

101. D. 6

Der Krieg

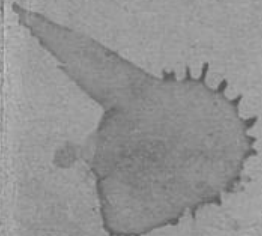
in der Beurteilung des

Christentums

von

Dr. Johann Frieshammer

Oberlehrer am Realgymnasium zu Barmen.



Wissenschaftliche Beilage

des erst zu Ostern 1917 erscheinenden Jahresberichts des
Realgymnasiums zu Barmen für das Schuljahr 1915/16.

Der Reinertrag ist für die Hinterbliebenen Barmer Krieger
bestimmt.

Barmen 1916.

Druck von Söhn & Neermann.

Schul. Pro.
6 9 bae
7 (1916)

46

+4082 692 01

Der Krieg

in der Beurteilung des

Christentums

von

Dr. Johann Frieshammer

Oberlehrer am Realgymnasium zu Barmen.



Wissenschaftliche Beilage
des erst zu Ostern 1917 erscheinenden Jahresberichts des
Realgymnasiums zu Barmen für das Schuljahr 1915/16.

Der Reinertrag ist für die Hinterbliebenen Barmer Krieger
bestimmt.

Barmen 1916.
Druck von Söhn & Ufermann.

#T00862 4859

L. Pr. 6.

LANDES-
UND STADT-
BIBLIOTHEK
DÜSSELDORF

16. 9. 1947

„Wenn irgend eine Zeit dazu angetan ist, ein tieferes Verständnis für die Bedeutung des Gemeinschaftsfaktors in dem gesamten Gebiete christlicher Lebensbetätigung anzubahnen, so ist es ohne Zweifel die gegenwärtige. Insbesondere waren es die unvergeßlichen Kriegsjahre an der Spitze unseres Jahrzehnts, welche den mühselig sich abarbeitenden Theoretikern mit einer Fülle sozial-ethischen Materials wundersam bereicherten. Sie redeten deutlicher als alle wissenschaftlichen Argumentationen. Sie predigten gewaltiger als alle theologischen Deduktionen.

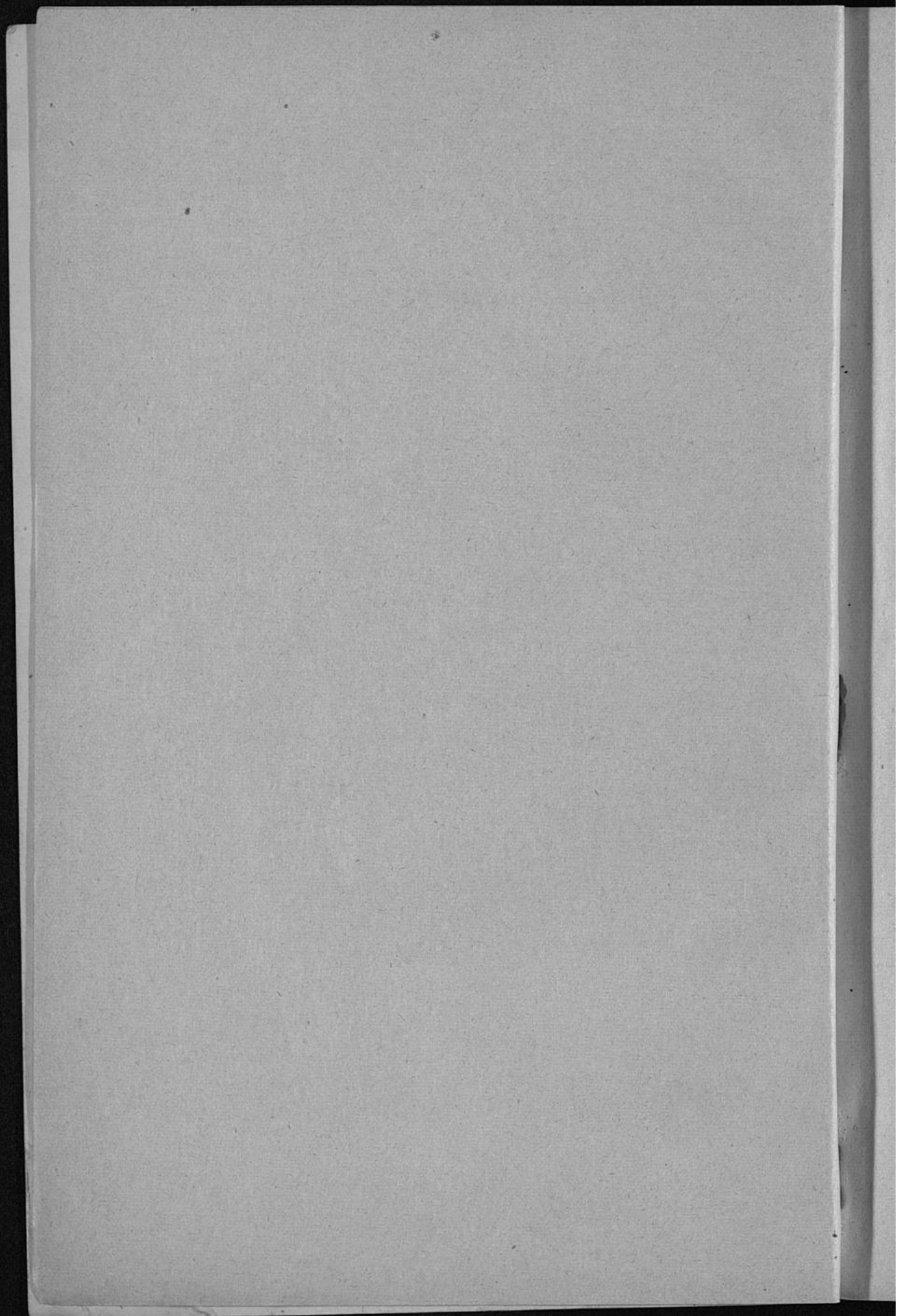
Daß in dieser Zeit die Wahrheit des großen Gesetzes der Solidarität mit Blut geschrieben ward, ja daß vielleicht noch Ströme von Blut werden fließen müssen, um den Menschen jene Wahrheit faßbar und verständlich zu machen, kann uns wohl mit Angst und Schrecken erfüllen ob der Schwere der Gottesgerichte, die über jung und alt, über „Böse und Gute, Gerechte und Ungerechte“ ergehen.“

Alexander von Ottingen.

(Die christliche Sittenlehre. Erlangen, 1873.
Einleitendes Vorwort S. 1.)

„Wir stehen im Krieg mit vollem Willen und wir vernehmen das Weihnachtsevangelium mit tiefem Glauben. Wir wollen beides wahr machen und fühlen, daß beides notwendig ist. Wie man es vereinigen kann, darüber wollen wir nicht grübeln. Das weiß unser Herrgott, der die Welt so gemacht hat. Wir wollen nur in beidem nach Vermögen unsere Pflicht tun.“

Aus der Ansprache eines Rittmeisters
an seine Soldaten zu Weihnachten 1914.
(Frankfurter Zeitung.)

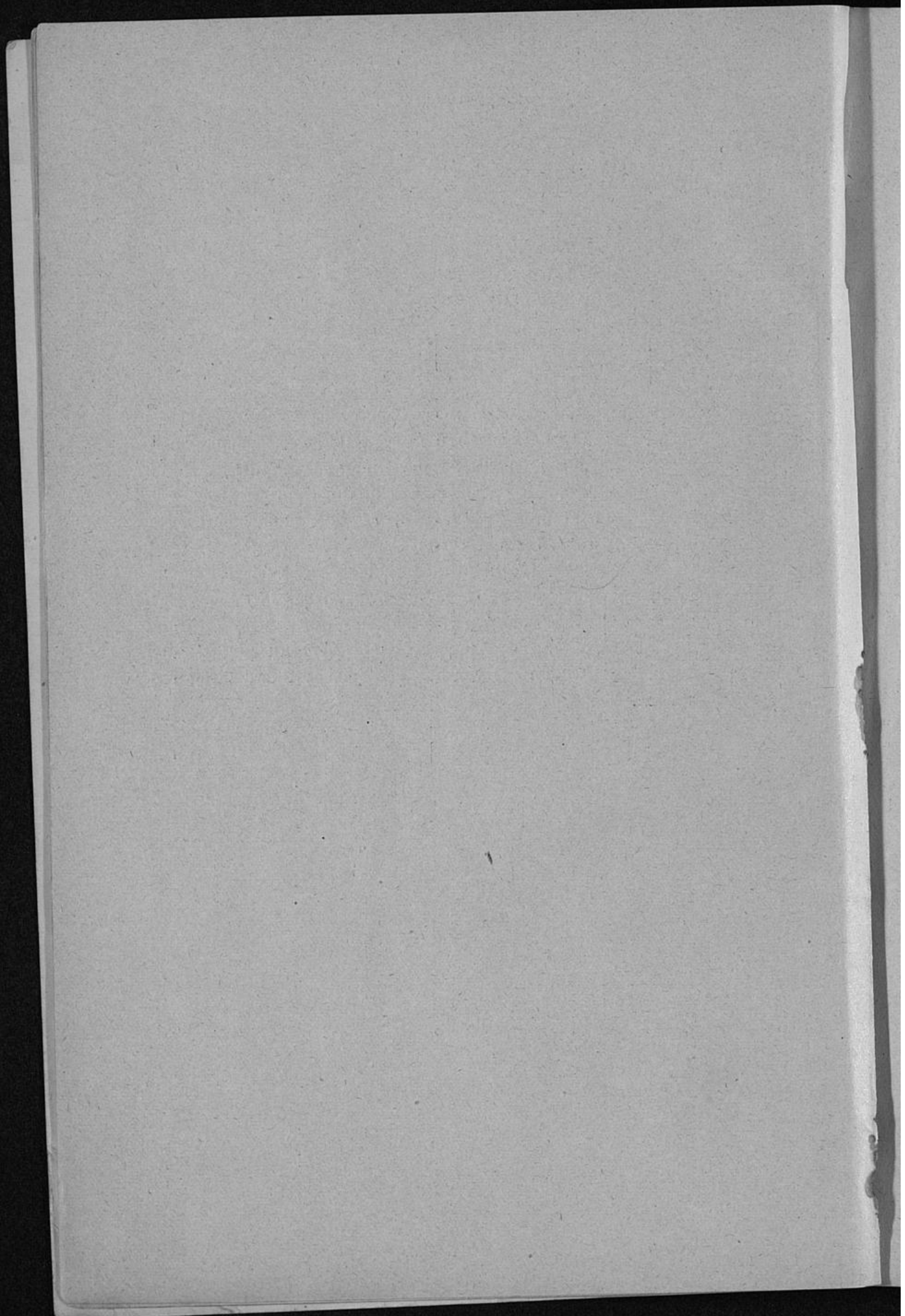


Dorwort.

Über das Thema „Der Krieg in der Beurteilung des Christentums“ habe ich am 7., 14. und 21. März 1916 in der Aula des Realgymnasiums zu Barmen drei Vorträge gehalten, die hier in etwas erweiterter Form erscheinen. Die Schrift ist gedacht als wissenschaftliche Beilage des Jahresberichts unserer Anstalt für 1915/16, der nach ministerieller Verfügung erst zu Ostern 1917 erscheinen wird.

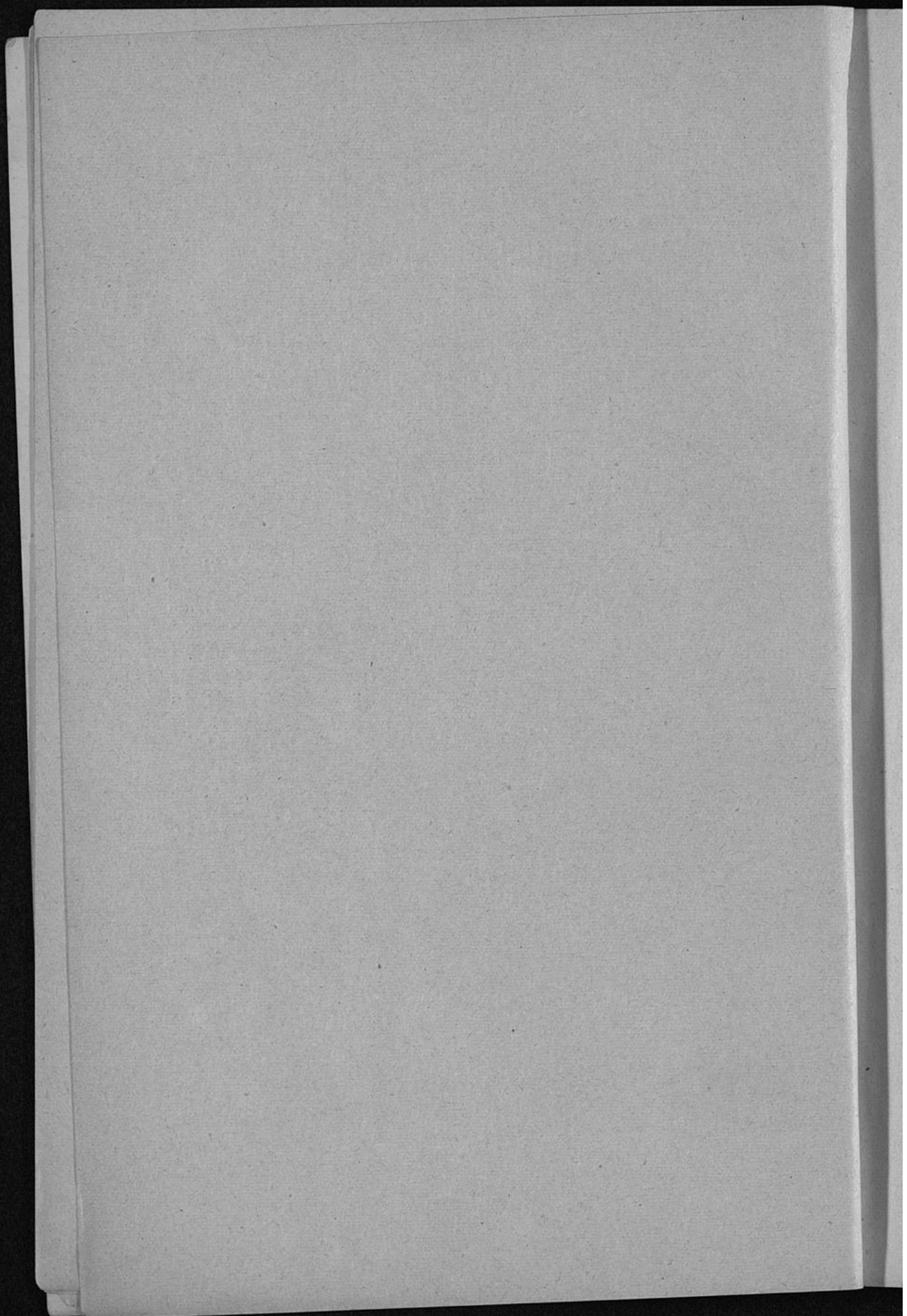
Eine durchgehende Darstellung der Geschichte des Titelpblems ist bisher noch nicht versucht worden. Daraus leite ich das Recht her, die Unzahl der erschienenen Kriegsschriften noch um eine zu vermehren. Vielleicht auch dient meine Schrift dazu, manchen ernsten Fragern Zweifel und Bedenken über die Stellung des Christentums zum sittlichen Recht des Krieges zu lösen.

Dr. F r i e s h a m m e r.



Inhaltsübersicht.

| | Seite |
|---|-------|
| 1. Die Beurteilung des Krieges in der Bibel und in der ältesten Christenheit | 1—23 |
| Einleitung | 1—4 |
| Das Alte Testament | 4—11 |
| Das Neue Testament | 11—16 |
| Die ersten drei Jahrhunderte | 16—23 |
| 2. Die Beurteilung des Krieges in den Lehrsystemen des Christentums | 24—48 |
| Die römisch-katholische Kirche | 24—31 |
| Die Reformatoren | 31—37 |
| Die Sekten. Der ältere Protestantismus | 37—40 |
| Die neuere Zeit | 41—48 |
| 3. Das grundsätzliche Verhältnis von Krieg und Christentum | 49—71 |
| Die Bergpredigt | 50—54 |
| Christentum und Kultur | 54—58 |
| Individuelle Sittlichkeit und Staatsmoral | 58—59 |
| Christliche Voraussetzungen für den sittlich berechtigten Krieg | 60—63 |
| Das Wesen des Krieges und seine religiöse Deutungen | 63—66 |
| Die Theodicee | 66—69 |
| Gott und der Krieg | 69—71 |
| Anmerkungen | 73—79 |





1

Die Beurteilung des Krieges in der Bibel und in der ältesten Christenheit.

Vor einiger Zeit las ich einen Aufsatz mit der Überschrift: „Gott redet jetzt“. Es heißt da etwa: Wenn Gott redet, sollen wir schweigen und sollen wir hören. Wir sollen nicht gleich alles verstehen wollen, was er sagt, es soll nicht gleich alles ausgelegt werden in Form und Regel, etwa durch Theologen und Philosophen. Es steht auch ihnen gut an, wenn sie stille werden vor Gott, weil Gott zu groß, zu furchtbar, zu göttlich jetzt redet. Den guten Sinn dieser Worte verstehen wir alle. Diesem Standpunkt möchte ich aber das Wort eines Offiziers aus der Front entgegenstellen, der in einem Briefe schreibt: „Meinet ja nicht, in dem furchtbaren Handeln, das uns auferlegt ist, seien die theoretischen Fragen zurückgedrängt. Sie werden uns besonders dringlich.“ Tatsächlich beschäftigen und beunruhigen die Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Krieg, Gott und der Krieg, genauer noch Christentum und Krieg, christliche Ethik und Krieg, Jesus und der Krieg und ähnliche Fragen viele Gemüter an der Front und daheim. Wie stellt sich das Christentum, die Religion des Friedens und der Liebe, zu diesem furchtbaren Völkermorden? Wie reimt sich das: der Gott der Liebe und so viel Herzeleid und Elend? Wie würde sich Jesus zu diesem Kriege stellen, der gesagt hat: „Liebet eure Feinde!“ „Selig sind die Friedfertigen!“ Wenn es zum Nahkampf kommt, so muß der Soldat seinem Gegner an den Leib, wo und wie er ihn nur treffen kann. Das empfindet er, das betrachten wir als pflichtmäßiges Tun. Ja, wir sprechen sogar von einem heiligen Kriege. Die Gewohnheit mag das Gefühl

abstumpfen; selbst wir, die wir seit etwa 20 Monaten den Krieg aus der Ferne erleben, haben uns an manches Furchtbare gewöhnt; aber in einem unbewachten Augenblick legt sich uns wieder die ganze Schwere der genannten Fragen auf die Seele, und man möchte glauben, daß die Menschheit in einem furchtbaren Irrwahn befangen, ja daß sie von allen guten Geistern verlassen sei. Aber dies pflichtmäßige Töten und Verwunden ist ja nur ein Anstoß zwischen Christentum und Krieg. Es gibt noch viele andere Spannungen. Wir sprechen doch wohl von einer Christenheit auf Erden. Wo ist sie heute? Sind es nicht gerade die „allerchristlichsten“ Völker, die sich bis zum Weißbluten niederringen wollen und sei es schließlich durch Aushungerung? Wo ist die völkerverbindende Macht des Christentums? Wenigstens auf einige dieser Fragen wollen wir versuchen, eine Antwort zu finden. Wir wollen uns die Aufgabe nicht so leicht machen, wie ein angesehenener englischer Theologe, an den sich ein englischer Soldat, der als überzeugter Christ schwerste Gewissensbedenken gegen den Krieg hatte, um Rat und Hilfe wandte. Der englische Pastor und D. theol. Adam Smith antwortete ihm: „Der Fall, den Sie annehmen, daß sich zwei Christen in tödlichem Kampfe begegnen könnten, wird in diesem Kriege nicht praktisch. Denken Sie an die Greuel in Belgien, an die gifthauchgeschwängerten Schlachtfelder Frankreichs, an die Nordseefischer, an die Lusitania! Das ist kein Krieg, das ist kein Mord, kein Raubzug, das ist offenbares Teufelswerk; und kein Christ wird seine Hand dazu reichen können. Wenn ein Christ in der ganzen Horde des Kaisers wäre, so würde er seine Waffe wegwerfen. Es sind der Teufel und seine Engel, eingekleidet in Fleisch, mit denen wir uns schlagen, und Gewissensqual darüber ist ärger als Dummheit, und es ist Unglaube gegen Gott und seinen Christ. Josuas Werk, die Ausrottung der Kanaaniter, ist heute unser Werk; und so furchtbar es auch scheinen möchte, so zeigt doch das mosaische Gesetz das einzig dabei zufriedenstellende Ziel. Es war Gottes Mittel gegen die Gottlosigkeit der Ammoniter, es ist heute sein Mittel gegen eine noch schlimmere Gottlosigkeit.“¹⁾ Wir wollen gern glauben, daß nicht alle Engländer so denken, wie dieser gelehrte Theologe, aber ich möchte Ihnen dieses englische Kulturdokument doch nicht vorenthalten. Wir wollen unsererseits mit deutschem Ernst und deutscher Gründlichkeit an unsere Aufgabe herangehen.

Die allgemeine Frage nach dem Verhältnis von Krieg und Christentum gliedert sich in mehrere Einzelfragen, die ich in drei Gruppen ordnen und so formulieren möchte: 1) Welchen Schaden oder auch welchen Segen hat der Krieg gebracht und wird er noch bringen für das Christentum als herrschender oder künftiger Weltreligion? Welche neue Aufgaben er-

wachsen dem Christentum aus diesem Kriege? 2) Welche Bedeutung hat das Christentum im Kriege d. h. für die Kriegsführung und für das Verhalten des einzelnen Kämpfers? Wie wirkt die Religion auf den Krieg und wie der Krieg auf die Religion? 3) Wie hat sich das Christentum von jeher zur Tatsache des Krieges gestellt? Wie muß sich das Christentum in richtiger Selbsterfassung zur Tatsache des Krieges stellen? Die meisten dieser Fragen sind mehr oder weniger glücklich, mehr oder weniger ausführlich schon in vielen Kriegsschriften, Vorträgen und Predigten behandelt worden. Die Kriegsliteratur allein auf diesem Gebiete wird schon unübersehbar. Die meisten dieser Schriften aber vermengen jene Fragen miteinander oder sie behandeln die Fragen in erbaulicher Absicht, mit dem natürlich durchaus berechtigten Bestreben, nicht sowohl die Fragen zu beantworten, als bei den Hörern oder Lesern die Zuversicht in das gute Recht unserer Sache zu kräftigen und letztlich den Kriegswillen dadurch zu stärken. Ich beabsichtige, nur die in den beiden letzten Fragen liegenden Probleme in den Bereich meiner Untersuchung zu ziehen; es ist, kurz gesagt, die Frage nach dem rein theoretischen Verhältnis von christlicher Religion und Krieg, die uns beschäftigen soll, eine Frage, deren Beantwortung freilich auch ihre praktische Bedeutung hat. Wir wollen zuerst die Lösungen betrachten, die das Christentum in seiner Geschichte bereits hervorgebracht hat, um darauf das Problem selbständig zu behandeln.

Wir befragen zu allererst die unvergängliche Urkunde unseres Glaubens, die Bibel. Nicht als ob die Bibel das nimmer versagende Nachschlagebuch für alle Fragen dieses Lebens, auch die praktischen und sozialen, sei. Wir handeln nicht nach den zahlreichen sozialen Vorschriften des jüdischen Gesetzes, und doch sind sie uns in anderer Hinsicht wertvoll; und gibt die Bibel uns auch nicht immer fertige Lösungen, so zeigt sie uns doch den Weg, den wir zu gehen haben. Wir befragen die ganze Bibel, nicht nur das Neue Testament; denn die neutestamentliche Religion ist ja nur der Abschluß und die Vollendung der alttestamentlichen. Das Christentum hat die Frömmigkeit des Alten Testaments in ihrer reinsten Form in sich aufgenommen; Jesus hat keinen anderen Gottesgedanken als den der Prophetie auf ihrem Höhepunkt. Fragen wir nun, wie sich die Bibel zur Tatsache des Krieges stellt, so werden wir nicht erwarten, eine einheitliche Antwort zu finden. Die allmähliche Entstehung der Bücher der Bibel erstreckt sich auf eine Zeit von etwa 1400 Jahren. Läßt sich schon im Neuen Testament in rein dogmatischen Fragen eine Entwicklung feststellen, wieviel mehr werden wir darauf gefaßt sein, eine verschiedenartige Stellung der biblischen Schriften zu sozialen und praktischen Fragen

zu finden. So verhält es sich denn auch in der Tat mit der Stellung der Bibel zum Kriege.

Bei den Völkern niederer Kultur stehen die mannigfachen Einrichtungen des öffentlichen und privaten Lebens in enger und sichtbarer Verbindung mit der Religion. Zu solchen Einrichtungen gehören z. B. Ehe, Rechtsprechung, die Aufnahme in die Männergemeinschaft und vor allem der Krieg. In den Stammes- und Nationalreligionen wird der Krieg aufs engste mit religiösen Empfindungen verbunden. Für das Gebiet der semitischen Religionen sind wir darüber ziemlich genau unterrichtet durch die Untersuchungen von Robertson Smith.²⁾ Was er uns berichtet, findet seine Bestätigung in der Religion Israels, die ja von Hause aus eine semitische Religion ist. Im alten Israel ist Israels Krieg Jahwes Krieg.³⁾ Israels Krieg ist heiliger Krieg. Er trägt zwar nicht die charakteristischen Merkmale des Heiligen Krieges des Islam, aber doch manche davon. Das Volk kämpft für Jahwe, und Jahwe kämpft für sein Volk. Zu Anfang des Deborahliedes (Richter 5), eines der ältesten Stücke der Bibel überhaupt, heißt es, daß Jahwe vom Sinai, wo er wohnend gedacht wird, seinem Volke zu Hilfe eilt, und zwar kommt er an der Spitze seiner irdischen und himmlischen Heere zur Rettung seines Volkes herbei, die Gestirne sogar bietet er gegen die Feinde auf. Die Stadt Meros wird in dem Liede verflucht, weil sie Jahwe nicht zu Hilfe kam, „dem Herrn unter den Helden“. Der Krieger war ein geweihter Mann, er war „tabu“, wie der technische Ausdruck lautet. Zum Zeichen dessen, daß man ein heiliges Gelübde auf sich genommen hatte, ließ man im Kriege das Haar lang wachsen, man genoß keinen Wein und hielt sich den Frauen fern. Man ist sich über die Erklärung dieses tabu-Kriegszustandes nicht einig: Entweder waren die Krieger tabu, weil sie mit Toten in Berührung kamen, oder weil sie mit gefährlicher Kraft erfüllt waren. Vor dem Kriege wurden Opfer dargebracht, und ein Gebetsgottesdienst wurde abgehalten. Den Krieg heiligen heißt ihn eröffnen, „Heiliget euch zum Streit!“ Das Schwert und der Speer wurden gesalbt mit heiligem Öl. Der Krieger wandelt auf heiligem Pfade. Im Deuteronomium (Kap. 20) haben wir ein eigenes Kriegsgesetz. Da ist sogar das Amt eines Feldpredigers ausdrücklich vorgesehen; der Priester soll das Volk ermahnen: „Höre Israel! Ihr schickt euch heute an zum Kampfe mit euren Feinden; seid unverzagten Mutes und fürchtet euch nicht, erbebt nicht und erschreckt nicht vor ihnen; denn Jahwe, euer Gott, zieht mit euch, um für euch mit euren Feinden zu streiten und euch den Sieg zu verleihen“. ⁴⁾ Besondere Bestimmungen werden darüber getroffen, wer vom Kriegsdienst befreit sein soll, wer „reklamiert“ werden kann. Genaue Verhaltensmaßregeln werden gegeben,

wie bei der Eroberung einer Stadt verfahren werden soll. Human im modernen Sinne kann man diese Bestimmungen nicht nennen. Will eine Stadt sich nicht freiwillig ergeben, so sollen bei der Eroberung alle männlichen Einwohner mit der Schärfe des Schwertes erschlagen und alle Weiber, Kinder, Vieh und alles, was in der Stadt ist, als Beute geteilt werden. Wie schon gesagt, ist die Kriegsbegeisterung zugleich eine Begeisterung für Jahwe. So lautet auch der Kriegsruf: „Für Jahwe! Für Jahwe!“ oder „Jahwe ist groß!“ oder „Schwert Jahwes und Gideons!“. Es ist im Alten Testament öfter die Rede von einem Buch „der Kriege des Herrn“. Wir wissen nicht, was in diesem Buche stand. Aber der Titel ist bezeichnend; es sind nicht Kriege der Könige oder des Volkes, sondern Gottes Kriege, die dort erzählt werden. Als Symbol der Gegenwart Gottes galt die Lade, die in besonders gefährlichen Zeiten auch wohl ins Lager genommen wurde. Die Niederlage, die die Israeliten von den Philistern erleiden, wird daraus erklärt, daß die Lade, d. h. Jahwe dem Heere fern gewesen ist. Als nun die Philister erfahren, daß die Lade ins Lager gekommen sei, fürchten sie sich und rufen: „Gott ist zu ihnen ins Lager gekommen, wehe uns nunmehr, denn dergleichen ist früher nie geschehen! Wehe uns! Wer wird uns von der Gewalt dieser gewaltigen Gottheit retten.“ (1. Sam. 4, 7 f.) Beim Wüstenzug wird die Lade dem Zuge vorangetragen. Sie wird wie eine Person angeredet. Am Morgen heißt es: „Mache dich auf, Jahwe, damit deine Feinde zerstieben und deine Widersacher vor dir entfliehen!“ und am Abend: „Kehre wieder, Jahwe, zu den tausendmal Tausenden Israels!“ (4. Mose 10, 35 f.) In besonderen Fällen wird auch wohl die ganze Kriegsbeute, die man zu machen hofft, im voraus Jahwe geweiht. Das war der „B a n n“. Alle Lebewesen einer eroberten Stadt oder eines Lagers, ob Menschen oder Vieh, wurden dann vernichtet. „Man ließ in heiliger Scheu dem Zorne Gottes gegen die Feinde freien Lauf.“⁵⁾ Nur die wertvollen Metallgegenstände wurden gesammelt und dem eigenen Heiligtum einverleibt, d. h. Jahwe gegeben. Das war ein Opfer; denn man verzichtete darauf, selbst Beute an Sklaven oder sonstigem Eigentumserwerb zu machen. Bestätigt wird diese Auffassung des Krieges als eines heiligen Gotteskrieges durch die ältesten Kriegslieder, die uns im Alten Testament überliefert sind. So lautet das Mirjamlied: „Singt Jahwe ein Lied; denn hoch erhaben ist er, — Roß und Reiter hat er ins Meer gestürzt!“ (2. Mose 15, 21.) Bei dem Kriege gegen Amalek heißt es: „Hand angelegt an das Banner Jah(we)s! Krieg hat Jahwe mit Amalek auf ewige Zeiten.“ (2. Mose 17, 16.) Ganz falsch wäre es nun, deswegen Jahwe als Kriegsgott zu bezeichnen; das war er seinem Wesen nach zweifellos

nicht, aber er wurde es eben im Kriege. Diese Erscheinung ist auch sonst in der Religionsgeschichte zu beobachten, daß derselbe Gott, der im Frieden Haus und Hof, Ackerbau, Recht und Sitte schützt, im Kriege kriegerische Gestalt annimmt. Er ist der Helfer und Beschützer in aller Not, in allen Lagen des Lebens, so besonders auch im Kriege.

Es war für Israel in der ältesten Zeit selbstverständlich, daß Jahwe seinem Volke half. Wenn nun aber seine Hilfe ausblieb? Auch das kam in der Geschichte Israels vor. In der allgemeinen Religionsgeschichte beobachten wir zwei Lösungen dieses Problems: Der Grund für die Niederlage liegt entweder in der mangelnden Macht der Gottheit oder in einer Verfehlung der Menschen.⁶⁾ Als die Syrer (1. Kön. 20, 23) Niederlage auf Niederlage von den Israeliten erlitten, sagten die Räte des Syrerkönigs: „Ein Berggott ist ihr Gott, darum haben sie uns überwunden! Aber könnten wir nur in der Ebene mit ihnen kämpfen, bei Gott, wir wollten sie gewiß überwinden!“ Also der Gott der Syrer ist nach ihrer Meinung nur auf dem Gebirge Jahwe nicht gewachsen. Als später das Südreich von den Babyloniern erobert, Jerusalem zerstört war, mußte sich Hesekiel bemühen, das Volk zu überzeugen, daß diese Niederlage nicht, wie offenbar manche im Volk glaubten, in der unzureichenden Macht Jahwes ihren Grund habe, sondern daß eben der Untergang des Volkes der heilige Wille ihres Gottes sei. Für Israel konnte der Grund für die Niederlage unmöglich in Jahwes mangelnder Macht liegen, vielmehr beobachten wir von vornherein, daß das Volk die Ursache bei sich selbst sucht. Irgend eine kultische Verfehlung oder eine schwere Sünde des Volkes hat ihm die Hilfe Jahwes entzogen. Als nach der Eroberung Jerichos sich Achan an dem Jahwe geweihten Gute vergriffen hatte, indem er einiges für sich beiseite schaffte, mißlang alsbald die folgende Unternehmung gegen die Stadt Ai. Der Grund wurde bald gefunden. Achan wurde entlarvt und bestraft, und das wiederholte Unternehmen glückte. Ebenso erklärt Saul das Schweigen Jahwes, als er von ihm wissen will, ob er den Philistern nachsetzen soll, daraus, daß eine Verfündigung begangen sei. Sie wird bald gefunden: Jonathan hatte ahnungslos während des Kampfes Speise zu sich genommen, obwohl das übrige Volk eidlich gelobt hatte, bis zum vollbrachten Siege zu fasten. (1. Sam. 14, 24 ff.) Hierher gehört auch die sog. deuteronomistische Geschichtsbetrachtung der Richterzeit: das Volk ist in Not, es betet zu Gott, Gott schickt einen Helfer, einen Richter, das Land wird befreit; aber nach dem Tode des Richters fällt das Volk wieder in die Sünde zurück, daher läßt Jahwe sie in die Hände der Feinde fallen, er gibt sie Blünderern preis und läßt das ganze Land verheeren; erst auf das

Gebet des Volkes schickt er wieder Hilfe. Das war nämlich dem älteren Israel klar: Gott wird sein Volk nicht vernichten; er kann es wohl strafen, aber schließlich ist seine Hilfe ihm sicher. Jahwe ist sicherlich auch in alter Zeit ein Gott des Rechtes und der Sittlichkeit, aber gegen äußere Feinde ist er mit seinem Volk solidarisch. Das Gut der Nation und Religion ist in diesem Sinne identisch, der Krieg des Volkes ist immer im eigentlichen Sinne heiliger Krieg.

Ist so in dieser Zeit der Krieg eine natürliche Lebensäußerung des Volkes, so beweist doch die Paradiesesgeschichte, die etwa im 10. Jahrhundert die gegenwärtige Form erhalten haben mag, daß man Kampf und Krieg, Mühe und Not nicht als immer vorhanden gewesen ansah, vielmehr an eine Zeit glaubte und sie fraglos auch wieder herbeiwünschte, wo dies alles nicht mehr war. Der Krieg wie alles menschliche Leid ist erst nachträglich durch die Schuld der Menschen gekommen und gehört nicht zum ursprünglichen Weltplan Gottes. Möchte man, vornehmlich in der Zeit der Besitznahme des Landes, begeistert für Jahwe in den Kampf ziehen, später empfand man sicher den Krieg auch als hartes politisches Muß, und an Kriegen fehlte es wahrlich nicht. Man kann sagen: Israel war ein Volk in Waffen; jedes Geschlecht Israels hat irgendwann einmal Krieg führen müssen. Die Geschichte Israels ist von Anfang bis zu Ende eine lange Kriegsgeschichte. So verstehen wir die Sehnsucht nach einer paradiesischen Zeit des Friedens recht gut, wie wir sie später z. B. bei Jesaias finden. Er spricht in seiner berühmten Weissagung von einer Zeit, wo die Menschen ihre Spieße umschmieden werden zu Winzermessern, wo kein Volk mehr gegen das andere das Schwert erheben wird und wo man nicht mehr den Krieg lernen wird. (Jes. 2, 2—4 = Micha 4, 1—3) Bekanntter noch ist die Stelle, wo Jesaias für die Endzeit auch den Frieden in der Tierwelt verkündigt. (Jes. 11, 6 ff.)

In der besprochenen ältesten Zeit der Religion Israels war das Band zwischen Gott und Volk ein natürliches, naturhaftes. Es ist das Verdienst der Prophetie, aus diesem Verhältnis ein sittlich bedingtes gemacht zu haben. Es ist hier nicht meine Aufgabe, die Ursache und die Bedeutung dieser hochwichtigen Wendung in der israelitischen Religionsgeschichte aufzuzeigen. Ansätze zu dieser neuen Gottesauffassung finden wir schon bei Elias und Elisa, klar ausgesprochen finden wir sie bei dem ersten und vielleicht bedeutendsten aller Schriftpropheten, bei Amos. Für ihn ist Jahwe nicht nur innerhalb Israels ein Gott der sittlichen Ordnung, er ist es für alle Welt. Amos verkündet zuerst klar den sittlichen Monotheismus; Jahwe ist der Herr der Welt, der Herr über alle Völker. Israel hat keine Vorrechte, die hat kein Volk, kein Mensch vor Gott.

Gott beurteilt alle Menschen nach dem gleichen Maßstabe. Entspricht Israel nicht seinen Forderungen, das ist die Überzeugung des Amos, so wird Gott sein Volk vernichten. Der Tag Jahwes, der Gerichtstag Jahwes, wird nicht nur den fremden „heidnischen“ Völkern das Strafgericht bringen, sondern genau so wird sein eigenes Volk in diesem Strafgericht betroffen werden. Aus dieser vertieften Gottesauffassung ergibt sich von selbst auch eine andere Beurteilung des Krieges. Nicht mehr ist Israels Krieg auch Jahwes Krieg, vielmehr ist der zum Schutze des Rechtes und der sittlichen Weltordnung geführte Krieg im eigentlichen Sinne heiliger Krieg Gottes Krieg. Nicht eindringlich genug kann Amos das seinen Volksgenossen einprägen. So fassen auch die späteren Propheten den Krieg auf. Er ist eine Geißel, eine Zuchtrute in der Hand Gottes. So betrachtet Jesaias das Erscheinen der Assyrer: Gott selbst wird sie herbeilocken, er wird die Biene von Babel und die Bremse aus Ägypten herbeizischen (Jes. 7, 18), damit das Volk gestraft werde. Freilich soll ein heiliger Rest bleiben, der Rest der Frommen, aus dem Gott sich ein neues Volk schaffen will. Als der spätere Jesaias sieht, daß die Assyrer ihren Auftrag überschritten haben, daß sie unbarmherzig und grausam verfahren sind, verkündigt er auch über sie das Strafgericht des allmächtigen Gottes. Jeremias bezeichnet Nebukadnezar, den Zerstörer Jerusalems, als einen Diener Jahwes. Auch nach Hesekiel sollen durch das Gottesgericht die bösen Elemente im Lande ausgerottet werden. Aber auf die Dauer konnte man weder die Assyrer noch jetzt die Babylonier in diesem Lichte betrachten. Der äußere Tatbestand schien eben doch zu zeigen, daß Jahwe besiegt sei, indem Juda vernichtet wurde. Da ging dem großen Unbekannten im Exil, den wir Deuterjesaias nennen, im Hinblick auf die Welteroberung des Cyrus die Gewißheit auf, daß Israel eine geistige Welteroberung beschieden sei. Es sollte aller Welt die wahre Religion geben; dazu bahnt Cyrus den Weg, indem er mit dem Schwerte die Götzen besiegt. 7) In diesem Sinne ist Cyrus der Diener, der Knecht, das Werkzeug Jahwes. Die Weltkriege sind ein Mittel in der Hand Gottes, seinen Willen durchzusetzen.

Diese so ganz andere Stellung zum Kriege, wie sie sich aus dem prophetischen Gottesgedanken ergab, konnte sich natürlich nicht ohne weiteres gleich bei der Masse durchsetzen. Immer wieder mußten die Propheten gegen die Auffassung ankämpfen, als sei Israels Sache ohne weiteres auch Gottes Sache, Israels Kriege auch ohne weiteres Gottes Kriege. Wiederholt sind Rückfälle in die alte Auffassung zu beobachten.

Als Juda von dem Ansturm der Assyrer wie durch ein Wunder verschont blieb, wie es Jesaias vorausgesagt hatte, als später die große Religionsreform des Josia durchgeführt war, da glaubte das Volk, nun habe es alle Forderungen erfüllt, nun müsse Gott seinem Volk in Zukunft unbedingt beistehen. Jeremias hat Zeit seines Lebens gegen diesen Rückfall in die alte dingliche Auffassung des Verhältnisses von Gott und Volk ankämpfen müssen. Auch später, nach dem Untergang Jerusalems, kam immer wieder die Auffassung hoch, Gott müsse seinem Volke voran in den Krieg ziehen und ihm zu seinem Recht verhelfen. Sogar bei Hesekiel finden wir die Vorstellung von einem großen zukünftigen Strafgericht über die heidnischen Mächte, das sich vor den Toren Jerusalems vollziehen wird. Zahlreich sind die Drohungen gegen die feindlichen Völker, die sich in den prophetischen Büchern verstreut finden. Bekannt ist der Schluß des 137. Psalms: „Gedenke, Jahwe, den Edomitern den (Unglücks)-Tag Jerusalems, die da riefen: „Nieder damit, nieder damit bis auf den Grund in ihr!“ Tochter Babel, du Verwüsterin, wohl dem, der dir vergilt, was du uns getan! Wohl dem, der deine (zarten) Kinder packt und an den Felsen zerschmettert!“ Das sind Äußerungen eines nationalen Fanatismus, den wir schlecht hin als unterchristlich bezeichnen müssen. Man sollte aber andererseits in Anbetracht der Zeitverhältnisse und bei dem furchtbaren nationalen Unglück, das Israel betroffen hatte, nicht zu hart über solche Erscheinungen urteilen.

Noch einmal aber in seiner Geschichte zog das Volk zum heiligen Kriege aus wie in alter Zeit. Das war im Aufstande der Makkabäer gegen die griechische Herrschaft. Als das unterjochte Volk Gottes für die geschändete Religion, für ihren Gott zogen sie ins Feld. Das Bewußtsein, für ein heiliges Gut zu kämpfen, gab ihrem Ansturm solche Stoßkraft, daß es den Makkabäern in der Tat gelang, für längere Zeit eine gewisse nationale Selbständigkeit wieder zu erringen. Aus dem Volksbewußtsein ist freilich nie die Hoffnung geschwunden, daß Gott einst die nationalen Hoffnungen des Volkes selbst verwirklichen, daß er in einem furchtbaren Endkriege Israel selbst zum Siege führen werde, — die Messias Hoffnung ist ja zum guten Teil national bedingt — aber erst seit dem Aufstande Bar Kochbas im Jahre 132 nach Chr. Geburt haben die Juden ihre politischen Hoffnungen endgültig begraben. Seitdem beten sie nur noch um Erlösung.

Wir haben bisher nur die allgemeine Entwicklung unseres Problems verfolgt. Wir würden aber dem Alten Testament nicht gerecht werden, wenn wir nicht noch einen Blick werfen auf die gewaltige Kriegslyrik,

wie wir sie besonders in den Psalmen finden. Sie haben ja auch im heutigen Kriege ihre alte Kraft bewiesen. Felsenfestes Gottvertrauen, unbedingte Zuversicht in das gute innere Recht des Krieges und tiefe Dankbarkeit für die erfahrene Kriegshilfe spricht aus diesen Liedern. Es ist da die Rede von Gott, „der den Kriegen steuert in aller Welt; der Bogen zerbricht, Speiße zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt.“ (Ps. 46). In Psalm 20 heißt es: „Jene sind durch Wagen, jene durch Rosse, wir aber sind mächtig durch den Namen unseres Gottes.“ Psalm 24: „Wer ist denn der majestätische König? Der Herr, ein Starcker und ein Held, der Herr, ein Held im Streite!“ Psalm 124: „Wäre der Herr nicht für uns gewesen, so sage Israel, wäre der Herr nicht für uns gewesen, als Menschen sich wider uns stellten: so hätten sie uns lebendig verschlungen, da ihr Zorn wider uns entbrannt war; so hätten die Wasser uns überflutet, ein Strom wäre über uns gegangen; so wären über uns gegangen die überwallenden Wasser.“ Psalm 60: „Schaffe uns doch Hilfe vor dem Feinde, denn eitel ist Menschenhilfe! Mit Gott wollen wir Heldentat tun, er wird unsere Feinde zertreten.“ Psalm 46: „Es tobten Völker, es wankten Königreiche, er ließ seine Stimme erschallen, es zerschmolz die Erde, Jahwe der Heerscharen ist mit uns, eine Burg für uns der Gott Jakobs“. Das Schutz- und Trutzlied der Reformation ist ja aus diesem Psalm hervorgegangen. Nicht vergessen wollen wir auch das alte Kampflied der Hugenotten, Psalm 68, das in freier Uebersetzung so beginnt: ⁸⁾

„Gott rückt als Kriegsheld in das Feld,
Vor seinem Schritt erbebt die Welt,
Der Feinde Reich'n zersplittern.

Hell blitzt von seinem Angesicht
Allmacht und Sieg und recht Gericht,
Die Frevler fliehn mit Zittern;

Wie Rauch, verweht von Sturmes Wut,
Wie Wachs, verzehrt von Feuers Blut,
Sind sie in nichts zerstoßen.

Der Schluß lautet:

Ihr Königreiche aller Welt,
Lobsingt ihm, der vom Himmelszelt
Regiert an allen Enden.

Sein Dank erfüllt den Erdenrund,
Sein Licht durchstrahlt den tiefsten Grund,
Sein Wort kann niemand wenden.

Sein ist das Recht mit Ungewalt,
Den Seinen ist er Trutz und Halt,
Ein feste Burg und Wehre.

Er stärkt zu tapfrer Ritterschaft,
Gibt seinem Volke Heil und Kraft.
Ihm sei allein die Ehre."

Wir treten auf den Boden des Neuen Testaments. Schon auf den ersten Seiten klingt uns das Wort entgegen: „Friede auf Erden!“⁹⁾ Wenn wir an die Weisungen Jesu denken: „Ihr sollt nicht widerstreben dem Bösen!“, „Liebet eure Feinde!“, wenn wir an das Wesen des Reiches Gottes denken, wie es uns geschildert wird als ein Reich, darin Friede und Freude herrscht (Röm. 14, 17), dann wissen wir: in dem Idealzustand, wie ihn das Neue Testament in seinen mannigfachen sittlichen und sozialen Weisungen fordert, ist für den Krieg kein Raum. Aber nicht diese Frage soll uns zunächst beschäftigen, was wir aus neutestamentlichen Gedanken über das Recht zum Kriege zu folgern haben; wir wollen vorläufig nur die Frage zu beantworten suchen, welche Stellung Jesus und das übrige Neue Testament zur Tatsache des Krieges ausdrücklich eingenommen haben.

Wir finden im Neuen Testament ein gebrochenes Volk vor. Der römische Staat hat sich übermächtig auf das nun schon seit 600 Jahren unter fremder Herrschaft stehende Volk gelegt. Die Möglichkeit, daß die Jünger Jesu einmal in den Krieg ziehen mußten, bestand gar nicht. Zwar hatte das Volk, wie wir schon hörten, nie seine Hoffnung auf nationale Selbständigkeit aufgegeben. Man hoffte immer noch auf die Wiederaufrichtung des Reiches Davids und auf die Vernichtung aller heidnischen Völker vor den Toren Jerusalems. Es gärte auch wohl hier und da; es war ein unruhiges Volk. Die Römer wußten das wohl. Aber Jesus teilte diese national-politischen Hoffnungen nicht. Zwar fühlte er sich als echter Sohn seines Volkes. Das kananäische Weib wies er anfangs ab mit den Worten: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israels“. Zum Hauptmann von Kapernaum sprach er: „Ich soll kommen und ihn gesund machen?“ d. h. zu dir, dem heidnischen Hauptmann? Beim Anblick Jerusalems brach er in Tränen aus: „Jerusalem, Jerusalem, . . . wie oft habe ich wollen deine Kinder versammeln!“ Aber, wie gesagt, die national-politischen Hoffnungen teilte Jesus nicht, er wollte nicht ein Messias im Sinne der Volkshoffnungen sein. Die Eltern Jesu werden bei seinem ersten Besuch in Jerusalem ihm die römische Citadelle, die arx Antonia, gezeigt und ihm von den

Todfeinden der Juden, den Römern, erzählt haben. Er kannte sicher genau die Volkstimmung. Man überbrachte Jesu einst die Nachricht von der neuesten Schandtat des Pilatus, der opfernde Galiläer getötet und ihr Blut mit dem Blut ihrer Opfertiere vermischt hatte. (Luc. 13, 1 ff.) Das war eine für das jüdische Nationalempfinden besonders ruchlose Tat. Und die Antwort Jesu: eine Mahnung zur Buße! Den Staat, die Obrigkeit erkannte Jesus an: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist!“ Er hat alle äußere Gerechtigkeit erfüllt, auch die Steuer entrichtet. War für die Juden das Reich Gottes ein Stück national-politischer Hoffnung, für ihn war es eine geistig-sittliche Größe, eine internationale Größe; alle Völker der Erde sollten daran teilnehmen. Da die erstgeborenen Erben, die Juden, unwürdig sind, soll der Weinberg des Herrn an andere Völker übergehen. Jesus hat die jüdische Religion endgültig von den nationalen Fesseln befreit. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh. 18, 36), in diesem Wort haben wir den Schlüssel zum Verständnis. Jesus ist der gegenwärtige und zukünftige König des Reiches der Himmel. Aber Jesus fährt an derselben Stelle fort: „Wäre mein Reich von dieser Welt, meine Jünger würden darum kämpfen.“ Das also sah Jesus als selbstverständlich an, daß ein irdischer König, wenn er sich bedroht fühlt, zu kämpfen habe. So haben wir noch mehrere Aussagen Jesu, die den Krieg innerhalb der bestehenden Weltordnung anerkennen oder anzuerkennen scheinen. Wie Johannes der Täufer von den Kriegsknechten, die zu ihm kamen, nicht verlangt, daß sie die Uniform an den Nagel hängen sollen, vielmehr ihnen nur sittliche Weisungen gibt — sie sollen mit ihrem Solde zufrieden sein und kein Unrecht tun — so hat auch Jesus vom Hauptmann von Kapernaum, dessen Glauben er lobt, nicht verlangt, er solle nun sein Kriegshandwerk aufgeben, aus dem römischen Heere austreten. In mehreren Worten Jesu hat man aber zu Unrecht eine ausdrückliche Billigung des Krieges erkennen wollen. Matth. 10, 34 sagt Jesus: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert.“ Aus dem Zusammenhang der Stelle ergibt sich, daß Jesus hier nicht an den Krieg gedacht hat, sondern an die Zwietracht und Feindschaft, die sich aus dem entschlossenen Anschluß an seine Person notwendig ergeben wird. An einer anderen Stelle sagt Jesus (Luc. 11, 49) „Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden, was wollte ich lieber, denn es brennete schon!“ Auch hier hat Jesus nicht an den Krieg gedacht. Er meinte mit dem Feuer die Bewegung, die sein Kommen in der Menschheit hervorrufen wird, das Feuer, das die Herzen der Menschen in der Begeisterung für ihn ergreifen soll. Marc. 10, 42 spricht Jesus von den Mächthabern: „Ihr wißt, daß die Weltfürsten herrschen, und die Mächtigen unter ihnen

haben Gewalt.“ Diese Stelle erkennt gleichfalls keineswegs den Krieg an. Jesus will nur an einem Vergleich zeigen, wie so ganz anders die Jünger unter sich leben sollen. Luc. 14, 31 exemplifiziert Jesus auf einen König, der ins Feld zieht und überlegt, ob er wohl mit 10000 Mann gegen ein Heer von 20000 ins Feld ziehen könne. Die Stelle darf wohl nicht als ein Beweis für die Anerkennung des Krieges seitens Jesus verstanden werden; wohl aber mögen wir nebenbei daraus entnehmen, daß auch Jesus natürlich der Meinung war, daß nicht die zahlenmäßige Überlegenheit allein den Sieg entscheidet, sondern daß andere Faktoren mit in Rechnung zu ziehen sind. Ein Ihnen allen bekanntes Wort Jesu soll endlich beweisen, daß er den Krieg verboten habe. Als Petrus für seinen Herrn das Schwert ziehen will, sagt Jesus zu ihm: „Stecke dein Schwert an seinen Ort; denn wer das Schwert zieht, wird durchs Schwert umkommen.“ (Matth. 26, 52) Aber aus diesem Wort kann unmöglich gefolgert werden, daß Jesus damit den Krieg verworfen habe. Wohl aber hat er mit diesem Wort verboten, zu seinen Gunsten mit Waffengewalt vorzugehen, und wenn wir das aus anderen Worten Jesu nicht noch sicherer wüßten, könnte man aus dieser Stelle vielleicht folgern: Jesus hat die Ausbreitung des Reiches Gottes mit Waffengewalt verboten. Das ist ein grundsätzlicher Unterschied vom Islam. Der Koran verlangt den Krieg für die Religion Gottes. Den Menschen soll mit der gewaltsamen Befehring zur Religion Mohammeds eine Wohlthat geschehen. Jesus sagt zwar einmal (Matth. 11, 12). „Von den Tagen aber Johannes des Täufers an bis jetzt wird das Himmelreich gestürmt, und die Stürmer reißen es an sich.“ Das ist eine umstrittene Stelle. Der Sinn ist wohl: Das Kommen des Reiches Gottes soll nicht von den Menschen erzwungen werden, sondern die Menschen sollen in Geduld das Reich als eine Tat Gottes erwarten. Ein einzige bestimmte Aussage Jesu über den Krieg besitzen wir aber doch. Jesus sagt von Jerusalem: „Es werden Tage über dich kommen, da werden deine Feinde einen Graben um dich herum aufwerfen, . . . dafür, daß du die Zeit, die dir versehen war, nicht erkannt hast.“ (Luc. 19, 43.) Also ein furchtbarer Krieg, ja die völlige Vernichtung Jerusalems wird deswegen kommen, weil es auf die Stimme Gottes nicht gehört hat. Hier erscheint der Krieg wie bei den Propheten als Strafe für die Sünde, als Gottesgericht über das Volk. Aber eins ist hier wohl zu beachten. Es handelt sich hier nicht um einen nationalen Krieg, sondern um ein Strafgericht in der Endzeit. In diesem Sinne spricht Jesus auch vom Kriege in dem berühmten Kap. 24 des Matthäus-Evangeliums, in der sog. kleinen Apokalypse: „Ihr werdet hören von Krieg und Kriegsgerüchten. Es wird sich erheben Volk wider Volk und Reich wider Reich.“ Erst nach einem

furchtbaren Kriege und anderen Schrecken wird das Ende kommen. Daraus ist zweierlei zu entnehmen: Jesus war nicht der Meinung, daß durch seine Lehre, sein Auftreten der Krieg abgeschafft werden könne; er hat nicht an eine allmähliche friedliche Entwicklung der Menschheitsgeschichte bis zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden geglaubt.¹⁰⁾ Vielmehr wird der Krieg bleiben bis ans Ende der Tage, und er ist dann ein Gottesgericht, das die Menschen selbst über sich heraufbeschworen haben. Nun hat Jesus dieses Ende der Welt schon sehr bald erwartet. „Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis dieses alles geschieht“. (Matth. 24, 34). Er gibt seinen Jüngern Anweisungen, wie sie sich beim Eintritt des Weltendes zu verhalten haben. Also Jesus glaubte an den baldigen Zusammenbruch dieser Welt, und das gibt uns nun auch die Erklärung dafür, warum wir eine positive Stellung Jesu zu den Weltordnungen, insbesondere zum Staat, zur sozialen Frage und zum nationalen Kriege vermissen. Der Staat und die weltlichen Ordnungen waren keine Lebensfragen für Jesus; er wollte kein sozialer Neuerer sein. Menschen, die mit derartigen Anliegen zu ihm kamen, hat er abgewiesen. „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbschlichter über dich gesetzt?“ (Luc. 12, 14). Die Menschen haben sich nicht auf einen weiteren Bestand dieser Welt vorzubereiten, sondern sollen daran denken, was einzig not ist, an die Rettung der Seele. Jesus nahm zum Kriege dieselbe Stellung ein wie zu allem Übel in der Welt; er nimmt die Dinge, wie sie sind; er wird den Krieg nicht anders betrachtet haben wie das feindselige Leben der Menschen untereinander überhaupt. Gott läßt den irdischen Dingen ihren Lauf, bis eben das Ende, die Vernichtung dieser Welt, die aus dem Bösen ist, allem ein Ende macht. Jedenfalls hat Jesus den Krieg nirgends verboten; da er häufig vom Kriege spricht, hätte ein Wort über die Verwerfung des Krieges im Zusammenhang seiner Rede leicht Platz finden können. Wir können vielleicht weiter gehen und sagen: wie Jesus sich überhaupt den staatlichen Ordnungen gefügt hat, so hätte für ihn sich die Berechtigung der Teilnahme an einem Kriege einfach aus dem Gehorsam gegen den Staat ergeben. Wie schon erwähnt, hat er in dem Wort über den Zinsgroschen die Verträglichkeit der beiden Pflichtenkreise gegen Gott und den Kaiser ausdrücklich anerkannt. Soviel steht fest: Jesus war der Meinung, daß der Krieg mit dem Weltgeschehen untrennbar verbunden bleiben werde. Da aber diese Stellung sich, wie gesagt, aus einer bestimmten Weltanschauung ergibt und wir überhaupt die gesamten Zeitverhältnisse in Betracht ziehen müssen, so ist damit noch nicht die Berechtigung jedweden Krieges ausgesprochen. Für uns, die wir als seine Jünger in dieser unserer Welt leben und uns von seinem Wort und Geist leiten lassen wollen,

ist damit noch nicht die Rechtfertigung des Krieges überhaupt gegeben. Wir kommen darauf in einem anderen Zusammenhang zurück.

Welche Stellung nimmt das übrige Neue Testament zum Kriege ein? „Die Gemeinde des Neuen Testaments kannte Volk und Staat, doch sie besaß kein Vaterland. Der christwerdende Jude, Galater, Grieche konnte als römischer Bürger den römischen Staatsgedanken aufnehmen —, für welches Vaterland aber sollte er sich begeistern? Nur auf dem Wege der Revolution hätte der Nicht Römer ein Vaterland anstreben können; das Sinnlose solcher Bemühungen beleuchtet die Zerstörung Jerusalems.“¹¹⁾ Das Problem des nationalen Krieges stellte sich den ersten Christen nicht; sie waren zufrieden, wenn der Staat sie in Ruhe ließ, wenn sie unbemerkt blieben. Die ersten Jahrzehnte nach Christi Geburt waren überdies die ruhigsten Zeiten des römischen Imperiums. Wir wundern uns daher nicht, daß wir auch im übrigen N. T. keine ausdrückliche Stellung zum Kriege vorfinden, obwohl bestimmte und ausführliche soziale Vorschriften und Ratschläge in den Briefen der Apostel nicht selten sind. Apg. 10, 9 wird uns die Befehung des Hauptmanns Cornelius berichtet; Paulus verlangt nicht seinen Austritt aus dem Kriegsdienst. Er hält seinen Beruf mit seiner Eigenschaft als Christ für vereinbar. Paulus spricht klar und deutlich über den Wert der Obrigkeit; sie ist Gottes Dienerin, die das Schwert nicht umsonst trägt. (Röm. 13, 1 ff.) Das scheint wenigstens darauf zu deuten, daß er den Krieg als notwendiges Werk zum Schutze des Staates ansieht, falls er damit nicht vielmehr an das Nichtschwert, d. h. an die Machtgewalt des Staates im Innern gedacht hat. Schleiermacher sagt: „Paulus kann den Gedanken nicht gehabt haben, daß die Teilnahme am Kriegsdienst schlechtthin pflichtwidrig sei; denn da er das Christentum zuerst in solche Gegenden brachte, aus denen gewiß viele ins römische Heer traten: so hätte er wohl Veranlassung gehabt, ihn auszusprechen, wenn er ihn gehegt hätte.“¹²⁾ Wohl finden wir bei Paulus und anderen Verfassern neutestamentlicher Schriften häufig kriegerische Bilder in ihren sittlichen Ermahnungen; darüber werden wir noch zu sprechen haben. Für die Stellung des N. T.'s zum Kriege können sie natürlich nicht als Beweis dienen.

Noch einmal ist freilich im N. T. ausführlich vom Kriege die Rede: in der Offenbarung des Johannes. In der Endzeit wird ein letzter furchtbarer Krieg das ganze Erdreich erschüttern. Der Staat — Rom ist gemeint — ist ein Werkzeug des Teufels, diese Weltmacht wird in einem grausigen Kriege vernichtet. Aber nicht die Menschen führen die Katastrophe herbei, Gott selbst und seine himmlischen Heerscharen ziehen in den Kampf. Ein feuerfarbenes Pferd zieht aus (6, 4). Es bedeutet den

Krieg, es soll den Frieden nehmen auf Erden, „daß sie einander hinschlachten“. In Kap. 19 wird allen Königen und Machthabern auf Erden ein furchtbares Ende bereitet. Da es sich hier um den Krieg der Endzeit handelt, die genannten Schilderungen überdies aufs stärkste von jüdischem Geiste durchtränkt sind, so können sie zu der Frage, wie sich das N. T. zum Kriege stellt, nicht beitragen. Als Gesamtergebnis ist festzuhalten: die eigentliche Frage, ob ein nationaler Krieg, wie wir ihn heute führen müssen, mit dem Geiste der neutestamentlichen Religion vereinbar ist, hat nach den tatsächlich vorliegenden Zeugnissen noch keine Beantwortung gefunden. Wir haben die Gründe für diese Erscheinung erkannt und werden also in einem anderen Zusammenhange die Frage aufs neue zu stellen haben.¹³⁾

Wir treten in die Frage ein: Wie haben sich die Christen der ersten drei Jahrhunderte zum Kriege gestellt?¹⁴⁾ Es ist die Zeit der Märtyrerkirche, die Zeit, in der die junge Religion sich anschickt, den Erdkreis zu erfüllen. Wir dürfen von vornherein vermuten, daß mit der späteren Erhebung des Christentums zur Staatsreligion sich auch die Stellung zu manchen Fragen des öffentlichen Lebens änderte. Umsomehr wird es uns interessieren zu erfahren, wie sich das Christentum, als es noch gelöst und unabhängig vom Staat ganz selbständig sein Wesen bestimmte, zu unserer Frage gestellt hat. Da haben wir zunächst festzustellen, daß die christlichen Quellen der ersten 170 Jahre klare Aussagen darüber vermissen lassen. Wir sind hier auf Rückschlüsse angewiesen; doch sind wir in der Lage, trotzdem ziemlich Sicheres darüber zu erfahren. Vorab lohnt es sich, die Frage aufzuwerfen: Enthielt die neue Religion vielleicht Keime, die aus ihrem ursprünglich offenbar friedlichen Charakter eine kriegerische oder kriegerisch bestimmte Religion machen konnten, sobald die äußere Möglichkeit eines Sichraummachens gegeben war? Diese Frage ist zu bejahen. Wie schon ausgeführt, stand die erste Christenheit unter der sicheren Erwartung des Weltendes. Es gab eine ganze Gattung von Christen nach der Art der Offenbarung des Johannes. Die Christen der ersten Zeit warteten mit Ungeduld auf ihren Christus=Victor; wenn sie auch selbst nicht in den Kampf eingreifen hatten, vielmehr der Messias selbst mit den himmlischen Heeren den Kampf gegen die gottlose Umwelt führen würde, so füllte sich doch ihre Phantasie mit kriegerischen Bildern. Von noch größerer Bedeutung war der Charakter der neuen Religion als einer Religion des Kampfes. Wir können von einem dreifachen Kampf sprechen. Zu kämpfen hatte der Christ gegen die gott- und christenfeindliche Umgebung, zu kämpfen gegen die Macht des Bösen, die sich der Christ in unsauberen bösen Geistern,

die ihn umgaben, real vorstellte, zu kämpfen gegen die Sünde, gegen das gottfeindliche Element in ihm selber. Der Kampf gegen die Dämonen als den „Herrschern in diesem Weltdunkel“ und den „Geistwesen der Bosheit“ war natürlich im Grunde gleichbedeutend mit dem Kampf gegen sich selbst, gegen das „Fleisch“, gegen die Sünde im Menschen. So ermahnt Paulus die Epheser in folgender kriegerischer Allegorie: „Seid stark in dem Herrn und in der Kraft seiner Stärke. Zieheth die Waffenrüstung Gottes an, auf daß ihr standhalten könnt wider die listigen Anläufe des Teufels; denn nicht ist unser Kampf wider Fleisch und Blut, sondern wider die Gewalten, wider die Mächte, wider die Herrscher in diesem Weltdunkel, wider die Geistwesen der Bosheit über uns am Himmel. Deshalb ergreift die Rüstung Gottes, damit ihr Widerstand zu leisten vermöget am bösen Tage und alles wohl ausgerichtet und das Feld behaltet. So stehet nun, eure Lenden umgürtet mit Wahrheit und angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit und an den Füßen geschirrt mit der Bereitschaft für das Evangelium des Friedens, über alles aber versehen mit dem Schild des Glaubens, mit dem ihr alle feurigen Geschosse des Bösen auslöschen könnt. Nehmt auf den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes“. (Eph. 6, 10—18.) An die Korinther schreibt er: „Obgleich wir im Fleisch wandeln, so liegen wir doch nicht nach dem Fleisch zu Felde; denn die Waffen unseres Feldzuges sind nicht fleischlich, sondern mächtig vor Gott zur Niederreißung von Festungen, indem wir (jeindliche) Pläne und jegliches Bollwerk, das sich erhebt gegen die Erkenntnis Gottes, zu nichte machen und jeden Anschlag gefangen nehmen“ (2. Kor. 10, 3—6.) Und schließlich an Timotheus (II, 2, 3): „Trete ein in die Leidenskompanie als ein rechter Soldat Jesu Christi!“ Das kriegerische Element in der ältesten Kirche hat sich vornehmlich aus dem sittlichen Kampfe, wie er uns in diesen sittlichen Ermahnungen entgegentritt, entwickelt. Auch die spätere christliche Literatur hat sich solcher kriegerischen Bilder in reichem Maße bedient. Es sind zwar nur Bilder, aber auch die Form hat, wie Harnack sagt, „ihre eigene Logik und ihre necessitates consequentiae“. Das Bild führt leicht die Sache selbst herbei. Die „geistlichen Waffen der Ritterschaft“ werden zu weltlichen. In zwei Fällen sehen wir sogar, wie das militärische Bild zum Beweis für eine Sache benutzt wird. Paulus beansprucht, daß die Gemeinde ihn und die Missionare unterhält: „Denn welcher Soldat zieht ohne Sold ins Feld?“ (1. Kor. 9, 7.) Weiter: ein Missionar, ein Streiter Christi, kann nicht zugleich auch einem bürgerlichen Beruf nachgehen, „denn welcher Soldat verpflichtet sich mit den Geschäften bürgerlichen Lebens?“ (2. Tim. 2, 3.) Dieser Grundsatz wurde später

von höchster Bedeutung für die Entstehung des Mönchtums. In der Folgezeit wurden nun kriegerische Bilder außerordentlich oft in christlichen Erbauungsschriften gebraucht. So exemplifiziert Clemens Romanus auf die gute Disziplin im römischen Heere und sagt, die Christen sollten den Presbytern gehorchen, wie die Soldaten den Offizieren. Ignatius nennt die Christen „Krieger Gottes“. Ebenso spricht Justin von friedlichen Soldaten Jesu Christi. Origenes, der vom weltlichen Kriegsdienst nichts wissen will, bezeichnet doch die Kirche als das Lager des Herrn (*castra Dei*) und spricht vom christlichen Fahneneid (*sacramentum militiae*); die Asketen sind für ihn die wahren *milites Christi*. Ihre Waffen sind Gebete, Fasten, Meditationen, gute Werke, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Sanftmut, Keuschheit und Enthaltung. Sie kämpfen für die Kirche gegen die Feinde der Wahrheit. „Helden sind diese Kämpfer. Der Chor der Engel blickt auf sie nieder und ein herrlicher Lohn wartet ihrer“. Aber auch Tertullian, gleichfalls ein entschiedener Gegner des weltlichen Krieges, sind die Vorstellungen von der geistlichen Kriegerschaft geläufig. Jesus ist der *imperator*, die Presbyter sind *duces*, die Laien sind der *gregarius numerus*, die Häretiker, die Ketzer, sind die Überläufer. Das Fasten ist eine christlich-militärische Funktion, die gesamte Christenheit ist die Kriegerschaft Gottes. Cyprian, dessen Traktate und Schriften mehr gelesen wurden als die Heilige Schrift, hat diese kriegerischen Bilder vollends eingebürgert. Wenn es nun außerdem geschah, daß kriegerisch lautende Worte Jesu aus dem Zusammenhang gerissen und zur Rechtfertigung kriegerischen Vorgehens verwertet wurden, so ist deutlich, daß von hier aus der christlichen Religion Gefahren drohen konnten, d. h. daß der ursprünglich friedliche Charakter des Evangeliums in sein Gegenteil verkehrt wurde. In der Tat hatte sich im 3. Jahrhundert eine kriegerische Stimmung der lateinischen Christenheit bemächtigt; wir erkennen das aus mancherlei Erbauungsschriften und den Märtyrer-Akten dieser Zeit. Auch waren die Christen, insbesondere die christlichen Soldaten im Heere, hier und da zahlreich genug, sich zusammenzurotten und eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Ansprüche an den Staat zu versuchen. Nun aber steht fest: in der vorkonstantinischen Zeit ist von der Kirche niemals Recht und Pflicht des Heiligen Krieges gepredigt worden. Das ist ein Ruhmestitel der christlichen Kirche. Es beweist, daß diese fremden Tendenzen nicht den ursprünglichen Charakter des Evangeliums, wie es von den Aposteln überliefert war, zu ändern vermochten; es beweist, daß der Eindruck, den die Person Christi fort und fort auf seine Jünger ausübte, eine solche Entwicklung unmöglich machte.

Wir sprachen bisher nur von den kriegerisch-militärischen Bildern und ihrem Einfluß. Wie hat sich nun aber tatsächlich die Christenheit der ersten 170 Jahre zur Tatsache des Krieges gestellt? Die älteste Christenheit konnte deswegen nicht den Krieg generell verwerfen, weil das Alte Testament und die Eschatologie des Neuen Testaments sie lehrte, daß Gott selbst die Kriege leitet und bewirkt. (vergl. Hebr. 11, 32.) Josua und David führten ihre Kriege im Auftrage Gottes, Gott hat durch das römische Heer den Untergang Jerusalems selbst herbeigeführt, Gott selbst wird im furchtbaren Endkriege den Untergang dieses Aons herbeiführen. Dem entspricht die Nachricht, daß die Christen bei der Zerstörung Jerusalems sich ganz passiv verhielten; die Römer vollzogen ja den Willen Gottes. Unter dem Aufstande Bar Kochbas wurden viele Christen Märtyrer ihrer Friedfertigkeit. Die theoretische Frage, wie sich das Christentum zum Kriege zu stellen habe, wurde für die ältesten Christen praktisch in der Frage: Darf ein Christ Soldat werden? Aber diese Frage wurde wenigstens in der ersten Zeit selten Gegenständlich. Denn die Juden — und die Christen galten längere Zeit hindurch als jüdische Sekte — waren vom römischen Militärdienst befreit.¹⁵⁾ Ferner durften Sklaven im allgemeinen nicht ins Heer aufgenommen werden; die christlichen Gemeinden aber bestanden zu einem hohen Prozentsatz aus Sklaven. Drittens: eine allgemeine Wehrpflicht bestand im römischen Staat nicht. Wenn eine Notaushebung erfolgte — und sie erfolgte selten — so konnte der Ausgehobene einen Ersatzmann stellen. Im Heere befanden sich also fast nur Freiwillige. Der getaufte Christ wurde einfach nicht Soldat. Er durfte es aus mancherlei Gründen nicht werden; gesetzt selbst den Fall, er hielt das Kriegsführen an sich für vereinbar mit seiner Religion, so gab es doch für den christlichen Soldaten im römischen Heere viele schwere Anstöße: der unbedingte Soldateneid stritt mit der unbedingten Verpflichtung Gott gegenüber; der Kaiserkult trat nirgendwo so stark hervor wie im Heer und war für jeden einzelnen Soldaten fast unvermeidlich. Die Offiziere mußten opfern und die Gemeinen hatten sich daran zu beteiligen. Die militärischen Feldzeichen erschienen als heidnische Heiligtümer, ihre Verehrung also war Gottesdienst; deshalb erschienen die militärischen Auszeichnungen (Kränze usw.) als götzendienerisch, das Gebahren der Soldaten im Frieden (Erpressungen, Zügellosigkeit) war mit den christlichen Grundsätzen nicht zu vereinen. Auch die traditionellen rohen Spiele und Scherze im Heere waren an sich anstößig und hingen zum Teil mit dem Götterdienst und den Götterfesten zusammen. So hielt das Heer schon von sich aus die Christen fern. Wie aber hatte sich der Christ zu verhalten, der als Soldat befehrt

wurde, wenn also das Christentum ins Lager selbst eindrang? Nun, für solche und ähnliche Konflikte hatte Paulus bereits das lösende Wort gesprochen: „Ein jeder bleibe in dem Stande, in welchem ihn der Ruf Gottes getroffen hat“. (1. Kor 7, 24.) Die christliche Frau soll bei ihrem heidnischen Gatten bleiben und der Sklave in seinem Sklavendienst. Man durfte also weiter folgern, „der Soldat bleibe im Kriegsdienst“. So hat auch in der Tat Clemens Alexandrinus (nach 171) geurteilt. Er schreibt: „Baue das Land, wenn du ein Landmann bist, aber erkenne Gott, wenn du das Land bebauest. Segle, der du Lust hast zur Schifffahrt, aber rufe den himmlischen Steuermann an. Hat dich als Kriegsmann die (christliche) Erkenntnis erfasst, höre den Heerführer, dessen Lohnung die Gerechtigkeit ist.“ Betrachten wir nun die Urkunden aus dem ersten Zeitraum (bis 170) genauer, so finden wir, daß fast alle Fragen des sozialen Lebens besprochen werden, die Stellung zur Obrigkeit, zum Staat, Ehefragen, Familienfragen, die Sklavenfrage, aber es fehlt eine Erörterung der Soldatenfrage. Das ist sehr auffallend. Der Grund dafür wird nicht in der Tatsache zu suchen sein, daß es keine christlichen Soldaten gab, — das ist trotz der genannten Hemmnisse sicher der Fall gewesen — sondern darin, daß Christen den Heeresdienst unangefochten geleistet haben, eben in sinnvoller Anwendung des erwähnten Wortes des Apostels Paulus. Was aber veranlaßte Paulus und die späteren christlichen Lehrer zu dieser Lösung der Frage, die in Wirklichkeit keine Lösung, sondern nur eine vorläufige Auskunft war? Es war der Glaube an die nahe Auflösung aller menschlichen Dinge, der hier die Dinge des Lebens bestehen ließ, wie sie nun einmal waren. Es lohnte sich nicht mehr, sich mit diesen Fragen noch grundsätzlich auseinanderzusetzen, geschweige denn sie nach christlichen Grundsätzen neu zu ordnen. Nur noch eine kurze Spanne Zeit, dann war ja diese Welt dahin. Alle die genannten Fragen wurden erst lebendig und brennend, als den Gläubigen deutlich wurde, daß der Tag der Wiederkunft Christi so bald nicht kommen werde, daß sie sich auf dieser Erde dauernd einzurichten hätten. Wenn sie aber nun die Dinge so ließen, wie sie waren, so wurden sie schließlich mit für sie verantwortlich. So liegt es in der Logik der Entwicklung, daß die eigentliche Soldatenfrage erst so spät brennend wurde. Wir hören nun bald ausdrücklich, daß es Christen im Heere gab. Es wird uns berichtet, daß sich in der 12. Legion des Heeres Marc Aurels Christen befanden. Sie rühmten sich, durch ihr Gebet einen Gewitterregen herbeigeführt zu haben, der das Heer vor dem Verdurstenden rettete. Das war im Jahre 174, im Kriege gegen die Markomannen.

Höchst bedeutungsvoll ist es nun, wie sich die christlichen Schriftsteller nach 170 zum Kriege stellten: Sie hielten fast durchweg den Kriegsdienst für **unvereinbar** mit der christlichen Religion. Im Abendland war es vor allem Tertullian, im Morgenland Origenes, die so lehrten. In mehreren Schriften hat sich Tertullian gegen den Kriegsdienst der Christen ausgesprochen. In der Schrift „de idolatria“ heißt es (C. 19): „Gegenwärtig erhebt sich die Frage, ob sich ein Christ dem Soldatenstande zuwenden dürfe und ob ein Soldat zum Christentum zugelassen werden könne , nun, der göttliche und der menschliche Fahneneid, das Feldzeichen Christi und das Feldzeichen des Teufels, das Lager des Lichts und das Lager der Finsternis sind unverträglich: ein und dieselbe Seele kann nicht zweien verpflichtet sein, Gott und dem Kaiser“. ¹⁶⁾ Das ist deutlich. Offenbar aber wurde seine Ansicht nicht von allen Christen seiner Zeit geteilt. Er bekämpft den Schriftbeweis, den seine Gegner führen wollen. Sie berufen sich nämlich auf Moses, Aaron, Josua, ferner auf das Verhalten des Täufers gegenüber den Soldaten und auf die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum. Tertullian sagt: „Der Herr hat den Petrus entwaffnet, damit hat er alle entwaffnet“. Da aber dieser Vorgang später fällt als die genannten anderen Erzählungen des Neuen Testaments, so sei eben nur dies letzte Wort Jesu maßgebend. In einer besonderen Schrift (de corona militis) behandelt Tertullian aus Anlaß eines besonderen Vorganges die Frage, ob ein Christ den Kranz, eine militärische Auszeichnung, annehmen dürfe. Er verneint diese Frage entschieden. Er verherrlicht einen Soldaten, der die Annahme verweigert hat. Ein Christ darf nicht Soldat sein. Wenn er es auch sein dürfte, es wäre ihm nicht erlaubt, einen Kranz anzunehmen. Aus seiner Schrift erfahren wir Näheres über den Stand der Frage: Es dienten viele Christen im afrikanischen Heere; während einige ausgetreten sind, sind die meisten auch nach ihrer Bekehrung im Heere geblieben. Die Gemeinde billigte das und räumte ihnen eine gewisse Ausnahmestellung ein. Zur Rechtfertigung berief man sich auf die bekannten neutestamentlichen Stellen. Christliche Soldaten haben bisher militärische Auszeichnungen empfangen, denn der von ihm geschilderte Vorfall war bisher noch nicht dagewesen. Wichtig ist ferner, daß Tertullian in Bezug auf solche, die bereits Soldaten waren, als sie Christen wurden, eine gewisse Unsicherheit zeigt. Er verlangt nicht rundweg von ihnen, daß sie austreten sollen oder Märtyrer werden sollen, sondern er läßt ihnen noch die dritte Möglichkeit, im Heere zu bleiben; nur sollen sie nach Kräften die Befleckung mit dem Heidnischen vermeiden. — Im Morgenland war es Origenes, der mit allen möglichen Beweismitteln den Kriegsdienst

der Christen bekämpfte. Er war der größte Theologe seines Zeitalters und zugleich — das interessiert uns hier besonders — der eifrige Bekämpfer der Sonderkirche Marcions. Dieser und seine Anhänger hatten nämlich das Alte Testament und den Gott Israels verworfen mit der Begründung, daß dieser Gott kriegerisch sei und somit dem Gott des Evangeliums widerspreche; der Gott des Alten Testaments könne nicht zugleich der Vater Jesu Christi sein. Demgegenüber suchte Origenes nachzuweisen, daß die in den Büchern des Alten Testaments berichteten heiligen Kriege in Wirklichkeit geistlich zu deuten seien. Es seien damit die Kämpfe gegen die Sünde und die Mächte der Finsternis gemeint. Allerdings habe der jüdische Staat Kriege führen müssen, aber nun habe dieselbe Vorsehung das jüdische Staatswesen untergehen lassen; das Göttliche auf Erden habe eine neue Form erhalten. „Würden alle Römer den Glauben annehmen, so würden sie durch Beten und Flehen den Sieg über ihre Feinde gewinnen, oder vielmehr, sie würden überhaupt keine Feinde mehr zu bekämpfen haben, da die göttliche Macht sie bewachen würde.“ Die Christen leisteten dem Kaiser einen noch größeren Dienst als die Krieger im Felde, denn mit ihren Gebeten bekämpften sie die Dämonen, die Erreger des Krieges, die Zerstörer der Verträge und des Friedens. „Es gibt keinen, der für den König besser streitet als wir. Wir ziehen zwar nicht mit ihm ins Feld, auch nicht, wenn er es verlangt, aber wir kämpfen für ihn, indem wir ein eigenes Heer bilden, ein Heer der Frömmigkeit durch unsere Gebete an die Gottheit.“ Andere Kirchenlehrer, wie z. B. Lactantius und ältere kirchliche Canones sprechen sich ähnlich aus, aber eine Wirkung hatten diese Verbote nicht. Wir hören von anderen christlichen Schriftstellern, daß sich zahlreiche Christen im Heere befanden. Ein Christ, Julius Africanus, schrieb sogar ein militärisches Werk über die Taktik. Wir erfahren auch, wie sich die Christen bei Opferhandlungen, bei denen sie bedienen mußten, verhielten: sie schlugen das Zeichen des Kreuzes und waren somit gegen kultische Verunreinigungen geschützt. Dieses Verhalten der Christen war, wie es scheint, ein stillschweigendes Übereinkommen zwischen der Kirche und der Militärverwaltung. Aus allem geht hervor, daß diejenigen, die es anging, nämlich die christlichen Soldaten selbst, ihren Stand für wohl vereinbar mit ihrer Religion hielten. Das Verbot des Kriegsdienstes hat sich also nicht halten können; das Leben selbst wehrte sich gegen dieses Verbot, und die Kirche mußte sich damit abfinden.

Wir hören nun bald von Soldatenverfolgungen im Heere. Die Verfolgung unter Diocletian begann als eine militärische. Der Soldaten-

stand, vor allem das Offizierkorps, sollte vom christlichen Element gesäubert werden. Man fürchtete Niederlagen und den Zorn der Götter, wenn man christliche Soldaten im Heere duldete. Es war die schwerste aller Verfolgungen. Im Jahre 305 trat indessen eine Wendung ein; Diocletian dankte ab. Die Zahl der Christen im Heere muß schließlich sehr groß gewesen sein; das zeigen die Zwangsmaßregeln des Kaisers Galerius und später des Vicinius, das zeigt vor allem die Tatsache, daß der weltgeschichtliche Umschwung vom Heidentum zum Christentum sich zuerst im Heere vollzogen hat: „Von hier aus hat die öffentliche Anerkennung der christlichen Religion ihren Anfang genommen“. Konstantin erhob vor der Entscheidungsschlacht gegen Maxentius das Kreuz mit den Initialen Christi zum Feldzeichen. Das war am 28. Oktober 312. Der Kaiser siegte in der Schlacht, der Gott der Christen hatte sich als Siegesgott erwiesen. Die späteren Kriege zwischen den streitenden Kaisern wurden als Religionskriege geführt. Damit war die christliche Religion nicht nur geduldet, sie war als erste Religion, als Staatsreligion, anerkannt. Es sollte sich in der Schlacht erweisen, welcher Gott stärker sei, der Christengott oder die alten Götter. Mit dem endgültigen Siege Konstantins war diese Frage zu Gunsten der neuen Religion entschieden. Einige Jahrzehnte später rief schon der Christ Firmicus Maternus zum Heiligen Kriege gegen das Heidentum auf. Er verlangte in seiner an die Kaiser Konstantin und Konstans gerichteten Schrift die Ausrottung des Heidentums mit Feuer und Schwert. Der Staat bekehrte die Kirche und die Kirche den Staat, und „die Kirche war in jeder Hinsicht bereit; nichts fehlte ihr mehr: wie eine Braut mit reicher Mitgift wartete sie halb unbewußt aber sehnsüchtig auf den kaiserlichen Freier. Sie war ihm ebenbürtig; sie war durch ihre göttliche Autorität und durch ihren Klerus so mächtig wie er durch seine Soldaten. Sie war mächtiger als er; aber ihre äußere Lage entsprach noch nicht ihrer Stellung. Konstantin hat sie erschaut und ihr die Hand zum Bunde gereicht.“ Daraus ergab sich für die Kirche eine ganz andere Stellung zum Kriege. Wir werden das im nächsten Vortrag weiter verfolgen und dann darzustellen versuchen, welche Beurteilung der Krieg in den verschiedenartigen Ausprägungen des christlichen Glaubens bis zum heutigen Tage gefunden hat.





2

Die Beurteilung des Krieges in den Lehrsystemen des Christentums.

Die Verbindung von Staat und Kirche zu Anfang des vierten Jahrhunderts war von unermesslicher Bedeutung für beide Teile. Bei der Untersuchung der Frage, welche Stellung die alte Kirche von jener Zeit an bis heute zum Kriege und zum Soldatenstand eingenommen hat, müssen wir zweierlei scheiden: 1) Wie verhielt sie sich in praktischen Fragen und als selbständige politische Größe zum Kriege? 2) Wie wurde und wie wird im Lehrsystem der katholischen Kirche das sittliche Recht des Krieges begründet?

Im Augenblick, wo das Christentum Staatsreligion wurde, nahm es auch den Staatsgedanken praktisch in sich auf. Es befreundete sich alsbald mit bestimmten staatlichen Notwendigkeiten, und zu ihnen gehört das Heer, der Soldatenstand und der Krieg. Zwei Jahre nach der Schlacht an der milvischen Brücke bestimmte das Konzil zu Arles (Kanon III): „Die, welche die Waffen im Frieden wegwerfen, sollen von der Kommunion ausgeschlossen werden“, d. h. ein flüchtiger Soldat wird von der Kirche mit der schweren Strafe der Exkommunikation bedroht. Enger kann das Verhältnis von Kirche und Staat auf diesem Gebiete wohl nicht gedacht werden; die Kirche sorgte an ihrem Teil mit dafür, daß die Soldaten bei der Fahne blieben. Im 12. Kanon des Konzils von Nicäa wurden diejenigen christlichen Soldaten aus der Kirche ausgeschlossen, die anfangs allerdings ihres Glaubens wegen das Heer verlassen hatten, später aber, durch Hunger oder Beutelust bestimmt, wieder eingetreten waren und sich an den christenfeindlichen Maßnahmen des Licinius beteiligt hatten. Die

kriegerischen Erzengel wurden die Nothelfer der Soldaten auf dem Feldzuge; andere kriegerische Heilige wurden später geschaffen. Freilich hat jene Einheit von Kirche und Staat nicht lange gedauert. Die Kirche fühlte bald, daß ihre Selbständigkeit durch den allmächtigen christlichen Staat bedroht sei, und suchte sie daher wiederzugewinnen. Die Kirche wurde selbst eine politische Größe, die in der Folgezeit nicht nur in die Händel dieser Welt eingriff, sondern sogar selbst zum Schwerte griff oder andere für sich streiten ließ. Freilich insofern blieb sie dem Geiste Jesu Christi treu, als sie die Mission mit friedlichen Mitteln betrieb. Bonifatius, der Apostel Deutschlands, Augustin, der Apostel Englands, Ansgar, der Apostel des Nordens, und die vielen anderen Sendboten sind als friedliche Prediger der neuen Religion ausgezogen, und Bonifatius wurde ein Opfer seiner grundsätzlichen Wehrlosigkeit. Allerdings suchte Karl der Große die aufrührerischen Sachsen mit Waffengewalt zu bekehren, und das Blutbad zu Verden ist ein dunkles Blatt in der Geschichte der Ausbreitung des Christentums. Im ganzen aber führte sich die neue Religion als friedliche ein. Die zu starke Betonung der neuen Religion als einer Religion des Friedens stritt aber mit dem kriegerischen Geist der alten Germanen. Alfilaß soll daher in seiner Bibelübersetzung die Bücher der Könige weggelassen haben, um die Kampflust seiner Goten nicht noch mehr anzufachen. Der Dichter des Heliand suchte umgekehrt der christlichen Religion, zum mindesten der christlichen Erzählung, einen möglichst kriegerischen, heldenhaften Charakter zu geben. Jesus ist der Völkersfürst, seine 12 Apostel seine hochgemuten Degen. Auf der Hochzeit zu Kana herrscht ein großes Festgetümmel von Helden; die Stelle in der Bergpredigt vom Hinhalten auch der linken Wange zum Empfange des Schlages wird weggelassen; die Verwundung des Römerknechts durch Petrus wird ausführlich geschildert. Die Kreuzzüge waren heilige Kriege. „Gott will es“ das war der Schlachtruf. War der Zweck der Kreuzzüge auch nicht die Bekehrung der Ungläubigen, so waren Ursache und Ziel dieser Züge doch christlich bestimmt. Sie galten als Gotteskriege, wie die Kriege des Josua und David. Daß schließlich die Kirche den Krieg als notwendiges Machtmittel des Staates betrachtete, bewies sie mit ihrem Anspruch, Inhaberin aller weltlichen und geistlichen Gewalt zu sein. Aus der Stelle Luc. 22, 38 — „Sie sprachen aber: Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter. Er aber sprach zu ihnen: Es ist genug“ — entwickelte sie die Lehre von den zwei Schwertern, dem geistlichen und weltlichen Schwert. Das geistliche Schwert ist für sie selbst, das weltliche Schwert verleiht sie dem Würdigen, um es ihm wieder zu nehmen, wenn es ihr gefällt. Die Kirche selbst vertrat freilich schon früh den Grundsatz: „ecclesia non sinit sanguinem“ (die

Kirche lechzt nicht nach Blut), aber es läßt sich nicht leugnen, daß in der Verfolgung der Ketzer im Namen der Kirche oder für die Kirche blutige Kriege geführt sind. Ich erinnere an die Albigenserkriege unter Innocenz III. In dem Bericht über die Einnahme der Stadt Beziers heißt es: „Die Unsrigen, die weder Stand noch Alter noch Geschlecht schonten, töteten fast 20000 Menschen . . . , und die ganze Stadt wurde geplündert und in Brand gesteckt.“¹⁾ Auch die Ausrottung der Stedinger, gegen die Papst Gregor IX. den Kreuzzug verkündigen ließ, wurde mit der Ehre Gottes gedeckt.²⁾ Von den Kriegen, die der Papst als Herr des Kirchenstaates führte, dürfen wir in diesem Zusammenhang vielleicht absehen. Bemerkenswert ist aber, daß er diese Kriege vielfach als Kreuzzüge, also als heilige Kriege ausrufen ließ. So forderte, um ein Beispiel zu nennen, Johann XXII. im Jahre 1412 die Christenheit zum Kreuzzuge auf gegen den König Ladislaus von Neapel, seinen politischen Feind. — Wie die protestantischen Fürsten in der Reformationszeit vorübergehend genötigt waren, zum Schutze des Evangeliums zum Schwerte zu greifen, so verfuhr auch die Gegenreformation hier und da mit Waffengewalt. Schon im Kriege gegen die Schmalkaldener segnete der Papst den frommen Kaiser, der gegen „die Feinde Gottes“ auszog.³⁾ In der Zeit der Gegenreformation wurde seitens der Kirche ausdrücklich für Christus und für die Kirche gekämpft, und bis in die neuere Zeit hinein hat es an Versuchen, diesen oder jenen Krieg als Religionskrieg zu bezeichnen und die Soldaten dadurch anzufeuern, nicht gefehlt.⁴⁾ Daß viele Einrichtungen und Gründungen der Kirche, die Ritterorden und besonders später der Jesuitenorden militärische Organisation annahmen, ist natürlich für die Stellung der Kirche zum Kriege bedeutungslos. Was den Kriegsdienst der Kleriker anbetrifft, so verlangt das Kanonische Recht ausdrücklich, daß die Geistlichen davon befreit sein sollen. Im Mittelalter mußte dem Klerus wiederholt und strengstens der Kriegsdienst untersagt werden. Besonders dem höheren deutschen Klerus lag das Waffenhandwerk tief im Blute. Erzbischof Christian von Mainz war der Feldherr Friedrich I. Rotbarts. Daß der Diener der Gottheit nicht die Waffe führt, ist übrigens uralte Sitte. Auch im römischen Heere gehörten die Priester nicht zum eigentlichen Soldatenstande, weil die Gottheit „mit reinen Händen“ verehrt werden mußte. Die moderne katholische Moraltheologie begründet diese Forderung nicht biblisch oder religiös, sondern bezeichnet sie nur als eine vernünftige und billige Würdigung der Stellung oder des Berufes der Geistlichen.⁵⁾ In Deutschland werden die katholischen Geistlichen, falls sie diensttauglich sind, nach Empfang der Subdiakonatsweihe der Ersatzreserve zugewiesen. In Kriegszeiten können

sie im Bedarfsfalle zur Krankenpflege und zur Seelsorge einberufen werden.

Wenn die Kirche somit den Krieg anerkannte, so hat sie sich andererseits im Laufe der Jahrhunderte entschiedene Verdienste um die Milderung der Kriegssitten erworben. Im Mittelalter verfocht sie die Einführung der *treuga Dei*, der Bestimmung, daß von Donnerstag bis Montag Waffenruhe sein sollte. Sie trat dafür ein, daß Kriegsgefangene nicht als Sklaven behandelt werden sollten und forderte die Unverletzlichkeit aller heiligen Stätten und Bezirke. Im Jahre 1893 befürwortete Papst Leo XIII. in einem öffentlichen Manifest warm den Abrüstungsgedanken. Im heutigen Weltkriege hat der Papst sich bekanntlich große Verdienste um den Verwundetenaustrausch erworben. Sowohl Weihnachten 1914 wie 1915 hat er versucht, einen Waffenstillstand zwischen den Kriegführenden herbeizuführen, allerdings ohne Erfolg. Widerspruch dagegen erhob in erster Linie die russisch-orthodoxe Kirche. Es war ein Zeichen des alten Gegensatzes zwischen beiden Kirchen. Hier sei bemerkt: Wenn der heutige Weltkrieg in irgend einem Sinne als Religionskrieg bezeichnet werden kann, so ist er es im Hinblick auf die Tatsache, daß fast die gesamte griechisch-orthodoxe Kirche gegen die Mittelmächte im Kriege steht. „In den orientalischen Kirchen sind das Volkstum (ev. auch der Staat) und die Religion wieder so zusammengewachsen, daß in Fällen der Not der Heilige Krieg proklamiert wird, um mit dem Volkstum den nationalen Gott zu verteidigen. Aber auch ohne Proklamation empfindet sich der Russe, der Armenier usw. als Krieger Gottes, wenn seine Kirche oder sein Volkstum angetastet wird, und selbst der orientalische Priester oder Mönch ergreift das Kreuz und feuert die Scharen der gläubigen Volksgenossen zum heiligen Feldzuge an.“⁶⁾ „Der Gott der russischen Erde ist groß“ sagte der Zar in einer seiner Reden, d. h. der Gott der Russen wird sein Volk zum sicheren Siege führen.

Wir wollten zweitens die Frage beantworten, wie im Lehrsystem der römisch-katholischen Kirche der Krieg beurteilt wird. Es ist klar, daß jeder sittlichen Beurteilung des Krieges eine genaue Begriffsbestimmung des Krieges vorausgehen muß. Man kann ja bei grundsätzlicher Anerkennung des Krieges aus sittlichen Gründen diesen Krieg billigen und jenen verwerfen. So hat schon Origenes unterschieden zwischen notwendigen, gerecht geführten Kriegen und schlimmen, frivolen.⁷⁾ Ambrosius (um 380) sagt: „In den Krieg ziehen ist kein Vergehen, allein aus Beutegier in den Krieg ziehen ist Sünde.“⁸⁾ Ein anderes Mal rühmt er die Tapferkeit, „die im Kriege das Vaterland vor Barbaren schützt, daheim die Schwachen verteidigt oder die Genossen

vor Räubern sichert“⁹⁾ Die Manichäer, die Anhänger einer dualistisch bestimmten Religion des ausgehenden Altertums, behaupteten die Unerlaubt-
heit des Krieges. Ihnen trat Augustin (um 400) in einem Brief an Bonifatius (nicht der Heidenapostel) entgegen: „Du sollst nicht glauben, es könne niemand Gott gefallen, der in kriegerischer Rüstung streitet.“ Augustin unterscheidet — wie schon vor ihm Aristoteles und Cicero — nachdrücklich rechtmäßige und unrechtmäßige Kriege. Einen durch keine feindliche Herausforderung veranlaßten, bloß auf Landserwerb ausgehenden Krieg nennt er einen großen Raubzug. „Als rechtmäßige Kriege“, sagt Augustin, „pflegt man solche zu bezeichnen, die bestimmt sind, erlittene Unbill zu rächen, wenn nämlich der bekriegte Stamm oder Staat es versäumt hat, eine von seinen Angehörigen begangene Übelthat zu bestrafen oder etwas von ihnen zu Unrecht Entwendetes zurückzustellen. Allein ohne Zweifel sind auch die Kriege rechtmäßig, die Gott unmittelbar befiehlt, denn bei ihm ist ja kein Unrecht, und er weiß, was sich für jeden ziemt, und in einem solchen Kriege sind der Heerführer und auch das kriegführende Volk selbst nicht so sehr als Urheber wie vielmehr als ausführende Werkzeuge zu betrachten.“⁸⁾ An einer anderen Stelle nennt Augustin den Waffendienst die wohlgefällige Anwendung einer Gottesgabe. Der Krieg kann unter Umständen eine Wohltat sein. Er unterscheidet bei der Frage der Verantwortlichkeit diejenige der oberen Person und der unteren Person, eine Unterscheidung, die später auch Luther machte. Augustin forderte daher vom Christen auch die Teilnahme an einem ungerechten Kriege, den dann die Obrigkeit zu verantworten habe. Schließlich ruft Augustin aus: „Was hat man denn gegen den Krieg einzuwenden? Etwa daß die sterben, die doch einmal sterben müssen, damit die Sieger später in Frieden herrschen können? Das zu tadeln kommt wohl Feiglingen zu, nicht aber den Frommen.“⁹⁾ Im 7. Jahrhundert erklärte der Bischof Isidor von Sevilla: „Rechtmäßig ist jener Krieg, der nach vorheriger Ansage geführt wird, entweder um Genugthuung zu erlangen, oder um einen feindlichen Angriff abzuwehren.“⁸⁾ Ausführlich hat sich natürlich auch der größte Kirchenlehrer der katholischen Kirche, Thomas von Aquino (um 1250), zum Kriege geäußert. Drei Stücke sind nach ihm erforderlich, daß der Krieg als rechtmäßiger geführt werden könne: 1) die rechtmäßige Gewalt des Fürsten, der den Krieg unternimmt; „denn einer Privatperson steht es nicht zu, einen Krieg anzufangen, da diese ihr Recht vor dem Gerichte der Obrigkeit verfolgen kann“, 2) ein gerechter Grund, „daß nämlich jene, die mit Krieg überzogen werden, dies durch irgendeine Schuld verdient haben“, 3) eine gute Absicht dessen, der den Krieg führt, „nämlich die Absicht, etwas Gutes zu befördern oder etwas Schlechtes zu verhindern Es kann aber geschehen, daß ein

Krieg, auch wenn er von einem rechtmäßigen Fürsten aus einem gerechten Grunde geführt wird, doch um einer mit ihm verfolgten verwerflichen Absicht willen zu einem unrechtmäßigen wird.“⁸⁾ Dem entspricht die Stellung der modernen katholischen Moraltheologie zum Kriege. Sie geht aus von dem Gedanken der Nothwehr, die zunächst juristisch genau bestimmt wird.¹⁰⁾ Die Nothwehr (*defensio naturalis sive necessaria*) ist nach moralischer wie juridischer Auffassung „die notgedrungene und berechtigte Verteidigung oder Abwehr eines augenblicklichen rechtswidrigen Eingriffes in die persönliche oder fremde Rechtssphäre unter Anwendung von physischer Gewalt, selbst auf die Gefahr der Tötung des Angreifers hin.“ Aus dieser Begriffsbestimmung werden dann die sittlichen Bedingungen der Erlaubtheit der Nothwehr entwickelt. Von Wichtigkeit ist dabei das *moderamen inculpatae tutelae*, d. h. die Grenzen der gerechten oder schuldlosen Selbstverteidigung dürfen nicht überschritten werden, wobei dann wieder die Einschränkung vermerkt wird, daß die Ueberschreitung des *moderamen* i. t. nur dann als schwere Schuld angerechnet werden kann, wenn sie wissentlich und absichtlich geschieht. Die Begründung des Rechtes der Nothwehr kann nur der Sozialethik entnommen werden. Diese gehört zum natürlichen Sittengesetz oder zum *ius naturale*, dessen Inbegriff wohl auch als „*Naturrecht*“ bezeichnet wird, und dieses gehört wiederum zur *lex naturae*, d. h. zur natürlichen Offenbarung. Im Falle der Nothwehr, so heißt es weiter, geht nämlich das Recht und die Befugnis der Obrigkeit an den einzelnen über. Der Angegriffene vertritt in seiner Person die Gesamtheit und handelt als ihr Bevollmächtigter; er verteidigt zugleich das *bonum commune*, nämlich das große allgemeine Gut der öffentlichen Sicherheit und des staatlichen Rechtsschutzes. Der biblische Einwand ist nach derselben katholischen Auffassung nicht stichhaltig. Das Wort Jesu vom Nichtwiderstreben und vom Darbieten der anderen Wange bezieht sich nicht auf den Fall der Nothwehr, sondern auf die Wiedervergeltung aus Haß und Rachsucht. Höchstens könne aus diesem Wort soviel entnommen werden, daß man auf das Recht der Nothwehr da verzichtet, wo es sich lediglich um ein individuelles Gut, nicht aber zugleich um ein noch höheres der Gesellschaft handelt. Jesus selbst und Paulus hätten ihren Beleidigern widerstanden. (Joh. 18, 23; Apg. 16, 37; 23, 3.) Was nun für den einzelnen die Nothwehr ist, das ist für die Gesellschaft oder den Staat der Krieg, nämlich „ein Akt der Nothwehr eines Volkes gegen unbefugte Eingriffe äußerer Feinde in seine Existenz, um entweder ein Unrecht abzuwehren oder ein wichtiges Recht zu behaupten.“ Johann Peter Gury, ein gefeierter katholischer Ethiker, führt das in seinem Werk *compendium*

theologiae moralis (n. 419) näher aus. In der Uebersetzung lautet die entscheidende Stelle: „Für einen gerechten und erlaubten Krieg ist folgendes erforderlich: 1) eine öffentliche Autorität, d. h. die höchste, die in weltlichen Dingen nichts Höheres mehr über sich anerkennt; wo nämlich eine noch höhere Autorität vorhanden ist, muß diese über den Streitfall entscheiden, 2) eine gerechte und schwerwiegende Ursache, die mehr ins Gewicht fällt, als die Schäden, die aus dem Kriege erwachsen, z. B. um ein Königtum oder eine Provinz wiederzuerobern, um ein schweres Unrecht, das dem Staat geschehen ist, zu sühnen oder um einen Aufstand der Untertanen zu unterdrücken, 3) ein gehöriges Kriegsverfahren, d. h. daß vor dem Kriege von der Gegenseite eine billige Genugtuung verlangt wird, die um der Gerechtigkeit willen angenommen werden müßte, wenn sie angeboten wird; denn wo der Krieg aufhört, notwendig zu sein, da hört er auch auf, gerecht zu sein.“ Wird dies alles beachtet und wird das moderamen i. t. gewahrt, dann ist „der Krieg nicht bloß sittlich erlaubt, sondern eine sozial-ethische Pflicht, und die Teilnahme an demselben kann zu hohem sittlichen Verdienst werden.“ Aus diesen Begriffsbestimmungen ergeben sich dann die sittlichen Grundsätze für den ethisch zulässigen oder gerechten Krieg. Der gerechte Krieg ist seiner Idee und seinem Wesen nach ein Notwehr- oder Defensivkrieg. Es wird aber mit Recht bemerkt, daß der Angegriffene auch per modum praeventionis von seinem Recht der Notwehr Gebrauch machen kann, also der Präventivkrieg ist unter bestimmten Voraussetzungen erlaubt; denn ein solcher Angriffskrieg ist tatsächlich nichts anderes als ein Verteidigungskrieg, „weil nicht die physische, sondern die moralische Urheberchaft über die Gerechtigkeit des Krieges entscheidet.“ Ebenso ist sittlich erlaubt und darum gerecht ein Krieg zur Verteidigung eines anderen ungerecht angegriffenen Volkes oder Bundesgenossen, ev. sogar eine Pflicht, „denn es hat stets als Christenpflicht gegolten, löschen zu helfen, wenn das Haus des Nachbarn brennt.“ „Das sogenannte Nicht-interventionsprinzip oder der „Nichteinmischungsstandpunkt“, d. h. der Grundsatz, sich nur dann in die Kriegsverhältnisse anderer Staaten einzumischen, wenn das eigene Staatsinteresse bedroht wird, läßt sich vielleicht politisch, aber nicht ethisch rechtfertigen usw.“ Es folgen weitere Ausführungen über das sog. moderamen, über die Erlaubtheit bestimmter Mittel der Kriegführung, wie Kriegslisten, Scheinausfälle usw. Erwähnen daraus will ich nur, daß die Verwendung wilder Völkerschaften, z. B. der Turkos oder Zuaven, für sittlich bedenklich erklärt wird. Weiter heißt es, daß die freiwillige Teilnahme an einem als ungerecht erkannten Kriege sündhaft ist. Da aber der einzelne darüber nur selten urteilen

kann, dem militärpflichtigen Soldaten ein Urteil darüber auch nicht zusteht, so hat er im Fall des Zweifels an der Gerechtigkeit des Krieges einfach Folge zu leisten. Besondere Bestimmungen werden indessen getroffen, wie sich in diesem Falle geworbene Soldaten zu verhalten haben. Schließlich wird darauf hingewiesen, daß der Krieg stets nur „als ein Übel und ein entsetzliches Greuel“ bezeichnet werden kann. Der Krieg entspricht „unter keinerlei Umständen dem sittlich-christlichen Idealbilde von dem Zusammenleben der Völker, und die relative Notwendigkeit desselben ist nur ein überaus trauriger Beweis, wie wenig noch das Leben der Völker und selbst die Christenheit von dem rechten christlichen Geist der Liebe, des Friedens und der Gerechtigkeit durchdrungen ist.“

Wir kommen zu einem Abschnitt, der unser besonderes Interesse erregen wird, die Stellung der Reformatoren zum Kriege. Im allgemeinen haben sie alle die sittliche Berechtigung des Krieges anerkannt; aber sie haben auch dem Friedensgeist des Evangeliums in gewisser Beziehung wieder zum Durchbruch verholfen. Wir werden auch hier gut tun, zunächst kurz die Frage zu beantworten, wie sich die Reformatoren und später die evangelische Kirche in praktischen Kriegsfragen, die an sie herantraten, verhalten haben. Luther hat mit aller Entschiedenheit ausgesprochen, daß im Interesse des Evangeliums kein Krieg geführt werden dürfe. Nur mit großem inneren Widerstreben sah er die Gründung des Schmalkaldischen Bundes sich vollziehen. Nur mit großer Mühe konnten die sächsischen Juristen und Philipp von Hessen ihn überzeugen, daß der Widerstand gegen den Kaiser in bestimmten Fällen nicht gegen die Reichsverfassung sei und daher sittliche Berechtigung habe. So sehr die Anwendung der Waffengewalt Luther auch widerstrebte, im Laufe der Reformationsgeschichte sind evangelische Fürsten wiederholt gezwungen worden, für die Sache des Evangeliums das Schwert zu ziehen. Die Hugenotten in Frankreich wehrten sich mit der Waffe in der Hand gegen die katholische Unterdrückung. Die Soldaten Cromwells zogen ins Feld mit dem Bewußtsein, für die Sache des Evangeliums zu kämpfen, und psalmesingend gingen sie in die Schlacht. Cromwell unternahm seinen Kriegszug nach Irland, um „das gerechte Gericht Gottes zu vollziehen.“ Im 30-jährigen Kriege ist trotz dessen politischer Bedingtheit oft in reiner Begeisterung für den evangelischen Glauben gekämpft worden. Gustav Adolf griff in den Krieg ein zur Verteidigung des Evangeliums, wenn auch zugleich mitbestimmt durch politische Absichten. Von ihm stammt das Wort, daß der beste Christ auch der beste Soldat sei. Aber diese Religionskriege waren nur vorübergehende politische Nötigungen. Im ganzen hielt vor allem das Luthertum an der Auffassung des Refor-

mators fest, daß Evangelium und Krieg nichts miteinander zu tun hätten das Evangelium sei ein geistliches Gut und das Schwert diene nicht zu Christi Reich. Diese Stellungnahme wurde in der Zeit der Gegenreformation sogar verhängnisvoll für den Protestantismus. Denn Luther hatte selbst dann den Krieg verboten, wenn der Fürst sich an dem heiligsten Gut der Christen, am Evangelium, vergreift. Der Christ soll dann Gott mehr gehorchen als den Menschen, er soll — das Land verlassen. „Wo ein Fürst das Evangelium nicht will leiden, da gehe man in ein ander Fürstentum, da es gepredigt wird.“ Nun ist es aber ein Unterschied, ob man die Ausbreitung des für wahr erkannten Glaubens durch Blut und Schwert betreibt oder ob man sich gegen die gewalttätige Unterdrückung des Glaubens durch die Obrigkeit wehrt. Solche Gewaltübung ist ebenso Tyrannei wie jede andere Gewalttätigkeit eines Fürsten gegen seine Untertanen. „Mehr als alle äußeren Machtmittel des Katholizismus hat der Gedanke, daß nur passiver Widerstand dem Christen erlaubt sei, für die Gegenreformation gestritten.“¹¹⁾ Diese ganze Stellungnahme ist ein Stück des lutherischen Quietismus gegen das Weltleben, von dem wir in einem anderen Zusammenhang noch sprechen werden. Zwingli sah schon bald ein, daß eine kriegerische Auseinandersetzung mit den Vertretern des alten Glaubens auf die Dauer unausweichlich sein würde.¹²⁾ Er hatte den großen Plan, einen Weltbund gegen den Kaiser zustande zu bringen. Alles Land vom Fels zum Meer sollte unter dem Banner des Evangeliums vereinigt werden. Er selbst war bereit, mit dem Schwert in der Hand für seinen Glauben einzutreten und bereitete die Züricher selbst zeitig auf den kommenden Angriff der feindlichen Kantone vor. Er entwarf eigenhändig einen genauen Kriegsplan für den drohenden Zusammenstoß; mutig ist er selbst mit ausgezogen und ist in der Schlacht von Kappel 1530 den Heldentod gestorben. Der Calvinismus brachte von der Erwählungslehre eigenkräftige religiöse Antriebe für das staatliche Leben mit. Der Calvinist nimmt tätigen Anteil am staatlichen Leben, um sich auch in dieser Arbeit seiner Erwählung zu versichern. In der Schrift des Junius Brutus, einer der Hauptquellen des hugenottischen Staatsrechts, wird sogar von den Fürsten verlangt, daß sie den wegen der wahren Religion unterdrückten, also offener Tyrannei erliegenden Untertanen eines benachbarten Landes zu Hilfe kommen.¹³⁾ Hier wird also der Religionskrieg (wohlgemerkt: im Falle der Unterdrückung der Religion) zur Pflicht gemacht. Seitdem die große religiöse Bewegung der Reformation zum Stillstand gekommen ist, ist die Frage „Evangelium und Krieg“ in dem besprochenen Sinne nicht mehr gegenständlich geworden. Wohl aber wurde die nationale Begeisterung oft mit starken religiösen Gefühlen verbunden.

Ich erinnere an die Sänger der Freiheitskriege, vor allem an Ernst Moritz Arndt, für den des Vaterlandes Feinde zugleich Gottes Feinde waren. Ich erinnere an Geibel, der im Jahre 1870 nach der Schlacht von Sedan in seinem bekannten Gedicht davon spricht, wie der Herr des Lichts sich am dritten Tage des Weltgerichts erhob, um den Feind mit Donnerkrachen in den höllischen Pfuhl hinabzuschleudern.

Für den Friedensgedanken im Sinne der Pazifisten hat die offizielle evangelische Kirche lange Zeit hindurch ebenso wenig gearbeitet wie die katholische. Auch war sie meist zu fest mit dem Staat verbunden, als daß sie etwa durch Heranbringung ihrer Ideale an einer Beschränkung oder Beseitigung der Staatskriege hätte arbeiten können. Erst in den letzten Jahren vor dem Weltkriege hat sich auch die offizielle evangelische Kirche an den Friedenskonferenzen, die vor allem einer Verständigung mit England galten, beteiligt. Wir wissen, wie erfolglos diese Bemühungen durch Englands Schuld schließlich gewesen sind. — Wenn wir bei dem Abschnitt über die katholische Kirche den Jesuitenorden mit seiner militärischen Organisation erwähnten, dürfen wir an dieser Stelle eine durchaus friedliche Kriegerschaft Christi, die auf dem Boden der evangelischen Kirche gewachsen ist, nicht vergessen: die Heilsarmee, eine Genossenschaft, deren Gebahren uns wohl fremdartig und manchmal anstößig berühren mag, der wir ob ihrer großen Erfolge aber unsere Achtung nicht versagen dürfen. Was schließlich den Kriegsdienst der evangelischen Geistlichen angeht, so hat die evangelische Kirche ausdrücklich auf jedes Sonderrecht verzichtet; doch wurde die Bestimmung getroffen, daß ordinierte Geistliche, wenn sie nicht als Feldprediger ausziehen, nur im Sanitätsdienst beschäftigt werden sollen. Tatsächlich stehen heute aber mit Zustimmung der kirchlichen Behörden viele Pastoren als Offiziere oder Mannschaften im Felde.

Wir kehren in das 16. Jahrhundert zurück und fragen: Wie haben die Reformatoren grundsätzlich über den Krieg geurteilt? Wir beginnen mit Luther. Es ist nicht verwunderlich, daß gerade er sich wiederholt und sehr eingehend über den Krieg ausgesprochen hat. Er lebte in einer sehr unruhigen Zeit, in der Zeit der Türkenkriege, in der Zeit des großen Kampfes zwischen der Habsburgischen Monarchie und Frankreich. Zum Bauernkriege mußte Luther, ob er wollte oder nicht, öffentlich Stellung nehmen, zumal der Bauernaufstand mit der neuen religiösen Bewegung in Verbindung gebracht wurde und wohl tatsächlich auch damit in Verbindung stand. Schließlich erlebte Luther noch die Gründung des Schmalkaldischen Bundes, des Schutz- und Trutzbundnisses der evangelischen Kirche gegen die Übergriffe der kaiserlich-katholischen Ge-

walt. Eine weitere Veranlassung für Luther, sich gründlich über den Krieg zu äußern, lag darin, daß die Schwärmer den Krieg als widerchristlich und ungöttlich verwarfen. Wir finden die Anschauungen unseres Reformators vom Kriege zunächst in der bekannten Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“, ferner im ersten Teil einer früheren Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523). Schließlich hat er sich später noch einmal geäußert in der Schrift: „Vom Kriege wider die Türken“ (1526) und in der „Heerpredigt wider die Türken“. Für Luther ist der Krieg ein großes Übel, eine Strafe Gottes, eine bittere Notwendigkeit, hervorgerufen durch die Sünde der Welt; aber er ist ein Übel, das ein größeres abwehrt. Der Krieg ist ein kurzer Unfriede, der einem ewigen Unfrieden wehrt. Er dient dazu, die Ungerechten und die Bösen zu strafen, er ist also eine Justizübung im großen, eine Justizübung allerdings, die wehe tut, wie die Operation eines Arztes. Aber wie die Operation schließlich den ganzen Leib rettet, so der Krieg das ganze Volk.

„Summa, man muß im Kriegeamt nicht ansehen, wie es würet, brennet, schlägt und fähet zc. Denn das tun die engen, einfältigen Kinderaugen, die dem Arzt nicht weiter zusehen, denn wie er die Hand abhäuet oder das Bein absäget, sehen aber oder merken nicht, daß um den ganzen Leib zu retten zu tun ist. Also muß man auch dem Kriegs- oder Schwertsamt zusehen mit männlichen Augen, warum es so würet und greulich tut, so wird sichs selbst beweisen, daß ein Amt ist an ihm selbst Göttlich und der Welt so nötig und nützlich als Essen oder Trinken oder sonst kein ander Werk. Daß aber Etliche solchs Amts missebrauchen, würgen und schlagen ohn Not, aus lauter Mutwillen, das ist nicht des Amts, sondern der Person Schuld.“¹⁵⁾

Sittlich erlaubt ist für Luther nur der Notkrieg, der Krieg aus Notwehr. Er unterscheidet streng den mutwilligen und den unvermeidlichen Krieg. „Der erste möchte wohl eine Kriegslust, der andere ein Notkrieg heißen. Der erste ist des Teufels, dem gebe Gott kein Glück; der andere ist ein menschlicher Unfall, dem helfe Gott.“ „Der Türke streitet nicht aus Not oder sein Land in Frieden zu schützen, als eine ordentliche Obrigkeit tut, sondern er sucht andere Länder zu rauben und zu beschädigen wie ein Straßenräuber.“ Es kommt für Luther durchaus darauf an, daß man „recht kriegt“, d. h. mit Berechtigung den Krieg unternimmt. Allerdings würde der Christ von sich aus keinen Krieg führen. Wenn es lauter Christen auf Erden gäbe, gäbe es keine Kriege. Christen streiten nicht, als Christ soll man nicht zum Schwert greifen; entsprechend

der Forderung der Bergpredigt soll der Christ vielmehr alles freiwillig leiden, und er bekämpft die Meinung der Theologen des Mittelalters, als gälten diese Forderungen nicht für alle, sondern nur für die vollkommenen Christen. Für den Christ als solchen gilt das Gebot der Bergpredigt: „Widerstehet nicht dem Bösen“. Luther gibt auch den Gegnern des Krieges gern zu, daß Jesus den Krieg nicht geboten hat, aber Jesus hat den Krieg bestätigt, ihn für berechtigt anerkannt, wenn er sagt: „Wäre ich von dieser Welt König, so würden meine Diener streiten darüber, daß ich nicht den Juden überantwortet würde.“ Auch andere Worte des Neuen Testaments führt Luther an, die nach seiner Überzeugung den Krieg zwar nicht gebieten, aber doch bestätigen. So ist der Krieg zwar etwas Unchristliches, und doch ist der rechte Krieg ein wahrer Gottesdienst; denn der Krieg gehört zu den creatürlichen Ordnungen Gottes in der Welt. Also einerseits ist der Krieg etwas, was der Christ nicht aus sich selbst unternehmen soll, und doch dient er im Kriege Gott. Wie ist dieser scheinbare Widerspruch zu vereinigen? Wir finden in diesen Sätzen die berühmte folgenreiche Unterscheidung, die Luther immer wieder macht: er scheidet streng den Christen als Christen und den Christen als weltliche Person, Reich Gottes und Reich der Welt, geistliches Regiment durchs Wort und weltliches Regiment durchs Schwert, Reich der Gnade nach dem Evangelium und Reich des Zornes nach dem Gesetz. Im Reiche Gottes gelten die Forderungen der Bergpredigt, im Reich der Welt herrscht Gewaltübung. Nach dem Geiste ist der Christ nur Christus untertan, nach dem Leib ist er auch der Obrigkeit untertan. Die Obrigkeit aber ist eine Gottesordnung, und sie ist es ja, die den Krieg führt. Die Obrigkeit, von Gott eingesetzt, hat die Aufgabe, das leibliche Leben, das auch Gottes Creatur ist, zu schützen. Im Gehorsam gegen diese Gottesordnung zieht auch der Christ in den Krieg, denn der Christ vor allen anderen hat der Obrigkeit zu gehorchen. Er kann diesen Gottesdienst aber auch in christlicher Gesinnung leisten, denn er treibt damit zugleich ein Werk christlicher Nächstenliebe. Das ist die „Brücke“ von einem Reich zum andern. Wenn ein Christ auch nicht für sich das Schwert zieht, für die anderen darf und soll er es tun, es ist ein Dienst der Liebe an anderen, die des Schutzes bedürfen. „Ob es wohl auch nicht scheint, daß Würgen und Rauben ein Werk der Liebe ist, derhalben ein Einfältiger denkt, es sei nicht ein christlich Werk, zieme auch einem Christen nicht zu tun, so ist es doch in Wahrheit auch ein Werk der Liebe.“ Man kann also die Meinung Luthers dahin zusammenfassen: „Das Göttliche wird auch christlich, über dem Motiv des Gehorsams gegen die Gottesordnung erhebt sich das der Nächstenliebe; der Krieg wird geädelt durch den Geist Christi.“¹⁶⁾ Im einzelnen bemerkt Luther

noch — alles ergibt sich aus den Voraussetzungen — daß jeder Aufruhr gegen die Obrigkeit unerlaubt, ja ein schlimmes Verbrechen ist; der Gehorsam gegen die Obrigkeit gilt unbedingt; es ist Gottes Sache allein, die Obrigkeit zu richten, wenn diese Unrecht tut. Auf der anderen Seite darf der Christ den Gehorsam verweigern, wenn er überzeugt ist, daß der Fürst einen ungerechten Krieg unternimmt. Man soll dann Gott mehr gehorchen als den Menschen. Im Zweifelsfalle allerdings soll der Christ seinem Fürst folgen. Es liegt aber auf der Hand, wie bedenklich diese Meinung ist. Luther sah das auch später ein; er sagt: „öffentliche violentia hebt alle Pflichten zwischen Untertan oder Oberherrn auf.“ „Darum ist man den Rechten und Gesetzen mehr schuldig und verpflichtet zu gehorchen, denn einem Tyrannen.“ Wir bewundern an Luthers Stellung zum Kriege die Klarheit und Geschlossenheit, die Männlichkeit der Auffassung und vor allem die entschlossene Würdigung des Krieges als „eines Gliedes in Gottes Weltordnung“, wie später Moltke sagte. Luthers Grundgedanken gelten noch heute; dennoch ist manches einzuwenden. Gegen die Gehorsamsverweigerung in einem ungerechten Kriege ist zu sagen, daß es doch gegen die Nächstenliebe sein würde, wenn etwa alle Christen nach Ausbruch eines solchen Krieges ihre übrigen Volksgenossen und die eigene Obrigkeit schutzlos dem Feinde preisgeben wollten. Der Begriff des nationalen Krieges war Luther fremd. Luther beurteilte die Teilnahme am Krieg mehr als asketische Leistung, als wie die freudige, ja beglückende Erfüllung einer nationalen Pflicht. Der Gedanke der alleinigen Verantwortlichkeit der Obrigkeit ist überspannt. Auch die Auffassung des Krieges nur als Übel, nur als Sündenstrafe teilen wir nicht. Wir werden in einem anderen Zusammenhang auf diese Frage zurückkommen.¹⁷⁾ Unter den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche geht die Confessio Augustana im Artikel 16 kurz auf den Krieg ein: „Über die weltlichen Dinge lehren sie, daß sie als gesetzliche bürgerliche Ordnungen gute Werke Gottes sind, daß es den Christen erlaubt ist, rechte Kriege zu führen (iure bellare); sie verurteilen die Wiedertäufer, welche diese bürgerlichen Pflichten den Christen verbieten.“ Die lutherische Kirche hat im allgemeinen die Stellung des Reformators festgehalten, nur hat sie die dem einzelnen Christen zugestandene persönliche selbständige Stellungnahme zum Recht des Krieges praktisch nie durchgeführt und sie auch nicht durchführen können.

Die evangelischen Kirchen reformierter Richtung haben, wie bereits bemerkt, eine entschlosseneren Stellung zum Kriege eingenommen. Ich sagte schon, daß dies einerseits aus dem Erwählungsgedanken zu erklären ist; andererseits hat das Alte Testament mit seinem kriegerischen Empfinden hier großen Einfluß ausgeübt, sodaß man von einer „aktiven

Kriegsbegeisterung des reformierten Protestantismus“¹⁸⁾ gesprochen hat. Zwingli¹²⁾ trat in seinen Schriften und Predigten immer nur für die Berechtigung des Verteidigungskrieges ein. Tatsächlich ging er aber in seinen kriegerischen Plänen weit über das zur Verteidigung Nötige hinaus. Wie schon bemerkt, war für Luther die Teilnahme am Kriege im Grunde ein passives Erleiden, eine persönliche Demütigung unter den Willen Gottes, Zwingli stand im allgemeinen dem Kriege viel freier und natürlicher gegenüber. Den Grund dafür haben wir wohl darin zu suchen, daß er als Republikaner und als Schweizer ein viel stärker entwickeltes Heimats- und Vaterlandsgefühl besaß als Luther. Als seelsorgender Feldgeistlicher zog er mit in den Krieg und drang auf strenge Mannszucht im Feldlager. Er dichtete für seine Züricher ein Kriegslied, das er selbst vierstimmig setzte. Der erste Vers lautet:

„Herr, nun selbst den Wagen halt',
Bald abseits gehet sonst die Fahrt;
Das brächt' Freud' dem Widerpart,
Der dich veracht' so freventlich.“

Calvin hat in seiner *Institutio* (IV, 14, 3) sich nur kurz über den Krieg ausgesprochen. Wenn Könige und Völker mit gutem Recht die Räuber bestrafen und öffentliche Rache nehmen, so dürfen sie erst recht nicht zulassen, daß das ganze Land durch Räubereien verwüstet werde. Könige, die in eine fremde Gegend einfallen, an der sie kein Recht haben, müssen wie Räuber gehalten und bestraft werden. Kriege, die solche feindlichen Angriffe abwehren, sind nach dem Urteil der Vernunft und auch nach dem Urteil des Heiligen Geistes in der Schrift dem Gesetz Gottes entsprechend. Das Neue Testament verbietet nach Calvin den Krieg nicht; denn wenn die Soldaten des Johannes Sold nehmen durften, so ist damit der Kriegsdienst nicht durchaus verboten. Allerdings soll sich die Obrigkeit nicht durch persönliche Stimmungen, sondern durch die Rücksicht auf das öffentliche Wohl leiten lassen.

Von besonderem Interesse ist es, die Stellung der Sekten und Sondergemeinschaften zum Kriege zu betrachten. Wie schon bemerkt, hatten die Manichäer aus religiösen Gründen den Krieg verworfen; ihnen folgten darin die Katharer und die ihnen verwandten Sekten. Die Bußbrüder des heiligen Franziskus sollten vor allem keine Kriegsdienste leisten.¹⁹⁾ Die Waldenser verwarfen gleichfalls den Krieg. Als sie unter dem Einfluß von Farel im Jahre 1532 sich der protestantischen Bewegung anschlossen, stellten sie u. a. als Bedingung die Befreiung vom Kriegsdienst. Die Socinianer erklärten, im Alten Testament sei der Krieg von Gott gestattet worden,

zur Behauptung des dem Volke verheißenen und verliehenen Besitzes, im Neuen Testament aber gäbe es keine Weltgesetze, es handele sich nur noch „um die Bereitschaft auf den Himmel.“ Im 15. Jahrhundert vertrat der Tscheche Chelzichy die Meinung, die Kirche sei zur Zeit Kaiser Konstantins durch ihre Anpassung an den auf dem Waffengebrauch beruhenden römischen Staat in ihrem Wesen völlig verfälscht worden. Im Zeitalter der Reformation verwarfen die „Schwärmer“, die Wiedertäufer und die böhmischen Brüder den Krieg. „Kein Christ schlägt mit dem Schwert und widersteht auch dem Bösen nicht“, sagte der Wiedertäufer Felix Manz. Aus den sogenannten Wiedertäufern ist die Sondergemeinschaft der „Taufgesinnten“ oder Mennoniten erwachsen, die bis in die neueste Zeit an dem Grundsatz der Wehrlosigkeit, d. h. an der Verwerfung des Militärdienstes und des Krieges festgehalten haben. Sie haben im Laufe der Jahrhunderte für diese ihre Überzeugung die schwersten Opfer gebracht. Wenn auch für die älteren Mennoniten die biblische Instanz schließlich entscheidend war, veranlaßt war ihre Verwerfung des Krieges auch durch sittliche Erwägungen. „Ihre Wehrlosigkeit war ein Protest, der sich gleichmäßig gegen die wilde Selbsthilfe der Bauern und der täuferischen Schwarmgeister und gegen die Rohheit und Grausamkeit der Soldateska und ihrer fürstlichen Kriegsherrn richtete.“²⁰⁾ Mit der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in Preußen wurde auch die Stellung der Mennoniten zum Heeresdienst allmählich eine andere. Den Krieg aus Notwehr erkennen sie an. Schon 1870 haben Mennoniten mitgekämpft, auch heute steht eine ganze Reihe von Mennoniten aus der Gemeinde meiner Heimatstadt Emden vor dem Feind. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts wurde die eigentümliche Sekte der Quäker gegründet; auch sie verwirft grundsätzlich die Teilnahme am Kriege unter Hinweis auf die bekannten mißverstandenen Worte der Bibel. Es ist mir nicht bekannt, wie sich heute die Quäker in England zum Kriege verhalten. Im neuen englischen Wehrpflichtgesetz ist ja ausdrücklich gestattet, daß jemand wegen religiöser Bedenken vom Kriegsdienst befreit wird. Dabei wird in erster Linie an die Quäker gedacht sein. Religiös begründete auch William Lloyd Garrison (1838) seinen Plan der Nonresistance-Society: er wollte einen Bund von Menschen gründen, die nach dem Grundsatz des Nichtwiderstrebens ihr Leben einrichten wollen. Mit der Zeit würden sich immer mehr Menschen zu ihnen gesellen, die Lauterkeit und Reinheit ihrer Gesinnung würde ihren Eindruck nicht verfehlen, schließlich würde die Mehrheit eines Volkes so handeln und zuletzt die Mehrheit der Völker; so würde der Krieg eine Unmöglichkeit werden. Diese „Gesellschaft“ ist in Wirklichkeit

kaum zustande gekommen. Der Gedanke ist eine Utopie. Utopistisch sind auch die Gedanken des russischen Dichters Leo Tolstoi über den Krieg. Hat seine Lehre auch nur wenig mit den protestantischen Grundgedanken zu tun, so dürfen wir ihn doch in diesem Zusammenhang erwähnen. Sein neues Lebensideal gründet sich gleichfalls vornehmlich auf das Wort Jesu vom Nichtwiderstreben und des näheren auf die wörtliche Erfüllung der fünf Herrengebote: Zürnet nicht, ehebrecht nicht, schwört nicht, verteidigt euch nicht, macht keinen Unterschied zwischen Landsleuten und Fremden, d. h. führt keine Kriege! Tolstoi ist sich darüber klar, daß die wörtliche Erfüllung dieser Worte Jesu die Auflösung des Staates bedeutet. Er sagt aber: „Was geschehen würde, wenn man gegen die feindlichen Völker und die verbrecherischen Elemente der Gesellschaft keine Gewalt gebrauchte, das wissen wir nicht. Das aber, daß jetzt die Anwendung der Gewalt weder die einen noch die anderen überwindet, das wissen wir nach einer langen Erfahrung.“²¹⁾ Von den Quäkern beeinflusst ist auch die russische Sekte der D u c h o b o r z e n, die in die Fremde, in Not und Elend auswandern, um nicht im Kriege Mörder zu werden.

Wir wenden uns zum 17. Jahrhundert zurück. Die altlutherische Orthodoxie hat neue Gedanken in bezug auf die Würdigung des Krieges nicht hervorgebracht. Das Verhältnis des einzelnen zum Staate soll nur auf Gehorsam beruhen. Da die Welt im Argen liegt, erwachsen aus dieser keine positiven Pflichten. So lehrte z. B. Q u e n s t e d t. Auch Luther selbst hatte nicht daran gedacht, etwa für die Ethik des Krieges selbst christliche Forderungen zu stellen. Was ihn und überhaupt die Reformatoren zu einer so gesunden Würdigung des Krieges befähigte, war ihre Schätzung der Kultur und deren Erfordernisse als von Gott gesetzter Ordnungen. Insbesondere betrachteten sie den Staat als göttliche Einrichtung und den Krieg als ein Übel, das notwendig mit dem Staat gegeben ist. Alle Kulturtätigkeit, auch der Krieg, kann sogar im Geiste Christi geübt werden. Hinter allem Tun muß eben der christliche Glaube stehen. Diese Auffassung konnte aber leicht zu einer Mißdeutung führen, die denn auch bald zu beobachten war. Es konnte die Meinung entstehen, als habe die christliche Ethik, die dem neu erfaßten Glauben entspringt, gar nicht die Aufgabe, etwa umgestaltend auf die einmal vorhandenen Lebensverhältnisse zu wirken. Man sagte wohl, die Werke eines Christen unterschieden sich so gut wie gar nicht von den Werken eines Nichtchristen; sie würden eben nur in anderer Gesinnung ausgeübt.²²⁾ So wurde denn auch in der Folgezeit die christliche Ethik als besondere Disziplin wenig weitergebildet. Die dogmatischen Fragen, die Fragen nach der reinen, lauterer Lehre beherrschten das Interesse. Man begnügte sich

damit, dem Christen zu sagen, was er zu tun habe und welche Eigenschaften er sich erwerben müsse. Die Pflichten und Tugenden des Christen wurden aus dem menschlichen Wesen, wie es war, abgeleitet unter beständiger Korrektur durch Aussagen der Heiligen Schrift darüber.²³⁾ Die Beobachtung, daß der christliche Glaube so wenig gestaltenden Einfluß auf das christliche Leben gewann, war einer der Hauptanstöße für die Entstehung des Pietismus. Sein Ziel war, das Leben so zu gestalten, daß das gesamte religiös-sittliche Leben dadurch gefördert werde. So erklärt sich die Zurückhaltung des Pietismus gegenüber den Kulturzwecken, insbesondere solchen, die für das Christentum nichts abzuwerfen schienen, also der weltlichen Wissenschaft, der Kunst oder der Politik. Um so tatkräftiger wandte sich der Pietismus bekanntlich den anderen Gebieten zu. Bei dieser Schätzung der Kultur konnten sich die Pietisten mit einem gewissen Recht auf die Stellung Jesu selbst berufen. Wir werden später sehen, was an dieser Berufung Richtiges ist. War die Stellung des Pietismus zum Staat und zum Krieg im allgemeinen spröde, so haben sich einzelne ganz entschieden gegen den Krieg ausgesprochen. Dippel, der allerdings zum schwärmerischen Flügel des Pietismus gehört²⁴⁾, sagt, ein Gemüt, in dem Christus die volle Herrschaft habe, werde nie in Krieg und Blutvergießen, diese Geschäfte der Obrigkeit, einwilligen; ein Christ sei auch nicht an sich Untertan einer weltlichen Macht, sondern nur ex iure pacti, d. h. nur durch Vertrag rechtlich gebunden. Johann Georg Rosenbach, der Sporererger aus Heilbronn, verwarf den staatlichen Eid und leugnete, daß Kriegen für den Christen gestattet sei. Allgemeiner war schon bei den Pietisten die Auffassung, die weltlichen Herren hätten die Macht über die Erde, welche Gottes ist, an sich gerissen, und durch die Verbindung mit dem Staat seit Konstantin sei auch die Kirche verdorben worden. Die Sprödigkeit des Pietismus gegen die weltlichen Dinge, insbesondere gegen den Staat, hat noch lange nachgewirkt. Noch im Jahre 1870 verhielten sich christliche Kreise unseres Wuppertals mit Bewußtsein gleichgiltig gegen den damaligen Krieg. Man kann die Jahrgänge 1870 und 1871 des Gemeindeblattes der Lutherischen Gemeinde in Elberfeld „durchlesen, ohne auch nur zu ahnen, daß damals ein das Volksleben erschütternder und emporreißender Krieg gewesen ist.“ Das war so gewollt und geschah aus Grundsatz. Man wollte die politischen Bewegungen der Zeit streng vom Gebiet des Religiösen scheiden; das alles war ja „Welt“, man wollte es aber nur mit dem „Glauben“ zu tun haben. (Vgl. dazu Kirchliches Jahrbuch für 1915, hrsg. von Pfarrer F. Schneider in Elberfeld, S. 238 f. und dazu wiederum „Licht und Leben“ 1915, No. 49, 7&O ff.)

Inzwischen hatte aber die Theologie von der allgemeinen Religionswissenschaft her neue Impulse erhalten. Der Deismus hatte einen neuen Religionsbegriff hervorgebracht, der die Religion als ein wesentlich praktisches Verhalten bestimmte, die nur als Voraussetzungen und Folge gewisse Wahrheiten enthielt. Die Aufklärungszeit — es ist besonders Herder zu nennen — arbeitete eifrig weiter an der psychologischen Analyse der Religion, bis diese von dem größten Theologen des 19. Jahrhunderts, Schleiermacher, in epochemachender Weise neu bestimmt und als „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“, als die Erhebung des Gemütes in das göttliche Leben selber erfasst wurde.²⁴⁾ Der Begriff der Kirche gehört für Schleiermacher der allgemeinen philosophischen Ethik an. Diese ist für ihn die begriffliche Darstellung des Geistes, wie er im Zusammenhang mit der Natur wirkt. Die Sittlichkeit ist eine Vergeistigung der Natur. Das Christentum ist die Vollendung der Macht des Geistes über das Fleisch und die Herstellung der vollkommenen Einheit mit Gott und der Kirche, als des Organismus zur Ausbreitung dieser Macht des Geistes. Mit der Erlösung durch Christus erlangt der Geist zum Handeln erst die rechte Vollkraft. Seine Ansichten über den Krieg hat Schleiermacher in dem ersten Abschnitt seiner „Christlichen Sitte“ — so nennt er seine theologische Ethik — niedergelegt.²⁵⁾ Dieser Abschnitt trägt den eigentümlichen Namen „Das reinigende oder wiederherstellende Handeln“, womit er sagen will, daß durch die Sünde die Herrschaft des Geistes über das Fleisch zum Teil aufgehoben ist und nun wiederhergestellt werden muß. Der Krieg gehört „zum reinigenden Handeln eines Staates auf den anderen“. Das Völkerrecht setzt nämlich voraus, daß die Völker untereinander sich in einem Rechtszustand befinden, der sie zu einem Ganzen macht. Wenn nun ein Staat dieses Verhältnis stört, so entsteht die große Frage, ob es ihm zusteht, den früheren Zustand durch die Gewalt der Waffe wiederherzustellen. Bei der Entscheidung darüber gilt es für Schleiermacher als ausgemacht, daß die Staaten moralische Personen sind und sich zueinander wie die einzelnen zu verhalten haben; da sie aber unter dem göttlichen Gesetz stehen, verhalten sie sich nicht wie die einzelnen im Staat, sondern wie die einzelnen in der Kirche. Beständen sich die Staaten im Naturzustand zueinander, so müßten sie nach den Worten Jesu vom Nichtwiderstreben handeln; denn dies Wort Jesu gilt für den Naturzustand, nicht für den Rechtszustand. Der Staat müßte dann das Unrecht wie ein Naturereignis tragen und nur darauf bedacht sein, auf den Willen und die Einsicht des Beleidigers reinigend zu wirken. Nun aber befinden sich die Staaten im Rechtszustand. Der Staat kann daher, wie der einzelne im bürgerlichen Leben, den anderen

durch „Anwendung sinnlicher Motive“ zum Schadenersatz nötigen. Da das Völkerrecht noch nicht soweit realisiert ist, daß er die Gesamtheit der Staaten zu seinem Schutz auffordern könnte, so muß er selbst die Wiederherstellung seines Rechts übernehmen, und die Sittlichkeit seines Verfahrens ruht darauf, daß er nicht aus Eigennutz, sondern nur zum Besten der völkerrechtlichen Idee zu Werke geht. Ob sich dies in einem bestimmten Falle wirklich so verhält, bleibt der Gewissensentscheidung des so handelnden Staates überlassen. Hieraus ergibt sich, daß nur der Verteidigungskrieg erlaubt, jeder Angriffskrieg aber unsittlich ist, auch wenn er den Schein eines Verteidigungskrieges annimmt. Im völkerrechtlichen Zustand wird es auch erst dann zum Kriege kommen dürfen, wenn gütliche Verhandlungen, „geistiger Einfluß“ der unbeteiligten Staaten, Unterwerfung unter die schiedsrichterliche Entscheidung eines Dritten, fruchtlos geblieben sind. Ein Züchtigungskrieg ist erlaubt gegen einen Staat, der „aus der Übereinstimmung mit der völkerrechtlichen Idee heraustritt.“ Im Anschluß hieran behandelt Schleiermacher die Frage, wie sich der Untertan zu dem kriegerischen Handeln der Obrigkeit verhalten soll. Schleiermacher, der im Abschnitt vorher für die Abschaffung der Todesstrafe eingetreten ist, hält das Töten von Menschen überhaupt für unchristlich. Er sucht nun in ganz merkwürdiger Weise nachzuweisen, daß es im Kriege ja gar nicht auf das Leben der Feinde abgesehen sei; es sei immer nur zufällig, wenn eine Anzahl von Feinden dabei den Tod finde. Der Staat befehle seinen Untertanen nicht zu töten, sondern was er eigentlich will, ist Schadenersatz und Sicherheit für die Zukunft. Man soll freilich den Feind durch physische Gewalt schwächen, indem man in Besitz nimmt, was seine Kraft ausmacht, nämlich Land und Leute. Daß aber Feinde den Tod finden, ist nur Folge davon, daß sie willkürlich Widerstand leisten. Die moderne Art der Kriegsführung sei ja auch dadurch sittlicher geworden, daß das Geschütz angewendet werde, wodurch der Gegner veranlaßt wird, „sich vor der Entwicklung einer bestimmten Masse von Naturkräften zurückzuziehen“. Unchristlich ist für Schleiermacher nur der Vorpostenkrieg und die Verwendung von Scharfschützen, wo es auf den einzelnen abgesehen ist. Die eigenen Untertanen werden auch nicht dem Tode entgegengesührt, sondern sie werden nur einer größeren Todesgefahr ausgesetzt. Der Beruf des Kriegers ist eben nur ein gefährlicher, wie der Beruf des Seemanns und des Zimmermanns, der ein Haus baut. Hat man Bedenken gegen den Beruf des Kriegers, so muß man folgerichtig auch die vielen anderen gefährlichen Berufe verbieten. Die Mennoniten und Quäker haben daher kein Recht mit ihrer Meinung, daß der Christ den Kriegsdienst als unchristlich verweigern dürfe. Schleiermacher behandelt dann noch die Frage, wie sich

ein Christ verhalten soll, wenn die Obrigkeit einen Angriffskrieg befiehlt. Darauf antwortet er: 1) Der Christ darf als Untertan darüber gar nicht entscheiden, 2) er muß gehorchen, weil er sonst das Wesen des Staates auflöst, 3) ihn trifft keine Verantwortung; denn die Obrigkeit hat befohlen. Allerdings aber soll der Christ seine Überzeugung offen aussprechen, wenn er einen Krieg für Unrecht hält und mit allen Kräften auf die Obrigkeit einzuwirken suchen, aber im vollkommenen Gehorsam gegen sie. Schriftbeweise aus dem Neuen Testament sind nach Schleiermacher nicht zu erwarten, da das Christentum erst später ins römische Heer kam. Aus dem Verhalten Johannes' des Täufers gegenüber den Kriegsheuten geht hervor, daß er es nicht für eine Gewissenssache hielt, nicht Soldat zu sein. Die Richtigkeit seiner eigenen Aufstellungen, meint Schleiermacher, folge mit Notwendigkeit aus Röm. 13, 1 (die Obrigkeit als Gottes Dienerin) und aus Luc. 20, 21 (der Zinsgroschen).

Die großen theologischen Gedanken Schleiermachers wurden weitergebildet vor allem von Richard Rothe.²⁷⁾ Er knüpft an die philosophische Ethik Schleiermachers an, deren Aufgabe wesentlich darin besteht, die großen allgemeingültigen Zwecke des Handelns zu bestimmen, wie sie als notwendige Vernunftgüter aus dem Wesen des Geistes oder der Vernunft hervorgehen. Zu diesen Gütern gehört auch die Religion oder der christlich-religiöse Zweck. Dieser nimmt nun bei Rothe alle anderen Zwecke (Staat, Gesellschaft, Kunst, Wissenschaft) in sich auf und reinigt und heiligt sie von sich aus. Die Kirche wird schließlich im christlichen Kulturstaat aufgehoben, d. h. der Staat wird gewissermaßen selbst zur Kirche; denn der Zweck des Staates ist die Realisierung der vollendeten moralischen Gemeinschaft. Wegen der wesentlichen Beziehungen zwischen Sittlichkeit und Frömmigkeit ist der Staat nicht minder wesentlich auch eine religiöse Gemeinschaft. Vermöge dieser seiner wesentlich religiösen Dualität eignet dem Staate Heiligkeit, d. h. er ist ein wesentliches Universalmittel zur Vollziehung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, ein Sakrament, ja das Sakrament im eigentlichen Sinne. Über dem einzelnen Staate soll sich ein allgemeiner Staatenorganismus erheben. Er beruht auf der vollendeten Entwicklung aller volkstümlichen Unterschiede. Die Staaten sind aufeinander angewiesen, und nun kommt bei Rothe eine eigentümliche Überlegung: „Da die kausalen Prinzipien der nationalen Differenzen selbst wieder organisch zusammengehören, so heben diese selbst eben vermöge ihrer Selbstbetätigung und Entfaltung die durch sie verursachte Geschiedenheit der einzelnen Völker und nationalen Staaten ebenmäßig auch wieder allmählich auf.“ Das Heraustreten der nationalen Bestimmtheiten begründet so wenig ein feindseliges oder auch nur fremd-

gleichgültiges Verhältnis der einzelnen Völker und nationalen Staaten zueinander, daß es vielmehr gerade die Bedingung der harmonischen und vollen Lebensbewegung des Ganzen ist. „Sollten denn die Völker wirklich niemals hinter die einfache Wahrheit kommen, daß die Interessen aller durchaus gegenseitig sind?“ Nun, wir sehen, wie weit wir noch von diesem Ideal Rothes entfernt sind, das eben wohl immer ein Ideal bleiben und nie Wirklichkeit sein wird. Staat und Krieg sind da kraft eigenen Rechts, und die christliche Ethik kann in richtiger Selbsterfassung das Wesen des Staates und des Krieges weder von sich aus ablehnen noch aus ihren Grundgedanken ableiten wollen; wohl aber kann und soll sie als regulierendes und umgestaltendes Prinzip auf beide wirken. So ist denn auch die Beurteilung des Krieges in der neueren Theologie viel realistischer. Die Verschiedenartigkeit der Begründung des sittlichen Rechtes zum Kriege, die wir da gleich bemerken werden, ergibt sich zumeist aus den allgemeinen dogmatischen Voraussetzungen der christlichen Ethiker. Eine durchgehende Entwicklungslinie dieser verschiedenen Beurteilungen des Krieges — etwa entsprechend der Entwicklung der protestantischen Theologie — läßt sich indessen nicht aufzeigen. Das sittliche Recht des Krieges wird zumeist auf das Recht der Selbsterhaltung des Staates gegründet; um der gemeinsamen hohen sittlichen Güter der Volksgenossen willen muß der Staat vom Recht der Notwehr Gebrauch machen. So sagt Harleß²⁸⁾ (1842), daß die Gesamtheit der Träger und Vollstrecker des göttlichen Rechts der Notwehr sei. Christian Palmer (1864) findet sehr heftige Worte gegen die willkürlichen Eroberungskriege der „Potentaten“, um aber dann doch den Verteidigungskrieg ausdrücklich zu verteidigen. Wie der einzelne sein Leben als ein ihm von Gott anvertrautes Gut erhalten soll, so muß auch ein Volk seine Existenz als Volk und die dieselbe bedingenden Güter bewahren. Alexander v. Ottingen (1872) nennt den Krieg „die volkstümliche Kollektiv-Notwehr“. Nach Pfeleiderer (1880) ergibt sich aus der christlich-sittlichen Idee des Staates als einzelnen Gliedes im Organismus der Menschheit mit Notwendigkeit, daß auch sein Verhalten zu anderen Staaten unter demselben Sittengesetz stehen muß, welches die menschlichen Gesellschaftsverhältnisse überhaupt regelt, und welches gegenseitige Achtung und Förderung der wesentlichen Lebenszwecke fordert; doch ist die feindliche Behandlung anderer Staaten durch den Krieg sittlich statthaft im Falle der Notwehr. Dorner (1885) hofft, daß einst die christlichen Fürsten und Völker sich zu einem hohen Areopag vereinigen werden, dem sie ihre inneren Differenzen zu schlichten überlassen, sodas nicht mehr Christenblut durch Christen fließen muß; vorläufig aber handelt

der Staat im Kriege in „großartiger Notwehr“. Nach Röstlin (1899) ist der Krieg eine Analogie zu dem Fall, wo der einzelne sich nicht erst an die obrigkeitliche Gewalt oder das Gericht wenden kann, um sich Recht zu schaffen. Gottschick (1907) begründet das Recht des Krieges damit, daß die Anwendung der Zwangsgewalt in einer Welt voll Egoismus und Willkür unentbehrlich ist, um die gemeinsamen individuellen sittlichen Güter, um die es sich beim Staate handelt, vor Störung von innen und außen zu schützen.

Von anderen wird mehr der Gedanke betont, daß der Krieg dazu diene, die verletzte Rechtsordnung wiederherzustellen. Nach Martensen (1887) soll der Krieg erzwingen, was die Gerechtigkeit erfordert. Kübel (1896) will den Krieg nur „unter dem Gesichtspunkt einer gewissermaßen auf den Verkehr von Staat zu Staat übertragenen Todesstrafe“ rechtfertigen. Der Staat nimmt die Stelle Gottes, des Richters, gegenüber dem Feinde ein. Nicht so sehr der Gedanke der Notwehr, sondern der Gedanke der Vergeltung und der Rechtsordnung ist entscheidend. Nach Schulz (1897) vertritt der Staat, wenn er als solcher auch keineswegs die sittliche Gemeinschaft darstellt, im Kriege das Völkerrecht und die sittliche Gemeinschaft der Menschen überhaupt, also das Reich Gottes. Luthardt (1890) schreibt: Die einzelnen Staaten sind zu friedlichem Verkehr aufeinander angewiesen; eine Versündigung dagegen ist strafwürdig, der Krieg ist die Strafexpedition. Auch für Häring (1902) ist der Krieg ein Gegenstück zum Strafrecht; er ist das letzte Mittel des Staates, sein Recht durchzusetzen.

Das Recht des Krieges wird in erster Linie biblisch begründet bei Beck (1882). Nach ihm handelt es sich im Kriege um die Geltendmachung des obrigkeitlichen Schwertes nach göttlicher Ordnung und ist dann Notwehr im großen. Der Krieg muß aus dem Prinzip der Gerechtigkeit hervorgehen als Vollziehung des göttlichen Strafgerichts gegen gewalttätige Angriffe auf Leben, Sicherheit und Freiheit eines Volkes. Auch für Martensen, den wir schon erwähnten, liegt die Begründung und Berechtigung des Krieges darin, daß der Obrigkeit das Schwert von Gott gegeben ist. Ebenso sagt die große Realenzyklopädie von Herzog-Hauck, daß sich das sittliche Recht des Krieges klar darauf gründet, daß der Obrigkeit das Schwert von Gott gegeben ist zur Strafe über den, der Böses tut. Nach Konrad v. Hofmann (1878) ist kein Unterschied zwischen Defensiv- und Offensivkrieg zu machen, wenn es sich darum handelt, die Selbstbehauptung eines Staates gegen Störung und Beeinträchtigung durch den anderen zu wahren. Frank (1884) sucht zunächst den Krieg zu erklären; es vollzieht sich da eine jener Entwicklungen,

„wo die widernatürlich gespannten Verhältnisse durch Eruption und zwar unter Gottes Willen sich korrigieren, bis die Annatur aufs neue wächst und zu neuen Umwälzungen führt.“ Der Christ kann das Resultat akzeptieren, aber zur Herbeiführung desselben kann er mit gutem Gewissen nicht mitwirken. Vor Gott ist es gewiß recht, das Schwert im Falle der Notwehr zu ergreifen, aber nur selten kann man die volle ethische Berechtigung eines Krieges behaupten. Das Motiv, daß zum Wohl des Vaterlandes solch eine Lösung unternommen werden müßte, daß der geschichtliche Beruf des Reiches sie fordere und dergleichen, kann vor dem christlichen Urteil nicht bestehen. Denn das Vaterland ist nicht das höchste Gut des Christen. Er darf nicht das bestehende Recht brechen, er darf nicht Böses tun, damit Gutes daraus hervorgehe. Nach R ä h l e r (1893) entsteht aus dem Wettstreit immer wieder der offene Krieg, weil es keine Menschheitsobrigkeit gibt, an welche die Gewissen gebunden sind. Die Zweckwidrigkeit der Selbstsucht wird durch den Krieg „für weite Kreise unabweislich eindrücklich“.

Der Christ hat am Kriege teilzunehmen; „sowie erkannt ist, daß der Staat auf der göttlichen Güte beruht, die uns durch ihn alle unseren natürlichen Güter schenkt, wird auch seine Verteidigung ein Teil unseres Berufs.“ (Schlatter). Der Christ darf dem Staat die Mittel der Selbsterhaltung nicht versagen. (Lemme). Harleß spricht übrigens auch den gesunden Gedanken aus, daß auf der Anerkennung göttlicher Fügung der Völkergeschichte, göttlichen Waltens im geordneten Volksbestande . . . die christliche Freude zum Kriege beruhe. Lemme hält den Eroberungskrieg durchaus nicht für verwerflich, „vielmehr ist er ebenso berechtigt auf dem Gebiete der Kolonisation wie zur Herstellung nationaler Einheit. Rechtfertigt die Selbsterhaltung der Nationalität, der Bestand des Staates, die Verteidigung geistiger Kulturgüter, die Wahrung religiöser Freiheit den Krieg überhaupt, dann auch den Eroberungskrieg.“ R a t t e n b u s c h (1906) hat der Frage des sittlichen Rechtes des Krieges eine eigene Schrift ²⁹⁾ gewidmet. Er sagt da etwa: Durch Natur und Kultur bilden sich Kollektiveinheiten, die als Völker durch die Geschichte schreiten. Sie haben das Recht, sich sittlich zu behaupten; Recht steht da gegen Recht. Der Gedanke der Liebe ist der einheitliche Exponent des Sittengesetzes. Die Bekriegung kann sehr wohl auch ein Ausdruck von Feindesliebe sein. „Jesus denkt bei der Feindesliebe an die einzelne Seele, es gibt aber auch Völkerseelen, und auch diese haben ihre Gefahren. Die schlimmeren, weiter noch reichenden als die der einzelnen Seele. Ein Volk, das sich an Hochmut und Brutalität gewöhnt, gefährdet sittlich jedes einzelne seiner Glieder. . . . Auch Völker sind es einander schuldig — um

des Gedankens der Menschheit willen — sich zur Besinnung zu rufen. Der Krieg ist unter Umständen das einzige Mittel, wie das geschehen kann. — Einfach und klar ist die christliche Beurteilung des Krieges bei Herrmann.³⁰⁾ Für den Christen ist der Krieg dann sittlich gerechtfertigt, wenn er politisch richtig oder durch Selbstbehauptung des Staates geboten ist, als ein Akt der Selbstbehauptung eines Volkes in seiner Kulturaufgabe. Wenn Christen einen Widerspruch finden zwischen dem Gebot der Nächstenliebe und dem Kriege, so sollen sie fragen, ob sie denn die Kultur und seine Hervorbringung, den Staat, wollen. Geben sie das zu, so müssen sie auch den Krieg wollen. Denn der Krieg ist an sich weder christlich noch unchristlich, weder sittlich noch unsittlich. Er ist in einer bestimmten Lage die unabweisbare Äußerung der in der Kulturbewegung zu einem politischen Leben entwickelten Menschennatur. „Den Krieg überhaupt zu negieren, kann nicht Aufgabe des Christen sein. Denn es steht nicht in seiner Macht, die Natur des Staates und damit die menschliche Natur überhaupt aufzuheben oder zu verhindern, daß es irgendwo in der Welt gewalttätige Völker gibt.“

Mit Absicht habe ich es unterlassen, zu allen diesen verschiedenen Auffassungen Stellung zu nehmen. Das würde nur in ausführlicher grundsätzlicher Erörterung der mannigfachen Einzelprobleme möglich sein, wie ich sie in meinem dritten Vortrag zu unternehmen gedenke. Die dort zu machenden Ausführungen sind also eine immanente Kritik zu den soeben entwickelten Anschauungen.³¹⁾

Rückblickend können wir sagen: Das Christentum hat von Anfang an das sittliche Recht des Krieges anerkannt, und die gelegentliche Ablehnung ist teils durch sittliche Bedenken bedingt gewesen (die älteste Christenheit und das römische Heer, das Landsknechtswesen im Mittelalter), teils war sie veranlaßt durch mißverständene Worte Jesu (Sekten). Immerhin ist die Art der sittlichen Begründung des Krieges oft unsicher gewesen. Das hat seinen Grund darin, daß der Krieg überhaupt eine außerordentlich verwickelte Größe ist, zunächst seiner Art nach: die sittliche Beurteilung des Krieges wird anders lauten, je nachdem ich mein Urteil bilde nach dem Bauernkrieg, dem Türkenkrieg, den Kriegen Napoleons oder dem eigentlich nationalen Krieg, etwa dem von 1870/71; der heutige Weltkrieg ist wiederum in mancher Hinsicht eine eigenartige Erscheinungsform des Krieges. Auch in anderer Beziehung ist das Wesen des Krieges schwer zu erfassen: er ist einerseits ohne Frage ein Tun sittlich freier Menschen; nur tritt hier die besondere Schwierigkeit hinzu, daß der Krieg ja nicht das Tun des einzelnen, sondern eine Äußerung der Kollektiv-Moral ist; der Krieg ist andererseits ebenso unzweifelhaft die

Außerung bestimmter Lebensgesetze des Staates, gewissermaßen eine Erscheinung der Völkerbiologie. Die Kriege früherer Zeiten waren in viel höherem Maße willkürliche Akte der Machthaber als zu unseren Zeiten. So ist die verschiedene Beurteilung des Rechtes zum Kriege vom christlichen Standpunkt aus schließlich ganz natürlich. Die christliche Ethik der neueren Zeit hat in steigendem Maße die Eigengesetzlichkeit des staatlichen Lebens anerkannt und damit auch den Krieg immer mehr als natürliche und also notwendige Erscheinung der nach eigenen (jeder menschlichen Willkür entzogenen) Lebensgesetzen verlaufenden Menschheits- und Kulturgeschichte erkannt. Mit diesen Ausführungen greife ich aber schon hinüber in das Thema meines dritten Vortrages. Bisher habe ich nur die Geschichte sprechen lassen. Da ergab sich uns trotz der Wiederkehr bestimmter Urteilstypen im ganzen ein recht buntes Bild von Ansichten. Welche Stellung wir nun als Christen unserer Tage zum Kriege einzunehmen haben, das zu entwickeln, wird die Aufgabe des letzten Vortrages sein.





3

Das grundsätzliche Verhältnis von Krieg und Christentum.

In den ersten beiden Vorträgen habe ich darzustellen versucht, welche Beurteilung das Christentum durch die Jahrhunderte hindurch dem Kriege zuteil werden ließ. Heute stehen wir vor der Hauptfrage: Welche Stellung haben wir Menschen von heute, die wir uns nach dem Namen Christi nennen möchten, zum Kriege einzunehmen? Können wir, dürfen wir ihn als Christen mit gutem Gewissen bejahen? Wie können wir die Tatsache dieses furchtbaren Krieges vereinen mit dem Glauben an einen allgütigen Gott, den Vater Jesu Christi? Wir haben absichtlich vorher die Geschichte befragt; denn das Problem des Krieges ist ja fast so alt wie das Christentum selbst. Die Frage stellt sich aber jedem Geschlecht wieder neu, und wir haben schon gesehen, wie verschieden die Lösungen waren, wie verschieden sie im Grunde auch sein mußten. Wie aber die christliche Gemeinde das Recht hat, immer wieder den überkommenen christlichen Glauben auf seinen Grund zu prüfen, so hat sie auch das Recht und die Pflicht, ihre Stellung zu praktischen Lebensfragen immer wieder nach den Forderungen christlicher Sittlichkeit zu normieren. Dabei sollen wir freilich aus der Geschichte lernen — und wehe uns, wenn wir das nicht wollten. Aber die Grundbedingungen unseres Lebens ändern sich beständig, Gott stellt uns vor immer neue Aufgaben. Er ist ja nicht ein Gott der Vergangenheit, der jedem materiellen, geistigen und religiösen Fortschritt im Grunde abhold ist, sondern, um einen biblischen Ausdruck zu gebrauchen, der ewig lebendige Gott. Aus dieser Erwägung leiten wir

das Recht und die Pflicht ab, eine selbständige Darstellung des Verhältnisses von Krieg und Christentum zu unternehmen.

Wir gehen aus vom Neuen Testament. Seine Stellungnahme zum Kriege haben wir schon besprochen, und wir waren zu dem Ergebnis gelangt, daß sowohl Worte Jesu wie solche seiner Apostel den Krieg wohl als Tatsache anerkennen, daß sie ihn als natürliche, selbstverständliche Erscheinung des Lebens voraussetzen, daß sie ihn nicht ausdrücklich verbieten, aber eine Rechtfertigung des Krieges, eine innere Begründung seines sittlichen Rechts, konnten wir aus den Zeugnissen des Neuen Testaments nicht gewinnen. Wir müssen sogar die Frage stellen: Ergibt sich aus dem Geist des Neuen Testaments nicht etwa eine Verneinung des Krieges? Liegt es nicht in der Konsequenz bestimmter Worte Jesu, daß der Krieg ausgeschlossen ist aus seinem Jüngerkreise? Es ist die Bergpredigt Jesu mit ihren hohen sittlichen Forderungen, die uns diese Frage so brennend macht. Die Bergpredigt ist ja, kurz gesagt, der Ausdruck der Gesinnung, die Jesus bei seinen gegenwärtigen und zukünftigen Jüngern sucht. Und da stehen nun, wie aus Erz gefügt, die Worte: „Wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig . . . Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar . . . Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, tut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen!“ Machen wir uns den hohen Ernst und die Tragweite dieser Forderungen recht klar! Der Christ soll darauf verzichten, sein Recht zu suchen, er soll selbstlos und friedfertig sein bis zum Äußersten. Nicht einmal seine Ehre soll er verteidigen, schon die Zornesregung trennt von Gott. Unser Verhalten zu unserem Nächsten soll gänzlich unabhängig sein von dessen Verhalten gegen uns. Das Böse, das uns widerfährt, sollen wir mit Gutem vergelten. Wir sollen uns nicht nur nicht von dem abwenden, der uns bittet, und von dem, der uns abborgen will, nein, wir sollen dem uns Bittenden mehr geben, als er verlangt. Unbedingte Bereitschaft zur Liebe, unbedingte Bereitschaft zum Frieden soll den Christen erfüllen: „Selig sind die Friedfertigen; denn sie sollen Gottes Kinder heißen.“ Es ist klar, nicht einmal ein Verteidigungskrieg ist nach diesen Forderungen der Bergpredigt zu rechtfertigen. Irgendwelche Vergeltungsmaßnahmen gegen unsere Feinde widersprechen vollends diesen Forderungen Jesu. Nehmen wir nun andere Worte Jesu aus der Bergpredigt hinzu: „Ich sage euch, daß ihr allerdinge nicht schwören sollt“ . . . „Versöhne dich mit deinem Bruder“ . . . „Sei willfertig deinem Widersacher bald, so lange du noch mit ihm auf dem Wege bist“ . . . „Ihr

sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden". . . . „Sorget nicht für den folgenden Morgen". Wollten wir alle diese Weisungen Jesu wörtlich befolgen, mit andern Worten: wollten wir das ganze bürgerliche Leben konsequent nach den Grundsätzen der unbedingten Nächstenliebe einrichten, so würde das die Aufhebung aller Kulturtätigkeit bedeuten. Das hat schon Luther erkannt, wenn er sagte, daß ohne Schwert und Gewalt die Welt bald wüste würde. Denn ohne das Recht und die Anwendung von Gewalt kann der Staat nicht bestehen, und ohne den Schutz der Ehre nicht die Gesellschaft. Handel und Wandel, Wirtschaftspolitik, insbesondere Bank- und Börsenwesen, läßt sich nicht nach der Botschaft betreiben: „Ihr sollt keine Schätze sammeln auf Erden!“ Die moderne Industrie muß recht viel Kapital „sammeln“, um so besser kann sie „arbeiten“. Unser ausgedehntes Versicherungswesen handelt nicht nach den Worten: „Sorget nicht für den folgenden Morgen!“ Es ist gut, daß wir uns einmal recht klar machen, daß viele Weisungen Jesu, buchstäblich gefaßt, der modernen Kulturbetätigung schnurstracks zuwiderlaufen. Das ist für viele eine peinliche Feststellung. Man hat daher versucht, diese Worte Jesu um zu deuten. Einige sagen, man dürfe diese Botschaften Jesu nicht ganz wörtlich nehmen; Jesus habe es geliebt, in Paradoxien zu sprechen. Um seinen Weisungen gehörigen Nachdruck zu verleihen, um die geistig toten Menschen aufzurütteln, habe er absichtlich solche zugespitzten Worte gebraucht. Ihr wahrer Sinn sei im Grunde unschwer zu verfehlen. — Andere sagen: diese und ähnliche Weisungen gelten nicht für alle Menschen, sondern nur für seine Jünger im engeren Sinne, für die „Extrafrommen“. So hat sich die Kirche anfangs mit der Tatsache abgefunden, daß das Leben und Wirken in der Kulturgesellschaft bestimmten Weisungen Jesu so sehr widerspricht. Sie verkündigte mehr oder weniger deutlich: die eine Klasse von Christen sollte sich in gewissen Grenzen dem Erwerb von Besitz und Macht widmen, die andere sollte mit dem Gehorsam gegen die Weisungen Jesu Ernst machen. „Lieferten die ersteren die für das irdische Leben nötigen Güter, so empfangen sie dafür etwas höheres zurück. Sie wurden durch die andern mit Christus und dem Heil verbunden, damit auch sie in ihrem Stande trotz ihres höchst mangelhaften Gehorsams selig werden können.“ ¹⁾ Unter besonderer Verwertung des Wortes Jesu an den reichen Jüngling: „Willst du vollkommen sein, so verkaufe alles, was du hast“ ist dann allmählich die katholische Scheidung der *mandata* und *consilia* entstanden ²⁾, der für alle geltenden Gebote und der Ratschläge, deren Befolgung der freien Wahl und Übung der einzelnen überlassen ist. Die Reformatoren glaubten darin die Aufstellung einer doppelten Sittlichkeit zu erblicken,

und haben daher diese Lehre nicht übernommen. — Eine dritte Auffassung sagt: Die genannten Weisungen Jesu gelten nur für Christen untereinander, nicht für das gesamte menschliche Gemeinschaftsleben. Damit aber werden sie praktisch unanwendbar; denn es gibt keine Gemeinschaft vollkommener Christen. Sehr leicht wird es dahin kommen, daß man in seinem Mitmenschen nicht den christlichen Bruder zu sehen glaubt und daher sich von jenen sittlichen Forderungen dispensiert. Jesus hat übrigens nirgends erklärt, daß seine Weisungen nur für seinen Jüngerkreis gelten sollten, wenn er sie auch vornehmlich an ihn gerichtet hat. Hätten diese Forderungen nur für Christen untereinander zu gelten, so brauchten sie gar nicht aufgestellt zu werden; sie wären dann etwas Selbstverständliches. — Gewisse Wahrheitsmomente enthält eine vierte Auffassung: Jesu Weisungen sind aus seiner Weltanschauung zu verstehen und so zu würdigen. Jesus erwartete das baldige Kommen des Reiches Gottes. „Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dieses alles geschehe“ (Matth 24, 34). Man spricht von einer Weltuntergangsstimmung, von einer „eschatologischen Stimmung“ Jesu. Unter diesem Gesichtspunkt seien seine Worte zu verstehen. Steht der baldige Zusammenbruch dieser Welt bevor, was hat es dann noch für Zweck, sich um seine Ehre, um seinen irdischen Besitz, um die Geltendmachung seines Rechts zu kümmern; das menschliche Dasein ist ja doch bald aufgehoben. Daher hätte Jesus auch sagen können: „Liebet eure Feinde!“ denn der Jünger Christi steht seinem Feinde schon als Angehöriger einer neuen Welt gegenüber; darum konnte er zum reichen Jüngling sagen: „Verkaufe alles, was du hast“. An dieser Auffassung ist etwas Richtiges. Manches Wort Jesu wird uns in der Tat erst unter diesem Gesichtspunkt verständlich, z. B. gehört vielleicht das Wort vom Schätzesammeln hierher (natürlich ist der Mammonsdiens und das unchristliche Sorgen als mit dem Gott-Vaterglauben unvereinbar immer und überall verboten). Aus dem eschatologischen Gesichtspunkt ist auch wohl die stille Ablehnung zu erklären, die wir im allgemeinen bei Jesus gegenüber den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen seiner Zeit bemerken. Nie und nimmer aber darf diese Erkenntnis dazu führen, nun alle Worte Jesu unter diese Beleuchtung zu rücken. Denn sein Blick ist tatsächlich nicht in erster Linie auf das Ende dieser Welt gerichtet, sondern seine Worte gelten für die mit seinem Kommen eingeleitete Periode der Gottesherrschaft auf Erden. Das Reich Gottes, das mit ihm angebrochen ist, soll wie ein Sauerteig alle Lebensverhältnisse durchdringen. — Wollen wir Jesu Weisungen recht verstehen, so müssen wir ausgehen von der Frage: Was wollte Jesus, wenn er seine Forderungen dem Gesetz der Altvordern entgegensetzte? Er wollte eine neue, bessere Ge-

rechtigkeit bei seinen Jüngern schaffen. Diese kann aber nicht in der Aufstellung neuer statutarischer Einzelanweisungen bestehen. Das wollte er ja gerade bekämpfen, daß man dem Volke in tausend Einzelvorschriften den Blick für das einzig Notwendige verdunkelte. Dieses Höchste ist die Liebesgesinnung, ist die Gesinnung Gottes, des Vaters voll Liebe, die auch den Menschen beseelen soll. Jesu Ethik ist Gesinnungsethik. Es ist freilich bequemer, für jede Lage des Lebens eine Vorschrift zur Hand zu haben, nach der man nur zu greifen braucht; aber damit bleibt die Sittlichkeit leicht im Recht stecken. Die Weisungen Jesu sind nur der Ausdruck der Gesinnung, die er bei den Angehörigen seines Reiches sucht. Sie sind Beispiele, wie etwa diese Liebesgesinnung sich betätigen kann oder soll. Eben den Menschen, die in ihrer sittlichen Unmündigkeit und Bequemlichkeit gern Vorschriften haben möchten, in Wirklichkeit aber, wie die Pharisäer, begehrlisch, zänkisch und eigensüchtig bleiben, eben diesen ruft Jesus zu: „Ich aber sage euch“ und nun kommen die schier unmöglichen Forderungen, bei denen gewissermaßen immer zu ergänzen ist: ihr sollt vielmehr von so großer Liebe und so starkem Gottvertrauen erfüllt sein, daß ihr selbst zu solchen heroischen Leistungen fähig seid. Ist nämlich die Liebesgesinnung wirklich vorhanden, so braucht sie kein Gesetz. „Das Wirken der Liebe ist, so bald sie entstanden ist, in ihr selbst begründet. Sie empfängt nicht Gesetze, sondern aus ihrer eigenen Erkenntnis heraus gibt sie sich selbst das Gesetz.“ ³⁾

Zu den unbedingt verpflichtenden Weisungen Jesu, das fühlen wir unmittelbar, werden wir z. B. das Gebot der Feindesliebe zu rechnen haben. Es kann auch für den Jünger Jesu, damals wie heute, noch immer Pflicht werden, auf sein Recht und seine Ehre zu verzichten, von jeder Gegenwehr abzusehen und alle seine Habe wegzugeben. Alle Weisungen Jesu lassen sich aber nicht als das immer und überall und unabänderlich von ihm Gewollte aus seiner Gesinnung ableiten. Daß sie nicht immer und überall gelten sollen, geht schon daraus hervor, daß Jesus selbst nicht immer nach ihnen gehandelt hat. Als der Knecht des Hohenpriesters ihn geschlagen hatte, hat er ihm nicht nur nicht die andere Wange zum zweiten Schläge dargereicht, sondern er hat dem Bösen Widerstand geleistet und den Knecht zurückgewiesen. Er hat vor dem Hohenpriester einen Eid geleistet, obwohl er für die Angehörigen des Gottesreiches das Schwören verboten hatte. Also noch einmal: nicht neue, mechanisch bindende Vorschriften wollte Jesus bringen, sondern die denkbar höchste Liebesgesinnung im Menschen wecken. Seine Weisungen können in einer bestimmten Lage zwingende Notwendigkeit für uns werden. Wann aber jemand auf sein Recht und auf Gegenwehr verzichten

kann, bleibt seiner eigenen Gewissensentscheidung überlassen. Darüber kann es keine allgemeingültige Regel geben. Wenn z. B. ich oder mein Nächster von einem ruchlosen Buben überfallen werde, so wird kraftvolle Gegenwehr sittliche Pflicht sein. Auf der anderen Seite kann oft der Fall eintreten, wo es in der Tat besser ist, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun oder das Böse mit Gutem zu vergelten: dann nämlich, wenn ich hoffen kann, meinen Gegner damit moralisch zu entwaffnen, ihn innerlich zu beschämen und so vielleicht sittlich zu bessern. Denn nur das kann der Sinn und Zweck dieses vielumstrittenen Wortes Jesu vom Nichtwiderstreben sein, daß das Böse mit Gutem überwunden werde. Wenn aber der Grundsatz des Nichtwiderstrebens überall im Leben mechanisch durchgeführt werden sollte, was wäre die Folge? Die sichere Vernichtung des Guten durch das Böse! Dasjenige Wort nun, das nach Ansicht vieler den Krieg verbieten soll, ist neben dem Verbot des Tötens und dem Gebot der Feindesliebe eben dies Gebot des Nichtwiderstrebens oder der Wehrlosigkeit. Wir werden also besonders hierzu Stellung zu nehmen haben. Das wird aber erst nach Erledigung einiger Vorfragen möglich sein.

Der Krieg ist nicht die Äußerung der Moral des einzelnen, sondern das Handeln einer Gemeinschaft, nämlich des Staates. Daraus ergeben sich zwei hochwichtige Fragen: 1) Ist es ohne weiteres selbstverständlich, daß für die Gemeinschaft dieselbe Sittlichkeit zu gelten hat, wie für den einzelnen? Anders gesagt: Ist die individuelle und die staatlich-politische Moral identisch? Gilt insbesondere für das Verhältnis der Staaten untereinander dieselbe Sittlichkeit wie für das Verhalten der einzelnen untereinander? 2) Ist die christliche Ethik mit ihrem Grundgedanken der Liebe imstande, aus sich heraus die Normen für das gesamte Kulturleben — und dazu gehört ja das staatliche Leben — zu entwickeln? Es ist die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Kultur, die uns hier in dieser Form entgegentritt. Wir wenden uns zuerst diesem zweiten Problem zu, um darauf die Frage nach der Identität der individuellen Sittlichkeit und der Staatsmoral zu beantworten.

Natürlich können wir das Problem „Christentum und Kultur“ hier nicht in seinem ganzen Umfange aufrollen, es ist aber notwendig, daß wir es kurz erörtern; denn von seiner Lösung hängt alles andere ab. Die alte Kirche glaubte in der Tat imstande zu sein, für jede Art von Kulturbetätigung bestimmte Regeln und Normen aufzustellen, wodurch eben diese Tätigkeiten erst sittlich wertvoll werden.

Sie glaubte sich berufen, dem Forscher, dem Künstler, dem Politiker grundsätzliche Weisungen geben zu sollen, damit deren Beruf ein Gott wohlgefälliger sei. Die Kultur ist an sich wertlos, aber sie gewinnt sittlichen Wert, wenn sie in den Dienst der Kirche tritt. Die Wissenschaft wird sittlich vollwertig, wenn sie zur Gotteserkenntnis verhilft. Die Kunst wird sittlich wertvoll, wenn sie das kirchliche Ideal zur Darstellung bringt oder im kirchlichen Sinne sittlich-erzieherische Ziele verfolgt. Es kam im Mittelalter oft vor, daß Landleute sich freiwillig in die Zinspflicht der Kirche begaben, um dadurch ihren Beruf Gott wohlgefällig zu machen. So hat auch der Staat direkt der Kirche zu dienen, indem er sie schützt und ihre Ziele fördert.“⁴⁾ Thomas von Aquino drückt das in seinen scholastischen Begriffen etwa so aus: „Alle Kulturarbeit muß formiert sein durch das Ziel, dem die Natur zustrebt, das ist die Erlangung der Übernatur durch die priesterlich-sakramental verfaßte Kirche.“⁵⁾ Wir müssen es uns versagen, diese Auffassung, die wir kurz als die mittelalterliche bezeichnen können, hier nach ihrer positiven und negativen Seite hin zu würdigen.⁶⁾ Gegen diese mittelalterliche Lösung wandte sich die Reformation. Sie erblickte in dem Bande, das die römische Kirche zwischen Christentum und Kultur knüpfte, eine Gefahr, ein Hemmnis für beide Teile. Luther betrachtet die Kultur als den Rahmen, innerhalb dessen sich wahres christliches Leben entwickeln soll. Die Kultur ist nicht Mittel zum Zweck, sondern sie hat ihre eigenen Gesetze und Normen, die ihr von Natur durch Gott eingestiftet sind. Die einzelnen Kulturtätigkeiten haben ihre besonderen Aufgaben und Zwecke: die sollen sie lösen, das will Gott von ihnen. Sie sind gut, gleichviel ob sie für kirchliche Zwecke etwas leisten oder nicht, vorausgesetzt nur, daß sie in der richtigen Gesinnung ausgeübt werden, d. h. daß hinter ihnen bereits der Glaube steht. Weil die verschiedenen Kulturtätigkeiten mit ihren verschiedenen Zielen Gottes Ordnung sind, können sie auch mit dem Geist Christi erfüllt werden, nämlich mit dem Geist wahrhafter Bruderliebe. Die treue Berufserfüllung ist ein Gottesdienst. Sie ist das Mittel, „in Familie, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft dem Nächsten die gotterfüllte Liebe zu erweisen.“ (Troeltsch.) So wird für Luther die Nächstenliebe das Grundprinzip aller Kulturbetätigung. Alle und jede Kulturtätigkeit will er auf dieses Grundprinzip zurückführen. Der Beruf des Richters, des Henkers, des Kaufmanns, des Handwerkers, des Soldaten, jeder Beruf ist im Grunde ein Liebedienst am Nächsten. Wir sahen schon, daß für Luther auch das Kriegsführen eine Liebestätigkeit ist; der Christ zieht in den Krieg aus Liebe zum Nächsten, damit dessen Habe und Leben geschützt wird. Um

der Nächstenliebe willen fordert Luther auch die Anerkennung der Obrigkeit und der weltlichen Ordnungen, wenn nicht ein ausdrücklicher Befehl Gottes dem entgegensteht. Wir müssen es uns auch hier versagen, die gewaltige Bedeutung dieser neuen reformatorischen Schätzung der Kultur und insbesondere des Berufes zu würdigen und wenden uns gleich der Kritik zu. Es erweist sich nämlich bei näherem Zusehen als unmöglich, alle Kulturtätigkeit aus dem Gebote der Liebe abzuleiten, selbst wenn man den Begriff der Liebe recht weit faßt; denn wird etwa das Wirtschaftsleben, auch das kleinstaatliche, wie es Luther kannte, von der Nächstenliebe regiert? Liefert uns der Handwerker Kleider und Schuhe aus Nächstenliebe? Nein, er tut es, weil es ihm Nutzen, nämlich den Unterhalt verschafft. Der Kaufmann, der Fabrikant sucht möglichst viel Geld zu verdienen — aus Nächstenliebe? Ist es Nächstenliebe, wenn der Staat durch neue Gesetze diese geschäftlichen Betriebe dem Untergang preisgibt und jene emporhebt? Nein, ihn leitet dabei das eigene Interesse, das zugleich dasjenige der Gesamtheit ist. Muß der Staat nicht oft zum Wohl des Ganzen Einrichtungen treffen, die den einzelnen schädigen? Ist es Nächstenliebe, wenn weitblickende Unternehmer, denen die Überlegenheit der Maschine über die menschliche Hand aufgegangen ist, Hunderten von Handwerkern das Brot nehmen? Der moderne Konkurrenzkampf ist alles andere als Nächstenliebe. Ist es Nächstenliebe, wenn eine Bank umsomehr Zinsen und umsomehr Sicherheiten verlangt, je weniger kapitalkräftig der Kunde ist? Ist es Nächstenliebe, wenn oft der Richter im Namen des Gesetzes verurteilen muß, wo er nach seinem sittlichen Empfinden in Anbetracht der Umstände den Angeklagten straflos ausgehen lassen möchte? Wir sehen, Luther hat das Problem nicht in seiner ganzen Schwere erkannt. Und doch kann Luther uns den Weg zur richtigen Lösung zeigen. Er betrachtet die Kulturtätigkeiten als Ausdruck göttlicher Schöpfungsordnungen. Er geht vom Gottesgedanken aus, um zu einer positiven Würdigung der Kultur zu gelangen. In der Tat ist ja kein Gebiet der Wirklichkeit dem Walten des Schöpfers aller Dinge entzogen. Die Kultur entwickelt sich auf der Grundlage der Natur. Natur und Kultur gehören zusammen; eine fromme Stellung zur Natur bedeutet zugleich auch eine fromme Stellung zur Kultur. Wie wir die Naturgesetze als Ausdruck göttlichen Willens erkennen und uns ihnen beugen, wie wir an eine göttliche Lenkung der Geschichte glauben, obwohl hier persönliche zwecksetzende Willen arbeiten, und wie wir die Gesetze, die uns das Studium der Geschichte enthüllt, als göttliche erkennen, so haben wir auch die Gesetze, nach denen die Kulturentwicklung

verläuft, als Ausdruck eines göttlichen Willens hinzunehmen. Es gilt also, die Eigengesetzlichkeit der Kultur anzuerkennen und die ihr immanenten Gesetze zu entdecken. Heinzelmann ⁷⁾ bezeichnet das Kulturprinzip, ganz allgemein genommen, als ein rationalistisch-utilitaristisches; denn alle menschliche Kulturtätigkeit handelt nach den Regeln der Vernunft (ratio), und alle Kulturtätigkeit dient der Selbstbehauptung des Menschengeschlechts und der Selbstentfaltung seiner Kräfte (Utilität). Gehen wir ins einzelne, so kann man sechs Grundformen der Lebensgestaltung ⁸⁾ (Zwecksysteme oder Gebiete der Kulturbetätigung) unterscheiden: Wissenschaft, Wirtschaft, Gesellschaft, Kunst, Staat, Religion. Es läßt sich auch zeigen, wie diese Güter zunächst von der Natur triebartig dargeboten und dann von der sittlichen Idee zu notwendig sittlichen Gütern erhoben werden. ⁹⁾ Aus der Neugier und dem Orientierungsbedürfnis entsteht die die Wahrheit mit Hintansetzung aller persönlichen Interessen suchende Wissenschaft; das leitende Gesetz ist hier die Wahrheit, und alles, was auf diesem Gebiet der Wahrheit dient, ist „gut“. Aus dem Nahrungs- und Besitztrieb entsteht die Produktions- und Eigentumsordnung, die „Wirtschaft“; hier herrscht der Nutzen; was auf diesem Gebiet dem Nutzen dient, ist „gut“. In ähnlicher Weise läßt sich die Entstehung der übrigen Kulturgebiete aufzeigen. In der Gesellschaft (Familie, Freundschaft, Gemeinschaftsleben der Menschen überhaupt) herrscht das Gesetz der Liebe; in der Kunst herrscht das Gesetz der Schönheit, im Staat das Gesetz der Macht, ¹⁰⁾ in der Religion die Kraft der Weltüberwindung oder Erlösung. ¹¹⁾

Ob diese Art der Einteilung und die Bestimmung der jedesmaligen Normen richtig ist, kann für unsere Untersuchung unwesentlich bleiben. Zweierlei aber müssen wir, das Gesagte kurz zusammenfassend, feststellen: 1) Die in den einzelnen Kulturgebieten liegenden Zwecke sind Forderungen von unbedingt verpflichtendem Charakter. So beobachten wir denn auch, daß Menschen sich diesen Zwecken unter Aufopferung persönlichen Glücks und in strengster Selbstzucht hingeben; wir brauchen dabei nur an den Mann der Wissenschaft, an den Künstler, an den Staatsmann und vor allem an den Soldaten, den Krieger, zu denken. 2) Die aus dem höchsten Zweck dieser Kulturgebiete folgenden Normen und Regeln haben wir, wie schon bemerkt, als gottgewollte ebenso anzuerkennen, wie wir die Naturgesetze, die wir doch auch erst aus der Erfahrung feststellen, als Ausdruck eines göttlichen Willens ansehen. Die Aufgabe des Christen kann also nicht sein, halb leidend, halb widerwillig auch für diese Zwecke mit zu arbeiten, sondern er hat sich ihnen, als den von Gott gesetzten und von Gott so gewollten Daseinsformen schaffensfreudig hinzu-

geben. Die christliche Ethik muß daher „mit dem Staat und der Gesellschaft den Krieg, den Kampf ums Recht, den Konkurrenzkampf in dem Umfange anerkennen, als er aus dem Wesen dieser Zwecke notwendig folgt, und als er die diesen eignenden sittlichen Kräfte hervorzubringen vermag.“ Die christliche Ethik hat den innerweltlichen Zwecken gegenüber nicht die Möglichkeit einer „selbständigen von ihr ausgehenden Konstruktion“; sondern nur die Möglichkeit einer „Auseinandersetzung und Regulierung“. ¹²⁾ Uns interessiert hier besonders das Wesen des Staates. Der Staat war da, ehe die christliche Kirche kam. Er hat aus sich seine eigenen Lebensgesetze ¹³⁾ entwickelt, nach denen er sich richten muß, wenn er sich selbst behaupten will. Die christliche Idee kam später hinzu, aber nur als regulierendes, nach Möglichkeit durchsetzbares Prinzip. Der Staat ist „eine Naturerscheinung, an der man arbeiten kann, um sie sittlichen Zwecken dienstbar zu machen, an deren Natur aber niemand etwas ändern kann.“ Er ist „die von einer Obrigkeit gehandhabte Ordnung, durch die sich eine durch die Natur und Geschichte zusammengeführte Menschengruppe in ihrer Zusammengehörigkeit zu behaupten sucht“. ¹⁴⁾ Wir sprechen aber doch von christlichen Staaten und christlichen Völkern! Allerdings, und es wird Zeit, daß die Menschen aus dieser Illusion erwachen. Das ist zum mindesten eine sehr ungenaue Ausdrucksweise. Diese Bezeichnung hat nur insofern Berechtigung, als die große Mehrheit der Staatsangehörigen einer christlichen Religionsgemeinschaft angehört. Es bleibt aber bei dem Urteil Luthers, das er schon von seiner Zeit fällt: „Die Welt und die Menge bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft und Christen heißen.“

Haben wir erkannt, daß der Staat aus sich die Lebensgesetze entwickelt, nach denen er sein Handeln zu normieren hat, so ergibt sich ohne weiteres, daß der Staat eine andere Moral haben muß, als das Individuum. Denn der Staat ist keine moralische Person im eigentlichen Sinne, er ist höchstens einer solchen vergleichbar. Man hat jene Erscheinung einfach so zu erklären versucht, daß man sagt: der Staat handelt nach der Ethik der Massenmoral; die Massenmoral ist aber hinter den Forderungen der individuellen Moral weit, sehr weit zurückgeblieben. Der Gedanke ist bestechend, aber, in dieser Form gesagt, nicht richtig; denn die Politik ist durchaus nicht der Ausdruck der Massenmoral, wenn sie auch auf die Instinkte der Massen gewisse Rücksicht nehmen muß. — Es läßt sich schon an einfachen Beispielen zeigen, daß der Staat eine andere Moral haben muß, als das Individuum. Der einzelne kann einen Mord verzeihen, der etwa an einem Gliede seiner Familie verübt worden ist. Der Staat kann es nicht. Er ruht auf dem Recht, und es ist

seine sittliche Pflicht, dieses Recht zur Geltung zu bringen. Wir erkennen unmittelbar, daß das Töten im Kriege, das der Staat befiehlt, etwas ganz anderes ist als das Morden im Sinne des Strafgesetzbuches. Die Grundsätze der individuellen Moral können schon deswegen nicht für den Staat gelten, weil dieser unter ganz anderen Bedingungen handeln muß als das Einzelwesen. Das ist in einer kürzlich erschienenen Schrift über Politik und Moral¹⁵⁾ vortrefflich nachgewiesen worden. Ich erwähne daraus nur das Wichtigste: 1) Das Individuum genießt den Rechtsschutz des Staates; der Staat muß sich selber sein Recht schaffen; er muß, wenn alle friedlichen Mittel erschöpft sind, schließlich von der Gewalt Gebrauch machen und sich mit dieser sein Recht erkämpfen. Der Staat als souveräne Macht kann keine höhere Gewalt über sich anerkennen, als die, die er in sich selbst besitzt. 2) Die Rechte des Individuums sind im weitesten Umfange festgelegt, die Rechte der Staaten sind es nicht oder nur in ganz unvollkommener Weise. Daher werden die eigentlichen Lebensfragen der Völker niemals durch abstrakte Rechtsätze, sondern immer nur durch das konkrete Rechtsgefühl von Fall zu Fall entschieden werden können. 3) Der Staat hat das Wohl eines ganzen Volkes, der einzelne nur sein persönliches Wohl oder das der Seinigen unmittelbar auf dem Gewissen. Wollte der Staat freiwillig Unrecht leiden, so würde er selber Unrecht tun, nämlich allen denen, die die Vertretung ihrer sittlichen Rechte vertrauensvoll von ihm erwarten; der Staat würde eine Sünde wider die Gerechtigkeit begehen, deren Schutz ihm als Höchstes anvertraut ist. So kann es Fälle geben, wo der Staat genötigt ist, Unrecht zu tun, um Recht zu schaffen. Es kann schon im persönlichen Leben vorkommen, daß jemand genötigt ist, ein Recht zu verletzen, um ein höheres zu behaupten. Alle tragischen Konflikte sind dieser Art. Es ist zu erinnern an Sophokles' Antigone und Goethes Iphigenie. Die Begründung unseres Einmarsches in Belgien, die der Reichskanzler gab, ist gleichfalls eine Bestätigung des Satzes, daß das größte Recht das größte Unrecht sein kann (*summum ius summa iniuria*). Die Anwendung der individuellen Moral auf das Handeln des Staates erweist sich also als unzulässig. Die Grundsätze des staatlichen Handelns — noch einmal sei es gesagt — ergeben sich aus dem Wesen des Staates, aus seinem Wesen ergibt sich seine Pflicht. Die Pflicht des Staates ist, kurz gesagt, die richtige Politik. Die richtige Politik aber ist „die höchste Anspannung der Volkskräfte und die innere und äußere Durchsetzung der Volksinteressen mit den Mitteln der Staatsgewalt.“¹⁶⁾ Als äußerstes Machtmittel aber, die Pflicht gegen sich selbst zu erfüllen, ist bisher wenigstens der Krieg unvermeidlich gewesen.

Wenn nun der Staatsgedanke zu solchen Konsequenzen führt, müssen wir dann nicht als Christen den Staat innerlich ablehnen und verdammen? Die Frage ist schon beantwortet. Wollen wir gehorsam sein der Wirklichkeit, die eine Tat Gottes selbst ist, so müssen wir auch den Staat, der nach biblischem Zeugnis eine „Dienerin Gottes“ (Röm. 13, 4) ist, anerkennen. Aber, um auch das zu erwähnen, der Christ und das Christentum hat das höchste persönliche Interesse am Staat. Er erst schafft dem Menschen eine „menschenwürdige“ Existenz, der Staat erst gibt die Möglichkeit für eine gedeihliche Entwicklung des „Reiches Gottes.“ Darin besteht ja für den Christen im letzten Grunde auch der Wert der Kultur, daß sich erst auf seiner Grundlage „ein Reich der Freiheit“, ein wahrhaft sittliches Leben entfalten kann. Ist aber der Staat in diesem Sinne ein sittliches Gut, so ist auch seine Erhaltung eine sittliche Pflicht. Damit ist nun nicht gesagt, daß jeder Krieg auch sittlich berechtigt ist; er ist es eben nur dann, wenn er zur Erhaltung und Verteidigung der berechtigten Lebensinteressen eines Volkes — das eben ist die „richtige Politik“ — geführt wird. Der Krieg muß, wie früher schon bemerkt, politisch richtig, um sittlich berechtigt zu sein.¹⁷⁾ — Für den Christen ist ferner der Krieg sittlich nur dann erträglich, wenn er auch im Kriege christliche Sittlichkeit betätigen kann. Das ist durchaus möglich. Es ist doch eine törichte Rede, den Krieg als den „organisierten Mord“ zu bezeichnen. Wenn jemand gezwungen ist, einen Menschen zu töten, um das Leben anderer zu erhalten, so nennen wir ihn keinen Mörder. Freilich, nun und nimmer werden wir das Blutvergießen ein christliches Tun nennen wollen, aber das Töten im Kriege ist doch nur eine in gewissem Sinne symbolische Handlung. Symbolisch in diesem Sinne: „Es ist eine bewußte Verdrängung des Lebens zum Zweck einer sittlichen Lebensgemeinschaft. Der Mörder zerstört mit dem Leben, das er verdirbt, zugleich das Gewebe dieser Gemeinschaft. Der Soldat dagegen schafft mit dem Leben, das er vernichtet . . . Raum für die Grundmauern eines neuen sittlichen Lebensgebäudes, er tötet . . . als Vorkämpfer eines Lebens, das den Menschen erst möglich macht.“¹⁸⁾ Es ist doch wohl ein Verdienst des Christentums, daß aus der früheren rohen Art der Kriegführung, die nur auf die Vernichtung des menschlichen Lebens zielte, allmählich ein rechtlich geregeltes Kämpfen geworden ist. Die Individualethik der Bergpredigt ist im Kriege durchaus nicht aufgehoben. Im Gegenteil, sie hat Gelegenheit in Fülle, sich zu betätigen. Ich brauche nicht zu sprechen von den zahlreichen Werken der Liebe, die zumeist der christlichen Idee ihre Entstehung verdanken. Nur über die vielerörterte Frage der Feindesliebe ein kurzes Wort. Auch dies Gebot

ist durchaus nicht im Kriege außer Kraft gesetzt. Wir müssen uns nur über den Begriff der christlichen Liebe im klaren sein. „Die Liebe Gottes, die uns so viel geschenkt hat, ist das Motiv der Liebe gegen die Brüder. In ihnen liebt man nicht den Menschen schlechthin, sondern den für Gott wertvollen Menschen, der wie wir zum Heile berufen und Gegenstand der Liebe Gottes ist. Man liebt ihn als Bruder in der großen Familie der Frommen, und das unterscheidet diese Liebe von jeder bloßen Sympathie des Freundes, von der Familien- und Geschlechtsliebe, vom Mitleid und von der Gutmütigkeit. Sie ist daher ganz reine, selbstlose Herzensgesinnung, die das Gotteskind im Bruder sieht, und daher leicht verzichtet auf alle natürlichen Regungen des Ehrgeizes, der Überlegenheit, der Vergeltung, des Rechtsstandpunktes.“ „Für sie existieren die in der Welt-sphäre wohlberechtigten Trennungen nicht, weil sie in der überweltlichen Sphäre sich bewegt; es gibt keine Rassen-, Standes- und Volksunterschiede.“¹⁹⁾ Eine solche Feindesliebe ist, wenn anders wir in der Gottesgemeinschaft sind, durchaus möglich und keineswegs eine utopistische Forderung. Wenn es auch zum mindesten menschlich verständlich ist, daß in der ersten Zeit nach der Kriegserklärung Englands wir uns eines Gefühls des Hasses kaum erwehren konnten, so dürfen wir doch sagen, daß die ruhigere Auffassung, die schon sehr bald Platz gegriffen hat, eine Wirkung des christlichen Ideals war. Krieg und Friede ist ja nicht gleichbedeutend mit Haß und Liebe. Wir achten nach wie vor die fremde Volkspersönlichkeit, und wir wissen uns von Heuchelei frei, wenn wir in dem Bewußtsein unserer gerechten Sache wünschen und hoffen, daß mit dem Kriege dem fremden Volke, insbesondere England, zugleich ein sittlicher (wenn man will, Liebes-) Dienst geschieht, insofern nämlich, daß ihm die Augen geöffnet werden über den unsittlichen Charakter seiner Welt- und Geldmachtpolitik. Und schließlich: sittlich berechtigter Zorn, wie wir ihn oft genug auch bei Jesus sehen, ist etwas ganz anderes als unsittlich nationaler Haß. Und die individuelle Feindesliebe? Gewiß, es besteht die harte Pflicht, dem Feinde zu schaden, wo wir nur können. Aber kein einziger Soldat der feindlichen Truppen ist mein persönlicher Feind, sondern ihr Volk ist meinem Volke feind. „Als verwundbare Stellen ihres Volkes müssen sie bluten und sterben für ihr Volk wie ich für das meine.“²⁰⁾ Der einzelne Feind wird sofort „unser Nächster“, wenn er in Folge von Verwundung oder Gefangenschaft aufhört, der kämpfende Vertreter seines Volkes zu sein. Da tritt die „Feindesliebe“ sogleich in ihr Recht, und in unzähligen Fällen haben unsere Soldaten diese Feindesliebe geübt.

Aus allem ergibt sich, daß die christliche Ethik von sich aus durchaus

ein positives Verhältnis zum Kriege gewinnen kann. Ein solches positives Verhältnis ergibt sich uns aber auch bei einer allgemeineren Betrachtung der Tatsache des Krieges. Die christliche Ethik müßte nämlich trotz allem den Krieg ablehnen, wenn er als das absolute Übel, als ein Übel schlechthin, bezeichnet werden müßte. Daß das nicht möglich ist, geht schon aus der bisherigen Entwicklung des sittlichen Rechtes des Krieges hervor. Daß der Krieg eine der schlimmsten irdischen Katastrophen, daß er ein furchtbares Schicksal ist, darin sind wir alle einig. „Der Krieg ist schrecklich wie des Himmels Plagen“ — aber es heißt weiter „doch er ist gut, ist ein Geschick wie sie.“ Der Krieg ist ja nicht Selbstzweck, sondern das Mittel zum Zweck eines besseren Friedens, und es gibt einen Frieden, der schlimmer ist als ein ehrlicher Krieg. Ich erinnere nur an Bismarcks Wort vom latenten Kriegszustand, der für den allgemeinen Wohlstand schädlicher ist als ein offener Krieg. Der Friede ist so wenig das absolute Gut, wie der Krieg das absolute Übel ist. Daß der Krieg auch seine Ehre hat, daß sich nach dem bekannten Worte Moltkes in ihm „die edelsten Tugenden der Menschen, Mut und Entsjagung, Pflichttreue und Opferwilligkeit mit Einsetzung des Lebens“ entfalten, das brauche ich nur anzudeuten. Aber eine andere Frage müssen wir noch beantworten. Gehört denn der Krieg notwendig, zu den Mitteln, mit denen der Staat seine sittlich berechtigten Macht- und Rechtsansprüche durchsetzen muß? Mit anderen Worten: ist der Krieg wirklich ein unvermeidliches Übel? Wenn er wirklich vermeidlich wäre, so müßte nämlich das Christentum ihn trotz allem verwerfen. Die Pazifisten behaupten seine Vermeidbarkeit; beweisen aber können sie es nicht, und die Geschichte spricht gegen sie. Denn die Friedensbewegung ²¹⁾ ist schon sehr alt. Schon im 16. und 17. Jahrhundert beschäftigte man sich ernsthaft mit der Frage, wie Kriege vermieden werden könnten. Wir können hier nur das Wesentliche aus den Gedanken der unentwegten Friedensfreunde herausheben. Die „Pazifisten“ — so wollen wir doch lieber sagen, denn „Friedensfreunde“ sind wir ja alle — verlangen die Abschaffung der Friedensheere, d. h. allgemeine Abrüstung; im sogenannten Militarismus sehen sie eine Hauptursache des Krieges. Über Segen und Unsegen des Militarismus ließe sich viel sagen — wir müssen hier auf eine Erörterung verzichten — aber gerade er ist doch wohl bisher eher eine Kriegssperre gewesen als eine Kriegsgefahr. Denn eben der moderne Militarismus, ganz abgesehen von seinem sonstigen sittlichen Wert, schafft ein Bewußtsein von der ungeheuren Verantwortlichkeit des Krieges. Hätte das englische Volk ein so großes stehendes Heer gehabt wie wir, ob es sich so leichtsinnig in den Krieg gestürzt hätte,

an dem es zunächst unbeteiligt war? Es klingt scheinbar so einfach: allgemeine Abrüstung! Will man auch nur versuchen, diesen Gedanken zu verwirklichen, so erheben sich Schwierigkeiten über Schwierigkeiten, die den Gedanken unausführbar machen. Der Gedanke des Schiedsgerichts in Ehren, er hat schon Großes geleistet. Aber es gibt doch zu denken, daß auf den Haager Konferenzen das Schiedsgericht von vornherein für zwei Fragen als unzuständig erklärt wurde: wenn die nationale Ehre angegriffen ist oder wenn Lebensinteressen auf dem Spiele stehen. Die Mehrheit der großen Staaten war sich darin einig, daß man das Urteil hierüber keinem Dritten anvertrauen könne. Sehr viel realpolitischer ist nun der dritte Gedanke der Pazifisten: nämlich die internationale Interessengemeinschaft, wie sie im Handel und Wirtschaftsleben, in der Technik und im Verkehrswesen, aber auch im geistigen Güteraustausch, in Kunst und Wissenschaft, sich mehr und mehr entwickelt, derartig zu kräftigen und zu pflegen, daß eben die Allmacht der gemeinsamen Interessen den Krieg unmöglich macht. Das ist ohne Frage ein gangbarer Weg. Hier erwachsen auch dem Christentum Aufgaben. Ist auch die Friedensbewegung im Grunde keine christliche, sondern eine rein völkerrechtliche Frage, so hat doch das Christentum die heilige Pflicht, diesem Gedanken des allgemeinen Völkerfriedens ihre wirksame Hilfe zu leihen. Gelingt es der christlichen Religion, die Völkerwelt mehr als bisher mit den Lebenskräften des Evangeliums zu durchdringen, so leistet sie damit auch der Friedensbewegung direkt und indirekt einen Dienst.²²⁾ Vorläufig stehen wir vor einer furchtbaren Wirklichkeit: trotz aller eifrigen Arbeit der Friedensfreunde, trotz der Haager Konferenzen, trotz aller Verständigungskonferenzen haben wir den gewaltigsten Krieg, den die Erde gesehen; Moltke scheint wiederum recht zu behalten mit seinem Wort: „Der ewige Friede ist ein Traum und nicht einmal ein schöner, und der Krieg ein Glied in Gottes Weltordnung.“

Warum aber ist der Krieg ein unvermeidliches, notwendiges Glied in der göttlichen Weltordnung? Diese Frage führt uns noch tiefer in unser Problem hinein. „Der Krieg gehört zu den unausbleiblichen Erscheinungen der Völkerwelt, zu dem Kampf ums Dasein der großen Machtorganisationen, den diese nur äußerst schwer und oft gar nicht vermeiden können.“ Es wirkt sich aus „das Gesetz des Aufstieges gesunder und zukunftskräftiger und des Abstieges gealterter und innerlich geschwächer Staatsbildungen.“²³⁾ Das ist aber nichts anderes als die Übertragung der Gesetze der Biologie auf das Leben der Völker. Der biologische Interessengegensatz führt schließlich den Krieg herbei. Damit wird die persönliche Schuld der Kriegstreiber nicht aufgehoben, aber ihre

Verantwortung wird geringer. Es ist unmöglich, bestimmte Staatsmänner allein für den Krieg verantwortlich zu machen, als wäre er gerade ohne diese Männer ganz sicher nicht gekommen. Das ist eine ganz oberflächliche Geschichtsbetrachtung. Heute kann eigentlich kein Machthaber mehr persönliche Politik treiben, nicht einmal in Rußland. Eduard VII. hat den ungeheuren wirtschaftlichen Aufschwung unseres Volkes als schwerste Gefahr für das britische Imperium erkannt. Es war seine Pflicht, dieser Gefahr nach Kräften entgegenzuwirken. Damit will ich durchaus nicht alles billigen, was er getan hat; denn es gibt auch unsittliche politische Mittel; aber es ist unmöglich, ihn als „letzten Urheber“ dieses Krieges zu bezeichnen. „Kriege sind nicht Akte der Willkür, sondern Ausbrüche verborgener Gärungen, Wirkungen unhaltbarer Zustände. Kriege sind elementare Naturereignisse im Völkerleben. . . . Kriege entstehen wie Gewitter, wie Erdbeben und vulkanische Ausbrüche, wie Zyklone und verheerende Unwetter, unberechenbar in ihrem Eintritt, unabsehbar in ihrer Ausdehnung, unbestimmbar in ihrer Entwicklung. Man weiß nicht, woraus sie eigentlich entstanden sind, plötzlich sind sie da und reißen alles mit unaufhaltsamer Wucht mit sich fort. Kriege sind wie Seuchen, die ein Volk befallen, wie Krankheiten, die in einem Körper ausbrechen, halb Zerfetzungsvorgänge im Körper der Menschheit, halb Heilkrise unhaltbarer Zustände. . . . Der Krieg als elementares Naturereignis der Menschheitsgeschichte gehört mit zu dem ungeheuren Leiden, das durch die ganze Schöpfung geht, zu dem Ringen, das hier überall zwischen höherem und niederem, zwischen aufsteigendem und niedergehendem Leben herrscht, zu dem Kampf ums Dasein, der aus dem Widerstreit der Einzeltriebe, aus der Spannung zwischen Lebensgier und Lebensmöglichkeiten, aus dem Wettstreit um Vorrang und Übermacht entspringt. Die Zivilisation hat ihn gehemmt, verfeinert und ausgeglichen, aber hier und da bricht er mit Urigewalt wieder durch und überbietet in seiner verheerenden Macht alle Schrecken der leblosen Natur.“²⁴⁾ Und fassen wir den Krieg auf als das Mittel, dem Recht zum Siege zu verhelfen, so ist auch hier wenig Hoffnung auf eine Änderung der Dinge; der bedeutendste Philosoph unseres Zeitalters, Wilhelm Wundt, hat tiefsinnig gesagt: „Der Kampf zwischen Recht und Unrecht wird nie aufhören, denn er gehört selbst mit zu dieser Entwicklung.“²⁵⁾ „Das Gesetz von der Erhaltung der Energie ist die Grundlage der Natur. Die Grundlage der geschichtlichen Welt ist das Gesetz der steigenden Kraft; die Identität macht keine Geschichte. Nun bilden sich mehrere Entwicklungsringe, zunächst in friedlicher Abgeschlossenheit. Sie dehnen sich aus, sie stoßen zusammen, sie greifen in einander über, alles mit gleichsam automatischer Stetigkeit; urplötzlich ist die

Reibung so stark, daß es nur noch eines Funkens bedarf, um die Explosionen des Krieges herbeizuführen.“²⁶⁾ Jedes Volk glaubt dann alsogleich in der Notwehr zu sein und leitet daraus sein Recht zum Kriege ab.

Wenn wir aber dies eingesehen haben, wenn also der Krieg eine in der Tragik des Weltgeschehens begründete Erscheinung ist, dann erst werden wir zu den uns allen bekannten religiösen Deutungen des Krieges die rechte Stellung gewinnen können. Sie lauten meist dahin: der Krieg kommt aus der Sünde; er ist eine Folge der allgemeinen Sündhaftigkeit, er ist eine Sündenstrafe, ein Gottesgericht über die sündige Menschheit und daher ein Buzruf an uns, ein Erziehungsmittel in der Hand Gottes. Wir wollen uns dem Ernst und dem Wahrheitsgehalt dieser Gedanken nicht verschließen. Sicherlich ist der Krieg zugleich auch „Schuld“. Wäre die Menschheit frei von Sünde, wäre sie ganz vom Geiste Jesu beherrscht, dann gäbe es keine Kriege. Sicherlich soll der Krieg uns und unsere Feinde zur Einker, zur Selbstbesinnung und Umkehr rufen. Wenn ein furchtbares Unglück über unser persönliches Leben hereinbricht, so fragen wir als Christen nach dem Maß unserer eigenen Schuld und gehen mit uns selbst zu Gericht, auch wenn die Schuld nicht in ursächlichem Zusammenhang mit dem Leid steht, das uns betroffen hat. Gott naht sich uns in seiner Güte — das vergessen wir gar zu leicht, — er naht sich uns aber auch im Unglück. Wir fassen den Krieg auf als gottgesandtes Reinigungsmittel, als ein Läuterungsfeuer der kämpfenden Völker. Wir empfinden unmittelbar, daß dieser Krieg wirkt wie ein Gottesgericht auf alles Faule und Morsche und Ungefunde, das an unserem Volkskörper zehrte. Das alles bekennen wir gern und freudig und sagen doch: die Ursachen des Krieges lassen sich nicht auf die allgemeine Formel der menschlichen Sündhaftigkeit bringen. Wir vermögen den Krieg nicht schlecht hin als Gottesstrafe für unsere Sünde anzusehen. Das widerspricht zunächst unserer soeben durchgeführten Untersuchung, wo wir den Krieg als ein dem Weltgeschehen als solchem anhaftendes Verhängnis erkannt haben. Aber diese Auffassung, daß ein ursächlicher Zusammenhang besteht zwischen dem Walten des Schicksals und der persönlichen Verschuldung, wird sowohl vom Alten Testament wie von Jesus selbst abgelehnt. Das Alte Testament widmet diesem Problem ein ganzes Buch. Das Buch Hiob will nichts anderes, als den Nachweis führen, daß ein Zusammenhang zwischen Hiobs furchtbarem Unglück und seinem sittlichen Verhalten nicht besteht, obwohl doch Hiob als sterblicher Mensch durchaus nicht sündlos ist. Und das Neue Testament bestätigt diese Auffassung. Als die Jünger Jesu im Vorbeigehen einen Menschen sahen, der blind geboren war, fragten sie ihren Herrn: „Meister, wer hat gesündigt,

dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde?" Jesus antwortete: „Weder er hat gesündigt, noch seine Eltern, sondern daß die Werke Gottes sollen an ihm offenbar werden.“ (Joh. 9, 1 ff). Einst berichteten die Jünger ihrem Herrn, Pilatus habe einige Galiläer beim Opfern getötet. Jesus antwortete: „Meinet ihr etwa, daß diese Galiläer größere Sünder waren als alle Galiläer, daß ihnen dies geschehen ist? Nein, sage ich euch, sondern, wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle ebenso umkommen. Oder meinet ihr etwa, daß jene 18, auf die der Turm von Siloah fiel und sie tötete, schuldiger gewesen sind als alle Menschen, die in Jerusalem lebten? Nein, sage ich euch, sondern, wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle gerade so umkommen.“ (Luc. 13, 1 ff). Jesus stellt also im ersten Falle einen Zusammenhang zwischen Sünde und Leiden ganz in Abrede, im zweiten Falle hält er daran fest, daß Sünde und Unbußfertigkeit ein schreckliches Gericht nach sich ziehen, aber die jüdische Urteilsweise, die von einem großen Unglück auf besonders große Sünde schließt, lehnt er ebenso deutlich ab. Daß die Verschuldungen gerade unseres Geschlechts so ungeheuerlich groß waren, daß sie den Weltkrieg nach sich ziehen mußten, das vermögen wir nicht einzusehen. Wir meinen vielmehr, es habe schon schlimmere Zeiten im deutschen Volke gegeben als die Zeit vor dem Kriege. Eine einfache geschichtliche Betrachtung lehrt ferner, daß die früheren Geschlechter ebenso sehr diesen Krieg mit herbeigeführt haben, wie das gegenwärtige. Zum mindesten verbieten jene Worte Jesu, über die besonderen Ursachen solcher furchtbaren Katastrophen zu grübeln. Unser Ergebnis ist also: der Krieg ist freilich auch „Schuld“, aber er ist in erster Linie Schicksal, Verhängnis, ein mit dem Weltgeschehen als solchem verbundenes Übel. Damit aber stellt sich uns die letzte und schwerste Frage: Wie ist denn dieses furchtbare Übel des Krieges mit Gottes allgütigem Weltregiment vereinbar? Wie ist dies namenlose Unheil zu vereinigen mit dem Glauben an einen Gott-Vater, der die Liebe ist? Aus dem ethischen Problem des Krieges wird damit ein metaphysisches. Es ist die uralte Frage der Theodicee, der Rechtfertigung Gottes wegen des Übels in der Welt, die sich uns hier in greifbarster Realität stellt.

Wir glauben, daß Gott alles in allem ist. In ihm „leben, weben und sind wir“ (Apg. 17, 28); ohne seinen Willen geschieht nichts. Sein Wille ist auch in diesem Kriege wirksam. Wir müssen also folgerichtig schließen, daß Gott auch die Kriege und das ihnen anhaftende namenlose Unheil gewollt hat und will; denn wir kennen keine zweite persönliche Macht neben ihm. Und das Problem bleibt dasselbe, ob wir den Krieg nun vornehmlich als Schicksal oder als menschliche Schuld fassen. Im

ersten Falle erscheint der Krieg, wie gesagt, als ein metaphysisches Übel, das dem Weltgeschehen als solchem angehört, im zweiten Falle als ein Übel, das die Menschen, die unter eigener Verantwortlichkeit handeln, sich selber antun. Im letzteren Falle ergibt sich für uns noch das besondere Problem der Vereinbarkeit göttlichen Tuns und menschlichen Handelns überhaupt, das auf das Problem der Willensfreiheit hinausläuft; denn hier tritt sogleich die weitere Frage hinzu: wie ist die persönliche menschliche Willensfreiheit, die zu so schrecklichen Folgen führt, mit dem Gedanken der göttlichen Allmacht vereinbar? Wir können hier weder diese Frage noch das Problem der Theodicee lösen wollen. Wir können diese Frage deshalb nicht lösen, weil wir nur Diesseitigkeits-Maßstäbe besitzen, und weil unser eben nur menschlich organisiertes Denkvermögen — um es populär auszudrücken — hier versagt. Wir bilden bei dem Versuch, die letzten metaphysischen Fragen zu lösen, wie Kant zuerst klar gezeigt hat, sehr oft mit Notwendigkeit Antinomien d. h. je zwei Gedankenreihen, die an und für sich folgerichtig durchdacht und die doch untereinander unvereinbar sind. Können wir aber jene beiden Fragen nicht restlos klären, so können wir doch mannichfache Überlegungen anstellen, um sie uns religiös verständlich und erträglich zu machen. Wir können etwa sagen: der Mensch handelt frei und unter eigener Verantwortung; Gott aber macht den Willen des Menschen, er sei gut oder böse, seinen Zwecken dienstbar. Mehr aber lastet heute auf uns die Frage nach dem Ursprung, der Bedeutung und dem Zweck des allem Weltgeschehen anhaftenden Übels. Eine Welt voll Dual umgibt uns. In der Natur und in der Geschichte wütet ein furchtbarer Kampf ums Dasein. Suchen wir die immanenten Ursachen, so müssen wir sagen: das Übel liegt begründet in der Spannung zwischen Sinnlichem und Seelischem, in der ungleichen Verteilung der Gaben, der Mittel und der Möglichkeiten des Lebens, es ist vor allem begründet in dem rücksichtslosen Sich-selbstdurchsetzen der Naturgesetze. Ich brauche nur einige Erinnerungen wachzurufen. Die Erdbeben von Lissabon, Messina, San Franzisko, die letzten großen Überschwemmungen in Holland, die furchtbaren Hungersnöte in Indien, die schwarze Pest, die Cholera, der Alkoholismus, die Vererbung, die Tuberkulose; wovon erzählen die Irrenhäuser und die Zuchthäuser? Seit 1870 starben in Deutschland allein 4 Millionen Säuglinge, und 300 000 gesunde Frauen bezahlten die Mutterschaft mit dem Tode. Man hat mit Recht gesagt: es gibt noch viel schlimmere Formen menschlichen Elends als den Krieg. Krieg und Friede ist nicht gleichbedeutend mit Menschenvernichtung und Menschenerhaltung. „Die herrschende Wiedervergeltung unter den Menschen, ihr verwüstender Egoismus, ihr Hader, Neiden, Verleumdungen, Schädigen, Rauben untereinander, ihr grausames Verwahrlosen- und Unter-

gehenlassen von Millionen in Schande und Not ist viel mehr Frevel gegen Gott als das stellvertretende Leiden und Sterben, Leid schaffen und Töten für sein Volk, das jetzt im Kriege geschieht.“²⁷⁾ Wir fragen noch einmal: stammt nun all dies Furchtbare von Gott? Wir antworten mit Dryander: „Gott nimmt auch das Furchtbare, Nichtseinsollende in seine Weltordnung auf, um dadurch seine Zwecke zu erreichen.“²⁸⁾ Und wir antworten mit Johannes Müller: „Wenigstens ist Gott ohne diese höllischen Schrecken weder in der Natur noch in der Geschichte ausgekommen So wie jetzt noch die Völker und Menschen sind, kann Gott die furchtbaren Katastrophen des Krieges noch nicht entbehren.“²⁹⁾ „Der Krieg ist auch eine Erscheinung des Bösen, das überall Leben hemmt, stört und tötet, dabei aber auch Leben steigert, entbindet und zu wundervoller Entwicklung führt.“³⁰⁾ Mit diesem Gedanken treten wir in eine andere Betrachtungsweise über: die Leiden in der Welt haben zugleich eine unermesslich **positive** Bedeutung. Bekennt doch auch Mephisto von sich, er sei „ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft.“ Was wissen wir überhaupt vom Gutsein Gottes? Es ist vielleicht manches für Gott gut, was wir als ein Übel bezeichnen. Zwingli sagt einmal: „Was Gott tut, ist nicht Sünde, auch wenn es für Menschen Sünde wäre“. Das Leiden, das Böse, das Übel muß dem Guten dienen; man darf vielleicht sagen: es soll der Menschwerdung dienen. Denn es ist keine willkürliche Anschauungsweise, sondern Tatsache, daß eben das Leiden, das sogenannte Übel, der eigentliche Hebel alles Kulturfortschritts gewesen ist. Alle geschichtlichen Lebensformen sind im Kampfe mit dem Bösen entstanden. Der Staat entstand aus dem Schutzbedürfnis gegen drohende äußere Mächte. Tausendfach läßt sich in der Geschichte nachweisen, daß scheinbar Böses die Quelle unermesslichen Segens war. „Man nehme alles Übel weg, und man hat das Leben aufgehoben.“ „Wir bilden mit einer gewissen Notwendigkeit den Gedanken von einem übeln Leben, aber jeder Versuch, die Vorstellung konkret auszudenken, scheitert.“³¹⁾ Die Tugenden, die wir preisen: Tapferkeit, Beharrlichkeit, Tatkraft, Geduld u. a., entstehen sie und entwickeln sie sich nicht erst an dem Widerstand der Welt der Endlichkeit und Sinnlichkeit? Darum soll Übel Übel bleiben und Böses Böses, und der Krieg das Übel aller Übel; aber ist die Formel „ex malo bonum“ (aus Bösem Gutes) nicht oft die beglückende Auflösung manches persönlichen Unglücks gewesen? Und blicken wir nach dem Kreuz auf Golgatha! Wurde hier nicht die furchtbarste Sünde, die furchtbarste Katastrophe, zum Heile der ganzen Welt? „Ihr gedachtet es böse zu machen, aber Gott gedachte, es gut zu machen.“ Wollen wir es besser haben als unser Heiland?

Das Kreuz Christi ist das ewig bleibende Symbol dafür, daß das Leiden zur Lebensverfassung der Menschheit gehört und zugleich dafür, daß unser aller Weg durch das Kreuz hindurch zur Krone, zum Heile führt. Der Dichter Ottomar Eufing läßt Gott in Bezug auf diesen Krieg und unsere Krieger so sprechen:

„Sie alle wandeln jetzt nach Golgatha,
Das ist der Weg zum Heile aller Wesen,
Die ich als Ebenbilder mir erkor;
Geläutert und vom Irdischen genesen,
Hebt sich ihr bestes Teil zu mir empor.“

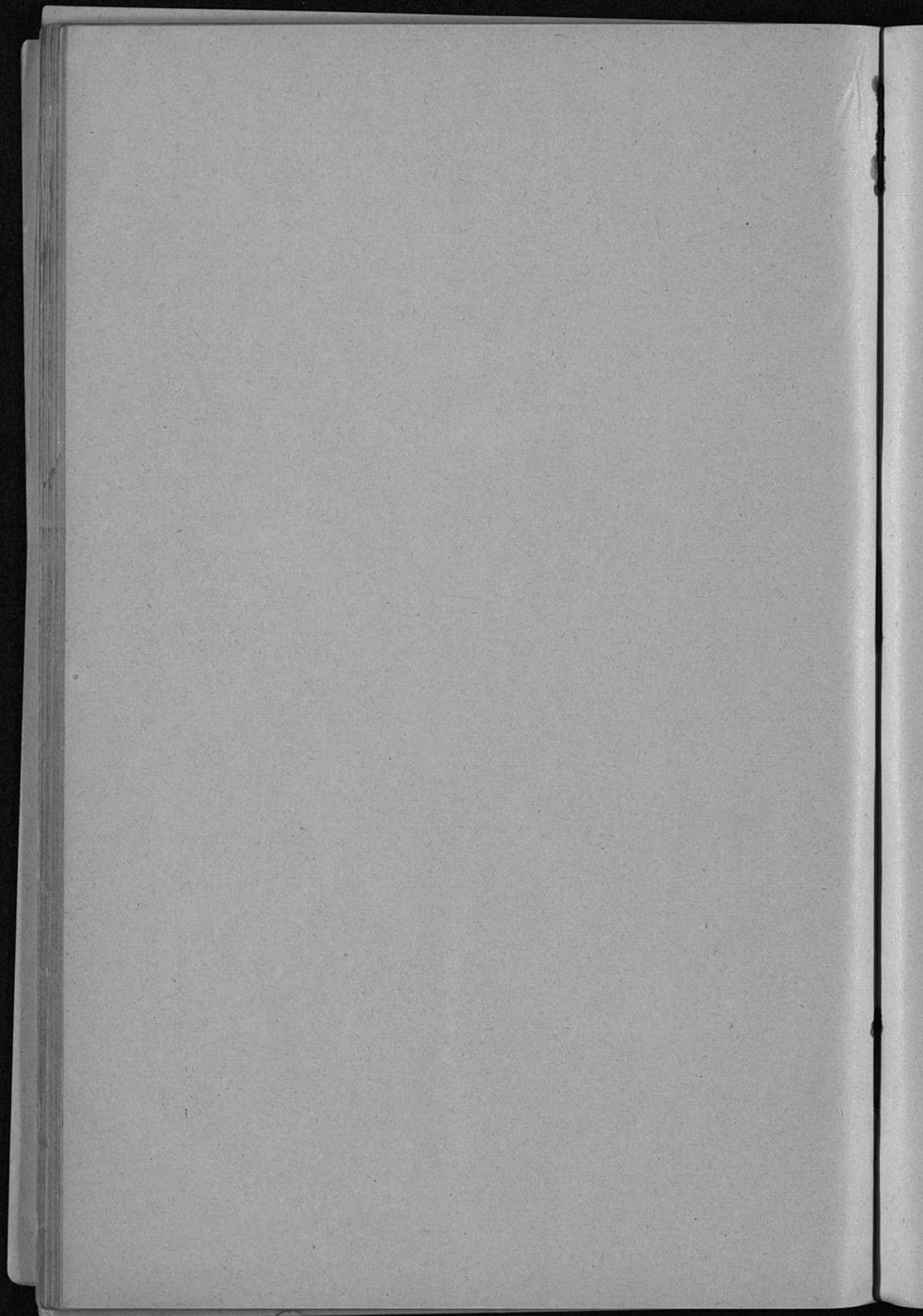
Wir dürfen uns nicht anmaßen, immer gleich den göttlichen Sinn alles Geschehens sehen und erkennen zu wollen. Gott ist größer als unser Denken. Wir müssen uns immer wieder darüber klar werden, daß die Gedanken und die Begriffe, die wir mit Gottes Wesen verbinden, immer nur Bilder für etwas Unausprechliches sind. Wir sprechen von Gottes Gerechtigkeit, von Gott dem Vater, von Gottes Allwissenheit und Allweisheit, wir sprechen vor allem von Gottes Liebe. Nur zu leicht gehen wir aber da von unseren kleinen menschlichen Begriffen aus und wundern uns dann, wenn die Wirklichkeit des Erlebens nicht zu diesen „Eigenschaften“ Gottes stimmen will. Wir haben eine sogenannte sittliche Weltordnung konstruiert und meinen aus bestimmten Voraussetzungen schließen zu können, Gott müsse insgedessen jetzt so und so handeln. Damit kommt etwas Unehreerbietiges in die Frömmigkeit hinein. Zu Beginn des Krieges konnte man vielfach hören: „Gott muß uns den Sieg geben, denn wir führen seine Sache.“ Meine Damen und Herren! Wir alle hoffen und glauben dasselbe, aber sollte Gott uns durch eine schwere Demütigung hindurchführen wollen, wir müßten uns beugen. Wir dürfen gewiß um den Sieg beten, und unsere Feinde dürfen das auch. Das ist kein Widerspruch. Das bedeutet keine Verlegenheit für Gott; eine solche Rede ist ein ganz oberflächlicher und frivoler Spott. „Nicht, wie ich will, sondern wie du willst“, das ist christliches Gebet. Wir müssen wieder zweierlei lernen: Ehrfurcht vor dem göttlichen Walten im Schicksal der Völker und in unserem persönlichen Schicksal, Gehorsam unter seinen Willen. Die Frömmigkeit darf nicht herabgewürdigt werden, wie Schleiermacher sagte, „zu einer bloßen Dienerin der Not und Schmerzen.“ Die Frömmigkeit ist kein Schutz, keine Versicherung gegen das Unglück, sondern gibt uns die Kraft, das Unglück und die Last der ungelösten Fragen zu tragen. Wenn mancher Glaube in diesem Kriege zusammengebrochen ist, weil Gott nicht tat, was der Mensch wünschte, so wollen wir über diese armen Menschen nicht richten, aber aussprechen müssen wir es: es ist

nicht christliche Frömmigkeit, nicht christlicher Glaube, der so dachte. „Du mußt glauben, du mußt wagen, denn die Götter leih'n kein Pfand!“ Wir sollen unser persönliches Geschick, wir sollen das Schicksal unseres Volkes mit Freudigkeit ergreifen und uns ihm mit ganzer Seele hingeben: das ist Gottes Wille an uns! Wir können dessen gewiß sein: Gott schreitet auch im Kriegswetter einher und leitet alles nach seinem Rat. Das Ziel unseres Krieges ist für uns zunächst die Sicherung unserer nationalen Existenz und ein dauerhafter Friede, der uns den Platz schafft in der Welt, auf den wir nach dem Maße unserer sittlichen und materiellen Kraft Anspruch haben. Aber das kann vor Gott nicht das Letzte sein; denn es ist ein endlich-begrenztes Ziel. Gottes Absichten — das dürfen wir sagen, denn es ergibt sich aus dem Wesen Gottes — gehen weiter und höher. Eine sittlich-religiöse Erneuerung, eine Wiedergeburt unseres deutschen Volkes und soweit möglich der Menschheit: das dürfen wir vielleicht das göttliche Kriegsziel nennen. Mit und hinter diesem Kriege vollziehen sich die Geburtswehen einer neuen Zeit. Und in diesem Sinne dürfen wir vielleicht sagen: der Krieg ist Gnade Gottes an uns. „Dieser Krieg ist eine unverdiente Gnade Gottes, und wenn er wie jede Gnade auch als ein Gericht wirkt über alles, was vor solcher Gnade nicht besteht, so ist das Barmherzigkeit, aber nicht Strafe.“ „Eine Strafe für unsere Sünde wäre es gewesen, wenn der Krieg nicht gekommen wäre, weil wir dann wahrscheinlich in ihr und an ihr untergegangen wären.“ „Der Krieg ist die Rettung aus der Sünde!“³²⁾

Vor etwa 100 Jahren sagte Fichte: „Jeder wahrhafte Krieg“ — und unser heutiger Krieg ist im höchsten Sinne ein solcher „wahrhafter“ Krieg im Sinne Fichtes — „jeder wahrhafte Krieg ist ein Ringen Gottes nach neuer Offenbarung.“ Insofern ist es richtig, daß wir jetzt nicht reden, sondern schweigen und aufhorchen sollen auf die großen Taten und Offenbarungen Gottes in unseren Tagen. Und liegen nicht schon bedeutsame Anzeichen solcher sittlich-religiösen Wirkungen des Krieges vor, ohne daß wir unsere Augen vor so manchen unerfreulichen Erscheinungen verschließen wollen? Haben wir nicht alle schon solche gewaltigen Wirkungen neuer Gottesoffenbarung im großen Geschehen und im Erleben der einzelnen verspürt? Freudigen Herzens sich diesem Walten Gottes hinzugeben: das ist sein Wille an uns! Wenn wir so den Krieg erleben, dann werden wir von selber aus dem Erleben heraus die rechte Stellung gewinnen zu der Frage, die uns zusammengeführt hat: dem Verhältnis von Krieg und Christentum. Daß diese gottgewollte

umſchaffende, erneuernde Macht des Krieges an recht vielen
unſerer Volksgenossen wirksam ſein möge, das ſei unſer aller
Wunſch!





Anmerkungen.

1. Vortrag.

- 1) Unterhaltungsbeilage der „Tägl. Rundschau“, Abendausgabe vom 15. Dezember 1915, S. 1167. Die genannte Äußerung des englischen Theologen findet sich in der vielgelesenen englischen Zeitschrift „British Weekly“.
- 2) W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten. Freiburg 1899, S. 123, 256, 309, 185.
- 3) Zum Folgenden vergl. die Schrift „Krieg und Bibel“ von Lic. Otto Eißfeldt. Religionsgeschichtl. Volksbücher V, 15/16. Tübingen 1915.
- 4) Übersetzung nach Kauffsch, Die Schriften des Alten Testaments. 2. Auflage 1896.
- 5) Rudolf Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg. 2. Aufl. 1899, S. 39. Vgl. dazu 1. Sam. 28, 18. Die im Kriegsgesetz des Deuteronomiums erwähnte Art des Bannes ist eine spätere mildere Form.
- 6) Näheres darüber bei A. Bertholet, Religion und Krieg. Religionsgeschichtl. Volksbücher V, 20. Tübingen 1915.
- 7) Rudolf Smend, a. a. O., S. 344 f.
- 8) Diese Übersetzung, die wenig bekannt sein dürfte, stammt von einem (nicht genannten) Mitgliede der theol. Fakultät der Universität Berlin. In dieser Verdeutschung wurde das Lied bei der Calvin-Feier der Berliner Universität am 10. Juli 1909 gesungen.
- 9) Allerdings ist hier wohl nicht an den Völkerfrieden zu denken. Das griechische Wort für „Friede“ entspricht wahrscheinlich dem hebräischen „Schalom“, das „Heil, Glückseligkeit“ bedeutet. Der Hymnus ist wahrscheinlich auch zweigliedrig, sodaß zu übersetzen wäre „Heil auf Erden den Menschen guten Willens.“ — Ein katholischer Theologe (Weber, „Soldat und Krieg im Neuen Testament“, Freiburg 1915, S. 15) bemerkt zu diesem Lobgesang der Engel: „Jenen gegenüber dagegen, die nicht guten Willens sind, hat Christus selbst gesprochen: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.““ (Matth. 10, 34).
- 10) Vergl. Anm. 22 zum 3. Vortrag.
- 11) Th. Kappstein, Der Krieg in der Bibel. Perthes, Gotha 1915, S. 61, Anm.
- 12) Schleiermacher, Die christliche Sitte, erschienen 1843, S. 285.
- 13) Dritter Vortrag S. 50 ff.
- 14) Der folgende Abschnitt beruht auf der ausführlichen Monographie Adolf Harnacks „Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten.“ Tübingen 1905. Ihr sind auch die folgenden Zitate entnommen.

- 15) Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 2. Aufl. 1886. I, 383/4, II, 400, 528.
16) „non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari.“

2. Vortrag.

- 1) Innocenz' Briefe XII, 108 in Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums usw. 3. Aufl. Tübingen und Leipzig 1901, S. 141, 274.
2) Hauck's Realencyklopädie f. prot. Theologie, Artikel „Krieg“.
3) Handbuch der Kirchengeschichte hrsg. von Gustav Krüger, Tübingen 1911. III, 129.
4) A. Harnack, Militia Christi, Einleitung S. 5.
5) A. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg, 2. Aufl. 1907 S. 468.
6) A. Harnack, a. a. D., S. 5.
7) Origenes contra Celsum IV, 82.
8) H. Gomperz, Philosophie des Krieges in Umrissen. Berthes, Gotha 1915 S. 113 ff.
9) ebenda. — „quid culpatur in bello? an quiam oriuntur quandoque morituri, ut dominantur in pace victuri? hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum.“ contra Faustum, lib. 22, cap. 74, 75.
10) Die folgende Darstellung gründet sich auf Anton Koch, a. a. D., S. 464 ff.
11) Erich Brandenburg, Martin Luthers Anschauungen vom Staate und der Gesellschaft. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Heft 19 (1901).
12) Über Zwinglis Stellung zum Kriege vergl. den Aufsatz von Armin Seidl in der Reformierten Kirchenzeitung Jahrgang 1915, Nr. 46 ff.
13) von Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus, 1860. Bd. III, 326.
14) Über die Stellung Luthers zum Kriege hat ausführlich gehandelt Julius Richter, (Christliche Welt, Jahrgang 1915, Nr. 9 ff.), dessen Arbeit ich benutzt habe. Vgl. dort auch die Kritik zu Luthers Anschauungen.
15) Zitiert nach Gomperz, a. a. D., Motto.
16) Richter, a. a. D., S. 173.
17) Dritter Vortrag, S. 62 f., 65 f.
18) Heinrich Scholz, Der Krieg und das Christentum, Gotha 1915, S. 77.
19) A. Harnack, Dogmengeschichte, 4. Aufl. S. 424, 427.
20) A. Brons, Ursprung, Entwicklung und Schicksal der alt-evangelischen Taufgesinnten 2. Aufl. 1891, 3. Aufl. (in Vorbereitung) S. 315. vgl. dazu Dr. theol. Appeldoorn (Rede auf dem Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt, Berlin 1910), der besonders auf das schweizerische Landsknechtswesen, die sog. Keiskläuferei hinweist, gegen deren sittliche Schäden die schweizerischen Mennoniten mit ihrem Gebote der Wehrlosigkeit protestieren wollten.
21) Leo Tolstoi, Das Reich Gottes in euch. Deutsch von R. Löwenfeld, S. 365. vgl. Scholz, a. a. D., S. 75.
22) E. W. Mayer, Christentum und Kultur, Berlin 1905, S. 16.
23) W. Herrmann, Ethik, 3. Aufl. S. 4 ff.

²⁴⁾ Die bedeutendste protestantische Ethik vor Schleiermacher ist wohl die von F. B. Reinhard (System der christlichen Moral, 5 Bände, 1798). Seine Ansichten vom Kriege sind in mehrfacher Hinsicht von Interesse. Vom Kriege meint er zunächst, „er sey ein Inbegriff aller der Gräuel, welche die menschliche Verderbenheit auszuüben vermag.“ Von den stehenden Heeren erwartet er nur Schlimmes: „wo, um den Krieg mit Nachdruck zu führen oder ihn durch eine drohende Stellung abzuhalten, zahlreiche stehende Heere errichtet werden müssen, wird das Verderben noch größer, solche Heere sind der Sittlichkeit nachteiliger als der Krieg selber.“ (IV, 174). Im dritten Bande (S. 588 ff) spricht er ausführlich darüber, wie man nach den Grundsätzen des Christentums vom Kriege zu urteilen habe: 1) Jesu Religion arbeitet darauf hin, die Ursachen des Krieges zu vermindern, um einen allgemeinen Frieden auf Erden zu bewirken. 2) Einem Christen ist nicht untersagt, sich gegen einen ungerechten Feind zu seiner Verteidigung gewaltsamer Mittel zu bedienen. 3) Die Pflicht, christliche Menschenliebe gegen jemanden zu äußern, reicht nicht weiter als ihr Grund, welcher die Beförderung des allgemeinen Besten ist. 4) Das Neue Testament enthält nichts, was den Krieg untersagte. 5) Der Krieg ist auch ein Mittel, sehr wohlthätige Wirkungen von mancherlei Art hervorzubringen. Hieraus folgt die Verbindlichkeit, Kriegsdienste zu tun: 1) Der Krieg ist nichts Unerlaubtes. 2) Durch die Liebe zum Vaterlande fühlen die Christen sich bewogen; denn die christliche Vaterlandsliebe ist nichts anderes als die auf das Vaterland angewandte christliche Menschen- und Bruderliebe. 3) Die Christen sehen ein, daß sie vermöge des Vertrages, welchen sie mit der bürgerlichen Gesellschaft errichtet haben, für die Sicherheit derselben fechten müssen, sobald es nötig ist. 4) Selbst aus der allgemeinen Menschenliebe entspringt für den wahren Christen eine Verbindlichkeit, Kriegsdienste zu tun (nämlich um der Anmaßung, Herrschsucht, Tyrannei entgegenzutreten). 5) Endlich entgeht dem Christen keineswegs, daß sie im Kriege Gelegenheit finden, Tugenden zu üben und zu beweisen, die sich anderwärts nicht so beweisen lassen. Reinhard kommt endlich zu dem Schluß: „Niemand muß (als Soldat) entschlossener sein, niemand muß es mit mehrerer Überlegung und aus edleren Beweggründen sein als der Christ.“

²⁴⁾ Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus, 1880 — 1886, II 327, 344 ; III, 103, 222, 223.

²⁶⁾ Friedrich Schleiermacher, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evang. Kirche dargestellt. Herausgegeben (aus dem Nachlaß) von L. Jonas, Berlin 1843, S. 273—285.

²⁷⁾ Richard Rothe, Theologische Ethik, 1869. II, 423, 458, 470, 473.

²⁸⁾ Harleß, Christliche Ethik, 1842, S. 250. — Christian Palmer, Die Moral des Christentums, 1864, S. 310. — Alexander von Ottingen, Christliche Sittenlehre, 1872, S. 696. — D. Pfeleiderer, Grundriß der Glaubens- und Sittenlehre, 1880, S. 365. — J. A. Dorner, System der christlichen Sittenlehre, 1885, S. 532. — J. Köflin, Ethik, 1899, S. 655. — Johannes Gottschick, Ethik, 1907, S. 200 f. — H. Martensen, Die christliche Ethik, 1887, III, 280 ff. — Kübel, Christliche Ethik, 1896, S. 296. — Hermann Schulz, Grundriß der evangelischen Ethik, 1897, S. 74 ff. — Luthardt, Die christliche Ethik. (Handbuch der theol. Wissenschaften hrsg. von Otto Zoeller) S. 379. — Theodor Häring, Das christliche Leben, Calw und Stuttgart, S. 286. — Tobias Beck, Vorlesungen über die christliche Ethik, 1882 f. III, 153. — Realezyklopädie von Herzog-Hauck, Artikel

„Krieg“. — Konrad von Hofmann, Theologische Ethik, 1878, S. 286. — J. Frank, System der christlichen Sittlichkeit, 1884, 1887. II, 440. — Martin Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre. 2. Aufl. 1893, S. 618. — Adolf von Schlatter, Ethik, S. 138. — Lemme, Christliche Ethik, 1905. II, 1017.

29) Ferdinand Rattenbusch, Das sittliche Recht des Krieges. Gießen 1906, S. 21, 29, 42.

30) W. Herrmann, a. a. O., S. 199—201.

21) Seit Ausbruch des Krieges sind natürlich sehr viele Einzelschriften und Aufsätze erschienen, die unser Problem in mannigfachster Weise behandeln. Es dürfte erst die Aufgabe einer späteren Zeit sein, eine genaue Bibliographie zu unternehmen und eine Gesamtdarstellung der geäußerten Ansichten zu geben. Immerhin mag die folgende Zusammenstellung eine nützliche Grundlage bilden. Es sind nur solche Schriften genannt, die das sittliche und religiöse Problem des Krieges ohne ausgesprochenen erbaulichen Zweck rein für sich behandeln.

- a) Allgemeines: Religion, Krieg und Vaterland von Dr. Emil Ott. D. Beck, München. — Der Krieg und die christlich-deutsche Kultur (4 Vorträge von Bouffet, Schuster und Dörries). Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. — Deutsche Reden in schwerer Zeit. Karl Heymanns Verlag, Berlin. Nr. 9. A. Deißmann, Der Krieg und die Religion. — Martin Rade, Christenglaube im Krieg. Marburg, Verlag der christlichen Welt. — Martin Rade, Dieser Krieg und das Christentum. Politische Flugschriften von E. Jäch. 29. Heft. — Prof. D. Häring, Das Rätsel des Krieges, Tübingen und Stuttgart. — Deutsche Theologen über den Krieg. Hrsg. von W. Laible. Dörffling und Franke, Leipzig. — Evangelische Reden in schwerer Zeit von D. Ernst Dryander. Berlin, Mittler & Sohn 1915. — Der Krieg — ein Gottesgericht, von General-sup. Stolte. Verlag der Buchhandlung Holtermann, Leipzig. — Krieg und Christentum, von D. Paul Blau, Gen.-Sup. der Provinz Posen. Berlin, Mittler & Sohn. — Krieg und Christentum, der Einfluß der Religionen auf Völker und Heere, von Dr. Pehholz. Eduard Bloch, Berlin. — Der Krieg und das Christentum von Lic. Dr. Heinrich Scholz. Perthes, Gotha. — Christentum und Krieg, von Pfarrer Georg Löber, Verlag Arwed Strauch, Leipzig. — Frömmigkeit im Kriege, von Dr. Johs. Jeremiaß, Schriftchen, Leipzig und Hamburg 1915. — Ist das Evangelium von der Liebe bankrott? von Gen.-Sup. Böllner, E. Biermann, Barmen. — Religion und Krieg, von D. Alfred Bertholet, Religionsgeschichtl. Volksbücher V, 20. — Deutscher Glaube und deutsche Sitte im großen Kriege, von Ernst Troeltsch, Kriegshefte des Kaiser-Wilhelm-Dank, Heft 9. — Evangelium, Krieg und Weltfrieden, von D. Paul Feine, Leipzig, Deichert. — Paul Eberhardt, Die Religion und der Krieg, Perthes, Gotha. —
- b) Biblisches: Lic. D. Eißfeldt, Krieg und Bibel, Religionsgeschichtl. Volksbücher, Heft V, 15/16. — Die Bibel und der Krieg, von D. Karl Dunlmann, Bibl. Zeit- und Streitfragen, X, 1. — Der Krieg und die Bibel, ein Friedensbuch in eiserner Zeit von Theodor Kappstein, Fr. A. Perthes, Gotha. — Soldat und Krieg im Neuen Testament, von Dr. Simon Weber, Prof. der kath. Theologie, Freiburg, Herder. — Otto Baumgarten, Der Krieg und die Bergpredigt, Deutsche Reden in schwerer Zeit Heft, 24. — Fr. Spitta, Der Krieg und das Neue Testament.

- c) **Ethisches:** Ist der Krieg sittlich berechtigt? von Dr. Fritz Wille, Leipzig, Dieterich'sche Buchhandlung. — Der Krieg im Lichte der christlichen Ethik, von D. Ludwig Jhmels, 2. Aufl., Leipzig, Deichert. — F. Kattenbusch, Über Feindesliebe im Sinne des Christentums. Fr. A. Perthes, Gotha. — E. W. Mayer, Der Krieg und die christliche Liebe. — Arthur Titius, Unser Krieg, Ethische Betrachtungen. Religionsgeschichtl. Volksbücher, Heft V, 17/18. — Politik und Moral, von Lic. Dr. Heinrich Scholz, Perthes, Gotha. — Über den wahrhaften Krieg, von Wilhelm Wundt, Leipzig, Kröner.
- d) **Besonderes:** Weltkrieg und Weltmission, von D. Joh. Warneck, Verlag des Deutschen Evangelischen Volksbundes, Godesberg. — Der Weltkrieg im Lichte der deutsch-protestantischen Kriegspredigt von Lic. F. Köhler. Religionsgeschichtl. Volksbücher V, 19. — Sechs Kriegs-Religionsstunden, von Dr. Bruno Wehnert, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. — Reinhold Seeberg, Krieg und Kulturfortschritt. Deutsche Reden in schwerer Zeit, Heft 9. — Mulert, Der Christ und das Vaterland. — Walther, Deutschlands Schwert durch Luther geweiht. — Hermann Gomperz, Philosophie des Krieges in Umrissen. Perthes, Gotha.
- e) **Kriegsschriften von Johannes Müller:** Reden über den Krieg: 1) Der Krieg als Schicksal und Erlebnis. 2) Der Krieg als Not und Aufschwung. 3) Der Krieg als Gericht und Aufgabe. 4) Der Tod fürs Vaterland und die Hinterbliebenen. 5) Der Krieg als religiöses Erlebnis. — Erstes, zweites und drittes Kriegsheft der Grünen Blätter, Verlag der Gr. Bl. Schloß Mainberg, Unterfranken, als Buch erschienen unter dem Titel: Die deutsche Not, Erlebnisnisse und Bekenntnisse, D. Beck, München.

Natürlich ist das sittlich-religiöse Problem des Krieges in fast allen kirchlichen, theologischen und religiösen Zeitschriften behandelt worden. Hier auch nur eine annähernd vollständige Übersicht zu geben, ist unmöglich.

3. Vortrag.

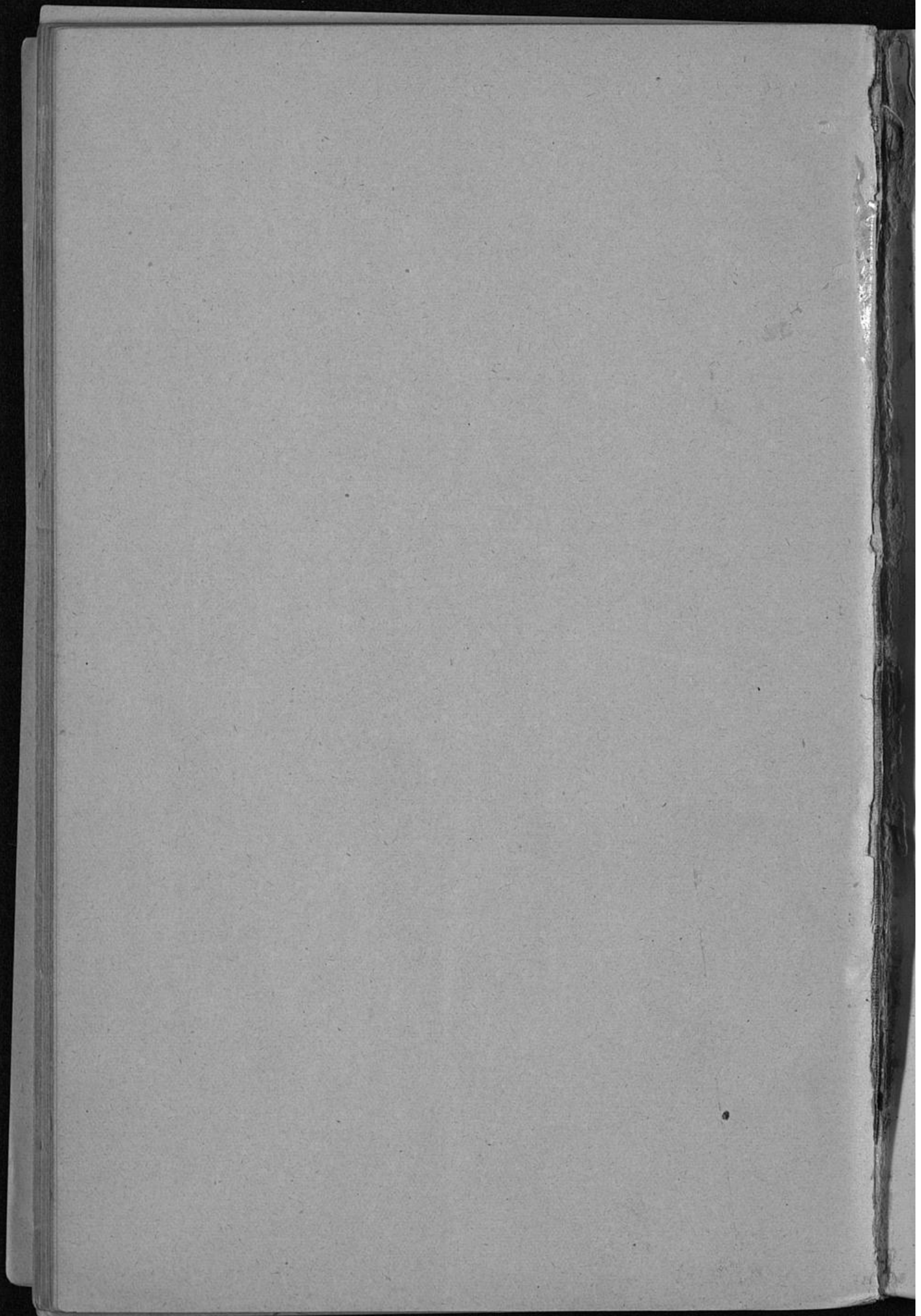
- 1) W. Herrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Mißbrauch und richtiger Gebrauch. Göttingen 1897. 2. Aufl., S. 22 f.
- 2) Anton Koch, Lehrbuch der Moralthologie. Freiburg 1897. 2. Aufl., S. 100 ff.
- 3) Herrmann, a. a. D., S. 50.
- 4) E. W. Mayer, Christentum und Kultur. Berlin 1905, S. 7 ff. vgl. dort auch die reformatorische Lösung S. 15 ff. und die Schrift von Lic. Gerhard Heinzelmann, Christentum und Kultur, erschienen im 47. Jahrgang des Jahrbuchs des Evang. Vereins zu Hannover, S. 58.
- 5) So formuliert bei G. Heinzelmann, a. a. D., S. 58.
- 6) Die heutige katholische Auffassung des Verhältnisses von Kultur und Christentum formuliert Troeltsch so: sie leitet diese (Kultur)-zwecke und ihren Träger, den Staat, aus dem Naturrecht ab und erweist diese Bestimmung durch die

Identifizierung der *lex naturae* und des Sittengesetzes Christi indirekt als christlich, wobei sie doch die Entwicklung des Naturrechts als durch die Sünde bedingt und in die Formen des Staates, des Rechts und des Eigentums gedrängt betrachtet, sodaß eine beständige Regulierung dieser durch die Sünde modifizierten Hervorbringungen des Naturrechts der Kirche obliegt. „Es ist die Sittlichkeit einer kirchlichen Weltkultur, die die Regulierung des Kompromisses in die Hand der kirchlichen Autorität legt.“ E. Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik*, Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 12, 165.

- 7) a. a. O., S. 66.
- 8) Das ist die Einteilung, die der Leipziger Philosoph Spranger unternimmt. Spranger, *Lebensformen*, Festschrift für Aloys Riehl. Berlin 1914, S. 494 ff.
- 9) Troeltsch, a. a. O., S. 136 ff.
- 10) So Spranger, a. a. O., S. 460 ff.; dort auch die Begründung.
- 11) Erscheint hier die Religion als besondere, den anderen nebengeordnete „Grundform des Lebens“, so ist auf der anderen Seite klar, daß die Religion um ihrer ewigen Zwecke willen über allen anderen „Zweckgebieten“ stehen, ja sogar diese bis zu einem gewissen Grade entwerten muß. Aber auch die anderen Kulturzwecke können wiederum unter sich einander entgegen sein. Über das Verhältnis der Religion zu den übrigen Kulturzwecken sagt Troeltsch (a. a. O., S. 141, 164, 173 ff.): „Auf der einen Seite stehen die innerweltlichen Zwecke, zwar unter sich mannigfach verschieden und vielfach im Konflikt, aber doch verbunden durch die gemeinsame Tendenz auf Zwecke, deren Gegenstand und Spielraum die Welt ist. Auf der anderen Seite steht der religiöse Zweck mit seiner Konzentration alles Handelns auf die Zueignung des Individuums und der Gemeinschaft an Gott, mit seiner Sammlung aller Kräfte und Gedanken auf einen einzig letzten bleibenden und ewigen Zweck, dem gegenüber alle anderen vergänglich sind.“ „Die innerweltlichen Zwecke sind sittliche Zwecke von dem ganzen strengen Charakter sittlicher Werte, Zwecke für sich selbst notwendig und um ihrer selbst willen auch bei Aufopferung des natürlichen Glücks. Sie liegen aber in der Welt und haften an historischen Gebilden, die, aus der physischen und psychischen Naturanlage hervorgehend, den irdischen Horizont beherrschen, während der überweltliche Zweck seine Herrschaft mit keinem anderen teilen kann.“ Dieser Dualismus „ist in der metaphysischen Konstitution des Menschen begründet, die ihn zwischen die vergängliche und ewige Welt stellt. Der Gegensatz der ethischen Motive ist nur eine Erscheinung des allgemeinen Gegensatzes, der in der Doppelstellung des Menschen zwischen dem Endlich-Sinnlichen und dem Unendlich-Überfinnlichen liegt und der nur im Werden der Geschichte und des Individuums überwunden werden kann.“ „Wie sie einen metaphysischen Grund hat, so kann sie nur eine metaphysische Auflösung finden, und darum steht vor ihr als letzte Lösung der Gedanke eines Lebens jenseits des Todes.“
- 12) Troeltsch, a. a. O., S. 171 und 165.
- 13) Hier ist ein Mißverständnis abzuwehren, das sich leicht einstellt. Diese Lebensgesetze sind natürlich (ebenso wie die Naturgesetze) an sich weder sittlich noch unsittlich, weder gut noch böse. Sie sind da kraft eigenen Rechts und können nun vom Menschen im guten und schlimmen Sinne für seine Zwecke benutzt werden.
- 14) Herrmann, a. a. O., S. 195, 193.

- 15) Heinrich Scholz, Politik und Moral. Eine Untersuchung über den sittlichen Charakter der modernen Realpolitik. Fr. A. Perthes. Gotha 1915, S. 25 ff.
- 16) Scholz, a. a. O., S. 20.
- 17) Wie schwer es ist, eine allgemeingültige Begriffsbestimmung des „gerechten“ Krieges zu finden, zeigt sehr schön H. Gomperz, Philosophie des Krieges in Umrissen. Perthes. Gotha, S. 8 ff.
- 18) H. Scholz, Der Krieg und das Christentum. Perthes. Gotha 1915, S. 33.
- 19) Troeltsch, a. a. O., S. 148.
- 20) vgl. hierzu Johannes Müller, Der Krieg als Schicksal und Erlebnis, S. 7/8 und passim.
- 21) vgl. zum Folgenden die klaren Ausführungen über die Friedensbewegung bei Scholz, Krieg usw., S. 12 ff.
- 22) Freilich glaubt der Christ nicht an eine allmähliche natürliche Hinein-Entwicklung der irdischen Verhältnisse in ein Gottesreich auf Erden. Das Christentum soll freilich immer mehr und tiefer die Menschheit erfassen, aber es war nicht Jesu Glaube, daß das Gottesreich am Ende eines solchen Entwicklungsprozesses der Menschheit stehe. Vielmehr hat das Gottesreich für ihn jenseitigen Charakter; Gott selbst führt dereinst das neue Dasein herbei. Bis dahin wird immer die Spannung bleiben zwischen christlichem Lebensideal und menschlich-allzumenschlicher Wirklichkeit.
- 23) Troeltsch, „Völkerkrieg und Christentum.“ Christl. Welt. Nr. 15/1915, S. 296 ff.
- 24) Johannes Müller, Der Krieg als Schicksal und Erlebnis, S. 11 ff., S. 18 ff.
- 25) Wundt, Ethik III, 336.
- 26) Scholz, Der Krieg und das Christentum, S. 24.
- 27) Johannes Müller, 2. Kriegsheft, S. 189.
- 28) E. Dryander, Evangelische Reden in schwerer Zeit. 5. Heft, S. 31.
- 29) Johannes Müller, 1. Kriegsheft, S. 177.
- 30) Johannes Müller, 2. Kriegsheft, S. 191.
- 31) Friedrich Paulsen, Ethik I, 293.
- 32) Johannes Müller, 1. Kriegsheft, S. 168, 169.





TIFFEN® Gray Scale

© The Tiffen Company, 2007

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| R | G | B | W | G | K | C | Y | M |
| ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | ● | ○ | ○ | ○ |

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



