege (1789–1815) (Handbuch der Mittelalterlichen und der Neueren Geschichte, hrsg. v. *Georg von Below* und *Friedrich Meinecke*, München, Berlin 1912) 34–71, 222–260; *Paul W. Schroeder*, The Transformation of European Politics 1763–1848 (The Oxford History of Modern Europe, Oxford 1994) 100–176, 477–509, 548–559; im folgenden zitiert: *Schroeder*, The Transformation; *Michael Erbe*, Revolutionäre Erschütterung und erneuertes Gleichgewicht 1785–1830 (Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen 5, Paderborn, München, Wien, Zürich 2004) 293–306, 335–342; im folgenden zitiert: *Erbe*, Revolutionäre Erschütterung und erneuertes Gleichgewicht.

<sup>16</sup> *Colpe*, Der „Heilige Krieg“ 14, vermag in den „antinapoleonischen Freiheitskriegen zu Beginn des 19. Jahrhunderts“ nur einen „Vorläufer“ des „politisch-vaterländische[n] Gebrauch[s]“, mit dem ein Krieg als heilig gewollt oder in Anspruch genommen wird“, zu sehen.

<sup>17</sup> Zitate: *Süßmuth*, „Heiliger Krieg“ 387, 401.

Ritters zu bleiben – die vermeintlich „gezähmte Bellona“ ihrer Bindungen und Fesseln wieder entledigte. Dies hing nun keineswegs nur mit dem europäischen Mächtesystem und seinen spezifischen Konstellationen zusammen, die drei Jahre nach Beginn der Revolution zum Ausbruch des ersten Koalitionskrieges gegen den neuen revolutionären Staat führen sollten, sondern zuerst und vor allem mit dem politischen Anspruch der Revolution, die nach dem Verständnis ihrer führenden Ideologen durchaus *mehr* sein wollte als nur die politische Neuordnung eines einzelnen Landes. Die Ziele der Revolution waren vielmehr *universal*, ihr höchster Wert – ausgedrückt in der allgemeinen Parole von „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“<sup>18</sup> – bestand in der umfassenden Verwirklichung freiheitlicher politischer Formen, die als solche wiederum die unabdingbare Voraussetzung der Verwirklichung jener anderen beiden Ziele, Gleichheit und Brüderlichkeit, darstellten, denn beide waren ohne die Voraussetzung der Freiheit nach dem revolutionären Verständnis jener Zeit nicht denkbar.

„Freiheit“ wurde zum allumfassenden, stets präsenten und von kaum jemandem hinterfragten allgemeinen Signum jener Epoche<sup>19</sup>; auch spätere Beobachter haben daran keinen Zweifel gelassen, selbst wenn sie, wie etwa Wolfgang Menzel in seiner „Geschichte Europa's vom Beginne der französischen Revolution bis zum Wiener Congreß“ zwei Generationen und mehrere Revolutionen später, mit eher skeptischem Blick auf jene Epoche zurücksahen: „Die halbe Welt glühte für Freiheit. Unermeßliche Kräfte wurden für sie in Bewegung gesetzt, aber ihre Vorkämpfer überschritten weitaus das Maaß, in welchem die Freiheit möglich ist und machten aus ihr eine neue unnatürliche und unerträgliche Tyrannei.“<sup>20</sup> Wenn die Freiheit in jener Epoche zwar nicht zu einer Religion *sui generis* geworden ist<sup>21</sup>, so stellte sie doch wenigstens zeitweilig das zentrale säkulare Heiligtum dar, um dessen Sein oder Nichtsein die „heiligen Kriege“ zwischen 1792 und 1815 geführt worden sind. Wie es Fichte 1813 formulierte: „Das, worüber gestritten wird, leidet keine Theilung: die Freiheit ist, oder ist nicht.“<sup>22</sup> Und auch der von Menzel rückblickend konstatierte Umschlag der Freiheit in ihr Gegenteil, in die Tyrannei, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit ihrer Funktion im Zentrum eines säkularen Kultes.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu statt vieler nur *Gérard Antoine*, *Liberté, égalité, fraternité ou les fluctuations d'une devise* (Paris 1981); sodann besonders ergiebig: *François Furet, Mona Ozouf* (Hrsg.), *Kritisches Wörterbuch zur Französischen Revolution*, Bde. 1–2 (Frankfurt a. M. 1996) hier Bd. 2, 1037–1053 (Brüderlichkeit), 1103–1121 (Freiheit), 1136–1159 (Gleichheit).

<sup>19</sup> Siehe dazu etwa *Diethelm Klippel*, *Freiheit VI. Der politische Freiheitsbegriff im modernen Naturrecht (17./18. Jahrhundert)*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. v. *Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck*, Bd. 2 (Stuttgart 1975) 469–488, bes. 482ff.

<sup>20</sup> *Wolfgang Menzel*, *Geschichte Europa's vom Beginne der französischen Revolution bis zum Wiener Congreß (1789–1815)* Bde. 1–2 (Stuttgart 1853) hier Bd. 1, IV. (Vorrede); vgl. dazu auch *Gerhart Söhn*, *Wolfgang Menzel. Leben – Werk – Wirkung – Bibliographie* (Düsseldorf 2006) 62f.

<sup>21</sup> Der Begriff einer „Religion der Freiheit“, hier vor allem bezogen auf den europäischen Liberalismus nach 1815, ist geprägt worden von *Benedetto Croce*, *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert* ([zuerst 1932], Frankfurt a. M. 1979) 7–19 u. passim.

<sup>22</sup> *Johann Gottlieb Fichte*, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. *Immanuel Hermann Fichte*, Bd. 4 (Berlin 1845) 413.

Der „Bellizismus“ dieser Jahrzehnte, also die (nach einer treffenden Definition von Jörn Leonhard) „sinnstiftende Aneignung von Kriegserfahrungen durch zeitgenössische, diskursiv vermittelte Kriegsdeutungen“<sup>23</sup>, ist in neuerer Zeit überwiegend mit dem Blick auf die kriegerisch-bellizistischen Entstehungsbedingungen der *modernen Nationen* in Europa untersucht und gedeutet worden, so etwa, mit Blick auf Frankreich, von Hans-Jürgen Lüsebrink und neuerdings in vergleichender Perspektive vor allem von Jörn Leonhard<sup>24</sup>. Dagegen soll im folgenden die andere, die zweite Dimension des Bellizismus im Revolutionszeitalter in den Blick genommen werden, nämlich die *übernationale*, die manchmal nur scheinbar, zuweilen aber auch wirklich *universale* Dimension, die der Freiheitsbegriff dieser Zeit aufzuweisen hat. Das Auseinandertreten von freiheitsdefizitären Erfahrungsräumen auf der einen und freiheitsverheißenden Erwartungshorizonten auf der anderen Seite, das als eines der zentralen Kennzeichen jener „Sattelzeit“<sup>25</sup> der Jahrzehnte um 1800 angesehen werden kann, stellte eben kein nationales, d. h. eben auch kein ausschließlich französisches, nicht einmal nur ein europäisches, sondern ein genuin *übernationales*, damit ein *allgemein-menschliches*, ein *universales Phänomen* dar.

Die politische Rhetorik der französischen Revolutionäre während der Kriegszeit, vor allem der Jahre 1792–1794, die für diesen Zusammenhang wohl die zentrale Quelle für die Bewußtseinsgeschichte dieser Zeit darstellt<sup>26</sup>, liefert hierfür eine Fülle von Belegen, in denen sich zugleich ein grundlegend neues – gerade auch durch die neu eingeführte revolutionäre Zeitrechnung manifestiertes – Zeitverständnis spiegelt<sup>27</sup>. Vor allem *ein* spezifisches Moment dominiert die Äußerungen der führenden politischen Protagonisten dieser Zeit ebenso wie die Propaganda der Revolution: „Le mythe des libérateurs universels“<sup>28</sup>. Bereits Ende 1791, noch vor dem Beginn des Krieges, stellte Jacques-Pierre Brissot, der politisch noch eher ge-

<sup>23</sup> Jörn Leonhard, *Bellizismus und Nation. Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750–1914* (ungedruckte Habilitationsschrift, Universität Heidelberg 2004) 27; im folgenden zitiert: *Leonhard*, *Bellizismus und Nation*. – An dieser Stelle sei dem Kollegen Jörn Leonhard/Freiburg i.Br. sehr herzlich für seine Bereitschaft gedankt, mir seine noch ungedruckte Habilitationsschrift vor der Publikation zugänglich zu machen.

<sup>24</sup> Hans-Jürgen Lüsebrink, *Die Genese der „Grande Nation“*. Vom Soldat-Citoyen zur Idee des Empire, in: Ulrich Herrmann (Hrsg.), *Volk – Nation – Vaterland* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 18, Hamburg 1996) 118–130; *Leonhard*, *Bellizismus und Nation* passim.

<sup>25</sup> Reinhart Koselleck, *Einleitung*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd. 1 (Stuttgart 1997) XIII–XXVII.

<sup>26</sup> Zu Begriff und Konzeption der „Bewußtseinsgeschichte“ vgl. Heinz Gollwitzer, *Geschichte des weltpolitischen Denkens*, Bd. 2 (Göttingen 1982) 13.

<sup>27</sup> Vgl. dazu Reinhart Koselleck, *Hinweise auf die ‚Neue Zeit‘ im französischen Revolutionskalender*, in: *ders.*, *Zeitschichten. Studien zur Historik* (Frankfurt a. M. 2000) 240–245.

<sup>28</sup> Frank Attar, *La révolution française declare la guerre à l'Europe. L'embrasement de l'Europe à la fin du XVIIIe siècle* (Brüssel 1992) 122; vgl. zum Zusammenhang auch die weiteren Ausführungen ebd. 122–127. – Aus der Fülle der Literatur über die französischen Revolutionskriege sei an dieser Stelle immer noch die klassische, unübertrefflich gründliche, inhaltlich weit ausholende ältere Darstellung genannt: Albert Sorel, *L'Europe et la Révolution Française*, Bde. 2–4 (Paris 1887–1892).

mäßigte Girondist, das Revolutionsgeschehen ausdrücklich in einen universal-historischen Zusammenhang, wenn er bemerkte, der Krieg sei unabweisbar notwendig, um die Freiheit zu befestigen, die man jetzt „nach tausend Jahren Sklaverei ... erobert“ habe, er sei notwendig, um die Freiheit „von den Lasten des Despotismus zu reinigen; er ist notwendig, um Männer zu entfernen, welche sie vergiften könnten“ – und schließlich sei er ebenfalls notwendig, um die „Revolution moralisch zu machen und zu konsolidieren“<sup>29</sup>. Condorcet sprach in seinem „Discours sur l’office de l’Empereur“ vom 25. Januar 1792<sup>30</sup> bereits von einer „révolution si universelle“ und von den Soldaten Frankreichs als den „soldats de la liberté“<sup>31</sup>, die als solche nicht nur für die eigene, sondern letztlich für die Freiheit aller Völker kämpften.

Auf dem Höhepunkt der für Frankreich überaus krisenhaften Lage in den ersten Kriegsjahren, im März 1793, fand Danton in einer seiner Kriegsreden an das französische Volk die folgenden, ungemein kennzeichnenden Formulierungen, in denen sich die bis dahin wohl beispiellose neue Radikalität dieser Zeit ausdrückt: „Trinken wir, wenn es nötig ist, das Blut der Feinde der Menschheit, aber Europa muß endlich frei sein. Es ist an Euch, diese Freiheit zu schaffen: Das Universum erwartet die Taten Eures Mutes.“<sup>32</sup> Und in einer der folgenden Reden, nur wenige Tage später: „Ich fordere Euch auf, eine heilige Liga zur Rettung der Freiheit zu bilden.“<sup>33</sup> An vielen Stellen der berühmten Kriegsreden Dantons – die einschlägigen, hier zitierten Passagen ließen sich noch vermehren – ist also der *Übergang vom Universalen zum Heiligen* direkt nachzuvollziehen; anders gewendet: Der Kampf für den obersten, universalen Wert, die Freiheit, erscheint hier als eine genuin *heilige* Angelegenheit.

Das menschheitliche, also *allgemein-universale Argument* ist – ebenso wie die pseudoreligiöse Metaphorik – auch in der Rhetorik anderer führender Revolutionäre, etwa bei Robespierre und Saint-Just, auf Schritt und Tritt anzutreffen; es sei an dieser Stelle lediglich hingewiesen auf die berühmte Rede des „Unbestechlichen“ vom 25. Dezember 1793 „Über die Prinzipien der revolutionären Regierung“, in der sich am Ende der bemerkenswerte Satz findet: „Die französische Armee ist nicht nur ein Schrecken der Tyrannen, sie ist die Ehre der Nation und der Menschheit“<sup>34</sup>; kurz zuvor hatte Robespierre in der gleichen Rede vom „Heiligtum der Nationalrepräsentation“<sup>35</sup> gesprochen und die Feinde

<sup>29</sup> Alle Zitate aus: *Peter Fischer* (Hrsg.), *Reden der Französischen Revolution* (München 1974) 144 (Brissot, 16. 12. 1791); im folgenden zitiert: *Fischer* (Hrsg.), *Reden der Französischen Revolution*.

<sup>30</sup> Abgedruckt in: *Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat Marquis de Condorcet*, *Oeuvres*, Bd. 10 (Paris 1847; ND Stuttgart, Bad Cannstatt 1968) 281–299.

<sup>31</sup> Die Zitate: *Condorcet*, *Oeuvres*, Bd. 10, 288.

<sup>32</sup> *Fischer* (Hrsg.), *Reden der Französischen Revolution* 278 (Danton, 10. 3. 1792).

<sup>33</sup> Ebd. 292 (Danton, 10. 3. 1793, abends).

<sup>34</sup> Ebd. 340 (Robespierre, 25. 12. 1793); zu Saint-Just vgl. als Beispiel für dessen menschheitlich grundiertes Pathos etwa die Ausführungen ebd. 376f. (Saint-Just, 3. 3. 1794).

<sup>35</sup> Ebd. 337 (Robespierre, 25. 12. 1793).



der Revolution als Prediger des Aberglaubens denunziert<sup>36</sup>. Frankreich, so heißt es wenige Wochen später in einer weiteren Rede dieses Mannes, „einst unter den sklavischen Ländern so ausgezeichnet, möge von nun an den Ruhm aller freien Völker, die je existiert haben, verdunkeln; und ein Muster der Nationen, ein Schrecken der Unterdrücker und eine Zierde des Erdballs werden! Mögen wir doch wenigstens, indem wir unser Werk mit unserm Blut besiegeln, die Morgenröte der allgemeinen Glückseligkeit sehen! dies ist unser Ehrgeiz, dies unser Zweck.“<sup>37</sup>

Wohl am eindringlichsten – und mit einer an extremer Theatralik kaum noch zu überbietenden Rhetorik – hat jedoch der ehemalige Priester Jacques Roux<sup>38</sup> dem radikalen Charakter und dem weit über das bloß Nationale hinausgehenden, konsequent universalistischen Anspruch der Revolution Ausdruck verliehen; er tat dies in seinem „Discours sur les moyens de sauver la France et la liberté“, einer politischen Predigt, die er im Mai und Juni 1792, also in der ersten Kriegsphase in mehreren der großen Pariser Kirchen gehalten hat<sup>39</sup>. Dieser Text dürfte zu den aussagekräftigsten Quellen für den politisch-religiösen Charakter der französischen Revolutionsideologie zählen; jedenfalls tritt dieses Moment bei Roux besonders deutlich hervor.

In dieser Rede rühmt er die, wie er sagt, „unbestechlichen Schriftsteller“ der französischen Nation, „deren ... unsterbliche Geistesgaben das Signal für diese Freiheit gesetzt, deren bloßer Name das Universum in Erstaunen setzt und deren machtvolle Hand Tag und Nacht mit stählerner Feder die politische Wiedergeburt des Erdballs und den nahe bevorstehenden Tod der Tyrannen niederschreibt“<sup>40</sup>. Und im gleichen pathetisch-theatralischen Ton geht es anschließend weiter: „Stolz, zu Hohem bestimmt zu sein und die Geschichte des gesamten Universums in den Händen zu halten, wird der Franzose seinen Sieg und seinen Ruhm zu behaupten wissen ... Die Freiheit ... wird siegen: allenfalls mit dem Erdball selber kann sie

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 337: „Unter der Larve des Patriotismus ermordeten sie [die Verräter der Revolution; H.-C. K.] gestern die Verteidiger der Freiheit, und heute mischen sie sich in ihren Leichenzug; fordern für sie göttliche Ehrenbezeugungen; und spähen die Gelegenheit aus, ihresgleichen zu morden. Soll der Bürgerkrieg erregt werden: so predigen sie alle Torheiten des Aberglaubens. Ist der Bürgerkrieg auf dem Punkt, durch die Ströme französischen Blutes zu erlöschen: so schwören sie ihrem Priestertum und ihrem Gott ab, um jenen wieder anzufachen.“

<sup>37</sup> Ebd. 343 (Robespierre, 5.2.1794).

<sup>38</sup> Vgl. Walter Markov, Die Freiheiten des Priesters Roux ([Ost-]Berlin 1967).

<sup>39</sup> Neu abgedruckt in: Jacques Roux, Scripta et acta. Textes présentés par Walter Markov ([Ost-]Berlin 1969) 49–78; im folgenden zitiert: Roux, Scripta et acta; deutsche Übersetzung u. a. in: Jacques Roux, Freiheit wird die Welt erobern. Reden und Schriften, hrsg. v. Walter Markov (Leipzig 1985) 55–93; im folgenden zitiert: Roux, Freiheit wird die Welt erobern. – Vgl. dazu auch (aus marxistischer Perspektive) Walter Markov, Exkurse zu Jacques Roux (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1970, [Ost-]Berlin 1970) 123–126.

<sup>40</sup> Roux, Freiheit wird die Welt erobern 66; Roux, Scripta et acta 57: „... écrivains incorruptibles; ô vous dont le génie bienfaisant et immortel a donné le signal de cette liberté, dont le nom seul étonne l'univers, et dont la main puissante grave jour et nuit, avec une plume de fer, la résurrection politique du globe, et la mort très prochaine des tyrans!“

untergehen.“<sup>41</sup> Mit besonderer Inbrunst betreibt Roux die appellative Sakralisierung der Freiheit, etwa in der folgenden Formulierung: „Freiheit, Gottheit der großen Seelen, du, durch die und für die sich das Menschengeschlecht erhebt und aufatmet, sende deine ehrwürdigen Bevollmächtigten in alle Weltstriche, auf daß sie allen Völkern verkünden, daß sie unsere Brüder sind, daß sie kommen mögen, um auf dem gemeinsamen Altar der Gleichheit, der Rechte und der Gottesdienste ihre Souveränität und Macht zu bekunden.“<sup>42</sup> Und schließlich fehlt in seinem Aufruf zum Krieg, mit dem dieser „Discours“ endet, ebenfalls nicht die Erwartung, daß „dieser Krieg der letzte des Menschengeschlechts“<sup>43</sup> sein möge.

Den Forderungen und Inhalten einer solchen Rhetorik entsprach die Politik der revolutionären französischen Republik in ihrer radikalsten Phase. Die „levée en masse“, beschlossen von der Nationalversammlung in ihrem berühmten Dekret vom 23. August 1793, bedeutete in der Tat nichts weniger als die totale Mobilisierung der gesamten französischen Nation; dem Kriegseinsatz sowie der Produktion von Waffen und Textilien wurden jetzt nicht nur alle Männer, sondern ebenfalls die Frauen, Kinder und Greise zugeführt: „Die jungen Männer werden in den Kampf ziehen, die verheirateten werden Waffen schmieden, das Heer versorgen und den Unterhalt der Nation sichern. Die Frauen werden Uniformen und Zelte nähen und in den Krankenhäusern Dienst tun. Die Kinder werden Leinen zupfen und ihre reinen Hände zum Himmel erheben, die Greise werden das Beispiel der alten Völker nachahmen, sich auf die öffentlichen Plätze tragen lassen, um den Kriegern Mut und Haß gegen die Könige zu predigen. Die Republik ist nur noch eine belagerte Festung. Frankreich darf nur noch ein einziges Zeltlager sein.“<sup>44</sup> Dabei handelte es sich, so Jean Tulard, „um eine Aufrüstung, wie sie Frankreich noch nie zuvor gekannt hatte“. Die revolutionäre Armee verfügte fortan über ein „unerschöpfliches Menschenreservoir“<sup>45</sup> und ebenfalls über besonders mutige Soldaten und Generäle: Denn jeder Mann, der sich dem Dienst mit der Waffe verweigerte, sowie jeder in einer Schlacht besiegte

<sup>41</sup> Roux, Freiheit wird die Welt erobern 80; Roux, Scripta et acta 68: „Fier de ses hautes destinées, et de tenir dans ses mains la cause de l'univers, le Français soutiendra son triomphe et sa gloire. ... La liberté ... triomphera: elle ne pourra même périr qu'avec le globe de la terre.“

<sup>42</sup> Roux, Freiheit wird die Welt erobern 81 f.; Roux, Scripta et acta 69: „Liberté, divinité des grandes âmes, toi, par qui et pour qui le genre humain se relève et respire, envoi tes plénipotentiaires sacrés dans toutes les régions du monde, pour annoncer à tous les peuples qu'ils sont nos frères! qu'ils viennent reconnaître sur l'autel commun de légalité, des droits et des cultes, leur souveraineté et leur puissance.“

<sup>43</sup> Roux, Freiheit wird die Welt erobern 82; Roux, Scripta et acta 70: „...que cette guerre soit la dernière du genre humain“.

<sup>44</sup> Hier zitiert nach: Ernst Schulin, Die Französische Revolution (München 42004) 223; im folgenden zitiert: Schulin, Die Französische Revolution. Vgl. zum Zusammenhang auch Jean Tulard, Frankreich im Zeitalter der Revolutionen 1789–1851 (Geschichte Frankreichs 4, Stuttgart 1989) 121–126; im folgenden zitiert: Tulard, Frankreich im Zeitalter der Revolutionen.

<sup>45</sup> Tulard, Frankreich im Zeitalter der Revolutionen 124.

Heerführer wurde fortan sofort mit dem Tode bestraft<sup>46</sup>. Der „Präzedenzfall für die modernen Volkskriege“<sup>47</sup> war hiermit im Sommer 1793 geschaffen worden; seine Wirkungen und Folgen erstrecken sich bis in die Gegenwart.

Man sieht auf den ersten Blick, warum und wodurch sich eine derart radikale und totale Kriegführung von allem abhob, was die früheren Kabinettskriege des Ancien Régime ausgezeichnet hatte; gegen eine solche, bis dahin in der modernen Geschichte vermutlich noch niemals dagewesene kollektive Anstrengung eines ganzen Volkes konnten die Armeen der anderen Mächte nur unterliegen. Jahrzehnte später stellte Stendhal (in einem seiner nachgelassenen „Napoleon“-Fragmente) rückblickend fest: „Anno 1794 waren uns die übrigen Europäer, die sich mit uns schlugen, um ihre Ketten zu bewahren, bedauernswerte Schwachköpfe oder Schelme im Dienste der Despoten.“<sup>48</sup> Der revolutionäre Furor entpuppte sich – gerade indem er sich in der Form eines todernst gemeinten menschheitlich-universalistischen Pathos’ artikuliert – als eine Art neuer politischer Religion<sup>49</sup>, die zu ihrer Durchsetzung und damit zum Wohl und Heil der „Menschheit“, ja des gesamten „Universums“, den „heiligen Krieg“ erforderte (auch wenn der Begriff in genau dieser Verbindung in den Texten jener Zeit nur selten vorzukommen scheint). Und überdies sollte dieser heilige Krieg, wie immer wieder von den Rednern, Propagandisten und Ideologen der Revolution betont wurde, zugleich *der letzte aller Kriege* sein, denn „der absolute Tiefpunkt der Geschichte verbürgt den Umschlag zur Erlösung“<sup>50</sup>. Mit einem solchen, explizit utopischen und zugleich säkularisiert-eschatologischen Anspruch konnte man fortan sämtliche militärisch-politischen Maßnahmen, auch die brutalsten und grausamsten, rechtfertigen.

Alexis de Tocqueville hat im Rückblick den Ausnahmecharakter und den pseudo-religiösen Anspruch der Französischen Revolution recht genau charakterisiert: Da sie – die Revolution – den Anschein erweckte, „die Wiedergeburt des Menschengeschlechts noch mehr als die Reform Frankreichs zu erstreben, hat sie eine Leidenschaft entzündet, wie sie bis dahin die heftigsten politischen Revolutionen niemals zu erzeugen vermocht hatten. Sie hat den Bekehrungsdrang eingeflößt und die Propaganda entstehen lassen. Dadurch hat sie denn auch jenen Anschein einer religiösen Revolution zu gewinnen vermocht, der die Zeitgenossen so sehr in Schrecken gesetzt hat; oder vielmehr sie ist selbst eine Art neuer Religion geworden, allerdings eine unvollkommene Religion, ohne Gott, ohne Kultus und ohne

<sup>46</sup> Vgl. Schulz, Die Französische Revolution 231.

<sup>47</sup> Crane Brinton, Europa im Zeitalter der Französischen Revolution (Wien 1948) 176.

<sup>48</sup> Hier zitiert nach: Arthur Schurig (Hrsg.), Stendhal, Gedanken, Meinungen, Geschichten (Leipzig 1928) 463f.

<sup>49</sup> Vgl. dazu u. a. die knappen Bemerkungen bei Karl Josef Schipperges, Zur Instrumentalisierung der Religion in modernen Herrschaftssystemen, in: Hans Maier (Hrsg.), Totalitarismus und Politische Religionen, Bd. 3: Deutungsgeschichte und Theorie (Paderborn, München, Wien, Zürich 2003) 223–236, hier 224.

<sup>50</sup> Reinhart Koselleck, Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von ‚Krise‘, in: ders., Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache (Frankfurt a. M. 2006) 212.

künftiges Leben, die aber trotzdem, gleich dem Islam, die ganze Erde mit ihren Soldaten, ihren Aposteln und ihren Märtyrern überschwemmt hat.“<sup>51</sup> Präziser lassen sich die Gründe dafür, warum die Revolutionskriege vom Frankreich der Jahre 1792 bis 1795 eben auch als „heilige Kriege“ – in jenem weiteren Sinne – verstanden und geführt worden sind, kaum formulieren.

### III.

Der europäische Krieg gegen Napoleon, der nach dem katastrophalen Scheitern seines Rußlandfeldzugs um die Jahreswende 1812/13 begann, war Freiheitskrieg und Befreiungskrieg zugleich: Ein Kampf für die *Freiheit* im Sinne einer künftigen Etablierung freiheitlicher politischer Ordnungen und Lebensformen sowie ebenfalls ein Kampf um *Befreiung* von einer als zutiefst unrechtmäßig empfundenen Herrschaft eines Hegemon, Usurpators, Unterdrückers und Tyrannen<sup>52</sup>. Auch diese Kriege wurden von Anfang an keineswegs nur als ausschließlich nationale Befreiungskriege aufgefaßt, sondern sie sollten ebenfalls einem *universalen*, einem gewissermaßen *allgemein-menschlichen Anliegen* dienen. Denn der Kampf gegen einen unrechtmäßigen Herrscher, einen von außen kommenden Usurpator, einen fremden Tyrannen, gehört in gewisser Weise zu den geschichtlichen Modellsituationen, die den politisch-historischen Erfahrungsschatz – nicht nur – der europäischen Völker geprägt haben. Gerade im kollektiven Bewußtsein der Deutschen um und nach 1800 war die Erinnerung an Freiheits- und Befreiungskriege dieser Art sehr lebendig: So etwa an den Kampf der Schweizerischen Eidgenossen gegen das Haus Österreich im späten Mittelalter oder auch an den Befreiungskampf der Niederländer gegen die spanische Herrschaft, wie sie soeben beide in den gerade in dieser Zeit sehr populären Geschichtswerken von Johannes von Müller<sup>53</sup> und Friedrich Schiller<sup>54</sup> vergegenwärtigt worden waren<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Alexis de Tocqueville, *Der alte Staat und die Revolution* (München 1978) 29. Wichtig für den Zusammenhang der Revolutionsdeutung Tocquevilles: André Jardin, Alexis de Tocqueville – Leben und Werk (Frankfurt a. M., New York 1991) 437–463.

<sup>52</sup> Zur Begrifflichkeit vgl. (mit vielen zeitgenössischen Belegen) Wolfgang Stammeler, *Freiheitskrieg oder Befreiungskrieg?*, in: ders., *Kleine Schriften zur Sprachgeschichte* (Berlin 1954) 154–158.

<sup>53</sup> Johannes von Müller, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Johann Georg Müller, Bde. 7–22: *Die Geschichten Schweizerischer Eidgenossenschaft* (Stuttgart, Tübingen 1832–1833); vgl. dazu u. a. Karl Schib, *Johannes von Müller 1752–1809* (Schaffhausen, Konstanz, Lindau, Stuttgart 1967) 85–108.

<sup>54</sup> Friedrich Schiller, *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung* (1788), in: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Gerhard Fricke, Herbert G. Göpfert, Bd. 4 (München 1980) 27–361; vgl. Peter-André Alt, *Schiller. Leben – Werk – Zeit*, Bd. 1 (München 2004) 620–632.

<sup>55</sup> Zur Einordnung dieser beiden berühmten Geschichtsdarstellungen in den Zusammenhang der Entwicklung des deutschen Nationalbewußtseins um 1800 vgl. auch die Bemerkungen bei Heinrich Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, Bd. 1 (München, Salzburg 1964) 154–166.

Die allgemeine, über die ausschließlich nationale hinausweisende, universale Motivation war also vorhanden, als man im Jahr 1813 in Deutschland zu den Waffen griff – hier und dort freilich später als anderswo –, um den fremden Usurpator aus Deutschland zu vertreiben, der soeben viele zehntausende deutsche Soldaten in Rußland geopfert hatte<sup>56</sup>. Als ein besonders charakteristisches Zeugnis für die brutale Denkweise Napoleons kann man seine legendäre, in einen heftigen Streit ausartende Unterredung auffassen, die er mit Metternich am 26. Juni 1813 in Dresden geführt und die jener in seinen Erinnerungen der Nachwelt überliefert hat. Metternich sagte dem Empereur: „... Euer Majestät haben das Gefühl, daß Sie der Nation absolut nothwendig sind, brauchen aber nicht auch Sie die Nation? Und wenn diese jugendliche Armee, die Sie heute unter die Waffen gerufen haben, dahin gerafft sein wird, was dann?“ Als Napoleon diese Worte hörte, übermannte ihn der Zorn, er ward bleich und seine Züge verzerrten sich. „Sie sind nicht Soldat“, fuhr er mich an, „und wissen nicht, was in der Seele eines Soldaten vorgeht. Ich bin im Felde aufgewachsen, und ein Mann wie ich scheert sich wenig um das Leben einer Million Menschen.“ Mit diesem Ausruf warf er den Hut, welchen er bisher in der Hand gehalten, in die Ecke des Zimmers. Ich blieb ganz ruhig, stützte mich an die Ecke eines Consols zwischen den zwei Fenstern und sagte tief bewegt von dem, was ich eben gehört: „Warum haben Sie mich gewählt, um mir zwischen vier Wänden das zu sagen, was Sie eben ausgesprochen; öffnen wir die Thüren und mögen Ihre Worte von einem Ende Frankreichs zum anderen ertönen. Nicht die Sache, die ich vor Ihnen vertrete, wird dabei verlieren.“ Napoleon faßte sich und mit ruhigerem Tone sagte er mir folgende Worte, nicht weniger merkwürdig als die vorigen: „Die Franzosen können sich nicht über mich beklagen; um sie zu schonen habe ich die Deutschen und die Polen geopfert. Ich habe in dem Feldzug von Moskau dreihunderttausend Mann verloren, es waren nicht mehr als dreißigtausend Franzosen darunter.“ „Sie vergessen Sire“, rief ich aus, „daß Sie zu einem Deutschen sprechen.“<sup>57</sup>

Der gewaltsame Widerstand gegen einen Mann wie den Kaiser der Franzosen, der sich in dieser Weise (wenn auch nicht öffentlich) über die von ihm geopfert Soldatenmassen artikulieren konnte, erschien also mehr als angebracht, ja er war in der Sicht wohl der meisten der damals lebenden Deutschen durchaus mehr als eine nur nationale Pflicht. So lag es tatsächlich nahe, diesen Befreiungskampf gerade in

<sup>56</sup> Neben dem älteren Standardwerk von *Hermann Ulmann*, *Geschichte der Befreiungskriege 1813 und 1814*, Bde. 1–2 (München, Berlin 1914–1915) vermittelt immer noch einen guten Überblick: *Willy Andreas*, *Das Zeitalter Napoleons und die Erhebung der Völker* (Heidelberg 1955) 509–601; knapper dagegen die neueren Überblicksdarstellungen: *Schroeder*, *The Transformation* 477–516 und *Erbe*, *Revolutionäre Erschütterung und erneuertes Gleichgewicht* 335–342.

<sup>57</sup> Aus Metternichs nachgelassenen Papieren, hrsg. v. *Richard Metternich-Winneburg*, Bd. 1 (Wien 1880) 155. Vgl. dazu auch *Heinrich Ritter von Srbik*, *Metternich – Der Staatsmann und der Mensch*, Bd. 1 (München, Darmstadt 1957) 159f., 715f. (einige Bemerkungen zur Überlieferung und Quellenkritik); neuerdings auch *Erich Pelzer*, *Metternich vor Napoleon. Krieg und Frieden (1813)*, in: *Kai Brodersen* (Hrsg.), *Große Reden. Von der Antike bis heute* (Darmstadt 2002) 83–95, 203f.

Deutschland als einen Krieg aufzufassen, der grundlegend anders war als herkömmliche und gewöhnliche Kriege – und das konnte auch bedeuten, ihn als einen „heiligen Krieg“ zu verstehen. Und hierfür gibt es wiederum eine Fülle sprechender Zeugnisse. Es beginnt bereits bei dem berühmten Aufruf König Friedrich Wilhelms III. „An mein Volk“ vom 17. März 1813, dessen Verfasser der Kriegsrat Theodor Gottlieb von Hippel gewesen ist<sup>58</sup>. Die religiös-theologische Deutung des kommenden Krieges, der vor allem als ein genuin gerechter Krieg verstanden wird, ist hier bereits in nuce vorhanden, wenn es etwa heißt: „Welche Opfer auch von Einzelnen gefordert werden mögen, sie wiegen die heiligen Güter nicht auf, für die wir sie hingeben, für die wir streiten und siegen müssen ... Gott und unser fester Wille werden unserer gerechten Sache den Sieg verleihen, mit ihm einen sicheren glorreichen Frieden und die Wiederkehr einer glücklichen Zeit.“<sup>59</sup> Diesen Tenor hat neben anderen auch Friedrich Schleiermacher sofort in einer seiner ersten großen Kriegspredigten von Ende März 1813 aufgenommen, in der er seine Zuhörer zum „heiligen Krieg“ gegen Frankreich aufrief<sup>60</sup>.

Daß ein Krieg gegen Napoleon grundlegend anders verstanden werden mußte als die meisten der bisherigen Kriege – besonders natürlich im Vergleich mit den Kabinettskriegen des 18. Jahrhunderts –, haben nicht wenige deutsche Autoren bereits anlässlich der Kriege von 1806 und 1809 festgestellt. Johann Gottlieb Fichte bemerkte in seiner „Anwendung der Beredsamkeit für den gegenwärtigen Krieg“, daß die Regierenden „in diesem Kriege für das Menschengeschlecht“, und nicht etwa nur zur Verteidigung einer Nation oder eines Staates, „ein Manifest“ zu liefern hätten, „was laut und unzweideutig den Zweck des Krieges ausspreche“. Denn man werde „sich bekennen müssen, daß es endlich an der Zeit sey, die Entwürfe einer kleinlich berechnenden Cabinetspolitik fernzuhalten von diesem heiligen Kampfe; und ist man wirklich dazu entschlossen, so ist dieser Entschluß zu bezeugen“.

<sup>58</sup> Vgl. *Thomas Stamm-Kuhlmann*, König in Preußens großer Zeit. Friedrich Wilhelm III. der Melancholiker auf dem Thron (Berlin 1992) 372f.; im folgenden zitiert: *Stamm-Kuhlmann*, König in Preußens großer Zeit.

<sup>59</sup> Aufruf König Friedrich Wilhelms III. von Preußen, 17. März 1813, in: *Hans-Bernd Spies* (Hrsg.), Die Erhebung gegen Napoleon 1806–1814/15 (Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 2, Darmstadt 1981) 254–255, hier 255.

<sup>60</sup> *Friedrich Schleiermacher*, Sämtliche Werke, II. Abt., Bd. 4: Predigten (Berlin 1835) 37–50 (Predigt vom 28. 2. 1813) hier 38: „Dieses nun, den Durchzug unseres Heeres zum Kampf zum entscheidenden Kampf um das höchste und edelste ist der Gegenstand, der wie er gewiß uns alle erfüllt und bewegt uns besonders in dieser Stunde beschäftigen soll, damit auch für uns dieser heilige Krieg beginnt mit demüthigend erhebenden Gedanken an Gott, damit ihm unsere Hoffnung und unsere Freude geheiligt werde.“ [sic] – Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich *Leonhard*, *Bellizismus und Nation* 227; vgl. auch *Johannes Bauer*, Schleiermacher als patriotischer Prediger. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalen Erhebung vor hundert Jahren (Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus 4, Gießen 1908); sowie *Kurt Nowak*, Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung (Göttingen 2002) 340–356; zum Zusammenhang siehe auch *Leopold Zscharnack*, Die Pflege des religiösen Patriotismus durch die evangelische Geistlichkeit 1806–1815, in: Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte, ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem siebenzigsten Geburtstage (7. Mai 1921) dargebracht von einer Reihe seiner Schüler (Leipzig 1921) 394–423.



gen und unzweideutig darzulegen!“<sup>61</sup> Und Heinrich von Kleist gelangte 1809 in seinem bemerkenswerten Text „Was gilt es in diesem Kriege?“<sup>62</sup> zu der Feststellung, es gelte in diesem Kampf gerade nicht „einen Feldzug“ zu führen, „der, jenem spanischen Erbfolgestreit gleich, wie ein Schachspiel geführt wird; bei welchem kein Herz wärmer schlägt, keine Leidenschaft das Gefühl schwellt“, bei dem nur darum gefochten werde, „eine Provinz abzutreten, einen Anspruch aufzufechten, oder eine Schuldforderung geltend zu machen“. Im Gegenteil: Jetzt gehe es um „eine Gemeinschaft, die dem ganzen Menschengeschlechte angehört ...; eine Gemeinschaft, deren Dasein keine deutsche Brust überleben, und die nur mit Blut, vor dem die Sonne erdunkelt, zu Grabe gebracht werden soll“<sup>63</sup>.

Eben hierin hat auch das Grundgefühl der meisten Teilnehmer und publizistischen Mitkämpfer des Krieges von 1813, den Kleist nicht mehr miterleben konnte, bestanden. Stellvertretend für viele hat dies Friedrich August Ludwig von der Marwitz in einem im November 1813 niedergeschriebenen Text „Von dem Wesen des jetzigen Krieges“<sup>64</sup> prägnant formuliert: „Der jetzige Krieg ist kein Streit der Fürsten um Behauptung oder Gewinnung eines Landstriches; es ist auch nicht der Kampf Preußens oder Rußlands oder Österreichs gegen französische Oberherrschaft; es ist der Krieg der Freiheit gegen die Tyrannei, des Rechts und der Ordnung gegen Gewalt und Willkür, der Wahrheit gegen Lüge, der Tugend gegen

<sup>61</sup> *Johann Gottlieb Fichte*, Sämtliche Werke, hrsg. v. *Immanuel Hermann Fichte*, Bd.7 (Berlin 1846) 505–508, hier 508; vgl. auch ebd. 509–512 (Reden an die deutschen Krieger des Feldzuges 1806. Fragment) bes. 512: „Nach euch richtet hoffend der Freund der Menschheit und der Deutschen seinen Blick. An euch richtet seine Hoffnung sich auf, die niedergeschlagen lag!“. – Siehe hierzu und zum Zusammenhang auch *Herfried Münkler*, „Wer sterben kann, wer will denn den zwingen“ – Fichte als Philosoph des Krieges, in: *Johannes Kunisch, Herfried Münkler* (Hrsg.), *Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution. Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts* (Beiträge zur politischen Wissenschaft 110, Berlin 1999) 241–259, der die „menschheitsgeschichtliche“ Perspektive von Fichtes Auseinandersetzung mit Napoleon zu Recht herausstreicht (vgl. bes. 245); vgl. ebenfalls *Nico Wallner*, *Fichte als politischer Denker. Werden und Wesen seiner Gedanken über den Staat* (Halle/Saale 1926) 237ff.; *Bernard Willms*, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie* (Staat und Politik 10, Köln, Opladen 1967) 137ff.

<sup>62</sup> Abgedruckt in: *Heinrich von Kleist*, Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. v. *Helmut Sembdner*, Bd.2 (München 1987) 377–379; im folgenden zitiert: *Kleist*, Sämtliche Werke. Vgl. dazu auch *Hermann F. Weiss*, *Funde und Studien zu Heinrich von Kleist* (Tübingen 1984) 325–330 sowie *Kunisch*, *Von der gezähmten zur entfesselten Bellona* 216f.

<sup>63</sup> Die Zitate aus *Kleist*, Sämtliche Werke und Briefe, Bd.2, 377, 379.

<sup>64</sup> Friedrich August Ludwig von der Marwitz. Ein märkischer Edelmann im Zeitalter der Befreiungskriege, hrsg. v. *Friedrich Meusel*, Bd.II/2 (Berlin 1913) 210–223, im folgenden zitiert: Friedrich August Ludwig von der Marwitz. Ein märkischer Edelmann im Zeitalter der Befreiungskriege; der Text war ursprünglich für den „Preußischen Korrespondenten“ vorgesehen, wurde aber nicht aufgenommen; vgl. dazu *Friedrich Meusel*, *Über die angeblich von Niebuhr verfaßten Aufsätze ‚Von dem Wesen des Krieges‘ (1813)*, in: *Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte* 26 (1913) 274–275. Zu Marwitz’ Rolle in den Jahren 1813–1815 siehe auch *Ewald Frie*, *Friedrich August Ludwig von der Marwitz 1777–1838. Biographien eines Preußen* (Paderborn, München, Wien, Zürich 2001) 204–224.

die Sünde.“<sup>65</sup> Der universale Anspruch und damit auch der Ausnahmecharakter der deutschen Erhebung gegen Napoleon ist von Marwitz damit bereits präzise auf den Begriff gebracht worden – auch wenn er den Krieg noch nicht explizit als „heilig“ kennzeichnet<sup>66</sup>.

Dagegen hat vor allem die bekannte patriotische Lyrik jener Epoche<sup>67</sup> den Topos vom „heiligen Krieg“ aufgenommen und immer wieder aufs neue variiert. Als ein direkter Vorläufer der Kriegslyrik eines Körner oder Schenkendorff darf übrigens Friedrich Schlegel gelten, der bereits während des österreichisch-französischen Krieges von 1809 in seinem Gedicht „Gelübde“ den Tod fürs Vaterland sakralisiert und in diesem Sinne als heiligen Akt gefeiert hat:

„Es sei mein Herz und Blut geweiht,  
Dich Vaterland zu retten.  
Wohlan, es gilt, du seist befreit;  
Wir sprengen deine Ketten!  
...  
So spotte jeder der Gefahr,  
Die Freiheit ruft uns allen;  
So will's das Recht und es bleibt wahr,  
Wie auch die Lose fallen.  
Ja, sinken wir der Übermacht,  
So woll'n wir doch zur Todesnacht  
Glorreich hinüber wallen.“<sup>68</sup>

In der Lyrik Max von Schenkendorffs während der Jahre 1813/14 findet sich eine Fülle religiös-metaphysischer Deutungen von Kampf und Krieg, die allerdings immer wieder über das rein Nationale und Partikulare, also über Nation und

<sup>65</sup> Friedrich August Ludwig von der Marwitz. Ein märkischer Edelmann im Zeitalter der Befreiungskriege Bd. II/2, 210.

<sup>66</sup> Zur allgemeinen Stimmung in Preußen vgl. die materialreiche Untersuchung von *Gerhard Graf*, Gottesbild und Politik. Eine Studie zur Frömmigkeit in Preußen während der Befreiungskriege 1813–1815 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 52, Göttingen 1993).

<sup>67</sup> Vgl. dazu im Überblick *Gerhard Schulz*, Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration, Bd. 2 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart VII/1, München 1989) 26–77, bes. 69ff.; im folgenden zitiert: *Schulz*, Die deutsche Literatur; aus der Spezialliteratur bleiben wichtig *Hasko Zimmer*, Auf dem Altar des Vaterlands. Religion und Patriotismus in der deutschen Kriegslyrik des 19. Jahrhundert (Frankfurt a. M. 1971) 11–70, bes. 49–58; im folgenden zitiert: *Zimmer*, Auf dem Altar des Vaterlands; sodann ebenfalls die grundlegende Untersuchung von *Albert Portmann-Tinguely*, Romantik und Krieg. Eine Untersuchung zum Bild des Krieges bei deutschen Romantikern und ‚Freiheitssängern‘: Adam Müller, Joseph Görres, Friedrich Schlegel, Achim von Arnim, Max von Schenkendorf und Theodor Körner (Historische Schriften der Universität Freiburg Schweiz 12, Freiburg/Schweiz 1989); im folgenden zitiert: *Portmann-Tinguely*, Romantik und Krieg; *Ernst Weber*, Lyrik der Befreiungskriege (1812–1815). Gesellschaftspolitische Meinungs- und Willensbildung durch Literatur (Germanistische Abhandlungen 65, Stuttgart 1991).

<sup>68</sup> *Friedrich Schlegel*, Kritische Ausgabe, hrsg. v. *Ernst Behler*, *Jean-Jacques Anstett*, *Hans Eichner*, Bd. 5 (München, Paderborn, Wien 1965) 397f. („Gelübde“, 1809); vgl. dazu auch *Portmann-Tinguely*, Romantik und Krieg 149ff.; *Ernst Behler*, Friedrich Schlegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt (Reinbek b. Hamburg 1978) 103ff.

Vaterland im engeren Sinne, hinausweisen. Der Kampf gegen Napoleon ist keineswegs nur ein Kampf für Deutschland, auch nicht ausschließlich ein europäischer Befreiungskampf, sondern viel mehr: Er vollstreckt das Urteil Gottes; die Kämpfer agieren in göttlichem Auftrag. Und das Ziel ist kein vorrangig nationales, sondern ein allgemeines, ein universales:

„Es gilt kein kleines Fechten,  
Und keinen Fürstenstreit,  
Es gilt den Sieg des Rechten  
In alle Ewigkeit!“<sup>69</sup>

Im Gedicht „Landsturm“ wird der Krieg bereits unverhüllt als heiliges Ereignis verkört:

„Wo, Tod sind deine Schrecken,  
O Hölle, wo dein Sieg?  
Und Satan, wie dich decken  
In diesem heil’gen Krieg?“<sup>70</sup>

In einem weiteren Gedicht ist explizit von der „heil’gen Opferschlacht“<sup>71</sup> die Rede. An anderer Stelle wiederum drückt der Dichter den universalen Beruf der Deutschen in ihrem Kampf für das Gute und gegen das Böse noch klarer aus, wenn er feststellt: „In Deutschland soll erblühen das Heil für alle Welt!“<sup>72</sup> In anderer und dennoch vergleichbarer Weise taucht hier, wie bereits in der radikalen Phase der Revolution in Frankreich, wiederum das Motiv der Endzeit auf, mit dessen Hilfe man den gegenwärtigen Krieg zum letzten aller Kriege umzudeuten versucht.

Karl Theodor Körner, wohl der bekannteste deutsche Kriegerlyriker dieser Jahre<sup>73</sup>, meinte den Befreiungskrieg gegen Napoleon als einen im innersten Sinne gerechten Krieg und eben deshalb auch explizit als einen „heiligen Krieg“ auffassen zu können; gerade hierin hat er das Besondere und Einzigartige dieses Kampfes gesehen, der in seiner Perspektive eben weit über alles nur konkret Politische hinausging. In dem Gedicht „Aufruf“ von 1813 finden sich die bekannten, vielzitierten Verse:

„Es ist kein Krieg, von dem die Kronen wissen;  
Es ist ein Kreuzzug, ’s ist ein heiliger Krieg!  
Recht, Sitte, Tugend, Glauben und Gewissen  
Hat der Tyrann aus Deiner Brust gerissen;  
Errette sie mit Deiner Freiheit Sieg!“<sup>74</sup>

<sup>69</sup> Hier zitiert nach: *Maximilian Schmitz-Nancy* (Hrsg.), *Dichter der Befreiungskriege* (Paderborn 1907) 122 („Studenten-Kriegslied“); im folgenden zitiert: *Schmitz-Nancy* (Hrsg.), *Dichter der Befreiungskriege*; vgl. zu Schenkendorff auch *Portmann-Tinguely*, *Romantik und Krieg* 230–297.

<sup>70</sup> *Schmitz-Nancy* (Hrsg.), *Dichter der Befreiungskriege* 116.

<sup>71</sup> Ebd. 118 („Auf Scharnhorsts Tod“).

<sup>72</sup> Zitiert nach: *Portmann-Tinguely*, *Romantik und Krieg* 290 („Der Kaiser Alexander“).

<sup>73</sup> Vgl. *Schulz*, *Die deutsche Literatur* 69–76; *Portmann-Tinguely*, *Romantik und Krieg* 298–355.

<sup>74</sup> *Karl Theodor Körner*, *Sämtliche Werke*. In einem Bande (Düren o. J., ca. 1865) 185; im folgenden zitiert: *Körner*, *Sämtliche Werke*. Vgl. auch *Zimmer*, *Auf dem Altar des Vaterlands* 51.

Und in der vorletzten Strophe von Körners „Gebet während der Schlacht“ heißt es ausdrücklich:

„Vater, ich preise Dich!  
 's ist ja kein Kampf für die Güter der Erde;  
 das Heiligste schützen wir mit dem Schwerte:  
 D'rum fallend und siegend preis ich dich.“<sup>75</sup>

Aus der Gewißheit, für Gott, das Recht und die Wahrheit zu kämpfen, erwächst erst recht eigentlich der Mut, der die Soldaten antreibt:

„Der Herr ist unsere Zuversicht,  
 Wie schwer der Kampf auch werde;  
 Wir streiten ja für Recht und Pflicht  
 Und für die heil'ge Erde.“<sup>76</sup>

Ernst Moritz Arndt, von dem eine Fülle von Kriegsgedichten und -liedern aus dieser Zeit überliefert ist, hat immer wieder den „heiligen Krieg“ beschworen und gefeiert:

„Frischauf ihr deutschen Scharen!  
 Frischauf zum heil'gen Krieg!  
 Gott wird sich offenbaren  
 Im Tode und im Sieg.“<sup>77</sup>

Auch in seinem Scharnhorst-Gedicht „Der Waffenschmied der deutschen Einheit“, ebenfalls 1813 entstanden, ist noch einmal ausdrücklich vom „heil'gen Krieg“<sup>78</sup> die Rede. Und kein geringerer als Ludwig Uhland hat noch 1816 nach dem Ende der Kriegszeit im Rückblick jene deutschen Sänger und Helden beschworen, die „im heil'gen Kriege“<sup>79</sup> gefallen seien.

Friedrich de la Motte Fouqué, einer der bekanntesten Dichter dieser Tage, hat sich endlich nicht gescheut, die Deutschen in ihrem Kampf gegen Napoleon als „Volk des Herrn“<sup>80</sup> zu bezeichnen, und die herannahende, jedenfalls fest erwartete Niederlage des französischen Herrschers als Gottesgericht über einen Frevler zu interpretieren:

„Ach Kaiser, Kaiser, nicht mit Gott  
 Dem großen Feldherrn, treibe Spott!  
 Zweimal nun hat sein starker Arm  
 Getroffen dich und deinen Schwarm;  
 O wag' es nicht zum drittenmale!  
 Denn immer höher steigt die Schaale,  
 Klingt über alle Sterne fort,

<sup>75</sup> Körner, Sämtliche Werke 192.

<sup>76</sup> Ebd. 181 („Lied zur feierlichen Einsegnung des preußischen Freicorps, in der Kirche zu Rogau in Schlesien“).

<sup>77</sup> Schmitz-Nancy (Hrsg.), Dichter der Befreiungskriege 55 („Gottes Krieger“) vgl. auch 56.

<sup>78</sup> Ebd. 65 („Der Waffenschmied der deutschen Einheit“).

<sup>79</sup> Ebd. 195 („Am 18. Oktober 1816“).

<sup>80</sup> Friedrich Baron de la Motte Fouqué, Gedichte, Bd. 2 (Stuttgart, Tübingen 1817) 122 („Nach der Schlacht von Kulm“).

und hörbar wird des Herren Wort:  
 ‚Ich strahl‘, ich schau im ew’gen Lichte,  
 Und richte!‘<sup>81</sup>

Das Bemerkenswerte dieser seinerzeit und noch Jahrzehnte später überaus populären Verse, denen die politische Zeit- und Gebrauchslyrik noch mancher anderer Autoren dieser Jahre – erinnert sei etwa an Karl Friedrich Wetzel<sup>82</sup> oder Zacharias Werner<sup>83</sup> – zur Seite zu stellen wäre, liegt zweifellos weniger in ihrer poetischen Qualität als vielmehr in ihrer Bedeutung als signifikante Quelle für das keineswegs nur nationale, sondern in starkem Maße religiös-universalistisch grundierte Selbstverständnis der deutschen Befreiungskämpfer. Man greift viel zu kurz, wenn man in dieser Kriegslyrik zuerst und vor allem „eine obsessiv betriebene Einstimmung auf Todesbereitschaft und Tod“<sup>84</sup> sehen zu können meint. Denn in diesen Texten ist in gleicher Weise Zeitdiagnostik wie Gegenwartsdeutung zu finden, und der Erfolg, den diese weit verbreiteten, wieder und wieder neu aufgelegten Gedichte in ihrer Zeit gehabt haben, deutet wenigstens darauf hin, daß eine nicht geringe Zahl der damaligen Zeitgenossen eben jene Zeitdeutung überzeugend gefunden haben muß.

Dem entspricht ebenfalls eine Fülle öffentlicher Äußerungen aus den Jahren 1813 und 1814. Fichte, der in diesem Zusammenhang noch einmal zu nennen ist, hat in einer seiner letzten Vorlesungen im Sommer 1813, die seiner „Staatslehre“ gewidmet war, auch über den „Begriff des wahrhaften Krieges“ gesprochen<sup>85</sup> und in dem gegenwärtigen Krieg den Kampf des universal Guten gegen das universal Böse, des Reiches Gottes gegen das Reich des Teufels, erkannt<sup>86</sup>. Ernst Moritz

<sup>81</sup> Ebd. 129 („An Napoleon“).

<sup>82</sup> Vgl. u. a. *Portmann-Tinguely*, Romantik und Krieg 349; *Zimmer*, Auf dem Altar des Vaterlands 51.

<sup>83</sup> Siehe den Hinweis bei *Leonhard*, Bellizismus und Nation 227.

<sup>84</sup> So *Erich Pelzer*, Die Wiedergeburt Deutschlands 1813 und die Dämonisierung Napoleons, in: „Gott mit uns“ – Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, hrsg. v. *Gerd Krumeich*, *Hartmut Lehmann* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 162, Göttingen 2000) 135–156, hier 155; diese Formulierung wortgleich bereits bei *Michael Jeismann*, „Feind“ und „Vaterland“ in der frühen deutschen Nationalbewegung 1806–1815, in: *Volk – Nation – Vaterland*, hrsg. v. *Ulrich Herrmann* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 18, Hamburg 1996) 279–290, hier 284.

<sup>85</sup> *Fichte*, Sämtliche Werke, Bd. 4, 401–430, hier 401; vgl. dazu auch *Münkler*, „Wer sterben kann, wer will denn den zwingen“ 254ff.

<sup>86</sup> *Fichte*, Sämtliche Werke, Bd. 4, 417f.: „Erkenne ich recht Gott und seinen Weltplan, wie ich festiglich glaube, – habe ich auch die bisherige durch sein ganzes öffentliches Leben dargelegte Erscheinung unsres Feindes richtig begriffen, – worin als einem geschichtlichen Datum ich mich irren kann: so ist in ihm alles Böse, gegen Gott und Freiheit Feindliche, was seit Beginn der Zeit bekämpft worden ist von allen Tugendhaften, zusammengedrängt, und auf einmal erschienen, ausgestattet mit aller Kraft, die das Böse haben kann. Wozu? Auch alle Kraft des Guten, die jemals in der Welt erschienen ist, soll sich vereinigen und es überwinden. Dies ist das große Schauspiel, welches, meines Erachtens, dieser Zeit vorbehalten ist. Das Reich des Teufels ist nicht dazu da, damit es sey, und von den unentschiedenen, weder Gott noch dem Teufel gehörigen, herrenlosen duldend ertragen werde, sondern damit es zerstört und durch seine Zerstörung der Name Gottes verherrlicht werde. ... So ist es für mich gar nicht verborgen, und den geheimen Wegen Gottes zu

Arndt hat 1813 im dritten Teil seines politisch-historischen Hauptwerks „Geist der Zeit“ die religiöse Deutung der zentralen Gegenwartereignisse wohl auf die Spitze getrieben, wenn er in der Art seiner etwas brachialen Rhetorik den großen Feind direkt ansprach: „Betöre und lüge Bonaparte, brauche Menschenkünste und Menschenlisten, soviel du willst, du wirst Gott und die Geschichte nicht betören; sie haben dich bestraft, sie werden dich bestrafen, deine Stunde hat geschlagen, du wirst fallen.“ Und nachdem der Schriftsteller Napoleon vorgerechnet hat, „wieviel Menschenglück und Menschenleben deine wilde Mordlust und deine unersättliche Herrschsucht allein in diesem Sommer 1812 ermordet hat“ (Arndt berechnet anschließend die eher zu niedrig als zu hoch gegriffene Zahl von 400 000 Umgekommenen), stellt er fest: „So groß ist das Schicksal, so unerhört die Niederlage und so unglaublich das Unglück, daß auch der Zweifler gläubig werden muß und ausrufen: *Siehe, hier ist Gott, dies ist Gottes Finger!* Jenes Dunkle und Unbegreifliche, jene unendliche Macht über und in uns, die aus den Wolken und aus den Herzen blitzt, die wir Vorsehung, Schicksal, Vergeltung nennen, die vielnamig und vieldeutig in immer gleich furchtbarer Nähe und Ferne uns umgibt, hat ein Weltgericht gehalten, wie Europa seit vielen Jahrhunderten nicht gesehen hat.“<sup>87</sup> Und in seinem „Aufruf an die Preußen“, ebenfalls 1813 verfaßt und publiziert, hat Arndt in Erinnerung an Andreas Hofer und den Tiroler Aufstand von 1809 den „heiligen Krieg“<sup>88</sup> gegen Napoleon ebenfalls noch einmal beschworen.

Auch einzelne Stimmen der einflußreichen politischen Publizistik der Befreiungszeit haben genau in diesem Sinne den „Heiligen Krieg“ gegen Frankreich in erster Linie als einen veritablen Kampf gegen das Böse verstanden; pars pro toto sei nur auf Joseph Görres verwiesen, der im März 1814 in einem Artikel seines „Rheinischen Merkur“ das Gegenwartsgeschehen mit alttestamentarischen Motiven zu deuten versuchte: Niemand dürfe sagen, stellt er hier fest, „als seien wir außer dem Rechte, wenn wir unser Recht an den Franzosen suchen. Wir haben ihnen nur allzu lange Zeit gedient und ihnen die Ziegeln gestrichen zu ihrem Bauwerk; jetzt, da die Zeit der Dienstbarkeit vorüber ist, ziehen wir mit Weib und Kind zu unsern Brüdern hin, und Gottes Feuersäule geht vor uns her.“ Was die Franzosen bis 1813

überlassen, sondern klar und offenbar, wozu diese Erscheinung da ist.“ Vgl. ebenfalls die entsprechenden Äußerungen in Fichtes „Rede an seine Zuhörer, bei Abbrechung der Vorlesungen über die Wissenschaftslehre am 19. Februar 1813“, in: ebd. 601–610.

<sup>87</sup> Die Zitate aus: Ernst Moritz Arndt, Werke, hrsg. v. Wilhelm Steffens, Bd. 8: Geist der Zeit III. Teil (Berlin, Leipzig, Wien, Stuttgart 1912) 89–91; vgl. auch ebd. 104ff. Arndts Ausführungen über das „Weltgericht“ Gottes und die geschichtliche „Vergeltung“. – Zum Zusammenhang der Arndtschen Publizistik aus der Kriegs- und Befreiungszeit siehe auch Ernst Müsebeck, Ernst Moritz Arndt – Ein Lebensbild, Bd. 1 (Gotha 1914) 306–591; Karl Heinz Schäfer, Ernst Moritz Arndt als politischer Publizist. Studien zur Publizistik, Pressepolitik und kollektivem Bewußtsein im frühen 19. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn 13, Bonn 1974) 94ff. u. passim.

<sup>88</sup> Arndt, Werke, Bd. 10, 174; vgl. in diesem Zusammenhang auch eine entsprechende Bemerkung aus Arndts „Katechismus für den deutschen Kriegs- und Wehrmann“ (1813), in: ebd. Bd. 10, 131–162, hier 141: „... wer Tyrannen bekämpft, ist ein heiliger Mann, und wer Übermut steuert, tut Gottes Dienst“. – Zu den biblischen Motiven in der Publizistik und Lyrik Arndts siehe auch Zimmer, Auf dem Altar des Vaterlands 52ff.



getan hätten, so Görres, „ist Alles schlecht gewesen und nichtswürdig und wurmstichig bis ins innerste Mark hinein und muß ausgerottet werden mit Feuers Gewalt. Darum ist der Krieg gegen sie wirklich ein geheiligter Zug, nur nicht zum gelobten Lande, vielmehr zur Schädelstätte, wo sie alles Gute auf Erden gekreuzigt haben, und mit Recht bezeichnen die Streiter in dieser Sache sich mit dem Kreuzeszeichen.“<sup>89</sup>

Das neue Bild des Krieges als einer im Kern zutiefst moralischen, ja einer „heiligen“ Angelegenheit, ist endlich auch von den militärischen Autoren, den bekannten und weniger bekannten Kriegsschriftstellern dieser Zeit mit formuliert worden, etwa von Rühle von Lilienstern in seiner 1813 erschienenen „Apologie des Krieges“, in der es heißt, auch dem Kriege müsse fortan „ein eigentümlicher Charakter aufgedrückt werden, der ihn seiner Kraft unbeschadet, der ursprünglich rohen Wildheit entkleidet, und ihn fähig macht, das ehrfurchtgebietende Palladium der Heiligtümer des Staates und der Menschheit zu werden“. Denn so lange „den einzelnen Gewalthandlungen, aus denen sich das schauerliche Drama des Krieges zusammenbaut, keine höhere Bedeutsamkeit beiwohnt, kein sittliches Element, keine göttliche Idee das Ganze heiligt und beherrscht, so lange der Krieg nichts ist, als wildes, blutdürstiges Wüten, als barbarisches Werkzeug der Rache, des Hasses oder Eigennutzes ..., so ist er freilich, abtrünnig seiner erhabenen Bestimmung, ein bloßes verächtliches Mordspiel, ein höchst gesetzloser Zustand, eine unwürdige Verirrung“<sup>90</sup>. Zur gleichen Zeit wie Arndt deutet auch Rühle von Lilienstern – wenn auch in etwas abstrakterem und allgemeinerem Sinne als jener – den eigentlichen Charakter des Krieges als „Völkerzweikampf, als ein großes Ehren- und Gottesgericht“<sup>91</sup>, der nicht nur die Politiker und Soldaten im traditionellen Sinne unmittelbar betreffe, sondern jeden einzelnen Menschen<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Die Zitate aus: *Joseph Görres*, Die Verhältnisse der Rhein-Länder zu Frankreich (Rheinischer Merkur, 11.–19. März 1814), in: *Joseph Görres*, Rheinischer Merkur. Ausgewählt und eingeleitet von *Arno Düb* (Der deutsche Staatsgedanke I/11, München 1921) 19–29, hier 27–29. Vgl. zu Görres' politischer Publizistik 1813/14 auch *Heribert Raab*, *Joseph Görres – Ein Leben für Freiheit und Recht* (Paderborn, München, Wien, Zürich 1978) 44ff.; *Hans-Christof Kraus*, *Görres und Preußen. Zur Geschichte eines spannungsreichen Verhältnisses*, in: *Harald Dickerhof* (Hrsg.), *Görres-Studien. Festschrift zum 150. Todesjahr von Joseph von Görres* (Paderborn, München, Wien, Zürich 1999) 1–27, hier 2–4.

<sup>90</sup> Die Zitate aus: *Johann Jakob Otto August Rühle von Lilienstern*, *Apologie des Krieges* (1813), hrsg. v. *Jean-Jacques Langendorf* (Wien 1984) 69f., im folgenden zitiert: *Rühle von Lilienstern*, *Apologie des Krieges*; vgl. auch das instruktive Nachwort *Langendorfs* ebd. I–LIII, sowie *Jean-Jacques Langendorf*, *Rühle von Lilienstern und seine Apologie des Krieges*, in: *Johannes Kunisch*, *Herfried Münkler* (Hrsg.), *Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution. Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts* (Beiträge zur politischen Wissenschaft 110, Berlin 1999) 211–223; *Kunisch*, *Von der gezähmten zur entfesselten Bellona* 220f.; einen Lebensabriß des wenig bekannten militärischen Schriftstellers und Offiziers gibt *Günther Rühle*, *Otto August Rühle von Lilienstern*, in: *Kleist-Jahrbuch 1987*, hrsg. v. *Hans Joachim Kreutzer* (Berlin 1987) 76–97.

<sup>91</sup> *Rühle von Lilienstern*, *Apologie des Krieges* 71.

<sup>92</sup> Vgl. etwa ebd. 66f.

Zu einer totalen Mobilisierung aller Volkskräfte gegen den Feind ist es im damaligen Deutschland zwar nicht gekommen, doch man hat zu Beginn der Kämpfe wenigstens zeitweilig daran gedacht, in Analogie zur französischen „levée en masse“ von 1793 auch 1813 einen Volkskrieg als Erhebung wirklich der gesamten Bevölkerung auszulösen. Das entsprach der Diagnose Gneisenaus, der Anfang April 1813 in einer militärpolitischen Denkschrift<sup>93</sup> den soeben ausgebrochenen Krieg mit besonderer Betonung noch einmal als einen nicht gewöhnlichen Krieg bezeichnete, in dem etwa nur „um eine Provinz ... gekämpft“ werde, sondern betonte, man streite jetzt ausdrücklich „für die Unabhängigkeit der Nation, für die heiligsten Güter des Lebens, für die Befreiung von einem scheuslichen Joch, das jeden Wohlstand der Nation vernichtet, ihr Blut zur Unterjochung fremder Völker fordert, selbige um jede edlere Kultur bringt und sie in den Stand der Roheit zurückwirft“. Insofern müsse in einem solchen Kampf eine bedeutend größere Anstrengung als in früheren Kriegen geleistet werden, und das wiederum bedeute: „Jeder Staatsbürger, er gehöre zur Armee oder nicht, muß daran Theil nehmen, sei es auf mittelbare oder unmittelbare Weise. Eine solche Handlungsweise hat Rußland gerettet ...“<sup>94</sup>.

Das zugleich bekannte wie auch berüchtigte preußische Landsturmedikt vom 21. April 1813 darf sicher als authentisches Zeugnis dafür gesehen werden, wie man sich, jedenfalls am Beginn der Befreiungskriege in Deutschland, die Umsetzung des „heiligen Krieges“ gegen einen Feind vorstellte, den man als Verkörperung des genuin Bösen ansah: In § 1 wurde jeder Staatsbürger verpflichtet, „sich dem andringenden Feinde mit Waffen aller Art zu widersetzen, seinen Befehlen und Ausschreibungen nicht zu gehorchen, und wenn der Feind solche mit Gewalt beitreiben will, ihm durch alle nur aufzubietende Mittel zu schaden“<sup>95</sup>. Alle wehrfähigen Männer zwischen 15 und 60 Jahren sollten aufgeboten werden, sich zu bewaffnen, wenn nötig auch mit Mistgabeln, Sichel, Äxten und Messern<sup>96</sup>, um dem Feind damit zu Leibe zu rücken: In § 8 heißt es „Es ist ... die Bestimmung des Landsturms, dem Feinde den Einbruch, wie den Rückzug zu versperren, ihn beständig

<sup>93</sup> Abgedruckt in: *Georg Heinrich Pertz*, Das Leben des Feldmarschalls Grafen Neithardt von Gneisenau, Bd. 3 (Berlin 1869) 130–134, im folgenden zitiert: *Pertz*, Das Leben Gneisenaus; vgl. dazu den guten Überblick bei *Ernst Rudolf Huber*, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. 1: Reform und Restauration 1789 bis 1830 (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz <sup>2</sup>1975) 216–260, und neuerdings auch *Dierk Walter*, Preußische Heeresreformen 1807–1870. Militärische Innovation und der Mythos der „Roonschen Reform“ (Krieg in der Geschichte 16, Paderborn, München, Wien, Zürich 2003) 235 ff. u. passim; im folgenden zitiert: *Walter*, Preußische Heeresreformen.

<sup>94</sup> Die Zitate: *Pertz*, Das Leben Gneisenaus, Bd. 3, 130 f.; vgl. auch *Hans Delbrück*, Das Leben des Feldmarschalls Grafen Neidhardt von Gneisenau, Bd. 1 (Berlin <sup>4</sup>1920) 283 ff.

<sup>95</sup> Abgedruckt in: *Eugen von Frauenholz* (Hrsg.), Entwicklungsgeschichte des deutschen Heerwesens, Bd. 5 (München 1941) 161–171, hier 161 (§ 1); künftig zitiert als: *Frauenholz* (Hrsg.), Entwicklungsgeschichte des deutschen Heerwesens, Bd. 5. – Vgl. dazu auch *Huber*, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. 1, 253 ff.; *Stamm-Kuhlmann*, König in Preußens großer Zeit 373; und *Walter*, Preußische Heeresreformen 292 ff.

<sup>96</sup> Vgl. *Frauenholz* (Hrsg.), Entwicklungsgeschichte des deutschen Heerwesens, Bd. 5, 164, 166 (§§ 23, 42, 43).

ausser Athem zu halten; seine Munition, Lebensmittel, Courire und Rekruten aufzufangen; seine Hospitäler aufzuheben, nächtliche Ueberfälle auszuführen, kurz, ihn zu beunruhigen, zu peinigen, schlaflos zu machen, einzeln und in Trupps zu vernichten, wo es nur möglich ist“; auf „das Beispiel von Spanien und Rußland“ wurde ausdrücklich verwiesen<sup>97</sup>.

An dieser Stelle ist nun freilich anzumerken, daß es 1813 in Deutschland zu einer derart brutalen Kriegführung, wie das Edikt sie hier zur Verpflichtung machte, tatsächlich niemals gekommen ist. Bei aller Bewunderung für den Mut und die Tatkraft der Spanier im Kampf für die Befreiung ihres Volkes von der Fremdherrschaft, die auch im damaligen Deutschland starke Beachtung gefunden haben<sup>98</sup>, konnte man sich hier nicht zu einer derart radikalen Kriegführung entschließen, wie sie der spanische Guerillakampf auf der Iberischen Halbinsel vorgeführt hatte. Die leitenden deutschen Politiker und Militärs wußten recht genau, daß eben diejenigen „Eigenschaften, die der elementare Volkskrieg voraussetzt, die leidenschaftliche Spontaneität, der rücksichtslose Kampfwille, der abenteuerliche Sinn, die Bereitschaft, sich aus den gewohnten Ordnungen zu lösen, die Eignung, ohne legale Befehlsordnung auf eigene Faust und unter eigenem Wagnis zu handeln“<sup>99</sup>, den Deutschen im Grunde genommen zutiefst fremd waren. Jedenfalls wurde die preußische Verordnung über den Landsturm schon wenige Wochen später wieder aufgehoben und kurz darauf durch eine wesentlich harmlosere Version ersetzt<sup>100</sup>. Der Text vom April 1813 läßt dennoch etwas erahnen von der Art des Kriegsfurors, der nach fast acht Jahren französischer Bedrückung in dieser Zeit in Deutschland sichtbar wurde.

Die Konsequenz, mit der dieser Krieg als ein quasi heiliger Befreiungskampf von weiten Kreisen einer zu großen persönlichen Opfern bereiten Bevölkerung aufgefaßt und unterstützt wurde, läßt sich noch an weiteren aufschlußreichen Beispielen zeigen, etwa an einer Todesanzeige, mit welcher ein Berliner Regierungsrat und seine Gattin am 9. April 1813 den Kriegstod ihres erst dreiundzwanzigjährigen Sohnes anzeigten; es heißt darin: „Unser Sohn George ... starb ... den Tod für Vaterland, deutsche Freiheit, Nationalehre und unsern geliebten König. Ein so schneller Verlust ist hart, aber es ist tröstend, daß auch wir einen Sohn geben konnten zu dem großen heiligen Zweck. Wir fühlen tief die Nothwendigkeit solcher Opfer.“<sup>101</sup> Man wird davon ausgehen können, daß es sich hierbei um eine Äußerung ehrlicher Empfindung handelt, die wenigstens in den bürgerlichen Kreisen weit verbreitet war, bei denen die patriotischen Aufrufe und Parolen eine besonders starke Beachtung gefunden haben und von denen der Krieg vielfach auch als Beginn umfassender politischer Veränderungen im Sinne einer bürger-

<sup>97</sup> Ebd. 162 (§ 8).

<sup>98</sup> Grundlegend hierzu die ausführliche und sehr materialreiche Darstellung von *Rainer Wohlfeil*, *Spanien und die deutsche Erhebung 1808–1814* (Wiesbaden 1965).

<sup>99</sup> *Huber*, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. 1, 254f.

<sup>100</sup> Vgl. ebd. 255.

<sup>101</sup> Zitiert in: *Gustav Freytag*, *Gesammelte Werke*, Bd. 21: *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*, IV. Teil (Leipzig 1911) 440f.

lichen Emanzipation, damit auch als historische Wende großen Stils, gedeutet worden ist.

Und noch ein anderes, heute erstaunlich wenig bekanntes Faktum ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, nämlich die Kriegsteilnahme junger Frauen, die sich – als Männer verkleidet und mit männlichen Decknamen versehen – an den Kämpfen beteiligten<sup>102</sup>. Mehrere von ihnen starben, wie noch die patriotische Gedenkliteratur der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu berichten wußte, den Heldentod, so etwa Eleonore Prohaska aus Potsdam, die unter dem Namen August Renz in den Krieg gezogen war und bei der Schlacht an der Görde im September 1813 fiel. Der junge Friedrich Rückert hat sie in einem Gedicht aus dieser Zeit verewigt<sup>103</sup>. Andere wiederum, so etwa eine gewisse Auguste Friederike Krüger und eine weitere junge Frau, von der nur noch ihr Deckname Carl Petersen bekannt ist, wurden wegen besonderer Tapferkeit vor dem Feind mit dem Eisernen Kreuz ausgezeichnet; die erstere durfte sogar nach ihrer „Enttarnung“ als Frau bis Kriegsende weiterkämpfen und wurde noch zum Unteroffizier befördert – zum einzigen weiblichen Unteroffizier, über den die preußische Armee jemals verfügt hat. Bedeutendes Aufsehen erregte die erst siebzehnjährige Anna Lühring aus Bremen, die unter dem Namen Eduard Kruse bei den Lützowschen Jägern kämpfte und 1814 an der Einnahme von Paris beteiligt war. In Berlin wurde sie im preußischen Königshaus sowie von Blücher und Tauentzien empfangen und kehrte schließlich hochdekoriert in ihre Heimat zurück, wo sie von den Bürgern und dem Senat der Stadt in Ehren empfangen und gefeiert wurde<sup>104</sup>.

Bereits diese wenigen Beispiele lassen deutlich werden, in wie starkem Maße der Befreiungskrieg gegen Napoleon von sehr vielen Deutschen als ein besonderer, vollkommen ungewöhnlicher Krieg angesehen wurde, der keinem in früherer Zeit geführten Kampf vergleichbar gewesen ist. Dieser Krieg galt tatsächlich im allgemeinen Bewußtsein als ein „heiliger Krieg“, der nicht nur völlig neue Formen und Mittel des Kampfes rechtfertigte, sondern sogar bisher kaum dagewesene Wege und Möglichkeiten der aktiven Teilnahme am Krieg – sogar von Frauen – eröffnen konnte.

#### IV.

Man kann die Kriege von 1792–1794 und 1813–1815 unter mehreren Aspekten betrachten, und das bedeutet: Sie können und dürfen keineswegs ausschließlich unter der Deutungsperspektive des „heiligen Krieges“ interpretiert und analysiert wer-

<sup>102</sup> Vgl. hierzu – neben den Bemerkungen bei *Wilhelm Baur*, *Geschichts- und Lebensbilder aus der Erneuerung des religiösen Lebens in den deutschen Befreiungskriegen*, Bd. 2 (Hamburg 1864) 9f., 105; im folgenden zitiert: *Baur*, *Geschichts- und Lebensbilder* – vor allem *Fanny Arndt*, *Die deutschen Frauen in den Befreiungskriegen* (Halle 1867) passim.

<sup>103</sup> Vgl. *Friedrich Rückert*, *Werke*, hrsg. v. *Elsa Hertzner*, Bd. 1 (Berlin, Leipzig, Wien, Stuttgart o. J., ca. 1920) 107 („Auf das Mädchen aus Potsdam, Prochaska“).

<sup>104</sup> Vgl. zu Anna Lühring neben *Baur*, *Geschichts- und Lebensbilder*, Bd. 2, 105, ebenfalls *Herbert Schwarzwälder*, *Berühmte Bremer* (München 1972) 62–70.

den. Diese Kriege waren Nationsbildungskriege, sie waren Volkskriege, und sie waren ebenfalls in einem tiefen Sinne Freiheitskriege, d.h. Kämpfe um die Erlangung und Sicherung politischer Grundfreiheiten, – und das besonders in den Ländern, die diese Freiheiten vorher überwiegend nicht gekannt hatten. Und dennoch waren sie mehr als nur das, weil ihre Ziele recht bald schon weit über das jeweils bloß partikulare Interesse hinausgingen, das diese Kriege in der Regel zuerst hatte entstehen lassen. Jedenfalls waren die Befreiungskriege eines ganz bestimmt *nicht*: Mit den „Kabinettskriegen“ des Ancien Régime hatten sie wenig mehr als nur noch den Namen gemeinsam.

Die vielfältigen Freiheitskriege der Ära zwischen 1792 und 1815 trugen sicher nicht *nur*, aber doch *auch* den Charakter „heiliger Kriege“, und dies selbst dann, wenn sie nicht um ein im strengen Sinne religiöses, sondern um ein weltliches *Sacrum* geführt wurden – um ein oberstes und letztes Ziel etwa, ein unantastbares Prinzip, einen absoluten, von niemandem hinterfragten Wert. Für die Krieger und Kämpfer der Französischen Revolution war dies die Freiheit an sich, die in einem Krieg erkämpft werden sollte, der nach eigenem Selbstverständnis keineswegs nur für die Zukunft der französischen Nation allein geführt wurde, auch nicht etwa für die Freiheit Europas, sondern für nichts weniger als die *gesamte Menschheit*, ja für das „Universum“, und der damit zugleich der *letzte aller Kriege* sein sollte. Gleiches galt für die Kämpfer der Befreiungskriege gegen Napoleon, von denen sehr viele ihr Tun als *Kampf des Guten gegen das Böse*, damit als „heiligen Krieg“ begriffen haben, als einen nicht nur politisch, sondern in besonderem Maße ebenfalls als ethisch-moralisch und nicht zuletzt eben auch als religiös zu rechtfertigenden Kampf gegen einen brutalen Usurpator und diabolischen Tyrannen, der als genuiner Feind der Menschheit, ja zuweilen sogar als Verkörperung des Bösen an sich, als Antichrist aufgefaßt wurde<sup>105</sup>. Wie sollte ein solcher Krieg denn nicht „heilig“ genannt werden? Und wie sollte ein solcher Krieg anders als mit besonderer Härte, äußerster Rücksichtslosigkeit und mit den Mitteln einer möglichst umfassenden Mobilisierung des gesamten Volkes geführt werden?

Ein Kampf, der *ausschließlich* dem Vaterland, der eigenen Nation – sei es nun ihrer Konstituierung oder ihrer Verteidigung – gilt, erscheint in dieser Perspektive keineswegs schon als ein genuin „heiliger“ Krieg, auch wenn Nation und Vaterland von manchen Ideologen immer wieder als etwas Heiliges angesehen und verklärt worden sind. Das Heilige ist letztlich *immer absolut, daher niemals bloß partikular* oder unter etwas anderes subsumierbar. Deshalb kann etwas Partikulares, wie ein einziges Land oder ein einziges Volk *als solches* niemals bereits etwas Heiliges darstellen – es sei denn, eben dieses Partikulare steht im Dienst eines Universalen, d.h. eben diese Nation, dieses Volk kämpft als Vorreiter für die gute Sache der gesamten Menschheit. Das Heilige ist absolut und deshalb universal, und die Freiheitskriege im Zeitalter der Französischen Revolution und Napoleons konnten deshalb nach dem Verständnis vieler Zeitgenossen als „heilige Kriege“ angesehen werden, weil

<sup>105</sup> Vgl. dazu statt vieler nur die Hinweise und die (für sich sprechenden) Abbildungen bei Pelzer, Die Wiedergeburt Deutschlands 1813 und die Dämonisierung Napoleons 147ff.

die Kriegsziele eben universalen Natur waren: der geheiligte Kampf um die Freiheit der Menschheit ebenso wie der nicht minder geheiligte Kampf gegen einen Tyrannen, der als genuiner Feind der Menschheit angesehen wurde. In solchen Kriegen ist und bleibt das Partikulare, das Nationale oder Regionale dem Universalen, damit auch dem Heiligen, stets nachgeordnet. Und in eben diesem Sinne darf man die Kriege der Ära zwischen 1792 und 1815 in der Tat *auch* als „heilige Kriege“ ansehen.



# *Rudolf Schieffer*

## *Iudicium Dei*

### Kriege als Gottesurteile<sup>1</sup>

Mein Thema ist die aus dem christlichen Glauben erwachsene Wunschvorstellung, der allmächtige Gott als Herr der Geschichte und gerechter Richter könne gar nicht anders, als bei bewaffneten Auseinandersetzungen unter den Menschen, zumal in einer Schlacht, derjenigen Seite zum Erfolg zu verhelfen, die im Recht ist<sup>2</sup>. Oder, um es mit einem aus ungewisser Wurzel stammenden Zitat auszudrücken, das seit dem 9. Jahrhundert wiederholt aufgegriffen wurde: „Wo man kämpft, da schaut Gott vom geöffneten Himmel aus zu, und der Partei, die er als die gerechte erkennt, der schenkt er auch die Siegespalme (*Quando pugnatur, Deus apertis coelis prospectat, et partem quam inspicit iustam, ibi dat palmam*).“<sup>3</sup>

Für eine solche Sichtweise konnte man sich nicht bloß auf die Kampfszenen im Alten Testament berufen, bei denen Gott seinem auserwählten Volk immer wieder den entscheidenden Beistand geleistet hatte, es gab auch im Neuen Testament genug Hinweise auf ein beständiges Walten Gottes in seiner Schöpfung bis in Kleinigkeiten hinein: Gemäß einem Wort Jesu fällt ohne den himmlischen Vater kein Sperling vom Himmel und ist jedes Haar auf dem Haupt des Menschen gezählt<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Die Redeform ist beibehalten.

<sup>2</sup> Vgl. allgemein Kurt-Georg Cram, *Iudicium belli*. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter (Beihefte zum AKG 5, Münster, Köln 1955) im folgenden zitiert: Cram, *Iudicium*; Thomas Scharff, *Die Kämpfe der Herrscher und der Heiligen. Krieg und historische Erinnerung in der Karolingerzeit* (Darmstadt 2002) im folgenden zitiert: Scharff, *Kämpfe*.

<sup>3</sup> (*Pseudo-Augustinus*), *Epistulae Augustini et Bonifatii comitis n. 13* (*Migne PL* 33, 1098), zitiert von Jonas von Orléans (?), *Capitula diversarum sententiarum pro negociis rei publicae consulendis* c. 9 (Gerhard Laehr, *Ein karolingischer Konzilsbrief und der Fürstenspiegel Hincmars von Reims*, hrsg. von Carl Erdmann, in: NA 50 [1935] 106–134, hier 122), Hinkmar von Reims, *De regis persona et regio ministerio* c. 13 (*Migne PL* 125, 843 B), Anselm von Lucca, *Liber contra Wibertum* (MGH Ldl 1, 524) und *Collectio canonum* 13,5 (*Edith Pásztor*, *Lotta per le investiture e „ius belli“: la posizione di Anselmo di Lucca*, in: Sant’Anselmo, *Mantova e la lotta per le investiture*, a cura di Paolo Golinelli [Bologna 1987] 375–421, hier 408), Wido von Ferrara, *De scismate Hildebrandi* 1, 8 (MGH Ldl 1, 542), Bonizo von Sutri, *Liber ad amicum* l. 9 (MGH Ldl 1, 618), Gregor von S. Grisogono, Polycarpus VII 12, 5 (vgl. Uwe Horst, *Die Kanonessammlung Polycarpus des Gregor von S. Grisogono. Quellen und Tendenzen* [MGH Hilfsmittel 5, München 1980] 195, 203), Ivo von Chartres, *Decretum* 10, 109 (*Migne PL* 161, 725C) und Panormia 8, 43 (*Migne PL* 161, 1314 A). Der Text fehlt im *Decretum Gratiani*. Vgl. Cram, *Iudicium* 14, der sich allein auf Ivo bezieht.

<sup>4</sup> Matth. 10, 29f.

Der Kirchenvater Augustinus brachte es, ohne gleich an den Krieg zu denken, auf die knappe Formel: „Nichts geschieht, außer was Gott selbst tut oder zu geschehen gestattet“<sup>5</sup>, und er war zugleich überzeugt, daß Gott nicht nur am Ende der Zeiten sein jüngstes Gericht hält, sondern auch jetzt schon und stets seit dem Beginn der Menschheitsgeschichte seine Urteile fällt, wie er in „De civitate dei“ schrieb<sup>6</sup>.

Die Vorstellung vom Krieg als Gottesgericht und seinem Ausgang als Gottesurteil, die vor diesem theologischen Hintergrund zu denken möglich wurde, ist bekanntermaßen nicht der einzige historisch belegte Versuch, die zeitlose Realität von Gewalt und Kampf ungeachtet der pazifistischen Botschaft des Neuen Testaments irgendwie mit der christlichen Weltsicht in Einklang zu bringen<sup>7</sup>. Daneben und nicht selten damit verwoben gibt es die (bereits vorchristliche) Lehre vom gerechten Krieg, ferner die Deutung als Strafe Gottes für die Sünden seiner Gläubigen, das Postulat des bewaffneten Schutzes der Wehrlosen, den Drang zur offensiven Bekämpfung der Heiden, gar den von der Kirche selbst gebotenen Kreuzzug zur Befreiung des Heiligen Grabes wie auch gegen die als solche deklarierten Ketzer. Mit den meisten dieser Verständnisformen hat das Gottesgericht bzw. Gottesurteil einen relativ naiven Glauben gemeinsam und zudem eine apodiktische Betrachtungsweise, die davon ausgeht, daß das Recht prinzipiell nur auf einer Seite liegen kann. Fern ist jedenfalls das neuzeitliche Denken in divergierenden politischen Interessen von je eigener Berechtigung, deren noch so unfriedliches Aufeinanderprallen letztlich doch immer einen vertraglichen Ausgleich finden muß. Innerhalb dieses weiten Rahmens christlicher Kriegslegitimation fällt speziell am Konzept vom Gottesgericht bzw. Gottesurteil auf, daß die rechtfertigenden Gründe für den Griff zu den Waffen nicht von vornherein kategorisiert sind (wie beim „gerechten Krieg“) und sich womöglich erst im Verlauf des Konflikts dank göttlichem Eingreifen als solche enthüllen. Der Gedanke, daß Gott der gerechten Sache notwendigerweise zum Sieg verhelfen wird, macht die Kombattanten gewissermaßen zu Werkzeugen der göttlichen Allmacht, stärkt also deren Kampfesmut und Zuversicht, und zwar auf beiden Seiten, wenn die eine wie die andere, was der Normalfall ist, im Recht zu sein glaubt. Eine gewonnene Schlacht aus der Sicht der Sieger als Gottesurteil hinzustellen, ist überdies geeignet, die Gegenseite zu delegitimieren und von der Fortführung des Krieges abzuhalten.

Obgleich die Vorstellung vom Krieg, den Gott als gerechter Richter über Gut und Böse entscheidet, selbstredend tief in vormodernen Denkweisen wurzelt, wie noch darzutun sein wird, ist sie doch auch dem 20. Jahrhundert keineswegs fremd geblieben. Die Mobilisierung millionenfacher Massenheere und darüber hinaus die konsequente Ausrichtung ganzer Volkswirtschaften auf die Erfordernisse eines zunehmend „totalen“ Krieges waren eine solche Kraftanstrengung und Disziplinie-

<sup>5</sup> *Augustinus*, De dono perseverantiae c. 12 (*Migne PL* 45, 1000).

<sup>6</sup> *Augustinus*, De civitate dei 20, 1 (*Corpus Christianorum. Series latina* 48, 699).

<sup>7</sup> Zur systematischen Entfaltung im Decretum Gratiani vgl. *Ernst-Dieter Hehl*, Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 19, Stuttgart 1980) 57–108.

rungsleistung, daß es wünschenswert oder gar geboten schien, den breiten Volksschichten, die dafür ansprechbar waren, neben der allgemeinen patriotischen Begeisterung oder zumindest Loyalität auch ein religiöses Fundament ihres Durchhaltewillens und ihrer Siegesgewißheit nahezubringen, und das beruhte eben auf der Beteuerung vor allem von kirchlicher Seite, an einem Gottesgericht über frevelhafte Feinde mit insofern sicherem Ausgang teilzuhaben. Wieweit das während des Zweiten Weltkriegs namentlich von der Geistlichkeit in den alliierten Ländern im Sinne eines „Kreuzzuges“ gegen das totalitär beherrschte Deutschland Adolf Hitlers artikuliert worden ist, habe ich nicht näher untersucht. Innerhalb Deutschlands, das ja ziemlich ungeniert als Aggressor aufgetreten war, bestanden wenig Voraussetzungen für eine derartige pastorale Aufbereitung der Lage, die allenfalls Anlaß gab, allgemein zu Vaterlandsliebe, Disziplin und Opfermut aufzurufen. Nach Gestapo-Berichten soll in katholischen Predigten sogar eher umgekehrt zur Sprache gekommen sein, „daß der gegenwärtige Krieg eine Strafe Gottes für die Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit der nationalsozialistischen Führung sei“<sup>8</sup>.

Demgegenüber hat Klaus Schreiner gezeigt, daß im Ersten Weltkrieg, als sich das Deutsche Kaiserreich nach zunächst einhelliger Überzeugung dem unprovzierten Angriff mißgünstiger Feinde ausgesetzt, also unzweifelhaft im Recht sah, der uralte Gedanke vom Krieg als Gottesgericht durchaus eine Rolle gespielt hat, sobald es um die religiöse Bewältigung dieser erschreckenden Erfahrung ging<sup>9</sup>. Die mildere Variante bestand darin, den Krieg als „ein Strafergericht für alle Völker“ aufzufassen, „die von ihm betroffen werden“, so 1914 der Kriegshirtenbrief der deutschen katholischen Bischöfe, die darin einen „lauten Ruf zur Buße und Sühne“ erkannten, also Schuld und Versagen keineswegs allein den anderen unterstellten. Aber es findet sich auch, zumal auf protestantischer Seite, die Auffassung, Deutschland komme es zu, als Werkzeug Gottes ein weltgeschichtliches Gottesgericht an seinen Feinden zu vollziehen. Gott habe die Deutschen berufen, der Welt jene Erleuchtung zu vermitteln, die dem deutschen Volk durch die Reformation zuteil geworden sei. Kein Wunder, daß umgekehrt kirchliche Verlautbarungen in Frankreich darauf abzielten, Deutschland sei der „theoretische und praktische Gegner des Katholizismus und häufig genug des ganzen Christentums“ und daher im aktuellen Krieg der göttlichen Bestrafung verfallen<sup>10</sup>. Aus England ließen sich gar Stimmen in Predigten, Presse und Literatur vernehmen, die den rächenden Gott des Alten Testaments als Anwalt englischer Interessen ins Feld führten und den Krieg mit

<sup>8</sup> Zitat nach *Arnold Angenendt*, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert* (Münster 2007) 480.

<sup>9</sup> Vgl. *Klaus Schreiner*, „Helm ab zum Ave Maria“. Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg, in: *Rottenburger Jb. für Kirchengeschichte* 25 (2006) 65–98, danach die folgenden Zitate.

<sup>10</sup> Vgl. *Klaus Schreiner*, *Gottesfriede und Heiliger Krieg. Religion in politisch-militärischen Kontexten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, in: *Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht an Europas Schulen*, hrsg. von *Waltraud Schreiber* (Bayerische Studien zur Geschichtsdidaktik 2, Neuried 2000) 157–191, hier 189ff., auch zum Folgenden.

Deutschland zum „heiligen Krieg“ stilisierten, in dem England im Auftrag Gottes handelt, um den Feind aller christlichen Zivilisation zu vernichten.

Natürlich war all dies reine Kriegspropaganda, gerichtet an diejenigen, die sich dadurch in ihrer Zuversicht bestärken lassen wollten, aber kaum ernstlich dazu gedacht, den jeweiligen Feind moralisch zu beirren. Ohnehin richteten die politisch und militärisch Verantwortlichen auf allen Seiten, ungeachtet persönlicher religiöser Einstellungen, ihr Handeln allein an innerweltlichen Maßstäben aus und rechneten gewiß nicht mit einem Gottesurteil als Ergebnis ihrer Materialschlachten. Insofern erweist sich die religiös verbrämte Kriegsdeutung des 20. Jahrhunderts als ein letzter Ausläufer, eine eigentlich unzeitgemäße Adaptation von Traditionsbeständen längst vergangener Epochen, in denen eine geschlossene christliche Gesellschaft ihren Bedarf nach Welterklärung gar nicht anders als im Lichte des Glaubens und seines jeweils zeitgenössischen Verständnisses hatte stillen können.

Gott als den himmlischen Schiedsrichter in den Kriegen der Menschen anzusehen, war noch nicht dem frühen Christentum in den Sinn gekommen, das allem Militärischen einigermaßen fernstand, tauchte als Idee aber sogleich mit der Hinwendung der Kaiser zum Christengott auf, der ihnen fortan im Kampf um die Macht als Schlachtenhelfer zur Seite zu stehen und sein Urteil zu fällen schien: an der Milvischen Brücke 312 ebenso wie am Frigidus 394<sup>11</sup>. Das war eine spontane Anknüpfung an heidnische Denkschemata vom Umgang mit den Göttern, die erst recht die eindringenden Barbaren nicht abstreiften, wenn sie den neuen Glauben übernahmen. Auch Chlodwig errang nach Gregor von Tours seinen entscheidenden Sieg über die Alemannen mit göttlicher Hilfe nach einem Versprechen der Taufe, verstand also ebenfalls das ausschlaggebende Urteil der höheren Macht durch sein Verhalten günstig zu beeinflussen<sup>12</sup>. Den Franken und anderen Barbarenvölkern war diese Ansprechbarkeit Gottes aus vorchristlicher Zeit so geläufig, daß sie dessen Gerechtigkeit und Allwissenheit zu einem funktionablen Element ihres normalen Rechtslebens gemacht hatten. Das *iudicium dei* (nach einem anglateinischen Terminus *ordalium*) galt als ein Mittel der Rechtsfindung überall dort, wo menschliches Erkenntnisvermögen versagte, und blieb in unterschiedlichen Vollzugsformen trotz gelegentlich geäußelter Bedenken jahrhundertlang in Übung, wenn es darum zu tun war, sicher zwischen Schuld und Unschuld, zwischen Recht und Unrecht unterscheiden zu können<sup>13</sup>. Dabei rechnete die Variante des gerichtlichen Zweikampfs, belegt von der Lex Salica bis zum Sachsenspiegel, bereits auf der sozusagen zivilen Ebene mit der Möglichkeit, das göttliche Urteil auch durch das größere Geschick im Führen der Waffen zum Vorschein zu bringen. Von da war es nur noch ein kleiner Schritt zu der Vorstellung, daß gleichermaßen der Ausgang

<sup>11</sup> Vgl. den Beitrag von Werner Eck in diesem Band.

<sup>12</sup> Vgl. Ian Wood, Gregory of Tours and Clovis, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 63 (1985) 249–272; Arnold Angenendt, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900 (Stuttgart 32001) 171f.

<sup>13</sup> Vgl. Dieter Lanczkowski, Hans-Wolfgang Strätz, Gottesurteil I–II, in: *Theologische Realenzyklopädie* 14 (1985) 100–105; H. Holzhauser, A. Pesch, Ordal, in: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* 22 (2003) 147–161.

des Ringens ganzer Heere, weil vom Willen Gottes abhängig, zumindest nachträglichen Aufschluß über die Berechtigung der jeweiligen Kampfziele gewährt, also ein Ordal im großen Maßstab darstellt.

Den gleitenden Übergang veranschaulicht niemand besser als Gregor von Tours am Ende des 6. Jahrhunderts in seiner ausgiebigen Schilderung der blutigen Auseinandersetzungen unter den verfeindeten Merowingern. Inmitten der Verwicklungen um den Thronprätendenten Gundowald ist es 584 zunächst der Magnat Gunthram Boso, der auf den Vorwurf treulosen Wortbruchs, erhoben von König Gunthram, reagiert, indem er das Hervortreten eines einzelnen standesgemäßen Widersachers fordert und vom König verlangt, die Sache dem Urteil Gottes anheimzugeben (*ponens hoc in Dei iudicium*), damit er entscheide, wenn er beide auf einem Platz kämpfen sehe (*in unius campi planitiae viderit demicare*)<sup>14</sup>. Das Duell kommt nicht zustande, und wenig später läßt Gundowald dem König die Drohung ausrichten, er werde mit einem starken Heer anrücken, und „dann wird Gott richten (*iudicavit tunc Deus*), wenn wir auf einem Platz zusammentreffen (*in unius campi planitiae iuncxerimus*), ob ich Chlothars Sohn bin oder nicht“<sup>15</sup>. Während hier also eine genealogische Streitfrage (von erheblicher politischer Tragweite) durch ein von Gott zu entscheidendes militärisches Gefecht geklärt werden soll, lesen wir einige Seiten zuvor bei Gregor auch von der Abwehr eines bewaffneten Vorstoßes in Gunthrams Teilreich im Jahre 583, daß dafür das göttliche Gericht zuständig war: König Gunthram, so Gregor von Tours, zog mit einem Heer gegen seinen feindlich eingedrungenen Bruder und „setzte seine ganze Hoffnung auf das Gericht Gottes (*totam spem in Dei iudicio conlocans*)“, indem er eines Abends seine Truppe ausschickte und im Schutze der Dunkelheit den größten Teil des Heeres seines Bruders tötete<sup>16</sup>. Gleichgültig also, ob es sich um zwei Einzelkämpfer oder ganze Heere handelt, ob es um bestimmte Rechtsfragen oder einen ungehemmten Machtkampf geht, die Sichtweise und die Wortwahl Gregors sind so gut wie identisch und verweisen regelmäßig auf das Urteil des gerechten Gottes.

Vor diesem Hintergrund erstaunt es wenig, daß bei Geschichtsschreibern der folgenden Jahrhunderte – ganz parallel zur Praxis des Gottesurteils im Gerichtswesen der Zeit – die Schilderung kriegesischer Zusammenstöße recht häufig mit dem Hinweis auf das darin manifestierte *iudicium dei* verbunden ist. Aus dem Vorrat einschlägiger Belegstellen, die bisher niemand vollständig gesammelt hat, nenne ich beispielsweise die Annales Mettenses von etwa 805, die bei den innerfränkischen Auseinandersetzungen um den Aufstieg der Karolinger mehrfach Gottes Gericht am Werke sehen: Pippin der Mittlere kündigt vor der Schlacht von Tertry (687) an, das *iudicium Domini* auf sich nehmen zu wollen<sup>17</sup>, während im Kampf

<sup>14</sup> Gregor von Tours, *Historiae* 7, 14 (MGH SS rer. Merov. 1/1<sup>2</sup>, 336); vgl. Cram, *Iudicium* 58.

<sup>15</sup> Gregor von Tours, *Historiae* 7, 32 (a. a. O. 352); vgl. Cram, *Iudicium* 58.

<sup>16</sup> Gregor von Tours, *Historiae* 6, 31 (a. a. O. 300); vgl. Cram, *Iudicium* 8.

<sup>17</sup> Annales Mettenses priores ad a. 690 (MGH SS rer. Germ. [10], 8); vgl. Irene Haselbach, *Aufstieg und Herrschaft der Karolinger in der Darstellung der sogenannten Annales Mettenses priores* (Historische Studien 412, Lübeck, Hamburg 1970) 161; Scharff, *Kämpfe* 156.

Karl Martells mit den Neustriern 717 diese ihre Verblendung beweisen, indem sie für sich das *divinae iustitiae iudicium* in Anspruch nehmen (und dann prompt scheitern)<sup>18</sup>. Beim Feldzug gegen Bayern kommt 743 Pippin der Jüngere nach seinem Sieg gar in die Lage, dem auf der Gegenseite aufgegriffenen päpstlichen Legaten vorhalten zu können, *per iudicium Dei*, das auf sich zu nehmen er sich nicht gescheut habe, sei nunmehr erwiesen, daß Bayern zum Frankenreich gehöre<sup>19</sup>.

Während es hier wie bei vielen anderen Belegstellen für *iudicium dei* um interne Zwistigkeiten eines grundsätzlich christlichen Reiches geht, ist es wesentlich schwieriger, dieselbe Vorstellung bei Kämpfen zwischen Christen und Heiden anzutreffen. Ziemlich verworren wirkt ein beim sog. Fredegar im mittleren 7. Jahrhundert gebotener Bericht über die Feldzüge des byzantinischen Kaisers Herakleios gegen die als Sarazenen bezeichneten Muslime im Orient: In der Nacht vor einer entscheidenden Schlacht seien Zehntausende vom Heer des Herakleios durch das Schwert Gottes getötet worden, so daß infolge dieses *devinum iudicium* am nächsten Morgen der Kampf nicht möglich war und die Sarazenen weiter ungehindert in das Römerreich eindringen konnten<sup>20</sup>. Erst aus dem weiteren Verlauf der auf ungewissen Quellen beruhenden Erzählung ergibt sich, daß in dem Vorgang eine Strafe für des Kaisers häretischen Glauben sowie seine Ehe mit einer Nichte gelegen haben soll. Ähnlich vereinzelt nimmt sich im Okzident eine kommentierende Bemerkung Erzbischof Hinkmars von Reims in seinen *Annales Bertiniani* aus, der 881 die kampflose Flucht König Ludwigs des Jüngeren vor den plündernden Normannen zu einem *divinum iudicium* erklärte, das offenbart habe, daß „das, was von den Normannen geschah, nicht durch menschliche, sondern durch göttliche Kraft vollbracht wurde“<sup>21</sup>. Die Normannen ebenso wie die Sarazenen und bald auch die Ungarn als Geißel Gottes zur Züchtigung des christlichen Volkes und seiner Herrscher für ihre Sünden hinzustellen, war ein weit verbreitetes Mittel zur geistlichen Bewältigung der eigenen Hilflosigkeit gegenüber den ungestümen heidnischen Feinden<sup>22</sup>.

Aber das hat ganz offensichtlich nicht dazu geführt, daß auch die christlichen Abwehrerfolge, die mit der Zeit doch zustande kamen, auf ein Gottesgericht zurückgeführt worden wären. In den zahlreichen Berichten über Ottos des Großen Ungarnsieg auf dem Lechfeld 955 kommt erwartungsgemäß immer wieder zum Ausdruck, daß man sich dank Gottes tätiger Hilfe durchgesetzt habe, aber von einem *iudicium dei* ist nirgends ausdrücklich die Rede<sup>23</sup>. Anscheinend war diese

<sup>18</sup> *Annales Mettenses priores* ad a. 717 (a. a. O. 24).

<sup>19</sup> *Annales Mettenses priores* ad a. 743 (a. a. O. 35).

<sup>20</sup> *Fredegar*, Chronik 4, 66 (MGH SS rer. Merov. 2, 154).

<sup>21</sup> *Annales Bertiniani* ad a. 881, ed. *Félix Grat, Jeanne Vielliard, Suzanne Clémencet* (Paris 1964) 244; vgl. *Scharff*, Kämpfe 156.

<sup>22</sup> Vgl. *Horst Zettel*, Das Bild der Normannen und der Normanneneinfälle in westfränkischen, ostfränkischen und angelsächsischen Quellen des 8. bis 11. Jahrhunderts (München 1977) 191 f., 206 f.

<sup>23</sup> Vgl. *Lorenz Weinrich*, Tradition und Individualität in den Quellen zur Lechfeldschlacht 955, in: DA 27 (1971) 291–313; *Hagen Keller*, Machabaeorum pugnae. Zum Stellenwert eines biblischen



Denkfigur doch so eng mit dem Ordal verknüpft, daß sie eigentlich nur auf Streitigkeiten unter Christenmenschen und nicht auf den Heidenkampf bezogen werden konnte. Dementsprechend ist der Gedanke durchaus wieder präsent, als es unter Heinrich III. im mittleren 11. Jahrhundert zu mehrfachen kriegerischen Verwicklungen mit den inzwischen getauften Ungarn kommt. Den Annalen von Niederaltaich zufolge soll im Sommer 1044 beim Vormarsch des salischen Königs an der Donau nach vergeblichen Friedensverhandlungen, bei denen es um die Frage des rechtmäßigen Königs in Ungarn ging, vereinbart worden sein, die Sache gewaltsam auszutragen und den dritten folgenden Tag anzuberaumen, „an dem das göttliche Urteil zum Vorschein käme (*in quo divinum apparuit iudicium*)“<sup>24</sup>. In der Schlacht an der Raab erwehrten sich Heinrichs Leute einer feindlichen Übermacht, weil Gott – so der Altaicher Annalist – „nichts ungestraft läßt, was vor seinen Augen ungerecht ist“ und daher „seine Gerechtigkeit umwandelte zu einem Urteil (*iusticiam convertens in iudicium*)“ des Inhalts, daß der Streit der Könige nicht eher beigelegt würde, als bis er durch viel Blut derjenigen gesühnt wäre, durch deren Wut er vom Zaune gebrochen war, da gemäß dem Bibelwort „wer zum Schwert greift, durch das Schwert umkommt“<sup>25</sup>.

Besonders aufschlußreich ist, daß das Gottesurteil nicht ganz selten von unseren Quellenautoren sogar dann noch bemüht wird, wenn die in ihren Augen ungerechte, also die gegnerische Sache den Sieg davongetragen hatte. Das gilt schon von der erwähnten Bemerkung Hinkmars, wonach die Normannen infolge eines *divinum iudicium* den mutlosen Karolingerkönig, der doch zweifellos im Recht gewesen war, hätten strafen, also militärisch überwinden können<sup>26</sup>. Ganz ähnlich versucht sich Bruno in seinem Buch vom Sachsenkrieg mit dem Sieg des Tyrannen Heinrich IV. 1075 an der Unstrut abzufinden, indem er schreibt: „Wenn Gott nicht dort unseren Hochmut hätte demütigen wollen, hätte unsere geringe Schar das ganze Heer in die Flucht geschlagen.“<sup>27</sup> Daß Gott offenbar zwischen verschiedenen in sich berechtigten Zielen kalkuliert und so zu seiner richterlichen Entscheidung kommt, läßt auch Hermann von Reichenau in seiner Chronik anklingen, wenn er berichtet, Kaiser Heinrich III. habe 1052 in einem erneuten Feldzug gegen Ungarn das befestigte Preßburg belagert, aber nicht einnehmen können, „weil Gott den Eingeschlossenen, die ihn angstvoll anriefen, zu Hilfe kam (*Deo obsessis se anxie invocantibus opitulante*)“<sup>28</sup>, dem Allmächtigen also die Erhörung dieser Stoßgebete wichtiger war als der Sieg des Kaisers, der seine Autorität gegenüber dem ungarischen König zu befestigen suchte. Besonders berühmt ist

Vorbilds in Widukinds Deutung der ottonischen Königsherrschaft, in: *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*. Festschrift für Karl Hauck, hrsg. von Hagen Keller, Nikolaus Staubach (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23, Berlin, New York 1994) 417–437.

<sup>24</sup> *Annales Altahenses maiores* ad a. 1044 (MGH SS rer. Germ. [4], 35); vgl. Cram, *Iudicium* 91.

<sup>25</sup> *Annales Altahenses maiores* ad a. 1044 (a. a. O. 36); vgl. auch ebd. ad a. 1050 (a. a. O. 46).

<sup>26</sup> Siehe Anm. 21.

<sup>27</sup> Brunos Buch vom Sachsenkrieg c. 46 (MGH Dt. MA 2, 44f.); vgl. Cram, *Iudicium* 7.

<sup>28</sup> Hermann von Reichenau, Chronik ad a. 1052 (MGH SS 5, 131).

Hermanns Einschätzung der schweren Niederlage, die Papst Leo IX. persönlich 1053 in der Schlacht von Civitate gegen die unteritalienischen Normannen erlitten hat. Das sei, schreibt er, „nach einem verborgenen Urteil Gottes (*occulto Dei iudicio*)“ geschehen, wofür er selber gleich die möglichen Beweggründe anführt: entweder weil sich für einen Priester solchen Ranges eher der geistliche Kampf als der leibliche für vergängliche Dinge ziemt, oder weil er so viele nichtswürdige Menschen, die ihm wegen der Aussicht auf Straffreiheit oder schnöden Gewinn zugeströmt waren, gegen ebensolche Frevler in den Kampf geschickt hatte, oder weil die *divina iusticia* aus anderen Gründen, die nur sie kennt, die eigenen Mannen scheitern ließ<sup>29</sup>.

Es zeichnet sich ab, daß die Berufung auf ein *iudicium dei*, das im Ausgang des bewaffneten Kampfes sichtbar wird, gegenüber dem allgemeinen Glauben an das stete Walten Gottes in seiner Schöpfung die konkretere Vorstellung ist, die sich im früheren Mittelalter vor allem dann leicht einstellte, wenn dem Konflikt eine im weitesten Sinne rechtliche Problematik zugrunde lag und insofern eine Analogie zum Ordal gesehen oder zumindest herbeigeredet werden konnte. Kaum zufällig betreffen daher die beiden bekanntesten Einzelfälle, die sich auch dadurch auszeichnen, daß mehr als nur eine zeitgenössische Quelle diesen spezifischen Blickwinkel wiedergibt, also sich ein verbreitetes Meinungsklima andeutet, Konflikte um die Thronfolge im Frankenreich. Im heftigen Streit darüber, ob nach dem Tode Ludwigs des Frommen sein kaiserlicher Sohn Lothar I. das Gesamterbe für sich beanspruchen durfte oder mit seinen jüngeren Brüdern gleichgewichtig zu teilen hatte, fiel die hauptsächliche Entscheidung am 25. Juni 841 auf dem Schlachtfeld von Fontenoy durch den blutig errungenen Sieg Ludwigs und Karls über den älteren Lothar<sup>30</sup>. Diese Schlacht, deren Tragweite von den Zeitgenossen sogleich erkannt wurde, ist von Nithard, der selbst im Getümmel gekämpft hatte und seinen Bericht nur wenige Monate später formulierte, sehr bewußt als ein Gottesgericht zugunsten des Teilungsrechts dargestellt worden. Am Ende aller vergeblichen Vorverhandlungen heißt es, die späteren Sieger hätten ihrem Kontrahenten mitgeteilt, sie würden am folgenden Tage um die zweite Stunde „zum Urteil des allmächtigen Gottes (*ad omnipotentis Dei iudicium*)“, das ihnen gegen ihren Willen aufgedrängt werde, erscheinen<sup>31</sup>. Nach dem Erfolg auf dem Schlachtfeld versammeln Ludwig und Karl sogleich die verfügbaren Bischöfe, die ihnen wunschgemäß bescheinigen, sie hätten „allein für Gerechtigkeit und Billigkeit (*pro sola iusticia et aequitate*)“ gekämpft, was „durch Gottes Gericht (*Dei iudicio*)“ augenscheinlich geworden

<sup>29</sup> Hermann von Reichenau, Chronik ad a. 1053 (a. a. O. 132); vgl. Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6, Stuttgart 1935) 112.

<sup>30</sup> Vgl. Cram, Iudicium 20–47; Franz Pietzcker, Die Schlacht bei Fontenoy 841. Rechtsformen im Krieg des frühen Mittelalters, in: ZRG Germ. Abt. 81 (1964) 318–340; Adelheid Krab, Die Entstehung der „potestas regia“ im Westfrankenreich während der ersten Regierungsjahre Kaiser Karls II. (840–877) (Berlin 2000) 77–86, 111–114; Scharff, Kämpfe 155–158.

<sup>31</sup> Nithard, Historiae 2, 10, ed. Philippe Lauer (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age 7, Paris 1926) 76.

sei<sup>32</sup>, und fortan dient Nithard der Hinweis auf diesen himmlischen Richterspruch noch mehrfach dazu, Lothar I., der den Kampf nicht aufgab, vollends ins Unrecht zu setzen<sup>33</sup>. Auch wenn dies eine evident parteiische Schilderung im Dienste Karls des Kahlen ist, bleibt doch zu berücksichtigen, daß auch die ostfränkischen Fuldaer Annalen davon sprechen, die verfeindeten Brüder hätten beschlossen, ihren Streit mit dem Schwert zu entscheiden und „die Sache durch das Gericht Gottes prüfen zu lassen (*Dei iudicio causam examinandam decreverunt*)“<sup>34</sup>. Und in seinem Bußbuch wendet sich der Fuldaer Abt Hrabanus Maurus, ein Parteigänger Lothars, gegen die Vorstellung, die „neulich“ beim Kampf „unserer *principes*“ begangenen Tötungen bedürften keiner Buße, weil sie auf Befehl dieser *principes* geschehen und durch ein Urteil Gottes (*Dei iudicio*) abgeschlossen seien<sup>35</sup>. Offensichtlich war es diese Deutung des Geschehens, die 841 und danach die Gemüter bewegt hat.

Der andere Fall führt ins Jahr 876, als nach dem Tode König Ludwigs des Deutschen dessen einst verbündeter Bruder Karl der Kahle, inzwischen Kaiser, den ostfränkischen Anteil an Lotharingen, womöglich aber auch das gesamte Ostfrankenreich, sich im Handstreich unterwerfen und damit das Erbrecht von Ludwigs drei Söhnen beiseite schieben wollte, was einer von diesen, Ludwig der Jüngere, durch einen raschen Sieg im Gefecht von Andernach am 8. Oktober 876 vereitelt hat<sup>36</sup>. Auch diesmal ist es eine zeitgenössische Quelle, die Annales Vedastini, die mitteilt, Kaiser Karl und sein Neffe Ludwig hätten sich auf Eingebung des Teufels in einen Krieg verstrickt und bei Andernach sei der Sieg *iudicio Dei* Ludwig zugefallen<sup>37</sup>. Darüber hinaus halten die Fuldaer Annalen den etwas weniger präzisen Eindruck fest, im Kampf gegen Karl sei „zweifellos vom Himmel her (*sine dubio caelitus*)“ gefochten worden<sup>38</sup>, und vor allem weiß Hinkmar von Reims zu berichten, angesichts der jähren Bedrohung durch den Kaiser habe der junge Ludwig zunächst zehn Männer das Gottesurteil mit heißem Wasser und zehn das mit heißem Eisen und zehn das mit kaltem Wasser bestehen lassen, wobei alle flehten, Gott möge durch dieses Urteil zeigen, ob Ludwig weiter „von Rechts wegen (*per rectum*)“ das Gebiet beherrschen solle, das ihm sein Vater vermacht habe. Erst als alle Männer unverseht aus dem Gottesgericht hervorgingen, sei Ludwig zum Kampf gegen Karl ausgezogen, den er in Andernach siegreich bestanden habe<sup>39</sup>. Die Schlacht erscheint nur noch als die Durchsetzung des zuvor schon im Ordal erkannten und bestätigten Rechts.

<sup>32</sup> Nithard, *Historiae* 3, 1 (a. a. O. 82).

<sup>33</sup> Vgl. Cram, *Iudicium* 40f.

<sup>34</sup> Annales Fuldenses ad a. 841 (MGH SS rer. Germ. [7], 32).

<sup>35</sup> Hrabanus Maurus, *Paenitentiale* ad Otgarium c. 15 (MGH Epp. 5, 464); vgl. Raymund Kottje, Die Tötung im Kriege. Ein moralisches und rechtliches Problem im frühen Mittelalter (Beiträge zur Friedensethik 11, 1991) 5f.

<sup>36</sup> Vgl. Cram, *Iudicium* 87–89; Joseph Prinz, Der Feldzug Karls des Kahlen an den Rhein im September 876, in: DA 33 (1977) 543–545; Scharff, Kämpfe 156.

<sup>37</sup> Annales Vedastini ad a. 876 (MGH SS rer. Germ. [12], 41).

<sup>38</sup> Annales Fuldenses ad a. 876 (a. a. O. 89).

<sup>39</sup> Annales Bertiniani ad a. 876 (wie Anm. 21) 207f.

Ob es sich tatsächlich so abgespielt hat, kann man füglich bezweifeln, zumal Hinkmars ganzer Bericht überdeutlich zu erkennen gibt, wie sehr er angesichts der akuten Normannengefahr diesen Vormarsch seines Königs an den Rhein mißbilligte. Er gönnte also Karl dem Kahlen die Niederlage bei Andernach von Herzen und wird gern darin die gerechte Strafe Gottes für einen Kampf erblickt haben, in dem das Recht eindeutig auf der Seite Ludwigs des Jüngeren war. Daß er mit dieser Deutung sichtlich nicht alleinstand, wurde gewiß auch dadurch begünstigt, daß die militärische Entscheidung so abrupt und eindeutig ausgefallen war, was ähnlich wie zuvor in Fontenoy 841 und später 1080 an der Weißen Elster, als der Gegenkönig Rudolf im Getümmel die rechte Hand, die Schwurhand, verlor und daran verblutete<sup>40</sup>, den Eindruck eines unmittelbar vollstreckten Urteils des göttlichen Richters aufdrängte. Selbstverständlich sind derlei Berichte in der Absicht aufgezeichnet worden, die Mit- und Nachwelt zur selben Sicht zu bewegen. Sie können daher mit einem von Carl Erdmann auch auf das 11. Jahrhundert adaptierten Begriff als Propaganda bezeichnet werden<sup>41</sup>, die insofern auf fruchtbaren Boden fiel, als in der Welt des frühen Mittelalters niemand an der Möglichkeit eines jederzeitigen göttlichen Eingreifens in das irdische Geschehen gezweifelt hat. Das lehrt nicht bloß konkret die jahrhundertlang aufrechterhaltene Prozedur der Ordale, sondern das zeigen auch ganz allgemein vielfältige Frömmigkeitsformen, die auf der Zuversicht beruhten, das Verhalten der göttlichen Allmacht günstig beeinflussen zu können. Dieser Glaube erstreckte sich auch auf die damals Mächtigen, die Akteure des politischen und militärischen Geschehens, und war geeignet, zumindest die Selbstsicherheit zu zügeln, mit der sie gegenüber christlichen Gegnern das Gericht Gottes auf dem Schlachtfeld herauszufordern wagten – anders als im 20. Jahrhundert.

<sup>40</sup> Vgl. *Cram*, *Iudicium* 145–148; *Tilman Struve*, Das Bild des Gegenkönigs Rudolf von Schwaben in der zeitgenössischen Historiographie, in: *Ex ipsis rerum documentis. Beiträge zur Mediävistik. Festschrift für Harald Zimmermann zum 65. Geburtstag*, hrsg. von *Klaus Herbers*, *Hans Henning Kortüm*, *Carlo Servatius* (Sigmaringen 1991) 459–475.

<sup>41</sup> Vgl. *Carl Erdmann*, Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit, in: *HZ* 154 (1936) 491–512; *Monika Suchan*, Königsherrschaft im Streit. Konfliktaustragung in der Regierungszeit Heinrichs IV. zwischen Gewalt, Gespräch und Schriftlichkeit (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 42, Stuttgart 1997) 202–248.

*Hans Günter Hockerts*

## Kreuzzugsrhetorik, Vorsehungsglaube, Kriegstheologie Spuren religiöser Deutung in Hitlers „Weltanschauungskrieg“

Hitlers „Weltanschauungskrieg“ gegen die Sowjetunion war im Kern ein rassenideologisch geprägter Eroberungs- und Vernichtungskrieg. Darin stimmt die historische Forschung so gut wie ausnahmslos überein<sup>1</sup>. Die Triebkräfte der Gewaltentfesselung, die Art der Kriegführung und die terroristische Besatzungsherrschaft lassen sich daher mit Kategorien wie Rassismus und Lebensraumimperialismus, auch mit der Funktionslogik „selbst konstruierter militärischer Notwendigkeit“<sup>2</sup> viel besser erklären als mit einer Betrachtungsweise religionsgeschichtlicher Art. Dennoch war der Krieg im Osten nicht gänzlich säkularisiert, wie schon ein Blick auf die Gürtelschnallen der Wehrmachtsoldaten zeigt: „Gott mit uns“ stand dort zu lesen<sup>3</sup>. Religiosität und Kriegsgewalt schoben sich auch in Hitlers „Weltanschauungskrieg“ ineinander – auf verschiedene Weise, unterschiedlich wirksam, verstärkend oder hemmend, je nach dem Aspekt, dem das Augenmerk gilt.

Im folgenden werden einige Gesichtspunkte vorgestellt, die für die Analyse der Verflechtung von Religion und Krieg in den Jahren 1941 bis 1945 bedeutsam sind. Es geht zunächst um die Rolle der Kreuzzugsrhetorik, dann um die weiter gefasste Frage nach Spuren von Religiosität in der Kriegsdeutung der NS-Führung. Dabei konzentriert sich der Blick auf Goebbels, den Chefpropagandisten, und Hitler, den Dreh- und Angelpunkt des Regimes. Sodann wird nach dem Tenor kirchlicher Lehre und Verkündigung, insbesondere nach kriegstheologischen Deutungsmustern gefragt. Schließlich folgt ein kurzer Ausblick auf das weite Feld der subjektiven Kriegsfrömmigkeit.

<sup>1</sup> Strittig ist hingegen die Frage, ob bzw. inwieweit diese Charakterisierung auch auf den westlichen Kriegsschauplatz zutrifft. Vgl. dazu *Peter Lieb*, Konventioneller Krieg oder NS-Weltanschauungskrieg? Kriegführung und Partisanenbekämpfung in Frankreich 1943/44 (München 2007). Daß bereits der Polenfeldzug 1939 wesentliche Merkmale des 1941 voll einsetzenden Vernichtungskrieges aufgewiesen habe, betont *Jochen Böhrer*, Auftakt zum Vernichtungskrieg. Die Wehrmacht in Polen 1939 (Frankfurt a. M. 2006).

<sup>2</sup> *Dieter Pohl*, Die Herrschaft der Wehrmacht. Militärische Besetzung und Bevölkerung in der Sowjetunion 1941–1944 (München 2008) 340.

<sup>3</sup> Die Waffen-SS übernahm diesen Spruch der preußisch-deutschen Militärtradition allerdings nicht, sondern ersetzte ihn durch „Meine Ehre heißt Treue“.

## I.

Am 22. Juni 1941 begann der deutsche Angriff auf die Sowjetunion. Am Tag danach schrieb Goebbels in sein Tagebuch: „Es macht sich so etwas wie Kreuzzugstimmung in Europa breit. Das können wir gut gebrauchen. Aber nur nicht so sehr auf der Parole ‚für das Christentum‘ herumreiten. Das ist doch etwas zu heuchlerisch.“ Tags darauf folgte die Notiz: „Kreuzzugsideen tauchen auf. Für uns gut zu gebrauchen.“ Und nach einer Woche: „Ganz Europa ist in Bewegung geraten. In Spanien haben sich schon 50 000 Freiwillige gemeldet. Es ist ein Kreuzzug, sagt man im Ausland. Wir gebrauchen auch diesen Ausdruck der Welt gegenüber. Bei uns ist er nicht recht am Platze.“<sup>4</sup> Diese bemerkenswert zwiespältige und argwöhnische Abwägung verdichtete sich in der Sprachregelung, die Goebbels der deutschen Presse Ende Juni in puncto „Kreuzzug“ auferlegte: „Für Deutschland darf das Wort aus eigener Initiative heraus überhaupt nicht verwendet werden. Es kann in Sonderfällen vom Ausland übernommen werden, dabei darf aber nie das Wort mit irgendwelchen religiösen Dingen in Zusammenhang gebracht werden. Dem Ausland gegenüber kann es natürlich in jeder Hinsicht ausgewertet bzw. verwandt werden.“<sup>5</sup> Mit dieser Weisung piffte Goebbels zugleich den Reichspressechef Otto Dietrich zurück, der mit der Anordnung vorgeprescht war, die Parole vom europäischen Kreuzzug gegen den Bolschewismus „stärkstens“ zu verbreiten<sup>6</sup>. Dabei hatte Dietrich im Einvernehmen mit dem Auswärtigen Amt gehandelt, das diese Parole gleichfalls uneingeschränkt favorisierte<sup>7</sup>. Ende Juni sah sich Dietrich dann jedoch genötigt, auf die Linie des Propagandaministers einzuschwenken, so daß er nun auch seinerseits bekanntgab: der Begriff Kreuzzug solle „nur noch dann verwandt werden, wenn er als Zitat aus ausländischer Quelle übernommen wird“<sup>8</sup>.

Die mediale Regieanweisung des Propagandaministers ist für die Frage nach der Verflechtung von Religion und Krieg in dreifacher Hinsicht aufschlußreich. *Erstens* verdeutlicht sie: Der Auftakt zur Kreuzzugsrhetorik – verstanden als Sakraltransfer auf den Krieg gegen den gottlosen Bolschewismus – ging nicht primär von Berlin aus. Goebbels beobachtete vielmehr richtig, daß der deutsche Angriff im Ausland so gedeutet wurde, vor allem in Francos Spanien, in Mussolinis Italien und in Kreisen der französischen Kollaboration.

Den Anfang machte Spanien. Dabei sticht die Kontinuität zur Kreuzzugsrhetorik des spanischen Bürgerkriegs ins Auge. Im Spätsommer 1936 hatten Repräsen-

<sup>4</sup> Einträge vom 23. Juni, 24. Juni und 30. Juni 1941, in: *Elke Fröhlich* (Hrsg.), *Die Tagebücher von Joseph Goebbels, Teil 1: Aufzeichnungen 1923–1941*, Bd. 9 (München 1998) 398, 399, 413.

<sup>5</sup> Über diese Weisung unterrichtete das Propagandaministerium die Parteikanzlei mit Fernschreiben von Tießler an Friedrichs, 30. Juni 1941 (Bundesarchiv, NS 18 alt/808).

<sup>6</sup> Tagesparole des Reichspressechefs, 23. Juni 1941; ähnlich die Tagesparole vom 27. Juni 1941: „stärkste Hervorhebung aller Ereignisse, die den Kampf gegen die Sowjetunion als europäischen Völker-Kreuzzug kennzeichnen“ (Bundesarchiv, ZSg. 109/22, Bl. 89 bzw. Bl. 104).

<sup>7</sup> Der Tagesparole vom 27. Juni 1941 war zur besonderen Beachtung der Artikel „Kreuzzug Europas gegen den Bolschewismus“ beigelegt, den der Pressedienst des Auswärtigen Amtes lancierte.

<sup>8</sup> Erläuterung zur Tagesparole vom 30. Juni 1941 (Bundesarchiv, ZSg. 109/22, Bl. 118).



tanten der katholischen Hierarchie das Bild des Kreuzzugs aufgebracht, um den Aufständischen eine Mission der Rettung Spaniens vor Atheismus und Kommunismus zuzuschreiben. Die Francisten übernahmen dieses Sinnbild einer national-katholischen Überhöhung des Aufstands und verschmolzen es mit der eigenen Parole der „nationalen Erhebung“. Im Juni 1941 führte die Franco-Regierung diese Interpretationslinie bruchlos fort: Sie bezeichnete den deutschen Angriff auf die Sowjetunion als „Fortsetzung des Spanischen Kreuzzugs im Bürgerkrieg“ und erklärte Spanien zum „moralischen Kriegsteilnehmer“<sup>9</sup>. Franco selbst spitzte diese Deutung einige Wochen später noch weiter zu und erklärte, nun schlage Deutschland die Schlacht, „nach der sich Europa und die Christenheit so lange Jahre gesehnt“ habe<sup>10</sup>. Im Zeichen dieser Kreuzzugsterminologie zog das Kontingent der spanischen Freiwilligen, die Blaue Division, im Juli 1941 in den Krieg.

In Italien wies das für Propaganda zuständige Ministerium für Volkskultur die Presse am 27. Juni 1941 an, den Krieg gegen die Sowjetunion – dem sich Italien am 22. Juni angeschlossen hatte – als „crociata antibolscevica“ darzustellen<sup>11</sup>. Fast zur gleichen Zeit, als Goebbels den Kreuzzugsbegriff für den innerdeutschen Gebrauch *verbot*, machte sein italienisches Pendant daraus ein *Gebot*: So unterschiedlich lagen die Interessen in Rom und Berlin. Mit dem „crociata“-Begriff wollte das Regime Mussolinis in erster Linie den katholischen Antikommunismus zur Unterstützung des Krieges mobilisieren, was anfangs wohl auch weitgehend gelang<sup>12</sup>. Dagegen scheiterte ein Versuch des italienischen Vatikanbotschafters, auch den Papst in die Kreuzzugspropaganda einzuspannen. Im Zuge seiner Neutralitätspolitik lehnte Pius XII. eine öffentliche Belobigung des Kriegs gegen die Sowjetunion vielmehr prinzipiell ab. Der Botschafter erfuhr noch einen weiteren Grund, warum es die Kurie vermied, von einem „Kreuzzug“ zu sprechen: Der Nationalsozialismus unterdrücke die Kirche in Deutschland, daher entspreche das Hakenkreuz keineswegs jenem Zeichen, das einst dem Kreuzzug den Namen gegeben habe<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Stanley G. Paine, *The Franco Regime 1936–1975* (London 2000) 281f. mit Bezug auf eine Rede des spanischen Außenministers Ramón Serrano Suner auf einer Massenkundgebung in Madrid am 24. Juni 1941.

<sup>10</sup> Ebd. 282f. mit Bezug auf Francos Botschaft an die Nationalversammlung vom 17. Juli 1941.

<sup>11</sup> Nicola Tranfaglia, *La stampa del regime 1932–1943. Le veline del Minculpop per orientare l'informazione* (Mailand 2005) 355. Ich danke Thomas Schlemmer für diesen Hinweis.

<sup>12</sup> Thomas Schlemmer, *Die Italiener an der Ostfront 1942/43. Dokumente zu Mussolinis Krieg gegen die Sowjetunion* (München 2005) 40–42.

<sup>13</sup> Aufzeichnung des Sekretärs der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten, Domenico Tardini, 5. November 1941, über eine Demarche des Botschafters Attolici: *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, Bd. 5 (Rom 1969) 182–184. Am 20. September 1941 hatte Tardini dem apostolischen Delegierten in Washington, Cicognani, eine Interpretation der Antikommunismus-Enzyklika „*Divini Redemptoris*“ (1937) mitgeteilt, die es den amerikanischen Bischöfen ermöglichte, ihre Bedenken gegen eine Unterstützung der Sowjetunion durch die Roosevelt-Administration zu überwinden: Ebd. 240f. – Burkhard Schneider (Hrsg.), *Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944* (Mainz 1966) XXXIII hebt einleitend hervor, Pius XII. habe sich „nie – auch nicht andeutungsweise – für einen ‚Kreuzzug gegen den Bolschewismus‘ oder für einen ‚heiligen Krieg‘ zur Verteidigung des Abendlandes gegen Rußland ausgesprochen“.

In Frankreich waren es die Befürworter einer „totalen“ Kollaboration wie Jacques Doriot und Marcel Déat, die jenen Begriff propagierten. Sie gründeten im Juli 1941 die „Légion des volontaires français contre le bolchevisme“ und warben dafür mit Plakaten, auf denen ein mittelalterlicher Ritter zu sehen war. In großen Lettern stand zu lesen: „La Grande Croisade“, oder noch verheißungsvoller: „Victoire – La Grande Croisade Européenne“<sup>14</sup>. Insgesamt zeigt der kurze Rundblick: Die Initiative zur Kreuzzugsrhetorik entsprang einem eigenständigen Deutungsinteresse kollaborierender Mächte. Daher resümierte Goebbels Ende 1941 nicht ganz verkehrt: Der Kreuzzugsgedanke sei „uns nur von den katholischen Nationen, besonders von Spanien und Italien, unterschoben worden“<sup>15</sup>.

*Zweitens* zeigt die eingangs zitierte Regieanweisung des Propagandaministers: Er lehnte eine Verknüpfung von (christlicher) Religion und Krieg im Grunde gänzlich ab. Goebbels wünschte nicht, daß die Kriegführung „mit irgendwelchen religiösen Dingen in Zusammenhang gebracht“ werde, schon gar nicht mit der Parole „für das Christentum“. Hier kommt eine antikirchliche Aversion zum Ausdruck, die sowohl für das Goebbels-Imperium als auch für zwei weitere Machtzentren des NS-Regimes charakteristisch war: die Parteikanzlei Bormanns und den SS-SD-Gestapo-Komplex Himmlers. Mit Goebbels, Bormann und Himmler saßen drei Ideologen an Schalthebeln der Macht, die entschlossen waren, den kirchlichen Einfluß so weit wie möglich aus dem öffentlichen Leben auszuschalten. Sie wollten die Kirchen Zug um Zug auf das Niveau eines Vereins herabdrücken, der irgendwann einmal ohne Schwierigkeiten liquidiert werden könnte, und sie waren überzeugt, damit dem „Führerwillen“ zu entsprechen<sup>16</sup>.

Diese Strategie machte sich in Himmlers „Klostersturm“ vom Herbst 1940 bis zum Sommer 1941 ebenso bemerkbar wie bei der Liquidierung der Kirchenpresse, die Goebbels seit dem Frühjahr 1941 betrieb<sup>17</sup>. So erklärt sich auch das Bestreben, die Deutungsmacht der christlichen Religion über das Kriegsgeschehen möglichst weitgehend einzuschränken. Die Eindämmung der Kreuzzugsrhetorik ist in diesem Zusammenhang zu sehen, konnte eine solche Metapher doch wie eine Freigabe christlicher Deutungskompetenz wirken. Dieser Linie entsprach ein ganzes Bündel von Einzelmaßnahmen. Beispielsweise unterband Goebbels Presseberichte über das „Thema der Öffnung der Kirchen in den besetzten Gebieten der

<sup>14</sup> Zur Gründung der „Légion“, die klein und zerstritten blieb, vgl. *Reinhold Brender*, Kollaboration in Frankreich im Zweiten Weltkrieg. Marcel Déat und das Rassemblement national populaire (München 1992) 134–138. Exemplare der Plakate befinden sich im Sammlungsbestand des Deutschen Historischen Museums, Berlin.

<sup>15</sup> Eintrag vom 19. November 1941, in: *Elke Fröhlich* (Hrsg.), Die Tagebücher von Joseph Goebbels, Teil 2: Diktate 1941–1945, Bd. 2 (München u. a. 1996) 314.

<sup>16</sup> Vgl. aus der Fülle der einschlägigen Literatur: *Ulrich von Hehl*, Nationalsozialistische Herrschaft (München 1996) 77–100; *Wolfgang Dierker*, Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933–1941 (Paderborn 2002).

<sup>17</sup> *Annette Mertens*, Himmlers Klostersturm. Der Angriff auf katholische Einrichtungen im Zweiten Weltkrieg und die Wiedergutmachung nach 1945 (Paderborn 2006).

UdSSR“<sup>18</sup>, da eine solche Propaganda „uns schlecht zu Gesicht“ stehen und „mehr Schaden als Nutzen stiften“ würde<sup>19</sup>. Daher verbot er auch die Bekanntmachung eines „evangelischen Betfeldzugs gegen den Bolschewismus“ – mit der spitzen Bemerkung: „Sonst stellen es nach dem Kriege die Pfaffen noch so hin, als hätten wir nur wegen dieses Betfeldzugs gesiegt.“<sup>20</sup> Auch die Gefallenenehrung suchte Goebbels möglichst ganz in die Obhut der Partei zu bringen, um der „unerwünschten Konkurrenzsituation“ mit kirchlichen Trauergottesdiensten ein Ende zu setzen<sup>21</sup>. Seine Begründung brachte den ideologischen Monopolanspruch auf den Punkt: Als „Hüterin aller Daseinsbelange des deutschen Volkes“ sei die Partei auch dafür zuständig, den Hinterbliebenen der Gefallenen „den Sinn dieses höchsten Opfers“ beizubringen<sup>22</sup>. Zur antikirchlichen Verdrängungspolitik zählt ferner eine Serie von Maßregeln zur Einengung der Wehrmachtsseelsorge. Frei gewordene Stellen von Kriegspfarrern durften seit Herbst 1942 nicht mehr besetzt werden, und die neu aufgestellten Divisionen blieben gänzlich ohne Feldgeistliche<sup>23</sup>.

Kurzum: Die Deutung des Krieges betrachtete die NS-Führung als ihre eigene Domäne, und dort sucht man vergebens nach genuin christlichen Motiven. „Vom Sinn des Krieges“ hieß ein Leitartikel, den Goebbels im August 1942 in programmatischer Absicht publizierte<sup>24</sup>. Da mokierte er sich über „ein Deutschland“, das einst dreißig Jahre lang Krieg über die Frage geführt habe, „ob das Abendmahl in einfacher oder zweifacher Gestalt gereicht werden soll“<sup>25</sup>. Das heutige Deutschland sei von ganz anderer Art; es führe nicht mehr wie früher „um religiöse, geistige oder höchstensfalls innerdeutsche Ziele“ Krieg – nein, heute fordere Deutschland seinen Anteil an den „Reichtümern der Erde“. Es richte seinen Blick auf „Weizen- und Ölfelder“; es wolle die „nationale Existenzbasis erweitern“, getragen vom „Lebenshunger“ des Volkes. Damit war ein zentrales Merkmal des Krieges im Osten frank und frei benannt: Es ging um die Eroberung von Ressourcen zum

<sup>18</sup> In der Pressekonferenz am 1. Dezember 1941 unter Berufung auf eine Weisung des „Führers“. Vgl. Willi A. Boelcke (Hrsg.), „Wollt Ihr den totalen Krieg?“ Die geheimen Goebbels-Konferenzen 1939–1943 (Stuttgart 1967) 231.

<sup>19</sup> Tagebucheintrag vom 31. Juli 1941 mit Bezug auf „Kirchen- oder zaristische Propaganda“ im Ostkrieg, in: Elke Fröhlich (Hrsg.), Die Tagebücher von Joseph Goebbels, Teil 2: Diktate 1941–1945, Bd. 1 (München u. a. 1996) 149.

<sup>20</sup> Tießler an Friedrichs, 30. Juni 1941 (wie Anm. 5).

<sup>21</sup> Sabine Behrenbeck, Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945 (Vierow 1996) 495.

<sup>22</sup> Goebbels an alle Gauleiter, 13. August 1940, zit. nach ebd.

<sup>23</sup> Heinrich Missalla, Für Gott und Vaterland. Die kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg (Königstein 1978) 57–66.

<sup>24</sup> Wieder abgedruckt in: Joseph Goebbels, Das ehrene Herz. Reden und Aufsätze aus den Jahren 1941/42 (München 1943) 436–442.

<sup>25</sup> Hier konnte Goebbels das „Negativstereotyp vom Religionskrieg“ für seine Zwecke nutzen, das sich in den politischen Strömungen der Moderne allseits durchgesetzt hatte. Zu dieser abwertenden Stereotypisierung vgl. Andreas Holzem, Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des „Religionskrieges“, in: Dietrich Beyrau, Michael Hochgeschwender, Dieter Langewiesche (Hrsg.), Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart (Paderborn 2007) 371–413, 411f.

Aufbau eines Kontinentalimperiums. Über das zweite Hauptmerkmal – den rassenideologischen Vernichtungskrieg – schwieg sich Goebbels hier noch aus, in späteren Artikeln nicht mehr. So konnte man im Mai 1943 in der Zeitschrift „Das Reich“ lesen: Dieser Krieg sei „ein Rassenkrieg“. Das Judentum plane, so hieß es in dreister Verdrehung, um ein Handeln aus Notwehr zu suggerieren, „die Vernichtung und Ausrottung unseres Volkes“. Und dann in vielsagender Andeutung: „Kein prophetisches Wort des Führers bewahrheitet sich mit einer so unheimlichen Sicherheit und Zwangsläufigkeit wie das, wenn das Judentum es fertig bringen werde, einen zweiten Weltkrieg zu provozieren, dieser nicht zur Vernichtung der arischen Menschheit, sondern zur Auslöschung der jüdischen Rasse führen werde.“<sup>26</sup>

Kehren wir noch einmal zu der eingangs zitierten Regieanweisung zurück, um *drittens* den Opportunismus hervorzuheben, der die Geschäftsgrundlage des Propagandaministers bildete: „Das können wir gut gebrauchen.“ Goebbels klopfte alles und jedes auf Zweckdienlichkeit ab, und da „Kreuzzug“ als Kollaborationsparole gut zu gebrauchen war, nahm er dieses Stichwort auf – aber eben nur im funktionalen Zusammenhang der Kollaborationspropaganda.

Auch Hitler übernahm diese Akzentsetzung, als er im Dezember 1941 im Reichstag die deutsche Kriegserklärung an die USA begründete. Hier entwarf er das Bild einer „europäischen Front“, die sich gegen die „bolschewistischen Horden“ zusammenschließe, und er lobte die Freiwilligen aus Nord und West, die „dem Kampf der verbündeten Mächte der Achse im wahrsten Sinne des Wortes den Charakter eines europäischen Kreuzzuges geben“. Ähnlich im Herbst 1942, als Hitler abermals im Blick auf die verbündeten und sympathisierenden Mächte verkündete: „Dies ist heute bereits ein Kreuzzug Europas.“<sup>27</sup> Er beließ es beide Male bei der bloßen Nennung des Wortes. Jeder Bestimmtheit entleert, diente diese Formel lediglich dazu, der deutschen Kontinentalhegemonie den Anstrich eines europäischen Mandats zu geben<sup>28</sup>.

## II.

Was Goebbels betrifft, so gilt der einfache und klare Befund: Sein Verhältnis zur Symbolressource Religion war absolut instrumentell. Daher beobachtete er mit sozusagen kongenialem Interesse, wie es der sowjetische Diktator mit der Religion hielt. Durch den deutschen Angriff „vom Henker zum Opfer“ geworden<sup>29</sup>, unternahm

<sup>26</sup> „Der Krieg und die Juden“, in: Das Reich vom 9. Mai 1943, zit. nach *Peter Longerich*, „Davon haben wir nichts gewußt!“ Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933–1945 (München 2006) 272.

<sup>27</sup> *Max Domarus*, Hitler, Reden und Proklamationen 1932–1945 (München 1965) 1788 (11. Dezember 1941), 1918 (30. September 1942).

<sup>28</sup> *Arno J. Mayer*, Der Krieg als Kreuzzug. Das Deutsche Reich, Hitlers Wehrmacht und die „Endlösung“ (Reinbek 1989) 335 trifft daher nicht den Kern, wenn er betont, Hitler habe sich als „Kreuzfahrer“ im Dienst einer alten Tradition präsentiert, die „die Tötung von Ketzern rechtfertigte oder gar erforderte“.

<sup>29</sup> *Francois Furet*, Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert (München 1995) 431.

Stalin eine religionspolitische Kehrtwende. Er ließ die antireligiöse Agitation und die Kirchenverfolgung im Zuge des „Großen Vaterländischen Krieges“ einstellen und bezog die Russisch-Orthodoxe Kirche nachdrücklich in die Verteidigungsfront ein. Dieser Schwenk diente einem dreifachen Zweck: Er trug zur Mobilisierung der patriotischen Kräfte bei, er förderte die Bündnisfähigkeit der Sowjetunion in den Augen der westlichen Alliierten, und er half bei der Abwehr der antisowjetischen Kreuzzugs-Propaganda im internationalen Kampf um die öffentliche Meinung<sup>30</sup>. Auf dem Höhepunkt der Annäherung empfing Stalin im September 1943 mehrere Metropoliten und entließ sie mit großer Geste: Er genehmigte die Wahl eines Moskauer Patriarchen und die Bildung einer Hl. Synode als Leitungsgremium der russisch-orthodoxen Hierarchie. Goebbels kommentierte diese Entwicklung spöttisch: Stalin habe wohl noch rasch „einige Mitglieder der GPU zu Metropoliten ernannt“, bevor er die Hl. Synode ein „Affentheater zur Täuschung der Weltöffentlichkeit“ aufführen ließ<sup>31</sup>. Er lasse den „Krieg gegen uns als einen heiligen Krieg gegen den Faschismus“ ausrufen<sup>32</sup> und sich selbst „als großer Heiliger“ feiern – Stalin sei eben ein „absoluter Opportunist“<sup>33</sup>.

Goebbels war nicht minder bedenkenlos. Als die schweren militärischen Rückschläge kamen, griff er auch seinerseits in die Tastatur der religiösen Töne. Im Februar 1942 erwog er, ob die „Religionsfrage“ unter Umständen nicht doch „für uns ein sehr wertvolles Propagandamittel sein“ könne – im Sinne einer Tarnung des Eroberungsfeldzugs als Akt der Befreiung der Kirchen vom stalinistischen Joch<sup>34</sup>. Es blieb dann aber bei der Presseweisung, dieses Thema „auf das äußerste einzuschränken“<sup>35</sup>. In der berühmt-berüchtigten Sportpalastrede nach dem Untergang der 6. Armee bei Stalingrad sprach Goebbels „mit heiligem Ernst“ von den „heiligsten Gütern“, die das deutsche Volk gegen den „Ansturm der Steppe“ verteidige, und er ließ sein Publikum einen „heiligen Eid“ schwören, daß es im totalen Krieg „alles geben“ werde. Er benutzte die Sakralsprache allerdings nur für vereinzelt Einsprengsel in einer langen Rede, die ihre aggressive Wucht fast ganz auf einem anderen semantischen Feld entfaltete: dem der antibolschewistischen und antijüdi-

<sup>30</sup> Steven Merritt Miner, *Stalin's Holy War. Religion, Nationalism, and Alliance Politics, 1941–1945* (Chapel Hill/London 2003). Das vom Moskauer Patriarchat 1942 herausgegebene Buch „Die Wahrheit über die Religion in Rußland“ verstand sich explizit als „Antwort“ auf den „Kreuzzug“, den die Okkupanten „angeblich zur ‚Befreiung‘ unseres Volkes und unserer Orthodoxen Kirche von den Bolschewisten führen“. In Wirklichkeit gelte „unser Gebet“ dem „Sieg der Roten Armee“. Vgl. den Teilabdruck bei Peter Hauptmann, Gerd Stricker (Hrsg.), *Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980)* (Göttingen 1988) 278f.

<sup>31</sup> Tagebucheintrag vom 6. September 1943, in: Elke Fröhlich (Hrsg.), *Die Tagebücher von Joseph Goebbels, Teil 2: Diktate 1941–1945, Bd. 9* (München u. a. 1993) 435.

<sup>32</sup> Tagebucheintrag vom 20. April 1942, in: Elke Fröhlich (Hrsg.), *Die Tagebücher von Joseph Goebbels, Teil 2: Diktate 1941–1945, Bd. 4* (München u. a. 1995) 134.

<sup>33</sup> Tagebucheintrag vom 22. Dezember 1943, in: Elke Fröhlich (Hrsg.), *Die Tagebücher von Joseph Goebbels, Teil 2: Diktate 1941–1945, Bd. 10* (München u. a. 1994) 528.

<sup>34</sup> Tagebucheintrag vom 24. Februar 1942, in: Elke Fröhlich (Hrsg.), *Die Tagebücher von Joseph Goebbels, Teil 2: Diktate 1941–1945, Bd. 3* (München u. a. 1994) 366.

<sup>35</sup> Pressekonferenz vom 18. April 1942. Vgl. Boelcke, *Goebbels-Konferenzen* 231.

schen Agitation<sup>36</sup>. Nach dem Attentat des 20. Juli 1944 verabreichte Goebbels die religiöse Metaphorik in verstärkter Dosierung. In einer Rundfunkrede trug er seine „fast religiöse, andächtige Dankbarkeit“ für „Gottes Schutz“ so dick auf<sup>37</sup>, daß Victor Klemperer in seinem Tagebuch ironisch vermerkte: „Goebbels (...) predigt christlich und betont wundergläubig.“<sup>38</sup> Später brachte Goebbels die Formel in Umlauf: „Das ist kein Krieg der Wehrmacht und kein Krieg der Partei, sondern ein heiliger Volkskrieg.“<sup>39</sup> Hatte der Propagandaminister lange verhindern wollen, daß der Krieg „mit irgendwelchen religiösen Dingen in Zusammenhang gebracht“ werde, so griff er schließlich selbst in das Deutungsreservoir der Sakralisierung von Volk und Krieg, das in den Befreiungskriegen gegen Napoleon begründet und in der Kriegstheologie des Ersten Weltkriegs exzessiv entfaltet worden war. In einer der letzten Durchhaltereden hörte man ihn sagen, daß „unsere Soldaten“ in „diesen Kampf hineingehen wie in einen Gottesdienst“<sup>40</sup>. Auch das war ein Versatzstück aus der Kriegstheologie von 1914. So mancher Garnisonspfarrer hatte die ausmarschierenden Truppen damals mit den Worten begleitet: „Euer Kriegsdienst ist ein Gottesdienst.“<sup>41</sup> Als Choreograph des Untergangs verschmähte Goebbels auch solche Bezüge nicht mehr. Aber darin trat nichts anderes zutage als kühl kalkulierte Propaganda. Es gibt keinen Grund, im Horizont dieses Meisters der zynischen Vernunft nach irgendeinem genuin religiösen Gehalt zu suchen.

Bei Hitler liegt die Sache etwas komplizierter. „Auch ich bin religiös, und zwar tief innerlich religiös“, betonte er im November 1943 in einer Rundfunkrede, die über alle deutschen Sender ging. „Ich glaube, daß die Vorsehung die Menschen wägt und daß derjenige, der vor der Prüfung der Vorsehung nicht bestehen kann, der an ihr zerbricht, von der Vorsehung nicht bestimmt ist zu Größerem. Daß das eine in der Natur gegebene Notwendigkeit ist, daß nur aus einer Auslese die Stärkeren übrig bleiben. Und ich möchte es hier ruhig aussprechen: Wenn mein eigenes Volk an einer solchen Prüfung zerbrechen würde, könnte ich darüber keine Träne

<sup>36</sup> Text und Erläuterung der Rede vom 18. Februar 1943 bei *Iring Fetscher*, Joseph Goebbels im Berliner Sportpalast 1943: „Wollt Ihr den totalen Krieg?“ (Hamburg 1998).

<sup>37</sup> Rundfunkrede vom 26. Juli 1944, in: *Helmuth Heiber* (Hrsg.), Goebbels Reden 1932–1939, Bd. 2 (München 1972) 342–359, 342f.

<sup>38</sup> Eintrag vom 30. Juli 1944, in: *Victor Klemperer*, Die Tagebücher 1933–1945. Kommentierte Gesamtausgabe, hrsg. von *Walter Nowowski* (Berlin 2007) 3839 (CD-ROM).

<sup>39</sup> Leitartikel „Die Weltkrise“, in: Das Reich vom 17. Dezember 1944, 2. So auch Himmler auf der Gauleitertagung am 3. August 1944 in Posen: Es müsse gelingen, „die Feuer für den heiligen Volkskrieg anzuzünden“. Vgl. den Abdruck der Rede in: *VfZ* 1 (1953) 363–394, 388.

<sup>40</sup> Rede in Görlitz am 11. März 1945, zit. nach der Deutschen Wochenschau Nr. 9/1945 im Deutschen Rundfunkarchiv. Mit umgekehrter Stoßrichtung hatte Goebbels 1940 Gottesdienste in getarnten Radiosendern der Auslandspropaganda eingesetzt: „Unser neuester Schlager nach Frankreich ist ein Gottesdienst mit starker pazifistischer Tendenz.“ Vgl. Tagebucheintrag vom 22. Mai 1940, in: *Elke Fröhlich* (Hrsg.), Die Tagebücher von Joseph Goebbels, Teil 1: Aufzeichnungen 1923–1941, Bd. 8 (München 1998) 128.

<sup>41</sup> *Klaus Schreiner*, „Helm ab zum Ave Maria“. Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 25 (2006) 65–98, 66.



weinen. Es hätte nichts anderes verdient.“<sup>42</sup> Hier verband Hitler eine eiskalte Drohung mit einer prophylaktischen Schuldabwälzung für den Fall der Niederlage. Zugleich deutet diese Äußerung auf die widersprüchliche Mixtur des „Vorsehungs“-Begriffs hin, den Hitler bekanntlich immerzu im Munde führte. Einerseits bezog sich diese Formel auf die Funktionslogik von Naturgesetzen, die Hitler im Bann einer naturalistisch-biologistischen Weltsicht als wissenschaftlich erwiesen und für den Gang der Geschichte entscheidend ansah (*Vorsehung I*). Diese vermeintlichen Naturgesetze hatte Hitler in popularisierten Lehren des Sozialdarwinismus, der Evolutionstheorie und der Rassenbiologie kennengelernt. Da sie das Grundgerüst der NS-Ideologie bildeten, verstand Hitler seine „Weltanschauung“ als eine „kühle Wirklichkeitslehre schärfster wissenschaftlicher Erkenntnisse“<sup>43</sup>. Andererseits diente „Vorsehung“ als Chiffre für das Walten einer numinosen Macht, die wägt und prüft und lenkt. In Hitlers Sprachhaushalt figurierte das Numinose auch als Allmacht oder in personifizierter Form als der Allmächtige, als Herrgott oder Schöpfer (*Vorsehung II*). Wir haben es also mit einem begrifflichen Mischprodukt zu tun, in dem zwei gegensätzliche Denkstile der Welterklärung miteinander verwoben waren. Victor Klemperer fand dafür die paradoxe Formulierung „religiöser Materialismus“; Michael Burleigh spricht von einer „Remystifizierung der Naturwissenschaft“<sup>44</sup>. Man kann es noch allgemeiner sagen: Im Zwielficht des Vorsehungsbegriffs macht sich eine jener „durchgängigen und fundamentalen Ambivalenzen“<sup>45</sup> bemerkbar, die für den Nationalsozialismus im ganzen charakteristisch sind und die Jeffrey Herf treffend auf den Begriff der „reaktionären Moderne“ gebracht hat<sup>46</sup>.

Je länger der Krieg dauerte, umso mehr beschwor Hitler die *Vorsehung II*, als deren Werkzeug er sich präsentierte: Die Vorsehung habe ihn auserwählt und mit der Führung des deutschen Schicksalskampfes beauftragt; sie habe ihm gewaltige Erfolge gegeben und beschütze ihn wundersam<sup>47</sup>; sie unterziehe ihn jedoch auch der härtesten Prüfung, denn die Vorsehung, der Herrgott, der Allmächtige gebe seinen Segen nur dem, der entschlossen und fähig sei, auch die schwerste Bewährungsprobe zu bestehen. Einem so guten Beobachter wie Victor Klemperer fiel während der Kriegsjahre auf, daß Hitler eine „Annäherung an den kirchlichen Stil“

<sup>42</sup> Rundfunkrede vom 8. November 1943, zit. nach der Tonaufnahme im Deutschen Rundfunkarchiv. In der für die Presse freigegebenen Fassung fehlt die drohende Schlußpassage. Vgl. Domarus, Reden 2057.

<sup>43</sup> Rede Hitlers auf dem Reichsparteitag 1938, vgl. Domarus, Reden 893.

<sup>44</sup> Klemperer, Tagebücher 2377 (Eintrag vom 11. November 1942); Michael Burleigh, Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung (Frankfurt a.M. 2000) 28f., 144.

<sup>45</sup> Karl Dietrich Bracher, Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie (München 1976) 62.

<sup>46</sup> Jeffrey Herf, Reactionary modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich (Cambridge 1984).

<sup>47</sup> Vor allem das Mißlingen des Attentats vom 20. Juli 1944 deutete Hitler als „Fingerzeig der Vorsehung“ und als „Bestätigung des Auftrags der Vorsehung, mein Lebensziel weiter zu verfolgen“. Er sei von der „heiligen Überzeugung“ durchdrungen, daß „der Allmächtige“ ihn auch weiterhin „nicht verlassen“ werde. Vgl. Domarus, Reden 2128f., 2197.

suchte und den Akzent in Richtung „Frömmigkeit“ verschob. Als Beispiel notierte er sich die Schlußpassage von Hitlers Aufruf zum 1. Januar 1944, die wie „eine lange Gebetskette“ wirkte<sup>48</sup>. Dort hieß es: „Unser einziges Gebet an den Herrgott soll (...) sein, daß er uns gerecht abwägen möge in unserer Tapferkeit, in unserem Fleiß und nach unseren Opfern (...). Seine Gerechtigkeit wird uns so lange prüfen, bis er sein Urteil sprechen kann. Unsere Pflicht ist es, dafür zu sorgen, daß wir vor seinen Augen als nicht zu leicht erscheinen, sondern jenen gnädigen Richterspruch erfahren, der Sieg heißt und damit das Leben bedeutet.“<sup>49</sup>

Derlei Passagen weisen darauf hin, daß die *Vorsehung II* auch ihrerseits wieder doppelt codiert war und sozusagen in *II a* und *II b* zerfällt. Bei der *Version II a* handelt es sich um einen dezidiert postchristlichen, heroisch-völkischen Glauben, eine Art völkische Religiosität, in der sich – wie verschwommen und magisch depriviert auch immer – eine Spur von Transzendenz erhalten hat. Es spricht einiges dafür, daß Hitler sich diese Art von Religiosität „tiefinnerlich“, wie er gern sagte, angeeignet hat<sup>50</sup>. In der *Version II b* schwingen hingegen Anklänge an die konventionell-christliche Religiosität mit. Das Bittgebet zum gnädigen und gerechten Gott, das Hitler hier nachahmte, war ja in den christlichen Konfessionen tief eingeschliffen. Ebenso war der Begriff der „Vorsehung“, sofern er sich auf den Heilsplan des christlichen Gottes bezog, ein vertrautes Stück der kirchlichen Lehre. Und längst hatte die Verflechtung von Religion und Nation, die das nationalistische Zeitalter kennzeichnet, den christlich-providentiellen Begriff auf den Gang der nationalen Geschichte übertragen. So hatte zum Beispiel Wilhelm I. bei der Einweihung des Niederwalddenkmals anno 1883 verkündet: „Wenn die Vorsehung ihren Willen zu mächtigen Ereignissen kundgeben will, so wählt sie dazu die Zeit, die Länder und Werkzeuge, um den Willen zu vollbringen.“<sup>51</sup>

Wie erklärt sich Hitlers unentwegter Appell an die Vorsehung? Im Blick auf die *Version II b* wird man pointiert sagen können: Das war Mimikry. Hier nutzte Hitler Unschärferelationen aus, um christlich geprägte Milieus unter dem Deckmantel überkommener Werthaltungen an den Krieg zu binden<sup>52</sup>. Wahrscheinlich

<sup>48</sup> Klemperer, Tagebücher 3320 (Eintrag vom 8. Januar 1944).

<sup>49</sup> Domarus, Reden 2074.

<sup>50</sup> Michael Reißmann, Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewußtsein des deutschen Diktators (Zürich, München 2001); Hans Günter Hockerts, War der Nationalsozialismus eine politische Religion? Über Chancen und Grenzen eines Erklärungsmodells, in: Klaus Hildebrand (Hrsg.), Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus (München 2003) 45–71.

<sup>51</sup> Stefan Laube, Konfessionelle Brüche in der nationalen Heldengalerie. Protestantische, katholische und jüdische Erinnerungsgemeinschaften im deutschen Kaiserreich (1871–1918), in: Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hrsg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte (Frankfurt a. M., New York 2001) 293–332, 317.

<sup>52</sup> Die Beliebigkeit der parasitären Nutzung überkommener Wertbezüge ließ sich auch Goebbels nicht entgehen: „Man nenne die ewige Kraft, die über uns waltet, den Allmächtigen oder Gott oder das Schicksal oder den guten Vater, der, wie es im Schlußchor der neunten Symphonie heißt, überm Sternenzelt wohnen muß: bitten wir diesen Allmächtigen, uns den Führer zu erhalten.“ Rundfunkrede vom 19. April 1942, abgedruckt in: Goebbels, Das eherne Herz 286–294, 294.

sollte der Bittgebetsstil auch gezielt der beunruhigend weit verbreiteten Befürchtung entgegenwirken, „wir könnten den Krieg verlieren, weil wir angeblich gottlos sind“<sup>53</sup>. Dagegen brachte die *Version II* a einen durchaus authentischen Bezug zum Ausdruck: die Selbstbindung Hitlers an eine postchristlich „vagierende Religiosität“<sup>54</sup>, die sich in der völkisch-heroischen Weltanschauung als eine Art religiöse Gestimmtheit eingenistet hatte. Man wird annehmen müssen, daß Hitler – von verblüffenden Erfolgen und dem Enthusiasmus der Massen berauscht, von Obsessionen getrieben und in den Wahrnehmungsfiltren der Autosuggestion verfangen – an seine numinose Auserwähltheit tatsächlich glaubte. Insofern war der beschwörende Appell an die Vorsehung mehr als bloße Metaphorik. Für Hitler persönlich, nach innen gewendet, war der Vorsehungsglaube wohl hochgradig autosuggestiv: Hier lag eine Motivationsquelle seiner fanatischen Entschlossenheit – gerade auch in der Zeit der zunehmenden Mißerfolge und der militärstrategischen Ratlosigkeit nach der Kriegswende von Stalingrad und Kursk. Nach außen gekehrt sollte die Gloriole der Auserwähltheit den Glauben an Hitlers Charisma festigen, auf dem der Führerkult und die führerzentrierte Herrschaftsform des NS-Regimes ja letztlich beruhten<sup>55</sup>. Bemerkenswert und festzuhalten ist jedoch auch, wie vage und inkonsistent die religiös getönte Semantik blieb. Die Austauschbarkeit der Begriffe „Vorsehung“ und „Schicksal“ ist dafür ebenso bezeichnend wie so mancher Stilbruch im Duktus der sakralisierenden Sprache. Beispielsweise vermengte Hitler so disparate Sinnbilder wie den „Allmächtigen“, der „den Lorbeerkranz des Sieges“ reicht<sup>56</sup>.

Insgesamt kommt in Hitlers Vorsehungsglauben zwar ein Element „vagierender Religiosität“ zum Ausdruck, jedoch kein religiöses Glaubenssystem. Vielmehr bediente der Diktator sich eklektisch aller möglichen Formen der Mythisierung von Politik. Und der Vorsehungsglaube änderte auch nichts an der Dominanz der weltlichen, rassistischen und imperialistischen Motive in Hitlers „Weltanschauungs-

<sup>53</sup> Diese Befürchtung war immerhin so virulent, daß sie in dem vom Personal-Amt des Heeres im Januar 1944 herausgegebenen Schulungsband, von dem gleich die Rede sein wird, in widerlegender Absicht eigens aufgegriffen wurde.

<sup>54</sup> Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd.1 (München 1990) 521 führt die Bezeichnung „vagierende Religiosität“ im Blick auf die Jahrhundertwende um 1900 ein.

<sup>55</sup> Grundlegend M. Rainer Lepsius, *Das Modell der charismatischen Herrschaft und seine Anwendung auf den „Führerstaat“ Adolf Hitlers*, in: *Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen. Ausgewählte Aufsätze* (Göttingen 1993) 95–118. Das analytische Potential des Charisma-Konzepts ist ausgeschöpft bei Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 4: *Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949* (München 2004) 600–937. Daß die Führerfixierung des Konzepts Gefahr läuft, Prozesse gesellschaftlicher Selbstaktivierung zu unterschätzen, ist ein bedenkenwerter Einwand bei Michael Wildt, *Veralltäglichen und Radikalisierung. Probleme des Charisma-Konzeptes für die Analyse des NS-Regimes*, in: Martin Sabrow (Hrsg.), *ZeitRäume. Potsdamer Almanach des Zentrums für Zeithistorische Forschung* 2006 (Berlin 2007) 214–222 sowie bei Bernhard Gotto, *Dem Gauleiter entgegen arbeiten? Überlegungen zur Reichweite eines Deutungsmusters*, in: Jürgen John, Horst Möller, Thomas Schaarschmidt (Hrsg.), *Die NS-Gaue. Regionale Mittelinstanzen im zentralistischen „Führerstaat“* (München 2007) 80–99.

<sup>56</sup> Rundfunkrede vom 10. September 1943, vgl. Domarus, *Reden* 2039.

krieg“. Die gelegentlich aufgeworfene Frage, ob der deutsche Diktator „als eine Art Kreuzritter im Dienst einer bösen Religion“ gehandelt habe<sup>57</sup>, erübrigt sich nach alledem.

Hitler propagierte die nationalsozialistische „Weltanschauung“ in gesuchter und gewollter Distanz zum Religionsbegriff. Den genuinen Gehalt der Weltanschauung, so wie er den Soldaten des Heeres in der „wehrgeistigen Führung“ nahegebracht werden sollte, faßte ein von Hitler autorisierter Schulungsband im Januar 1944 prägnant zusammen<sup>58</sup>. „Im Mittelpunkt unserer Weltanschauung steht der Blutsgedanke oder Rassegedanke“, hieß es dort. In der „Erkenntnis der biologischen Lebensgesetze“ liege die „höchste Erkenntnis“. Somit sei „die Lehre von der blutsverbundenen Volksgemeinschaft und dem Dienst für das Volk“ das „oberste sittliche Gesetz“<sup>59</sup>. Nur mühsam ließ sich eine so dezidierte Erhebung von Rasse und Volk in den Rang letzter bindender Werte mit einem Gottesbezug verbinden. Doch war die „wehrgeistige Führung“ an diesem Bezug aus drei Gründen sehr interessiert: zum einen, um der bereits erwähnten Befürchtung entgegenzutreten, „wir könnten den Krieg verlieren, weil wir angeblich gottlos sind“; zum anderen, um national-religiös verwurzelte Spruchweisheiten wie „Wer Gott dienen will, muß beim Vaterland anfangen“ zweckdienlich einsetzen zu können; und schließlich, um „Gottlosigkeit“ als Kennzeichen des Bolschewismus anprangern zu können<sup>60</sup>. Als Verbindungsglied diente die Vorstellung, die Rassen seien ein Stück der „göttlichen Weltordnung“<sup>61</sup>, auf die gleichermaßen das „unumstößliche Lebensgesetz“ des „ewigen Kampfs“ als „Voraussetzung aller Auslese“ zurückzuführen sei. Außerdem benutzte der Schulungsband Hitlers Vorsehungsgläubigkeit als Beleg für den Einklang seines Lebenswerks „mit dem Willen des Allmächtigen“<sup>62</sup>. Daß der Weltanschauungskrieg im Kern ein rassenideologisch geprägter Eroberungs- und Vernichtungskrieg war, trat hier nicht unverbrämt hervor. Vielmehr wurde der deutsche Eroberungsfeldzug zum Abwehrkampf gegen den jüdischen Bolschewismus umfirmiert, der, von der „jüdisch-amerikanischen

<sup>57</sup> *Rißmann*, Hitlers Gott 7.

<sup>58</sup> Wofür kämpfen wir?, hrsg. vom Personal-Amt des Heeres (Berlin 1944). Das Faksimile eines „Führerbefehls“ vom 8. Januar 1944 eröffnet den Band: Dessen Inhalt solle den Soldaten „mit allem Nachdruck“ vermittelt werden. Zur Forcierung der „wehrgeistigen Führung“ seit Sommer 1942 vgl. *Jürgen Förster*, Weltanschauung als Waffe. Vom vaterländischen Unterricht zur „Nationalsozialistischen Führung“, in: *Bruno Thoß, Hans Erich Volkmann* (Hrsg.), Erster Weltkrieg – Zweiter Weltkrieg. Ein Vergleich (Paderborn u. a. 2002) 287–300.

<sup>59</sup> Wofür kämpfen wir? 68, 76.

<sup>60</sup> Wofür kämpfen wir? 27, 108, 110.

<sup>61</sup> Hier wie stets ist zu betonen, daß die NS-Ideologeme im geistigen Klima der Zeit verwurzelt waren und daher nicht ohne weiteres als „Unsinn“ empfunden wurden. Bei der Situierung der Rassen in der göttlichen Weltordnung bildete die sogenannte Theologie der Schöpfungsordnungen einen assoziativen Hintergrund. Diese hatte das „Volkstum“ in den Rang einer göttlichen Schöpfungs-idee erhoben und während der 1920er Jahre vor allem im Protestantismus viel Einfluß gewonnen. Vgl. dazu *Anselm Doering-Manteuffel*, Suchbewegungen in der Moderne. Religion im politischen Feld der Weimarer Republik, in: *Friedrich Wilhelm Graf, Klaus Große Kracht* (Hrsg.), Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert (Köln u. a. 2007) 175–202.

<sup>62</sup> Wofür kämpfen wir? 67, 71, 108.

Plutokratie“ unterstützt, die „chaotisierte Menschheit“ beherrschen und das deutsche Volk vernichten wolle. Der imperiale Großmachtanspruch mutierte zur „Sendung des Reiches als erhaltende und ordnende Macht“, und das Mord- und Vertreibungsprogramm der ‚völkischen Flurbereinigung‘ mutierte zur „gottgewollten Sendung unseres Volkes als Kraftquelle wahren germanischen Lebens in Europa“<sup>63</sup>.

### III.

Faßt man nun in umgekehrter Perspektive die beiden großen christlichen Kirchen ins Auge, so stellt sich die Frage: Welche Elemente des Religiösen haben die Kirchen ihrerseits auf den Krieg transferiert? Als Ausgangspunkt ist zunächst festzuhalten: Eine Aufforderung zur Verweigerung des Kriegsdienstes trat „nicht einmal als Denkmöglichkeit“ in den Horizont der kirchlichen Verkündigung<sup>64</sup>. Vielmehr stand das Recht des Staates zur Kriegsführung außer Frage, und der Kriegsdienst galt als Erfüllung einer vaterländischen Pflicht. So findet man in den kirchlichen Äußerungen seit dem Kriegsbeginn 1939 einen Sockel patriotisch-nationalistischer Appelle – mit Stichworten wie Ehre und Treue, Pflicht und Gehorsam, Hingabe- und Opferbereitschaft. Zug um Zug traten spezifisch religiöse Wertbeziehungen hinzu. Sie reichten von dem besonderen Verpflichtungsgehalt, den das traditionell christliche Verständnis des Staates als gottgewollte Obrigkeit schuf, bis zu der entscheidenden Frage, wo und wie Gott innerhalb des Kriegsgeschehens wirksam sei<sup>65</sup>.

Eine für den Katholizismus und die Bekennende Kirche bezeichnende Grundtendenz lag in der Übertragung altbekannter theologischer und pastoraler Topoi auf den gegenwärtigen Krieg. Dann war vom Krieg als Strafgericht Gottes die Rede, als Ansporn zu Buße und Sühne, als Mahnung zur Annahme des Leidens in der Nachfolge Christi, aber auch vom trostvollen Vertrauen auf Gottes lenkende

<sup>63</sup> Wofür kämpfen wir? 27, 45, 132.

<sup>64</sup> Heinz Hürten, *Deutsche Katholiken 1918–1945* (Paderborn u. a. 1992) 467. Für den Protestantismus gilt dies über alle inneren Fraktionierungen hinweg (Deutsche Christen, ‚intakte‘ lutherische Landeskirchen, Bruderräte der Bekennenden Kirche, Mischformen und sog. Neutrale). Der Landesbruderrat Hessen-Nassau entließ 1937 einen Vikar aus dem Kirchendienst, der den Dienst in der Wehrmacht verweigerte. Vgl. Lutz Lemböfer, *Gegen den gottlosen Bolschewismus. Zur Stellung der Kirchen zum Krieg gegen die Sowjetunion*, in: Gerd R. Ueberschär, Wolfram Wette (Hrsg.), *Der deutsche Überfall auf die Sowjetunion. „Unternehmen Barbarossa“ 1941* (Frankfurt a. M. 1999) 131–139, 75.

<sup>65</sup> Zum Folgenden vgl. u. a. Wilhelm Damberg, *Kriegserfahrung und Kriegstheologie 1939–1945*, in: *Theologische Quartalsschrift* 182 (2002) 321–341; Martin Greschat, *Begleitung und Deutung der beiden Weltkriege durch evangelische Theologen*, in: Bruno Thoß, Hans Erich Volkmann (Hrsg.), *Erster Weltkrieg – Zweiter Weltkrieg. Ein Vergleich* (Paderborn u. a. 2002) 497–518; Hermann Düringer, Jochen-Christoph Kaiser (Hrsg.), *Kirchliches Leben im Zweiten Weltkrieg* (Frankfurt a. M. 2005); Karl Joseph Hummel, Christoph Kösters (Hrsg.), *Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945* (Paderborn u. a. 2007).

Hand<sup>66</sup>. In einer derartigen Sicht erschien der Kriegsdienst nicht mehr nur als Erfüllung einer vaterländischen Pflicht, sondern auch als gesteigerter Ausdruck christlicher Bewährung – bis hin zur religiösen Qualifizierung des Soldatentods als Opfertod. Für die Verschiebung des Krieges auf eine metaphysische Sinnenebene sind zwei Texte paradigmatisch, die 1940/41 unter dem Titel „Der Krieg als geistige Leistung“ erschienen. Der erste stammt aus der Feder des Jesuitenpaters Alfred Delp, der 1945 als Mitglied des Kreisauer Kreises hingerichtet wurde. Seine 1940 publizierten Kriegsgedanken boten noch keinerlei Ansatz für eine politische Urteilsbildung über die Gründe und Ziele des Krieges; dieser wurde vielmehr als „existente Wirklichkeit“ vorgestellt, die es in „Einsatz und Bewährung“ aus den „Herztiefen des Religiösen“ zu meistern gelte<sup>67</sup>. In die gleiche Richtung zielte eine Schrift des lutherischen Pfarrers Hanns Lilje. Sie kam 1941 mit dem von Delp entlehnten Titel heraus und fand im nationalkonservativen Protestantismus viel Resonanz. Auch hier erschien der Krieg als vorgegebene Wirklichkeit, als existentielle Grenzsituation, die dem einzelnen die Pflicht zur „Bewährung“ auferlege. Der Glaube an den „metaphysischen Zusammenhang mit Gottes Wirken“ verleihe dem Krieg, der sonst „nur chaotisch wirken“ würde, einen tiefen Sinn, der „die Kräfte der Hingabe und des Opfers“ rechtfertige und fordere<sup>68</sup>.

Solche Deutungen strebten eine der Politik eher abgewandte Spiritualisierung des Krieges an. Ihre Hauptmotive lagen in der Aufrüttelung des Glaubens und in der pastoralen Hilfe bei der Bewältigung eines „Lebens eine Handbreit vom Tode“ (Lilje). Umso deutlicher trat die Verflechtung von Religion und Politik in einem weiteren Deutungsrepertoire hervor. Dazu bot der Krieg gegen die Sowjetunion, verstanden als Kampf gegen den gottlosen und antichristlichen Bolschewismus, den entscheidenden Beweggrund. Der Antikommunismus war in den Kirchen tief verwurzelt und äußerte sich vehement<sup>69</sup>. Hier verbanden sich kollektive Vorurteile über ‚den Osten‘, die in der Zwischenkriegszeit weite

<sup>66</sup> Der Typ der „Gerichtspredigt“, der den Krieg als Gericht Gottes auslegte, gilt auf protestantischer Seite als Kennzeichen der Pfarrer der Bekennenden Kirche, während andere Richtungen, insbesondere die Deutschen Christen, auf eine religiöse Glorifizierung des Krieges und die Vorstellung von Gott als Sieghelfer fixiert waren. Vgl. *Lemhöfer*, Gegen den gottlosen Bolschewismus 80.

<sup>67</sup> *Alfred Delp*, Der Krieg als geistige Leistung, in: *Stimmen der Zeit* 137 (1940) 107–110.

<sup>68</sup> *Hanns Lilje*, Der Krieg als geistige Leistung (Berlin 1941). Gewiß muß man hier und stets bedenken, wie eingeschränkt und propagandistisch überformt der öffentliche Wissensstand in der nationalsozialistischen Kriegsdiktatur war. Daß Delp und Lilje in den genannten Schriften auf eine realistische Kausalanalyse verzichteten, hängt jedoch nicht primär mit dem Mangel an zuverlässiger Information zusammen, sondern mit dem Grundansatz der Stilisierung des Krieges zur „existentiellen Wirklichkeit“.

<sup>69</sup> *Lemhöfer*, Gegen den gottlosen Bolschewismus; *Kurt Meier*, Sowjetrußland im Urteil der evangelischen Kirche (1917–1945), in: *Hans-Erich Volkmann* (Hrsg.), Das Rußlandbild im Dritten Reich (Köln u. a. 1994) 285–321; *Heribert Smolinsky*, Das katholische Rußlandbild in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und im „Dritten Reich“, in: *Volkmann* (Hrsg.), Das Rußlandbild 323–355.



Teile der deutschen Gesellschaft erfaßten, mit massiven Bedrohungsängsten, aber auch mit einer realen Erfahrung: „Kein modernes Regime“ ging derart „brutal gegen Kirche, Klerus und Religion“ vor „wie das sozialistische Rußland im Bürgerkrieg und die Sowjetunion unter Stalin. Die Bolschewiki scheuten vor keiner Blasphemie zurück.“<sup>70</sup> So begrüßte der „Geistliche Vertrauensrat“ der Deutschen Evangelischen Kirche den Überfall auf die Sowjetunion umstandslos als „Waffengang gegen den Todfeind aller Ordnung und aller abendländisch-christlichen Kultur“, als Beseitigung eines „Pestherds“ und eines Inbegriffs „aller Beschmutzung des Heiligsten“<sup>71</sup>.

Das gemeinsame Hirtenwort des katholischen Episkopats, das zehn Tage nach dem Überfall verlesen wurde, ging nicht ausdrücklich darauf ein, spendete aber die „trostvolle Gewißheit“, daß „die Erfüllung der schweren Pflichten dieser Zeit“ nicht „bloß dem Vaterlande“ diene, sondern zugleich „dem heiligen Willen Gottes“ folge<sup>72</sup>. Im Unterschied zu den gemeinsamen Verlautbarungen des Episkopats machten sich einzelne Bischöfe den Kreuzzugsbegriff zu eigen. Dieser lag – wie wir oben gesehen haben – quer zu den Intentionen der Goebbels-Propaganda, weil er dem Krieg einen Sinn beilegte, den er im Verständnis der NS-Führung keineswegs hatte. Die Querlage ändert freilich nichts daran, daß die Rede vom Kreuzzug den Krieg legitimierte und mit dem Nimbus der Heiligkeit ausstattete. Der Bischof von Eichstätt ließ im September 1941 verlesen, daß „der Feldzug gegen den Bolschewismus unseren Soldaten wirklich ein Kreuzzug, ein heiliger Krieg für Heimat und Volk, für Glauben und Kirche, für Christus und sein hochheiliges Kreuz“ sei<sup>73</sup>. Der Münsteraner Bischof Clemens August Graf von Galen rechtfertigte den Ostkrieg im selben Monat als Abwehrkampf gegen die bolschewistische Bedrohung und zugleich als Akt der „Befreiung des seit bald 25 Jahren von der Pest des Bolschewismus verseuchten und fast zugrunde gerichteten russischen Volkes“<sup>74</sup>. Er dankte – wie auch der Freiburger Erzbischof Gröber – jenen Soldaten, die „in einem neuen Kreuzzug mit dem Feldgeschrei ‚Gott will es‘ den Bolschewismus nieder-

<sup>70</sup> *Manfred Hildermeier*, Kommunismus und Stalinismus: „Säkularisierte Religion“ oder totalitäre Ideologie?, in: *Hildebrand* (Hrsg.), Zwischen Politik und Religion 91–111, 111.

<sup>71</sup> Zit. nach *Greschat*, Begleitung und Deutung 515.

<sup>72</sup> Hirtenbrief vom 26. Juni 1941, verlesen am 6. Juli 1941. Vgl. Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 5: 1940–1942, bearb. v. *Ludwig Volk* (Mainz 1983) 462–473, 463.

<sup>73</sup> Hirtenwort des Bischof Michael Rackl vom 25. September 1941, in: Pastoralblatt des Bistums Eichstätt 88 (1941) 69–72, 71.

<sup>74</sup> Hirtenbrief vom 14. September 1941, in: *Peter Löffler* (Hrsg.), Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933–1946, Bd. 2: 1939–1946 (Paderborn u. a. 1996) 901–908, 902. Der Befreiungstopos hatte einen konkreten Hintergrund: Zahlreiche Kirchen, die von den Sowjets geschlossen worden waren, wurden in den besetzten Gebieten (Baltikum, Ukraine, Weißrußland) wieder geöffnet, z. B. die Kathedrale von Smolensk im August 1941. Dabei kam es anfangs, vor allem in der Ukraine, zu Dankfeiern in der einheimischen Bevölkerung. Auf NS-Seite ging die Befreiungsrhetorik primär von den höheren Militär-Kommandostellen aus, während das Goebbels-Ministerium diese Linie – wie oben dargelegt – abbremste und in der Inlandspropaganda untersagte.

ringen<sup>75</sup>, und er rückte den „Soldatentod des gläubigen Christen in Wert und Würde“ nahe an den „Martertod um des Glaubens willen, der dem Blutzügen Christi sogleich den Eintritt in die ewige Seligkeit öffnet“<sup>76</sup>.

Die Verquickung von Krieg und Glaube war im Kreis der katholischen Bischöfe unterschiedlich stark ausgeprägt. Das Spektrum reicht von dezidiertem Zurückhaltung<sup>77</sup> bis zum Wiederaufleben der Kriegstheologie des Ersten Weltkriegs. Diese hinterließ vor allem in den Äußerungen des Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaeger überdeutliche Spuren, in denen sich auch die Prägestärke biographischer Kontinuitätslinien bemerkbar macht: Jaeger war ein hochdekoriertes Offizier des Ersten Weltkriegs und 1940 zum Divisionspfarrer berufen worden<sup>78</sup>. Die Extremposition rückhaltloser Führergläubigkeit und uneingeschränkter Unterstützung der NS-Kriegsmaschinerie findet man in den Texten des Feldbischofs Justus Rarkowski. Er war gegen den Willen des Episkopats in sein exemtes Amt gelangt, das dem Oberkommando des Heeres (OKH) angegliedert war. Er war der Favorit des OKH, wurde jedoch nicht zu den Bischofskonferenzen hinzugezogen. Obwohl Rarkowski also ein bischöflicher Außenseiter war, kann er nicht als bedeutungslos gelten. Seine im eigenen Verordnungsblatt gedruckten Hirtenbriefe dürften zwar keine große Verbreitung erlangt haben, denn die geringe Zahl der Militärseelsorger konnte nur einen „winzig kleinen Ausschnitt“ der Wehrmacht erfassen<sup>79</sup>. Aber mit dem „Katholischen Feldgesangbuch“, das Rarkowski verantwortete, verhält es sich anders. Diese kleinformatige Broschüre kam im August 1939 heraus, also noch vor Kriegsbeginn, war jedoch kriegstheologisch bereits so hoch gerüstet, daß das OKH

<sup>75</sup> Hirtenbrief Gröbers, den v. Galen anlässlich des „Heldengedenktags“ am 15. März 1942 auch in der Diözese Münster verlesen ließ. Zit. nach *Christoph Kösters*, Clemens August Graf von Galen und der Zweite Weltkrieg. Kriegstheologie und Kriegserfahrungen des Bischofs von Münster (1939–1945), in: *Hubert Wolf, Thomas Flammer, Barbara Schüler* (Hrsg.), Clemens August Graf von Galen. Ein Kirchenfürst im Nationalsozialismus (Darmstadt 2007) 159–180, 168. In den Predigtvorlagen, die die Abteilung Schrifttum bei der „Kirchlichen Kriegshilfe“ des Deutschen Caritasverbandes den Militärpfarrern im Osten zustellen ließ, findet sich ebenfalls – wenn auch eher vereinzelt – die Formulierung „hl. Kreuzzug gegen den Sowjetstern“. Vgl. *Heinrich Missalla*, Für Volk und Vaterland. Die kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg (Königstein 1978) 163.

<sup>76</sup> Fastenhirtenbrief v. Galens vom 1. Februar 1944; ganz ähnlich auch im Hirtenwort v. Galens vom 25. Februar 1943. Vgl. *Löffler* (Hrsg.), Bischof Clemens August Graf von Galen 970, 1042.

<sup>77</sup> Bei der Entflechtung von Religiösem und Militärischem ging der Berliner Bischof Konrad Graf von Preysing voran. Vgl. *Antonia Leugers*, Der Krieg und die Entwicklung im Innern stellen Fragen. Der Zweite Weltkrieg in der Wahrnehmung des Ordensausschusses und der Bischofskonferenz, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 25 (2006) 145–164.

<sup>78</sup> *Matthias Pape*, Erzbischof Lorenz Jaeger von Paderborn im Kampf gegen den antichristlichen Bolschewismus, in: *Wolfgang Altgeld, Michael Kißener, Joachim Scholtyssek* (Hrsg.), Menschen, Ideen, Ereignisse in der Mitte Europas. Festschrift für Rudolf Lill zum 65. Geburtstag (Konstanz 1999) 145–169.

<sup>79</sup> So in anderem Zusammenhang: *Dieter Beese*, Kirche im Krieg. Evangelische Wehrmachtspfarrer und die Kriegführung der deutschen Wehrmacht, in: *Rolf-Dieter Müller, Hans-Erich Volkmann* (Hrsg.), Die Wehrmacht. Mythos und Realität (München 1999) 487–502, 463. Beese argumentiert mit den quantitativen Größenordnungen (ohne Spezifizierung des Zeitpunkts): Im Feldheer von rund drei Millionen Mann waren jeweils nur rund 600 katholische und evangelische Militärseelsorger tätig.

1941 eine Million Exemplare bestellte und 1942/45 weitere 2,7 Millionen. Man wird daher – ähnlich wie bei dem Seitenstück des „Evangelischen Feldgesangsbuchs“ – von einer massenhaften Verbreitung ausgehen können, zumal das OKH bestrebt war, die Verbreitung von religiösem Schrifttum im Feldheer auf die Verteilung der Feldgesangbücher zu begrenzen<sup>80</sup>. Das Feldgesangbuch vermischte traditionelles Gebets- und Liedgut mit alten und neuen Topoi der Kriegstheologie. Das „Gebet für Führer, Volk und Vaterland“ beschwor die „Kraft zum höchsten Opfer“ und die „heilige Aufgabe“ der Hingabe an Volk und Vaterland. Vom „gerechten Krieg“ war die Rede und von Gott als „Lenker aller Schlachten“. Dem Choral „Großer Gott wir loben Dich“ war eigens eine Schlußzeile hinzugedichtet: „Losungswort sei allzugleich: Treu zu Führer, Volk und Reich.“<sup>81</sup>

Auf protestantischer Seite taten sich die Deutschen Christen mit vorbehaltloser Akklamation hervor. Ihr radikalster Flügel, insbesondere die thüringische Landeskirche, übernahm zudem die rassistisch-antisemitische Stoßrichtung und erklärte den Ostkrieg zum Kampf „zwischen dem ewigen Deutschland und dem ewigen Juden“<sup>82</sup>. Bei der systematischen Entfaltung eines kriegstheologischen Lehrgebäudes ging hingegen ein Lutheraner voran: der Erlanger Universitätstheologe Werner Elert, der im Ersten Weltkrieg als Feldprediger tätig gewesen war. Er sah in den Kriegseignissen die „gewaltige Hand Gottes“ und die „geballte Faust“ des Herrn am Werk. Der Ostkrieg sei zwar „kein Kreuzzug“, da er nicht im Namen des Gottesreichs geführt werde, aber er sei „Notwehr gegen das Eindringen eines übermächtigen satanischen Willens von Gottesfeinden“. Daher verheie der „Führer“ ein „heiliges Amt“ und er führe ein „heiliges Schwert“<sup>83</sup>.

Es wäre indessen verfehlt, das Verhältnis der Kirchen zum nationalsozialistischen Krieg allein in der Perspektive der Unterstützung zu sehen. Zwei Gegenakzente sind zu setzen. Der eine verweist auf Bemühungen, das traditionelle Moralsystem gegen die hemmungslose Brutalisierung des Krieges in Kraft zu halten, der andere auf das Spannungsverhältnis, das die kirchenfeindlichen Tendenzen des NS-Regimes bewirkten<sup>84</sup>. Zunächst sei der erste Punkt kurz umrissen. Die theologische und pastorale Sprache war – jedenfalls in den Kernzonen des Katholizismus und der Bekennenden Kirche – nicht mit rassistischen Feindbildern aufgeladen, und es fehlte ihr der fanatische Ton der Aggressivität, der die NS-Propaganda durchdrang. Im Gegenteil: Entsetzt über die „bluttriefenden Tigerpranken des totalen Krieges“ forderte etwa v. Galen im Sommer 1943 die Gläubigen auf: „die

<sup>80</sup> Die Zahlen ergeben sich aus einer Aufstellung aus den Akten des OKH im Archiv des Katholischen Militärbischofs (Berlin). Ich danke der Archivleiterin Monica Sinderhauf für diesen Hinweis.

<sup>81</sup> Katholisches Feldgesangbuch (Berlin 1939) 20, 75, 78, 93. Zum „Evangelischen Feldgesangbuch“ vgl. *Kurt Nowak*, Geschichte des Christentums in Deutschland (München 1995) 278.

<sup>82</sup> Zit. nach *Meier*, Sowjetrußland im Urteil der evangelischen Kirche 312.

<sup>83</sup> Zit. nach *Berndt Hamm*, Werner Elert als Kriegstheologe. Zugleich ein Beitrag zur Diskussion „Luthertum und Nationalsozialismus“, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 11 (1998) 206–254, 215.

<sup>84</sup> Zu dieser Gegenperspektive vgl. *Konrad Repgen*, Die deutschen Bischöfe und der Zweite Weltkrieg, in: *HJb* 115 (1995) 411–452.

Haß- und Vergeltungsparolen, von denen die deutsche Presse widerhallt, dürft Ihr Euch nicht zu eigen machen.“<sup>85</sup> Im Herbst 1943 ließ die preußische Bekennende Kirche in ihren Gemeinden ein Bußwort verlesen, das die aktuelle Bedeutung der Zehn Gebote erläuterte und dabei hervorhob: der Christ müsse jeden als seinen Nächsten ansehen, „der hilflos ist und seiner besonders bedarf, und zwar ohne Unterschied der Rassen, Völker und Religionen“<sup>86</sup>. Einen Monat zuvor war der katholische Episkopat mit einem Gemeinsamen Hirtenwort hervorgetreten, das ebenfalls den Dekalog als Maßstab moralischer Orientierung entfaltete. Bei der Erläuterung des fünften Gebots hieß es: „Tötung ist in sich schlecht, auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt würde“ wie an „erblich Belasteten“, an „unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- oder Strafgefangenen, an Menschen fremder Rassen und Abstammung“. Im innerepiskopalen Kompromiß entstanden, ging der Hirtenbrief keineswegs so weit, wie es die Vertreter eines offensiven Konfrontationskurses wünschten. Doch deutete die explizite Verknüpfung der Zehn Gebote mit dem Begriff der „Menschenrechte“ eine neue Entwicklung an: In Anbetracht der totalen Gewaltenthemmung kam eine innerkirchliche Wende zum Menschenrechtsparadigma in Gang<sup>87</sup>.

Außerdem hatten viele Hirtenbriefe und Predigten, die zur Pflichterfüllung fürs Vaterland im Kampf gegen den antichristlichen Bolschewismus aufriefen, einen ambivalenten Grundzug: Sie klagten auch über die Bedrohung des Christentums im eigenen Land. So enthielt der Hirtenbrief des katholischen Episkopats, der zehn Tage nach dem Überfall auf die Sowjetunion verlesen wurde, nicht nur jene oben zitierte Passage der Kriegsunterstützung, sondern auch – sogar hauptsächlich – eine lange Auflistung antikirchlicher Tendenzen und Repressalien, gipfelnd im Alarmschrei: „Es geht um Sein oder Nichtsein des Christentums und der Kirche in Deutschland.“<sup>88</sup> Hier kam jene Grundspannung zwischen dem NS-Regime und den christlichen Kirchen zum Ausdruck, von der oben im Blick auf Goebbels, Bormann und Himmler die Rede war. Zwar gab Hitler im Spätsommer 1941 die interne Weisung, den Konflikt mit den Kirchen für die Dauer des Krieges zu deeskalieren, aber die Wendung zum ‚Burgfrieden‘ blieb prekär und war nur von begrenzter Wirkung. Die Kirchen sahen sich weiterhin repressiven Maßnahmen ausgesetzt, meist unter dem Deckmantel kriegsbedingter Notwendigkeiten, und es mehrten sich außerdem die Zeichen, daß nach dem ‚Endsieg‘ eine rigide Entkirchlichungspolitik zu

<sup>85</sup> Predigt vom 4. Juli 1943, in: *Löffler* (Hrsg.), Bischof Clemens August Graf von Galen 982–987, 982f. Zu Galens Kriegsdeutung und seiner – von der Kriegsrealität ad absurdum geführten – Erwartung der Möglichkeit einer ritterlichen Kriegsführung vgl. auch *Wilhelm Damberg*, Clemens August Graf von Galen, in: Westfalen. Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertums-kunde Westfalens 83 (2005) 122–135.

<sup>86</sup> Zit. nach *Martin Greschat*, Religiöse und theologische Stimmen zum Kriegsalltag, in: *Düringer, Kaiser* (Hrsg.), Kirchliches Leben im Zweiten Weltkrieg 89–107, 104.

<sup>87</sup> *Leugers*, Der Krieg und die Entwicklung im Innern; ausführlicher *Antonia Leugers*, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945 (Frankfurt a. M. 2001).

<sup>88</sup> Wie Anm. 72, hier 466.

erwarten stand. In Kreisen der Bekennenden Kirche, mehr noch auf katholischer Seite gibt es etliche Belege für eine solche illusionslose Einschätzung. So vermerkte z. B. der Trierer Bischof Bornewasser im März 1942 mit Bezug auf „Regierung und Partei“: „Ihr Vernichtungsplan für Christentum und Kirche ist fertig. Sie werden ihn brutal durchführen, so bald sie können.“<sup>89</sup> Ein Jahr später, im März 1943, hieß es in einer Aufzeichnung des Münchner Kardinals Faulhaber: „Es kann uns alles nicht täuschen: Der Vernichtungskampf gegen Christentum und Kirche geht im Stillen weiter.“<sup>90</sup> Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß die Appelle zur Erfüllung der „vaterländischen Pflicht“ auch als ein Palliativ angesehen wurden, um die Position der Kirchen in der künftigen ‚Generalabrechnung‘ weniger angreifbar zu machen<sup>91</sup>. So gesehen waren die Kirchen und das NS-Regime, soweit es sich um die Kernzonen des Katholizismus und der Bekennenden Kirche handelt, zugleich Kooperationspartner und Konfliktparteien. Dieses Grundverhältnis ist mit dem Ausdruck „antagonistische Kooperation“ auf eine treffende Formel gebracht<sup>92</sup>.

Manche Christen vertieften den Antagonismus ins Fundamentale, was sie in die Reihen des aktiven Widerstands führte. Sie sahen im Hitler-Regime die größte Gefahr für das Christentum, den Haupt-Exponenten der „Gottlosenbewegung in der Welt“<sup>93</sup>, ja sogar die apokalyptische Gestalt des Antichrists. Darin lag zum Beispiel ein Widerstandsmotiv von Hans Scholl, der im ersten Flugblatt der „Weißen Rose“ ausrief: „Verhindert das Weiterlaufen dieser atheistischen Kriegsmaschine!“ Im vierten Flugblatt bezeichnete er Hitler als den „Boten des Antichrists“, der, wenn er „in frevelhaftester Weise den Namen des Allmächtigen nennt“, die „Macht des Bösen, den gefallenen Engel, den Satan“ meine<sup>94</sup>. Hans Scholl kehrte die Denkfigur des Heiligen Krieges gewissermaßen um und verdammt Hitlers ‚Weltanschauungskrieg‘ als unheiligen Krieg im Namen des Antichrists.

<sup>89</sup> Schreiben Bornewassers an den Kapitularvikar des Erzbistums Köln vom 15. März 1942, in: Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945, Bd. II, bearb. von *Ludwig Volk* (Mainz 1978) 879.

<sup>90</sup> Ebd. 980.

<sup>91</sup> Umgekehrt ist es bezeichnend, daß Goebbels darauf drängte, Feldgeistlichen grundsätzlich keine Kriegsauszeichnungen zu verleihen, denn solche „EK I-Träger werden uns nach dem Kriege in unserer Auseinandersetzung mit der Kirche (...) gefährlich sein“. Tagebucheintrag vom 20. August 1942, in: *Elke Fröhlich* (Hrsg.), Die Tagebücher von Joseph Goebbels, Teil 2: Diktate 1941–1945, Bd. 5 (München u. a. 1995) 362.

<sup>92</sup> In Übernahme einer auf das Verhältnis von Caritas und NS-Regime bezogenen Formulierung von *Winfried Süß*, Antagonistische Kooperationen. Katholische Kirche und nationalsozialistisches Gesundheitswesen in den Kriegsjahren 1939–1945, in: *Hummel, Kösters* (Hrsg.), Kirchen im Krieg 317–341.

<sup>93</sup> Da „Stalin jetzt die Gottlosenbewegung abgeblasen“ habe, sei „Nazideutschland jetzt der einzige Exponent der Gottlosenbewegung in der Welt“, notierte Ulrich von Hassell, eine Hauptfigur des konservativen Widerstands, am 13. Juli 1941. Vgl. Vom andern Deutschland. Aus den nachgelassenen Tagebüchern 1938–1944 von *Ulrich von Hassell* (Zürich, Freiburg 1946) 211f.

<sup>94</sup> *Sönke Zankel*, Mit Flugblättern gegen Hitler. Der Widerstandskreis um Hans Scholl und Alexander Schmorell (Köln u. a. 2008) 271–274.

In unseren Überlegungen ging es bisher um die Frage, wie sich die institutionell verfaßte Religion zum Krieg verhalten hat. Eine erfahrungsgeschichtliche Perspektive würde den Blick hingegen auf die Wirkung religiöser Motive im Kriegserleben der Bevölkerung, insbesondere auch der Soldaten richten. Damit beträte man ein weites Feld subjektiver Wahrnehmungen und Deutungen, das hier nicht näher behandelt werden kann. Einige Hinweise auf den Forschungsstand zum Thema „Soldatenreligiosität“ mögen genügen<sup>95</sup>. Sicher ist, daß jeder Soldat des Ostheeres mindestens zweimal einen Sakraltransfer erlebte: zum einen beim Sprechen des „heiligen Eids“, der ihn verpflichtete, dem „Führer“ und Oberbefehlshaber Adolf Hitler „unbedingten Gehorsam“ zu leisten; zum anderen beim Anlegen des Koppelschlusses, auf dem „Gott mit uns“ zu lesen stand. In der Gewichtung des Einflußfaktors „Religiosität“ divergieren die Forschungsbefunde jedoch erheblich. Eine Richtung tendiert zu der Annahme, daß „Religion zu einem zentralen Baustein der Kriegserfahrung“ geworden sei<sup>96</sup>. Tatsächlich ist die spezifische Leistung des Religiösen – Hilfe zur Kontingenzbewältigung, vor allem in existentiellen Grenzsituationen – im kulturellen Gepäck der Wehrmachtssoldaten vielfach nachweisbar<sup>97</sup>. Jedoch wurde es im Kriegsverlauf immer schwieriger, die herkömmlichen theologischen Deutungsmuster mit der realen Kriegserfahrung in Einklang zu bringen, so daß eine „immer dramatischere Dissonanz“<sup>98</sup> zutage trat. Vieles weist darauf hin, daß die exzessive Brutalität des Ostkriegs die Überzeugungskraft religiöser Sinnstiftung, insbesondere die Vorstellung des Sühne- und Opfertods, teils abschwächte, teils ruinierte und eine „Welle mentaler Säkularisierung“<sup>99</sup> auslöste. Bei frommen Christen scheint sich am stärksten die Deutung des Krieges als Strafe für den Abfall von Gott erhalten zu haben: „Man fragt nach dem Sinn dieser Vernichtungsorgie und weiß keine Antwort. Und doch läßt Gott das alles zu, und er hat doch seinen Zweck dabei. Er will den Menschen klarmachen, wohin sie kommen, wenn sie ihn auf der ganzen Linie verlassen.“<sup>100</sup>

<sup>95</sup> Eine grundlegende Typologie der Faktoren und Filter, welche die Kriegswahrnehmung vorprägten und vielfältig differenzierten, bietet *Reinhard Koselleck*, *Erinnerungsschleusen und Erfahrungsschichten*. Der Einfluß der beiden Weltkriege auf das soziale Bewußtsein, in: *ders.*, *Zeitschichten. Studien zur Historik* (Frankfurt a. M. 2000) 265–284.

<sup>96</sup> *Andreas Holzem*, *Krieg und Christentum – Motive von der Vormoderne zur Moderne*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 25 (2006) 15–30, 25.

<sup>97</sup> Zum besonders starken Religionsbezug im gruppenspezifischen Kriegserleben frommer Christen vgl. u. a. *Erika Dinkler-von Schubert* (Hrsg.), *Feldpost: Zeugnis und Vermächtnis. Briefe und Texte aus dem Kreis der evangelischen Studentengemeinde Marburg 1939–1945* (Göttingen 1993); *Karl-Theodor Schleicher*, *Heinrich Walle* (Hrsg.), *Aus Feldpostbriefen junger Christen 1939–1945*. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Jugend im Felde (Stuttgart 2005).

<sup>98</sup> *Damberg*, *Krieg, Theologie und Kriegserfahrung* 214.

<sup>99</sup> *Andreas Holzem*, *Christoph Holzapfel*, *Kriegserfahrung als Forschungsproblem*, in: *Theologische Quartalschrift* 182 (2002) 279–297, 290. Ein bezeichnender Hinweis bei *Siegfried Hermle*, *Predigt an der Front. Zur Tätigkeit der Kriegspfarrrer im Zweiten Weltkrieg*, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 102 (2002) 127–166, 160: Nach 1942 sei die „Frage des Zweifels“, das „Irrwerden am Glauben“ immer stärker hervorgetreten.

<sup>100</sup> Tagebucheintrag vom 14. März 1943, in: *Wilm Hosenfeld*, „Ich versuche jeden zu retten“. Das Leben eines deutschen Offiziers in Briefen und Tagebüchern, hrsg. v. *Thomas Vogel* (München 2004) 704.



Eine andere Forschungsrichtung gibt dem Faktor „Religiosität“ in der Kriegserfahrung der Wehrmachtssoldaten ein geringeres Gewicht. So gelangte eine Analyse von Feldpostbriefen, die nur geringe Spuren christlicher Deutung fand, zu dem Ergebnis: „Im Ersten Weltkrieg wurde angesichts des Todes Halt im Glauben gesucht, er stand im Zentrum der Sinngebung, im Zweiten Weltkrieg dagegen ganz am Rande.“<sup>101</sup> Auf der Suche nach dem dominanten Leitbild der militärischen Sozial- und Deutungskultur ist ein anderer, gänzlich säkularer Wertbezug hervorgehoben worden: das schillernde Phänomen der „Kameradschaft“, das zum „Inbegriff alles ‚Guten‘ im Krieg“ avanciert sei<sup>102</sup>. Vor allem aber wird die ausgeprägte Führergläubigkeit der meisten Soldaten betont, und es spricht in der Tat viel für die These, daß die Soldaten des Ostheeres dem Führermythos in ihrer großen Mehrheit „wohl noch länger und stärker verfallen“ waren als die Zivilbevölkerung<sup>103</sup>. In Anbetracht einer Gesamtzahl von rund 17 Millionen deutschen Soldaten, die zur Wehrmacht eingezogen wurden, ist es allerdings sehr schwierig, die Breiten- und Tiefenwirkung wie auch die Mischungsverhältnisse von Sinndeutungsmodellen repräsentativ zu erfassen. Ein Gesamtbild, das die große Bandbreite an politischer Sozialisation, kultureller Prägung und religiöser Bindung differenziert beschreibt, steht noch aus.

Man kann also zusammenfassen: Hitlers „Weltanschauungskrieg“ war ein säkularisierter Krieg mit einem rassenideologisch und imperialistisch geprägten Motivationskern. In der Dimension der Kriegserfahrung und -deutung machten sich jedoch auch vielfältige religiöse Bezüge bemerkbar. Denn im gesellschaftlichen Großklima jener Zeit wirkte die Tradition der religiösen Tönung des semantischen Feldes von Nation und Volk, Reich und Vaterland noch mächtig fort. Daher waren im politisch-kulturellen Kontext des Dritten Reiches mentale Dispositionen noch weit verbreitet, in denen Politik und Religion nicht kategorial getrennt, sondern in der Vorstellung verschmolzen waren, daß transzendente Mächte das politische Schicksal des deutschen Volkes direkt beeinflussten. Die Propaganda des NS-Regimes beutete solche religiösen Ressourcen aus – teils im kalten opportunistischen Kalkül, wie das Beispiel Goebbels zeigte, teils in Übernahme eines Elements „vagierender Religiosität“, wie im Blick auf den Hitlerschen Vorsehungsglauben dargelegt wurde. Auf seiten der Kirchen führte das Anklammern an traditionelle theologische Deutungen zu einer ethischen Aufwertung und Überhöhung des Kriegsgeschehens. Gewiß kann man sagen, daß diese Deutungen eine Art Sonder-sinngebung im Auge hatten: Sie legten dem Krieg einen anderen Sinn bei als er in

<sup>101</sup> Klaus Latzel, *Deutsche Soldaten – nationalsozialistischer Krieg? Kriegserlebnis – Kriegserfahrung 1939–1945* (Paderborn 1998) 283. Nur wenige religiöse Hinweise finden sich auch bei *Katrin A. Kilian*, *Kriegsstimmungen. Emotionen einfacher Soldaten in Feldpostbriefen*, in: *Jörg Echternkamp* (Hrsg.), *Die deutsche Kriegsgesellschaft 1939 bis 1945. Zweiter Halbband: Ausbeutung, Deutungen, Ausgrenzung* (München 2005) 251–288.

<sup>102</sup> Thomas Kühne, *Kameradschaft. Die Soldaten des nationalsozialistischen Krieges und das 20. Jahrhundert* (Göttingen 2006) 272.

<sup>103</sup> Latzel, *Deutsche Soldaten* 371. Ähnlich Kühne, *Kameradschaft* 195; Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* 936 sowie zusammenfassend Pohl, *Die Herrschaft der Wehrmacht*.

seiner rassenideologisch und imperialistisch geprägten, auf Eroberung, ‚völkische Flurbereinigung‘ und Vernichtung zielenden Stoßrichtung tatsächlich hatte. Aber damit behinderten sie die Möglichkeit, Hitlers Krieg als das zu sehen, was er war. Lag die Intention der religiösen Deutungen auch zumeist in der Aufrüttelung des Glaubens und im pastoralen Trost, so reichte ihre Wirkung doch auf fatale Weise weiter: Diese Deutungen stellten Rechtfertigungsgründe für den Krieg zur Verfügung, sie stärkten den militärischen Kampfwillen und unterstützten die Durchhaltebereitschaft. Am weitesten ging die religiöse Begründung militärischer Gewalt in der Umdeutung des Angriffs auf die Sowjetunion zu einem Kreuzzug. Allerdings wird auch in dieser Hinsicht ein Abstand zwischen kirchlichen und NS-ideologischen Deutungshorizonten deutlich, denn in der Sprachregelung der NS-Inlandspropaganda war der Kreuzzugsbegriff ausdrücklich untersagt.

Überhaupt sind auch Gegenakzente zu beachten. Man sollte weder die kirchlichen Bemühungen übersehen, das traditionelle Moralsystem gegen die hemmungslose Brutalisierung des Krieges in Kraft zu halten, noch das Spannungsverhältnis, das die kirchen- und christentumsfeindlichen Tendenzen des NS-Regimes bewirkten. Aufs Ganze gesehen war die nationalistische Kriegstheologie bei weitem nicht mehr so ausgeprägt und vorherrschend wie im Ersten Weltkrieg, und anders als damals standen Staat und Kirche sich auch nicht mehr nur in einem Kooperations-, sondern auch in einem Konfliktverhältnis gegenüber. Daher kann man, wie oben dargelegt, geradezu von einer „antagonistischen Kooperation“ sprechen. In Kreisen der Kirchen wurde man mehr und mehr gewahr, daß das NS-Regime das Staats- und Kriegsverständnis ad absurdum führte, auf das sich die traditionelle christliche Obrigkeitslehre mit einer Art Grundvertrauen bezogen hatte. Die desaströse Bilanz des „Weltanschauungskriegs“ hat daher den Ausgang der Kirchen aus ihrer selbstverschuldeten Staatsfrömmigkeit wesentlich beschleunigt. Sie hat die kirchliche Achsendrehung zum Paradigma der Menschenrechte gefördert. Seit 1945 ist es in der deutschen politischen Kultur nicht mehr möglich, Kriege als Bestandteil eines göttlichen Heilsplans zu legitimieren.

*Dietmar Willoweit*

## Verweigerte Toleranz und geheiligte Kriegführung

### I. Krieg als Gegenstand der Forschung

Die Wissenschaft vom Kriege entfaltet sich mit einer Fülle von Monographien und Tagungsbänden erst in neuerer Zeit. Gemeint ist damit nicht Kriegswissenschaft im Sinne einer Kunstlehre, die besagt, wie Krieg richtig zu führen ist, und auch nicht Kriegsgeschichte, die erzählt, wie Kriege geführt worden sind. Vielmehr hat die Wissenschaft vom Kriege den Versuch einer rationalen Analyse dieses Geschehens zum Ziel, insbesondere die Erforschung seiner Gründe, seiner Mechanismen und Folgen, also die Bereitschaft, Gehorsam zu leisten und Leid hinzunehmen, zu töten und zu sterben<sup>1</sup>. Auch Biologen melden sich zu diesem Thema zu Wort<sup>2</sup>. Ihre Aussagen über den maßgeblichen Einfluß der Evolution auf das menschliche Konfliktverhalten gehen von allgemeinsten Prinzipien aus und stehen insofern in einem gewissen Gegensatz zu den historischen Forschungen, als diese vor allem die Besonderheiten der jeweiligen geschichtlichen Situation analysieren und Gemeinsamkeiten in verschieden gearteten Typen zusammenfassen. Der Historiker deckt dabei Kausalketten von größerer Genauigkeit auf, ohne aber immer entscheiden zu können, welcher Bedingung eine ausschlaggebende Bedeutung für den Kriegsausbruch beizumessen ist.

Die Forschung hat sich in jüngster Zeit intensiv der Frage möglicher Kriegetypologien zugewandt. Die Ergebnisse lassen erkennen, daß die für die Bildung eines Typus maßgeblichen Gesichtspunkte unterschiedlichen Ebenen des Kriegsgeschehens entnommen werden können, sowohl den Motiven wie auch den Erscheinungsformen. Entsprechend vielfältig, aber auch disparat und abhängig von der jeweiligen Forschungsperspektive sind die Ergebnisse<sup>3</sup>. Versucht man, die

<sup>1</sup> Aus der reichhaltigen neueren Literatur, vor allem aus dem Sonderforschungsbereich „Kriegserfahrungen“ der Universität Tübingen, seien hier nur einige Titel aus jüngster Zeit hervorgehoben: *Dietrich Beyrau, Michael Hochgeschwender, Dieter Langewiesche* (Hrsg.), *Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart* (Paderborn 2007); *Franz Brendle, Anton Schilling* (Hrsg.), *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa* (Münster 2006); *Nikolaus Buschmann, Horst Carl* (Hrsg.), *Die Erfahrung des Krieges* (Paderborn 2001).

<sup>2</sup> *Bernhard Verbeek*, *Die Wurzeln der Kriege. Zur Evolution ethnischer und religiöser Konflikte* (Stuttgart 2004) m. w. Nachw.

<sup>3</sup> Vgl. zum Beispiel *Sven Chojnacki*, *Auf der Suche nach des Pudels Kern: Alte und neue Typologien in der Kriegsforschung*, in: *Beyrau u. a., Formen des Krieges* (wie Anm. 1) 479–502, 490f., der

historischen Befunde im Kontext der Rechtsgeschichte zu verstehen, dann ergibt sich jedenfalls für das mittelalterliche und neuzeitliche Europa und sein Umfeld eine eigene Typologie von Kriegsgründen, die von charakteristischen Konfliktlagen abhängig ist: Sehr oft ist der Kampf um das bessere Recht in Fehden, Erbfolge- und Reunionskriegen zu beobachten, ein bisher weitgehend vernachlässigter Aspekt<sup>4</sup>; oder der Kampf um den richtigen Glauben, um evangelische Freiheit oder katholische Wahrheit<sup>5</sup>. Ferner bilden einen eigenen Typus die nationalen Einigungskriege, um eine gemeinsame Identität zu stiften und Anerkennung im Kreise der Nationen zu erringen. Schließlich fehlt es nicht an blutigen Konflikten – vor allem in Bürgerkriegen – um soziale Lasten abzuschütteln oder eine bessere Welt und modernere Ordnung zu schaffen. Das sind vier Fallgruppen, denen sich die große Mehrzahl der europäischen Kriegsereignisse zuordnen läßt<sup>6</sup>. Auch der bloße Kampf um die Macht legitimiert sich innerhalb der christlichen Welt durch die Behauptung gerechter Kriegsgründe. Den Angriff auf Schlesien rechtfertigte die preußische Politik als Durchsetzung erbrechtlicher Ansprüche, in den napoleonischen Kriegen verstanden sich die kriegführenden Mächte als Vorkämpfer der richtigen politischen Ordnung, selbst Hitler erklärte am 1. September 1939, es werde nun „zurückgeschossen“, um eine Verteidigungssituation und damit einen Kriegsgrund rechtlicher Art vorzutauschen.

Wenn wir aber den Blick auf die Außenbeziehungen zu Angehörigen anderer, nicht christlicher Kulturkreise werfen, dann verdüstert sich das Bild nochmals in elementarer Weise und ein weiterer, fünfter Kriegstypus wird erkennbar. Außerhalb stehenden Völkern gegenüber sind besondere Rechtfertigungen der Gewalt nicht erforderlich. Ungläubige, Heiden, Muslime und Osmanen, Afrikaner, Indianer, Australier und sonstige sogenannte „Primitive“ darf man totschießen, berauben oder versklaven – trotz aller Mahnungen einzelner Theologen und Philosophen. Die evolutionsbiologische Erklärung des Krieges beruft sich – vermutlich

die Unterscheidung von zwischenstaatlichen, extrastaatlichen, innerstaatlichen und substaatlichen Kriegen vorschlägt; oder *Hans-Henning Kortüm*, Kriegstypus und Kriegstypologie. Über Möglichkeiten und Grenzen einer Typusbildung von „Krieg“ im Allgemeinen und „mittelalterlichem Krieg“ im Besonderen, in: *Beyrau* u.a., Formen des Krieges (wie Anm. 1) 71–98, 80ff., in dessen Auflistung sich die folgenden Kategorien finden: Vernichtungskrieg, Eroberungskrieg/Kolonisationskrieg, Bürgerkrieg/Bruderkrieg, Kleinkrieg/Privatkrieg, Revolte/Aufstand/Rebellion, Plünderungskrieg, Glaubenskrieg, Terrorkrieg. Einen besonderen Typus untersucht *Jürgen Osterhammel*, Krieg und Frieden. Zu Form und Typologie imperialer Interventionen, in: *ders.*, Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich (Göttingen 2001) 283–321.

<sup>4</sup> Vgl. aber *Anton Schindling*, Kriegstypen in der Frühen Neuzeit, in: *Beyrau* u.a., Formen des Krieges (wie Anm. 1) 103, 109: „Vor allem ist die hohe Geltung des Rechts und das Streben nach der Wiederherstellung verletzter Rechte – und zwar durchaus in der Tradition des mittelalterlichen adeligen Fehdegedankens – als bestimmend für die Verhaltensnormen sehr hoch zu veranschlagen.“

<sup>5</sup> *Schindling*, Kriegstypen (wie Anm. 4) 108ff. Vgl. dazu jetzt auch *Arnold Angenendt*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert (Münster 2007) 372ff.

<sup>6</sup> *Dietmar Willoweit*, Über die Unvermeidlichkeit des Krieges, in: *Winfried Böhm*, *Martin Lindauer* (Hrsg.), Welt ohne Krieg? (Stuttgart 2002) 47–71.

nicht zu Unrecht – auf derartige Vorgänge<sup>7</sup>. In dieser interkulturellen Gewalttätigkeit tritt das Motiv des „Heiligen Krieges“ nochmals und besonders deutlich hervor. Christliche Begleitmotive verdichten und verkehren sich in der Verteufelung des Feindes. In den Ländern der noch nicht bekehrten Völker, zum Beispiel Nordosteuropas, herrscht der Satan und mit ihm das Böse, das aus der Welt zu tilgen Auftrag der Christen ist<sup>8</sup>. Viele Peinlichkeiten der europäischen Geschichte haben mit solchen Begegnungen an den Grenzen Europas oder auf anderen Kontinenten zu tun<sup>9</sup>. Und wenn nicht alles täuscht, gilt Entsprechendes auch für das Verhalten von Angehörigen außereuropäischer Kulturen, für die Azteken gegenüber den benachbarten Völkern, für die muslimische Expansion nach West und Ost, für die Unterdrückungspolitik der Chinesen bis zum heutigen Tage. Ohne ein gemeinsames, Völker- und Staaten übergreifendes Moral- und Rechtssystem scheint die rücksichtslose Wahrnehmung eigener Interessen das Verhalten der Staaten zu bestimmen. Diesen Eindruck vermittelt übrigens auch noch die europäische Staatenwelt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, einer Epoche eines nur schwach entwickelten Völkerrechts. Damals galt der Krieg als erlaubtes Mittel der Politik souveräner Nationen – mit der katastrophalen Folge des Ersten Weltkrieges. Aber diese Erfahrung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es im Kriege keineswegs immer nur um materielle Güter geht, um Raumgewinn und Macht, so daß die „Heiligsprechung“ des Krieges nur eine verlogene Maskierung ganz anders motivierter Gewalt wäre.

## II. Voraussetzungen der Sakralisierung des Krieges

### 1. Der politische Sinn von Religion

Im Rückblick auf die Beiträge dieses Bandes drängt sich eine andere Erklärung auf. Wenn Muslime die Botschaft Mohammeds im Dschihad mit Gewalt verbreiteten, wenn Kreuzfahrer in Osteuropa den Satan bekämpften, wenn in den Konfessionskriegen um die christliche Wahrheit mit Waffen gerungen wurde, dann darf den Zeitgenossen nicht aus der Perspektive moderner Religionsdistanz ein ganz anders

<sup>7</sup> Verbeek, Die Wurzeln der Kriege (wie Anm. 2) 17ff., 87ff. und passim. Auch *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 5) 229 berührt dieses Phänomen der zwischenkulturellen Konflikte, wenn er formuliert: „Im historischen Rückblick zeigt sich, daß Vielgötterei immer auch Vielvölkerei bedeutet und letztlich zum ‚natürlichen Krieg‘ führt.“

<sup>8</sup> Vgl. dazu die große Aufsatzsammlung bei *Helmut Beumann* (Hrsg.), *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters* (WdF VII, Darmstadt 1973); *Ernst Dieter Hehl*, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert* (Stuttgart 1980) mit vielen Details zur Genese des „Heidenkriegs“ im Rahmen der Kreuzzugsbewegung (vgl. das Stichwort im Register). Vgl. auch *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 5) 403ff., 419ff., 462ff.

<sup>9</sup> Auch *Kortüm*, *Kriegstypus und Kriegstypologie* (wie Anm. 3) 85ff. vertritt mit der Unterscheidung intrakultureller und transkultureller Kriege einen ähnlichen Ansatz. Vgl. ferner *Jürgen Osterhammel*, *Kolonialismus* (München 2006); aber auch *ders.*, *Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas*, in: *ders.*, *Geschichtswissenschaft* (wie Anm. 3) 203–239.

geartetes Interesse unterstellt werden. Vielmehr müssen wir davon ausgehen, daß alle diese Kriege ein entscheidendes Motiv jedenfalls aus der religiösen Überzeugung der Beteiligten gewonnen haben. Krieg aber ist ein soziales, stets gruppenspezifisches Ereignis, das die Frage herausfordert, warum Religionen die Kraft innewohnt, ein derart aufwendiges, stets mit Einbußen verbundenes Unternehmen zu beginnen. Es ist daher nach der Bedeutung der Religionen für die Gesellschaft zu fragen, wenn die Heiligkeit des Krieges verstanden werden soll. Methodisch hat dazu Max Weber den weiterhin aktuellen Hinweis gegeben, insofern sei nicht das „Wesen“ der Religionen von Bedeutung, sondern es sei nach den „Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln“ zu fragen, „dessen Verständnis ... nur von den subjektiven Erlebnissen, Vorstellungen, Zwecken der Einzelnen – vom ‚Sinn‘ – aus gewonnen werden kann“<sup>10</sup>. Für unser Thema hat Max Weber die wichtige Beobachtung festgehalten, daß die „ethischen Ansprüche“ einer Religion wachsen „mit steigender Macht und also steigenden Ansprüchen an die Qualität der geordneten Rechtsfindung innerhalb großer befriedeter politischer Verbände ... mit steigender Reglementierung immer neuer Arten von menschlichen Beziehungen durch konventionelle Regeln und steigender Bedeutung der gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen von der Innehaltung dieser Regeln, – insbesondere aber ... mit steigender sozialer und ökonomischer Bedeutung der Verlässlichkeit des gegebenen Wortes ... – mit einem Wort: mit steigender Bedeutung der ethischen Bindung des Einzelnen an einen Kosmos von ‚Pflichten‘, welche sein Verhalten berechenbar machen“<sup>11</sup>. Für die europäische Geschichte werden wir damit auf den vielbeschriebenen Prozeß der Staatsbildung verwiesen. Denn dieser beruht in Europa – und nicht nur hier – ganz wesentlich darauf, daß die dichter werdenden sozialen Beziehungen in erster Linie nicht mehr von gesellschaftlichen Kräften – Familienverbänden, Grundherren, Priestern – kontrolliert werden, sondern von einer Obrigkeit, die das Kirchenwesen integriert und gemeinsame Normen der Sozialethik vorgibt. Diese werden nun überwiegend der Religion entnommen. Ihr kommt im Prozeß der Verdichtung gesellschaftlicher Beziehungen und Staatsbildung eine maßgebliche, ja entscheidende Funktion zu.

Im europäischen Spätmittelalter ist es die weltliche Obrigkeit, die den Menschen zum ewigen Heil führen muß. Die Zeitgenossen müssen angesichts einer beschleunigten gesellschaftlichen Entwicklung mit erheblichen sozialen Verwerfungen der Überzeugung gewesen sein, ohne eine religiös und metaphysisch begründete und daher allseits verbindliche Sozialethik könne das Gemeinwesen nicht frei von Katastrophen und Konflikten existieren. Oder besser, im Horizont der Zeitgenossen, formuliert: Weil die Sünden der Untertanen den Zorn Gottes erregen und zu Krieg, Hungersnot und Seuchen führen, sind sie zu verhindern<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (5. Aufl. ed. Johannes Winkelmann, Tübingen 1972) 245: „Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)“.

<sup>11</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (wie Anm. 10) 263.

<sup>12</sup> Zu diesem für die Entschlüsselung der alteuropäischen Welt zentralen Thema ausführlich *Angenendt*, *Toleranz und Gewalt* (wie Anm. 5) 245ff., 321ff.



An den parallel zur Konfessionalisierung verlaufenden Prozeß der Aristotelesrezeption ist nur am Rande zu erinnern. Die aristotelischen Staatsziele der moralischen Besserung und ökonomischen Sicherung des Menschen, wie sie der „Politeia“ zu entnehmen sind, versuchten christliche Fürsten mit Geboten der „guten Polizei“ in die Praxis umzusetzen. Dazu gehörten neben Regelungen des Wirtschaftslebens die bekannten Verhaltensnormen über Festlichkeiten und angemessene Kleidung mit Luxus- und Spielverböten, über sexuelle Beziehungen und geistliche Pflichten. Der Staat nahm schon vor und erst recht im Verlauf der Reformation eine Legitimation für sich in Anspruch, die jener der Kirchen weitgehend entsprach<sup>13</sup>.

## *2. Intoleranz im Prozeß der Staatsbildung zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit*

Ablesbar ist dieser Vorgang an der wachsenden Intoleranz gegenüber fremden Religionen oder – anders gewendet – an der Weigerung, Andersgläubige zu tolerieren. Der Blick in die europäische Geschichte zeigt uns als einen ersten, überwältigenden Eindruck, daß Toleranz im Sinne eines humanen Prinzips die längste Zeit undenkbar gewesen und selbst als notgedrungene Duldung schwer gefallen ist. Die Christenverfolgungen bis zum Mailänder Religionsedikt von 313, die Judenpogrome der Kreuzzugszeit, die Ketzerverbrennungen des späten Mittelalters, die Unterdrückung Andersgläubiger in protestantischen und katholischen Territorien, die Verfolgung und Ausweisung der Hugenotten und Salzburger sind jedem historisch Interessierten geläufige Vorgänge. Um den Toleranzgedanken auf einer soliden historischen Basis näher kennenzulernen, empfiehlt es sich, die ungemein inhaltsreiche Abhandlung von Klaus Schreiner in Kosellecks „Geschichtlichen Grundbegriffen“ zu studieren<sup>14</sup>. Danach kann es jedenfalls seit der Antike noch lange keinen gedanklichen Ansatz für Toleranz im modernen Sinne gegeben haben. Nachdem Augustinus die Frage des *tolerare* in Hinblick auf schlechte Christen, Ketzer und Juden einmal aufgeworfen hatte, wurde sie im Laufe des Mittelalters immer wieder erörtert und verschieden beantwortet. Das Wort *tolerare* gibt dabei nicht mehr her als seinen ursprünglichen Wortsinn, der noch im 15. und 16. Jahrhundert deutsch mit „leiden“, „erdulden“, „zulassen“, „ertragen“ und ähnlichen Vokabeln wiedergegeben wurde. Diese Wurzel der Toleranzidee kann man nicht energisch genug betonen: Etwas tolerieren heißt ursprünglich und noch lange Zeit nichts anderes, als zähneknirschend hinnehmen, was man eigentlich nicht haben möchte. Toleranz ist zunächst nur eine notgedrungene Einschränkung des tendenziell offenbar stärkeren Bedürfnisses nach Intoleranz. In diesem Sinne des Erdul-

<sup>13</sup> Hans Maier, Polizei, in: HRG Bd. 3, Sp. 1800–1803; Karl Härter (Hrsg.), Policy und frühneuzeitliche Gesellschaft (Frankfurt am Main 2000); Dietmar Willoweit, Deutsche Verfassungsgeschichte (München 2005) 158 ff., 162 f. m. w. Nachw.

<sup>14</sup> Klaus Schreiner, Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 6, 445–494; ferner Angenendt, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 5) 232 ff., 429 ff.

dens und Ertragens wollte Augustinus aus theologischen Gründen zwar sündigende Mitchristen und, aus anderen, aber gleichfalls theologischen Erwägungen, Juden tolerieren, nicht aber Ketzer, gegen welche die weltliche Gewalt Roms einschreiten sollte<sup>15</sup>. Nach dem Untergang des römischen Reiches, war man im „ersten“ Mittelalter – d. h. in vorstaatlicher Zeit – großzügiger. Hrabanus Maurus und andere Autoren des 9. bis 12. Jahrhunderts erstreckten das *tolerare* auch auf die Häretiker<sup>16</sup> – so wie damals auch Zauberer nicht verbrannt, sondern nur mit weltlichen und geistlichen Bußen belegt wurden<sup>17</sup>.

Damit war seit der späten Stauferzeit endgültig Schluß. Nicht nur für Kaiser Friedrich II. war die Häresie ein *crimen publicum*. Auch Thomas von Aquin sprach sich dafür aus, Häretiker zu töten<sup>18</sup>. Das kanonische Recht traf eine glasklare Unterscheidung und reichte sie an die folgenden Jahrhunderte weiter: *tolerare* heißt nur *permittere*, *sinere*, *concedere* und führt lediglich zu einer *permissio*, einer „ethisch wertfreien Erlaubnis“, wie Klaus Schreiner formuliert. Die von einem „wertbetonten Konsens“ getragene Zustimmung zu einer Lehre oder zu einem Verhalten heißt dagegen *approbatio*<sup>19</sup>. Ein Drittes gibt es nicht. Entweder ist etwas aufgrund unbeeinflussbarer Verhältnisse und theologischer Argumente hinzunehmen, was eigenen Überzeugungen widerspricht und daher von den herrschenden gesellschaftlichen Kräften nicht gewollt ist, oder es kann das Einverständnis mit dem Anderen hergestellt werden. Dieses Einverständnis aber ist für den gesellschaftlichen Grundkonsens, der auf einer gemeinsamen Religion beruhte, unabdingbar notwendig.

Als Indikator für die im späten Mittelalter wachsende Intoleranz können die Beziehungen zu den Juden dienen<sup>20</sup>. Die Vorreiter auf dem Wege zum frühmodernen Staat, die Königreiche England und Frankreich, weisen die Juden aus ihren Herrschaftsgebieten vollständig schon in den Jahren 1290 bzw. 1306 aus, Spanien ergreift dieselbe Maßnahme relativ spät, 1492. Im Reich beginnt nach den Pogromen von 1348/49 die Welle der Ausweisungen um die Wende zum 15. Jahrhundert. Sie erfaßt danach und bis weit in das 16. Jahrhundert hinein die Juden in den meisten fürstlichen Territorien und Reichsstädten, also gerade die Juden in den relativ weit entwickelten deutschen Staaten und Stadtstaaten. Auch waren es gerade die Vertreter der Wissenschaft, Theologen und Juristen, die Speerspitzen der Modernität, die sich in Judenfeindschaft übten und sie weitervermittelten. Überlebt hat das alte

<sup>15</sup> Schreiner, Toleranz (wie Anm. 14) 452f.

<sup>16</sup> Schreiner, Toleranz (wie Anm. 14) 454ff.

<sup>17</sup> Ekkehard Kaufmann, Zauberei, in: HRG Bd. 5, Sp. 1614–1622, 1616f.

<sup>18</sup> Schreiner, Toleranz (wie Anm. 14) 457ff.

<sup>19</sup> Schreiner, Toleranz (wie Anm. 14) 463ff.

<sup>20</sup> Zum folgenden Text vgl. Friedrich Battenberg, Das europäische Zeitalter der Juden (Darmstadt 1990) Teilband I, 75ff., 90f., 135f., 162ff.; vgl. ferner die Länderberichte bei Elke-Vera Kotowski, Julius H. Schoeps, Hiltrud Wallenborn (Hrsg.), Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa, Bd. I: Länder und Regionen (Darmstadt 2001); Michael Toch, Die Verfolgungen des Spätmittelalters (1350–1550), in: Germania Judaica, Bd. III, 3. Teilband, hrsg. von Arye Maimon s.A., Mordechai Breuer, Yacov Guggenheim (Tübingen 2003) 2298–2327.

deutsche Judentum im wesentlichen nur in den Kleinterritorien der Grafen, Prälaten und Reichsritter – also solcher Herren, die sich modernisierender Vereinheitlichung widersetzen und dem traditionellen Herrschaftsdenken – Wahrung von Frieden und Recht – verhaftet blieben<sup>21</sup>. Im übrigen aber tritt die konfessionelle Konformität des 16. und 17. Jahrhunderts bereits vorgebildet in der Ausweisung der Juden in Erscheinung, also noch vor dem Ende des Mittelalters im 15. Jahrhundert.

Bis zum Beginn der Neuzeit und noch darüber hinaus vermögen die Menschen nicht anders zu denken. Unter diesen Umständen muß es nicht überraschen, daß noch Martin Luther, dem die Freiheit des Christenmenschen so wichtig war und der selbst nicht ohne Grund als ein Symbol der Gewissensfreiheit gilt, eine Toleranz, die gleichmäßig gegenüber abweichenden christlichen Konfessionen oder gar Juden zu üben wäre, völlig fremd gewesen ist. Er meinte, „das alle gemayne hewser, die doch gott ernstlich verboten hat, ja alle totschieß, diebstal, mord und ebruch nitt also schedlich seyn, als diser gewel der Papisten Mess, hierumb bitt ich alle Fürsten und obersten, Burgermayster, Radt und Richter, das sy solch grausam gottßlesterung zu hertzen fassen unnd die zu red stellen, sich zuverantwurten Über solliche gottßlesterung. Ist euch erlaubt von got, ain verwegnen buben, der da lesteret auff dem marckt, zu straffen, ey, so laßt auch erlaubt sein, dise greuliche grosse Antichristische gottßlesterung und reytent auß ewrer stat, das nit der gewelich zorn Gottes wie ain glyeender bachofen sich über ewer hinlessigkait erzürne...“<sup>22</sup>. Luther setzt hier die Kenntnis eines Kausalzusammenhangs voraus, der allen Menschen jener Epoche geläufig war: Gottes Zorn äußert sich in Krieg, Seuchen, Teuerungen und anderen Katastrophen, für die das individuelle Fehlverhalten der sündigen Menschen verantwortlich ist. Gegen diese Kausalität anzukommen, war nur durch Verhinderung der Sünde möglich, weshalb auch der Irrglaube zu verschwinden hatte. Daher auch Luthers fürchterliche Ausfälle gegen die Juden, die ich hier übergehen möchte. Katholiken dachten nicht anders. Petrus Canisius setzt nur einen etwas anderen Akzent, wenn er sagt, „das Christi unnd der kirchen feindt nicht sollen mit gemainen schaden des volckhs gelitten unnd geduldet werden“. Denn wenn schon Münzfälscher nicht ungestraft bleiben dürfen, wie „sol man dan leiden die verfelscher Götlichs wort unnd christenlicher lehr, zu verderbung viler tausendt seel“<sup>23</sup>. Aus dem konfessionellen Zeitalter ließe sich eine Fülle einschlägiger historischer Quellen zusammentragen, die alle denselben Geist widerspiegeln. Noch John Locke, gewöhnlich ein verlässlicher Kronzeuge für die Genese menschenrechtlichen Denkens, schreibt seine „Epistola de Tolerantia“ nach der Aufhebung des Edikts von Nantes in Abwehr katholischer Wahrheitsansprüche, denen daher auch keine Freiheit zu

<sup>21</sup> Dietmar Willoweit, Verfassungsgeschichtliche Aspekte des Judenschutzes im späten Mittelalter, in: Aschkenas 9 (1999) 9–30.

<sup>22</sup> D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) 15. Bd. (Weimar 1899, ND Graz 1966) 774; vgl. auch die kontrovertheologische, aber brauchbare Schrift von Nikolaus Paulus, Protestantismus und Toleranz (Freiburg i.Br. 1911); ferner Schreiner, Toleranz (wie Anm. 14) 476ff.

<sup>23</sup> Bei Schreiner, Toleranz (wie Anm. 14) 481f.

gewähren sei<sup>24</sup>. Bekanntlich hat andererseits die katholische Staatslehre noch bis weit in das 20. Jahrhundert hinein die Katholizität des Staates als die ideale Verbindung von Staat und Kirche verkündet, kann es doch nur eine Wahrheit geben: „Denn die wahre Kirche hat nach katholischer Lehre ein ausschließliches Recht darauf, Staatskirche im guten Sinne des Wortes zu sein, und jeder Staat ist nach göttlichem Willen verpflichtet, die katholische Kirche als seine Kirche anzuerkennen... Die ‚Unduldsamkeit‘, welche in diesem logisch nothwendigen Anspruch der katholischen Kirche auf alleinige Anerkennung als Staatskirche liegt, ist nichts anderes als die berechtigte Intoleranz der Wahrheit gegenüber dem Irrtum.“<sup>25</sup>

Diese Perspektive blendet nicht zufällig Großreiche aus, die sich zumindest zeitweise in ihrem Herrschaftsraum tolerant verhielten: das Römische Reich des 4. Jahrhunderts nach der Zulassung der christlichen Religion und vor dem Verbot der antiken Kulte<sup>26</sup>; vor dem Beginn der Kreuzzüge auch das frühmittelalterliche Reich, das freundliche Beziehungen zu Nichtchristen kannte und den Glauben der Juden respektierte<sup>27</sup>; die riesigen Herrschaftsräume der Mongolen<sup>28</sup> und Osmanen<sup>29</sup> mit Angehörigen vieler Religionen; das trotz aller Konfessionalisierungsbestrebungen mehrkonfessionelle Königreich Polen-Litauen<sup>30</sup>; das südosteuropäische Reich der Habsburger in der Neuzeit<sup>31</sup>. Auch wenn in allen diesen Herrschaftsgebilden eine Religion oft eine Art hegemoniale Position einnahm, war doch die Koexistenz anderer Glaubensrichtungen – unter recht unterschiedlichen Bedingungen – gestattet oder aufgrund der ethnischen und historisch gewachsenen Vielfalt unvermeidlich. Toleranz als Duldung verschiedener Glaubensrichtungen kann offenbar solange praktiziert werden, wie nur ein lockerer Herrschaftsverband gebildet wird oder der Prozeß der Staatsbildung noch nicht abgeschlossen ist. Großreiche, die sich mit Tributleistungen der unterworfenen Völker begnügten oder Elemente staatenbündischer Art konservierten, wie dies die Osmanen und Habsburger taten, konnten verschiedene Religionen in ihrem Herrschaftsbereich tolerieren. Im einzelnen gab es natürlich fließende Übergänge zwischen protostaatlichen Strukturen und

<sup>24</sup> John Locke, A Letter Concerning Toleration. Latin and English texts revised and edited with variants and an introduction by Mario Montuori (The Hague 1963).

<sup>25</sup> Vgl. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 11. Bd. (Freiburg i.Br. 21899) Sp. 689f.

<sup>26</sup> Alexander Demandt, Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian (284–565 n. Chr.) (München 1998). – Zur Religionsvielfalt in Großreichen auch Angenendt, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 5) 107ff.

<sup>27</sup> Ismar Elbogen, Deutschland, in: ders., A. Freimann, H. Tykocinski (Hrsg.), Germania Judaica, Bd. I (1934, ND Tübingen 1963) XVII–XLVIII, XXXIIIff.; Battenberg, Das europäische Zeitalter (wie Anm. 20) Teilband I, 56ff.

<sup>28</sup> Rolf Trauzettel, Die Yüan-Dynastie, in: Michael Weis (Hrsg.), Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur (Darmstadt 1986) 217–282, 275ff.

<sup>29</sup> Josef Matuz, Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte (Darmstadt 21990) 112f.

<sup>30</sup> Jörg K. Hoensch, Geschichte Polens (Stuttgart 21990) 104.

<sup>31</sup> Thomas Winkelbauer, Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter (Österreichische Geschichte 1522–1699, Wien 2003) hrsg. von Herwig Wolfram, Teil 2 mit einer umfassenden Darstellung von „Religion, Staat und Gesellschaft“.

institutioneller Staatlichkeit. Dazu möchte ich das Römische Reich rechnen, das einerseits mit einer Vielfalt religiöser Vorstellungen zu leben vermochte, andererseits aber im Kaiserkult doch ein allgemein verbindliches Ritual schuf, das ein Bekenntnis zum jeweiligen Staatsoberhaupt forderte und zugleich die Anerkennung seiner übermenschlichen Würde<sup>32</sup>.

### 3. *Moderne Deutungsversuche der Intoleranz*

Zu Beginn der siebziger Jahre, als „Vorbilder unserer Zeit“, wie „Lenin und Mao“, nicht wegen ihrer Toleranz, „sondern wegen ihrer entschlossenen Intoleranz“ „in der Gunst ihrer Zeitgenossen“ standen, entwickelte Alexander Mitscherlich die These, „in tolerantem Verhalten“ komme „eine typisch menschliche Wahlfreiheit zum Ausdruck. Sie erlöse uns ein Stück weit von aggressiven Zwängen, seien sie nun Anzeichen unmittelbarer Triebbedürfnisse oder der sozialen Überformung von Triebwünschen, also der Ausdruck eines ‚Triebschicksals‘. Es ist durchaus kein genetisch verankertes Diktat, das uns zwingen würde, den, der nicht unseren religiösen Glauben teilt, den, der anderen als unseren Konzepten von einer idealen Gesellschaft folgt, deshalb blindlings als Feind, als Aggressionsobjekt erleben und verfolgen zu müssen.“<sup>33</sup> Für Mitscherlich manifestiert sich also in der Toleranz menschliche Freiheit, in der Intoleranz dagegen etwas Triebhaftes, das der Mensch jedoch kraft seiner Freiheit zu überwinden vermag. Dieses Modell verdient gewiß für unsere Gegenwart Interesse. Und es trägt auch zum historischen Verständnis ehemals gelebter Intoleranz insofern etwas bei, als es in dieser eine Äußerung von Triebbedürfnissen zu erkennen glaubt und sie daher als ein primäres Phänomen begreift. Aber was sind das für „Triebe“? Was treibt den Menschen denn, daß er sich vom Andersgläubigen oder Andersmeinenden distanziert und ihn „als Aggressionsobjekt“ erlebt? Es scheint mir sehr zweifelhaft, ob die von Mitscherlich angenommene Antinomie von Freiheit und Triebverhalten ausreicht, um Intoleranz und die Möglichkeit der Toleranz zu erklären. Er setzt unausgesprochen menschliche Freiheit im Sinne der Aufklärung und damit Toleranz als eine jedermann und jederzeit offenstehende Möglichkeit voraus, während sich in der Intoleranz nur die Dunkelheit des Unbewußten artikuliert. Das ist nichts anderes als eine ex post entwickelte historische Perspektive, die der politisch gewollten und organisierten Intoleranz anderer Epochen nicht gerecht wird.

Ob es nicht irgendeine genetische Disposition zur Intoleranz gibt, konnte Mitscherlich im Jahre 1970 gar nicht wissen, und auch heute wissen wir es nicht. Aber wir gewöhnen uns allmählich daran, den Menschen nicht nur in seiner Subjektivität als freies Individuum, sondern auch als ein Naturwesen zu verstehen, das lernen mußte, sein Sozialverhalten an den seit der Seßhaftwerdung zunehmend

<sup>32</sup> Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte* (Handbuch der Altertumswissenschaften V, 4, München 1940) 312ff.; ferner die Bibliographie und Abhandlungen bei Wolfgang Haase (Hrsg.), *Principat*, Bd. 16, 3 (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, Berlin 1986) 833ff.

<sup>33</sup> Alexander Mitscherlich, *Toleranz – Überprüfung eines Begriffs* (Frankfurt a. M. 1974) 9, 11.

beschleunigten Zivilisationsprozeß anzupassen. Das Mittel, die komplexer werdenden Gesellschaften möglichst konfliktfrei zu organisieren, waren verbindliche Verhaltensnormen. Solche Normen verpflichteten nicht nur zum Gehorsam, sondern sie definierten auch die Gruppe der zugehörigen Individuen. Die Macht und Wirkung der Intoleranz beruht wohl darauf, daß sie die Integrität einer Gruppe bestätigt und sicherstellt, gegenläufige Einflüsse abwehrt und gesellschaftliche Traditionen bewahrt. Toleranz ist daher in komplexen Gemeinwesen immer erst gegen Intoleranz durchzusetzen – sie ist „nicht einfachhin ‚natürlich‘“<sup>34</sup>.

### III. Von der Heiligkeit des Gesetzes zum Heiligen Krieg

#### *1. Abgrenzung: Die Deutung des Krieges im religiösen Weltbild*

Intoleranz ist eine notwendige Voraussetzung der Sakralisierung des Krieges im spezifischen Sinn dieses Begriffs. Um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, bedarf es zunächst einer Unterscheidung. Nicht jede Anrufung Gottes oder der Heiligen im kriegerischen Konflikt bezeugt dessen Heiligkeit im Verständnis der Beteiligten. Das Gebet unter dem Eindruck unmittelbarer Bedrohung ist aus allen Zeiten bis in unsere Gegenwart bekannt. Seit der Antike allerdings hatte die Bitte um Hilfe durch die Überirdischen einen tieferen Sinn. Noch im 17. Jahrhundert waren die Menschen jedenfalls des vorderen Orients und Europas – wie zuvor Luther – davon überzeugt, daß Gott die Geschehnisse und Geschichte der Menschen lenkt und auch unter christlichen Gegnern Sieg und Niederlage – unserer Sünden wegen – zuteilt<sup>35</sup>. In diesem Weltbild sind übersinnliche Mächte stets im Spiel, weil sie ohnehin das Leben der Menschen bestimmen. Von dieser Normalität ist der eigentlich „heilige“ Krieg zu unterscheiden, den eine spezifische Motivation auszeichnet, die über die Konfliktbereitschaft aus unterschiedlichen Gründen hinausgeht: die Überzeugung, für die Wahrheit schlechthin zu kämpfen und damit für das Wohlergehen der Gesellschaft überhaupt. Denn falscher Glaube ist Gotteslästerung mit der Gefahr göttlicher Strafen im Gefolge. Wenn und solange aber die Durchsetzung der Wahrheit das Ziel kriegerischer Bemühungen ist, erscheint auch der Vorwurf, Religion werde im Kriege für politische Zwecke funktionalisiert, als anachronistisch, weil es ja um die gottgefällige und damit notwendige Gestaltung des Gemeinwesens geht. Die Funktionalisierung der Religion im modernen Sinne setzt die fehlende Äquivalenz zwischen einem beliebigen, zum Beispiel handels- oder eroberungspolitischen Ziel und dem Appell voraus, dieses im Namen Gottes

<sup>34</sup> *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 5) 82.

<sup>35</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Werner Eck in diesem Band. Vgl. auch *Klaus Schreiner*, Schutzherrin und Schirmfrau Maria, in: *Dieter R. Bauer, Klaus Herbers, Gabriela Signori* (Hrsg.), *Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne* (Stuttgart 2007) 253–307, mit einem eindrucksvollen Beispiel S. 268; vgl. auch die übrigen Beiträge in diesem Band. Zur Schlacht als Gottesurteil in der mittelalterlichen Geschichte des Reiches *Heinrich Mitteis, Heinz Lieberich*, *Deutsche Rechtsgeschichte* (München 1992) 141, 246.



mit Gewalt durchzusetzen. Für zahlreiche Konflikte der Vergangenheit, zumal vor der Aufklärung, gilt das keineswegs. Unter den Bedingungen eines säkularisierten Weltbildes verliert die Berufung auf den Willen Gottes oder die „Vorsehung“ jede Rechtfertigung und Glaubwürdigkeit.

## 2. Wahrheitsanspruch und Rechtsbegriff

Die Heiligkeit des Krieges ist also bedingt durch den Wahrheitsanspruch und daher die Heiligkeit der religiös und damit sozialetisch fundierten staatlichen Ordnung. Diese Sakralität der für eine Gesellschaft grundlegenden Normen hat nach meiner Überzeugung einen ernsten rechtstheoretischen Grund, auf den kurz einzugehen ist. Die Normen, mit denen Untertanen und Staatsbürger konfrontiert werden, die Gesetze also, sollen ihnen als „Recht“ erscheinen, das ihnen mit einem autoritativen Geltungsanspruch gegenübertritt. Heute, im Zeitalter der unablässig gesetzgebenden Staatsgewalt, die sich – vergeblich – darum bemüht, den Raum rechtlicher Beziehungen vollständig durch Gesetze abzudecken, ist die Frage, warum ein Gesetz eigentlich „Recht“ sein soll, nahezu unverständlich. In Wahrheit bedarf gerade sie einer besonders begründeten Antwort und dies aus logischen wie auch historischen Gründen<sup>36</sup>. Denn Rechtsbeziehungen sind schon in „segmentären“, „akephalen“, also vorstaatlichen Stammesgesellschaften festzustellen. Daher kann Recht als historisches und logisches Phänomen nicht seit dem Beginn der Menschwerdung in Gesetzesgestalt vorgelegen haben. Recht ist vielmehr ursprünglich nur ein innergesellschaftlicher Mechanismus, der ein kooperatives, konfliktvermeidendes und konfliktlösendes Zusammenleben und -wirken ermöglichte. Die früheste Erscheinungsform des Rechts ist daher nicht das Gesetz gewesen, sondern einerseits die Übereinkunft über die Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen, andererseits im besonderen die Konfliktlösung zum Zweck des Ausgleichs von Verletzungen der Person und ihrer Interessensphäre<sup>37</sup>. Daraus ergibt sich ein inhaltlich minimal bestimmter, aber eben nicht völlig inhaltsloser Rechtsbegriff, wie ihn moderne Rechtspositivisten glauben vertreten zu können<sup>38</sup>:

<sup>36</sup> Vgl. zur ersten Orientierung schon *Wilhelm Ebel*, Geschichte der Gesetzgebung in Deutschland (um Nachträge erweiterter Neudruck der 2. Aufl. 1958) besorgt von *Friedrich Ebel* (Göttingen 1988) 25: „Das Rechtsgebot (ist) ... seinem Begriff und Wesen nach ... so wenig ‚Recht‘ im Sinne germanischer Auffassung, wie es die Satzung ist. Im Gebot wird nicht Recht gefunden oder gesetzt (vereinbart), der Befehl erfordert vielmehr einseitig Gehorsam.“ Man muß hinzufügen: „nur“ Gehorsam. Philosophisch expliziert hat diese Frage *Hasso Hofmann*, Gebot, Vertrag, Sitte. Die Urformen der Begründung von Rechtsverbindlichkeit (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie 17, Baden-Baden 1993) 7ff.; und – in der Auseinandersetzung mit Carl Schmitt – *ders.*, Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts (Berlin 21992) 69: „... was beweist die Macht für das Recht?“

<sup>37</sup> *Simon Roberts*, Ordnung und Konflikt (Order and Dispute, dt.). Eine Einführung in die Rechtsethnologie (Stuttgart 1981); *Uwe Wesel*, Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften (Frankfurt a. M. 1985) 319ff.

<sup>38</sup> *Norbert Hoerster*, Verteidigung des Rechtspositivismus (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie 11, Frankfurt a. M. 1989) 10ff.

Das Vertrauen in die Verlässlichkeit von Vereinbarungen und die Pflicht zum Ausgleich von Verletzungen können nicht hinweggedacht werden, ohne daß der Begriff des Rechts entfällt – weil andernfalls bloße Gewalt das Leben bestimmen würde<sup>39</sup>. In diesem Rechtsbegriff verbergen sich die Urformen des Vertrages und des deliktischen Anspruchs und damit jene Verpflichtungen, die schon das römische Zivilrecht unterschied und die auch heute jedermann versteht.

Warum ich aber dem Gebot einer Obrigkeit folgen soll, muß besonders begründet werden: unangreifbar als Gesetz Gottes oder eines mythischen Gesetzgebers oder doch als ein für alle verbindliches religiöses Bekenntnis, wenigstens als Wille eines Herrschers von Gottes Gnaden. Im Mittelalter ist es das in der kirchlichen Lehre fest verankerte Kanonische Recht gewesen, das nicht nur die familiären Beziehungen beherrschte, sondern über die Kontrolle der Eide und das effiziente Vollstreckungsmittel der Exkommunikation auch in das Geschäftsleben eindrang<sup>40</sup>. Im konfessionellen Zeitalter erklärte man die Zehn Gebote, die Moses am Sinai direkt von Gott erhalten hatte, für unmittelbar geltendes Recht<sup>41</sup>. Ein ungeheurer argumentativer Kraftaufwand ist hier eingesetzt worden, um einen Kernbestand des sozialetisch verbindlich gedachten Programms der Disposition sowohl der Politik wie auch der Untertanen und Bürger zu entziehen. Diese Sakralisierung des Rechts bedeutete nichts anderes als die Verankerung ihrer Unveränderlichkeit in einer transzendenten Sphäre. Damit war ein schwieriges rechtstheoretisches Problem gelöst, das erst der wohl bedeutendste Rechtstheoretiker des 20. Jahrhunderts, Hans Kelsen, überzeugend formuliert hat: Die Rechtsnorm als Sollenssatz ist nur deshalb zu befolgen, weil ein weiterer Rechtssatz höheren Ranges dies anordnet, dessen Geltung aber wiederum einer normativen Grundlage bedarf und so weiter ad infinitum. Diese logische Struktur des Rechtssatzes hat das Postulat einer „Grundnorm“ zur Folge<sup>42</sup>, die auch als transzendente Bedingung der Möglichkeit des Geltungsanspruchs staatlicher Normen überhaupt zu verstehen ist<sup>43</sup>. Rückblickend in die Menschheitsgeschichte muß man feststellen: Die Eliten vergangener Völker und Gesellschaften haben es gewußt oder gehaut, daß eine solche Grundnorm zu

<sup>39</sup> Dietmar Willoweit, Rechtsbegründung und Rechtsbegriff. Ein Nachwort, in: *ders.* (Hrsg.) unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner, Die Begründung des Rechts als historisches Problem (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 45, München 2000) 315–322.

<sup>40</sup> Mitteis, Lieberich, Deutsche Rechtsgeschichte (wie Anm. 35) 258f.; Ferdinand Elsener, Die Exkommunikation als prozessuales Vollstreckungsmittel, in: *ders.*, Studien zur Rezeption des gelehrten Rechts. Ausgewählte Aufsätze, hrsg. von Friedrich Ebel, Dietmar Willoweit (Sigmaringen 1989) 152–164.

<sup>41</sup> Dietmar Willoweit, Die Expansion des Strafrechts in Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, in: Hans Schlosser, Rolf Sprandel, Dietmar Willoweit (Hrsg.), Herrschaftliches Strafen seit dem Hochmittelalter (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas, Symposien und Synthesen Bd. 5, Köln 2002) 331–354, 341.

<sup>42</sup> Hans Kelsen, Reine Rechtslehre (Leipzig u. a. 1934) 62ff.

<sup>43</sup> Stanley L. Paulson, Ansätze zur Grundnorm (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, im Druck).

begründen ist und daß diese Begründung in einem gedanklichen Raum erfolgen muß, der dem menschlichen Willen und Zugriff schlechterdings entzogen ist. Noch die Naturrechtsdebatte des 20. Jahrhunderts darf – unter den Bedingungen einer säkularisierten Rechtsordnung – als ein Nachklang dieser Einsicht verstanden werden.

### *3. Der universale Anspruch der Wahrheit und die Notwendigkeit des Heiligen Krieges*

Aus den bisherigen Beobachtungen und Überlegungen ergibt sich für den Gläubigen der eigentlich unabweisbare Zwang, der Wahrheit seiner Religion überall Anerkennung zu verschaffen. Das gilt jedenfalls dann, wenn der Glaube den angedeuteten Zusammenhang von göttlichem Gebot, menschlichem Ungehorsam und göttlicher Strafe einschließt. Die sich daraus ergebenden Gefahren abzuwenden, konnte als Pflicht verstanden werden, das religiöse Heilswissen der noch außerhalb stehenden Welt zu vermitteln. Diese Schlußfolgerung, aus der Heiligkeit des göttlich legitimierten Gesetzes folge die Notwendigkeit des Heiligen Krieges, erschien mir zwar folgerichtig, aber zunächst gewagt. Doch die in diesem Bande dokumentierte Tagung bot in gleich mehreren Referaten eine überraschende Bestätigung der These. Die Muslime verstanden – so Tilman Nagel – den Staat als eine durch den Dschihad vorangetriebene „Eroberungsbewegung“, die man zugleich als ein Prinzip dieser Religion begreifen darf<sup>44</sup>. Sie mutet an wie eine Radikalisierung des christlichen Missionsbefehls, den auch Menschen des Mittelalters aus den angedeuteten Gründen mit Gewalt durchsetzen wollten. Die Kriegsbereitschaft aus religiösen Motiven ist ferner nicht geringer, vielleicht sogar zwingender bei Konflikten zwischen Anhängern verschiedener Konfessionen derselben Religion. Denn hier geht es um die Reinheit des Glaubens im eigenen Hause. Daher Heinz Schilling: „Glaubenskriege haben universalistisch gedachte Gemeinschaften zur Voraussetzung.“<sup>45</sup> Alle müssen dazugehören, wenn der Wille Gottes erfüllt werden soll<sup>46</sup>. Daß die christlichen Konfessionen fähig waren, ihre Substanz über die Aufklärung hinweg zu bewahren und jenes Weltbild mit dem gebietenden und strafenden Gott im Mittelpunkt zu relativieren, vermag dieses Ergebnis nicht in Frage zu stellen. Aber wenn, wie bisher angenommen, die Intensivierung der gesellschaftlichen Beziehungen im Staate einer unangreifbaren religiösen, also handlungsleitenden Grundlage bedarf, dann stellt sich die Frage nach Veränderungen oder Parallelen unter den Bedingungen des säkularen Staates in der Gegenwart von selbst.

<sup>44</sup> Tilman Nagel in diesem Band.

<sup>45</sup> Heinz Schilling in diesem Band.

<sup>46</sup> Ausführlich zu dem Verhältnis von Monotheismus und Polytheismus und zu dem universalen, die Gentilreligionen überwindenden Anspruch des Ein-Gott-Glaubens sowie zum Gewaltpotential beider und zu dessen Überwindung *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 5) 88ff.

#### IV. Aktuelle Dimensionen der Problematik

Die Fixierung grundlegender sozialetischer Ziele durch die Obrigkeiten fand durchaus kein Ende, als die Staaten im Lichte der Aufklärung dem Menschen die Entscheidung über sein Verhältnis zur Religion frestellten. Nun übernahmen andere unangreifbare Prinzipien eine dem bisherigen diesseitigen Sinn der Religion entsprechende Funktion. Zunächst die Entdeckung der Menschenrechte, deren Unveräußerlichkeit signalisiert, daß wir es hier mit höchsten Rechtsprinzipien zu tun haben, die Allgemeingültigkeit für jeden Menschen in Anspruch nehmen können. Fast gleichzeitig gewann die Nation eine quasireligiöse Dimension, mit der Wehrpflicht als vielleicht zentralem Symbol: die erzwungene, oft aber auch begeistert und freiwillig bekundete Bereitschaft zur Aufopferung des eigenen Lebens für das mit dem Staate eins gewordene Volk. Nicht zufällig werden die höchsten Grundsätze gemeinsamen Handelns in Verfassungsurkunden festgehalten und auf den Willen des Volkes insgesamt zurückgeführt – eine nicht weniger angestrebte Legitimationsstrategie als die Berufung auf den Willen oder die Gnade Gottes in früherer Zeit. In nationalen Einigungs- und Konkurrenzkriegen erprobten die Völker ihre Zusammengehörigkeit und bestätigten sich selbst die Verbindlichkeit ihres politischen Systems. Auch diese Weiterführung der hier vertretenen These haben im Rahmen der Tagung über den „Heiligen Krieg“ mehrere Referenten bestätigt: Hans-Christof Kraus mit der Feststellung, daß nicht nur die Ziele der Französischen Revolution universal gewesen seien, sondern auch jene der Befreiungskriege<sup>47</sup>; Friedrich Wilhelm Graf mit dem Hinweis auf die „Sakralisierung der Nation“<sup>48</sup>. Die Welle nationalen und völkischen Denkens seit dem späten 19. Jahrhundert hat zwar die frühere religiöse Unduldsamkeit gemildert und überlagert, aber dafür die Tendenz zur Abgrenzung und Ausgrenzung durch die Erfindung des Problems der ethnischen Minderheiten noch verschärft und dies schließlich mit rassistischen Motiven in zuvor ungeahnter Weise. Die Nation sollte durch die Natur selbst biologisch definiert und die Zugehörigkeit zu diesem fiktiven Gebilde Vorbedingung für die Teilhabe an bürgerlichen Rechten werden. Aus diesem pseudowissenschaftlichen Weltbild ging nicht zufällig eine bis dahin unvorstellbare Vernichtungspolitik hervor. Als „heilig“ wird deshalb auch Hitlers Kriege niemand bezeichnen wollen<sup>49</sup>. Aber die Mechanismen sind ähnlich<sup>50</sup>. Ein normatives Programm wird jeder menschlichen Meinungsverschiedenheit entzogen und im politischen Raum durchgesetzt, was ohne Gewaltanwendung nicht möglich ist. Insofern in vergleichbarer Weise versuchte auch die vorgeblich „wissenschaftlich“ begründete Ideologie des Marxismus die Frage nach der Verbindlichkeit grundlegender Rechtsgrundsätze ein für allemal zu beantworten und gewaltsam unter Inkauf-

<sup>47</sup> *Hans-Christof Kraus* in diesem Band.

<sup>48</sup> *Friedrich Wilhelm Graf* in diesem Band.

<sup>49</sup> *Hans Günter Hockerts* in diesem Band.

<sup>50</sup> *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 5) 380: „Wie aktuell der Religionskrieg geblieben ist, zeigt noch die Moderne mit ihren Ideologiekriegen der totalitären Diktaturen.“

nahme zahlloser Opfer durchzusetzen. Doch auch nach diesen Tiefpunkten europäischer Geschichte ist das Thema in unseren Tagen offensichtlich nicht überholt.

Unter der Verfassungsordnung der Bundesrepublik sind es die Grundrechte, die – im Unterschied zu alteuropäischen Rechtsordnungen – zwar Toleranz gewährleisten, aber nach der verfassungsgerichtlichen Rechtsprechung als eine objektive Wertordnung auch eine verbindliche Sozialethik festlegen. Schon in Entscheidungen aus den fünfziger Jahren hat das Bundesverfassungsgericht ausgeführt, den Grundrechten sei eine „Ausstrahlung“ in „alle Bereiche des Rechts“ eigentümlich<sup>51</sup>. Realisiert wurde der grundrechtliche Einfluß durch eine dem Grundgesetz entsprechende Auslegung der einfachen Gesetze, die dafür in ihren Generalklauseln mit Regelungen über die Beachtung von „Treu und Glauben“, „guten Sitten“ und ähnlichen Grundsätzen methodisch geeignete Ansatzpunkte boten. Weit darüber hinausgehend hat seit kurzem das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz sogar den Versuch unternommen, moralisch erwünschtes Verhalten auf vielen Ebenen des zwischenmenschlichen Verkehrs unter Androhung von Sanktionen durchzusetzen<sup>52</sup>. Kein Zweifel: Es sind nun nicht mehr die – nebeneinander tolerierten – Religionen, sondern es ist die staatliche Rechtsordnung, die auf der Grundlage der europäischen menschenrechtlichen Tradition das sozialetische Fundament der Gesellschaft bildet. Ob zwischen Angehörigen verschiedener Religionen, christlicher oder nichtchristlicher, Toleranz geübt oder verweigert wird, mag zwar einige öffentliche Aufmerksamkeit erregen, berührt die öffentliche Ordnung aber nur mittelbar. Diese Toleranzfrage herkömmlicher Art ist grundsätzlich zur Privatsache geworden. Die Respektierung der Grundrechte und der auf ihnen aufbauenden Gesetze und Gesetzesauslegung dagegen ist für das Zusammenleben in unserer Gesellschaft von essentieller Bedeutung. Wer dazu Alternativen durchsetzen möchte, darf Toleranz nicht erwarten. Insofern hat Intoleranz auch in der Bundesrepublik – und in Europa – weiterhin ihren Platz.

Nun ist in der Bundesrepublik noch niemand auf die Idee gekommen, gerade unsere Grundrechte und die ihnen zugrunde liegende Wertordnung über die Grenzen des Landes hinaus mit Gewalt zu verbreiten. Aber der Grundrechtekatalog im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ist ja nur ein Sproß vom alten Stamme der Menschenrechte, und deren weltweite Anerkennung ist sehr wohl ein hochrangiges politisches Ziel der dem westlichen Kulturkreis zuzurechnenden Mächte. Denn Menschenrechte können und müssen per definitionem überall Geltung und Beachtung beanspruchen, nicht anders als ein Gebot Gottes. Und folgerichtig sind zum Schutz und im Namen der Menschenrechte auch schon Kriege begonnen worden, in neuerer Zeit erstmals 1999 mit dem sogenannten Kosovo-Krieg<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> BVerfG 7, 198 v. 15.1.1958

<sup>52</sup> Gesetz zur Umsetzung europäischer Richtlinien zur Verwirklichung des Grundsatzes der Gleichbehandlung vom 14. August 2006, BGBl. Jg. 2006 Teil I, 1897ff.

<sup>53</sup> Vgl. etwa *Manfred Eisele*, Welt ohne Krieg?, in: *Böhm, Lindauer*, Welt ohne Krieg? (wie Anm. 6) 363–379.

Die vermeintliche Ungeheuerlichkeit dieses Vorgangs, die den Glauben an die unverbrüchliche Einheit einer die Menschenrechte und den Frieden zugleich sichernden Ordnung zerstörte, löste nicht zufällig erregte völkerrechtliche und intellektuelle Diskussionen aus<sup>54</sup>. Als Zeitgenossen unserer Epoche können wir uns angesichts verheerender Menschenrechtsverletzungen in vielen Teilen der Welt der Überzeugungskraft des fundamentalen Programms der Menschenrechte nicht entziehen. Wir wünschen uns ihre Anerkennung überall auf der Welt und wissen inzwischen doch, welche ambivalenten Wirkungen die gewaltsame Durchsetzung der Menschenrechte nach sich ziehen kann. Unversehens finden wir uns als Angehörige eines bestimmten Kulturkreises wieder, die sich der epochenübergreifenden Vergleichbarkeit ihrer historischen Lage mit ähnlichen Situationen vergangener Zeiten nicht entziehen können. Der Heilige Krieg ist uns so fern nicht.

<sup>54</sup> *Dieter Blumenwitz*, Souveränität – Gewaltverbot – Menschenrechte. Eine völkerrechtliche Bestandsaufnahme nach Abschluß des nicht mandatierten NATO-Einsatzes in Ex-Jugoslawien, in: *Politische Studien* (1999) Sonderheft 4, 19ff.; *Reinhard Merkel* (Hrsg.), *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht* (Frankfurt a. M. 2000) mit Beiträgen von Jürgen Habermas, Otfried Höffe, Knut Ipsen, Wolfgang Kersting, Georg Meggle, Ulrich K. Preuß, Dieter Senghaas, Bruno Simma und des Herausgebers.



# Personenregister

Bearbeitet von Anne Mittelhammer

Bei Königen, Kaisern und Sultanen werden die Lebensdaten, bei Päpsten die Regierungsdaten angeführt.

- Abd al-Muttalib 46  
Abraham 43, 171  
Abraham a Santa Clara (Ulrich Megerle) 167,  
170, 172, 187, 189  
Abū Bakr, Nachfolger Mohammeds 43  
Accolti, Benedetto, Humanist 104, 105  
Adams, John 29  
Aenea Silvio Piccolomini, siehe Pius II.  
Agorius Praetextatus, römischer Senator 88  
Akiba, Rabbi 38  
Alanus ab Insulis 100  
Alarich I., westgotischer König (um 370–410  
n. Chr.) 89  
Albrecht der Bär, Markgraf von Branden-  
burg 96  
Alexander der Große (356–323 v. Chr.) 34  
Alexios I., byzantinischer Kaiser (1048–1118)  
95  
Alfons V., König von Aragon (1396–  
1458) 104  
al-Kamil, Sultan (1180–1238) 100, 101  
Allioli, Joseph Franz von 58  
Andreas, Apostel 170  
Andreas II., König von Ungarn (um 1177–  
1235) 100  
Andreas von Escobar, Bischof von Ciudad  
Rodrigo / Spanien 121  
Angenendt, Arnold 59  
Anschütz, Gerhard 65  
Anselm von Lucca 17  
Antiochus III., der Große, seleukidischer  
Herrscher (242–187 v. Chr.) 74  
Antiochus IV. Epiphanes, seleukidischer Herr-  
scher (215–164 v. Chr.) 34, 35, 36, 37  
Antoninus, Erzbischof von Florenz 105  
Antoninus Augustus, römischer Kaiser, siehe  
Marcus Aurelius  
Antonius von Padua 176  
Antonius Saturninus, römischer Statthalter in  
Germanien 72  
Apollo 75, 81, 83, 84  
– Apollo Actiacus 76  
– Apollo Palatinus 76  
Arbogast, römischer Heermeister 87  
Ardicinus von Novara 121  
Aristoteles 255  
Arndt, Ernst Moritz XIX, 20, 23, 210, 211,  
212, 213  
Arnouphis 77  
Arthur (Artus), sagenhafte Idealgestalt eines  
christlichen Herrschers 190  
Arzt, Rudolf 121  
asch-Schaibani 51  
Atatürk, Kemal 53  
Athena 78  
Augustinus, Bischof von Hippo XX, 7, 8, 9,  
10, 58, 59, 64, 97, 220, 255, 256  
Augustus, Gaius Iulius Caesar Octavianus,  
römischer Kaiser (63 v. Chr.–14 n. Chr.) 71,  
74, 75, 76, 83  
Aulus Postumius, römischer Konsul 74  
Aurelius Symmachus, römischer Senator 88  
Aventinus, Johannes (Johann Georg Turmair),  
bayerischer Chronist 106  
Bar-Kochba 38  
Bartolomeo Platina 105  
Beck, Marcel 93  
Belial 97  
Bell, Daniel 1  
Bellona 195, 198  
Bernhard von Clairvaux 96, 97, 106, 183  
Bessarion, Johannes, Humanist, Theologe und  
Kardinal 105  
Biondo Flavio 104, 105  
Bireley, Robert SJ 132  
Blücher, Gebhard Leberecht von 216  
Bodin, Jean 15  
Boer, Willem den 38  
Boleslaw III., Herzog von Polen 96  
Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de 22  
Bonaparte, Napoleon XIV, XV, XXI, 22, 193,  
197, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 212,  
216, 217, 236  
Bonifaz IX., Papst (1303–1304) 103  
Bormann, Martin 232, 246

- Bornewasser, Franz Rudolf, Bischof von Trier 247
- Bourgiba, Habib, tunesischer Präsident 27
- Brandt, Sebastian 105
- Bredenkamp, Horst 129
- Brissot, Jaques-Pierre 199
- Bruni, Leonardo 104
- Bruno 225
- Buber, Martin 4
- Bunyan, John 18, 19, 20
- Burckhardt, Jakob 104
- Burkhardt, Johannes 13, 14
- Burleigh, Michael 237
- Bush, George H. W. 94
- Bush, George W. 60, 94
- Calixt III., Papst (1455–1458) 161
- Calvin, Johannes 19, 64
- Canisius, Petrus, SJ 166, 257
- Caracalla, Marcus Aurelius Severus Antoninus, römischer Kaiser (188–217 n. Chr.) 71, 72
- Carion, Johannes 106
- Cassius Dio 36, 41, 77
- Castor 74, 90
- Chanina b. Teradjon, Rabbi 38, 40
- Chigi, päpstlicher Nuntius 66
- Chlodwig I., fränkischer König (466–511 n. Chr.) 222
- Chlothar I., fränkischer König (500–561 n. Chr.) 223
- Christian IV., König von Dänemark (1577–1648) 133, 139, 141
- Cicero, Marcus Tullius 74
- Clemens XI., Papst (1700–1721) 165
- Cleopatra VII., ägyptische Königin (69–30 v. Chr.) 75, 78
- Collalto, Rambaldo, Graf von 14
- Colpe, Carsten 2, 20, 22, 25, 28, 196
- Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de 200
- Constantin I., der Große, römischer Kaiser (zw. 272 und 285–337 n. Chr.) IX, 71, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 157, 162, 172
- Constantius II., römischer Kaiser (317–361 n. Chr.) 86, 87, 88
- Constantius Chlorus, römischer Kaiser (293–306 n. Chr.) 79
- Contzen, Adam 132
- Cordoba, Consalvus 189
- Cuspinian, Johannes 106
- Danton, Georges 200
- David, alttestamentlicher König 33, 164, 171, 172, 190
- Déat, Marcel 232
- Delp, Alfred SJ 242
- Dietrich, Otto 230
- Diocletian, römischer Kaiser (zw. 236 und 245–313 oder 316 n. Chr.) 85
- Domenico de Ponte 121
- Dominikus, Ordensgründer 167, 168
- Dominikus a Jesu Maria 134, 135, 136, 171
- Domitian, römischer Kaiser (51–96 n. Chr.) 72
- Doriot, Jaques 232
- Droysen, Gustav 138
- Dufay, Guillaume 103
- Dupanloup, Félix-Antoine-Philibert, französischer Bischof 66
- Durkheim, Emile 5
- Ebendorfer, Thomas, österreichischer Theologe und Historiker 105, 111
- Eisenhower, Dwight D. 60
- Elert, Werner 245
- Elizabeth I., Königin von England (1533–1603) 15
- Erasmus von Rotterdam XVIII, 130, 133
- Erdmann, Carl 228
- Eugen, Prinz von Savoyen 15, 165, 167, 168, 186, 187, 188, 189
- Eugen III., Papst (1145–1153) 96, 105
- Eugenius, römischer Kaiser († 394 n. Chr.) 87, 88, 89
- Eusebius 77, 80, 81, 82, 85
- Falkenberg, Johannes 112, 114, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 125
- Faulhaber, Michael, Erzbischof der Diözese München-Freising 247
- Ferdinand I., deutscher König und Kaiser (1503–1564) 134
- Ferdinand II., deutscher König und Kaiser (1578–1637) XIII
- Fichte, Johann Gottlieb 198, 206, 210
- Flaig, Egon 94
- Flavius Josephus 39
- Fortuna 71
- Fortuna Redux 72
- Fouqué, Friedrich de la Motte 210
- Francesco Foscari, venezianischer Doge 104
- Francesco Zabarella 120, 123
- Franck, Sebastian 106
- Franco, Francisco 94, 230, 231
- Franz von Assisi XVII, 100, 104

- Frazer, James George 5  
 Fredegar 224  
 Friedrich I., Barbarossa, deutscher König und Kaiser (1122–1190) 21, 100  
 Friedrich II., deutscher König und Kaiser (1194–1250) 101, 256  
 Friedrich II., der Große, König von Preußen (1712–1786) 195  
 Friedrich V., Kurfürst von der Pfalz XIII, 137  
 Friedrich V., Markgraf von Baden-Durlach 189  
 Friedrich Wilhelm III., König von Preußen (1770–1840) XIV, 206  
 Gaius Iulius Caesar, römischer Staatsmann u. Diktator (100–44 v. Chr.) 76  
 Galen, Clemens August, Graf von, Bischof von Münster 243, 245  
 Galerius, römischer Kaiser (250–311 n. Chr.) 79  
 Gerhardt, Paul 145  
 Gerhoh, Propst von Reichersberg 96  
 Gneisenau, August Wilhelm Antonius, Graf Neidhardt von 214  
 Goebbels, Joseph 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 243, 246, 249  
 Görres, Joseph 212, 213  
 Gottfried von Bouillon 191  
 Graf, Friedrich Wilhelm 264  
 Gratian, römischer Kaiser (359–383 n. Chr.) 88  
 Gratian, Begründer der wissenschaftlichen Kanonistik 55, 97, 99  
 Gregor VII., Papst (1073–1085) 95  
 Gregor VIII., Papst (1187) 98  
 Gregor IX., Papst (1227–1241) 97, 101  
 Gregor XI., Papst (1370–1378) 152  
 Gregor XIII., Papst (1572–1585) 165  
 Gregor, Bischof von Tours 222, 223  
 Großmann, Hugo 5  
 Gröber, Conrad, Erzbischof von Freiburg 243  
 Grotius, Hugo 148  
 Guibert von Nogent 18  
 Gundowald, Herrscher in Austrien (545–585 n. Chr.) 223  
 Gunther, Bischof von Bamberg 94  
 Gunthram, merowingischer König (561–592 n. Chr.) 223  
 Gustav II. Adolf, König von Schweden (1594–1632) 137, 140, 141  
 Gutenberg, Johannes 103, 105  
 Habermas, Jürgen 30  
 Hadidscha, erste Frau Mohammeds 45  
 Hadrian, römischer Kaiser (76–138 n. Chr.) 36, 37, 38, 42  
 Hamm, Berndt 4  
 Harrach, Ferdinand, Graf von 173  
 Harun ar-Raschid 51  
 Haschim b. Abd Manaf 46  
 Hedwig (Jadwiga), Königin von Polen (1373–1399) 110, 111  
 Heenan, John Carmel, Kardinal, Erzbischof von Westminster 67  
 Heer, Friedrich 94  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 30  
 Heinrich II., englischer König (1133–1189) 99  
 Heinrich II. Moyker, Abt von St. Lambrecht 153  
 Heinrich III., deutscher König und Kaiser (1017–1056) 225  
 Heinrich IV., deutscher König und Kaiser (1050–1106) 94, 225  
 Heinrich der Löwe, Herzog von Sachsen und Bayern 96  
 Helbling, Hanno 63  
 Herakleios, byzantinischer Kaiser (575–641 n. Chr.) 45, 224  
 Hercules 89  
 – Hercules Victor 72  
 Herculius, römischer Soldatenkaiser (250–310 n. Chr.) 85  
 Herf, Jeffrey 237  
 Hermann von Reichenau, der Lahme (Hermannus Contractus) 225, 226  
 Hermes 76, 77, 83, 84  
 – Hermes Aeries 77  
 Herodot 34  
 Himmler, Heinrich 232, 246  
 Hinkmar, Erzbischof von Reims 224, 225, 227, 228  
 Hippel, Friedrich Theodor Gottlieb von 206  
 Hitler, Adolf 221, 229, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 264  
 Hobbes, Thomas 133  
 Hocke, Nicolaus 175  
 Höffner, Joseph 59, 62  
 Hofer, Andreas 212  
 Horaz 99  
 Hostiensis, Heinrich von Segusia 97, 102, 118, 119, 121, 125  
 Hrabanus Maurus 227, 256  
 Hugo, Graf von Trois 99

- Hume, David 20  
 Hunyadi, Johannes 158, 160
- Ignatius von Loyola, Gründer des Jesuitenordens 173
- Imad-ad-Din Zengi von Mossul 96
- Innozenz III., Papst (1198–1216) 98, 100, 101
- Innozenz IV., Papst (1243–1254) XI, XII, 62, 97, 119, 120, 125
- Innozenz XI., Papst (1676–1689) 175, 186
- Isaias 173
- Isis 78
- Iulia 71
- Iuno 71, 72  
 – Iuno Regina 71
- Jaeger, Lorenz, Erzbischof von Paderborn 244
- Jahn, Friedrich Ludwig 23
- Jakob Balardi, Bischof von Lodi 121
- Jan III. Sobieski, König von Polen (1629–1696) 174, 176, 179
- Jan Hus 114, 118
- Jean Gerson 123, 125
- Jesus von Nazareth X, 7, 8, 19, 29, 43, 65, 66, 80, 84, 88, 93, 118, 122, 130, 141, 156, 157, 160, 161, 162, 166, 171, 172, 176, 182, 184, 190, 191, 192, 219, 240, 257
- Joachim von Fiore 100
- Johann Schiltberger 103
- Johannes, Apostel 90
- Johannes, Eremit 89
- Johannes Carvajal 158
- Johannes Kapistran 158, 159, 160, 161
- Johannes Paul II., Papst (1978–2005) 56, 69, 184
- Johannes Urbach (Auerbach) 122
- John Wyclif 114
- Josua, Führer des israelitischen Volkes 33, 161
- Don Juan d’Austria 162, 164, 166, 168
- Judas Makkabaeus 171, 172
- Juno, siehe Iuno
- Jupiter 37, 72, 76, 77, 84  
 – Jupiter Optimus Maximus 71, 73  
 – Jupiter Stator 73  
 – Jupiter Victor 71, 72, 73
- Kang, Sa-Moon 26
- Kant, Immanuel 16
- Kantorowicz, Ernst Hartwig 101
- Karl II., der Kahle, fränkischer König und Kaiser (823–877) 226, 227, 228
- Karl IV., deutscher König und Kaiser (1316–1378) 110
- Karl V., deutscher König und Kaiser (1500–1558) XIV, 127, 134, 164, 171, 172, 191
- Karl VIII., König von Frankreich (1470–1498) 105
- Karl Martell, fränkischer Hausmeier (688/89–741) 224
- Karl I. Robert, König von Ungarn (1288–1342) 109, 110
- Kasimir III., der Große, König von Polen (1310–1370) 109, 110
- Kelsen, Hans 262
- Kleist, Heinrich von 207
- Klemperer, Victor 236, 237
- Knellinger, Balthasar 180
- Körner, Theodor 22, 207, 209, 210
- Köprülü, Ahmet, Großwesir 169
- Kollonitsch, Leopold Karl von, Erzbischof von Gran 175
- Konradin von Hohenstaufen 102
- Konstantin, römischer Kaiser, siehe Constantin
- Koselleck, Reinhart 255
- Kraus, Hans-Christof 264
- Krüger, Auguste Friederike (Carl Petersen) 216
- Krug, Wilhelm Traugott 16
- Kruse, Eduard, siehe Lühring, Anna
- Lactanz 55, 80, 84, 85
- Langewiesche, Dieter 28
- Las Casas, Bartolomé de 63
- Leeuws, Gerardus van der 5
- Lenin, Wladimir 259
- Leo IX., Papst (1049–1054) 226
- Leo XIII., Papst (1878–1903) 63, 67
- Leonhard, Jörn 199
- Leopold I., deutscher Kaiser (1640–1705) 171, 172, 173, 175, 176, 181, 184, 187
- Leopold VI., Herzog von Österreich 100
- Licinius, römischer Kaiser (um 265–325 n. Chr.) 85, 172
- Liesching, Wolfgang Ludwig 65
- Lilienstern, Johann Jakob Otto August, Rühle von 213
- Lilje, Hanns 242
- Livius 73, 74
- Locke, John 257
- Lodrisio Crivelli 104
- Lopez, Roberto Sab(b)atino 94
- Lothar I., fränkischer Kaiser (795–855) 226, 227

- Ludwig I., der Große, König von Ungarn (1326–1382) 110, 152, 153, 154, 155
- Ludwig I., der Fromme, fränkischer König (778–840) 226
- Ludwig II., der Deutsche, ostfränkischer König (806–876) 226, 227
- Ludwig III., der Jüngere, ostfränkischer König (835–882) 224, 227, 228
- Lühning, Anna (Eduard Kruse) 216
- Lüsebrink, Hans-Jürgen 199
- Luther, Martin XIV, 19, 21, 58, 64, 152, 257, 260
- Magnentius, römischer Kaiser (+ 353 n. Chr.) 86, 87
- Mahomed, Mahomet, siehe Mohammed
- Maistre, Joseph de 22
- Manfred, Sohn Friedrichs II. 102
- Mannesdorfer, Johannes 153
- Marcantonio Colonna, päpstlicher Befehlshaber 162
- Marcus Atilius Regulus, römischer Konsul 73
- Marcus Aurelius, römischer Kaiser (121–180 n. Chr.) 71, 76, 77, 83, 84
- Marcus d'Aviano, Kapuzinermönch 175, 176, 177, 178, 184, 186
- Marett, Robert M. 5
- Maria, Mutter Jesu XIII, 4, 134, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 173, 174, 176, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192
- Maria, Tochter Ludwigs I. von Ungarn 110
- Maria Kasimira Sobieska, Königin von Polen (1674–1696) 174
- Maria Theresia, deutsche Kaiserin (1717–1780) XIV
- Marinus, Bischof von Arles 83
- Mars 76
- Mars Pater 72
- Mars Ultor 76, 84
- Mars Victor 72
- Martin V., Papst (1417–1431) 124
- Marwitz, Friedrich August Ludwig von der 207, 208
- Maternus, Bischof von Köln 83
- Mathilde, Markgräfin von Toszien 95
- Matijahu 36, 42
- Mauss, Marcel 5
- Max Emanuel, Kurfürst von Bayern 173, 185, 186
- Maxentius, römischer Kaiser (um 278–312) 79, 80, 81, 83, 84, 162, 172
- Maximianus, römischer Kaiser (um 240–305) 79
- Maximilian I., deutscher König und Kaiser (1459–1519) 151
- Maximilian I., Herzog und Kurfürst von Bayern 134, 136, 137, 138, 187
- Maximilian Philipp, Herzog von Bayern-Leuchtenberg 178
- Maximinus Daia, römischer Kaiser (unbekannt –313) 85
- Mayr, Dompropst in Wien 175
- Mechmed II., der Eroberer, Sultan (1432–1481) 103, 104
- Mechmed IV., Sultan (1648–1687) 169
- Meier, Bernhard 13
- Meinecke, Friedrich 193
- Menzel, Wolfgang 198
- Mercur, siehe Hermes
- Metternich, Klemens Wenzel Lothar, Fürst von 205
- Miller, Patrick D. jr. 26
- Miltiades, Bischof von Rom 83
- Minerva 71, 72
- Mitscherlich, Alexander 259
- Mohammed IX, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 170, 174, 179, 253
- Mose 161, 262
- Müller, Johannes von 204
- Murad II., Sultan (1403–1451) 103
- Mussolini, Benito 230, 231
- Mustafa, Kara, Großwesir 169
- Nagel, Tilman 263
- Naucerus, Johannes 106
- Neptun 76
- Neptunus Pater 72
- Neser, Augustin 163
- Nestor, sagenhafter Herrscher von Phylos 81
- Nietzsche, Friedrich 193, 194
- Nikolaus V., Papst (1328–1330) 103
- Nithard 226, 227
- Nur-ad-Din von Damaskus 96
- Octavian, siehe Augustus
- Orosius 90
- Osbern, mittelalterlicher Chronist 96
- Ottaviani, Alfredo, Kardinal 67
- Otto I., der Große, deutscher König und Kaiser (912–973) 224
- Otto, Rudolf 5, 6
- Paden, William E. 6
- Paravicini, Werner 112

- Paris, Matthew 102  
 Paschalis II., Papst (1099–1118) 105  
 Paul VI., Papst (1963–1978) 68  
 Paulinus von Nola 89  
 Paulus, Apostel 58, 64  
 Paulus Vladimiri, Kanonist 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125  
 Pelagius, päpstlicher Legat 100  
 Peter I., König von Zypern (1328–1369) 102  
 Peter von Aragon 102  
 Peter von Castelnau, päpstlicher Legat 101  
 Petrus, Apostel 168  
 Pexenfelder, Michael 18  
 Pfaff, Christoph Matthäus 65  
 Philipp II. Augustus, König von Frankreich (1165–1223) 98, 100  
 Philippus, Apostel 90  
 Piero de Medici 105  
 Pierre d'Ailly 122, 123, 125  
 Pippin der Jüngere, fränkischer König (714–768) 224  
 Pippin der Mittlere, Hausmeier in Austria (635–714) 223  
 Pius II., Papst (1458–1464) 103, 104, 105  
 Pius V., Papst (1566–1572) XIV, 151, 162, 163, 164, 165, 166, 168  
 Pius IX., Papst (1846–1878) 66  
 Pius XII., Papst (1939–1958) 231  
 Poggio Bracciolini 104  
 Pohlig, Matthias 132  
 Pollux 74, 90  
 Praver, Joshua 93  
 Prohaska, Eleonore (August Renz) 216  
 Quintus Fabius Maximus, römischer Konsul 73  
 Quintus Metellus Macedonicus, römischer Konsul 73  
 Rad, Gerhard von 25, 26, 31  
 Radulfus Niger XVII, 98, 99, 101  
 Raffael, Maler 79  
 Raimund, Graf von Toulouse 101  
 Raimundus Lullus 102  
 Rainald von Châtillon 100  
 Rarkowski, Justus, Feldbischof im Zweiten Weltkrieg 244  
 Ratzinger, Joseph 68  
 Raynal, Guillaume de 62  
 Renz, August, siehe Prohaska, Eleonore  
 Repgen, Konrad 13, 14  
 Reticus, Bischof von Autun 83  
 Reuter, Hans-Richard 20  
 Richard I. Löwenherz, englischer König (1157–1199) 100  
 Richelieu, Armand-Jean I. du Plessis de, Kardinal 14  
 Riley-Smith, Jonathan 100  
 Rist, Johann 145  
 Ritter, Gerhard 194, 195, 197, 198  
 Robert, Graf von Flandern 95  
 Robert der Mönch (Robertus Mo-nachus) 104, 105  
 Robespierre, Maximilien de 200  
 Rogel, Hans 162  
 Roger II., König von Sizilien (1095–1154) 96  
 Rostand, päpstlicher Legat 102  
 Roux, Jaques 201, 202  
 Rudolf von Rheinfelden, Herzog von Schwaben, Gegenkönig von 1077–1080 (1025–1080) 228  
 Rüchel, Ernst von 195  
 Rückert, Friedrich 216  
 William II. Rufus, König von England (1056–1100) 20  
 Sadam Hussein 94  
 Saint-Just, Antoine de 200  
 Saladin, Sultan (1138–1193) XVIII, 53, 100  
 Salewski, Michael 194  
 Sánchez de Arévalo, Rodrigo 105  
 Scharnhorst, Gerhard von 23, 210  
 Schedel, Hartmann 105  
 Schenkendorf, Max von 22, 208  
 Schiller, Friedrich 20, 204  
 Schilling, Heinz 263  
 Schlegel, Friedrich 208  
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 21, 206  
 Scholl, Hans 247  
 Schoppius, Kaspar 18  
 Schreiner, Klaus 93, 127, 128, 145, 221, 255, 256  
 Schwally, Friedrich 24, 25, 26  
 Servet, Michael 64  
 Sigismund, König von Ungarn, deutscher König und Kaiser (1368–1437) 103, 110, 152  
 Simon, Graf von Montfort 101, 168  
 Sixtus IV., Papst (1471–1484) 105  
 Sloterdijk, Peter 2  
 Smend, Rudolf 26  
 Smith, William Robertson 5  
 Söderblom, Nathan 5  
 Sombart, Werner XXIII  
 Stalin, Josef 235, 243  
 Stanislaw von Skarbimierz 113



- Stauffenberg, Claus Graf Schenk von 4  
 Stendhal (Marie-Henri Beyle) 203  
 Stephan I., König von Ungarn (969–1038) 181  
 Stolz, Fritz 26  
 Suarez, Francisco 9  
 Süleyman II., der Prachtige, Sultan (1520–1566) 53, 169  
  
 Talenti, Thomas 174  
 Tarquinius Superbus, römischer König (534–509 v. Chr.) 74  
 Tertullian 55  
 Theodoret, Bischof von Cyrus 89  
 Theodosius I., römischer Kaiser (347–395 n. Chr.) 87, 88, 89, 90  
 Thomas von Aquin 8, 9, 55, 256  
 Tiberius, römischer Kaiser (42 v. Chr.–37 n. Chr.) 88  
 Tilly, Johannes 189  
 Timm, Reinholdt 141  
 Timur Lenk 103  
 Tindal, Matthew 15  
 Tintoretto, Marco 165  
 Titus, römischer Kaiser (39–81 n. Chr.) 37  
 Tocqueville, Alexis de 203  
 Trajan, römischer Kaiser (53–117 n. Chr.) 37, 40, 41, 72  
 Troeltsch, Ernst 16  
 Tschi-Minh, Ho 29  
 Tse-Tung, Mao 29, 259  
 Tulard, Jean 202  
  
 Uhland, Ludwig 22, 210  
 Ulrich von Hutten 105, 106  
 Umar b. Abd al-Aziz 52  
 Urban II., Papst (1088–1099) 17, 18, 60, 61, 95, 105  
 Urban VIII., Papst (1623–1644) 14  
  
 Valentinian II., römischer Kaiser (371–392 n. Chr.) 87  
 Vergil, Polydore 18  
 Vesta Mater 72  
 Vetrano, römischer Heermeister von Illyricum 86, 87  
 Victoria 71, 72, 81  
 Vincentius, Donatistenbischof 58  
 Vinzenz von Prag XVII  
 Virius Nicomachus Flavianus, römischer Senator 88, 89  
 Vischer, Friedrich Theodor 23  
 Vitoria, Francisco de 9, 63  
  
 Weber, Max 25, 254  
 Weippert, Manfred 26  
 Weiß, Markus 155  
 Weiß, Peter 82  
 Werner, Zacharias 211  
 Wetzel, Karl Friedrich 211  
 Wilhelm I., deutscher Kaiser (1797–1888) 238  
 Wilhelm, Erzbischof von Reims 99  
 Wilhelm von Tyrus XVII, 104, 105, 191  
 Wilson, Woodrow 94  
 Wimpfeling, Jacob 106  
 Winkler, Heinrich August 145  
 Witold (Vytautas), Großfürst von Litauen 112  
 Wladyslaw II. Jagiello, König von Polen (1348–1434) 110, 111, 112, 115, 116, 117  
  
 Yvo von Chartres 97, 99  
  
 Zeus 37  
 Zitter, Raymund 167



## Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 1 *Heinrich Lutz* (Hrsg.): Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V., 1982, XII, 288 S. ISBN 3-486-51371-0 vergriffen
- 2 *Otto Pflanze* (Hrsg.): Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches, 1983, XII, 304 S. ISBN 3-486-51481-4 vergriffen
- 3 *Hans Conrad Peyer* (Hrsg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, 1983, XIV, 275 S. ISBN 3-486-51661-2 vergriffen
- 4 *Eberhard Weis* (Hrsg.): Reformen im rheinbündischen Deutschland, 1984, XVI, 310 S. ISBN 3-486-51671-X
- 5 *Heinz Angermeier* (Hrsg.): Säkulare Aspekte der Reformationszeit, 1983, XII, 278 S. ISBN 3-486-51841-0
- 6 *Gerald D. Feldman* (Hrsg.): Die Nachwirkungen der Inflation auf die deutsche Geschichte 1924–1933, 1985, XII, 407 S. ISBN 3-486-52221-3 vergriffen
- 7 *Jürgen Kocka* (Hrsg.): Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich, 1986, XVI, 342 S. ISBN 3-486-52871-8 vergriffen
- 8 *Konrad Repgen* (Hrsg.): Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven, 1988, XII, 454 S. ISBN 3-486-53761-X vergriffen
- 9 *Antoni Maczak* (Hrsg.): Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, X, 386 S. ISBN 3-486-54021-1
- 10 *Eberhard Kolb* (Hrsg.): Europa vor dem Krieg von 1870. Mächtekonstellation – Konfliktfelder – Kriegausbruch, 1987, XII, 216 S. ISBN 3-486-54121-8
- 11 *Helmut Georg Koenigsberger* (Hrsg.): Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, XII, 323 S. ISBN 3-486-54341-5
- 12 *Winfried Schulze* (Hrsg.): Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, 1988, X, 416 S. ISBN 3-486-54351-2
- 13 *Johanne Autenrieth* (Hrsg.): Renaissance- und Humanistenhandschriften, 1988, XII, 214 S. mit Abbildungen ISBN 3-486-54511-6
- 14 *Ernst Schulin* (Hrsg.): Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1965), 1989, XI, 303 S. ISBN 3-486-54831-X
- 15 *Wilfried Barner* (Hrsg.): Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, 1989, XXV, 370 S. ISBN 3-486-54771-2
- 16 *Hartmut Boockmann* (Hrsg.): Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen Nachbarländern, 1992, X, 264 S. ISBN 3-486-55840-4
- 17 *John C. G. Röhl* (Hrsg.): Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte, 1991, XIII, 366 S. ISBN 3-486-55841-2 vergriffen

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 18 *Gerhard A. Ritter* (Hrsg.): Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung. Sozialdemokratie und Freie Gewerkschaften im Parteiensystem und Sozialmilieu des Kaiserreichs, 1990, XXI, 461 S. ISBN 3-486-55641-X
- 19 *Roger Dufrasse* (Hrsg.): Revolution und Gegenrevolution 1789–1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland, 1991, XX, 274 S. ISBN 3-486-55844-7
- 20 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, 1992, XII, 411 S. ISBN 3-486-55902-8
- 21 *Jürgen Miethke* (Hrsg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, 1992, IX, 301 S. ISBN 3-486-55898-6
- 22 *Dieter Simon* (Hrsg.): Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, 1992, IX, 168 S. ISBN 3-486-55885-4
- 23 *Volker Press* (Hrsg.): Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit? 1995, X, 254 S. ISBN 3-486-56035-2
- 24 *Kurt Raaflaub* (Hrsg.): Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen, 1993, XXIV, 461 S. ISBN 3-486-55993-1
- 25 *Shulamit Volkov* (Hrsg.): Deutsche Juden und die Moderne, 1994, XXIV, 170 S. ISBN 3-486-56029-8 vergriffen
- 26 *Heinrich A. Winkler* (Hrsg.): Die deutsche Staatskrise 1930–1933. Handlungsspielräume und Alternativen, 1992, XIII, 296 S. ISBN 3-486-55943-5 vergriffen
- 27 *Johannes Fried* (Hrsg.): Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert, 1997, XXI, 304 S. ISBN 3-486-56028-X
- 28 *Paolo Prodi* (Hrsg.): Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1993, XXX, 246 S. ISBN 3-486-55994-X
- 29 *Ludwig Schmugge* (Hrsg.): Illegitimität im Spätmittelalter, 1994, X, 314 S. ISBN 3-486-56069-7
- 30 *Bernhard Kölver* (Hrsg.): Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien/ The State, the Law, and Administration in Classical India, 1997, XVIII, 257 S. ISBN 3-486-56193-6
- 31 *Elisabeth Fehrenbach* (Hrsg.): Adel und Bürgertum in Deutschland 1770–1848, 1994, XVI, 251 S. ISBN 3-486-56027-1
- 32 *Robert E. Lerner* (Hrsg.): Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, 1996, XII, 191 S. ISBN 3-486-56083-2
- 33 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): Das Deutsche Reich im Urteil der Großen Mächte und europäischen Nachbarn (1871–1945), 1995, X, 232 S. ISBN 3-486-56084-0

## Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 34 *Wolfgang J. Mommsen* (Hrsg.): Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, 1995, X, 282 S.  
ISBN 3-486-56085-9 vergriffen
- 35 *Peter Krüger* (Hrsg.): Das europäische Staatensystem im Wandel. Strukturelle Bedingungen und bewegende Kräfte seit der Frühen Neuzeit, 1996, XVI, 272 S.  
ISBN 3-486-56171-5
- 36 *Peter Blickle* (Hrsg.): Theorien kommunaler Ordnung in Europa, 1996, IX, 268 S.  
ISBN 3-486-56192-8
- 37 *Hans Eberhard Mayer* (Hrsg.): Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert, 1997, XI, 187 S. ISBN 3-486-56257-6
- 38 *Manlio Bellomo* (Hrsg.): Die Kunst der Disputation. Probleme der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung im 13. und 14. Jahrhundert, 1997, X, 248 S.  
ISBN 3-486-56258-4
- 39 *František Šmahel* (Hrsg.): Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, 1998, XV, 304 S. ISBN 3-486-56259-2
- 40 *Alfred Haverkamp* (Hrsg.): Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden, 1998, XXII, 288 S. ISBN 3-486-56260-6
- 41 *Knut Schulz* (Hrsg.): Handwerk in Europa. Vom Spätmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, 1999, XX, 313 S. ISBN 3-486-56395-5
- 42 *Werner Eck* (Hrsg.): Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert, 1999, X, 327 S.  
ISBN 3-486-56385-8
- 43 *Manfred Hildermeier* (Hrsg.): Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Neue Wege der Forschung / Stalinism before the Second World War. New Avenues of Research, 1998, XVI, 345 S. ISBN 3-486-56350-5
- 44 *Aharon Oppenheimer* (Hrsg.): Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer, 1999, XII, 275 S.  
ISBN 3-486-56414-5
- 45 *Dietmar Willoweit* (Hrsg.): Die Begründung des Rechts als historisches Problem, 2000, VIII, 345 S. ISBN 3-486-56482-X
- 46 *Stephen A. Schuker* (Hrsg.): Deutschland und Frankreich. Vom Konflikt zur Aussöhnung. Die Gestaltung der westeuropäischen Sicherheit 1914–1963, 2000, XX, 280 S. ISBN 3-486-56496-X
- 47 *Wolfgang Reinhard* (Hrsg.): Verstaatlichung der Welt? Europäische Staatsmodelle und außereuropäische Machtprozesse, 1999, XVI, 375 S. ISBN 3-486-56416-1
- 48 *Gerhard Besier* (Hrsg.): Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft 1934–1939, 2001, XXVIII, 276 S.  
ISBN 3-486-56543-5

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 49 *David Cohen* (Hrsg.): Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen, 2002, VI, 205 S. ISBN 3-486-56662-8
- 50 *Thomas A. Brady* (Hrsg.): Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit, 2001, XXI, 258 S., ISBN 3-486-56565-6
- 51 *Harold James* (Hrsg.): The Interwar Depression in an International Context, 2002, XVII, 192 S., ISBN 3-486-56610-5
- 52 *Christof Dipper* (Hrsg.): Deutschland und Italien, 1860–1960. Politische und kulturelle Aspekte im Vergleich, 2005, X, 284 S. ISBN 3-486-20015-1
- 53 *Frank-Rutger Hausmann* (Hrsg.): Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945, 2002, XXV, 373 S. ISBN 3-486-56639-3
- 54 *Frank Kolb* (Hrsg.): Chora und Polis, 2004, XVIII, 382 S. ISBN 3-486-56730-6
- 55 *Hans Günter Hockerts* (Hrsg.): Koordinaten deutscher Geschichte in der Epoche des Ost-West-Konflikts, 2004, XVIII, 339 S. ISBN 3-486-56768-3
- 56 *Wolfgang Hardtwig* (Hrsg.): Utopie und politische Herrschaft im Europa der Zwischenkriegszeit, 2003, IX, 356 S. ISBN 3-486-56642-3
- 57 *Diethelm Klippel* (Hrsg.): Naturrecht und Staat. Politische Funktionen des europäischen Naturrechts (17.–19. Jahrhundert), 2006, XI, 231 S. ISBN 3-486-57905-3
- 58 *Jürgen Reulecke* (Hrsg.): Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert, 2003, XV, 300 S. ISBN 3-486-56747-0
- 59 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 23. November 2001, 2003, XIV, 155 S. ISBN 3-486-56748-9
- 60 *Marie-Luise Recker* (Hrsg.): Parlamentarismus in Europa. Deutschland, England und Frankreich im Vergleich, 2004, XVIII, 232 S. ISBN 3-486-56817-5
- 61 *Helmut Altrichter* (Hrsg.): GegenErinnerung. Geschichte als politisches Argument im Transformationsprozeß Ost-, Ostmittel- und Südosteuropas, 2006, XXII, 326 S. ISBN 3-486-57873-1
- 62 *Jürgen Trabant* (Hrsg.): Sprache der Geschichte, 2005, XXIV, 166 S. ISBN 3-486-57572-4
- 63 *Anselm Doering-Manteuffel* (Hrsg.): Strukturmerkmale der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts, 2006, VIII, 273 S. ISBN 3-486-58057-4
- 64 *Jan-Dirk Müller* (Hrsg.): Text und Kontext: Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik (mit Beiträgen von G. Althoff, H. Bleumer, U. von Bloh, U. Friedrich, B. Jussen, B. Kellner, Ch. Kiening, K. Krüger, St. G. Nichols, P. Strohschneider, Ch. Witthöft) 2007, XIII, 272 S. ISBN 3-486-58106-5



## Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 65 *Peter Schäfer* (Hrsg.): Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam/Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity, and Islam (mit Beiträgen von W. Beierwaltes, P. Dinzelbacher, R. Elior, A. M. Haas, M. Himmelfarb, P. Schäfer, G. G. Stroumsa, S. Stroumsa) 2006, X, 164 S. ISBN 3-486-58006-X
- 66 *Friedrich Wilhelm Graf* (Hrsg.): Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne (mit Beiträgen von C. Arnold, K. Große Kracht, H. Haury, G. Hübing, V. Krech, Ch. Nottmeier, M. Pyka, A. Reuter, U. Sieg) (in Vorbereitung)
- 67 *Werner Busch* (Hrsg.): Verfeinertes Sehen. Optik und Farbe im 18. und frühen 19. Jahrhundert (mit Beiträgen von U. Boskamp, W. Busch, E. Fioretini, J. Gage, B. Gockel, U. Klein, C. Meister, J. Müller-Tamm, A. Pietsch, H. O. Sibum, M. Wagner, M. Wellmann) 2008, X, 228 S. ISBN 978-3-486-58490-5
- 68 *Kaspar von Greyerz* (Hrsg.): Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive (mit Beiträgen von J. S. Amelang, P. Becker, M. Christadler, R. Dekker, S. Faroghi, K. v. Greyerz, V. Groebner, G. Jancke, S. Mendelson, G. Piller, R. Ries) 2007, VII, 201 S. ISBN 978-3-486-58236-9
- 69 *Wilfried Hartmann* (Hrsg.): Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900 (mit Beiträgen von C. Cubitt, R. Deutinger, S. Hamilton, W. Hartmann, E.-D. Hehl, K. Herbers, W. Kaiser, L. Körntgen, R. Meens, H. Siems, K. Ubl, K. Zechiel-Eckes) 2007, IX, 249 S. ISBN 978-3-486-58147-8
- 70 *Heinz Schilling* (Hrsg.): Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600 (mit Beiträgen von R. Bireley, H.-J. Bömelburg, W. Frijhoff, A. Gotthard, H. Th. Gräf, W. Harms, Th. Kaufmann, A. Koller, V. Leppin, W. Monter, B. Roeck, A. Schindling, W. Schulze, I. Tóth, E. Wolgast) 2007, XI, 320 S. ISBN 978-3-486-58150-8
- 71 *Michael Toch* (Hrsg.): Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen (mit Beiträgen von D. Abulafia, R. Barzen, A. Holtmann, D. Jacoby, M. Keil, R. Mueller, H.-G. von Mutius, J. Shatzmiller, M. Toch, G. Todeschini, M. Wenniger) 2008, X, 218 S. ISBN 978-3-486-58670-1
- 72 *Tilman Nagel* (Hrsg.): Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld (in Vorbereitung)
- 73 *Karl-Joachim Hölkeskamp* (Hrsg.): Eine politische Kultur (in) der Krise? Die „letzte Generation“ der römischen Republik (mit Beiträgen von H. Beck, F. Bücher, J.-M. David, E. Flaig, K.-J. Hölkeskamp, T. Hölscher, M. Jehne, R. Morstein Marx, W. Nippel, U. Walter, G. Zecchini) (in Vorbereitung)
- 74 *Karl Schlögel* (Hrsg.): Mastering Space. Raum und Raumbewältigung als Probleme der russischen Geschichte (in Vorbereitung)

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 75 *Aloys Winterling* (Hrsg.): Zwischen Strukturgeschichte und Biographie. Probleme und Perspektiven einer römischen Kaisergeschichte (Augustus bis Commodus) (mit Beiträgen von Chr. Bruun, R. Haensch, O. Hekster, R. van den Hoff, M. Hose, Ch. Rönning, D. Schnurbusch, G. Seelentag, D. Timpe, U. Walter, A. Winterling, Chr. Witschel, R. Wolters, M. Zimmermann) (in Vorbereitung)
- 76 *Rüdiger vom Bruch* (Hrsg.): Die Berliner Universität im Kontext der deutschen Universitätslandschaft nach 1800, um 1860 und um 1910 (mit Beiträgen von Th. Becker, H.-W. Hahn, N. Hammerstein, W. Höflechner, P. Lundgreen, Ch. E. McClelland, M. Middell, W. Müller, W. Neugebauer, R. C. Schwinges, M. Stickler) (in Vorbereitung)
- 77 *Christoph Buchheim* (Hrsg.): Europäische Volkswirtschaften unter deutscher Hegemonie 1938–1945 (mit Beiträgen von St. Andersen, J. Balcar, M. Boldorf, J. Catalan, H. James, H. Joly, S. Kudrjaschow, K. Oosterlinck, J. Scherner, H. Wixforth) (in Vorbereitung)
- 78 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 7.–9. November 2007 (mit Beiträgen von W. Eck, F. W. Graf, H. G. Hockerts, H.-Chr. Kraus, H. Maier, T. Nagel, A. Oppenheimer, R. Schieffer, H. Schilling, L. Schmugge, K. Schreiner, D. Willoweit) 2008, IX, 227 S. ISBN 978-3-486-58490-5
- 79 *Jörg Fisch* (Hrsg.): Selbstbestimmung und Selbstbestimmungsrecht: Errungenschaft der Moderne oder kollektive Illusion? Self-Determination and the Right of Self-Determination: Achievement of Modernity or Collective Illusion? (in Vorbereitung)
- 80 *Georg Schmidt* (Hrsg.): Die deutsche Nation im frühneuzeitlichen Europa. Politische Ordnung und kulturelle Identität? (in Vorbereitung)
- 81 *Albrecht Cordes* (Hrsg.): Eine Grenze in Bewegung. Öffentliche und private Justiz im Handels- und Seerecht (in Vorbereitung)

### Sonderveröffentlichungen

*Horst Fuhrmann* (Hrsg.): Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs. Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung, 1989, XII, 232 S. ISBN 3-486-55611-8

*Lothar Gall* (Hrsg.): 25 Jahre Historisches Kolleg. Rückblick – Bilanz – Perspektiven, 2006, 293 S. ISBN 3-486-58005-1

Oldenbourg

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 1 *Heinrich Lutz*: Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, 1982, IV, 31 S. vergriffen
- 2 *Otto Pflanze*: Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, 1982, IV, 39 S. vergriffen
- 3 *Hans Conrad Peyer*: Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter, 1983, IV, 24 S. vergriffen
- 4 *Eberhard Weis*: Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des ersten Empire (1799–1815), 1984, 41 S. vergriffen
- 5 *Heinz Angermeier*: Reichsreform und Reformation, 1983, IV, 76 S. vergriffen
- 6 *Gerald D. Feldman*: Bayern und Sachsen in der Hyperinflation 1922/23, 1984, IV, 41 S. vergriffen
- 7 *Erich Angermann*: Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika, 1984, IV, 33 S. vergriffen
- 8 *Jürgen Kocka*: Traditionsbindung und Klassenbildung. Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung, 1987, 48 S. vergriffen
- 9 *Konrad Repgen*: Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, 1985, 27 S. vergriffen
- 10 *Antoni Mączak*: Der Staat als Unternehmen. Adel und Amtsträger in Polen und Europa in der Frühen Neuzeit, 1989, 32 S. vergriffen
- 11 *Eberhard Kolb*: Der schwierige Weg zum Frieden. Das Problem der Kriegsbeendigung 1870/71, 1985, 33 S. vergriffen
- 12 *Helmut Georg Koenigsberger*: Fürst und Generalstände. Maximilian I. in den Niederlanden (1477–1493), 1987, 27 S. vergriffen
- 13 *Winfried Schulze*: Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, 1987, 40 S. vergriffen
- 14 *Johanne Autenrieth*: „Litterae Virgilianae“. Vom Fortleben einer römischen Schrift, 1988, 51 S. vergriffen
- 15 *Tilemann Grimm*: Blickpunkte auf Südostasien. Historische und kulturelle anthropologische Fragen zur Politik, 1988, 37 S.
- 16 *Ernst Schulin*: Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umriss einer Geschichte der Historie, 1988, 34 S. vergriffen
- 17 *Hartmut Boockmann*: Geschäfte und Geschäftigkeit auf dem Reichstag im späten Mittelalter, 1988, 33 S. vergriffen
- 18 *Wilfried Barner*: Literaturwissenschaft – eine Geschichtswissenschaft? 1990, 42 S. vergriffen

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 19 *John C. G. Röhl*: Kaiser Wilhelm II. Eine Studie über Cäsarenwahnsinn, 1989, 36 S. vergriffen
- 20 *Klaus Schreiner*: Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, 1989, 68 S. vergriffen
- 21 *Roger Dufrasse*: Die Deutschen und Napoleon im 20. Jahrhundert, 1991, 43 S.
- 22 *Gerhard A. Ritter*: Die Sozialdemokratie im Deutschen Kaiserreich in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1989, 72 S. vergriffen
- 23 *Jürgen Miethke*: Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, 1990, 48 S. vergriffen
- 24 *Dieter Simon*: Lob des Eunuchen, 1994, 27 S.
- 25 *Thomas Vogtherr*: Der König und der Heilige. Heinrich IV., der heilige Remaklus und die Mönche des Doppelklosters Stablo-Malmedy, 1990, 29 S. vergriffen
- 26 *Johannes Schilling*: Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation, 1990, 36 S. vergriffen
- 27 *Kurt Raaflaub*: Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr., 1992, 63 S.
- 28 *Volker Press*: Altes Reich und Deutscher Bund. Kontinuität in der Diskontinuität, 1995, 31 S.
- 29 *Shulamit Volkov*: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, 1992, 30 S. vergriffen
- 30 *Franz Bauer*: Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des Nationalstaats in Deutschland und Italien 1860–1914, 1992, 39 S.
- 31 *Heinrich A. Winkler*: Mußte Weimar scheitern? Das Ende der ersten Republik und die Kontinuität der deutschen Geschichte, 1991, 32 S. vergriffen
- 32 *Johannes Fried*: Kunst und Kommerz. Über das Zusammenwirken von Wissenschaft und Wirtschaft im Mittelalter vornehmlich am Beispiel der Kaufleute und Handelsmessen, 1992, 40 S.
- 33 *Paolo Prodi*: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, 1992, 35 S.
- 34 *Jean-Marie Moeglin*: Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter, 1993, 47 S.
- 35 *Bernhard Kölver*: Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis, 1993, 65 S.
- 36 *Elisabeth Fehrenbach*: Adel und Bürgertum im deutschen Vormärz, 1994, 31 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 37 *Ludwig Schmugge*: Schleichwege zu Pfründe und Altar. Päpstliche Dispense vom Geburtsmakel 1449–1533, 1994, 35 S.
- 38 *Hans-Werner Hahn*: Zwischen Fortschritt und Krisen. Die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts als Durchbruchphase der deutschen Industrialisierung, 1995, 47 S.
- 39 *Robert E. Lerner*: Himmelsvision oder Sinnendelirium? Franziskaner und Professoren als Traumdeuter im Paris des 13. Jahrhunderts, 1995, 35 S.
- 40 *Andreas Schulz*: Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert, 1995, 38 S.
- 41 *Wolfgang J. Mommsen*: Die Herausforderung der bürgerlichen Kultur durch die künstlerische Avantgarde. Zum Verhältnis von Kultur und Politik im Wilhelminischen Deutschland, 1994, 30 S.
- 42 *Klaus Hildebrand*: Reich – Großmacht – Nation. Betrachtungen zur Geschichte der deutschen Außenpolitik 1871–1945, 1995, 25 S. *vergriffen*
- 43 *Hans Eberhard Mayer*: Herrschaft und Verwaltung im Kreuzfahrerkingreich Jerusalem, 1996, 38 S.
- 44 *Peter Blickle*: Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Wandel der Verfassung im Spätmittelalter, 1996, 42 S.
- 45 *Peter Krüger*: Wege und Widersprüche der europäischen Integration im 20. Jahrhundert, 1995, 39 S.
- 46 *Werner Greiling*: „Intelligenzblätter“ und gesellschaftlicher Wandel in Thüringen. Anzeigenwesen, Nachrichtenvermittlung, Raisonement und Sozialdisziplinierung, 1995, 38 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Dokumentationen

- 1 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Erste Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1984, VI, 70 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 2 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Horst Fuhrmann, Das Interesse am  
Mittelalter in heutiger Zeit. Beobachtungen und Vermutungen – Lothar Gall,  
Theodor Schieder 1908 bis 1984, 1987, 65 S. *vergriffen*
- 3 Leopold von Ranke: Vorträge anlässlich seines 100. Todestages. Gedenkfeier der  
Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und  
der Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft  
am 12. Mai 1986, 1987, 44 S. *vergriffen*
- 4 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Zweite Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1987, 98 S., mit Abbildungen
- 5 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Thomas Nipperdey, Religion und Gesell-  
schaft: Deutschland um 1900, 1988, 29 S. *vergriffen*
- 6 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Christian Meier, Die Rolle des Krieges  
im klassischen Athen, 1991, 55 S. *vergriffen*
- 7 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1991, 122 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 8 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Historisches Kolleg 1980–1990. Vorträge anlässlich des zehnjährigen Bestehens  
und zum Gedenken an Alfred Herrhausen, 1991, 63 S.
- 9 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Karl Leyser, Am Vorabend der ersten  
europäischen Revolution. Das 11. Jahrhundert als Umbruchszeit, 1994, 32 S.
- 10 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Vierte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1993, 98 S., mit Abbildungen
- 11 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Rudolf Smend, Mose als geschichtliche  
Gestalt, 1995, 23 S.
- 12 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Über die Offenheit der Geschichte. Kolloquium der Mitglieder des Historischen  
Kollegs, 20. und 21. November 1992, 1996, 84 S.

Vorträge und Dokumentationen sind nicht im Buchhandel erhältlich;  
sie können, soweit lieferbar, über die Geschäftsstelle des Historischen Kollegs  
(Kaulbachstraße 15, 80539 München) bezogen werden.



## **Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch**

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1995:

*Arnold Esch*

Rom in der Renaissance. Seine Quellenlage als methodisches Problem

*Manlio Bellomo*

Geschichte eines Mannes: Bartolus von Sassoferrato und die moderne europäische Jurisprudenz

*František Šmahel*

Das verlorene Ideal der Stadt in der böhmischen Reformation

*Alfred Haverkamp*

„... an die große Glocke hängen“. Über Öffentlichkeit im Mittelalter

*Hans-Christof Kraus*

Montesquieu, Blackstone, De Lolme und die englische Verfassung des 18. Jahrhunderts

1996, VIII, 180 S. 4 Abb. ISBN 3-486-56176-6

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1996:

*Johannes Fried*

Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte

*Manfred Hildermeier*

Revolution und Kultur: Der „Neue Mensch“ in der frühen Sowjetunion

*Knut Schulz*

Handwerk im spätmittelalterlichen Europa. Zur Wanderung und Ausbildung von Lehrlingen in der Fremde

*Werner Eck*

Mord im Kaiserhaus? Ein politischer Prozeß im Rom des Jahres 20 n. Chr.

*Wolfram Pyta*

Konzert der Mächte und kollektives Sicherheitssystem: Neue Wege zwischenstaatlicher Friedenswahrung in Europa nach dem Wiener Kongreß 1815

1997, VI, 202 S. 1 Abb. ISBN 3-486-56300-9

### Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1997:

*Eberhard Weis*

Hardenberg und Montgelas. Versuch eines Vergleichs ihrer Persönlichkeiten und ihrer Politik

*Dietmar Willoweit*

Vom alten guten Recht. Normensuche zwischen Erfahrungswissen und Ursprungslegenden

*Aharon Oppenheimer*

Messianismus in römischer Zeit. Zur Pluralität eines Begriffes bei Juden und Christen

*Stephen A. Schuker*

Bayern und der rheinische Separatismus 1923–1924

*Gerhard Schuck*

Zwischen Ständeordnung und Arbeitsgesellschaft. Der Arbeitsbegriff in der frühneuzeitlichen Policey am Beispiel Bayerns

1998, XXI, 169 S. ISBN 3-486-56375-0

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1998:

*Peter Pulzer*

Der deutsche Michel in John Bulls Spiegel: Das britische Deutschlandbild im 19. Jahrhundert

*Gerhard Besier*

„The friends ... in America need to know the truth ...“

Die deutschen Kirchen im Urteil der Vereinigten Staaten (1933–1941)

*David Cohen*

Die Schwestern der Medea. Frauen, Öffentlichkeit und soziale Kontrolle im klassischen Athen

*Wolfgang Reinhard*

Staat machen: Verfassungsgeschichte als Kulturgeschichte

*Lutz Klinkhammer*

Die Zivilisierung der Affekte. Kriminalitätsbekämpfung im Rheinland und in Piemont unter französischer Herrschaft 1798–1814

1999, 193 S. 5 Abb. ISBN 3-486-56420-X

## **Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch**

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1999:

*Jan Assmann*

Ägypten in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes

*Thomas A. Brady*

Ranke, Rom und die Reformation: Leopold von Rankes Entdeckung des Katholizismus

*Harold James*

Das Ende der Globalisierung? Lehren aus der Weltwirtschaftskrise

*Christof Dipper*

Helden überkreuz oder das Kreuz mit den Helden. Wie Deutsche und Italiener die Heroen der nationalen Einigung (der anderen) wahrnahmen.

*Felicitas Schmieder*

„... von etlichen geistlichen leyen wegen“. Definitionen der Bürgerschaft im spätmittelalterlichen Frankfurt

2000, VI, 199 S. 7 Abb. ISBN 3-486-56492-7

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2000:

*Winfried Schulze*

Die Wahrnehmung von Zeit und Jahrhundertwenden

*Frank Kolb*

Von der Burg zur Polis. Akkulturation in einer kleinasiatischen „Provinz“

*Hans Günter Hockerts*

Nach der Verfolgung. Wiedergutmachung in Deutschland: Eine historische Bilanz 1945–2000

*Frank-Rutger Hausmann*

„Auch im Krieg schweigen die Musen nicht“. Die ‚Deutschen Wissenschaftlichen Institute‘ (DWI) im Zweiten Weltkrieg (1940–1945)

*Ulrike Freitag*

Scheich oder Sultan – Stamm oder Staat? Staatsbildung im Hadramaut (Jemen) im 19. und 20. Jahrhundert

2001, VI, 250 S. 16 Abb. ISBN 3-486-56557-5

## Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2001:

*Michael Stolleis*

Das Auge des Gesetzes. Materialien zu einer neuzeitlichen Metapher

*Wolfgang Hardtwig*

Die Krise des Geschichtsbewußtseins in Kaiserreich und Weimarer Republik und der Aufstieg des Nationalsozialismus

*Diethelm Klippel*

Kant im Kontext. Der naturrechtliche Diskurs um 1800

*Jürgen Reulecke*

Neuer Mensch und neue Männlichkeit. Die „junge Generation“ im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

*Peter Burschel*

Paradiese der Gewalt. Martyrium, Imagination und die Metamorphosen des nachtridentinischen Heiligenhimmels

2002, VI, 219 S. 16 Abb. ISBN 3-486-56641-5

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2002:

*Wolfgang Reinhard*

Geschichte als Delegitimation

*Jürgen Trabant*

Sprache der Geschichte

*Marie-Luise Recker*

„Es braucht nicht niederreißende Polemik, sondern aufbauende Tat.“  
Zur Parlamentskultur der Bundesrepublik Deutschland

*Helmut Altrichter*

War der Zerfall der Sowjetunion vorauszusehen?

*Andreas Rödder*

„Durchbruch im Kaukasus“? Die deutsche Wiedervereinigung und die Zeitgeschichtsschreibung

2003, VI, 179 S. 2 Abb. ISBN 3-486-56736-5

## **Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch**

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2003:

*Jochen Martin*

Rom und die Heilsgeschichte. Beobachtungen zum Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore in Rom

*Jan-Dirk Müller*

Imaginäre Ordnungen und literarische Imaginationen um 1200

*Peter Schäfer*

Ex oriente lux? Heinrich Graetz und Gershom Scholem über den Ursprung der Kabbala

*Anselm Doering-Manteuffel*

Mensch, Maschine, Zeit. Fortschrittsbewußtsein und Kulturkritik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

*Bernhard Löffler*

Öffentliches Wirken und öffentliche Wirkung Ludwig Erhards

2004, VI, 205 S. 20 Abb. ISBN 3-486-56843-4

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2004:

*Wolfgang Frühwald*

„Wer es gesehen hat, der hat es auf sein ganzes Leben“. Die italienischen Tagebücher der Familie Goethe

*Kaspar von Greyerz*

Vom Nutzen und Vorteil der Selbstzeugnisforschung für die Frühneuzeithistorie

*Friedrich Wilhelm Graf*

Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik

*Werner Busch*

Die Naturwissenschaften als Basis des Erhabenen in der Kunst des 18. und frühen 19. Jahrhunderts

*Jörn Leonhard*

Der Ort der Nation im Deutungswandel kriegerischer Gewalt: Europa und die Vereinigten Staaten 1854–1871

2005, VI, 182 S. 9 Abb. ISBN 3-486-57741-7

### Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2005:

*Michael Mitterauer*

Europäische Geschichte in globalem Kontext

*Michael Toch*

Das Gold der Juden – Mittelalter und Neuzeit

*Heinz Schilling*

Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters

*Wilfried Hartmann*

„Sozialdisziplinierung“ und „Sündenucht“ im frühen Mittelalter? Das bischöfliche Sendgericht in der Zeit um 900

*Peter Scholz*

*Imitatio patris* statt griechischer Pädagogik. Überlegungen zur Sozialisation und Erziehung der republikanischen Senatsaristokratie

2006, VI, 190 S. 17 Abb. ISBN 978-3-486-57963-5

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2006:

*Klaus Hildebrand*

Globalisierung 1900. Alte Staatenwelt und neue Weltpolitik an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert

*Karl-Joachim Hölkeskamp*

Pomp und Prozessionen. Rituale und Zeremonien in der politischen Kultur der römischen Republik

*Tilman Nagel*

Verstehen oder nachahmen? Grundtypen der muslimischen Erinnerung an Mohammed

*Karl Schlögel*

Moskau 1937. Eine Stadt in den Zeiten des Großen Terrors

*Claire Gantet*

Seele und persönliche Identität im Heiligen Römischen Reich, ca. 1500 – ca. 1750. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte

2007, VI, 211 S., 7 Abb. ISBN 978-3-486-58036-5



## **Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch**

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2007:

*Luise Schorn-Schütte*

Kommunikation über Politik im Europa der Frühen Neuzeit. Ein Forschungskonzept

*Christoph Buchheim*

Der Wirtschaftsaufschwung im Deutschland der NS-Zeit

*Jan-Otmar Hesse*

„Ein Wunder der Wirtschaftstheorie“. Die „Amerikanisierung“ der Volkswirtschaftslehre in der frühen Bundesrepublik

*Aloys Winterling*

Cäsarenwahnsinn im Alten Rom

*Christoph H. F. Meyer*

Maßstäbe frühmittelalterlicher Gesetzgeber. Raum und Zeit in den *Leges Langobardorum*

*Rüdiger vom Bruch*

Vom Humboldt-Modell zum Harnack-Plan. Forschung, Disziplinierung und Gesellung an der Berliner Universität im 19. Jahrhundert

2008, 267 S., 3 Abb. ISBN 978-3-486-58489-9

**Oldenbourg**

