

Herbert Frohnhofen

Zwischen Pazifismus und Heiligem Krieg

Zur Annäherung der Kirche an die militärische Gewalt bis zum Beginn der Kreuzzüge

„Gott will es“, rief Saddam Hussein seinen Soldaten zu, als er sie im Namen Allahs in einen Heiligen Krieg schickte, um das angeblich rechtmäßig annektierte Kuwait zu verteidigen. Die westliche Welt war geschockt und verwundert über eine solche Indienstnahme der Religion für politische Zwecke; viele sahen dies gar als Zeichen besonderer Rückständigkeit und Primitivität an.

„Deos lo volt – Gott will es“, riefen aber auch die Kreuzfahrer, als Papst Urban II. sie im Jahr 1095 mit flammenden Worten aufforderte, im Namen des christlichen Gottes einen Befreiungskrieg um das Heilige Land zu führen. Eine Reihe verheerender Kriege wurde hiermit eröffnet, die nach vorsichtigen Schätzungen über 20 Millionen Menschenleben kosteten¹ und vielfache Verwüstungen mit sich brachten. Wie sich die Bilder gleichen! Waren etwa auch die Kreuzzüge ein Zeichen von Rückständigkeit und Primitivität?

Bestimmt man *Kreuzzüge* mit einer seit dem 18. Jahrhundert weithin anerkannten Definition², so ergeben sich folgende vier Charakteristika: 1. Kreuzzüge finden im Hoch- und Spätmittelalter statt, etwa in der Zeit von 1070 bis 1520, also in einem Zeitraum von 450 Jahren. 2. Kreuzzüge stehen unter kirchlicher Leitung. 3. Kreuzzüge sind bewaffnete Züge von Pilgern bzw. Soldaten. 4. Durch Gelübde gebunden und durch aufgenähtes Stoffkreuz gekennzeichnet, führen die Kreuzfahrer das Kreuzzeichen gegen sogenannte Un- und Irrgläubige, also sowohl gegen Nichtchristen als auch gegen sogenannte Schismatiker, Häretiker und politische Gegner der Kirche.

Erste wichtige Konsequenz aus dieser Bestimmung ist: Nicht allein, wie vielfach immer noch angenommen, die Orientfeldzüge des Hochmittelalters, sondern ebenso eine ganze Reihe von Feldzügen des Spätmittelalters gegen Katharer, Albigenser usw. gelten kirchenhistorisch als Kreuzzüge. Ein zweites wichtiges Element ist die *kirchliche Leitung* der Kreuzzüge. Dies bedeutet, daß hier nicht allein eine Verquickung der kirchlichen mit der staatlichen Gewalt stattfand, wie sie ja bereits in der alten Kirche seit Konstantin üblich war und auch die Neuzeit noch prägt, sondern daß die westliche Kirche über Jahrhunderte hinweg, vielfach durch den Papst selbst, zu Kriegen aufgerufen und sie selbst angeführt hat.

In der heutigen Zeit ist gerade dies für viele Menschen befremdlich, weist für sie doch das Evangelium, etwa durch die Jesus zugeschriebenen Worte: „Stecke Dein Schwert in die Scheide!“ und „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ einen ganz anderen Weg. Ein gewisses Verständnis für das kirchliche Handeln ist wohl nur dadurch zu gewinnen, daß die stufenweise Annäherung der Kirche an die militärische Gewalt betrachtet und die Gründe hierfür erforscht werden. Von besonderer Bedeutung ist hierbei natürlich die kirchliche, politische und gesellschaftliche Situation im Frühmittelalter, zumal im 11. Jahrhundert; nicht außer acht gelassen werden dürfen aber auch einige Positionen der frühen Kirche, da hierdurch der Grundstein für die spätere Entwicklung gelegt wird. Es liegt auf der Hand, daß hier nur einige Stationen der Entwicklung genannt und skizziert werden können³. Vorab jedoch einige begriffsklärende Anmerkungen.

„Pazifismus“, abgeleitet vom lateinischen „*pacificus*“ (friedliebend), meint eine radikal-idealistische Einstellung, die aus ethischen Gründen jede militärische Gewaltanwendung als Mittel der Politik und jede militärische Vorbereitung auf den Krieg verurteilt. Sie fordert unbedingte Friedensbereitschaft. Als „Heiliger Krieg“ hingegen gilt seit Carl Erdmann „jeder Krieg, der als religiöse Handlung aufgefaßt oder sonst zur Religion in eine direkte Beziehung gesetzt wird“⁴. Unumstritten ist, daß es nach dieser Begriffsbestimmung Heilige Kriege bereits in der Antike gab; auch die sogenannten Jahwe-Kriege des Alten Testaments wurden als Heilige Kriege interpretiert. In der Geschichte der Kirche sind die Kreuzzüge, in denen die Religion eine spezifische Kriegsursache bildet, die ausgeprägteste Form Heiliger Kriege.

Positionen der frühesten Kirche zur militärischen Gewalt

Noch ganz unter dem Eindruck der sanftmütigen und friedentiftenden Lehre und Lebensweise Jesu Christi lehnen Christen den Militärdienst in den ersten Jahrhunderten für sich selbst oder die Christen insgesamt weitgehend ab. *Justin der Märtyrer* formuliert Anfang des 2. Jahrhunderts: „Wir, die wir einst einander mordeten, enthalten uns jetzt nicht nur jeder Feindseligkeit gegen unsere Gegner, sondern gehen ... freudig für das Bekenntnis Christi in den Tod.“⁵ Selbst der am Hof Diokletians und Konstantins als Erzieher tätige *Laktanz* äußert sich zu Beginn des 4. Jahrhunderts mit Hinweis auf das biblische Tötungsverbot ausführlich noch in ähnlicher Weise⁶. Neben den verbreiteten eindeutig pazifistischen Motiven ist für diese ablehnende Haltung aber auch sehr wichtig, daß die Tätigkeit im Militärdienst wegen der Ausgelassenheit der Soldaten teilweise als moralisch bedenklich angesehen wird sowie vor allem praktisch dazu zwingt, den heidnischen Göttern zu opfern⁷.

Für die Folgezeit ist es wichtig, daß *Origenes* den Kriegsdienst im 3. Jahrhun-

dert auch mit dem Argument ablehnt, daß schon die heidnischen Priester nicht mit in den Krieg gezogen seien, „damit sie mit reinen Händen, an denen kein Menschenblut haftet, euren Göttern die herkömmlichen Opfer darbringen können“⁸. Dies müsse um so mehr für alle Christen gelten, betont der alexandrini-sche Kirchenvater. Da nun aber eine allgemeine Wehrpflicht im römischen Kai-serreich in der Regel nicht existierte und die Christen wie die Juden zunächst vom Kriegsdienst überhaupt befreit waren, entstanden durch diese ablehnende Haltung der Christen nur wenige zusätzliche Auseinandersetzungen mit der weltlichen Macht. Vereinzelt Angriffen wegen der angeblichen Illoyalität ge-genüber dem römischen Staat, wie sie etwa der Platoniker *Kelsos* vorträgt, begeg-nen die Christen schon im 2. Jahrhundert mit dem Hinweis auf ihr inständiges Gebet für den Kaiser und für das Wohl des gesamten römischen Gemeinwesens, dessen eigenes Recht auf das Kriegführen von den Christen oftmals ausdrücklich zugestanden wird⁹.

Interessant und bedeutsam ist es, daß schon von frühester Zeit an der Einsatz für Christus, vor allem der Märtyrer sowie später der Mönche und Kleriker, im übertragenen Sinn mit militärischen Ausdrücken beschrieben wird. Diese soge-nannte „*Militia Christi*“¹⁰, wie sie bereits in den Paulinischen Briefen¹¹ und be-sonders im Klemensbrief um 90 n. Chr. anklingt, versteht das christliche Leben selbst, vor allem Askese, Bekennermut und gute Werke, als Soldatsein für Chri-stus, durchaus im Kampf gegen teuflische Mächte und Gewalten.

Veränderungen seit Konstantin

Mit der Anerkennung und Bevorzugung des Christentums durch Konstantin seit 313 ändert sich die Situation für die Christen entscheidend. In gleichem Maß, wie die staatliche Macht auf das Christentum zugeht – schon Kaiser Konstantin fühlt sich ja verantwortlich für die Einheit der Kirche und beruft selbst 325 das erste ökumenische Konzil nach Nikaia ein –, in gleichem Maß geht die Kirche auf den sie fördernden Staat ein. Dabei erklärt sie jetzt in der Regel nicht nur den Heeresdienst für Christen als unanstößig und bedroht die Fahnenflucht in Frie-denszeiten mit Exkommunikation¹², sondern sie gewöhnt sich auch rasch daran, selbst über die Gewaltmittel des Staates zu verfügen. So verlangt der sizilianische Christ *Firmicius Maternus* bereits im Jahr 348 die Ausrottung der Heiden mit Feuer und Schwert¹³, und die Kirche bedient sich 385 in Trier der staatlichen Macht zur Hinrichtung des Bischofs und sogenannten Irrlehrers *Priszillian*. Eine Kriegsdienstverweigerung der Christen aus religiösen Gründen wird nunmehr sehr selten und deshalb, wie beim heiligen *Martin von Tours* (356), eigens her-vorgehoben. Als Ausnahme ist auch die Auffassung des Mönchsvaters und Bi-schofs *Basilius von Cäsarea* anzusehen, der das biblische Tötungsverbot sehr

ernst nimmt und um 370 empfiehlt, daß die aus einer Schlacht zurückkehrenden Soldaten „ihrer unreinen Hände wegen“ drei Jahre der Kommunion fernbleiben sollen¹⁴.

Augustinus (356–430) ist es dann, der der abendländischen Kriegsethik den Weg weist und auf ihre Gestaltung den nachhaltigsten Einfluß ausübt. Während in den ersten Jahrhunderten in der Regel nur über den Kriegsdienst des einzelnen christlichen Soldaten nachgedacht worden war, faßt der Bischof des nordafrikanischen Hippo den Krieg als sozialetisches Problem nun viel grundsätzlicher an und fragt vor allem, ob und wann der Krieg, der für ihn immer aus dem Bösen entspringt und ein Übel ist, als solcher erlaubt oder eine Sünde ist. Hintergrund dieser Überlegungen sind die sich mehrenden Germaneneinfälle in das römische Reich, die im Jahr 410 zur Einnahme Roms durch die Westgoten unter Alarich führen. Durchaus mit Anklängen an Cicero gibt es für Augustinus einen *gerechten Krieg* (*bellum iustum*), aber nur für eine Seite¹⁵. Mindestens eine der kämpfenden Parteien muß durch Ungerechtigkeit den Anlaß gegeben haben, denn gerechte Kriegsgründe sind nur die Selbstverteidigung und die Wiedererlangung eines geraubten Guts. So führt Augustinus die Idee der „Kriegsschuld“ in die Geschichte ein und macht sie zum Angelpunkt der europäischen Kriegstheorie, so sehr es natürlich im Einzelfall schwerfallen mag, diese Kriegsschuld eindeutig einer Partei zuzuweisen. Der Gute darf für Augustinus einen Krieg nur aus Notwendigkeit führen, und sein Zweck soll dabei immer der Friede und damit letztlich auch das Wohl des Gegners sein. „Wenn aber die siegen, die das größere Recht auf ihrer Seite hatten, wird jeder einen solchen Sieg begrüßen und urteilen, nun sei der erwünschte Frieden eingetreten. Auch das sind Güter und ohne Frage Gaben Gottes.“ Für die Praxis stellt Augustinus noch die Bestimmung auf, daß für den einzelnen Soldaten auch die Beteiligung an einem an sich ungerechten Krieg keine Sünde sei, wenn er über das Unrecht seiner Sache kein klares Urteil hat¹⁶. Die Kriegsethik wird damit eine Sache der Heerführer und nicht mehr der einzelnen Soldaten – ein Prinzip übrigens, das die katholische Kirche erst 1965 im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils fallenließ.

Neben dieser bekannten Lehre vom gerechten Krieg wird aber auch ein zweites Element der augustinischen Kriegslehre bedeutsam. Vor dem Hintergrund des sogenannten donatistischen Schismas, das sich in der nordafrikanischen Kirche aus der Auseinandersetzung um die verbliebene Würde der Kleriker entwickelt hat, die sich in der diokletianischen Verfolgung (303/304) als wenig standhaft erwiesen hatten, und das sich mit allein geistiger Auseinandersetzung offensichtlich nicht beilegen läßt, ruft Augustinus nach vielfachen Bedenken die Hilfe des Staates gegen die Donatisten an. Hierbei verhehlt er nicht, daß dies von den urchristlichen Maximen der Friedfertigkeit, Freiwilligkeit und Gewaltfreiheit abweicht, hilft sich jedoch mit einer geschichtsphilosophischen Reflexion, durch die Annahme des Christentums von seiten der Staatslenker sei die Stellung der

Kirche verändert, ihre Potestas vermehrt. Bei einem solchen *Ketzerkrieg* handle es sich um die Ausübung einer Disziplinargewalt mit dem Ziel, die Einheit der Kirche und des Staates zu wahren. Durchaus im Anschluß an den von Jahwe geführten Heiligen Krieg im Alten Testament spricht Augustinus in diesem Fall von einem Krieg, dessen Urheber Gott selbst ist (*bellum Deo auctore*) und bei dem Heerführer und Soldaten in besonderer Weise als Diener Gottes gelten¹⁷. Hierbei gibt es natürlich erst recht kein gleiches Urteil über die kämpfenden Parteien: Die einen streiten für das Licht, die anderen für die Finsternis, die einen für Christus, die andern für den Teufel. Es liegt auf der Hand, daß mit einer solchen Konzeption die Rechtfertigbarkeit eines Krieges noch mehr eine Sache des jeweiligen Standpunktes wird, zumal Augustinus ein klares Kriterium der Entscheidung, wann ein Krieg von Gott gewollt ist und wann nicht, nicht angibt.

Neben Augustinus ist es der in der katholischen Kirche ebenfalls als Kirchenlehrer geschätzte und als Heiliger verehrte *Papst Gregor I.*, auch Gregor der Große (590–604), der als Benediktiner und Großgrundbesitzer, als Militärstrategie und Missionar der Angelsachsen sowie als Schutzherr Roms und der Repräsentanten des römischen Reichs das theoretische Fundament für militärische Gewaltmaßnahmen im Namen der Kirche legt. Außer dem Grundsatz, hartnäckigen Nichtchristen die Bekehrung durch hohe Steuern nahezu legen, befürwortet er in mehreren Briefen sogar *Offensivkriege* gegen Nichtchristen mit dem Ziel, diese zunächst zu unterwerfen und anschließend zu taufen¹⁸. Er preist den afrikanischen Exarchen Gennadius, weil dieser oft den Krieg suche, damit bei den unterworfenen Völkern das Christentum gepredigt werde. Damit ist das Prinzip des indirekten *Missionskriegs* geboren: Der unmittelbare Zweck des Krieges ist die Unterwerfung der Heiden, diese aber ist gedacht als Grundlage für eine nachfolgende Missionstätigkeit, die durch die staatliche Herrschaft geschützt und gefördert werden soll.

Durch Augustinus und Gregor ist somit bereits am Ende des 6. Jahrhunderts neben der Lehre vom *gerechten Krieg* eine zweifache gedankliche Grundlage für den *Heiligen Krieg* im Dienst des Evangeliums geschaffen: der *Ketzerkrieg* zur Reinhaltung der Kirche im Innern und der *Missionskrieg* zur Verbreitung des Glaubens nach außen.

Vom Frankenreich bis zum „Saeculum obscurum“

Die Augustinische Lehre vom *Ketzerkrieg* konnte im frühen Mittelalter noch keine praktische Bedeutung erlangen, weil eine Gelegenheit zu ihrer Anwendung praktisch nicht vorhanden war. Zwar hatte es im 5. und 6. Jahrhundert im Hinblick auf das bei den Ostgermanen stark verbreitete arianische Bekenntnis zeitweise so scheinen können; doch als im Lauf des 6. und 7. Jahrhunderts die

Großkirche den Arianismus zurückgedrängt hatte, war die lehrhafte Kircheneinheit im Abendland wiederhergestellt und bestand nun im wesentlichen bis ins 2. Jahrtausend fort.

Anders war die Lage im Hinblick auf den gregorianischen *Missionskrieg*, für den die äußeren Vorbedingungen natürlich fast zu allen Zeiten gegeben waren. Doch dieser krankt an einem inneren Widerspruch: Krieg und christliche Mission, soweit diese mehr als eine Zwangstaufe sein soll, bedingen so grundverschiedene Motivationen dem Gegner gegenüber, daß ein Missionskrieg im Kern nichts anderes sein kann als ein Eroberungskrieg, bei dem das religiöse Moment zwar zur theoretischen Rechtfertigung dienen, nicht aber zum bewegenden Antrieb für die Soldaten werden kann. Von diesem Dilemma waren zahlreiche militärische Unternehmungen des frühen Mittelalters geprägt.

Notwendige Vorbedingung für das enge Zusammenwirken von Kirche und Militär ist natürlich die *Christianisierung des Staates*, die Verbindung von Politik und Religion. Dieser Prozeß, der sich im Römischen Reich seit Konstantin vollzogen hatte, wurde im römisch-germanischen Reich wiederholt. Erste entscheidende Stufe hierfür ist das Bündnis des Papsttums mit dem Frankenreich. 751 wird Pippin mit Hilfe des Papstes Zacharias zum König der Franken erhoben und bedankt sich mit der sogenannten Pippinischen Schenkung, die zur Grundlage des Kirchenstaats wird. Als vornehmste Aufgabe der karolingischen Herrscher, deren Höhepunkt mit Karl dem Großen um 800 erreicht wird, gilt sodann die Verteidigung und auch die Ausbreitung des Christentums. Nachdem die Päpste in ihren häufigen Appellen an die weltliche Macht besonders auf letztere dringen, wird dies bald auch vom Frankenkönig und seinen Theologen vertreten. Das berühmteste Beispiel bieten die Sachsenkriege, die mit dem Grundsatz der Zwangsmission geführt werden: ein Phänomen, das nur denkbar war, weil ohne die Taufe eine volle Einverleibung in das fränkische Staatswesen nicht möglich war. Da Karls des Großen politische Gegner dann tatsächlich nahezu alle entweder Nichtchristen oder Bedränger des Papsttums sind, ergibt sich der Segen der christlichen Staatskirche für seine Kriege fast von selbst.

Von einem *Heiligen Krieg* kann hier allerdings nur in beschränktem Maß gesprochen werden; die christliche Religion erscheint noch nicht als selbständiges Motiv, sondern als Attribut des Krieges. Das Entscheidende bleibt der staatliche Machtkampf. Das gesamte System erleidet zudem eine nachhaltige Störung, als das Karolingerreich um die Mitte des 9. Jahrhunderts zerfällt und die verschiedenen christlichen Könige ihre Waffen gegeneinander zu kehren beginnen. Zudem wird die religiöse Zielsetzung oft nur auf den Staat als Ganzes, das heißt auf den König bezogen, nicht aber auf die einzelnen Soldaten. Ein Beispiel hierfür ist das berühmte altdeutsche Ludwigslied von 881. Dieses Gedicht schildert ausführlich, wie König Ludwig III. von Westfranken, dem Dienst Gottes geweiht, den göttlichen Auftrag erhält, die heidnischen Normannen, die das Christenvolk bedrän-

gen, zu bekämpfen, und wie er durch Gottes Kraft siegreich ist. Seine Soldaten aber haben noch keine direkte Kampfesverpflichtung vor Gott.

Dennoch bedeutet der karolingische Staat ohne Frage einen wichtigen Schritt auf dem Wege zur *Einbeziehung des Krieges in die kirchliche Ethik*. Von besonderer Bedeutung ist es, daß mit der Verchristlichung des Staates auch die kirchlichen Organe in wachsendem Maß staatliche Funktionen und Rechte übernehmen und so die Verzahnung von Kirche und Staat weiter anwächst. Je mehr die Bischöfe und Äbte selbst als Lehnsherren auftreten und über eigene, oftmals sehr große und weitgestreute Amtsbesitzungen verfügen, desto schwerer wird es für sie, sich von einer Berührung mit dem Kriegswesen freizuhalten. Dies um so mehr, als sich bereits Karl der Große über das immer wieder erneuerte Waffendienstverbot für Kleriker hinwegsetzt und auch die geistlichen Lehnsherren verpflichtet, mit ihrem Gefolge in den Krieg zu ziehen.

Auch die Päpste geraten immer häufiger in diese Lage. Schon Gregor I. hatte sich um 600 auf die Versorgung und Leitung römischer Truppen in weitgehendem Maß eingelassen und damit ein lange nachwirkendes Beispiel gegeben¹⁹, das später um so mehr Gewicht bekam, als es galt, den Kirchenstaat zu verteidigen. Leo IV. begleitet im Jahr 849 das römische Heer, das auf seine Anordnung hin den Arabern an die Tibermündung entgegenzieht; ebenso handelt Johannes X. im Jahr 915 am Garigliano²⁰. Solange es sich dabei aber noch nicht um selbständigen Waffengebrauch handelte, ließ sich dies mit dem Kriegsdienstverbot für den Klerus und auch dem allgemeinen christlichen Tötungsverbot einigermaßen in Einklang bringen. Eine Folge aber war, daß sich die Abneigung der Kirche gegen das Kriegshandwerk insgesamt weiter verringerte.

Sehr klar kommt diese positivere Einstellung der Kirche zum Krieg in den *liturgischen Texten* der Zeit zur Geltung: „Besiege, Herr, die Feinde des römischen Names und des katholischen Bekenntnisses! Beschütze allerorten die Lenker Roms, damit durch ihren Sieg dein Volk sicheren Frieden habe! Vernichte die Feinde deines Volkes! Verteidige den Bestand des römischen Namens und schütze seine Herrschaft, daß Friede und beständiges Wohl unter deinen Völkern herrsche!“ So und ähnlich heißt es schon im leonianischen Sakramentar, dessen Texte im 5. und 6. Jahrhundert in Rom entstanden sind. Es wird also für den mit der Kirche verbündeten Staat gebetet, und das erstrebte Ziel ist hier noch nicht etwa die Ausbreitung des Glaubens, sondern die Sicherung des Friedens, damit die Bittenden in Ruhe und Freiheit Gott dienen könnten.

In den weiter fortgebildeten römischen Sakramentaren (dem gelasianischen und dem gregorianischen), deren Überlieferung ins 7. bis 8. Jahrhundert zurückreicht, ist in der Karfreitagsliturgie dann ein Gebet für den römischen Kaiser enthalten, dem Gott die barbarischen Völker unterwerfen möge. In den Meßformularen werden die Feinde des Römischen Reichs teilweise bereits als Heiden bezeichnet, was den religiösen Charakter der Kriege unterstreicht. Der siegreiche

Kriegsausgang wird, wie bereits bei Konstantin und im römischen Denken überhaupt, als Erweis der richtigen Glaubensweise, das heißt hier des Christentums, gesehen. Seit dem 8. Jahrhundert finden wir „römisch“ vielfach durch „christlich“ ersetzt, welches diesen zunehmenden religiösen Charakter der Kriege unterstreicht.

Dabei wird nun die *Tötung des Feindes* im öffentlichen Krieg dem sonstigen Totschlag nicht mehr gleichgestellt; trotzdem setzt der Hauptteil der nunmehr von Irland aus verbreiteten Bußbücher doch eine Bußzeit von 40 Tagen dafür fest. Der gelehrte und hoch anerkannte Benediktinermönch und Erzbischof von Mainz, Hrabanus Maurus, wendet sich Mitte des 9. Jahrhunderts ausführlich gegen die Meinung, daß der Totschlag in dem vom Fürsten befohlenen Krieg keiner Buße bedürfe. Außerdem ist die Vorschrift in Geltung, daß Büßende keine Waffen tragen und nach getaner Buße keinen Kriegsdienst mehr leisten dürfen. Der Berufssoldat wird also außerhalb der kirchlichen Bußordnung gestellt.

Als Hauptsünde des Soldaten gilt aber das *Rauben und Plündern*; hält er sich davon fern, so hat man ihm weiter nichts Besonderes mehr zu sagen. Hinkmar von Reims († 882) verfaßt eine Schrift gegen das Rauben der Kriegersleute; ähnlich Rather von Lüttich und Atto von Vercelli. Tenor ist: Für die Soldaten gelten die allgemeinen Gebote Gottes; im übrigen sollen sie die dem König geschworene Treue halten und sein weltliches Gesetz nicht übertreten. Derselbe Atto von Vercelli erklärt in seinem Eifer für das Verbot des Waffengebrauchs der Kleriker aber einmal: „Sich mit Waffen zu verteidigen, Beute zu machen, das Land zu verwüsten, Menschen totzuschlagen und zu verstümmeln ist nicht Sache von Priestern, sondern von Teufeln.“ Auch der kraftvolle Papst Nikolaus I. erklärt um 860: „Der Krieg ist im Fall unvermeidlicher Not zur Verteidigung des Lebens und des Vaterlandes zwar gestattet, an sich aber Teufelswerk, und gegen Fahnenflüchtige ist deshalb Milde am Platz.“²¹

Als nun das Karolingerreich zerfällt und die weltliche Macht sich zersplittert, sieht sich das gesamte Europa zahlreichen Einfällen von Normannen und Ungarn sowie Angriffen der Araber gegenüber. Die meisten kirchlichen Vertreter raten in dieser Situation von Kriegen nicht ab, sondern propagieren den *gerechten Verteidigungskrieg*. Für die Entwicklung des späteren Kreuzzugsgedankens ist es dabei wichtig, daß die Eindringlinge ausnahmslos Nichtchristen sind. Die Lehre vom gerechten Verteidigungskrieg wird dadurch fast zwangsläufig mit der Idee des *Heidenkriegs* verbunden. Zwar geht man in der Abwehr der Invasionen mit der Zeit von der Verteidigung zum Angriffskrieg über; doch erachtet man auch dies in der Regel als gerechten Krieg, und zwar als Wiedereroberung geraubten Guts.

Das geistliche Leben in der Kirche wird durch diese Vorgänge so sehr beeinträchtigt, daß die Zeit von etwa 880 bis 1050 das „*Saeculum obscurum*“ (das „dunkle Jahrhundert“) der Kirche genannt wird. Frömmigkeitsgeschichtlich ist

bedeutsam, daß gerade in dieser Zeit auch den *Heiligen* als Schutzherren der Kirche eine führende Stelle bei der Verteidigung zugewiesen wird. Die Vorstellung, daß der Heilige seine Kirche und seinen Klerus schützt und Angreifer abwehrt oder bestraft, ist zwar schon zu Beginn des Mittelalters geläufig²². Sie tritt aber gerade in den Kämpfen des 9. und 10. Jahrhunderts besonders in den Vordergrund. Selbst daß die Heiligen in ihrem geistlichen Gewand unmittelbar in den Kampf eingreifen, ist nun für das christliche Gefühl nicht mehr verletzend; eine französische Quelle vom Ende des 9. Jahrhunderts berichtet, daß in einer Normannenschlacht der heilige Benedikt das Pferd des Markgrafen Hugo geführt und mit seinem Stock viele Feinde erschlagen habe²³.

Daneben wird die *Verdienstlichkeit der Kirchenverteidigung* nun stark hervorgehoben. Die Päpste Leo IV. (847–855) und Johannes VIII. (872–882) sichern bereits denjenigen, die im Kampf für die Verteidigung der Kirche gegen die Muslime oder die Normannen fallen, das ewige Leben zu²⁴. Zwar hat es Versprechungen himmlischen Lohnes für kriegerische Werke auch bereits früher gegeben; doch gerade der Gedanke, daß die im Krieg Fallenden des Heils teilhaftig werden, sollte von großer Zukunftsbedeutung sein.

Damit sind die beiden Hauptmomente, die im ersten Jahrtausend in bezug auf die Ausbildung eines christlichen heiligen Krieges wirksam sind, zumindest skizziert. Einerseits gibt es Kriege des Staates, den dieser im Dienst der Kirche führt, andererseits Selbstverteidigungskriege der Kirche; doch von einem ritterlichen Kreuzzug war man auch der Idee nach noch weit entfernt.

Das christliche Rittertum und Papst Gregor VII. (1073–1085)

Etwa mit der Jahrtausendwende vollzieht sich in der Einstellung der Kirche zur militärischen Gewalt nochmals ein bedeutsamer Wandel. Der Krieg im Dienst der Kirche und der Schwachen wird nun als heilig angesehen und nicht nur für den König, sondern für jeden einzelnen Soldaten zur religiösen Pflicht erklärt. Im Hintergrund dessen steht die Entwicklung des christlichen Rittertums, in dem der bis dahin weitgehend aufrechterhaltene Gegensatz zwischen der *Militia Christi* und der *Militia saecularis* aufgehoben und eingeebnet ist. Der Erzengel Michael, der als Führer der Engelheere gilt, leitet nun sowohl die Krieger in der Schlacht als auch die Mönche im klösterlichen Seelenkampf. Auch der heilige Georg sowie andere Engel und Heilige gelten zusammen mit den im Krieg bereits gefallenen Soldaten, die nun ohne Bedenken den Märtyrern der alten Kirche gleichgestellt werden, als Mitstreiter im Kampf für Christus. Die Ritterheere insgesamt werden sogar vereinzelt den himmlischen Engelheeren zugeordnet.

Wichtige Voraussetzung für die Entstehung des christlichen Rittertums ist die

fortschreitende Entwicklung des Lehnswesens und der dadurch bedingte Rückgang der Staatsgewalt. Die Kirche übernimmt daraufhin einige der staatlichen Schutzfunktionen selbst und gelangt so in noch unmittelbarere Beziehung zur militärischen Gewalt als zuvor. Gott selbst wird zunehmend als „allmächtiger und kriegsgewaltiger“ Gott verehrt, auch als Lehnsherr, der die Ritter in sein Gefolge nimmt. Vor allem Papst Innozenz III. (1198–1216) greift später in seinen zahlreichen Schreiben den Gedanken des Lehnsdienstes für Gott bzw. Christus auf und verwendet ihn so oft und nachdrücklich, daß er von da an Allgemeingut aller Kreuzprediger wird. Die Kreuznahme wird dabei als eine Investitur betrachtet, in der Gott den Kreuzfahrer als Lohn für die Kreuzfahrt mit dem Himmelreich belehnt.

Die neue Stellung der Kirche zum Rittersum tritt besonders in der Veränderung zutage, die die Institution der *Vogtei* durch die Ausbildung des Lehnswesens vor allem in Frankreich erfährt. Die Vogtei, im Sinn einer weltlichen Aufsicht über Kirchen und Klöster, hatte bereits in karolingischer Zeit bestanden, hier aber nur Verwaltungs- und Repräsentationsaufgaben gehabt; der bewaffnete Schutz der Klöster und Bistümer hingegen hatte dem König oder den Grafen obliegen. Vor allem wegen des Versagens des Königsschutzes und des Wiedererstarkens des Fehdewesens werden die Vögte ab dem 10. Jahrhundert aber in erster Linie zu militärischen Beschützern der kirchlichen Einrichtungen. Die Kirche tritt damit ohne die Vermittlung des Staates in ein direktes Verhältnis zu den Vertretern des Kriegshandwerks, das heißt zu den einzelnen Vögten und Ritters, und die Vorstellung des Schutzes und der Verteidigung der Kirche wird jetzt auf viel weitere Kreise übertragen.

Das wichtigste Ergebnis dieser Entwicklung ist die sogenannte *Gottesfriedensbewegung* des 11. Jahrhunderts. Sie bedeutet, daß die Sicherung des inneren Friedens, die bis dahin eine der Hauptaufgaben des weltlichen Staates gewesen ist und dies in der Theorie immer noch bleibt, nunmehr auch von der Kirche in die Hand genommen wird. Seit dem ältesten bekannten sogenannten Friedenskonzil, der Synode von Charroux (um 989), wird als Kirchengesetz verkündet und durch Kirchenstrafen sanktioniert, was zuvor durch staatliche Gesetzgebung gewahrt war. Die „Pax“, von der die Gottesfriedenssatzungen ihren Ausgang nehmen, besteht vor allem in einem besonderen Schutz für Kirchen, Kleriker und andere Einzelpersonen vor Raub und Gewalttat. Außerdem wird versucht, zumindest für einzelne Fälle und Tage die Fehde, die kriegerische Auseinandersetzung zwischen einzelnen Freien und ihren Sippen, zu beseitigen; das Konzil von Poitiers setzt um das Jahr 1000 zum Beispiel fest, daß Besitzstreitigkeiten ohne Fehde zu regeln seien. Um über die Einhaltung des Gottesfriedens zu wachen, so berichten bereits die Akten eines Konzils um 990 in Le Puy, hatte der Bischof von Le Puy ein Heer zusammengebracht. Auch die Teilnehmer dieses Konzils sollten gegen etwaige Störenfriede mit Waffengewalt einschreiten. Aus den drei-

ßiger Jahren des 11. Jahrhunderts wird berichtet, daß der Erzbischof Aimo von Bourges in Gemeinschaft mit anderen Bischöfen seiner Provinz die gesamte Bevölkerung vom fünfzehnten Lebensjahr an verpflichtete, alle Friedensbrecher und Bedränger der Kirche und des Klerus mit Waffen zu bekämpfen. Auch die Priester hatten mit ihren Fahnen mitzuziehen.

In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts werden diese Bestimmungen noch wesentlich weiter ausgebaut und sogenannte Friedensmilizen geschaffen, die unter kirchlicher Leitung stehen und an deren Kämpfen auch Pfarrer mit ihren Fahnen teilnehmen. Die Erfolge beflügeln diese Friedenskämpfer so sehr, daß bald auch Burgen angegriffen und ungeliebte Fürsten überfallen werden. Von nun an ist man häufig der Überzeugung, im Dienst der Kirche heilige Kriege zu kämpfen und Gott auf seiner Seite zu haben. Einiges scheint sogar darauf hinzudeuten, daß die Kämpfer für den Gottesfrieden eine Art Friedensablaß erhielten, der als Vorläufer des Kreuzzugablasses angesehen werden könnte. Daß die Kleriker keine Waffen führen dürfen, wurde gelegentlich zwar immer noch eingeschärft, in der Praxis aber kaum mehr eingehalten. Statt dessen wurden nun Waffensegnungen zu Beginn der Feldzüge üblich sowie Rittersegnungen, Gebete und liturgische Segensformeln, die ausdrücklich für die in den Krieg ziehenden Soldaten bestimmt waren.

Unter den Päpsten ist es nach mehreren Vorläufern vor allem *Gregor VII.* (1073–1085), der die Militarisierung der Kirche weiter vorantreibt und vervollständigt. Hintergrund dieser Tatsache ist seine Bemühung, die kirchliche Macht gegenüber der weltlichen zu stärken, so zum Beispiel im Investiturstreit die alleinige kirchliche Zuständigkeit für die Wahl von Bischöfen und Äbten durchzusetzen. Überdies war Kaiser Heinrich IV. (1056–1105) trotz seines berühmten Canossagangs (1077) im Kirchenbann, und für die Könige von England und Frankreich galt ähnliches; auf sie war also in militärischen Dingen nicht zu zählen. Gregor VII. unterstützt deshalb den Gedanken des christlichen Rittertums, verlangt von den Bischöfen einen kirchenhistorisch einzigartigen Eid zur unmittelbaren militärischen Unterstützung und schafft eine *Militia Christi* bzw. *Petri*, die mit ihren Kämpfen in den Dienst des Papstes tritt. Neben der Verteidigung des Kirchenstaats will er mit diesen Rittern herrschaftliche Ansprüche gegen den Kaiser sichern. Außerdem hofft er, dem oströmischen Reich, das seit Mitte des 11. Jahrhunderts unter den Einbrüchen der türkischen Seldschuken leidet, Hilfe leisten zu können, um so die seit 1054 eingetretene Kirchenspaltung durch eine Union mit der Ostkirche zu überwinden.

Freilich mangelt es auch in diesem wichtigen 11. Jahrhundert nicht an kritischen Stimmen gegen eine solche Militarisierung der Kirche. Fulbert von Chartres († 1029) etwa wendet sich erbittert gegen solche Bischöfe, die sich mit Heeren umgeben sowie Kriege und Fehden organisieren. Er läßt auch nicht die Entschuldigung gelten, daß es sich um einen Krieg in gerechter Sache handle, den

man nur gezwungenermaßen führe. Auch in diesem Fall solle sich ein Bischof nur mit Geduld und Gebet wehren. Er verweist auf den heiligen Martin, der den Kriegsdienst sogar als Nichtkleriker verweigert hatte: nur der weltliche Fürst habe das Recht, das Schwert zur Niederhaltung des Bösen zu gebrauchen. Auch Burchard von Worms († 1025) meldet unter Berufung auf Hrabanus Maurus († 856) starke Bedenken an.

Vor allem das militärpolitische Verhalten Gregors VII. fordert starke innerkirchliche Kritik heraus. Als Gregor im Frühjahr 1080 zum Kampf gegen Heinrich IV. aufruft und den Soldaten geistlichen Lohn verspricht, erheben sich leidenschaftliche Proteste. Erzbischof Egilbert von Trier bezeichnet in einem Rundschreiben Gregor als Fahnenführer, durch dessen Schuld die Welt in Blut getaucht werde. Während Christus seinen Milites den Stempel des Friedens und der Liebe aufgedrückt habe, hetze der gottlose Papst die Menschen gegen den König auf. Mehrere Absetzungsdekrete werden beschlossen, in denen die Neuwahl eines Papstes angekündigt wird, der nicht Zwietracht und Kriege, sondern Frieden in der Kirche anstrebe. Als schließlich Wibert von Ravenna als Gegenpapst eingesetzt ist, wendet auch dieser sich mit den Vorwürfen des Mordes, der Machtgier und des Meineids gegen Gregor.

Umgekehrt setzen sich eine Reihe von Autoren ebenso leidenschaftlich für den gregorianischen Kurs ein. Sowohl der Krieg im Dienst von katholischen Fürsten als auch für den apostolischen Stuhl wird dabei pauschal gerechtfertigt, das Töten sowohl von Nichtchristen als auch von Exkommunizierten zuweilen nicht mehr als verwerflich angesehen. Am bedeutsamsten unter den Befürwortern ist Anselm, der Bischof von Lucca, der sich darum bemüht, die von Augustinus, Gregor I. und in einigen Ketzeredikten der alten Kirche festgelegten Zwangsmaßnahmen gegen Häretiker und Schismatiker auch für die Situation in seiner Zeit zu rechtfertigen. Er entwirft ein systematisches Konzept, in dem Augustinus' Gedanken zum zweiten Mal zum Fundament einer katholischen Kriegstheorie gemacht werden und das auch kirchenrechtsgeschichtlich große Bedeutung gewinnt. Wichtiges Element seiner Lehre ist, daß auch Kleriker den Krieg betreiben, zum Kampfe mahnen und den Befehl zur Verfolgung der Feinde und zum Beutemachen geben können.

Es ließen sich hier noch zahlreiche andere Wortmeldungen der Zeit anführen und im einzelnen auf ihre Aussagekraft und Aussagerichtung prüfen. Festzuhalten bleibt, daß nach einer vielhundertjährigen Entwicklung am Ende des 11. Jahrhunderts die militärische Gewalt der Kirche nicht mehr fremd gegenübersteht. Im Gegenteil: Die Kirche bedient sich vielfach selbständig und zu eigenen Zwecken der militärischen Gewalt. Die nunmehr beginnende Zeit der Kreuzzüge ist damit historisch bestmöglich vorbereitet.

Warum nun hat die Kirche sich so sehr auf die militärische Gewalt eingelassen und die skizzierte Entwicklung genommen? Überschaute man die kirchenge-

schichtlichen Darstellungen, so reichen die hierfür genannten Gründe von der immer noch besonders betonten Kampfesfreudigkeit der Germanen über den starken Einfluß des Islam, der natürlich eigens zu betrachten wäre, bis zur Wallfahrtsfreudigkeit der Westeuropäer ins Heilige Land. Die Hauptgründe für die aufgezeigte Entwicklung scheinen aber in der historisch ständig zunehmenden Verquickung von kirchlicher und weltlicher Macht und der damit verbundenen Übernahme sowohl von Verteidigungsverantwortung als auch von weltlichem Machtanspruch durch die Kirche bzw. einzelne ihrer führenden Vertreter zu liegen.

ANMERKUNGEN

¹ So nach J. Ebach, *Das Erbe der Gewalt* (Gütersloh 1980) 74.

² L. Boehm, in: *Sacramentum Mundi* 3 (1969) 85; vgl. auch A. Waas, in: *LThK* 6 (1961) 632.

³ Näheres, auch mit der aktuellsten Literaturübersicht, in: *TRE* 20 (1990) 1–10 u. 10–55. Am bedeutsamsten zur Fragestellung immer noch C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart 1935, Nachdr. Darmstadt 1980).

⁴ Ebd. 1. ⁵ 1 Apol. 39, 3. ⁶ Div. Inst. VI 20. 15–17.

⁷ Origenes, C. Cels. VIII 73; Tertullian, De cor. 11; De Idol. 19.

⁸ Origenes, C. Cels. VIII 73; vgl. Platon, Leges 759 c.

⁹ S. etwa Tertullian, Apol. 30, 4.

¹⁰ A. v. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen 1905, Nachdr. Darmstadt 1963).

¹¹ Vgl. etwa 1 Thess 5, 8; 2 Kor 6, 7; Röm 6, 13 f., 23; 13, 12; Eph 6, 10–18.

¹² So der 3. Kanon des Konzils von Arles (314). ¹³ De err. 29.

¹⁴ Brief Nr. 188 (an Amphilocheus), c. 8 u. 13 (Hauschild 105 u. 107).

¹⁵ De civ. dei XIX, 7. 15; XXII 6. ¹⁶ Contra Faustum XXII 74 f. (CSEL XXV/1, 672).

¹⁷ Die beiden Hauptstellen sind Quaest. in Pent. VI 10 u. De civ. dei I 21.

¹⁸ S. Register Gregors I., I Br. 73 u. IV Br. 26. ¹⁹ Ebd. II Br. 7 u. 32–34.

²⁰ Liber Pontif. II 118; dazu Leo IV., Br. 1, und Chronik von Montecassino I c. 52.

²¹ Nicolaus I., Br. 99 c. 22 f. 46.

²² Gregor von Tours, De virtutibus s. Martini I 14 u. 29; De passione s. Juliani 7 u. 13; Gregor I., Dialoge I 4.

²³ Adelerius, Miracula s. Benedicti (MG SS. XV I 499).

²⁴ Leo IV., Br. 28 (MG Ep. V 601); Johann VIII., Br. 150 (MG Ep. VII 126 f.).