

MITTELALTER-FORSCHUNGEN

Herausgegeben von
Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter

Band 54



JAN THORBECKE VERLAG

Boris Gübele

Deus vult, Deus vult

Der christliche heilige Krieg im Früh- und Hochmittelalter



JAN THORBECKE VERLAG

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

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

Dissertation entstanden an der Universität Stuttgart (D93)

Alle Rechte vorbehalten

© 2018 Jan Thorbecke Verlag

ein Unternehmen der Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern

www.thorbecke.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. bibl. fol. 56, f. 90v.

Satz: Schwabenverlag AG, Ostfildern

Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7995-4377-4

Vorwort

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine leicht überarbeitete und aktualisierte Fassung meiner Dissertation, die im Jahr 2013 von der Universität Stuttgart angenommen wurde. Auch wenn eine geschichtswissenschaftliche Doktorarbeit naturgemäß das Werk eines Einzelnen ist, so gibt es dennoch Menschen, denen Dank gebührt, da sie dem Autor in irgendeiner Form hilfreich zur Seite standen. Zu danken ist in erster Linie meinem Doktorvater, Prof. Dr. Mark Mersiowsky, sowie den beiden Mitberichtern Prof. Dr. Rainer Leng und Prof. Dr. Sabine Holtz. Weiterer Dank gebührt den Herausgebern der Reihe „Mittelalter-Forschungen“, Prof. Dr. Bernd Schneidmüller sowie Prof. Dr. Stefan Weinfurter, die mir wertvolle Hinweise gaben. Einige Ratschläge gaben mir außerdem noch Dr. Ioannis Stouraitis, Mag. Dr. Martin Schaller sowie Prof. Dr. Ellen Widder, wofür ich ebenfalls danken möchte.

Zu Dank verpflichtet bin ich auch der Württembergischen Landesbibliothek, die mir freundlicherweise die Abbildung für das Cover meines Buches zur Verfügung stellte. Schließlich gebührt mein Dank dem Jan Thorbecke Verlag sowie Herrn Jürgen Weis für die Verlegung meines Buches.

Nicht zuletzt bedanke ich mich ganz herzlich bei meinen Eltern, Gisela und Joachim Gübele, die beide über die Jahre hinweg eine wichtige Unterstützung waren.

Kirchheim unter Teck, Oktober 2017

Boris Gübele

Inhalt

Vorwort	5
Abkürzungen	11
1. Einleitung	13
2. Das frühe Christentum und Augustinus	27
2.1. Die Haltung der frühen Christen	27
2.2. Konstantin und das Labarum	32
2.3. Augustinus	39
2.4. Fazit: Das Christentum und Gewalt in der Antike	44
3. Gregor I. und Chlodwig	47
3.1. Gregor I.	47
3.2. Chlodwig	48
4. Heiliger Krieg in Byzanz	51
4.1. Zur bisherigen Wahrnehmung der Forschung	51
4.2. Theophanes	52
4.3. Georgios Pisides	58
4.4. Das Chronicon Paschale	60
4.5. Einige weitere Quellen	61
4.6. Die Belagerung Konstantinopels	63
4.7. Euagrius Scholastikos und das Acheiropoieton	65
4.8. Theophylaktos Simokates und die Zeit des Maurikios	67
4.9. Religiosität und Krieg zur Zeit des Herakleios	69
4.10. Moslems und Juden zur Zeit des Herakleios	71
4.11. Die Bedeutung der Feldzüge des Herakleios	73
4.12. Zum Einfluss der Perserkriege des Herakleios auf die westliche Welt	80
4.12.1. Die Wahrnehmung des Herakleios im lateinischen Frühmittelalter	80
4.12.2. Die Wahrnehmung des Herakleios zur Zeit des Ersten Kreuzzuges und im zwölften Jahrhundert	92
4.12.3. Die Wahrnehmung des Herakleios zu späterer Zeit	98
4.12.4. Herakleios: Byzanz und der Westen	102
5. Von Byzanz nach Spanien	107
5.1. Fazit: Spanien und die Reconquista	117

6.	Kleriker und Waffen	119
6.1.	Die offizielle Haltung der Kirche	119
6.2.	Die Realität	123
6.2.1.	Vom sechsten bis zum achten Jahrhundert	123
6.2.2.	Die Zeit Karls des Großen und seiner Nachfolger	126
6.2.3.	Bischöfe im Kampf: Das neunte Jahrhundert und die Normannen	131
6.2.4.	Das zehnte Jahrhundert: Bischöfe im Kampf gegen die Ungarn und zur Zeit der Ottonen	138
6.2.5.	Kriegsdienst von Bischöfen im zehnten und elften Jahrhundert	144
6.3.	Fazit	147
7.	Die Zeit der Karolinger	149
7.1.	Heiliger Krieg zur Zeit der späten Merowinger und der Karolinger?	149
7.2.	Päpste zur Zeit der Karolinger: Gregor III., Stephan II. und Paul I.	151
7.3.	Karl der Große	155
7.3.1.	Karl und die Sachsen	155
7.3.2.	Karl und die Awaren	162
7.3.3.	Alkuin und das Selbstverständnis der Franken	167
7.3.4.	Zum Charakter von Karls Kriegen	171
7.4.	Die Zeit nach Karl	176
7.4.1.	Einige Bemerkungen zum Nachleben Karls	176
7.4.2.	Die Jahre nach Karl	178
8.	Zwei frühmittelalterliche Dichtungen	181
8.1.	Der Heliand	181
8.2.	Das Wächterlied aus Modena	185
9.	Liturgie und Sakralisation des Krieges im Frühmittelalter	187
10.	„Heiliger Krieg“ im Frühmittelalter?	191
10.1.	Nikolaus I., Leo IV. und Hadrian II.	191
10.2.	Johannes VIII.	193
10.3.	Zwei eher schwierige Quellen zum Frühmittelalter: Das Chronicon Salernitanum und eine seltsame Predigt	197
10.4.	Gefahr für die Christenheit: die Normannen	198
10.5.	Das Ludwigslied	202
10.6.	Die heilige Lanze	205
10.7.	Mauritius und Mattatias	219
10.8.	Heilige Krieger	222
10.9.	Das Kreuz	226

10.10. „Heiliger Krieg“ zur Zeit der Ottonen und Salier?	230
10.10.1. Ottonen	230
10.10.2. Heinrich III.	239
10.10.3. Fazit	240
11. Leo IX. und seine Zeit	243
12. Die Pataria	247
13. Benzo von Alba	253
14. Die Normannen	257
14.1. Die Normannen in Süditalien	257
14.2. Einige Worte zur Schlacht von Hastings	260
15. Alexander II.	263
16. Gregor VII.	267
16.1. Spanien	267
16.2. Der Orientplan	269
16.3. Kriegerische Terminologie in der Vita Mathildis	274
16.4. Kriegerische Terminologie bei Gregor	275
16.5. Weitere Quellen zu Gregor	276
16.6. Zur Beurteilung Gregors	280
16.7. Einige Bemerkungen zu Manegold von Lautenbach	283
17. Das Carmen in victoriam Pisanorum	287
18. Die christliche Welt unmittelbar vor Clermont	293
18.1. Ivo von Chartres	293
18.2. Zwischenfazit: Das elfte Jahrhundert bis zum Vorabend des Konzils von Clermont	295
19. Urban II.	297
19.1. Hinführung	297
19.2. Fulcher von Chartres	299
19.3. Robert der Mönch	301
19.4. Die Gesta Francorum	303
19.5. Guibert von Nogent	304
19.6. Balderic von Dol	307
19.7. Die Konzilsakten	309
19.8. Die Briefe Urbans	311
19.9. Einige weitere Quellen	312
19.10. Zur Einschätzung der Rede Urbans	313

20. Der Erste Kreuzzug	319
20.1. Im Zeichen des Kreuzes: Pilger, Kämpfer, Märtyrer	319
20.2. Das Martyrium des Kriegers	322
20.3. Raimund von Aguilers	325
20.3.1. Gottes Wille	325
20.3.2. Die heilige Lanze	328
20.3.3. Der Herr der Schlachten	332
20.3.4. Der „Jesus“ Raimunds von Aguilers	333
20.3.5. Schlacht als Gottesdienst und imitatio Christi	335
20.3.6. Gottfried als „vicarius Dei“	337
20.3.7. Gott und die Kreuzfahrer	338
20.4. Die Gesta Francorum	341
20.5. Albert von Aachen	345
20.5.1. Die Motivation und das Selbstbild der Kreuzfahrer	345
20.5.2. Krieg der Religionen?	358
20.5.3. Krieg im Zeichen der Religion?	362
20.5.4. Krieg im Namen des Herrn?	367
20.5.5. Fazit	370
20.6. Briefe und Urkunden zum Ersten Kreuzzug	370
20.7. Zur Bewertung des Ersten Kreuzzuges	373
21. Sigebert von Gembloux	375
22. Bernhard von Clairvaux	377
23. Der „heilige“ Krieg – ein Resümee	383
24. Quellen und Literatur	399
24.1. Handschriften	399
24.2. Quelleneditionen	399
24.3. Literatur	411
Register	443
Personenregister	443
Ortsregister	448

Abkürzungen

AASS	Acta Sanctorum
CC Series Latina	Corpus Christianorum: Series Latina
CC Cont. Med.	Corpus Christianorum: Continuatio Medievalis
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus Scriporum Historiae Byzantinae
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
Greg. Reg.	Das Register Gregors VII.
HdA	Handbuch der Altertumswissenschaft
HZ	Historische Zeitschrift
MGH	Monumenta Germaniae Historica
	Auct. ant. Auctores antiquissimi
	Capit. Capitularia regum Francorum
	Conc. Concilia
	Dt. Chron. Deutsche Chroniken
	Epp. Epistolae
	saec. XIII Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae
	sel. Epistolae selectae
	Libri mem. Libri memorials
	LL Leges
	SS Scriptores
	rer. Germ. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi
	N.S. Scriptores rerum Germanicarum, Nova series
	rer. Mer. Scriptores rerum Merovingicarum
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
RHC Occ.	Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux
RIC	Roman Imperial Coinage

1. Einleitung

Für die meisten Menschen der heutigen Zeit ist die Vorstellung von einem Krieg, der zugleich heilig sein soll, ein Widerspruch in sich selbst.¹ Die Welt des Mittelalters hingegen scheint „heilige“ Kriege zur Genüge gekannt zu haben. Sowohl in der christlichen wie auch in der islamischen Welt traten sie angeblich auf. Die mediävistische Forschung widmete sich der Erkundung jenes Phänomens von Zeit zu Zeit, doch scheint es ihr nicht gelungen zu sein, wirklich zu klären, was genau denn nun einen Krieg zu einem „heiligen Krieg“ macht, geschweige denn, zu einem Konsens hierüber zu gelangen. Dabei liegen die Dinge im Grunde doch recht einfach: Ein Krieg ist dann heilig, wenn er als heilige Handlung aufgefasst werden kann, in etwa so, wie wenn man einen Gottesdienst zelebriert. Die bisherigen Forschungsarbeiten zum sogenannten „heiligen Krieg“ sind jedoch oft allzu oberflächlich, allzu pauschalisierend und allzu vorschnell, egal, ob es sich um Carl Erdmann und seine geistigen Nachfolger, um die angelsächsische Kreuzzugsforschung, um Mediävisten, Religionswissenschaftler oder Theologen handelt – Letztere stehen der Idee, dass ein Krieg „heilig“ sein kann, ohnehin skeptisch gegenüber.

Das im Grunde einflussreichste Buch zum Thema des „heiligen Krieges“ verfasste Carl Erdmann in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts: „Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens“.² Ihm zufolge ist ein Krieg dann heilig, wenn er als religiöse Handlung aufgefasst, oder sonst zur Religion in eine direkte Beziehung gesetzt wird.³ Die Definition scheint schlüssig, doch verhindert sie nicht das Zustandekommen extrem unterschiedlicher Auffassungen darüber, welche Kriege in der Geschichte nun als heilig gelten können. Mit Recht stellt Bronisch fest, dass Erdmann selbst die Begriffe „heiliger Krieg“ und „Kreuzzug“ keineswegs stringent in seinem Werk verwendete.⁴

Beumann folgte der Definition Erdmanns, doch fügte er noch hinzu, dass der heilige Krieg im christlichen Abendland von anderen heiligen Kriegen grundsätzlich verschieden sei. Beumann glaubte allen Ernstes, dass auf „der Frühstufe der Völker, im Zeitalter der vor- und außerchristlichen Nationalreligionen“, letztendlich jeder Krieg heilig gewesen sei, da „der nationale Gott“ sein Volk zum Sieg geführt habe. Profaner und heiliger Krieg seien hier noch nicht auseinander

1 Vgl. George T. Dennis: Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium, in: Angeliki E. Laiou / Roy Parviz Mottahedeh (Hrsg.): The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World, Washington D.C. 2001, S. 231–242; hier, S. 31.

2 Vgl. Carl Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935 (ND 1955). Zur Einschätzung des starken Einflusses von Erdmanns Buch vgl. z. B. Jonathan Riley-Smith: The First Crusade and the idea of crusading, London 1993, S. 1.

3 Vgl. Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 1.

4 Vgl. Alexander Pierre Bronisch: Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert, Münster 1998 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Zweite Reihe 35), S. 204 ff.

getreten, was auch schon bei Erdmann zu lesen war.⁵ Dieser Satz verdeutlicht, welch immense Probleme die Forschung immer wieder hatte, den Begriff des heiligen Krieges wirklich zu fassen, ist ein solches Verständnis des Begriffes an Schwammigkeit doch kaum mehr zu übertreffen, von dem problematischen Verständnis von Religion, das hier an den Tag gelegt wird, ganz zu schweigen. Erdmann ahnte seinerzeit immerhin, dass eine solche Auffassung des heiligen Krieges zu weit führen würde, weshalb er eine weitere Definition gab, und zwar für den Kreuzzug, der für Erdmann eine besondere Form des heiligen Krieges war.⁶

Auch Noth folgte der Definition Erdmanns, allerdings derjenigen, die dieser für den Kreuzzug gegeben hatte und wandte sie auf den heiligen Krieg an.⁷ Noth sieht in einem heiligen Krieg „eine um der Religion willen unternommene kriegerische Expedition“.⁸ Eine solche Definition hat den Vorzug, dass sie, so betont Noth, eine klare Unterscheidung von „heiligem“ und „profanem“ Krieg möglich macht. Wollte man schon Kriege „religiöser Prägung“ als „heilig“ bezeichnen, also Kriege, bei denen auf die Hilfe Gottes und der Heiligen gebaut wird, bei denen geweihte Gegenstände mitgeführt werden, oder in deren Umfeld religiöse Verrichtungen ausgeführt werden, dann müsste man vielen, ja geradezu der Mehrzahl der mittelalterlichen Kriege das Prädikat eines „heiligen Krieges“ zugestehen, stellt Noth mit Recht fest.⁹ Bronisch, der sich in seiner Studie über die Reconquista und den heiligen Krieg mit dem Phänomen „heiliger Krieg“ intensiv auseinandersetzt, empfindet Noths Verständnis desselben als zu restriktiv, da es dann vor den Kreuzzügen eigentlich keine heiligen Kriege gegeben habe und auch die Kreuzzüge selbst als solche sogar in Frage gestellt seien, wie Bronisch schreibt.¹⁰

Etwas an Erdmann erinnert auch die Definition des Orientalisten und Kirchenhistorikers Dag Tessore. Mit „heiligem Krieg“ sei speziell der Krieg gemeint, der aus religiösen Gründen und unter Bezugnahme auf den Glauben geführt werde, so Tessore.¹¹

5 Vgl. Helmut Beumann: Kreuzzugsgedanke und Ostpolitik im hohen Mittelalter, in: Ders. (Hrsg.): Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters, Darmstadt 1973 (Wege der Forschung 7), S. 121–145; hier S. 121 f. Erstmals erschienen in: Historisches Jahrbuch 72 (1953), S. 112–132; Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 1.

6 Vgl. Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 1: „Hier bildete die Religion eine spezifische Kriegsursache und fiel nicht mit dem Volkswohl, der Landesverteidigung, dem Staatsinteresse oder der nationalen Ehre zusammen; die Aufrufe zum Kreuzzug wandten sich dementsprechend nicht an bestimmte Völker und zunächst auch nicht an die Staatsoberhäupter, sondern an die Masse der christlichen Ritter.“

7 Vgl. Albrecht Noth: Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn 1966 (Bonner historische Forschungen 28), S. 9 f.

8 Vgl. ebd., S. 115.

9 Vgl. ebd., S. 9, Anm. 7.

10 Vgl. Bronisch: Reconquista und Heiliger Krieg, S. 207 ff.

11 Vgl. Dag Tessore: Der Heilige Krieg im Christentum und Islam. Aus dem Italienischen übersetzt von Frauke Frihling, Düsseldorf 2004, S. 9. Dass sein auf engem Raum sehr breit angelegtes Buch

Stobbe will der Definition Tessoros folgen, sieht jedoch den Nachteil, dass sie voraussetzt, religiöse Gründe als solche identifizieren und von nichtreligiösen unterscheiden zu können.¹² Wie Stobbe außerdem feststellt, hat der Krieg in der vormodernen Welt einen „wie immer gearteten Ort innerhalb des religiösen Deutungssystems.“¹³ Der Begriff des heiligen Krieges erweise sich daher lediglich begrenzt als brauchbar. Dennoch könne auch in der vormodernen Welt der religiöse Stellenwert des Krieges variieren.¹⁴ Nicht jeder Krieg, so Stobbe weiter, müsse in gleicher Weise als sakrale Angelegenheit erlebt und gedeutet werden, weswegen der Begriff des heiligen Krieges trotz seiner Problematik als „Kontrastbegriff“ eine Berechtigung haben könne.¹⁵ In Zusammenhang mit den Kämpfen der Makkabäer äußert Stobbe schließlich, dass ein heiliger Krieg dann geführt werde, wenn das Vergehen, das der Krieg ahnden soll, direkt das Heilige bzw. seine Manifestationen betreffe.¹⁶

Villey definierte den heiligen Krieg als einen Krieg, der durch oder für eine spirituelle Macht geführt wird, oder für religiöse Interessen.¹⁷ Rousset befand, dass diese Definition in der Tat auf den christlichen heiligen Krieg zutrifft, vor allem, wenn er gegen die Muslime geführt wird.¹⁸ Durch den vom Papst gewährten Ablass und das Zeichen des Kreuzes, das universelle Zeichen der Christenheit, so Rousset weiter, unterscheide sich der Kreuzzug aber von allen anderen heiligen Kriegen.¹⁹ Für Vitalien Laurent zeichnet sich ein heiliger Krieg dadurch aus, dass er mit dem Ziel der Konversion oder wenigstens der vollständigen Unterwerfung Ungläubiger unternommen wird.²⁰ Jaspert betrachtet den heiligen Krieg als einen „Krieg für Gott“.²¹ Als reinste Ausprägung des

kaum in die Tiefe geht, sieht der Autor selber: Die historische Darstellung des heiligen Krieges sei nicht erschöpfend und viele Behauptungen sowie Zitate müssten auf den Kontext hin überprüft, präzisiert und vertieft werden; vgl. ebd., S. 14f.

12 Vgl. Heinz-Günther Stobbe: *Religion, Gewalt und Krieg. Eine Einführung*, Stuttgart 2010 (Theologie und Frieden 40), S. 90. Dem Buch Stobbes, das sehr überblicksartig gestaltet ist, mangelt es freilich ebenfalls an einer gewissen Tiefe.

13 Vgl. ebd., S. 92.

14 Vgl. ebd.

15 Vgl. ebd.

16 Vgl. ebd., S. 182.

17 Vgl. Michel Villey: *La Croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Paris 1942, S. 21f.

18 Vgl. Paul Rousset: *Les origines et les caractères de la première croisade*, Neuchâtel 1945, S. 142.

19 Vgl. ebd. ff. Ähnlich sieht dies Russel: Ihm zufolge wird ein heiliger Krieg für die Ziele oder die Ideale des Glaubens geführt, und zwar aufgrund göttlicher Autorität oder der eines religiösen Führers. Wenn dieser ein kirchlicher Amtsträger sei, werde der heilige Krieg zum Kreuzzug; vgl. Frederick H. Russell: *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge u. a. 1975 (Cambridge studies in medieval life and thought 3, 8), S. 2. Bronisch wirft Rousset vor, nicht genug zwischen Wirklichkeit und Epik zu unterscheiden, da er die Kämpfe gegen die Muslime, die in den *Chansons de Geste* beschrieben werden, als heilige Kriege charakterisiert; vgl. Bronisch: *Reconquista und Heiliger Krieg*, S. 212f.

20 Vgl. Vitalien Laurent: *L'idée de guerre sainte et la tradition Byzantine*, in: *Revue historique du sud-est européen* 23 (1946), S. 71–98; hier S. 73.

21 Vgl. Nikolas Jaspert: *Die Kreuzzüge*, Darmstadt 2003, S. 26. Ähnlich Arnold Angenendt: *Die Kreuzzüge. Aufruf zum „gerechten“ oder zum „heiligen“ Krieg?*, in: Andreas Holzem (Hrsg.): *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Pader-

heiligen Krieges betrachtete Pissard wiederum einen Krieg, der vom Oberhaupt der Kirche ausgelöst und organisiert wurde.²²

Die Definition, die Cowdrey gibt, lautet folgendermaßen: Der heilige Krieg gehört zur Sphäre der Religion und des Transzendenten. Es handelt sich um eine Kriegsführung die gemäß den Absichten Gottes unternommen wird. In Antwort auf die an ihn gerichteten Gebete entscheidet Gott, welche Seite eines Konfliktes im Recht ist. Letztere handelt konform mit Gottes Willen und wird mit dem Sieg, ja sogar mit dem Martyrium belohnt. Als Gegenleistung dafür müssen die Kämpfenden aber ihre Motive mit der christlichen Lehre in Einklang bringen, sollen dem Gesetz der Nächstenliebe folgen und Egoismus sowie den Wunsch nach Rache meiden. Krieg wird für den christlichen Krieger so zur Imitation des Sieges Christi am Kreuz. Da er damit zur Sphäre der Religion gehörte, wurde ein heiliger Krieg vom Klerus gefördert, wenn nicht sogar initiiert. Geführt wurde er von Königen oder Fürsten, wobei der sakrale Aspekt von deren Herrschaft mit ins Spiel kam.²³

Für Baudler ist ein Krieg dann heilig, wenn in ihm agierende kollektive Gewalt als göttlich-transzendente Macht verehrt und der Krieg in ihrem Namen geführt wird. Baudler verwässert den Begriff des heiligen Krieges dann jedoch gehörig, da für ihn jene Macht nicht nur Jahwe, Gott oder Allah sein können, sondern auch die „Neue Weltordnung“ eines George Bush senior.²⁴

Cantarino zufolge basiert ein „heiliger Krieg“ darauf, dass der Gegner nicht etwa ein Individuum oder dessen Rechte verletzt, sondern vielmehr das religiöse System, welches der Angegriffene repräsentiert. Die Gesellschaft oder das Individuum, dem Unrecht zugefügt wurde, verteidigt somit nicht ihre bzw. seine eigenen Rechte, sondern die religiösen Rechte, die Gott der ganzen Gemeinschaft gewährt hat.²⁵ Einer solchen Definition zufolge muss ein heiliger Krieg also

born u. a. 2009 (Krieg in der Geschichte 50), S. 341–367; hier S. 341. Für Angenendt spielt darüber hinaus das Motiv der „sühnenden Reinigung“ eine Rolle; vgl. ebd., S. 361. Angenendt gibt aber zu, dass sich weitaus schwieriger angeben lässt, was genau ein „heiliger Krieg“ ist, als gemeinhin unterstellt wird; vgl. ders.: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007, S. 375.

22 Vgl. Hippolyte Pissard: *La guerre sainte en pays chrétien. Essai sur l'origine et le développement des théories canoniques*, Paris 1912, S. 27. In der Einleitung zu seinem Buch bemerkte Pissard allerdings, dass der Begriff vom heiligen Krieg recht unklar ist; vgl. ebd. S. III. In der zugehörigen Rezension setzte Villien den heiligen Krieg mit dem Kreuzzug gleich; vgl. Antoine Villien: Rezension zu Pissard: *La guerre sainte en pays chrétien*, in: *Revue d'histoire de l'Église de France* 4 (1913), S. 269 f.; hier S. 269.

23 Vgl. H. E. J. Cowdrey: *Christianity and the morality of warfare during the first century of crusading*, in: Marcus Bull / Norman Housley (Hrsg.): *The Experience of Crusading*, Bd. 1, Cambridge 2003, S. 175–192; hier S. 175.

24 Vgl. Georg Baudler: s.v. „Frieden/Krieg“, in: Siegfried Rudolf Dunde (Hrsg.): *Wörterbuch der Religionssoziologie*, Gütersloh 1994, S. 83–91; hier S. 83.

25 Vgl. Vicente Cantarino: *The Spanish Reconquest: A Cluniac Holy War Against Islam?*, in: Khalil I. Semaan (Hrsg.): *Islam and the Medieval West. Aspects of Intercultural Relations*, New York 1980, S. 82–109; hier S. 87 f. Kurz darauf bemerkt Cantarino allerdings beiläufig, dass nicht nur das Konzept einer Verteidigung der „res publica christiana“ eine notwendige Prämisse für einen

unbedingt als Verteidigungskampf aufgefasst werden, worin sicherlich ihr Schwachpunkt liegt.

Gerhard von Rad, der den heiligen Krieg bei den alten Israeliten untersuchte, bezeichnete den heiligen Krieg zwar als „eine eminent kultische, d.h. durch bestimmte traditionelle sakrale Riten und Vorstellungen konventionierte Begehung“, lieferte ansonsten aber keine wirklich klare Definition dessen, was er unter einem heiligen Krieg versteht.²⁶ Weippert entgegnete dementsprechend, dass ein „heiliger Krieg“ weder im Alten Testament noch in außerbiblischen altorientalischen Texten nachweisbar sei.²⁷

Für Dignath-Düren sind jene „heiligen Kriege“ des Alten Testamentes (2. Mose 17, 8–16; 2. Chron. 20, 1–30; Jos. 6) derart gestaltet, dass Jahwe sie alleine führt, ohne echte menschliche Hilfe. Die Soldaten seines Volkes seien in militärischer Hinsicht überflüssig, sie dienten lediglich dazu, „die Kulissen darzustellen, hinter denen die Engelheere Jahwes tun, was ihnen befohlen wird.“²⁸ Schöpf meint, man gewinne stellenweise den Eindruck, dass Jahwe selbst der eigentlich Kriegführende sei, was den Kampf des jüdischen Volkes zu einem Einsatz für die Sache Gottes und somit auch zu einer religiösen Pflicht mache.²⁹

Carsten Colpe wandte ein, dass innerhalb der hebräischen Bibel zwar alles mögliche mit dem Attribut „heilig“ versehen wird, bis hin zu Gegenständen, doch wird gerade der Krieg eben nicht so bezeichnet.³⁰ Colpe glaubt darüber hinaus, dass man dann, wenn man „heiliger Krieg“ sage, mit dem Begriff „heilig“ ein „Mehr“ meine, das über Begründungen, Rechtfertigungen und Ideologisierungen eines Krieges weit hinausgehe. Er stellt jedoch selber fest, dass auch ein notwendiger, ein gerechter, ein Freiheits-, ein Klassen- oder ein nationaler

heiligen Krieg sei, sondern auch eines, das die militärische Expansion des „imperium christianum“ vorsehe; vgl. ebd., S. 89.

- 26 Vgl. Gerhard von Rad: *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zürich 1951 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 20), S. 14. Rad betont, dass in einem solchen Krieg der Handelnde Jahwe sei, dass die Feinde Jahwes Feinde und die Kriege selbst Jahwes Kriege seien; vgl. ebd., S. 9. Zur Kritik an der Abhandlung von Rads vgl. Carsten Colpe: *Zur Bezeichnung und Bezeugung des „Heiligen Krieges“ (I)*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 1 (1984), S. 45–58; hier S. 50f.; 199ff. Canard wollte ebenfalls einen heiligen Krieg bei den alten Israeliten ausmachen; vgl. Marius Canard: *La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien*, in: *Revue africaine* 79, 2 (1936), S. 605–623; hier S. 608.
- 27 Vgl. Manfred Weippert: „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien. Kritischen Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im alten Israel“, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 84 (1972), S. 460–493; hier S. 490. Die Thesen Gerhard von Rads entfalteten nach Erscheinen seines Buches dennoch eine gewisse Wirkungsmacht; vgl. ebd., S. 463f.
- 28 Vgl. Walter Dignath-Düren: *Kirche – Krieg – Kriegsdienst. Die Wissenschaft zu dem aktuellen Problem in der ganzen Welt*, Hamburg 1955 (Theologische Forschung 10), S. 45.
- 29 Vgl. Bernhard Schöpf: *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins*, Regensburg 1958 (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 5), S. 202.
- 30 Vgl. Carsten Colpe: *Zur Bezeichnung und Bezeugung des „Heiligen Krieges“ (II)*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 1 (1984), S. 189–214; hier S. 201. Der Begriff vom heiligen Krieg fehlt im gesamten alttestamentlichen Schrifttum; vgl. Stobbe: *Religion, Gewalt und Krieg*, S. 123. Joel 4, 9 kommt diesem Begriff freilich dennoch nahe.

Krieg bereits ein solches „Mehr“ enthält.³¹ Mit diesem „Mehr“ füge sich ein heiliger Krieg in die „Morphologie und Funktion von Phänomenen und Handlungen, die eindeutig oder mindestens eindeutiger religiös sind und das Heiligkeitsattribut verdienen“.³² Auch Colpe bemängelt, dass der Frage, ob ein Krieg als solcher heilig ist, kaum Aufmerksamkeit gewidmet wurde, und dass sich die Bezeichnung „heiliger Krieg“ ohne Nachdenken von selbst einstellt.³³ Süßmuth bemerkte, dass der Krieg, wenn er als „heilig“ betrachtet wird, dem sakralen Bereich zugewiesen wird, Religiöses und Profanes würden miteinander verwoben.³⁴ Hiermit war er gewiss auf der richtigen Spur, doch unterließ er es, hieraus eine Definition zu erschaffen, um diese dann konsequent und auch restriktiv auf die Kriege der Geschichte anzuwenden.

In seiner geradezu substanzlosen, wirren und oftmals allenfalls an der Oberfläche kratzenden Studie „Religious Mythology and the Art of War“ versuchte James A. Aho zahlreiche unterschiedliche Religionen einzubeziehen und wollte hierbei zwei unterschiedliche Konzepte eines Mythos vom heiligen Krieg ausmachen, wobei er die eine Variante als „immanentist-cosmological“ und die andere als „transcendent-historical“ bezeichnete.³⁵ Eine Gemeinsamkeit wollte Aho allerdings für alle heiligen Kriege ausmachen: „All holy wars have as their final goal the protection of the world from nothingness.“³⁶ Vielleicht, so möchte man fast meinen, sollte eher der Begriff vom heiligen Krieg selbst vor dem Nichts, vor nichtssagenden Definitionen nämlich, geschützt werden.

Eher weniger hilfreich ist es auch, wenn Trutz von Trotha schreibt, dass der totale Krieg typischerweise ein heiliger Krieg sei, da er oftmals eine religiöse bzw. weltanschauliche Grundlage habe.³⁷ Auch eine solche Auffassung würde den Begriff vom „heiligen Krieg“ allzu sehr verwässern.

31 Vgl. Colpe: Bezeichnung und Bezeugung des „Heiligen Krieges“ (I), S. 45.

32 Vgl. ders.: Bezeichnung und Bezeugung des „Heiligen Krieges“ (II), S. 190.

33 Vgl. ebd., S. 190f. Vgl. auch ebd., S. 212: „[...] können die Leute in aller Welt voneinander die Rede vom heiligen Krieg übernehmen, ohne zu wissen, wovon sie sprechen.“

34 Vgl. Hans Süßmuth: „Heiliger Krieg“ – Barriere des Friedens, in: Saeculum 22 (1971), S. 387–401; hier S. 387.

35 Vgl. James A. Aho: *Religious Mythology and the Art of War. Comparative Religious Symbolisms of Military Violence*, Connecticut 1981 (Contributions to the Study of Religion 3), S. 11f. Unterschiede zwischen den beiden Konzepten bestehen für Aho unter anderem darin, dass innerhalb des Typus, den Aho als „immanentist-cosmological“ bezeichnet, Töten und Sterben im Krieg „as absolute ends“ glorifiziert würden, das Vermeiden des Todes aber werde als „attachment to self“ verstanden, während der andere Typus Tod und Verwundung möglichst vermeiden wolle; zu den weiteren Unterscheidungskriterien vgl. ebd., S. 12. Der „immanentist-cosmological myth of holy war“ findet sich laut Aho u. a. beim Buddhismus, Hinduismus, Konfuzianismus und innerhalb der mittelalterlichen Christenheit, während das „transcendent-historical“ genannte Konzept bei den alten Hebräern, dem Islam, sowie dem Protestantismus auftrete; vgl. ebd., S. 11.

36 Vgl. ebd., S. 11; vgl. auch ebd., S. 218: „Holy war [...] preserves the cosmic world from nothingness or it eradicates absurdity by bringing justice into historical reality. In either case, the holy war is an armed confrontation with Evil.“

37 Vgl. Trutz von Trotha: *Formen des Krieges. Zur Typologie kriegerischer Aktionsmacht*, in: Sighard Neckel / Michael Schwab-Trapp (Hrsg.): *Ordnungen der Gewalt. Beiträge zu einer*

Der katholische Kirchenhistoriker Finke urteilte wiederum, dass der „gerechte Krieg“, als Werkzeug der strafenden Gerechtigkeit Gottes, in gewissem Sinne auch als heiliger Krieg gedacht werde. Doch war er der Auffassung, dass „genauer nur der Glaubenskrieg als heiliger Krieg bezeichnet“ werde. Was genau nun ein Glaubenskrieg ist, ließ er jedoch offen.³⁸

Der bekannte Theologe Hans Küng versteht unter heiligen Kriegen „Angriffskriege, die mit missionarischem Anspruch im Auftrag einer Gottheit geführt werden.“³⁹

Während der Pastor Walter Dignath-Düren nichtssagend bemerkte, dass der heilige Krieg „der Religionskrieg“ sei,⁴⁰ lehnte der französische Theologe und Philosoph Jacques Ellul den Ausdruck „heiliger Krieg“ schließlich ganz ab, da die Verbindung dieser beiden Begriffe für ihn undenkbar sei, stehe „Heiligkeit“ doch für das Göttliche in der Welt.⁴¹ Im Grunde zeigt diese Feststellung, dass der „heilige Krieg“, wenn man diesen Begriff akzeptiert, etwas Besonderes darstellt, sich von anderen Kriegen unterscheidet und in eine andere Denkkategorie gehört als etwa der „gerechte Krieg“. Bereits Francis Bacon ließ eine fiktive Version des römischen Politikers Pollio äußern: „for I am of opinion, that except you could bray Christendom in a mortar, and mould it into new paste, there is no possibility of an Holy War.“⁴² Kortüm zufolge verzichten die Religionswissenschaften darauf, den heiligen Krieg als analytische Kategorie bei Untersuchungen einzusetzen, da die Gefahr bestehe, die verabsolutierende und idealisierende Perspektive einer Kriegspartei zu übernehmen. Für Historiker eigne sich der

politischen Soziologie der Gewalt und des Krieges, Opladen 1999 (Soziologie und Politik 3), S. 71–96; hier S. 76.

- 38 Vgl. Heinrich Finke: Das Problem des gerechten Krieges in der mittelalterlichen theologischen Literatur, in: Albert Lang u. a. (Hrsg.): Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet, 2. Halbband, Münster 1935 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband 3, 2), S. 1426–1434; hier S., 1432.
- 39 Vgl. Hans Küng: Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München ²2004, S. 704. Ob die Kriege im Namen einer oder mehrerer Gottheiten durchgeführt würden, sei dabei von sekundärer Bedeutung, so Küng weiter.
- 40 Vgl. Dignath-Düren: Kirche – Krieg – Kriegsdienst, S. 39.
- 41 Vgl. Jacques Ellul: Les chrétiens et la guerre, in: Pierre Viaud (Hrsg.): Les religions et la guerre. Judaïsme, Christianisme, Islam, Paris 1991, S. 287–298; hier S. 290; Ähnliches liest man bei Carsten Colpe; vgl. Carsten Colpe: Der „Heilige Krieg“. Benennung und Wirklichkeit, Begründung und Widerstreit, Bodenheim 1994, S. 75 f. Eine solch ablehnende Haltung spiegelt sich etwa auch im Titel der Ausstellung wider, die 2004 im Dommuseum Mainz stattfand; vgl. den zugehörigen Katalog: Hans-Jürgen Kotzur (Hrsg.): Die Kreuzzüge. Kein Krieg ist heilig, Mainz am Rhein 2004. Auch René Girard überlegte, ob man statt „la violence et le sacré“ nicht besser „la violence ou le sacré“ sagen sollte; vgl. René Girard: La violence et le sacré, Paris 1972, S. 385. Dennoch gelangte er zu der Ansicht, dass Gewalt und das Heilige so sehr zusammengehören, dass die Gewalt das Herz und die Seele des Heiligen ausmachen würden; vgl. ebd., S. 51.
- 42 Francis Bacon: An Advertisement Touching a Holy War, ed. J. Spelling u. a., The Works of Francis Bacon 7, London 1861 (ND Stuttgart 1992), S. 24. Bacon lässt seine Figur fortfahren: „And I was ever of opinion, that the Philosopher’s Stone, and an Holy War, were but the *rendez-vous* of cracked brains, that wore their feather in their head instead of their hat.“

Begriff ebenfalls nur bedingt, so Kortüm.⁴³ Auch Hack hält den Terminus „heiliger Krieg“ nicht dafür geeignet, historische Phänomene zu beschreiben und wirft Bronisch daher vor, dass er den Begriff „bedenkenlos“ im Titel seines Buches verwende. Des Weiteren bemängelt er, dass die Mediävistik die Einwände, die von theologischer Seite aus gegen jenen Begriff hervorgebracht wurden, nicht genug zur Kenntnis genommen worden seien.⁴⁴

Brundage, der aus der Perspektive des Historikers denkt, weist wiederum darauf hin, dass jeder heilige Krieg auch ein gerechter Krieg, doch nicht jeder gerechte Krieg auch ein heiliger Krieg ist. Ein heiliger Krieg sei nicht nur gerecht, sondern er wirke sich für den Kämpfer auf spiritueller Ebene verdienstvoll aus. Nötig sei für einen solchen Krieg eine religiöse Autorität, die dem Krieg seinen heiligen Charakter verleiht. Das Ziel eines solchen Krieges seien häufig religiöser Natur, so Brundage.⁴⁵

Ohler unterscheidet zwischen den beiden Konzepten folgendermaßen: Ein Feind werde im Rahmen eines heiligen Krieges wegen seines Glaubens bekämpft, während dies im gerechten Krieg wegen dessen Untaten geschehe. Die Lehre vom gerechten Krieg laufe auf Konfliktbegrenzung hinaus, soll dieser doch den Frieden wiederherstellen, die Lehre vom heiligen Krieg hingegen münde in Konfliktverschärfung. Ein heiliger Krieg sei nicht in das Ermessen der Menschen gestellt, sondern gelte als Pflicht des Gläubigen, da die unbehelligte Existenz des Ungläubigen den gerechten Zorn Gottes erzeuge. Ohler versteht unter einem heiligen Krieg einen solchen Krieg, den eine Gemeinschaft führt, die sich als Volk Gottes versteht und das Ziel verfolgt, den wahren Glauben auszubreiten oder ihn gegen Feinde Gottes zu verteidigen, sowie Gläubige und heilige Stätten zu schützen.⁴⁶ Für Engelhardt liegt ein heiliger Krieg dann vor, wenn Gott als Initiator und höchster Feldherr eines „religiösen oder ideologischen Krieges“ empfunden wird, während das Konzept von einem gerechten Krieg davon ausgehe, dass Kriege eigentlich nicht sein sollen, in der irdischen Wirklichkeit aber wenigstens in ihren rechtfertigenden Bedingungen sowie den angewandten Methoden zu begrenzen sind.⁴⁷

Wieder ein anderer Begriff als der „heilige Krieg“ ist der bereits erwähnte „Religionskrieg“. Reppen zufolge trat dieser allerdings erst im 16. Jahrhundert

43 Vgl. Hans-Henning Kortüm: *Kriege und Krieger 500–1500*, Stuttgart 2010, S. 109.

44 Vgl. Achim Thomas Hack: *Codex Carolinus. Päpstliche Epistolographie im 8. Jahrhundert. Erster Halbband*, Stuttgart 2006 (Päpste und Papsttum 35, 1), S. 327 f. mit Anm. 578.

45 Vgl. James A. Brundage: *Holy War and the Medieval Lawyers*, in: Thomas Patrick Murphy (Hrsg.): *The Holy War*, Columbus (Ohio) 1976, S. 99–140, S. 116 f. Vgl. auch Christopher Tyerman: *Fighting for Christendom. Holy War and the Crusades*, Oxford 2004, S. 103. Buc befindet, dass ein heiliger Krieg der Definition nach ein gerechter, von Gott gebilligter Krieg sei; vgl. Phillippe Buc: *Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums*, Darmstadt 2015, S. 21.

46 Vgl. Norbert Ohler: *Krieg und Frieden im Mittelalter*, München 1997, S. 68.

47 Vgl. Paulus Engelhardt: *Die Lehre vom „gerechten Krieg“ in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise*, in: *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus*. Redaktion Reiner Steinweg, Frankfurt am Main 1980 (Edition Suhrkamp 1017. Neue Folge 17), S. 72–124; hier S. 72.

auf, da zuvor Kriege nicht mit dem Argument „Religion“ begründet worden seien und Kreuzzüge etwas anderes als solche Religionskriege gewesen seien.⁴⁸

Graf stellte vor einigen Jahren fest, dass „heiliger Krieg“, ähnlich vage und schwer bestimmbar wie der vieldeutige und interpretationsoffene Begriff des „Heiligen“ selbst ist.⁴⁹

Bei seiner Untersuchung des Begriffes „heiliger Krieg“ kommt Bronisch jedenfalls zu derselben Ansicht wie bereits Waas, nämlich dass „heiliger Krieg“ bei näherer Betrachtung eine „bedenkliche Unklarheit“ zeige.⁵⁰ Bronisch gibt schließlich eine eigene Definition von „heiligem Krieg“. Für ihn ist das „bellum Deo auctore“ durch den direkten Befehl Gottes so sehr mit dem Göttlichen verbunden, dass es ein „Heiliger Krieg par excellence“ sei.⁵¹ Ein heiliger Krieg ist aus Bronischs Sicht daher ein militärisches Unternehmen, das Gott seinem Volk zu beginnen gebiete, oder das er seinem Volk durch die kriegerische Bedrohung durch ein anderes Volk aufzwingt, welches in diesem Fall als sein Werkzeug in Erscheinung trete. Gott trete selbst in Erscheinung und leite den Feldzug durch den König. Der Antrieb zu einem heiligen Krieg liege in den Vorschriften der eigenen Religion begründet und nicht etwa in der Religion des Gegners.⁵² Eine solche Definition erscheint mir jedoch zu weit gefasst. Ihr zufolge würden muslimische Krieger, die gegen Christen kämpfen, unter Umständen Teilnehmer an einem christlichen heiligen Krieg sein, der gegen Christen gerichtet ist. Dies wäre dann der Fall, wenn die Muslime nach christlichem Verständnis als Strafe Gottes für begangene Sünden in Erscheinung treten; eine Auffassung, auf die man in den Quellen durchaus trifft, wie wir noch sehen werden. Die Definition Bronischs wird in dem Moment ad absurdum geführt, wenn man sich vor Augen führt, dass solche Ansichten sogar bei den Berichten des Ersten Kreuzzuges auftreten, nämlich dann, wenn die Kreuzfahrer gesündigt haben. Die christlichen Krieger, die sich ja ohnehin in einem heiligen Krieg befinden, würden innerhalb dieses christlichen heiligen Krieges gegen Muslime kämpfen, die, vielleicht ein wenig überspitzt gesagt, ihrerseits einen christlichen heiligen Krieg gegen die „milites Christi“ führen, da Letztere ungehorsam waren. Da scheint es dann doch sinnvoller, zu postulieren, dass sich nur die Christen in einem christlichen heiligen Krieg befinden und von Gott dabei ab und an gemäßregelt werden, wenn sie dessen Ziele aus den Augen zu verlieren drohen. Es mag sein,

48 Vgl. dazu Konrad Repgen: Was ist ein Religionskrieg? In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 97 (1986), S. 334–349; hier S. 342f.; 349. Krieg sei nur insofern ein „Religionskrieg“, wenn eine der Kriegsparteien die Religion, bzw. das Religionsrecht in Anspruch nehme, um zu begründen, warum eine konkrete militärische Gewaltandwendung ein „bellum iustum“ sei; vgl. ebd., S. 338. Zur Schwierigkeit des Begriffs vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf: Sakralisierung von Kriegen: Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen, in: Klaus Schreiner (Hrsg.): Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltandwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich, München 2008 (Schriften des Historischen Kollegs 78), S. 1–30; hier S. 11; 13ff.

49 Vgl. Graf: Sakralisierung von Kriegen, S. 6. Zum Begriff des Heiligen vgl. ebd., S. 4ff.

50 Vgl. Bronisch: Reconquista und Heiliger Krieg, S. 220f.; Adolf Waas: Der heilige Krieg in Islam und Christentum in Vergangenheit und Gegenwart, in: Welt als Geschichte 19 (1959), S. 211–225.

51 Vgl. Bronisch: Reconquista und Heiliger Krieg, S. 224.

52 Vgl. ebd., S. 226.

dass Bronisch seine Definition nicht unbedingt so verstanden wissen wollte, wie soeben ausgemalt, dennoch würde sie zahlreiche Konflikte des Mittelalters zu einem heiligen Krieg erheben, und das nur, weil der Gegner als eine Strafe für Sünde empfunden wurde.

Bronisch verzichtet bewusst auf ein Kennzeichen, das für so manchen ein wichtiges Kennzeichen eines heiligen Krieges ist: nämlich das Element des persönlichen religiösen Verdienstes, das sich der einzelne Krieger durch seine Teilnahme an einem Krieg erwirbt und das durch die Befreiung von Sündenstrafen oder, im Falle des Todes, durch die Verheißung ewiger Seligkeit gekennzeichnet ist.⁵³ Es ist sicherlich fraglich, ob man auf dieses Kriterium wirklich verzichten sollte. Bronisch tut es, weil er dann nicht mit der Konsequenz zu kämpfen hat, dass es vor den Kreuzzügen nur bedingt christliche heilige Kriege gegeben hat, was ihm aber als unannehmbar erscheint.⁵⁴

Wir sehen also, wie unklar der Begriff vom sogenannten „heiligen Krieg“ eigentlich ist. Ernst-Dieter Hehl stellte vor einiger Zeit fest, dass eine Überprüfung der Begriffsbildung, was das Christentum angehe, noch ausstehe.⁵⁵ Schreiner betont, dass „heiliger Krieg“ kein Begriff sei, dem eindeutig definierte Begriffsmerkmale zu analytischer Prägnanz verhelfen würden.⁵⁶ Bereits der bekannte preußische General und Militärtheoretiker Carl von Clausewitz musste erkennen, dass der Krieg „ein wahres Chamäleon“ sei, da er in jedem konkreten Fall seine Natur etwas ändere.⁵⁷

53 Vgl. Bronisch: *Reconquista und Heiliger Krieg*, S. 228.

54 Vgl. ebd., S. 228 f.

55 Vgl. Ernst-Dieter Hehl: *Heiliger Krieg – eine Schimäre? Überlegungen zur Kanonistik und Politik des 12. und 13. Jahrhunderts*, in: Holzem (Hrsg.): *Krieg und Christentum*, S. 323–340; hier S. 323. Die Textstellen, die Hehl daraufhin anführt, sind allerdings unvollständig; vgl. dazu die Stellen, die im Schlusswort dieser Arbeit genannt werden.

56 Vgl. Klaus Schreiner: *Einführung*, in: ders. (Hrsg.): *Heilige Kriege*, S. VII–XXIII; hier S. XIX. Der semantische Gehalt des Wortes „heilig“ sei aufgrund seines erheblichen Bedeutungsspektrums nicht trennscharf zu bestimmen, so Schreiner weiter; vgl. ebd., S. XX.

57 Carl von Clausewitz: *Vom Kriege*. Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz. Vollständige Ausgabe im Urtext, drei Teile in einem Band, hg. v. Werner Hahlweg, Bonn 1919/1980, S. 212 f.: „Der Krieg ist also nicht nur ein wahres Chamäleon, weil er in jedem konkreten Fall seine Natur etwas ändert, sondern er ist auch seinen Gesamterscheinungen nach, in Beziehung auf die in ihm herrschenden Tugenden eine wunderliche Dreifaltigkeit, zusammengesetzt aus der ursprünglichen Gewaltbarkeit seines Elementes, dem Haß und der Feindschaft, die wie ein blinder Naturtrieb anzusehen sind, aus dem Spiel der Wahrscheinlichkeiten und des Zufalls, die ihn zu einer freien Seelentätigkeit machen, und aus der untergeordneten Natur eines politischen Werkzeuges, wodurch er dem bloßen Verstande anheimfällt.“ Die Frage nach dem Wesen des Krieges beschäftigte außerdem zwei der wichtigsten Denker des 20. Jahrhunderts. Als sich Albert Einstein einmal fragte, weshalb es Krieg gebe, und wie es denn möglich sei, dass sich die Masse bis zur „Raserei und Selbstaufopferung entflammen“ ließe, meinte er, dass im Menschen „ein Bedürfnis zu hassen und zu vernichten“ lebe. Sigmund Freud schrieb ihm daraufhin, dass, wenn die Bereitwilligkeit zum Krieg ein „Ausfluß des Destruktionstriebes“ sei, es nahe liege, gegen sie den Gegenspieler dieses Triebes, den Eros, anzurufen. Alles was Gefühlsbindungen zwischen den Menschen herstelle, müsse dem Krieg entgegenwirken; alles was die Kulturentwicklung fördere, arbeite auch gegen den Krieg, so Freud; vgl. Albert Einstein / Sigmund Freud:

Wie Geis betonte, wandelt sich der Krieg im Kontext von sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Veränderungen. Laut Geis kann auch der Krieg als eine soziale Institution begriffen werden, die wie alle Institutionen dem Wandel unterliegt.⁵⁸ Rüpke mahnt außerdem an, dass sich religiöse Differenzen oftmals mit sozialen, wirtschaftlichen und ethnischen Unterschieden deckten. Der Rückgriff auf Religion eröffne daher oft einen sehr großen Gewinn an Legitimation. Dennoch sei Religion oftmals nur ein sekundärer Kriegsgrund.⁵⁹

Dass die Erforschung des heiligen Krieges und die Erforschung des Krieges an sich in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg ins Stocken geraten ist, muss nicht allzu sehr verwundern. Denn wie Münkler einmal feststellte, muss der, der keine Kriege führt, und auch nie mehr führen will, „den Krieg auch nicht denken“, da das „für undenkbar Erklärte denken zu wollen [...] absurd“ sei.⁶⁰ Die folgenden Sätze schließlich könnten vielleicht auch das Dilemma des heiligen Krieges ein wenig erklären: „Und weil der Krieg demgemäß nicht gedacht werden kann, braucht man auch keinen Begriff des Krieges. Wird der Krieg als Mittel der Politik abgelehnt, so muß er auch nicht begriffen werden.“⁶¹ Da in einer säkularisierten Welt der Krieg auch als Mittel der Religion abgelehnt wird, muss und kann ein Krieg der heilig ist, vielleicht ebenfalls nicht begriffen werden.

Doch offenbar haben sich die Zeiten mittlerweile wieder geändert: Das Thema „Krieg“ erlebt in den öffentlichen und wissenschaftlichen Kontroversen seit Ende der 1990er Jahre wieder eine anhaltende Konjunktur,⁶² nicht nur in Deutschland, sondern auch international. Hierbei wird nicht zuletzt auch diskutiert, wie verschiedene Typen von Krieg zu benennen sind.⁶³ So wie der Mensch durch all die Kriege und Terroranschläge der letzten Jahre dem Thema „Krieg“ wieder etwas näher gekommen ist, so kann er sich jetzt vielleicht auch dem Thema „heiliger Krieg“ wieder ein wenig annähern.⁶⁴ Zumindest aber haben die modernen Konflikte im Nahen Osten und der Kampf des Westens gegen den Terrorismus ein großes Interesse an der Geschichte der Region und an

Warum Krieg?, hg. im Auftrag der Österreichischen Unesco-Kommission, Wien 1953, S. 13; 39; 46.

58 Vgl. Anna Geis: Den Krieg überdenken. Kriegsbegriffe und Kriegstheorien in der Kontroverse, in: Dies. (Hrsg.): Den Krieg überdenken. Kriegsbegriffe und Kriegstheorien in der Kontroverse, Baden-Baden 2006, S. 9–43; hier S. 14.

59 Vgl. Jörg Rüpke: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, in: Hans Wißmann (Hrsg.): Krieg und Religion, Würzburg 1994, S. 55–78; hier S. 57.

60 Vgl. Herfried Münkler: Den Krieg wieder denken. Clausewitz, Kosovo und die Kriege des 21. Jahrhunderts, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 44, 2 (1999), S. 678–688; hier S. 678.

61 Ebd.

62 Vgl. Geis: Den Krieg überdenken, S. 9.

63 Vgl. Hans-Henning Kortüm: Clash of Typologies – The Naming of Wars and the Invention of Typologies, in: ders. (Hrsg.): Transcultural Wars from the Middle Ages to the 21st Century, Berlin 2006, S. 11–26.

64 Zum Themenbereich des heiligen Krieges in Verbindung mit dem heutigen Islam sind in den letzten Jahren zahlreiche Publikationen erschienen; vgl. dazu Graf: Sakralisierung von Kriegen, S. 1 f., einschließlich der Anmerkungen.

den Ursprüngen der christlich-muslimischen Konflikte geweckt.⁶⁵ Hierum soll es in dieser Arbeit weniger gehen, als vielmehr um die Vorstellungswelt des christlichen Mittelalters,⁶⁶ die uns heutzutage vielleicht wieder ein Stück weit begreifbarer erscheinen kann. Eine Welt, die religiös motivierte Gewalt tagtäglich im Fernsehen erblickt, muss die Kreuzzüge nicht mehr unbedingt mit machtpolitischen oder wirtschaftlichen Interessen erklären, sondern kann sich vielleicht sehr wohl vorstellen, dass Menschen mit der Überzeugung in den Kampf ziehen, dass sie hierfür von Gott belohnt werden, ihm einen Dienst erweisen, eine sakrale Handlung vollziehen. Und ist es nicht dies, was einen „heiligen Krieg“ im Grunde ausmacht? Vielleicht sollte man den Begriff „heiliger Krieg“ einfach beim Wort nehmen. Krieg zu führen, bedeutet, eine Handlung zu vollziehen, eine archaische freilich, die die Menschheit in ihrer Geschichte nie loswerden konnte. Ist ein Krieg nicht aber dann heilig, wenn er als sakrale Handlung aufgefasst wird?

Aufgrund all der Unklarheiten, des Definitionswirrwarrs und der ungenauen Aussagen soll es nun das Ziel dieser Arbeit sein, nach ausgiebiger Auseinandersetzung mit den Quellen zu einem eigenen Verständnis von „heiligem Krieg“ zu gelangen, das eben so aussehen könnte, dass Krieg als heiliges Handeln verstanden wird, so, wie wenn ein Gottesdienst zelebriert wird. Eine Frage, die dabei im Vordergrund steht, ist die, wann und wie sich der christliche heilige Krieg überhaupt entwickelte, denn dies ist keinesfalls klar. Hierzu ist es notwendig, dass der Arbeit keine all zu engen Grenzen gesteckt werden, da sich die Entwicklung des heiligen Krieges über einen langen Zeitraum vollzog. Wir beginnen daher in der Spätantike, mit Konstantin dem Großen und mit Augustinus, und schließen im Hochmittelalter, mit dem Beginn der Kreuzzüge und mit Bernhard von Clairvaux. Auch geographisch soll der Rahmen nicht zu eng gesteckt sein. Zwar ruht der Focus der Arbeit auf der lateinischen Christenheit, doch wollen wir auch einen Blick nach Byzanz wagen, der in der Vergangenheit zu selten versucht wurde, wenn es um unser Thema ging. Dass beim Ersten Kreuzzug und in dessen Umfeld ein gewisser Schwerpunkt liegt, versteht sich hingegen fast von selbst. Dementsprechend bewegt sich die heranzuziehende Forschungsliteratur auf internationalem Niveau, was eine Auswahl aus derselben vonnöten macht.⁶⁷ Der interkulturelle Transfer geistiger Konzepte über

65 Vgl. Conor Kostick: „Introduction“, in: ders. (Hrsg.): *The Crusades and the Near East*, S. 1–8; hier S. 1. Die Kreuzzüge sind natürlich auch in der islamischen Welt nicht vergessen worden und werden vom islamistischen Terrorismus durchaus instrumentalisiert. So verwenden heutige islamistische Terroristen etwa Begrifflichkeiten wie „Kreuzfahrer“ bzw. „Kreuzritter“, wenn sie von ihren Feinden sprechen; vgl. Gilles Kepel / Jean-Pierre Milelli (Hrsg.): *Al-Qaida. Texte des Terrors*, München 2006, S. 85; 67 f.; 70; 98; 120; 384; 406; 408; 416.

66 Tessore urteilte, dass die Idee des heiligen Krieges, obwohl sie sich in fast allen Religionen zeige, besonders im Christentum theoretisiert und gelebt wurde; vgl. Tessore: *Der Heilige Krieg im Christentum und Islam*, S. 8.

67 Housley stellt entnervt fest: „So many scholarly publications relating to crusading and associated topics appear each year that it has become impossible even for the historian actively engaged in research on the subject to read them all“; vgl. Norman Housley: *Contesting the Crusades*, Malden u. a. 2006, S. vi.

Sprach- und auch Glaubensgrenzen hinweg spielt somit eine gewichtige Rolle in dieser Arbeit. Transkulturellen Phänomenen soll nicht zuletzt dort auf die Spur gekommen werden, wo man gemeinhin eher eine starke Entfremdung zwischen zwei bedeutenden Kulturkreisen des Mittelalters auszumachen pflegt, nämlich zwischen Byzanz und dem lateinischen Westen.

Nicht weniger vielfältig sind die Quellengattungen, mit denen gearbeitet werden wird. Das Spektrum reicht von Historiographie bis Poesie, von Briefen bis Romanen, von Inschriften bis hin zu Miniaturen, wobei die Visualisierung der Verbindung von Krieg und Sakralität innerhalb eines intermedialen Kontextes wahrgenommen wird. So kommen also nicht nur hermeneutische Methoden der Interpretation von Textquellen zur Anwendung, sondern es werden etwa auch transkriptive Prozesse des Bildtransfers beleuchtet. Ein Schwerpunkt werden die Chronisten des Ersten Kreuzzuges sein, wenngleich diese Quellen der Forschung natürlich seit langem bekannt sind, doch wurde es bisher versäumt, sie wirklich intensiv im Hinblick auf eine Konzeption vom „heiligen Krieg“ hin zu rezipieren und zu interpretieren. Inwiefern treten hier andere Akzentuierungen von einem heiligen Krieg zutage, die es früher nicht gab? Was sagt die Bildersprache jener Chroniken über die Idee einer christlich motivierten Kriegsführung aus? Mit welchen Mitteln wurden grundlegende Vorstellungen des Christentums, wie die der Nächstenliebe, verändert, verdreht, um zu einer neuen Ansicht zu gelangen? Inwiefern wurden etwa scheinbar widersprüchliche Ideen wie Krieg und Pilgerfahrt miteinander verbunden? Spürten die Zeitgenossen des Ersten Kreuzzuges selbst, dass eine Veränderung in der Wahrnehmung von Krieg und Religion vor sich gegangen war? All dies gilt es bei der Arbeit mit den Werken etwa Raimunds von Aguilers oder Alberts von Aachen zu bedenken.

Von großer Bedeutung sind auch Äußerungen und Erlasse früh- wie hochmittelalterlicher Päpste, wie etwa von Stephan II., Johannes VIII. und Leo IX. Die prominentesten der zu betrachtenden Päpste aber sind sicherlich Gregor VII. und Urban II. Denn diese waren es zweifellos, die dem heiligen Krieg den entscheidenden Anstoß gaben. Ohne sie wären die Kreuzzüge so wohl nicht denkbar gewesen.

Was die Entwicklung des christlichen heiligen Krieges im Westen angeht, so erscheint es zuvor jedoch unerlässlich, die Äußerungen des Augustinus zu dessen Vorstellung eines „bellum iustum“ erneut einer Prüfung zu unterziehen. Denn diese Ausführungen waren durch das gesamte Mittelalter hindurch von großem Einfluss. Ergiebig mögen auch Briefe und Chroniken aus der Zeit der Karolinger sein, eine Untersuchung der Kriege Karls des Großen kann kaum umgangen werden, wurden sie doch sogar schon mit dem islamischen *djihad* in Verbindung gebracht.⁶⁸ Doch wirkt so manche Wendung in den Briefen und Annalenwerken dieser Zeit allzu topisch, allzu formelhaft, als dass hier automatisch von einem echten heiligen Krieg gesprochen werden könnte.

68 Yitzhak Hen: Charlemagne's Jihad, in: *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 37 (2006), S. 33–52.

Das Quellenmaterial ist nicht nur darauf hin zu prüfen, ob sich Vorstellungen einer geheiligten Kriegsführung oder zumindest Versatzstücke hiervon finden lassen, Vorboten möglicherweise für spätere Entwicklungen, sondern etwa auch auf die Häufigkeit bestimmter Begrifflichkeiten hin, wie z. B. auf die Bezeichnung *miles Christi*, oder auf Ausdrücke, die den Krieg in irgendeiner Form sakral erhöhen. Von großer Wichtigkeit ist auch die Frage, inwiefern das Mittelalter selbst überhaupt den Begriff vom „heiligen Krieg“ kannte. Die Untersuchungen berühren damit intensiv bearbeitete Felder der modernen Forschung, wie etwa Konflikte zwischen unterschiedlichen Kulturen, die Rolle von Feindbildern oder die Rolle der Gewalt in der Politik; Forschungsfelder also, die nicht nur für die Geschichtswissenschaft, sondern etwa auch für die Philosophie, Politologie, Theologie und Psychologie von großer Bedeutung sind.

