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“¹. Seitdem sind zahllose Bücher über die Renaissance des Religiösen, die „Rückkehr der Religionen“ oder die „Wiederkehr der Götter“ erschienen². 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“³. 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 will⁴, den politischen Islamismus als „neuen Totalitarismus“ zu entlarven sucht⁵ oder Al-Qaida als effizientes „Holy War, Inc.“ analysiert⁶. „Heiliger Krieg“ kann auch zur Pathosformel für die „fundamentalistische“ Zerstörung rechtsstaatlicher Bürgerfreiheit werden⁷.

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

² 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).

³ 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.

⁴ *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).

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

⁶ *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).

⁷ *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 Indonesien⁸ werden ebenso wie die Auseinandersetzungen in Afghanistan⁹ oder die blutigen christlichen Konfessionskonflikte in Irland¹⁰ 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 erweisen¹¹. 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 vor¹², und unter den Religionswissenschaftlern hat sich vor allem Carsten Colpe des Themas angenommen¹³. 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-

⁸ *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.

⁹ *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).

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

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

¹² *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, 21998); *Jacques G. Ruelland*, *Holy War. History of an Idea* (Lewiston, NY 2007).

¹³ *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 Begriff¹⁴. Die drei monotheisti-

¹⁴ 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“ diskutiert¹⁵. 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).“¹⁶ Das ist so unbestimmt, vage, daß wohl nichts Innerweltliches davon ausgenommen werden kann, mit heiligem Transzendenzgehalt aufgeladen, sakralisiert zu werden. Der Erlanger Reformationhistoriker 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

¹⁵ 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: RGG⁴, Bd. 3 (Tübingen 2000) Sp. 1528–1530.

¹⁶ 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.“¹⁷

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.“¹⁸ 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-

¹⁷ 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.

¹⁸ *Hugo Greßmann*, Art. Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes im AT und NT. I. Im AT, in: RGG¹, 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 fortentwickelt¹⁹, teils als irrationalistisch abgelehnt worden²⁰. 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“²¹.

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.“²² „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.“²³ 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-

¹⁹ Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré* (Paris 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).

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

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

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

²³ 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“²⁴ 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-

²⁴ Zum Konzept vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, Art. Sakraltransfer, in: RGG⁴, 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 wurde²⁵. 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 behandelte²⁶. 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 aktualisiert²⁷. Die Entwicklung läßt sich als Steigerung kategorialer Komplexität beschreiben, die sich primär dem Interesse an Realitätstüchtigkeit, praktischer An-

²⁵ 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.

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

²⁷ 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 augustinischen 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 konkretisieren²⁸.

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

²⁸ 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 verhilft²⁹.

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“,

²⁹ 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 Kriegserfahrung³⁰ viel spontane Alltagsreligiosität stimuliert. Konfrontiert mit unerträglichem Schrecken und dem grausamen Tod der vielen, hofft man auf „Alliierte im Himmel“³¹.

Religion kann Krieg erzeugen. Aber gewiß produziert der Krieg auch Religiosität, Frömmigkeit und Religion, nicht selten besonders intensiv³². Und nicht nur

³⁰ 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.

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

³² *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 Bußrituale³³. 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 Gründen³⁴.

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. Jahrhundert³⁵ 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 wurden³⁶.

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.

³³ 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.

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

³⁵ 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.

³⁶ *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)“³⁷. „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.“³⁸ Das Wort allerdings läßt sich keineswegs „in allen Religionen und Epochen“ nachweisen. Zwar ist die „*Begriffsgeschichte* [...] noch nicht erforscht“³⁹, 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.“⁴⁰ 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?“⁴¹ Ein „völliger Mangel an einschlägiger Literatur über den profan- und kirchengeschichtlichen Terminus ‚Religionskrieg‘“⁴² 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.“⁴³ Repgen will Kriege also „nur

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

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Bernhard Meier, Art. Religionskriege, in: RGG⁴, Bd 7 (Tübingen 2004) Sp.334–337, hier 334.

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

⁴² Ebd. 336.

⁴³ 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“⁴⁴. „Glaubenskrieg“, „Konfessionskrieg“ und „konfessioneller Bürgerkrieg“ erklärt er deshalb zu „Synonyme[n]“⁴⁵ eines „Religionskriegs“, mit Blick auf seine „Kriegslegitimationstypen-Bildung“⁴⁶ 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.“⁴⁷ Repgen vermutet, daß die „Bindestrich-Vokabel ‚Religions-Krieg‘“⁴⁸ 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 contra⁴⁹.

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“⁵⁰. In Flugschriften wurde denn auch mehrfach behauptet, daß es nur recht sei, „umb die wahre Religion zu kriegem“⁵¹. 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

⁴⁴ Ebd. 338.

⁴⁵ Ebd. 335.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ Repgen, Was ist ein Religionskrieg? 342.

⁴⁸ Ebd. 343.

⁴⁹ Vgl. dazu bes. Repgen, Über die Geschichtsschreibung 64–75.

⁵⁰ Zit. nach Repgen, Was ist ein Religionskrieg? 343.

⁵¹ Zit. nach Johannes Burkhardt, Der Dreißigjährige Krieg (Frankfurt a. M. 1992) 136.

Widerwärtigkeit, ja gar ein Religions-Krieg sich daraus erregen könne“⁵². Über die weitere Begriffsgeschichte ist bisher erst wenig bekannt. „Religions-Krieg“ läßt sich in einzelnen Flugschriften und Traktaten nachweisen⁵³ 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 gespielt⁵⁴. „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.“⁵⁵

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.“⁵⁶ 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 ein⁵⁷. 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 nachweisen⁵⁸ und wird „dann in den Nuntiaturberichten des Siebenjährigen Krieges in großer Dichte diskutiert und variiert“⁵⁹.

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“⁶⁰ – 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

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

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

⁵⁴ 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).

⁵⁵ Burkhardt, Art. Religionskrieg 681.

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

⁵⁷ 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).

⁵⁸ Siehe Repgen, Was ist ein Religionskrieg? 343.

⁵⁹ Burkhardt, Art. Religionskrieg 682.

⁶⁰ 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.“⁶¹ Wilhelm Traugott Krug, der politisch frühliberale Nachfolger Kants auf dem Königsberger Philosophie-Lehrstuhl⁶², 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.“⁶³

Trotz ihrer Versuche, den Begriff „Religionskrieg“ auf die „Konfessionsbildungs- oder Konfessionalisierungskriege“⁶⁴ 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“⁶⁵. Aber in begriffshistorischen Perspektiven läßt sich die Rede vom „Reli-

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

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

⁶³ 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.

⁶⁴ *Burkhardt*, Art. Religionskrieg 683.

⁶⁵ *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 hätten⁶⁶. 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.“

⁶⁶ Aus der Fülle neuerer Kreuzzugsliteratur sei nur genannt: *Geoffrey Regan*, First Crusader. Byzantium's Holy Wars (Sutton 2001, ²New York 2003); *Jonathan Riley-Smith*, Wozu Heilige Kriege? Anlässe und Motive der Kreuzzüge (Berlin ²2005); *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, ²1997, ³2001; 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, ²2001).

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.“⁶⁷ 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.“⁶⁸

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.“⁶⁹ 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“⁷⁰, in dem er entschieden zum militärischen Kampf gegen die protestantischen Ketzer 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

⁶⁷ 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.

⁶⁸ Polydore Vergil, Anglica Historia (Basel 1555) 10.

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

⁷⁰ 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 Auflagen⁷¹, 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.“⁷² 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 gelesen⁷³.

Analog läßt sich für die religiösen Reform- und Erneuerungsbewegungen im England des 19. Jahrhunderts zeigen, daß Bunyans „master story“⁷⁴ 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 Publizistik⁷⁵. Und auch in den verschiedenen Reformgruppen des

⁷¹ *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).

⁷² 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).

⁷³ 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).

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

⁷⁵ 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.“⁷⁶

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 benennen⁷⁷. 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.“⁷⁸ 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

⁷⁶ *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).

⁷⁷ *Hans-Richard Reuter*, Art. Heiliger Krieg, III. Ethisch, in: RGG⁴, Bd.3 (Tübingen 2000) Sp.1564–1565, hier Sp.1565.

⁷⁸ *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.“⁷⁹ 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.“⁸⁰

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 sei⁸¹.

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

⁸⁰ 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.

⁸¹ 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 Stellen⁸². 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!“⁸³ Aber Max von Schenkendorf (1783–1873) spricht vom „heiligen Streit“ in grauen Vorzeiten sowie „heiligen Krieg“ und der „heiligen Opferschlacht“ gegen Napoleon⁸⁴.

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).

⁸² 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“).

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

⁸⁴ 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.“⁸⁵ 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“⁸⁶. „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.“⁸⁷ 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!“⁸⁸

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

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

⁸⁷ 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.

⁸⁸ 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 bezogen⁸⁹. 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“⁹⁰, 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“⁹¹. 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“⁹²; 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“⁹³. So auch die dritte Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“⁹⁴. 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“⁹⁵. Schwally knüpfte hier an seine Monographie „Der heilige Krieg im alten Israel“ an, die er 1901 als „Erstes Heft“ der von ihm herausgegebe-

⁸⁹ 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.

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

⁹¹ Ebd. 288 und 289.

⁹² 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).

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

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

⁹⁵ *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 hatte⁹⁶. Schwally fand bei den Alttestamentlern⁹⁷, aber auch bei anderen am antiken Judentum interessierten Gelehrten wie Max Weber⁹⁸ 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.“⁹⁹ Immer wieder liest man nun: „der Krieg war ein heiliges Unternehmen“¹⁰⁰. 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 aufzuschlitzen¹⁰¹.

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“¹⁰². „Es ist erstaunlich, wie wenig Gerhard von Rad über die Berechtigung seines Buchtitels nachdenkt“, hat Carsten Colpe lapidar bemerkt¹⁰³. 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“

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

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

⁹⁸ 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.

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

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

¹⁰¹ Ebd. 119.

¹⁰² 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).

¹⁰³ 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 Smend¹⁰⁴, Fritz Stolz¹⁰⁵, Manfred Weippert¹⁰⁶ und Patrick D. Miller jr.¹⁰⁷, später auch Sa-Moon Kang¹⁰⁸ 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 Krigsakteur(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 Schwalls Arbeiten wurden immer wieder Kontinuitätslinien zwischen dem „Heiligen Krieg“ der alten Israeliten und dem gihad der Muslime gezogen¹⁰⁹.

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.“¹¹⁰ 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

¹⁰⁴ Rudolf Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (Göttingen [1963] ²1966).

¹⁰⁵ Fritz Stolz, *Jahwes und Israels Krieg* (Zürich 1972).

¹⁰⁶ 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.

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

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

¹⁰⁹ 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).

¹¹⁰ Josef van Ess, *Art. Heiliger Krieg, II. Islam*, in: RGG⁴, Bd.3 (Tübingen 2000) Sp.1563–1564, hier Sp.1563.

Gottes. Früh schon nahm es die Bedeutung des kriegerischen Kampfes gegen die Ungläubigen an¹¹¹, 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 Verteidigungskrieg¹¹². 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.“¹¹³

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

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

¹¹² 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.

¹¹³ 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 konfrontiert¹¹⁴. 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 hat¹¹⁵, 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“ galt¹¹⁶. 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 realitätsblind¹¹⁷. 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

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

¹¹⁵ 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.

¹¹⁶ 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.

¹¹⁷ So aber noch *Süssmuth*, „Heiliger Krieg“ 387.

Krieg“¹¹⁸. 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.“¹¹⁹ 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 wird¹²⁰.

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 deuten¹²¹. 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“¹²² – ebenso wie bei ihrem Kriegsgegner USA beobachten; Kreuzzugsrhetorik stellt im 20. Jahrhundert eine entscheidende Konstante in den Kriegsreden der amerikanischen Präsidenten dar¹²³. 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.“¹²⁴ 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

¹¹⁸ *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).

¹¹⁹ *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).

¹²⁰ 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.

¹²¹ 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).

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

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

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

Patrioten.“¹²⁵ 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.“¹²⁶ 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“¹²⁷ ins Spiel, das sich allein in Transzendenzcodes erschließen läßt. Mit der Moderne hat sich religiöse Kommunikation tiefgreifend verändert. Auf modernen pluralistischen, konkurrenzbestimmten „Religionsmärkten“ sind Sinngüter 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.

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

¹²⁶ Zit. nach *Süssmuth*, „Heiliger Krieg“ 389.

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