

die Salemer Konventsangehörigen im ausgehenden Mittelalter zunächst in Paris, später in Heidelberg, und in der frühen Neuzeit am Jesuitenkolleg in Dillingen ausgebildet, so sollte Salem für den Bereich der Oberdeutschen Kongregation an dessen Stelle treten. Während des Dreißigjährigen Krieges musste Salem 1632 die hochgesteckten Pläne aufgeben. Nach dem Klosterbrand von 1697 wurde kein neues Kollegiengebäude mehr gebaut. Die universitären Pläne blieben in Salem also Episode, stehen aber im engen Zusammenhang mit den Plänen der Neugestaltung der Zisterze im 16. und 17. Jahrhundert.

Einen Überblick über die liturgiegeschichtliche Entwicklung der Zisterzienser bietet der Beitrag von Pius Martin Maurer, *Die liturgische Bewegung im Zisterzienserorden, Entwicklungen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum II. Vatikanischen Konzil*. Es geht darin um die im 19. Jahrhundert einsetzende Suche nach einer authentischen Liturgie. Ausgehend von den Benediktinern, bestimmte die auf Authentizität gerichtete liturgische Bewegung auch die Zisterzienser, zunächst der strengen Observanz, der Trappisten, dann aber auch der allgemeinen Observanz. Der Verfasser weist nach, dass es durchaus enge Kontakte zwischen beiden Observanzen gab. Als Publikationsorgan für die wissenschaftliche liturgiegeschichtliche Forschung des Ordens diente insbesondere die am Ende des 19. Jahrhunderts entstandene „Cistercienser Chronik“. Praktische und wissenschaftliche Impulse gingen etwa vom wiedererstandenen schweizerischen Kloster Hauterive, aber auch von der österreichischen Zisterze Heiligenkreuz aus, eine Entwicklung, die über die Neuerungen des Zweiten Vatikanums hinaus weiter wirkt.

Jörg Oberste, *Visitationen und Generalkapitel, Neuere Forschungen zum cisterciensischen Modell der Ordensverfassung* fußt auf den von Kaspar Elm in den 70er Jahren in Berlin begründeten und von Gert Melville in den 90er Jahren zunächst in Münster, später in Dresden fortgesetzten Forschungsarbeiten zur vergleichenden Ordensgeschichte. Auf die Ergebnisse seiner eigenen Tätigkeit in Münster und Dresden stützt sich der von den Institutionen der frühen Ordensgeschichte, des Generalkapitels und der Visitation ausgehende Bericht des Autors. Die das Verhältnis von Gesamtorden und Einzelkloster bestimmende Verfassungsgrundlage besaß großen Einfluss auf gleichzeitige wie die späteren Ordensgründungen.

Bei Jens Rüffer, *Ars – Scientia – Memoria. Zur Wechselwirkung von Kunst und Wissenschaft bei der Schaffung kultureller Traditionen am Beispiel sakraler Cistercienserarchitektur*

geht es um die Mechanismen, die die von den Konventen verlassen und zu Ruinen gewordenen englischen Zisterzen zu den von der breiten Öffentlichkeit angenommenen Bau- und Kunstdenkmälern haben werden lassen. Seine „Projektskizze“ gliedert er in die vier Themenkomplexe Historiographie, Topographie, Bauforschung und bildende Kunst, „zur Formung des kulturellen Gedächtnisses“, das für ihn dort am deutlichsten hervortritt, „wo Reiseführer das elitäre Fachwissen auf die Bedürfnisse eines gesellschaftlich vielschichtigeren Publikums zuschnitten und diesem durch den Besuch der historischen Stätten eine unmittelbare Synthese von ästhetischer Erfahrung ermöglichen“. (S. 159)

Als ein Aufruf zur Mitarbeit „der ganzen Cistercienser-Familie“ (S. 162) ist der kurze Beitrag von Frank Sasama, *Cistopedia, Datensammlung zu allen Cistercienserklöstern und mehr ...* zu verstehen. Im Auftrag und mit Unterstützung des Generalatshauses werden durch Cistopedia in Anlehnung an die Internet-Enzyklopädie Wikipedia ordensrelevante Daten gesammelt und auf der Webseite des Zisterzienserordens (www.ocist.org) ins Netz gestellt. Gedacht ist an eine umfassende Darstellung, Bildersammlung und Bibliographie des gesamten Ordens.

Insgesamt betrachtet, stellt der schlicht aufgemachte erste Band das „workshop“artige Ergebnis „der Arbeitstagung des Europainstitutes für cisterciensische Geschichte, Spiritualität, Kunst und Liturgie“ dar. Alle angesprochenen Bereiche finden in dem Bändchen Berücksichtigung. Es bleibt zu wünschen, dass dies erst den Anfang einer dem europaweiten Anspruch des Zisterzienserordens gerecht werdenden Tradition bildet.

Haina

Arnd Friedrich

Klaus Schreiner (Hg.), *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*. (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 78.), München 2008

„Friedenstheologische Grundsätze von heute lassen es nicht mehr zu, Kriegsdiener, wie es Jahrhunderte lang der Fall war, als Gottesdiener begreifbar zu machen“, so des Herausgebers pointierte Option ganz am Anfang (VII). Sie macht die Perspektive deutlich, unter der zu diesem Kolloquium eingeladen wurde. Der Begriff des „Heiligen Krieges“ beschreibt in Schreiners Perspektive die militärische Folge eines religiösen Totalisierungsprozesses, in dem göttliche Beauftragung zu einer fanatischen und besonders gewalttätigen Steigerung des gewöhnlichen Krieges geführt

habe. Solchen Kriegsideologien auch durch historische Analysen entgegen zu treten, ist aller Ehren wert.

Der Band selbst zeigt allerdings deutlich, dass dieser Versuch, für die Kriegsgeschichte des lateinischen Europa der Vormoderne „Heilige Kriege“ begriffsbildend zu postulieren, erhebliche Probleme aufwirft, weil, wie auch der Hg, klar sieht, „Heiliger Krieg“ kein Begriff [ist], dem eindeutig definierte Begriffsmerkmale zu analytischer Prägnanz und Stringenz verhelfen.“ (XIX) Daher neigt Schreiner dazu, die Sakralisierungsschübe, welche dem Krieg wie anderen Begriffen der politischen Semantik im 19. und 20. Jahrhundert zuteil wurden, als einen Rückgriff auf etwas eigentlich bereits Überwundenes, also als *Wiederkehr* des Heiligen Krieges in der Moderne zu lesen. Diese Konstruktion aber ist darauf angewiesen, unterschiedslos und wenig begriffsscharf alle religiösen Merkmale, Deutungen und Verhaltensweisen, die in der Christentumsgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, aber auch noch in den technisierten Weltkriegen der Moderne begegnen, als Symptome des „Heiligen Krieges“ zu lesen: „Folgt man den sprachgeschichtlichen Befunden des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, können als heilig gleichermaßen Gesinnungen, Handlungen und Intentionen, Rituale, Zeichen und Medien, liturgische Gegenstände und Lokalitäten charakterisiert werden, die in kriegerischen Aktionen mit Gott in Beziehung stehen oder von Gott zu Medien seines Wirkens gemacht werden. Das Epitheton ‚heilig‘ bündelt verschiedenartige religiöse Merkmale des ‚Heiligen Krieges‘, ohne sie in geschärfte Begrifflichkeit zu überführen.“ (XX, Beispiele für diese Vorgehensweise ebd., VIII–XVIII)

Für eine solche Über-Typologie stehen allerdings keine distinkten Merkmale zur Verfügung, um als im christlichen Sinn gerecht interpretierte Kriege *causa religionis* von jenen Kriegen zu unterscheiden, deren Geschehen religiös gedeutet wurde, ohne dass sie faktisch religiöse (Mit-)Ursachen hatten. Selbst die Unterschiede zwischen jenen Kriegstypen, deren Motivstruktur dominant auch religiös war, den Kreuzzügen, Reformations- und Konfessionskriegen, konfessionellen Bürgerkriegen oder Türkenkriegen, lassen sich so nicht herausarbeiten. Schließlich liegt hier eine Redeweise vor, die zwischen den Deutungen der je zeitgenössischen Akteure und der kriegstypologischen Analyse *ex post* nicht trennscharf differenziert: Glaubten erstere oder gaben sie vor, vermeintlich geheiligte Gewalt zu üben; gab es gar nur bestimmte Gruppen, die das taten? Oder liegt ein wiederholt erhebbarer Katalog von Merkmalen vor, welche immer wieder einen klaren Konnex

zwischen bestimmten religiösen und daraus folgenden besonderen bellizistischen Strukturen nahelegen? Soll „Heiliger Krieg“ also eine je zeitgenössische Erlebnisweise und diskursiv vermittelte Erfahrung oder eine analytisch rekonstruierte Form des Krieges bezeichnen? Ist Ersteres gemeint, wäre mehr oder minder jeder Krieg „Heiliger Krieg“, wenn und weil religiöse Deutungsmuster oder deren Säkularisate im Kriegsdiskurs aufgefunden werden können; gilt hingegen Letzteres, ist das Muster mehr als ungenau: „Je pauschaler die Rede vom ‚Heiligen Krieg‘, desto massiver die Behauptung, er werde besonders aggressiv, blutrünstig, fanatisch geführt. Der eifernde ‚Gotteskrieger‘ als entmenslichte Divinalbestie – auf diesen Grundton sind in der glaubenserregten Gegenwart viele Deutungen des ‚Heiligen Krieges‘ [...] gestimmt.“ Die Behauptung, „daß jedem Krieg eine Sakralisierungstendenz immanent ist“, mache den Begriff des Heiligen Krieges schlechterdings „inhaltsleer“ – das schreibt *Friedrich Wilhelm Graf* in seinem äußerst lesenswerten Beitrag, der über die „Sakralisierung von Kriegen“ begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen anstellt (1–30, hier 2), dem Konzept „Heiliger Krieg“ zu Recht ins Stammbuch.

Denn dass es nicht die Theologen der Vormoderne waren, die die Theorie des Heiligen Krieges ersonnen haben, sondern ein bestimmter Zweig der modernen bibelwissenschaftlichen Forschungsgeschichte im Diskursfeld „Jahwes ‚Heiliger Krieg‘“, wo dieses Phänomen gleichsam gezielt herbeigeschrieben wurde; dass Englands koloniale Hilflosigkeit im Umgang mit renitenten Muslimen zur ethnographischen Hybridisierung von „Holy War“ und „gihad“ führte, die man dann auf Judentum und Christentum zurückprojizierte; dass die Freiheitskriege, nicht die Kreuzzüge und Konfessionskriege den „Heiligen Krieg“ prominent machten und dass es dort um nationale, nicht christliche Heiligtümer ging – alles das macht Graf geradezu schneidend transparent: „Die verschiedenen lateinischen Christentümer kennen keine eigenständige theologische Lehre vom ‚Heiligen Krieg‘.“ (10) Der „Heilige Krieg“, so mag man nachtragen, ist die Erfindung der „religiös Unmusikalischen“ (Max Weber eingeschlossen) und der politisch und militärisch Enthusiasmierten in der Moderne; erfolgreich wurden dessen Legitimierungspotentiale erst, nachdem man die ethischen Einhegungsbemühungen christlicher Theologie durch Säkularisierung des politischen Denkens erfolgreich abgestreift hatte.

Darum befremdet der Beitrag von *Aharon Oppenheimer* über „Heilige Kriege im antiken Judentum“ (31–42). Dass der „Monotheismus

als Anlass zum Krieg“ zu gelten habe, wird, erläutert insbesondere für die hellenistisch-römische Epoche, bedenkenlos vertreten, obwohl der derzeitige exegetische Befund einer solchen These erhebliche Schwierigkeiten bereitet, insbesondere was die in der Christentumsgeschichte breit rezipierten Landnahme-kriege betrifft: die Sonderstellung der Kriegstexte innerhalb des gesamten Kanons der Hebräischen Bibel, die jenseits der Landnahme-kriege als defensiv beschriebene Haltung des biblischen Israel, die höchst widersprüchlichen Merkmale der Landnahmetexte, die in ihrer Endgestalt weitgehend auf der Redaktion und Überarbeitung durch eine „deuteronomistische“ (dtr) Schule beruhen, welche den Untergang Israels und die Verschleppung ins babylonische Exil zu erklären versuchte, die Gewalterzählungen der Hebräischen Bibel als theologische Reflexionen extremer militärischer Niederlagen, die heutige Einsicht, gestützt durch exegetisch-literaturwissenschaftliche wie archäologische Methoden, dass die dort berichteten Landnahme-Kriege in dieser Form niemals stattgefunden haben – das alles wird hier überhaupt nicht diskutiert. Für den Vergleich mit dem Islam steht der Beitrag von *Tilman Nagel*: Kämpfen bis zum endgültigen Triumph – Religion und Gewalt im islamischen Gottesstaat (42–54). Expansionismus und Gewaltneigung islamischer Staaten werden sehr einleuchtend vor allem mit einer unterentwickelten, von der Scharia blockierten politischen Institutionenbildung, einem fehlenden staatlichen Gewaltmonopol und einem daraus hervorgehenden Legitimitätsmangel und einer permanenten staatlichen Unterfinanzierung erklärt. „Das Abebben der Eroberungsbewegung führte [...] zur völligen Zerrüttung der finanziellen Grundlage des islamischen Gemeinwesens“, so Nagel, und darum müsse „die schariatische Staatstheorie das Konzept der Bewegung“ konservieren (52f.). Darum „untergräbt das nie überwundene Konzept des Staates als einer Eroberungsbewegung die nach westlichem Muster aufgebauten heutigen islamischen Staaten“ (54) – solche Einsichten in fundamentale Unterschiede gegenüber den westlichen Prozessen der Staatsbildung und Rechtsentwicklung in spannungsreichem Verhältnis zu den christlichen Konfessionen (und natürlich auch zum Judentum) hätte man sich, dem Untertitel entsprechend, vergleichend diskutiert gewünscht. *Hans Maier* schreibt hingegen einen flächigen Überblick zur Wirkungsgeschichte des *Compelle intrare* (Lk 14,16–24) für die Gewaltlegitimationen des abendländischen Christentums, mit der Erklärung der Religionsfreiheit auf dem II. Vatikanum als Kontrastfolie – sollen diese drei Beiträge als

Gruppe eine gemeinsame Anfälligkeit der abrahamitischen Religionen für den Heiligen Krieg signalisieren?

Es folgen Beiträge, die Begriff und Sache des „Heiligen Krieges“ in der christlichen Kriegsgeschichte nachspüren sollen. Das Ergebnis aber ist alles andere als eindeutig. *Werner Eck* befragt Constantins Sieg an der Milvischen Brücke als Modell für den Heiligen Krieg (71–91). Deutlich wird die Verflechtung mit der heidnischen Kriegsdeutung herauspräpariert, die einen formell unter den Schutz der Götter gestellten, nicht etwa einen ethisch gehegten Krieg als *bellum iustum* ansah, sowie der enge ideologische Zusammenhang von Kaiser, Gottheit und Sieg im Krieg, schließlich die dominante Rolle des Konzeptes der Sieghilfe des stärkeren Gottes, die noch keineswegs von einem prinzipiellen Monotheismus geprägt war. Nicht erst Chlodwig, sondern schon Constantin wurde auf nicht-christliche Weise Christ, darf man folgern, und zwar im Kontext des Krieges. Systematisch zu diskutieren bleibt, welche Konsequenzen es für die westliche Kriegsgeschichte hatte, dass das Christentum sich genötigt sah oder bereit erklärte, diese religionsphänomenologische Lücke zu füllen. *Rudolf Schieffer* beschreibt unter dem Titel *Iudicium Dei* vorwiegend mittelalterliche Kriege, insoweit sie als Gottesurteile aufgefasst wurden (219–228, warum hier?). Unter den Voraussetzungen der Stammes- und Kriegerwelt der Völkerwanderungszeit war die „Verquickung von Volk und Religion“ auch im Krieg so eng, dass der ‚natürliche‘ Krieg zwangsläufig den stärkeren Gott, nicht aber den gerechten Krieg forderte. Einmal in gentilen Sozialkontexten christianisiert, musste die Idee des stärkeren Gottes und seiner Sieghilfe dann auch den imperialen Missions- und Taufbefehl im Kontext des Krieges legitimieren. Als im hohen Mittelalter die Dekretistik die Lehre des gerechten Krieges neu in die moralphilosophische und politische Diskussion einführte, wurde die Idee der göttlichen Sieghilfe jedoch nicht überwunden, sondern vielmehr als allgemeiner Topos zur bedeutendsten, wenn auch keineswegs allgegenwärtigen Flankierung der Präention, für eine wie immer geartete gerechte Sache zu kämpfen. Dass Gott mit den Seinen sein würde, war bis zur Beliebigkeit ubiquitär anschlussfähig, obwohl noch die mittelalterlichen Quellen mit der darin enthaltenen Vorstellung des *Iudicium Dei*, die im Ausgang des Krieges ein Gottesurteil erblickte, sehr zurückhaltend umgingen. Daher kann, seit den Forschungen insbesondere von Ernst-Dieter Hehl und Jörg Oberste, vom Gedanken des „Heiligen Krieges“ auch im Kontext der Kreuzzüge und Häretikerkriege keine Rede mehr sein. Dieses

Ergebnis bestätigt, freilich mit schwankender, nicht an Kriterien rückgebundener Weiterverwendung des Begriffs „Heiliger Krieg“ Ludwig Schmugge: „Deus lo vult?“ Zu den Wandlungen der Kreuzzugsidee im Mittelalter (93–108). Er unterscheidet zwischen der Kanonistik, der Kreuzzugskritik und einer „theologie populaire“ jener Zeit“ (94). Denn die Quellen zu den Kreuzzügen, auch die Selbstausagen seiner Protagonisten, kennen den Begriff des *bellum sacrum/sanctum* ebenso wenig wie die Kirchenrechtssammlungen und die Moralthologie bis hin zu Thomas von Aquin. Entfaltet und systematisiert wurde vielmehr die Theorie des gerechten Krieges zur Verteidigung der Christenheit gegen die Bedrohung durch islamische Mächte und um die Rückgewinnung ehemals christlicher Gebiete, wobei die Teilnahme an einem solchen gerechten Krieg keineswegs automatisch den Kriegsteilnehmer rechtfertigte, gar heiligte. Dies blieb ein Problem intentionsethisch und individuell zuzumessender Sünde oder Sündlosigkeit. Der Kreuzzugsablass war in diesem Sinne keine kollektive Verklärung der Teilnehmer zu Märtyrern, obwohl die Kreuzfahrer sich selbst in der Regel so sahen, sondern eine auf die Absicht der Teilnahme zielende individuelle Bußkommution, wenn der Auszug ausschließlich aus Gottergebenheit (*pro sola devotione*) erfolgte. Auch in nordeuropäischen Expansionsräumen formulierte die christliche Kriegstheorie keine Begrifflichkeit des Heiligen Krieges *ad extra* aus. Jürgen Miethke, der sich mit den Kontroversen zwischen Deutschem Orden und Polnischem Königreich auf dem Konstanzer Konzil unter der Fragestellung des Heidenkrieges befasst, nennt zwar gleich eingangs religiös begründete und fundamentalistische Gewalt in einem Atemzug, entfaltet dann aber differenziert die Legitimationsproblematik dieser Kontroverse. Er erhebt exemplarisch die „schrille Position“ des Johannes Falkenberg, der „zu einem heiligen, von Gott gewollten Krieg aufruft“, auch wenn er das Wort *bellum sanctum* nicht in den Mund nimmt“ (117), zeigt jedoch letzten Endes, dass das eine Außenseiterposition blieb und sich die Vorstellung, Missionsgebiete seien generell als Land der Heiden zu qualifizieren und zu behandeln, auf dem Konzil keineswegs allgemein durchsetzen konnte. Noch skeptischer sind Heinz Schilling, der die konfessionellen Religionskriege in die politisch-militärischen Konflikte der Frühen Neuzeit eingebettet sehen will (127–149), und Dietmar Willoweit, der verweigerte Toleranz und geheiligte Kriegsführung rechtsgeschichtlich zu fassen versucht (251–266, warum erst hier?). Die Auseinandersetzungen zwischen der sich verdichtenden Mehrstaatlichkeit eines europäi-

schen Mächtesystems und den alten Universalbegriffen der *Christianitas*, des *Imperium* oder der *Monarchia universalis* spielten hier ebenso eine Rolle wie die innere Staatsbildung, die als emanzipatorische Herauslösung aus größeren übernationalen Herrschaftsverbänden vollzogen wurde. In diesem Prozess versuchte der Staat die Religion unter seine Kontrolle zu nehmen, während deren Träger fortwährend die Suprematie des religiösen Arguments für die politischen Entscheidungen der Herrschaft behaupteten. Letztendlich sollte sich das durchsetzen, was die Zeitgenossen als *ratio status*, *raison d'état* oder Staatsraison bezeichneten. Nicht Säkularisierung, sondern Indienstnahme der Religion zu deren eigener Bändigung, aber auch zu ihrer Instrumentalisierung für die staatliche Legitimität wurde das Signum der späteren Frühen Neuzeit; der Dreißigjährige Krieg war hier europaweit die letzte Schwellenkontroverse. „In den Religions- und Staatenkriegen des konfessionellen Zeitalters addierte sich somit die Repräsentationskapazität der Religion mit derjenigen der Politik, konkret die konfessionskirchliche Sakralrepräsentation mit der frühmodern-staatlichen Machtrepräsentation, zu einem gewaltigen, gewaltsamen Potential verbaler, bildlicher, ritueller und zeremonieller Aktivierung der Menschen.“ Die Beanspruchung der Marienkulte in katholischen Heeren der Konfessions- wie der Türkenkriege, aber auch die den Königen alttestamentlicher Kriege und Religionsrenaissancen abgeschauten Modellierungen der Reformationskönige und -fürsten rekurrten somit nicht auf ein überzeitliches Muster des vermeintlichen Heiligen Krieges, sondern als „politische Religiosität“ (Schilling, 134) auf eben jenen Zusammenhang von Herrschaft, Kriegsverantwortung, Opfer- und Gelübdeklut und göttlicher Sieghilfe, der in der Formensprache schon der vorchristlichen Religionsgeschichte ausgebildet worden war. Klaus Schreiner selbst untersucht in fruchtbarer phänomenologischer Breite „Kriege im Namen Gottes, Jesu und Mariä“, insbesondere „Heilige Abwehrkämpfe gegen die Türken im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit“ (151–192). Mehr und mehr wurden die katholischen Herrscher gerade dadurch zu „ruhmreichen Verteidigern der abendländischen Christenheit“ (155) stilisiert, dass in ihrem unmittelbaren Umfeld Ordensleute, insbesondere Franziskaner und Kapuziner, unter Einsatz von wundertätigen Bildern, Reliquien, Kreuzen und geweihten Fahnen „die Vorstellung einer von Gott gewollten und gebilligten Kriegsführung“ im Ritual verkörperten. Vor allem die Türkenkriege offenbarten diesen Typus der Selbstdarstellung, in der „Repräsentationsbedürfnis und Frömmig-

keit ein enges Geflecht“ bildeten. Effektive Breitenwirkung erzielte diese in der Regel gläubig vollzogene Inszenierung dort, wo das Motiv göttlicher Schlachtenhilfe im Medium der Propagierung bestimmter Kulte (Lepanto, Rosenkranz, weinende Gnadenbilder Mariens etc.) die fromme Zivilbevölkerung für die Gebetshilfe in Anspruch nahm. Predigten und Andachten verbreiteten diese Vorstellungen, wobei zu berücksichtigen bleibt, dass viele dieser Popularisierungen Interpretationen *post eventum*, ja das Ergebnis sehr gesteuerter Umformungs- und Reformulierungsprozesse waren. Aber die Zuordnung dieser Ritualisierungen zur Herrscherfrömmigkeit, also zur Aktualisierung militärisch vollzogener Sakralität und kultischer Schutzpflicht für das Christentum, verlangt die Rückfrage nach der prägenden Bedeutung dieser Rituale für den Krieg selbst. Wenn man die Beiträge von Eck, Schilling und Schreiner zusammendenkt: Hat es einen christlichen Kriegskult, jenseits des Herrscherkultes und seiner Derivate, in den Heeren der Frühen Neuzeit überhaupt in nennenswertem Ausmaß gegeben? Hier ist weitere Forschung dringend notwendig, aber es gibt zahlreiche Anzeichen, dass das nicht der Fall war und wir es kaum mit fanatisierten Gotteskrieger, sondern mit ihr Überleben sorgfältig planenden, hoch diversifizierten Personenverbänden zu tun haben. Der Beitrag von *Hans-Christof Krause* über die Freiheitskriege (193–218) zeigt, dass sich der Krieg, als er sich über die Sattelzeit zur Moderne hingewegbewegte, keineswegs säkularisierte. Aber welche religiösen Deutungen der Krieg der Moderne zugeschrieben erhielt, hing nun weniger von den religiösen als von den politischen Prärogativen der Akteure ab: Den „Heiligen Krieg“ brauchte man nun als sinnstiftende Funktion für jede Form der Kriegführung, „jeden noch so radikalen und fundamentalen Eingriff in die menschliche Lebenswelt, jedes noch so außergewöhnliche, schwere Opfer, jede noch so grausame, unmenschliche, ja barbarische militärische Maßnahme“ (196), artikuliert „in der Form eines todernst gemeinten menschheitlich-universalistischen Pathos“ (203). Älteren Semantiken und Rationalisierungen stand das keineswegs immer entgegen, vielmehr liefen die Muster der Begründung und Bewältigung vielgestaltig zusammen. Dennoch, so Krause, bleibt die Deutungsperspektive des „Heiligen Kriegs“ defizitär, weil man es eben auch mit Nationsbildungskriegen, Volkskriegen, „in einem tiefen Sinn Freiheitskriegen“ zu tun hat, die geführt wurden, um elementare Grundrechte zu erlangen oder zu sichern (216f.).

Chronologisch abschließend, wenn auch nicht am Ende des thematisch seltsam unge-

ordneten Bandes, untersucht *Hans Günter Hockerts* auf beeindruckende Weise die rassenideologische Prägung der NS-Größen im II. Weltkrieg, konkret „Kreuzzugsrhetorik, Vorsehungslehre, Kriegstheologie“ auf „Spuren religiöser Deutung in Hitlers ‚Weltanschauungskrieg‘“ (229–250). Er unterscheidet zwischen Hitler, der die NS-Weltanschauung „in gesuchter und gewollter Distanz zum Religionsbegriff“ propagierte (240) und dennoch bemüht blieb, „eine so dezidierte Erhebung von Rasse und Volk in den Rang letzter bindender Werte mit einem Gottesbezug [zu] verbinden“ (240), während Goebbels’ „Verhältnis zur Sinnressource Religion [...] absolut instrumentell“ war (234). In Hitlers vagierender Religiosität überlagerten sich verschiedene Vorstellungen von „Vorsehung“, die zwischen Schicksalsglauben und Imitat eines persönlichen Gottverhältnisses eigentümlich schwankten. Ausgerechnet letztere Kriegsdeutung bestärkten die deutschen Bischöfe durch eine „der Politik eher abgewandte Spiritualisierung des Krieges“; und der Anti-Bolschewismus wurde nun zur Brücke für die abenteuerliche Behauptung, der Ostfeldzug sei „wirklich ein Kreuzzug, ein heiliger Krieg für Heimat und Volk, für Glauben und Kirche, für Christus und sein hochheiliges Kreuz“ (Rackl, Eichstätt; 242f.). Gegenakzente sieht Hockerts in den „Bemühungen, das traditionelle Moralsystem gegen die hemmungslose Brutalisierung des Krieges in Kraft zu halten“ und in dem generell sich verschärfenden Spannungsverhältnis von Kirchen und NS-Regime (245). Dennoch hinderten ihre „Sondersinngebungen“ die Katholiken daran, den Krieg Hitlers als das zu sehen, was er war (249f.).

Fazit: Der Begriff des „Heiligen Kriegs“ ist für religionsphänomenologische Vergleiche nicht hilfreich. Mit ihm unklar assoziierte moderne Orientierungen, Motivationen und Ressentiments blieben Randphänomene auch und gerade in solchen vormodernen Kriegen, die man in Europa gemeinhin in großer Selbstverständlichkeit als Religions- bzw. Heilige Kriege identifiziert: in den Kreuzzügen gegen Muslime und Häretiker, in den Reformationskriegen einschließlich der französischen und englischen Bürgerkriege, schließlich im Dreißigjährigen Krieg. Weder zu einer in den Quellen nachvollziehbaren allgemeinen Kriegstheorie noch zu einer typologischen Form des Krieges haben sich solche Vorstellungen in der Geschichte des Westens zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit auskristallisiert. Die präzise Erfassung von Judentum, Christentum und Islam verwischt der Begriff eher, als dass er dafür klare Kriterien bereit stellte. Der vorgelegte Band ist – neben seiner breiten Präsentation von Befunden –

insbesondere auch in jenen Beiträgen wertvoll, in denen diese Einsicht klar hervortritt.

Tübingen

Andreas Holzem

Heidmarie Specht und Ralph Andraschek-Holzer (Hrsg.): *Bettelorden in Mitteleuropa. Geschichte, Kunst, Spiritualität. Referate der gleichnamigen Tagung vom 19. bis 22. März 2007 in St. Pölten, St. Pölten: Diözesanarchiv 2008 (Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 15; Geschichtliche Beilagen zum St. Pöltener Diözesanblatt 32), 774 Seiten. ISBN: 978-3-901863-29-5. Preis: 39,90 EUR*

Dieses gewichtige Buch veröffentlicht die Beiträge, die auf der internationalen St. Pöltener-Tagung 2007 zum gleichnamigen Thema gehalten wurden. In 38 Beiträgen werden Ordens-, Epochen- und moderne Grenzen überschreitend die Bettelorden und einzelne Aspekte ihres Wirkens vorgestellt. Um der Themenbreite Herr zu werden, wurden die einzelnen Vorträge und anschließend die Beiträge des Tagungsbandes nach Themenbereichen geordnet, von denen der erste sich den „Orden im Einzelnen“ widmet. Nach einem einleitenden Beitrag von Johann Tomaschek, der sich am Beispiel der Admonter Benediktiner mit der Frage beschäftigt, wie die alten die neuen Orden wahrnahmen (S. 12–23), werden in neun Beiträgen die neuen Bettelorden vorgestellt. Roman Reisinger untersucht die Predigten des Francesco d'Assisi gegen den Bürgerkrieg zwischen italienischen Städten (S. 24–34), während Marcin Bukala auf die ethnisch-ökonomischen Unterschiede zwischen den Franziskanern und Dominikanern eingeht (S. 35–49) und Ulrich Knapp vor allem am Beispiel der Esslinger Bettelorden ihr Verhältnis zu den Landesherren vorstellt (S. 50–65). Dem schließt sich eine zusammenhängende Gruppe von Texten an, die die Karmeliter in Blickpunkt nehmen (Stephan Panzer, *Die Geschichte der Karmeliten im Mittelalter — Schwerpunkt Oberdeutsche Provinz*, S. 66–73; Marianne Sammer, *Ideengeschichtliche Aspekte karmelitischer Marienverehrung*, S. 74–86; Edeltraud Kluetting, „*historiam provinciae et conventuum tenere*“. Zur Geschichtsschreibung des Karmeliterordens [O.Carm.], S. 87–105). Auch jüngere Orden finden Beachtung, so stellt Carlos Watzka den „Hospitalorden des Heiligen Johannes von Gott in der Habsburgermonarchie 1605–1781“ (S. 106–132) vor, Elisabeth Pauli widmet sich dem „[...] Orden der Allerheiligsten Dreifaltigkeit von der Erlösung der Gefangenen und seine Tätigkeit in den habsburgischen Ländern (1688–1783) (S. 133–164)“ und And-

rás Forgó schließlich den Paulinern und ihren Vertretern im ungarischen Landtag im 18. Jahrhundert (S. 165–179). Bereits der erste Themenkreis zeigt die große Bandbreite des Buches.

Der zweite Themenbereich, „Mendikanten in Stadt und Land“, stellt die Rolle der unterschiedlichen Bettelorden an ausgewählten Beispielen dar. Auch hier ist das Spektrum sehr groß. Von „[...] Geltungskämpfen zwischen Franziskanern und Benediktinern in der mittelalterlichen englischen Stadt“ (Anne Müller, S. 182–197), über die „[...] Ansiedlung, Position und Aufgaben der Augustinerklöster in spätmittelalterlichen Städten“ des deutschsprachigen Raumes (Susanne Fritsch, S. 198–210), die Vorstellung des „Dominikanerinnenkloster[s] Velesovo/Michelstetten im Laufe seines Bestehens“ (Jure Volcjak, S. 211–232), die „[...] Handlungsspielräume religiöser Frauengemeinschaften in der Reichsstadt Esslingen am Neckar (11–16. Jahrhundert)“ (Iris Holzward-Schäfer, S. 233–252), „Die Einnahmen und Ausgaben des Abensberger Karmelitenklosters im 18. Jahrhundert“ (Maximilian G. Krodz, S. 253–285) bis hin zu der „Bedeutung der Thüringischen Franziskanerprovinz für das religiöse Leben im 17. und 18. Jahrhundert“ (Christian Plath, S. 286–314), reichen die Ausführungen.

Die „Rolle der Zäsuren“, der nächste Themenkomplex, hat als Schwerpunkt die Zeit der Säkularisation Ende des 18. bzw. zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Dennoch umfasst der erste Beitrag dieses Komplexes, „Der Paulinerorden an der Schwelle der Neuzeit“ von Gábor Sarbak (S. 316–325) thematisch den Übergang zwischen Mittelalter und früher Neuzeit, einschließlich der Reformationszeit, und geht gleichzeitig der Frage nach, wann in Ungarn diese zeitliche Zäsur eintrat. Ferner befasst sich Tomáš Černušák mit den „Dominikanerklöster[n] in Mähren in nachjosephinischer Zeit“ (S. 326–331), Mary Anne Eder mit den „Zentralklöster[n] der Bettelorden zwischen Säkularisation und Konkordat“ (S. 332–349), in denen die im Ordensstand verbliebenen Geistlichen zusammengelegt wurden, und Jiří Mihola mit „Nutzlose[n] und gefährliche[n] Untertanen“. Zur Aufhebung der Paulanerkonvente der deutsch-tschechisch-ungarischen Provinz in den Jahren 1784–1803“ (S. 350–367).

Der nächste, wiederum sehr große Themenkomplex, der ebenfalls eine große thematische Bandbreite aufweist, widmet sich der „Kunst und Wissenschaft“. Einen Schwerpunkt bilden Fragen zur Architektur (S. Adam Hindin, *Gothic Goes East. Mendicant Architecture in Bohemia and Moravia, 1226–1278* [S. 370–405]; Markus Thome, *Die gerade ge-*