

ERSTER WELTKRIEG

ANDREAS HOLZEM

Eine der bemerkenswertesten großen Studien zum Ersten Weltkrieg, die zum Jubiläumsjahr 2014 auf den Markt kamen, beschreibt die „Protagonisten von 1914“ als „Schlafwandler“: Sie waren „wachsam, aber blind, von Albträumen geplagt, aber unfähig, die Realität der Gräueltaten zu erkennen, die sie in Kürze in die Welt setzen sollten.“¹ In gewisser Weise gilt das auch für die Protagonisten der Religion, die sich anschickten, die Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts, die den Keim aller nachfolgenden Katastrophen schon in sich trug, religiös zu deuten. Das Alltagsbewusstsein historisch Interessierter ist sich der vorwiegend kriegslegitimatorischen Funktion des Christentums sicher: Pfarrer und Pastoren segneten die Waffen und erklärten die Kriegsziele des Angreifers oder Verteidigers für gerecht und gut. Und in alledem brächten sie textuell und rituell die Parteilichkeit Gottes zur Sprache und ermöglichten die Fortsetzung dieses, oder den Ausbruch des nächsten Krieges als politische Praxis mit militärischen Mitteln.

Aber das trifft nicht den Kern einer Religionsgeschichte des Ersten Weltkriegs in Deutschland. Schlafwandlerisch agierten die Vertreter institutionalisierter Religion in den Jahren zwischen 1914 und 1918 darum, weil sie sich auf die Funktionsfähigkeit ihrer überkommenen Arsenale religiöser Kriegsdeutung und Kriegsbewältigung verließen, ganz so, wie die Politiker, Diplomaten und Militärs dies mit ihren Instrumentarien der politisch-militärischen Steuerung taten. Der Erste Weltkrieg aber konfrontierte sie, ebenso wie alle anderen Akteure und Opfer, mit Wirklichkeiten², auf die das traditionelle theologische und rituelle Rüstzeug nur mehr sehr bedingt passen sollte.

I. Kriegslegitimation – ethische Einhegung – Trost und Duldung: Das ambivalente Verhältnis von Christentum und Krieg

Das überkommene Arsenal, das zwischen 1914 und 1918 in eine fundamentale Krise geraten sollte, war bereits seit der Gründungs- und Etablierungsphase des Christentums im Westen geprägt vom Gegensatz zwischen einer restriktiven Kriegsethik der Theologen und einer parallel ablaufenden, offenbar reibungslosen Überführung vorchristlicher Militärkulte in christliche. Schon die Christianisierung des Heer-

und Kriegswesens seit der Spätantike hatte Geistlichen zwei unterschiedliche Arbeitsplätze zugewiesen, deren Anforderungen nur mit Mühe aufeinander abzustimmen waren und deren Regelwerke von unterschiedlichen Verantwortungsträgern erstellt wurden: Auf der einen Seite die Theologie, die sich mit dem Krieg auf der Basis geistlicher Schriftauslegung und christlich rezipierter antiker Philosophie auseinandersetzte, auf der anderen Seite die Liturgien, Gebetsbeschwörungen und ‚Opfer‘, deren Beanspruchung als Kriegskult aus dem Methodenarsenal der Militärs stammte. Die geistlichen Träger religiöser Verantwortung im Christentum unterschieden sich fundamental von der Mehrzahl der Priester und Propheten vorchristlicher Kulte. Das Christentum war einerseits ebenso frei wie gezwungen, sich einen eigenen Reim auf den Krieg zu machen – und aus dieser Perspektive Politikberatung zu treiben. Und seine Vertreter waren gleichzeitig gehalten wie gewillt, im Krieg diejenigen geistlichen Waffen zuzurüsten, die aus den Traditionsbeständen der, wenn man so will politischen Religion des Alten Orients und des vorchristlichen Mittelmeerraumes stammten und nicht nur auf politisch-militaristischem Utilitarismus, sondern auf grundlegenden Weltbildern über den ursächlichen Zusammenhang von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit beruhten.³ Und das ebnete sie in ein Meer von Uneindeutigkeiten und ethischen Problemen. Das Verhältnis des Christentums zum Krieg lässt sich noch für die Moderne ohne pauschale Einebnungen nur dann angemessen herausarbeiten, wenn seine theologischen und kriegsethischen Reflexionen wie seine liturgische Präsenz an den Stätten des Krieges als mühsames, teils aber auch in krasser Einseitigkeit misslingendes Ausbalancieren von Anforderungen verstanden wird, die aus tendenziell gegenläufigen Systemen und ihren jeweiligen Verstehensvoraussetzungen stammten.

Diesen Anforderungen stellten sich religiöse Professionisten zudem auf drei unterschiedenen Funktionsebenen, die allesamt zwischen theologischer und politisch-militärischer Logik austariert werden mussten. Denn gegenüber früheren Phasen der Religionsgeschichte hatte sich der Aufgabenhorizont von Religion erweitert und in drei Dimensionen aufgespalten:

Zunächst sollte das Christentum *erstens* institutioneller Träger und in seinen priesterlich-geistlichen Vertretern liturgischer Aktant eines Rituals sein, dessen Vollzug Königen und Fürsten zum Sieg und Kriegsteilnehmern beim Überleben verhelfen sollte, obwohl die Sakramente der Kirchen etwas grundlegend anderes zu sein beanspruchten als die Opfer- und Sühnerituale vorchristlicher Kulte.

Weiter hatte das Christentum *zweitens* durch Theologie und moralische Erziehung Kommentator des Krieges zu sein, eine Ethik zu entwickeln und durchzusetzen; der Krieg wurde zu einem zentralen Problem der Moraltheologie.⁴

Und schließlich betrafen diese Anforderungen das Christentum drittens in Schriftauslegung und Predigt; die vorchristlichen Kulte hingegen hatten eine praktische Moralphilosophie wie eine Verkündigung im Krieg nicht gekannt. Es galt also die Frage zu diskutieren, wie sich der Krieg denn in das Leben der Christen einpasse, wie er mit dem Willen Gottes in Einklang zu bringen sei, wie christliche Glaubenshaltung den Krieg begrenzen müsse, wie das Tun Gottes und das Erleiden der Menschen zu plausibilisieren und zu bewältigen sei, was an geistlichem Beistand möglich war, um Sterben wie Weiterleben mit Bedeutung zu versehen.

Diese spezifische Problematik des Christentums zwischen theologischer und politisch-militärischer Logik hängt damit zusammen, dass sich die dreifache Differenzierung religiöser Erwartungen innerhalb jeder dieser beiden Logiken religionsgeschichtlich mit einer Positionierung der Religion im institutionellen Gegenüber zu Herrschaft und Gesellschaft verband. Diese Haltung ließ vielfache Verflechtungen und Verschmelzungen, aber keine einfache Symbiose mehr zu, bei welcher der militärisch engagierten politischen Obrigkeit Interessenleitung und Instrumentalisierung allein hätte zukommen können.

Diese ganz grundsätzlichen Bestimmungen müssen nun auf jenes Verhältnis von Krieg, Religion und Gesellschaft bezogen werden, welches sich im langen 19. Jahrhundert ausgeformt hatte: Seit den Kabinettskriegen des 18. Jahrhunderts und ihrer Verstaatlichung des Militärischen war den Regierungen zunehmend die Deutungshoheit auch über die religiösen Aspekte des Krieges zugewachsen. Als die Wirklichkeit des Krieges sich über die Sattelzeit hinweg Moderne weiterentwickelte, säkularisierte die Konzeption des Krieges sich keineswegs. Aber welche religiösen Deutungen der Krieg der Moderne zugeschrieben erhielt, hing nun weniger von den religiösen, als von den politischen Prärogativen der Akteure ab: Den „Heiligen Krieg“ haben die Theologen „nicht ersonnen“, denn: „Die lateinischen Christentümer kennen keine eigenständige theologische Lehre vom ‚Heiligen Krieg‘.“⁴⁵

Aber das Christentum hat auch nach dem Ausscheiden der *causa religionis* aus den gerechten Kriegsgründen keineswegs generell auf die Überwindung des Krieges gedrängt. Spätestens seit Augustinus, insbesondere der Augustinus-Rezeption bis Thomas von Aquin und Martin Luther, besaß die christliche Kriegstheorie keinen theologischen Hebel mehr, der sich gegen die generelle Bellizität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit hätte ansetzen lassen. Vielmehr galt der Krieg als Strafauftrag der Obrigkeit (als ein ‚Amt‘ bei Luther und in der Orthodoxie) und als unvermeidliches Übel der *conditio humana*, das wie Hunger und Seuchen in christlicher Bußgesinnung zu tragen sei. Alle Anstrengungen der Theologen und Christentumsinterpreten zur Humanisierung des Krieges, die sich allenthalben finden lassen, haben an seine Überwindbarkeit in den vor-eschatologischen Zeitaltern der Sünde nicht wirklich glauben können. Allenthalben lassen sich Anstrengungen der Theologen finden, den Krieg durch ethische Einhegung zu humanisieren. Aber daran, ihn endgültig überwinden zu können, haben sie in der Regel nicht geglaubt. Vor dem erst im Eschaton eintretenden Friedensreich der Gottesherrschaft war er als Folge der Sünde und als göttliches Strafverhängnis hinzunehmen. Diese Einsicht ist oft gegen die innere Plausibilität des Christentums gewendet worden: Die Friedensbotschaft des Neuen Testaments habe vor den militärischen Machtinteressen ihre Wirkkraft eingebüßt, ja habe sich der Herrschaft angepasst und unterworfen. Was vorschnell legitimierende Parteilichkeit von Theologen und Kirchenmännern angeht, ist daran vieles richtig. Aber in dem vielfach ernst gemeinten Versuch, an der ethischen Begründungs- und Einhegungspflicht des Krieges zu arbeiten, statt an seiner selbst bei den Humanisten utopisch gedachten Abschaffung, lag auch eine bei aller Kritik und Klage doch realistische Einsicht in die Bedingungen des Politischen (vgl. II).

Denn die Verrechtlichung und Verstaatlichung des Krieges wurde seit 1800 gleichsam unterlaufen von radikalierenden Formen des politischen Bewusstseins:

den Begriffen und Mythen von ‚Volk‘ und ‚Nation‘. Die den Krieg einhegenden und begrenzenden Argumente und Regeln christlicher Kriegsethik wurden hier ebenso verworfen, wie deren Säkularisate im Völkerrecht nach 1648. Stattdessen setzte ein Prozess der Gegensakralisierung ein, der nun das Volk und die Nation ihrerseits mit politischer Transzendenz auflud und dafür eigene, neue Kulte kreierte. Für das Verhältnis von Krieg und Christentum in der Neuzeit hatten diese politisch-ideologischen Sakralisierungen von Volk, Nation und Revolution durchschlagende, freilich hoch ambivalente Folgen. Schon während der Revolutionskriege, dann auch das ganze 19. und 20. Jahrhundert hindurch, wurde das Christentum gezwungen, sich zu dieser neuen Sakralität des Politischen zu verhalten. Denn etwas ‚Heiliges‘ erhielt der Krieg ausgerechnet in diesem Kontext einer säkularen, politischen Transzendenz der Volks- und Nationsidee. Allenthalben war das Christentum der Moderne genötigt, diese politische Religiosität, welche als Sinnstiftungsinstanz immer dominanter wurde, mit christlichen Grundierungen zu kommentieren, zu fördern und zu legitimieren, ohne aber die dazu in deutlicher Spannung stehenden, überkommenen Deutungen des Krieges als Unglück und Strafgericht, als Aufruf zu Buße und Läuterung, sowie als ethisch zu hegenden Extremfall politischer Verantwortung gänzlich preisgeben zu können oder zu wollen.

Die Abhängigkeit theologischer Deutungen von verfassungs- und nationalpolitischen Einschätzungen und Erwartungen wurde allenthalben sichtbar; Gott als Lenker der Geschichte bekam hier einen ganz neuen Stellenwert, der ihm in dieser Direktheit im 18. Jahrhundert kaum mehr zugeschrieben worden war. Dieses Muster lieferte starke Vorbilder für den gedanklichen Zusammenhang von Krieg, Nation und Religion. Mit einem spezifisch deutschen Phänomen freilich hat man es hier keineswegs zu tun; in allen europäischen Ländern hatten im Verlauf des 19. Jahrhunderts ganz vergleichbare Ideologisierungen Raum gewonnen. Die Politisierung der Kriegstheologie zog einen erheblichen innen- und kulturpolitischen Wandel nach sich. Geschichts- und Vorsehungstheologien gelangten hier an einen Kulminationspunkt, der nicht mehr die Geschichte eines politischen oder konfessionellen Gemeinwesens aus der Gottesgeschichte heraus interpretierte, sondern umgekehrt die militärische Erfolgsgeschichte als Beweis für die Richtigkeit der kulturtheologischen Thesen wertete. Die daraus abgeleitete Missionsperspektive war nicht mehr auf die Ausbreitung des Christentums, sondern auf die Durchsetzung nationaler Werte gerichtet – mit allen militanten Exklusionen weltanschaulicher und nationaler Feindgruppen, die damit einhergingen. Christliche Kriegstheorien waren damit keineswegs hinwegsäkularisiert worden, aber die Definitionsmacht über die Art und Weise, wie religiöse und politische Parameter zueinander in Beziehung gesetzt wurden, hatte sich doch eklatant auf die Seite der nationalen Diskurse hin verlagert (vgl. III).

Die Notwendigkeit, Religion zur Massenmobilisierung zu nutzen, stieg entsprechend – und mit ihr die Nötigung. Weil der Staat über Konkordate und Staatskirchentum auch institutionell allenthalben stärker wurde, konnte er Militärseelsorge und Kriegspredigt seiner Kuratel und Finanzierung unterstellen. Die lange Tradition des Konsistorialregiments über die Kirche in protestantischen Staaten, aber auch das über den Katholizismus ausgeübte Staatskirchentum unterlegte alles das mit tiefer Selbstverständlichkeit (vgl. IV).

Der Krieg als solcher wurde darum auch zwischen 1914 und 1918 fast nirgends in Frage gestellt. Stattdessen prägten die darin liegenden missionarischen Chancen für die Rechristianisierung der von Glauben und Kirche ‚Abständigen‘ und für die innen- und kulturpolitische Stärkung der Kirchen angesichts der mentalen und kulturellen Säkularisierung die kirchenadministrativen Spekulationen und Erwartungen für Kriegs- und Nachkriegszeiten. Im Hintergrund standen also weniger theologisch, als vielmehr kirchlich bestimmte Kriegsziele, die man gleichsam als Nebeneffekte der Angst und Sorge einzuheimsen hoffte: Der Krieg wurde zum Missionar, weil er Gelegenheit bot, über kollektive Schuld und individuelle Verfehlung zu sprechen, Umkehr und Rückkehr zu mobilisieren. Auch das individuelle ‚Opfer‘ galt als Teil einer kollektiven Sühne für die Verfehlungen der modernen Gesellschaft. Aber gerade deswegen spielten nicht kriegskritische Hinterfragungen der Gerechtigkeitsbehauptung, sondern Opferbereitschaft, Plausibilisierung des Leidens und sakramentale Sterbevorbereitung die führende Rolle (vgl. V).

Und gleichzeitig störte und verstörte der Krieg religiöse Routinen, er vernichtete Glaubensbereitschaft und Glaubensfähigkeit. Auch den Ersten Weltkrieg prägte ein komplexes Mischungsverhältnis von Prozessen der Dechristianisierung und Rechristianisierung: kommunal/regionale, ethnisch/nationale und konfessionelle Identitäten folgen keineswegs einer deckungsgleichen Struktur. Diese Spannungsmomente trugen zu einer enormen religionsgeschichtlichen Pluralisierung der Kriegsdeutungen und der religiösen Praxis im Krieg bei. An deren Ende stand nicht unbedingt eine Säkularisierung des Welterlebens und Wertempfindens, aber doch ein nicht unerheblicher Geltungsverlust jener Institutionen, die für das christlich-kirchliche Sinnsystem in seinen etablierten konfessionellen Ausprägungen einstanden (vgl. VI). Das zeitigte unmittelbare und mittelbare Folgen für die Protagonisten der Religion in der Nachkriegszeit – insbesondere für die Glaubwürdigkeit kirchenamtlicher Verkündigung der Bischöfe und Priester, der Superintendenten und Pastoren. (vgl. VII).

II. Die ‚Feuertaufe‘: Kriegsreligiosität eines katholischen Soldaten und die Dimensionen einer ‚Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts‘

Alois W. schreibt im Sommer 1916 an seine Eltern: „Möglicherweise erhalte ich hier die Feuertaufe, aber wir müssen dankbar sein, daß es bisher so glimpflich abging, aber wir stehen in Gottes Hand u. hier in Galizien fühle ich mich im besonderen Schutz meines seligen Bruders, dessen Grab ich ja hier eigentlich verteidige.“⁶⁶

Dieser Bruder Ignaz W., Theologiestudent im Tübinger Wilhelmsstift, war schon wenige Monate nach Kriegsbeginn 1915 im Russlandfeldzug gefallen. Als der Krieg Alois dann tatsächlich im August 1916 in seiner vollen Wucht erreichte, „war

kein Ende dieses Elends zu sehen; in diesen Augenblicken habe ich wenig gebetet, aber heißer als je.“ Seinen Sold schickt er nach Hause, davon solle die Familie Messen lesen lassen „für Ignaz, an dessen fühlbarer Nähe als besonderer Schutzengel ich mit festem Vertrauen glaube“.7 Auch die Kondolenzbriefe der Freunde an die Eltern sprechen diese Sprache: Nicht Menschenworte, sondern nur Gebete könnten trösten angesichts eines Todes, der nun nicht in der Priesterberufung, sondern im Selbstopfer des Krieges in die Nähe Gottes geführt habe: „Vergesse nicht, daß der Hl. Thomas von Aquin den Heldentod fürs Vaterland mit dem Märtyrertod auf eine Stufe stellt.“ Dass es keine größere Liebe geben könne, als sein Leben zu geben für seine Freunde (Joh 15,13), hatten Theologen und Prediger überkonfessionell schon während des ganzen 19. Jahrhunderts als seliges Sterben des toten Soldaten gelesen: „u. solcher Liebe ist der Himmel verbürgt!“8

Viele Familie lernten die „ganze Bitterkeit solcher Prüfung“, in der es für gläubige Christen wie für Hiob, dem der Herr erst gegeben und dann genommen hatte, nur die Ergebung in den göttlichen Willen, das Vertrauen auf die Liebe und einen letztlich auf das Gute zielenden Ausgang der göttlichen Vorsehung gebe.

Diese Briefe führen in die Mitte katholischer Kriegserfahrung zwischen 1914 und 1918; nicht nur beim Theologiestudenten Ignaz, sondern auch bei seinem familiären Umfeld und Freundeskreis – der Vater war Volksschullehrer in Heilbronn und saß als Abgeordneter für das Zentrum in der zweiten Kammer des Württembergischen Landtags. Zu diesem Zeitpunkt, 1915/16, war es mit den enthusiastischen Erwartungen des ‚Augusterlebnisses‘ von 1914 längst vorbei, und es war längst noch nicht alles ausgestanden: Alois W. selbst fiel 1917.

Wie anderenorts hatte es auch in Württemberg zunächst eine Neigung gegeben, aus den vielfach verklärten Erinnerungen des Deutsch-Französischen Krieges von 1870/71 die Erwartung eines raschen und überzeugend siegreichen Bewegungskrieges abzuleiten. Der General der ausmarschierenden württembergischen Truppen glaubte mit dem 13. Armeekorps dem kaiserlichen Oberbefehl Einheiten zu unterstellen, deren Mischung zu berechtigten Hoffnungen auf einen siegreichen Ausgang allen Anlass gebe: „in harter Lebensschule aufgewachsene Bauern“, tüchtige Handwerker und „im Fabrikleben gestählte Arbeiter“, schließlich Volksschullehrer und Intellektuelle, vor allem kriegsfreiwillige Studenten mit „einer stattlichen Zahl lebensfroher Springinsfelde“.9 Die Entrüstung war allgemein über diesen Deutschland vermeintlich aufgezwungenen Krieg, über Frankreichs laizistischen Ungeist, Englands kolonialen Handelsegoismus und Russlands kulturlose Barbarei der Steppe. Integrität und Ehre des Vaterlandes stünden auf dem Spiel. Es herrschte ein Lebensgefühl, das gegen bürgerliche Verweichlichung, schrankenlosen Individualismus und die wirtschaftlich-technische Dürre des Rationalen das elementare Leben des Volkes wieder zum Durchbruch bringen wollte. Die romantisierende Vorstellung von der Soldatenehre in offener Feldschlacht, gewonnen aus der verklärenden Erinnerungsmythologie der Einigungskriege von 1866/70, lebte in den Erwartungen des nationalisierten Bürgertums und im Verbindungsgeist der Korpsstudenten fort.

Binnen weniger Wochen hatte die Realität des maschinisierten Massenkrieges davon wenig übrig gelassen: Die verheerenden Wirkungen des Maschinengewehrs, der schweren Artillerie und dann des Giftgases ließen von einem ehrenvollen und rasch entschiedenen Angriffskrieg nichts übrig; die gänzlich unheroische, oft er-

bärmliche Defensivstrategie des Schützengrabens wechselte ab mit Großoffensiven, in denen man unter Inkaufnahme horrender Opferzahlen Durchbrüche zu erkämpfen versuchte. Statt in herkömmlichen Schlachten Entscheidungen zu suchen, wurde der Dauerbeschuss zur zermürbenden Erfahrung. Vor allem Granatsplitter hinterließen verheerende Verwundungen und Verstümmelungen. Obwohl die Verbindung von Gräben, Stacheldrahtverhauen und flächendeckendem Gewehrfeuer traditionelle Angriffswellen völlig sinnlos machte und die Männer zu Zehntausenden wie Getreide unter der Sense fielen, wurden sie desto unnachgiebiger befohlen. Die Ideologien des Mannestums in militärischer Bewährung wurden um so strikter ausgegeben, je mehr man sich in verblendeter Hoffnung, die bisherigen schrecklichen Verluste durch einen schließlichen Sieg zu rechtfertigen, in neue Vergeudung von Menschenleben und Material stürzte. Am Ende forderte der Krieg zehn Millionen Menschenleben.¹⁰

Der ausgerufenen Burgfriede und die Durchhalteparolen verhinderten keineswegs, dass die sozialen Spannungen allerorten zunahmen. Der Arbeitskräftemangel schlug in einen harten Konkurrenzkampf um, in dem große und kriegswichtige Betriebe das Handwerk und den Mittelstand zunehmend lähmten. Die Frauenarbeit nahm überall zu, nicht selten unter dem Druck, überharte Arbeit, ungerechte Entlohnung und eine Verwahrlosung der Kinder in Kauf nehmen zu müssen. Die Zahl der Soldatenwitwen stieg; ihren Familien sicherte der knappe Wehrausgleich nur ein dürftiges Überleben. Die zentrale Kriegswirtschaft in Berlin griff mit Maßnahmen in die Nahrungsmittelproduktion ein, die von wenig Verständnis für landwirtschaftliche Belange zeugten. Schlechte Ernten der unmittelbaren Vorkriegs- und Kriegsjahre drückten die landwirtschaftlichen Erträge; helfende Hände, so sie nicht eingezogen worden waren, wanderten in die Industrien ab, in denen deutlich höhere Löhne gezahlt werden konnten. Eindrückliche Bittbriefe hofften die Zurückstellung des jüngsten Sohnes zu erreichen, nachdem die älteren bereits gefallen waren und nur abgearbeitete Eltern auf den Höfen zurückbleiben würden. Kriegsversehrte, Kriegsgefangene und Schulkinder schlossen die Lücken nur dürftig. Missmanagement in der Vorratswirtschaft führte, zusammen mit ungünstigem Wetter, in den berüchtigten Kohlrübenwinter 1916/17; teils gesundheitsschädliche ‚Ersatzstoffe‘ traten an die Stelle wirklicher Lebensmittel, und der Schwarzmarkt, der etwa ein Drittel der Produktion aufnahm, unterlief alle Regulierungsbemühungen.

So begannen allenthalben neue Feindseligkeit zu schwelen: Zwischen Stadtbevölkerung und Bauern, zwischen Einheimischen und Fremden, denen man Hamsterkäufe und Wucher unterstellte, zwischen den eigenen Entbehnungen und der Denunziation von Kriegsspekulanten und vaterlandslosen Gesellen. In diesem Klima gedieh der Antisemitismus, der im Kaiserreich noch ein Randphänomen gewesen war. Aber auch die alten kulturellen Risse zwischen den Konfessionsgruppen brachen neu auf: Der Beitrag der Kirchen zur Kriegsfürsorge sollte nicht nur geleistet, sondern auch genau dokumentiert werden, um nicht gegenüber der jeweils anderen Konfession ins Hintertreffen zu geraten und eines mangelnden vaterländischen Geistes beschuldigt werden zu können.¹¹ Zum Zeichen der zunehmenden Anspannung aller Kräfte wurden auch die Kriegsanleihen. Dennoch blieb es – für Deutschland anders als für Belgien, sowie den Norden und Westen Frankreichs – ein ferner Krieg, der nicht in den Dörfern und Städten stattfand, sondern über Todesnachricht-

ten und drastische Einschränkungen des Alltagslebens in die Erfahrungsräume der Menschen eindrang. Gleichzeitig nährte die gelenkte Kriegsberichterstattung eine unrealistische Siegerwartung.

III. Krieg und Nation: Protestantische und katholische Befindlichkeiten um 1914

Der Übergang von genuin religiösen Kriegsmotiven zu säkularen Machtinteressen, welche die Religion propagandistisch instrumentalisieren, ist kaum genau zu bestimmen. Von den Revolutions- und Freiheitskriegen bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs war nicht nur das individuelle religiöse Empfinden der einzelnen den Krieg erlebenden Menschen relevant, sondern das Zeitgeschehen insgesamt wurde durch und durch religiös gedeutet.¹² Das falsifizierte nachdrücklich den Eindruck, 1648 sei in dieser Hinsicht eine Epochenzäsur gewesen.¹³ Religion spielte bei der Erfahrung und Erinnerung des Krieges, auch und gerade der Kriegsniederlagen, als „Beharrungskraft traditioneller religiöser Deutungen in veränderten Kontexten“ eine enorme Rolle.¹⁴

Hierin lag ein wesentlicher Ansatz zur Politisierung der Religion in modernen Kriegen: Religion wirkte nämlich auch dort bleibend auf die Erfahrung von Kriegen ein, wo sie mit aus säkularen Quellen stammenden Stimmungen und Motivationen konkurrierte, oder sich ihnen amalgamierte. Religiöse Motive verbanden sich mit weltlichen – kulturalistischen, nationalen oder wirtschaftlichen – Kriegslegitimationen. Das Motiv des Religionskrieges kehrte im 19. und 20. Jahrhundert in verschiedenen Konstellationen in der Verbindung mit den nationalen Konflikten und mit ethnokonfessionellen Identitäten wieder. ‚Kultur‘ und ‚Zivilisation‘ waren für die eigene Kriegspartei nicht ohne Rückgriff auf religiöse Merkmale zu bestimmen, und die Abgrenzung vom ‚kulturlosen‘ Gegner wurde auch mit konfessioneller Polemik verbunden. Die vorherrschende Ideologie des säkularen Nationalstaates verkündete zwar das Ende des Zeitalters der Religionskriege. Dennoch blieben ethnische, nationale und religiöse Motive und Symbole in einander verflochten. Auch wirtschaftliche Interessen, selbst hegemoniale Absichten, ließen sich in den Kriegsdiskurs überzeugender und erfahrungsprägender einführen, wenn sie im Gewand des Arguments sozialer Gerechtigkeit einherkamen und somit gleichsam ethisch untermauert waren. Nationalisierung war allenthalben¹⁵ und dennoch ist zu differenzieren: Katholische Akademiker deuteten den Ersten Weltkrieg signifikant eigenständig gegenüber dem nationalprotestantischen *mainstream*; und auch der Unterschied zwischen Männern und Frauen war groß.¹⁶ Zudem konnten plumpe Legitimationen und Verschmelzungen von Religion mit religionsfremden Kriegszielen die Glaubensbereitschaft nachhaltig erschütterten.¹⁷ Dies alles erweitert und verändert das

Spektrum älterer Studien¹⁸, die – wegweisend, aber doch verkürzend – nur nach der Legitimationsbereitschaft der Kirchen und Konfessionsgemeinschaften für den Krieg fragten, auch wenn das kriegsbefördernde ‚Popularisieren‘ und Propagieren von ‚himmlischen Alliierten‘ ein wichtiges Thema geblieben ist.¹⁹

1. Der nationalreligiöse Diskurs im deutschen Protestantismus

Auch wo keine Religionskriege mehr geführt wurden, war Gott aus der Schlacht keineswegs verschwunden.²⁰ Seit der für die nationale Geschichtserinnerung symbolischen ‚Völkerschlacht‘ bei Leipzig 1813, an die man 1914 beharrlich anknüpfte, sollte Gott nicht nur Waffenhelfer, sondern auch Urteilssprecher sein, und der Sieg gegen den Feind war ein ‚Gottesgericht‘.²¹ Die kaiserlichen Kriegseröffnungen des langen 19. und frühen 20. Jahrhunderts sprachen eine konstante Sprache:

Aufruf Wilhelms II. an das deutsche Volk (August 1914): „Vorwärts mit Gott, der mit uns sein wird, wie er mit den Vätern war.“

Erlass Wilhelms II. als Summepiskopus der evangelischen Kirchen Deutschlands zur Verlesung von allen Kanzeln (August 1914): „Ich bin der Gerechtigkeit unserer Sache vor Gott gewiß. An allen gottesdienstlichen Stätten im Lande versammle ich in diesen Tagen Mein Volk in ernster Feier zur Anrufung Gottes, daß Er mit uns sei und unsere Waffen segne.“²²

Ansprache Wilhelms II. anlässlich der russischen Generalmobilmachung (31.07.1914): „Man drückt uns das Schwert in die Hand. Ich hoffe, daß, wenn es nicht in letzter Stunde meinen Bemühungen gelingt, die Gegner zum Einsehen zu bringen und den Frieden zu erhalten, wir das Schwert mit Gottes Hilfe so führen werden, daß wir es mit Ehren wieder in die Scheide stecken können. Enorme Opfer an Gut und Blut würde ein Krieg vom deutschen Volk erfordern. Den Gegnern aber würden wir zeigen, was es heißt, Deutschland anzugreifen. Und nun empfehle ich Euch Gott! Jetzt geht in die Kirche, kniet nieder vor Gott und bittet ihn um Hilfe für unser braves Heer.“²³

Der deutsche Protestantismus hatte den Nationsbegriff durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch in hohem Maß religiös eingefärbt. Man übergang dabei die Bekenntnisunterschiede und landeskirchlichen Zergliederungen vor allem auf ein deutsches Lutherpathos hin: Einen protestantischen Heiligenkult im theologisch strengen Sinne gab es nicht und konnte es nicht geben, wo an Christus als dem einzigen Vermittler zwischen Gott und den Menschen festgehalten wurde. Aber es gab einen Kult protestantischer Idole. Luther stand hier nach wie vor an erster Stelle, gefolgt von anderen ‚Glaubenshelden‘ der Reformation. Sie wurden in Geschichtsbilder eingebunden, die eine vermeintliche germanisch-religiöse Gefühlsinnigkeit, das Licht der Aufklärung, die deutsche Freiheitsgeschichte und Nationswerdung, kurz alles das, was den unterschiedlichen Gruppen des protestantischen Deutschland als der Verehrung würdig erschien, in der Reformationsgeschichte und ihren Mythologien grundgelegt sahen. Luther, der ‚Glaubenskämpfer‘, wurde so als ‚Streiter‘ auch in militärische Kontexte und ganz allgemein in die Rhetorik und Bildwelt des entstehenden deutschen Nationalismus integriert; die gewaltigen Lu-

thersäulen in Worms oder Dresden sind nur Beispiele. Luthers vermeintliches ‚Hier stehe ich, ich kann nicht anders‘ hatte ebenso wie das zum Kampflied umkontextualisierte ‚Ein feste Burg ist unser Gott‘ in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts für antirömisches und antikatholisches Heldentum, Widerstand gegen den Papst und seine Ausbeutung des braven Deutschen gestanden. Das hatte von vornherein eine aggressive Note gegen das 1870/71 zum ‚Erbfeind‘ erklärte Frankreich: Antiwelsche und antilateinische Ressentiments verschwammen; so konnte Luther auch gegen den religionskritisch-spöttischen Rationalismus eines Voltaire oder gegen die republikanischen Ideen von 1789 gewandt werden. Der berühmte Historiker Heinrich von Treitschke, der wie kein zweiter die Historie zur Leitwissenschaft eines germanophilen Nationalismus ausgebaut hat, in seiner Lutherrede zum 400. Geburtstag am 7. November 1883 über „Luther und die deutsche Nation“:

„Den Romanen fehlte die Kraft, ihre eigenen Gedanken in vollem Ernst zu nehmen, sie brachten es über sich, ihr Gewissen zu teilen und einer Kirche, die sie verspotteten, zu gehorchen.“ Allein die Deutschen wagten es, „das Leben nach der erkannten Wahrheit [zu] gestalten, und weil die historische Welt die Welt des Willens ist, weil nicht der Gedanke, sondern die Tat das Schicksal der Völker bestimmt, darum beginnt die Geschichte der modernen Menschheit nicht mit Petrarca, nicht mit den Künstlern des Quattrocento, sondern mit Martin Luther.“²⁴

Martin Luther brachte den Deutschen nicht nur den Ernst einer Wissenschaft, die – gleichzeitig „fromm und frei“ – „kühn die Flügel ihres Geistes“ antrat, sondern auch den Staat, der „selber eine Ordnung Gottes“ sei, „berechtigt und verpflichtet, seinen eigenen sittlichen Lebenszwecken nachzugehen.“ Nicht zuletzt war Martin Luther der Inbegriff der deutschen Kultur: die Sprache, das Weihnachtsfest, die Geselligkeit, das evangelische Pfarrhaus und sein Familien- und Frauenleitbild. Vor allem aber war Luther, in einer brisanten Verflechtung von Religiösem und Politischem, das Idealbild von „deutschem Wesen“ und „deutschem Glauben“, ein „Mann, in dessen Adern die ungebändigte Naturgewalt deutschen Trotzes kocht“ und die „lebendige Macht“ eines „gottbegeisterten Gemüts“. Luther vereine die „Gewalt zermalmenden Zornes“ und die „Innigkeit frommen Glaubens“, den „urwüchsigen deutschen Bauernsohn“ und den „Heldenmut der Germanen“, und darum sei Luther schlechthin „der ewige Deutsche.“²⁵ Die ‚Lutherrenaissance‘ des frühen 20. Jahrhunderts schrieb ihm zudem eine gegen den katholisch-mittelalterlichen Integralismus gerichtete „Befreiung der sogenannten Eigengesetzlichkeit der Kulturgebiete [...] von klerikaler Bevormundung“²⁶ zu: Eine gleichzeitig autoritäre und romantische Lehre vom Staat als Verkörperung der Gemeinschaft deutscher Gewissen konnte so Raum greifen; Staat und Nation und dann auch der Krieg, in den diese vermeintlich hineingezwungen wurden, konnten so zu Emanationen der Schöpfungsordnung und mithin zu Bewährungsstätten eines bedingungslosen Gottesgehorsams erklärt werden.

Aus beiden Quellen ergeben sich Denkmuster, welche das ‚Augusterlebnis‘ von 1914 beflügelten. „Treitschkes Luther ist antirepublikanisch, antirationalistisch und antikatholisch und steht in scharfem Gegensatz sowohl zu dem aufgeklärta-laizistischen wie zu dem katholisch-frommen Frankreich.“²⁷ Und die Lutherrenaissance vollzog eine „theozentrische Wende“²⁸: Sie richtete sich gegen den aufgeklärta-

historistischen Subjektivismus, der die protestantische Theologie etwa bei Albert Ritschl, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch lange dominiert hatte. Stattdessen stellte die Lutherrenaissance gerade die absolute Geschichtsmacht Gottes als eine das menschliche Erleben zutiefst bindende Macht in den Mittelpunkt. Paul Althaus d.Ä., Adolf Schlatter, Karl Holl und ihnen folgend dann auch Paul Althaus d.J., später einer der führenden völkischen Theologen der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus – sie alle postulierten in ihrer Kritik am naturwissenschaftlich-industriellen Zeitalter und an der Herrschaft des Geldes und der schrankenlosen Individualisierung auf der einen, wie Vermassung des Menschen auf der anderen Seite einen Gott, der sich im Erfahren kollektiver geschichtlicher Durchbrüche als gleichzeitig der lutherische Gott der je eigenen Rechtfertigung erwies. Die „Durchsittlichung“ der Gesellschaft bezog sich so auf Volk und Vaterland, dass der Krieg den „Hang zur Genußsucht und Ueppigkeit, eine geistliche Verflachung und sittliche Verweichlichung, energielose Tatenscheu, eitle Modetorheit, Sensationslüsternheit und andere bedauerliche Erscheinungen undeutschen und unchristlichen Wesens“ hinwegfegen sollte. Der Krieg selbst, so die Erwartung, werde die in der Sendung Jesu ohnehin liegende kämpferische Scheidung von Gut und Böse, Licht und Finsternis bewirken und damit „Frömmigkeit und Sittlichkeit“, mit der deutschen Nation und ihrem Volkscharakter zutiefst identifiziert, befördern, die modernesüchtige Unmoral der Feindvölker aber vernichten.²⁹

In diesem Tenor wurde das Lutherjubiläum von 1917 als eine publizistische ‚Materialschlacht an der Heimatfront‘ begangen: „Der Genius Luthers zog in dem Frühlingsbrausen des Jahres 1813 vor seinem heiligen Volke einher wie die Feuersäule vor dem Volke Israel in der Wüste“, so der Historiker Max Lehmann.³⁰ Auch Musiker und Dichter wurden in diese Kultformen einbezogen, Bach und Händel, Goethe und Schiller, sowie die idealistischen Philosophen von Kant über Herder und Fichte bis hin zu Hegel ohnehin. Diese wenn nicht Heiligen-, dann doch Heldenverehrung war ein Teil der deutschen ‚Kulturkämpfe‘; auch hier wurden Ideale politischer Gesinnung, gesellschaftlicher Orientierung, nationaler Kultur und familiärer Verantwortung eingebunden. Im Gefälle dieser im Kontext von Nation und Patriotismus breit popularisierten Dechristianisierungs- und Rechristianisierungsproblematik konnten Länder und Nationen mit ihrem religiösen bzw. säkularisierten Status und mit ihrer Konfession geradezu identifiziert werden – das hatte 1866 für die deutschen Einigungskriege, 1870 für Deutsche und Franzosen gegolten und erneuerte und verstärkte sich seit 1914 für die Art, wie Deutsche insbesondere auf Franzosen und Engländer blickten.³¹ Die Gegner der Deutschen waren – in erstaunlicher Kontinuität von 1789 bis 1918 – eben so materialistisch wie bigott-formenfixiert; das galt für England. Oder sie waren ebenso gott- wie kulturlos; das galt vor allem für den französischen ‚Erb-, oder ‚Erzfeind‘, auch dies Vokabeln, die den Krieg zur apokalyptischen Völkerschlacht erklärten, in der Gott als Herr der Geschichte fungieren und den Sieg schenken müsse. Natürlich war auch der Gott der Krieger ein konfessioneller Gott, denn immer zeichnete die Gegner nicht nur politisch-militärische, sondern auch religiös-moralische Niedertracht aus, die sich konfessionell codieren ließ:

Die Gleichsetzung von Protestantismus und Deutschtum, von protestantischer und nationaler Gesinnung kennzeichnete grundsätzlich die kulturhegemoniale Tendenz des Protestantenvereins. Sie konstituierte die nationalprotestantische Gesinnung, die bald alle theologischen und kirchenpolitischen Strömungen überwölben sollte. Die Reichsgründung 1870/71 galt als die Vollendung alter nationalliberaler wie kulturprotestantischer Sehnsüchte: die Einheit der Nation unter preußisch-protestantischer Führung.³²

Preußisch-protestantische Kulturkämpfer hatten bereits 1870/71 die Franzosen mit der katholischen Unfehlbarkeitsdebatte identifiziert: „Das deutsche Volk befreit die Welt von dem Incubus eines doppelten Größenwahnes: der französisch-militärischen Infallibilität wird die Infallibilität des Papsttums in das Nichts nachfolgen müssen.“³³ Für das historische Recht des eigenen, religiös fundierten Selbstbildes als zivilisatorisch höchstehender Kulturnation hatte Gott selbst, in der Stimmlage des Kanonendonners, einzustehen. Militärische Siege machten dann selbstgewiss aus Heeren machtvolle Instrumente in der Hand des Allerhöchsten. Daran ließ sich 1914 nahtlos anknüpfen. Der Krieg konnte zum Offenbarungsgeschehen für die Gottesfurcht der Deutschen werden, so der preußische Oberhofprediger Ernst von Dryander:

Im Aufblick zu dem Staat, der uns erzogen, zu dem Vaterland, in dem die Wurzeln unserer Kraft liegen, wissen wir, wir ziehen in den Kampf für unsere Kultur gegen die Unkultur, für die deutsche Gesittung wider die Barbarei, für die freie, deutsche, an Gott gebundene Persönlichkeit wider die Instinkte der ungeordneten Masse [...] und Gott wird mit unseren gerechten Waffen sein! Denn mit der deutschen Gesittung hängt auf das engste zusammen deutscher Glaube und deutsche Frömmigkeit.³⁴

Das Bildungsbürgertum und die politische und militärische Elite konstruierten daraus die „Ideen von 1914“³⁵: die „Überlegenheit deutscher, sprich: protestantischer Kultur, Sittlichkeit und Freiheit gegenüber westlicher Aufklärung, Demokratie und Dekadenz“. Darum wiesen deutsche Intellektuelle mit großer Vehemenz jede Schuld am Ausbruch des Krieges, an Kriegsgreueln im besetzten Belgien und an Völkerrechtsverletzungen zurück. Diese defensiven Momente aber stellten noch nicht den Kern der nationalreligiösen Deutung dar. Vielmehr dominierte weithin die Einstellung, das Übel des Krieges sei nicht als göttliches Strafgericht zu werten; vielmehr wurde in „vorbehaltloser ideologischer Überhöhung deutscher Machtpolitik“³⁶ das im Burgfrieden vermeintlich geeinte deutsche Volk zum auserwählten Werkzeug der Weltherrschaft Gottes und ihrer kulturalistischen Ziele erklärt; „Im Weltkrieg dominierte nicht nur die Verbindung und Verschmelzung von Christentum und Nationalismus, sie feierte regelrechte Triumphe.“³⁷

Predigt D. Samuel Ecks, Rektor der Universität Gießen (23.08.1914): „Es war sein Wille, dass wir siegten. Dafür danken wir. Anders kann man es nicht tun. Anders wollen wir ihm nicht danken. Wir wollen es tun in dem demütig stolzen Bewußtsein: Gott ist wirklich mit uns, seine Gedanken und sein Wille sind in den Waffen und den Herzen unserer Krieger, in den Plänen und Zielen unserer Heeresleitung gegenwärtig. Wir sollen siegen, es ist sein Wille. Anders können wir ihm nicht danken wollen.“

Franz Koehler, *Der Weltkrieg im Lichte der deutsch-protestantischen Kriegspredigt* (publiziert 1915): „Denn geht jetzt dieses Volk der Deutschen zugrunde, so geht das Kostbarste in der Welt unter, um das es sich allein zu kämpfen und zu leben lohnt: die

Geisteskultur, die den Fortschritt und Aufstieg der Menschheitsgeschichte sichert. Der Niedergang des Deutschtums würde den Niedergang des zukunftssträchtigen Menschentums bedeuten. Der Sinn der Welt würde mit dem Untergang des deutschen Wesens zusammenbrechen. Unser Volk hat noch eine Weltmission zu erfüllen. Es hat der Welt noch etwas zu sagen, was ihr kein anderes Volk der Erde sagen kann.“³⁸

Gegenüber den Buß-, Sühne- und Läuterungsgedanken traditioneller theologischer Orthodoxie trat der Erwählungsgedanke, der das deutsche Volk mit dem biblischen Volk Israel umstandslos parallelisierte. Darin lag selbstverständlich auch ein moralisierender Zug, der das besonders Deutsche, Edle und Wahre gegen das Unfromme, Unkeusche, Materialistische der Gegner zur Geltung und zum Vorschein zu bringen versuchte. Es lag darin aber auch die Idee eines durch Gott selbst der Schöpfungsordnung zutiefst verwurzelten Völkerringens, in dem nur der stete Kampf der sittlichen Tüchtigkeit die „Weltkräfte“³⁹ des religionskulturell überlegenen Volkes durch moralisch legitime Eroberung in den Lauf der Menschheitsgeschichte einbringen könne; das war ein keineswegs nur in Deutschland gepflegter Gedanke.⁴⁰

Theozentrische Geschichtstheologie verband sich hier mit einem unerschütterlichen Glauben an die durch die Gotteserfahrung fest gegründete historische Persönlichkeit, nicht nur im Neo-Rankeanismus der Geschichtsbetrachtung, sondern auch in der Formung eines durch und durch soldatischen Männlichkeitsbildes. Das zur Tat drängende ‚Gewissenserlebnis‘ brachte ein Pathos des ‚Lebens‘ zum Durchbruch, welches auch Nietzsches Verdächtigungen des Christentums als kulturgeschichtlich negativer Wegmarke des ‚Herrenmenschen‘ falsifizieren sollte. Die ‚theologische Versöhnung von moderner Kultur und Christentum‘ korrespondierte mit der ‚politischen Forderung der nationalen Einigung und Modernisierung von Staat, Gesellschaft und Kirche‘; dadurch komme das Christentum in der Gleichsetzung von aufgeklärtem Protestantismus und Deutschtum im Grunde erst jetzt wirklich zu sich selbst.⁴¹ Die daraus abgeleitete Missionsperspektive war nicht mehr auf die Ausbreitung des Christentums, sondern auf die Durchsetzung nationaler Werte gerichtet – mit allen militanten Exklusionen weltanschaulicher und nationaler Feindgruppen, die damit einhergingen. Christliche Kriegstheorien waren damit keineswegs hinwegsäkularisiert worden, aber die Definitionsmacht über die Art und Weise, wie religiöse und politische Parameter zu einander in Beziehung gesetzt wurden, hatte sich doch eklatant auf die Seite des nationalen Diskurses verlagert. Der deutsche Protestantismus war weitgehend bereit, in diese Erfahrungsräume einzutreten und den damit vorgezeichneten Erwartungshorizont enthusiastisch zu illustrieren; das ‚Grundmotiv‘ wurde die ‚Deutung der Nation als Offenbarung Gottes in der Geschichte‘.⁴²

Dennoch war diese kraftvoll medialisierte Position im deutschen Protestantismus keineswegs einhellige Mehrheitsmeinung. Ein Großteil der konservativen Orthodoxie und des Pietismus strömte dem Pastorenationalismus nur sehr zögerlich zu. Und ihr Weg dorthin war von einem ganz anderen Argument geprägt: von dem anti-französischen Ressentiment gegen die ‚Ideen von 1789‘, gegen ‚Aufklärung, Materialismus, Atheismus und Republikanismus‘.⁴³ Der ‚Geist von 1914‘ war also eine sehr brüchige Koalition moderner und antimoderner Motive, die den Beteiligten in wechselseitigen scharfen Vorwürfen auch bewusst wurde. Verbindend wirkte 1914

insbesondere der Gedanke des protestantischen Reiches und des Krieges als kulturhegemoniales Projekt – allerdings ohne innere Einigkeit darüber, wie diese Kultur konkret gedacht werden sollte: Darin zeigt sich das Übergewicht, das nationalpolitisch-militaristische Kriegstheorien über religiöse Kriegsdeutungen längst gewonnen hatten. Der ‚politische Protestantismus‘, so seine Bekenner, errichtete keine protestantische Konfessionsgesellschaft, sondern stelle die wahre Natur des Staates gegen den ‚theokratischen‘ Integralismus der ultramontanen Katholiken wie die glaubens- und vaterlandslosen Kräfte des Sozialismus heraus; das ‚Augusterlebnis‘ war eine Erfahrung der großen Städte, der Idealisten in den gebildeten Eliten und Mittelschichten sowie der studentischen und gymnasialen Jugend. In den Arbeitermilieus und auf dem Land ging es realistischer und darum sorgenvoller zu.⁴⁴ Vor allem für die Eliten und die, die sich dafür hielten, galt: „Der innenpolitischen Ausgrenzung im Zuge eines fortgesetzten nationalprotestantischen Kulturkampfes gegen Katholiken, Sozialdemokraten und Juden entsprach außenpolitisch die Bejahung imperialistischer ‚Realpolitik‘; beides führte in allen kirchlichen Lagern zu einer zunehmenden Militarisierung der Gesinnung und einer wachsenden Kriegsbereitschaft.“⁴⁵ Das schlug sich auch in den Kriegsliturgien nieder. Paul Althaus d.J. stellte als Lazarettpfarrer in Polen die „herrliche Gnade Gottes“⁴⁶ heraus, dem ‚Vater unser‘, insbesondere der Bitte um die Heiligung seines Namens, folgendes Gebet beizustellen:

Lass die Gerechtigkeit nicht sterben, Herr!/Das Göttliche, das diesem Stern verliehn./Darum liegt Deutschland heute auf den Knien./Dies Ungeheure, laß es nicht geschehn./Daß gutes Recht und Treue untergehn./Laß die Gerechtigkeit nicht sterben, Herr!/Herr, lasse unsere Feinde nicht gewähren, die meuchlings hingemordet guten Frieden; Herr, straf sie heut! Herr, straf sie schon hinieden!⁴⁷

Das Augusterlebnis geriet somit zur großen Selbsttäuschung über den Stellenwert christlicher Kriegstheorien in der nationalen Gesellschaft. Denn der ältere Bußgedanke, der die Übel des Krieges als göttliche Strafe betonte – ein freilich von den Politikern und Militärs als Schädigung des Wehrwillens scharf bekämpftes Thema, wurde nun weitgehend in die Idee göttlicher Sendung, ja einer neuen Phase der Schöpfung, deren Instrument das deutsche Volk sei, überführt. Der prinzipielle Schritt zur „deutsch-christlichen Volksnomostheologie“⁴⁸ nach 1933 war hier bereits angelegt. Diese „Aushöhlung der christlichen Substanz“⁴⁹ entsagte den Bekenntnisschriften der Antike und der Reformationszeit nicht explizit, entschloss sich aber dennoch, Erlösung nicht mehr durch das Kreuz Jesu Christi im Jenseits, sondern durch die deutsche Nation im Diesseits zu erwarten und die Friedens- und Versöhnungsbereitschaft des christlichen Glaubens durch nationalreligiöse Militanz zu ersetzen. Otto Dibelius, Pfarrer und später Generalsuperintendent in Berlin, über den deutschen U-Boot-Krieg, noch im Oktober 1918:

Ich sage mich los von der feigen Gesinnung, die in jedem Rückschlag des Krieges den beginnenden Untergang sieht. Ich sage mich los von dem Geist der Müdigkeit, dem ein schmachvoller Friede lieber ist als ein Kämpfen und Opfern bis zum Sieg. Ich bekenne mich zu dem festen Glauben, daß Gott unserm Vaterland noch eine große Zukunft zugedacht hat. Ich bekenne mich zu der Gewißheit, daß das deutsche Volk, wenn es glaubt an seinen Sieg, unüberwindlich ist im Kampf um seine Freiheit.⁵⁰

Diese Strategien sicherten den Burgfrieden jedoch nur teilweise; gerade die vorbehaltlose Bereitschaft der Kirche, sich gegen alle Negativität der Kriegserfahrung weiterhin propagandistisch gebrauchen zu lassen und darin einen „eklatanten Mangel an Wirklichkeitssinn“ offenzulegen, untergrub deren Glaubwürdigkeit. Daraus resultierte 1918/19 die tiefe Unfähigkeit, die Niederlage zu verstehen; der politisch unkluge Frieden von Versailles verstärkte die Unfähigkeit, friedliche Völkerverständigung in den Mittelpunkt kirchlichen Handelns der Zwischenkriegszeit zu stellen. Die Stimmung in der Bevölkerung war damit ohnehin nur zu einem kleinen Teil getroffen. Deren gedrückte Stimmung, deren Angst und Trauer, deren intuitives Bewusstsein vom tödlichen Ernst der Lage kam darin kaum zum Ausdruck.⁵¹

2. Der katholische Nationsdiskurs zwischen Kulturkampf und Krieg

Zu den Enttäuschungen, Erschütterungen der Lebenswelt und Todesbedrohungen nach 1914 hatten sich die Katholiken mit ihren eigenen Deutungen zu verhalten, die sich aus ihren Erfahrungen und ihren politischen Orientierungen im Kaiserreich, aber auch aus der kirchlichen und theologischen Interpretation des Krieges durch die Bischöfe und die Geistlichen in den Gemeinden speisten. Anders als man früher gemeint hat, war den Katholiken am Beginn dieses Krieges eine Nationalisierung ihrer Selbst- und Feindbilder keineswegs zwangsläufig. Besonders die katholischen Studierenden und Akademiker waren im Kaiserreich „auch Bildungsbürger“⁵², eine konfessionell geprägte Elite, die sich als Minderheit in einem weitgehend protestantisch geprägten akademischen Milieu bis hin zu „akademischen Kulturkämpfen“⁵³ behaupten musste. Wo allenthalben der gesellschaftliche *mainstream* die Nation zum „Letztwert und obersten Legitimationsquell für Forderungen jedweder Art“ erklärt hatte⁵⁴, müssen katholische Äußerungen zu Geschichte und Nation, zu Konfession und Krieg in diesem aktuellen Spannungsfeld gelesen werden. Dann zeigt sich, dass sie sich gegenüber der Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation samt ihren hypertrophen Verschärfungen am Vorabend des Ersten Weltkriegs⁵⁵ zunächst vergleichsweise zurückhielten. Nation zählte, anders als Staat und Kirche, nicht zu den katholischen Theologumena. Das deutsche Kaiserreich wurde unmittelbar nach seiner Gründung als legitimer deutscher Nationalstaat, nicht aber als gottgewolltes Reich mit einer besonderen Mission anerkannt. Die katholische Staatslehre kannte Gottesgnadentum und die Legitimität ordentlicher Herrschaft, begrenzte aber gleichzeitig die Absolutsetzung des Nationalen durch die grundsätzliche Universalität des neuen Bundes.

Bei allen Unterschieden seien, hieß es immer wieder unter den katholischen Studierenden und Akademikern, die anderen Nationen und Völker als (christliche) Brudervölker zu betrachten. Deshalb habe man sich vor ‚überspanntem‘ Nationalismus und ‚unbeschränkte[r] Verachtung für alles Fremdländische‘ zu hüten. Man distanzierte sich von Rassismus und radikalem Nationalismus, den man als ‚Hurratriotismus‘, als ‚billigen äußeren Patriotismus‘ oder als ‚furor hyperteutonicus‘ bezeichnete.⁵⁶

Diskussionen über „Deutschlands Beruf“ in der Welt und eine „religiös legitimierte Sonderstellung mit göttlichem Sendungsauftrag“⁵⁷ ließen sich aus solchen Haltungen

kaum herausdestillieren. Zudem waren katholische Nationsvorstellungen mit Bismarcks aus dem Krieg geborener kleindeutscher Schöpfung keineswegs identisch. Neben großdeutschen Identitäten unter Einschluss des katholischen Österreich blieb weiterhin ein starker föderaler Zug wirksam, innerhalb dessen der Begriff des Vaterlandes noch einen regionalen oder gar lokalen Bezugsraum bezeichnen konnte. Regionalpatriotismus fand auch in einer lebendigen Verehrung für die Landesherren Bayerns, Württembergs und Badens beredten Ausdruck; sie war komplementär zur Verehrung des Kaisers-, hielt sich von Bismarckkult und Sedanstag jedoch konsequent fern und bezeugte gerade in dieser Konstellation, wie eng katholische Nationalvorstellungen in die katholische Staatslehre und damit in ein letztlich universalistisches Konzept von Herrschaftsbegründung eingebunden blieben. „Die der katholischen Kaiserverehrung der wilhelminischen Zeit zu Grunde liegenden Vorstellungen sind teilweise sehr alten Ursprungs. Sie stehen in der Tradition der Huldigung gegenüber dem Landesherrn und sind aufs engste mit einer christlichen Weltanschauung verbunden.“⁸⁸ Katholiken betrachteten ihre Regenten als legitimen Teil der Schöpfungsordnung ‚von Gottes Gnaden‘ eher in religiösen als in politischen Ordnungskategorien und daher, konfessionsvergleichend bemerkenswert, stets in Kombination mit dem Papst, also in der Verbindung von kirchlicher und staatlicher Herrschaft, rückgebunden an Universalitätskonstruktionen, welche der koordinierenden Zuordnung von regnum und sacerdotium im Mittelalter einen bedeutenden Platz im Geschichtsbild einräumten. Auf Studentenkommersan wurden sogenannte Autoritätsreden gehalten, Toasts auf Kaiser und Papst im Angesicht ihrer Büsten. Die Verehrung von Landesherren und Kaisern wurde explizit mit politischen Erwartungen verbunden, in denen selbst Wilhelm II. noch zum Friedenskaiser proklamiert wurde, um ihn in seiner Verantwortung als Vertreter der deutschen Weltpolitik zu binden: „In der Wertehierarchie [katholischer Studentenorganisationen] nahm der Frieden einen Spitzenplatz ein – [...] deshalb auch die schwach ausgeprägten nationalen Feindbilder nach innen und außen.“⁸⁹ Als dementsprechend gering hat sich vor 1914 der Stellenwert nationaler Feindbilder, ja von Feindbildern überhaupt herausgestellt. Man hielt Patriotismus und Zugehörigkeit zu einer internationalen Religionsgemeinschaft für vereinbar, schloss Antisemitismus in den eigenen Reihen strikt aus und verurteilte – bei allem Interesse für den Zusammenhang von Weltpolitik, Kolonialisierung und Mission – die Mischung von kulturellem Überlegenheitsgefühl und rassistischem Denken, die ansonsten unter deutschen Studierenden und Akademikern weit verbreitet war. Dem entsprachen die Geschichtsbilder katholischer Bildungsbürger. Ihre Nationsvorstellungen knüpften an der Antike, aber auch an vorchristlichen Germanenerzählungen nur äußerst lose an; Arminius/Hermann der Cherusker und dessen siegreiche Schlacht gegen die Römer unter Varus, im 19. Jahrhundert zum nationalen Symbol der Befreiung Germaniens stilisiert und in Denkmälern verewigt, entzündete bei Katholiken kaum mythologischen Enthusiasmus. Vielmehr begeisterten sie sich für eine Großerozählung, in der Bonifatius und Karl d. Gr. eine bedeutende Stellung einnahmen, die Christianisierung und das ‚katholische Reich‘ des frühen Mittelalters also. Das barg durchaus eine antiprotestantische Sinnspitze in sich: Man verklärte die Leistungen des christlich-universalen Mittelalters und bewertete die Reformation als Spaltung Europas. Darin lag gleichzeitig eine Verurteilung protestantisch-historistischer Kontinuitäts-

mythen, die sich von Martin Luther über Gustaf Adolf von Schweden und Friedrich d. Gr. bis hin zu Bismarck zogen. In den Deutungen der jüngeren Geschichte war 1813 wichtiger als 1870; die Völkerschlacht gegen Napoleon rangierte vor der Reichseinigung von oben durch Bismarck. Antifranzösische Ressentiments bezogen sich weniger auf die französische Nation oder das französische Volk als solches, sondern eher auf Napoleon als Person und auf seinen militärischen Expansionismus: „Der geringe Stellenwert nationaler Feindbilder ist in der national aufgeladenen wilhelminischen Zeit auffällig und unterscheidet die katholischen Studenten und Akademiker von [...] anderen Gruppen in der Studentenschaft und dem Bürgertum deutlich, die Vorkämpfer des radikalen Nationalismus in Deutschland waren.“⁶⁰

Solche Haltungen, die sich der Nation annäherten, ohne sie zum Kern des Wertekanons und zu einer transzendenten Größe zu stilisieren, prägten auch die kirchenamtlichen Äußerungen des Spätsommers 1914. Nur wenige argumentierten so ungebrochen patriotisch wie etwa der junge Philosoph Max Scheler. Er verfasste in seiner katholischen Phase im Herbst 1914 eine Schrift mit dem Titel *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*: „Für die katholische Kirche sind große und heilige Interessen mit diesem Kriege und seinem Ausgange verknüpft.“ Scheler erwartete, dass

jeder Sieg Deutschlands, der eine etwaige Expansion des Deutschen Reiches in irgendeine Richtung zur Folge hätte, die katholischen Bevölkerungsteile in die Majorität gegenüber den evangelischen bringen [muss] – unter gleichzeitiger Schwächung der evangelischen Solidarität mit England. Für eine eventuelle Annexion Belgiens ist dies ohne weiteres offensichtlich. Andererseits müsste ein entschiedener Sieg der Zentralmächte das Gewicht der germanischen, tieferen, innigeren und religiöseren Form des Katholizismus erheblich steigern.⁶¹

Scheler verstieg sich zu ekstatischen Bildern eines Sieg- und Expansionsfriedens im Zusammenhang mit der Ideologie einer von Deutschland ausgehenden Re-Katholisierung Europas. Das war eine Kriegsdeutung, welche die der Moderne offen zugewandten Aspekte einer Gruppe von Reformkatholiken – gegen den römischen Antimodernismus – integrierte und in eine spezifische deutsche und gleichzeitig spezifisch reformkatholische Kriegslegitimation integrierte. Der „Rhythmus in der Abwechslung von Krieg und Frieden“ bewirke „das wundersame Heraustreten der Seele aus dem fest determinierten Gang regelhaft dahinfließender Tage.“ So fördere der Krieg „das Erleben im Großen die Völker und Nationen in ihren Kriegen als soziale Ganzheiten. Hier befruchtet Eisen und Blut den Geist auf dunkle Weise.“⁶² Der Kapuzinerpater Gaudentius Koch nannte den Krieg unumwunden ein „Sakrament“.⁶³ Signifikant ist, dass sich auch die Konservativ-Ultramontanen anfangs bedingungslos für den Krieg einsetzten: Viel zitiert als Beispiel einer rückhaltlosen Identifikation der Katholiken mit ihrer Nation ist das Wort des Bischofs von Speyer und späteren Erzbischofs von München und Freising, Michael von Faulhaber, dass dieser Krieg das ‚Schulbeispiel eines gerechten Krieges‘ abgebe. Unkeuschheit, Habsucht und Frauenmode hätten den Zorn Gottes hervorgerufen, was sich in besonderer Weise im perfiden Frankreich finde. Aber auch im eigenen Volk sei gesündigt worden. Vor allem zu Kriegsbeginn setzte man überspannte Er-

wartungen in das reinigende Gewitter des Krieges und erwartete in aller Anfangsbegeisterung religiösen Gewinn für Glauben und Kirche: „Wie ein Gewittersturm geht der Krieg über die Völker und vernichtet Ungesundes und Welkes; läßt aber dafür die guten Kräfte der Völker erstarken. [...] Ja, der Krieg lehrt beten und wird so eine Quelle reichen Segens, vieler Gnaden und vieler Bekehrungen“, so der Wiener Kardinal Piffll noch im *Fastenhirtenbrief* 1916:

Ich erinnere euch, vielgeliebte Diözesanen, an die ersten Tage des Kriegsbeginnes; es war eine wahrhaft große Zeit, wie sie unser Vaterland nicht oft erlebt hat. Mitten aus dem Sumpfe kleinlicher politischer, nationaler und sozialer Zänkereien hob die große Woge vaterländischer Begeisterung uns mit einem mächtigen Ruck heraus und trug uns hinaus auf das weite Meer großer und heiliger Ziele [...] wunderbar gestärkt durch die Gnadenmittel der heiligen Kirche zogen unsere Krieger mit Gott für Kaiser und Vaterland in den Kampf und draußen im todbringenden Kugelregen schwiegen die Stimmen der Spötter und Zweifler; es verstummten die Propheten des Unglaubens im brüllenden Donner der Schlacht.⁶⁴

Auch katholische Intellektuelle begannen ihre Zurückhaltung aufzugeben und im Krieg „mehr Segen als Fluch“ zu sehen. Zwar reichte das Spektrum des ersten Blicks auf den Krieg auch bei den Akademikern von ernster Sorge um das Vaterland bis zu begeisterter Legitimation, aber der Enthusiasmus überwog: die Einheit des bislang gespaltenen Deutschlands, das die Katholiken marginalisiert hatte, das vaterländische Opfer und die daraus abgeleiteten Ansprüche auf Teilhabe am nationalen Erbe, der kampfbereite Wunsch, „an den Feind heranzukommen“.⁶⁵ Mit besonderer Schärfe beschwor der Beuroner Benediktiner Sebastian von Oer die selbstverständliche Gerechtigkeit der deutschen Sache und verband sie mit religiös getönter Siegeszuversicht:

Wie vor 100 Jahren [Verweis auf die Völkerschlacht bei Leipzig 1813], so stehen auch jetzt die Völker Europas in blutigem Krieg gegeneinander [...]. Damals galt es, sich vom Joch des gallischen Eroberers zu befreien, und der Krieg war ein gerechter – und Gott gab den Sieg! Heute gilt es der deutschen Nation und ihren österreichischen Stammesbrüdern, das Netz zu zerreißen, das ein ränkesüchtiger König ersonnen und das fränkischer Übermut, russische und englische Hinterlist und Tücke über uns ausgespannt haben. Und auch dieser Krieg ist ein gerechter, uns aufgezwungener, ein heiliger Kampf für Haus und Herd, für Vaterland, Freiheit und Ehre. [...] Wir müssen siegen, sonst werden wir untergehen; wir wollen siegen, und wir werden siegen!⁶⁶

Die „Geißel des Krieges“ bedeute „ein Strafgericht Gottes“ und eine „verdiente Züchtigung“, die aber nicht nur die Söhne und Brüder, Handel und Industrie, bürgerliches und staatliches Leben im eigenen Lande schädige, sondern vielmehr zualtererst die gottlosen Franzosen heimsuchen werde: „Unsere Nachbarn drüben über den Vogesen haben ihren Gott vergessen; sie haben ihn abgesetzt aus Schule, Gemeinde und Staat verjagt. Nun verläßt er sie.“ Gegen die 1905 in Frankreich durchgesetzte feindliche Trennung von Kirche und Staat müsse das „Zurück zum alten Gott!“⁶⁷ zur gemeinsamen Losung von Kaiser, Reich und Vaterland werden. Zwischen deutschen und französischen Laienkatholiken kam es zu einem letztlich fruchtlosen publizistischen Schlagabtausch, in dem beide Seiten der jeweils anderen die eklatante Verletzung katholischer Glaubensgrundsätze und Gerechtigkeitsgebote vorwarfen.⁶⁸ Französische Katholiken sahen hinter dem Überfall Deutschlands auf

das neutrale Belgien und hinter der Kriegswirklichkeit an der Westfront einen Krieg der Unkultur des protestantisch-preußischen Geistes gegen die katholischen Nachbarn:

Man kann sagen, dass in der modernen deutschen Denkweise der eigentliche Begriff der Gerechtigkeit und der Moral verloren gegangen ist, denn das Moralgesetz kann nur wirksam sein, wenn es objektiv und absolut ist. Die deutsche Denkweise anerkennt aber weder objektive noch absolute Grundsätze. In religiöser Hinsicht seit Luther, in philosophisch-spekulativer Hinsicht seit Kant und Hegel, in nationaler Hinsicht seit Fichte, in militärischer seit Bismarck (und alle die Stufen dieser Entwicklung folgen mit unerbitterlicher Logik auf einander) lässt das deutsche Ich seine religiöse, moralische, rechtliche Norm objektiver und absoluter Natur über sich gelten. Das entspricht, wörtlich genommen, der Wahrheit und das führt zum Begriff eines vollständig neuen ‚Kriegsrechts‘, unter dessen furchtbaren Folgeerscheinungen wir zu leiden haben.⁶⁹

Deutsche Katholiken replizierten scharf, dass

mit dem Erscheinen des Buches ‚La Guerre Allemande et le Catholicisme‘ nunmehr auch die religiöse Einheit, der kirchliche Friede unter den Katholiken des Erdkreises schwer bedroht und gefährdet erscheint. Man braucht sich gewiß nicht zu wundern, daß in allen kriegführenden Ländern die Katholiken eng mit ihren Volksgenossen zusammenstehen und sich je nach ihrem Temperament von der allgemeinen Kampfstimmung mehr oder weniger hinreißen lassen. Aber neu und unerhört ist es, daß die gläubigen Katholiken eines Landes als solche hervortreten und unter Führung angesehener Kirchenfürsten und Gelehrten die furchtbarsten Anklagen gegen eine andere Nation erheben; schmerzlich und unerträglich ist es für jeden Friedensfreund und Katholiken, daß sie diese Nation, weil sie gegen Frankreich kämpft, vor der ganzen Christenheit als grundsätzlichen Feind aller Sittlichkeit und Religion brandmarken und dabei ausdrücklich die Katholiken des Landes als Mitschuldige hinstellen! Muss ein solcher Schritt nicht die schlimmste Gefahr für den religiösen Frieden auf Erden heraufbeschwören? [...] Inmitten aller Schrecknisse des Krieges war es bisher ein wahrer Trost für jedes fromme und friedliebende Gemüt, daß man bei einer eigenartigen Gruppierung der kriegführenden Mächte nicht von einem Religionskriege sprechen, nicht die finstere Glut eines blutigen religiösen Fanatismus entfachen konnte. Die Verfasser des genannten Werkes haben alles getan, der Menschheit auch diesen Trost zu rauben. Gott sei Dank, die Evidenz der Tatsachen ist zu stark und überwältigend, als daß der Versuch, den Krieg zu einem zu einem Religionskriege zu stempeln, gelingen könnte.⁷⁰

Gegen die Identifizierung Deutschlands mit unethischem Relativismus sollte der durch und durch christliche Charakter der Nationalkultur zur Geltung gebracht werden:

Nein unsere Staaten ruhen noch im großen und ganzen auf christlichem Boden, unsere Schulen pflegen noch die Lehre und Moral des Erlösers, unser Volk ist in seiner großen Masse nach noch positiv religiös, unsere Sozialpolitik ist von den Ideen der Gerechtigkeit und Liebe eingegeben, unsere Fürsten und Staatsmänner und Heerführer sind Männer des Glaubens und des Gottvertrauens [...].⁷¹

Auch für den Rottenburger Bischof Keppler trug die Kirche „zur Festigung des Fundamentes der Ordnung und Stärke des Vaterlandes“ bei und schuf „eine Sicherheit für die Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit des Heeres“; sie verstärkte „den Unterbau nicht bloß des Altars, sondern auch des Thrones“.⁷² So stand er auch bei Kriegs-

ausbruch selbstverständlich an der Seite eines Vaterlandes, dessen „süßer Trost“ und „schönster Ruhm“ vor allem in den redlichsten Versuchen zu sehen sei, „der Menschheit den Frieden zu erhalten“; Deutschland habe „erst zum Schwert gegriffen, als deine Ehre und deine Existenz es verlangten!“⁷³

Dass Deutschlands Krieg ein „gerechter und notwendiger sei“, daran ließ er keinen Zweifel aufkommen.⁷⁴ Die Begründung der politischen Autorität durch die christliche war ihm ebenso selbstverständlich wie die Notwendigkeit, die Verbindung von Thron und Altar militärisch zu verteidigen. Darum verpflichtete er seine Diözese zum Gebet „für unseren obersten Kriegsherren, den Kaiser“ und „für unseren geliebten König, der in diesen schweren Zeiten so ganz mit seinem Volke und für sein Volk lebt und fühlt und leidet“ sowie „für jene Glieder der königlichen Familie, die selbst ins Feld gezogen sind und Leben und Blut einsetzen für Volk und Vaterland“.⁷⁵ Das war eine unhinterfragbare Christenpflicht wie der Dienst an der Waffe selbst. Gerade bei den katholischen Akademikern konnte, trotz großer Binnendifferenzierung, von einer ‚Gegenöffentlichkeit‘ nicht mehr die Rede sein: Sie identifizierten sich mit dem protestantischen Kaiser und seiner militärischen Entourage nunmehr eher als mit dem auf Frieden und Neutralität drängenden Papst; der Bismarck- und Hindenburg-Mythos begann auch in diesen Kreisen zu greifen. Das Germanenbild der „deutschen Treue, Einfachheit und Sitte“⁷⁶, des Idealismus und der Geistes- und Gemühtiefe ließ sich auch mit katholischem Traditionsbewusstsein verbinden. Sittliche Erneuerung sollte den moralisch-kulturellen „Weltberuf“ begründen, der nun auf eine sehr deutsche Weise christlich war. Das Seelenfeuer, das Opfer, der Kampf, der Boden des Vaterlandes und das Sterben waren auch hier auf eine unheimliche Weise „heilig“ geworden. Nur langsam und spät verdrängte der Wunsch nach einem „ehrenvollen Frieden“⁷⁷ die bis dahin geltenden annexionistischen Vorstellungen vom „siegreichen“ Ausgang des Krieges, und sei es durch den allweg bejahten bedingungslosen U-Boot-Krieg. Prominente Politiker der katholischen Zentrumspartei, wie Matthias Erzberger, legten hier einen besonders weiten Weg zurück; der ursprüngliche Annexionist sollte zum Vorkämpfer der friedensorientierten Parlamentarisierung Deutschlands im Interfraktionellen Ausschuss werden; schließlich war er es, der im November 1918 im Wald von Compiègne den Waffenstillstand unterzeichnete und sich den unversöhnlichen, schließlich mörderischen Hass aller Revanchisten und Republikgegner zuzog.⁷⁸

Dennoch brach sich im Katholizismus keineswegs nur Hurra-Patriotismus die Bahn. Der Krieg machte Gott zum „Missionar“ und „Zuchtmeister“⁷⁹ in einer als religionslos-materialistisch empfundenen Welt. Gott selbst rufe in den Leiden und Entbehrungen zu Umkehr und Buße; so wurde es von den Gläubigen bis in die Ernüchterungs- und Abnutzungsphasen des Weltkriegs an- und wahrgenommen, ja mit oft beispiellosem religiösem Enthusiasmus beantwortet:

Hirtenbrief Michael von Faulhabers, Bischof von Speyer (Dezember 1914): „Der Krieg hat unser Volk ins Gebet genommen und viele wieder beten gelehrt [...] Kriegszeit ist Bußzeit. [...] Kriegführende Völker haben die Neigung, die Schuld ihrer Feinde auf einer strengeren Wage zu wiegen als die eigene Schuld. [...] Demgegenüber lehrt uns die fünfte Vaterunserbitte, auch das eigene, nicht immer nur das fremde Gewissen zu erforschen, vor dem Vater im Himmel auch die eigene Schuld zu bekennen, statt immer nur die Geschwister beim Vater zu verklagen.“⁸⁰

Hirtenbrief des Freiburger Erzbischofs Nörber (9. August 1914): „Das Vaterland ruft seine Söhne, um den heimatlichen Boden zu schützen und seine Ehre zu retten. [...] Zahlreich sind die Feinde, die uns umgeben. Doch wollen wir vertrauen auf unsere gerechte Sache und auf die Hilfe Gottes.“⁸¹

Der Kriegsbeginn wurde hier jedoch keineswegs als Wille, sondern lediglich als Zulassung Gottes begründet. Er war kein Gottesgericht, sondern die Folge der politischen Entwicklung, weswegen die Gebete vor allem darauf zielten, dem Schrecken des Krieges möglichst schnell ein Ende zu bereiten. Enthusiasmen aus dem Arsenal der Kriegspredigttradition wurden konterkariert, teils auch verdrängt von der auf Bußbereitschaft und Umkehrwilligkeit zielenden „Prüfung“, die Gott auch „seinem“ Volk auferlegte.⁸² Die ganze Ambivalenz katholischer Kriegsdeutungen, die in die offizielle Kirchensprache aufgenommen wurden, wird auch im allgemeinen „deutschen Kirchengebet während des Krieges“⁸³ deutlich. Auf der einen Seite enthielt es ganz traditionale Formeln der Einordnung des Krieges in die Strafschickungen, welche die *conditio humana* seit jeher bestimmten:

Allmächtiger, ewiger Gott [...], sieh an mit den Augen Deiner Barmherzigkeit unseren Jammer, unser Elend und unsere Not. [...] Durch diesen Herrn Jesus wende ab, mildester Vater, die wohlverdienten Strafen, gegenwärtige und zukünftige Gefahren, verderbliche Empörung, Krieg, Teuerung, Krankheiten und betrübte, armselige Zeiten!⁸⁴

Das war mit praktisch gleichlautenden Formulierungen auch im 16. und 17. Jahrhundert gebetet worden. Daneben aber trat eine ungebrochene Fürbitte für „Deinen Knecht Wilhelm II., den Kaiser und König, unseren Herrn“ sowie das gesamte Kaiserhaus. Und schließlich wurde einerseits gebetet „um Deinen allmächtigen Beistand für unser deutsches Vaterland“ und um Segen für „die gesamte deutsche Kriegsmacht“. Andererseits aber wurde die eigene Bußbereitschaft und „Besserung des Lebens“ eingefordert und „das Feuer Deiner göttlichen Liebe“ als „Hunger und Eifer zu aller Gerechtigkeit“ zugesichert: „Führe uns zum Siege und gib uns Gnade, daß wir auch gegen unsere Feinde uns als Christen erweisen. [...] Wir bitten auch, wie Du willst, o Gott, daß wir bitten sollen, für unsere Freunde und Feinde [...]“.⁸⁵ Auch die Kriegsfurcht, das maßlose Leiden und die Friedenssehnsucht artikulierten sich in den Begriffen der ‚Hingabe‘, des ‚Opfers‘ oder des ‚Blutvergießens‘ als Anrufung Gottes um Trost und Bewährung, nicht mehr um Sieg. Nationalisierung war allenthalben, und dennoch zeigen neue Studien, dass die legitimierende Nutzung von Religion für religionsfremde Kriegsziele im Sinne „autoritärer, ermutigender, besänftigender *Suada*“⁸⁶ die Glaubensbereitschaft nachhaltig erschütterte.⁸⁷ Denn jenseits des in Kriegsaufrufen und -predigten veröffentlichten und jenseits des privat geglaubten Gottes hat der Krieg auch die Abwendung vom Glauben und den Aberglauben genährt; Feldprediger und Beichtväter beschworen angstvoll die religiöse Verzweiflung – ob es einen Gott gibt und ob er gerecht ist – als Todsünde; mit ihrer zunehmenden Betonung der Anwesenheit Gottes im Leiden antworteten sie auf eine Kriegserfahrung, deren militaristisch-patriotische, an Bußbereitschaft geknüpften Siegesgewissheit längst aufgebraucht war.

Zudem war eine naive, für die Folgen der Gewalt blinde Schwärmerei nicht einmal zu Kriegsbeginn der dominierende Ton. Kriegsbegeisterung meinte im Herbst 1914 vielmehr eine düstere Ahnung schweren Unheils und harter Opfer, in denen

aber, so die Hoffnung, etwas Existentielles zum Durchbruch kommen könne, ja geradezu müsse. Gegen die Hohlheit des bürgerlichen Individualismus, die Trägheit der säkularen Kulturwelt und die Überspanntheit individualistischer Lebenskonzepte müsse eine elementar erneuerte Existenz christliche Urgründe der Vergemeinschaftung wieder zum Vorschein bringen. Kriegsbegeisterung, das war unter Katholiken zunächst einmal eine Kriegsbereitschaft, in der sich ihre Religion als „Leidens- und Trostgemeinschaft“⁸⁸ bewähren müsse, um in tiefster Läuterung neu anfangen zu können: „Wenn dieser Krieg zum vollen Ausbruch kommt“, dessen war Keppler bereits ganz zu Anfang gewiss, „wird er über ganz Europa Ströme von Blut und Tränen bringen, wird er selbst bei gutem Endausgang für unser Vaterland eine schwere Heimsuchung werden“.⁸⁹ Auch die Pfarrer sprachen bei Kriegsbeginn bereits bemerkenswert offen:

Predigt zum Kriegsbeginn (August 1914): „Wenn man sieht, wie ein Geschöß in eine Gruppe einschlägt, wie Leute zerrissen werden, ihr Blut und Gehirn den Nachbar bespritzt [...] und dazu das Bewußtsein hat, das kann dir jeden Augenblick auch geschehen – das will über Menschenkraft gehen. Man meint, man müsse fortlaufen, hinaus aus dieser Hölle. [...] Da hilft nur eines: die Religion.“⁹⁰

Es geht bei diesen Wahrnehmungen um Differenzierung: Wie der Pastorennationalismus nicht den gesamten evangelischen Diskurs ausmachte, ist die in katholischen Verlautbarungen dominierende politische Begründung vor allem auf die passive und defensive Interpretation der politisch-militärischen Rolle Deutschlands gemünzt. Darum partizipierten Katholiken an den in der ganzen Gesellschaft herrschenden Bedrohungs- und Einkreisungsängsten und der weit verbreiteten Überzeugung von der Schuldlosigkeit Deutschlands am Krieg. Aber dies war gleichzeitig der Grund dafür, dass in der religiösen Kriegsdeutung die Themen Buße, Leid und Trost deutlich im Vordergrund standen. Der Versuch, über eine besonders patriotische Kriegsinterpretation Vaterlandstreue zu demonstrieren, stand in der Breitenreligiosität offenbar gerade nicht im Vordergrund: „Aus einer kriegsbejahenden eine kriegsbegeisterte Grundstimmung abzuleiten hieße, den Quellen Gewalt anzutun.“⁹¹

Der Kriegsausbruch bot eine einmalige Gelegenheit, eine im Antimodernen verhaftete Kulturkritik auf den „blutigen Finger“ des Krieges zu übertragen, den Gott in „eine große schwärende Wunde am Volkskörper“ hineinlege: Verlernt sei „in weiten Kreisen die gute deutsche Art, die einfachen Sitten, die Gottestreue und Familientreue“; an deren Stelle seien „das Gift einer ausgeschämten Kunst und Literatur“, die „bösen Laster“, nicht zuletzt der „Unglauben, die gerühmte Diesseitskultur, die moderne Gefühlsreligion ohne Gott und ohne Kirche“ getreten. Der Krieg war die eigentliche Leidenschule, ein „Erzieher großen Stils“, der „mit dem Brecheisen des Schreckens und der Todesnot“ verhärtete Gewissen aufbrechen sollte. In großer Schärfe kontrastierte man „Selbstsucht, Weichlichkeit, Genussucht, Eigensucht, Habsucht“ mit einem „Geist freudigen Entsagens, willigen Leidens und Opfern“, in dem der „so kleine Alltagsmensch“ über sich selbst hinauswachsen in „Heldenhafte“. Hier sah man den Ort der Religion: Aus ihr und nur aus ihr könne ein gesunder sittlicher und religiöser Kern herauspräpariert werden.⁹² Die eigentlichen Quellen katholischer Kriegserfahrung sollten daher – das zeigt auch das obige

Fallbeispiel – jenseits vorwiegend politischer Werturteile liegen. Der „Weltbrand“ habe seine Ursache in „letzter Linie in der Vorsehung Gottes selbst“, sei eine „Leidenskur für Nationen, ein operativer Eingriff in kranke Völkerorganismen, eine Operation auf Leben und Tod mit großem Blutverlust, mit schweren Amputationen.“ Dieser Krieg sei ein Strafgericht nicht nur über die Feinde Deutschlands, sondern auch über die Rück- und Abwärtsbewegung des „seelischen Lebens“ trotz aller „Fortschritte in der äußeren Kultur“ Deutschlands selbst und „über den Niedergang der Sittlichkeit und der ernsten christlichen Lebensauffassung und Lebensführung, über das unheilvolle Vordringen und immer frechere Auftreten des Unglaubens und der Gottlosigkeit auch in deutschen Landen.“⁹³ Auch der Gemeinsame Kriegshirtbrief der deutschen Erzbischöfe und Bischöfe machte

eine ihrem ganzen Wesen nach unchristliche, undeutsche und ungesunde Überkultur mit ihrem äußeren Firnis und ihrer inneren Fäulnis, mit ihrer rohen Geldsucht und Genussucht, mit ihrem ebenso anmaßenden wie lächerlichen Übermenschentum, mit ihrem ehrlosen Nachäffen einer fremdländischen, verseuchten Literatur und Kunst und auch der schändlichsten Auswüchse der Frauenmode⁹⁴

für das Gericht des Krieges, das nun auch über die Deutschen hereinbrach, verantwortlich. Deutschland war schuldlos am Krieg, aber keineswegs ohne Schuld:

Wir wollen uns nicht in die Schuldbücher der anderen Völker vertiefen, sondern in unser eigenes, wollen nicht das Gewissen unserer Feinde erforschen, sondern das unsrige. Wir sind unschuldig am Ausbruch des Krieges; er ist uns aufgezwungen worden; das können wir vor Gott und der Welt bezeugen. Im Übrigen wollen wir nicht auf unsere Unschuld pochen. Der Krieg hat auch bei uns schwere Schuld aufgedeckt.⁹⁵

3. Skizzen einer jüdischen Kriegsdeutung und Resumée

Besonders schwierig wirkten sich die nationalkulturellen Konstellationen auf die Kriegsteilnahme, aber auch auf die gesellschaftliche Marginalisierung des Judentums aus.⁹⁶ Wo das orthodoxe deutsche Judentum des 17. bis 19. Jahrhunderts den Krieg vor allem religiös als Läuterung interpretierte (darin christlichen Kriegstheorien vor 1800 ganz vergleichbar), darum aber von den Befreiungskriegen bis zum Ersten Weltkrieg am Feindbild gegen das gottlos-amoralische Frankreich partizipierte, setzten liberale Juden auf Humanität und Fortschritt, die nach dem Krieg in endgültigen Friedensschlüssen doch endlich zum Durchbruch kommen müssten. Diese Hoffnung hatte man schon mit dem jüdischen Engagement im deutsch-französischen Krieg 1870/71 verbunden:

Die Vaterlandsliebe ist ja ein viel zu tiefes, heiliges Gefühl, als daß es von dem größeren oder geringeren Maaße der bereits erlangten Rechte abhängig wäre! Die Vaterlandsliebe ist ja zu sehr mit allen Fasern des menschlichen Seins verwachsen, als daß sie unter der zweifelstüchtigen Erwägung litte oder dieselbe überhaupt gar in der Stunde der Gefahr des Vaterlands in sich aufkommen ließe [...].⁹⁷

Beide Gruppen – Orthodoxe wie Liberale – verbanden mit dem Krieg das Thema der nationalen Loyalität und Solidarität und die Hoffnung voranschreitender Eman-

zipation und Integration. Wie alle Minderheiten tendierten sie dahin, die gesellschaftliche Ausnahmesituation zu nutzen, um sich zu beweisen und so für ihre gesellschaftliche Akzeptanz und öffentliche Integration zu streiten. Das deutsche Judentum war alles andere als eine homogene Größe; aber in aller Diversität stellte der Kriegsausbruch eine Herausforderung zu theologischer Aktualisierung, zur publizistischen Selbstdarstellung und zur Abwehr des Antisemitismus dar. Jüdische Mitglieder liberaler Studentenverbände plädierten daher für patriotische Kriegsteilnahme:

Und auch diejenigen unserer Glaubensgenossen, welche durch jene Rassentheorien oder durch die antisemitischen Strömungen verwirrt, selbst an ihrem Deutschtum zu zweifeln begonnen haben, auch sie werden in diesen Tagen klar empfunden haben, wohin sie gehören. Auch sie werden gefühlt haben, wie innig sie mit dem deutschen Volke mit deutscher Kultur und unserer deutschen Heimat verwachsen sind [...].⁹⁸

Dementsprechend verstärkte der Kriegsausbruch die loyale Bindung der orthodoxen Juden an Vaterland und Obrigkeit, die weniger über eine Hinneigung zum politischen Konservatismus als vielmehr durch ein allgemeines Ethos von Paternalismus, Treue und Pflichtdenken gesteuert wurde. Der Wiener Oberrabbiner Moritz Güdemann war überzeugt:

Wenn aber der Krieg für eine Idee und in der klaren Erkenntnis geführt wird, dass diese Idee den heiligsten Besitz des Menschen umfasst [...] und daß es sich also verlohnt, für diese Idee selbst das Leben hinzugeben, dann erhebt sich der Krieg zu einer sittlichen Potenz von einer alles überragenden Hoheit, dann ist der Krieg eine Offenbarung des Göttlichen in uns, das zur Verwirklichung drängt.⁹⁹

Darum gab insbesondere die Orthodoxie ihre überkommene Orientierung der pazifistischen Selbstüberlassung an den geschichtsmächtigen Willen Gottes, verbunden mit Macht- und Gewaltverzicht, auf. Liberale und Orthodoxe waren sich darin einig, dass der Krieg messianisch gedeutet werden konnte, auch wenn erstere eher auf den moralischen Fortschritt der menschlichen Gemeinschaft und letztere eher auf eine Krisenzeit der anbrechenden Gottesherrschaft spekulierten. Jenseits solcher Unterschiede ähnelten die jüdischen Kriegsdeutungen den christlichen; Gefallene waren ‚Heilige‘ und gaben ihr Blut für das Vaterland, die Ehre Israels und die Menschheit. Der Krieg erzog zu neuem Glaubensernst – oder sollte es zumindest:

Fromm zu leben ist nicht jedermanns Sache; doch möchte ein jeder gern fromm sterben. Der Krieg erst hat die Menschen wieder allgemein zu Gott geführt. Unter dem Eindruck des Todes ist das Bedürfnis religiöser Sammlung überall stärker geworden. So hat es auch die Einrichtung des jüdischen Feldgottesdienstes überall im deutschen Heere lebhaften und dankbarsten Anklang gefunden.¹⁰⁰

Mit dem Ausgang des Krieges verbanden sie die Erwartung einer neuen Zeit, auch wenn sich konkrete Vorstellungen, wie diese sich gestalten sollte, erheblich unterschieden. Sie reichten von einer gänzlichen Verschmelzung mit der politisch-weltgeschichtlichen und gesellschaftlich-kulturellen Rolle Deutschlands bis hin zu einer von Gott gewirkten und von der Thora geprägten Friedens- und Heilszeit als Ende der gegen die Juden gerichteten Unrechts- und Gewaltgeschichte. Ansonsten drangen die Versatzstücke der deutschen Kriegsideologie tief in die Gemeinden und

in die Publizistik ein, gerade wegen der mit der jüdischen Kriegsteilnahme verbundenen Hoffnungen. Die jüdische Feldseelsorge lag ganz in den Händen der Liberalen; die Orthodoxie versorgte ihre Anhänger mit Feldbriefen. In beiden Richtungen dominierte eine „Durch-Opfer-und-Leid-zum-Heil-Ideologie“¹⁰¹, auch wenn mit dem Heil sehr unterschiedliche Lebensformen gemeint sein konnten, die zudem in Deutschland, im Zionismus oder in der endzeitliche Völkerverständigung sehr weite Perspektiven der Verräumlichung und Verzeitlichung eröffneten.

Obwohl die jüdischen Gemeinden mit ihrer Kriegsteilnahme einen unwiderlegbaren Beweis ihrer patriotischen Loyalität erbringen wollten, sahen sie sich zunehmend mit ethnischen oder kulturellen Nationsvorstellungen konfrontiert, die sie wiederum ausschlossen. Antisemitismen unterschiedlichster Prägungen gehörten eben auch zur Wirkungsgeschichte des Krieges in der Mehrheitsgesellschaft; das französische Judentum und andere europäische Judengemeinden haben in ganz vergleichbarer Weise auf die Sakralisierung der Nation reagiert.¹⁰² Die unterschiedlichen jüdischen Deutungen hatten jedoch die gleiche Konsequenz wie die christlich-konfessionellen Ansätze.¹⁰³ Weder der theologische Progressismus noch der theologische Konservatismus nämlich verhinderten die nun erst inflationär werdende Verwendung der Heiligkeitsmetapher, zumal das wabernde Gerede von den ‚Heiligen Kriegen‘, das nach den Befreiungskriegen vor allem in Deutschland zum Topos wurde, aus dem Begriffsarsenal der ‚religiös Unmusikalischen‘ wie Max Weber sie nannte, stammte¹⁰⁴: Es war ja keineswegs mehr der ursprüngliche Gott der christlichen Bekenntnisse und jüdischen Überlieferungen, dessen Heiligkeit da behauptet oder für die da gekämpft wurde.

Der in die ideologiepolitische Abhängigkeit getriebene Kriegsdiskurs der Geistlichen wurde in der Auseinandersetzung mit der Pluralisierung religiöser Kriegserfahrung nicht etwa monotoner, sondern – gegen alle Absicht – vielstimmiger; die „Pluralisierung und nun polarisierende Ausdifferenzierung von Glaubens- und Weltanschauungssystemen in der Bevölkerung“¹⁰⁵ ließ sich nicht nur in West-, sondern auch in Osteuropa beobachten. Weil die Nationalstaaten, aber auch die multiethnischen und multikonfessionellen Reiche überall in Europa ihre Ziele und Ideologeme implementierten, diese aber mit jenen der politischen Bewegungen und Parteien unterlegt waren und sie allesamt die älteren kirchlichen Semantiken nur unvollständig überschrieben, verloren Geistliche zunehmend das Sinnstiftungsmonopol für die Kriegsteilnahme des Einzelnen und auch für den gesellschaftlichen Diskurs als Ganzen. Was sie sagten wurde nach wie vor gehört, aber gleichzeitig überlagert von der Rhetorik der staatlichen Verlautbarungen und der Vielstimmigkeit einer zunehmend pluralen Öffentlichkeit und die unkontrollierbare Vielfalt der Rezeption.¹⁰⁶ Theologisches Nachdenken über den Krieg fand sich zunehmend in einer militarisierten Diskurs-Kaserne wieder: Erwartet wurde gehorsame Einfügung in die Denkmuster politischer (Selbst-)Gerechtigkeit und kulturell-moralischer Überlegenheit des Nationalen und dann zunehmend auch des Rassistischen.

Bis zum bitteren Ende 1945 trat „eine Aufforderung zur Verweigerung des Kriegsdienstes [...] nicht einmal als Denkmöglichkeit in den Horizont der kirchlichen Verkündigung.“¹⁰⁷ Das war keineswegs typisch deutsch: Für die großen europäischen Kriegsnationen sind allenthalben vergleichbare Haltungen zum Verhältnis von Nation, Religion und Krieg rekonstruiert worden.¹⁰⁸ Die päpstlichen Friedens-

bemühungen Benedikts XV. scheiterten an eben jener Nationalisierung christlich begründeter Gerechtigkeitsbehauptungen der Krieg führenden Regierungen und Öffentlichkeiten, die sie zu unterlaufen versuchten.¹⁰⁹ Je strikter die Neutralität zur Grundlage kirchlicher Friedensbemühungen gemacht wurde, um so schärfer blühten die Verdikte vermeintlicher Parteilichkeit. Der Versuch des Papstes, den Frieden nicht durch einen einseitigen Sieg herbeizukämpfen, sondern die als Christenpflicht apostrophierte Treue zum Vaterland in eine höhere Treue zur Völkerverständigung ohne nationale Hasstiraden und Kreuzzugsvisionen aufzuheben, blieb angesichts der allgemeinen Feindfanatisierung auf eine erschreckende Weise unglaublich; ihr zu folgen erschien als unpatriotisch.

IV. Strukturen der Feldseelsorge

Für diese Entwicklungen des Diskurszusammenhangs von Krieg, Nation und Religion sind auch kriegsorganisatorische Entwicklungen in Rechnung zu stellen. Sie begünstigten die Zerfaserung des Theologischen und dessen anschließende politisch-militärische Instrumentalisierung: Die Mobilisierung von Massenarmeen, deren Kombattanten mehrheitlich weder Berufssoldaten noch Freiwillige waren, verlangte nach einer Publizität der Kriegsbegründung und -begeisterung, welche die Arkanräume der Kabinette verließ und die Motivation zum Krieg zu einer gesamtgesellschaftlichen Notwendigkeit erhob. Zwar waren die Kriege des langen 19. Jahrhunderts noch keineswegs total – auch der Erste Weltkrieg nicht. Gleichzeitig aber zeigte sich, dass der 1914 ausgebrochene Nations- und Staatenkrieg „als Volkskrieg wahrgenommen wurde. Pointiert gesagt: der gehegte Staatenkrieg wurde als nationaler Volkskrieg imaginiert und erfahren.“¹¹⁰ Für die Masse der Bevölkerung war nicht mehr im Rahmen der Trübsalpredigt über einen passiv erlittenen, sondern über einen in Schützengräben und an ‚Heimatfronten‘, vor allem auch fern jeder vermeintlich zu verteidigenden Heimat aktiv zu führenden, Krieg zu reden. Die mehr als ungeliebte, zum Teil zutiefst abgelehnte Wehrpflicht wurden von einer Kriegstheologie flankiert, die den individualisierbaren Sündendiskurs ersetzte durch „Kriegstod in der Nachfolge Christi“, „Wehrdienst als Ausdruck christlicher Nächstenliebe“, weil man sein Leben lasse für die Brüder, „schließlich die Formel vom Opfer auf dem Altar des Vaterlands“.¹¹¹ Fließende Übergänge prägten das Bild der Militärseelsorge: Gebet und Heldenmut, traditionelle Buße und militarisiertes Lebensopfer. Die Politisierung war um so leichter, als sie in Deutschland im Gewand christlichen Widerstands gegen die unchristlichen Prinzipien der Revolution, aber umgekehrt genau so im Gewand des Einsatzes für neue Lebensordnungen daherkommen konnte; die Wirksamkeit der militärisch-strategisch und ideologisch induzierten Überschreibungen ließ sich vor allem an ihrer Abhängigkeit von wechselnden militärischen Konstellationen festmachen.

Unter diesen Bedingungen ließ sich auch die Militärseelsorge geradezu inhaltslos auf die Motivierung der kämpfenden Truppe und die Erziehung zu ‚soldatischem Mannestum‘ festlegen; Feldpastoral diente vorwiegend dazu, die innere Kampfkraft der Truppe und das Durchhaltevermögen, ebenso wie die Todesbereitschaft des einzelnen Kombattanten aufrecht zu erhalten, womöglich zu steigern. Die Kirchenleitungen und Militärgeistlichen ließen diese Instrumentalisierung in einem hohen Maß an sich geschehen, weil sie sich von vaterländischem Einsatz Vorteile für ihre gesellschaftliche Geltung in der Nachkriegszeit versprochen. Und das trifft in einem ganz hohen Maß auch für das insbesondere liberale Judentum zu: Engagierte Kriegsteilnahme galt als Motor der Emanzipation und Integration.

Gerade zu Beginn des Krieges war im Zuge der Mobilmachung die Seelsorge an aus ihren Heimatgemeinden ausziehenden und in die Kasernen einrückenden Soldaten groß. Weil die Befürwortung des Krieges begleitet wurde von düsteren Ahnungen und berechtigten Ängsten, füllten sich bei Kriegsausbruch die Kirchen. Und weder in den Pfarreien noch in den Kasernen wurden die Geistlichen des Ansturms derer Herr, die vor ihrer Einberufung beichten, kommunizieren bzw. das Abendmahl empfangen und ihr bisheriges Leben ordnen wollten. Ein Bericht aus Waldkirch bei Freiburg:

Am ergreifendsten war der Sonntagsgottesdienst am ersten Tag der Mobilmachung, am 2. August: die Kirche war so voll wie am Karfreitag, besonders viele Männer sind gekommen; tiefer Ernst, gehaltene innere Erregung liegt auf der Versammlung, zuweilen ein Weinen, nach den Fürbitten des Hauptgebetes ein allgemeines Schluchzen. Ich selber war zuweilen nicht fähig zu sprechen, beim Anblick auf die vielen Sorgenvollen.¹¹²

In den ersten Kriegsmonaten stieg die Zahl der Jahreskommunionen um 40 %. Reagierten die Priester nicht rasch genug auf den dramatisch geäußerten Wunsch nach Betandachten, Beichten und sakramentalem Segen, übten die Gemeinden von sich aus massiven Druck aus. Wie die deutschen Universitäten, an denen im Schnitt noch etwa 10 % der Studenten verblieben, leerten sich auch die Konvikte für die Ausbildung von Geistlichen; auch an den theologischen Fakultäten brach der akademische Betrieb weitgehend zusammen.¹¹³

Die regionale Militärseelsorge unterstand zunächst den Zivilbehörden und dem Kirchenregiment der einzelnen Länder und Diözesen.¹¹⁴ In umständlichen Absprachen hatten sie sich den preußischen Feldpropsteien und dem preußischen Kriegsministerium zu unterstellen. Schnell zeigte sich, dass die wenigen ‚etatmäßigen‘ Feldseelsorger nicht annähernd in der Lage sein würden, den Soldaten auch nur einigermaßen regelmäßig Seelsorge zu ermöglichen. Solange der Krieg ein Bewegungskrieg war, häuften sich Klagen und Beschwerden über die Unerreichbarkeit der Militärseelsorge, zumal viele Offiziere ohnehin der Meinung waren, der Platz der Geistlichen sei ‚bei der Bagage‘. Es gibt viele Hinweise darauf, dass Militärs die Anwesenheit und die Ansprüche der Feldgeistlichen als störend erlebten, sie deshalb ausgrenzten und in die Etappe verwiesen. Zu den besonders Opferbereiten zählten daher auch jene, die sich aus eigenem Antrieb als Feldgeistliche bewarben. Mit den vielen Priestern, die sich freiwillig zur Feldseelsorge meldeten, wussten die Konsistorien und Ordinariate zunächst wenig anzufangen; in den Zeitungen wurde,

nicht ohne Schärfe, über einen Mangel an seelischer Betreuung für verwundete und sterbende Soldaten diskutiert, weil die Leitung der Kirchen „Bedenken trage, dem patriotischen Eifer derer, die sich freiwillig gemeldet haben, in allweg zu willfahren.“¹¹⁵ Schließlich rückten zahlreiche zusätzliche Feldgeistliche ein, als Feld- und Lazarettseelsorger, im Sanitätsdienst oder in Heimatlazaretten.¹¹⁶ Die Kriegsakten der Konvikte, Stifte und Priesterseminare dokumentierten den Kriegseinsatz ihrer Zöglinge genau; hier wurden systematisch die Beweise angelegt, dass auch die lange verdächtigten Katholiken und insbesondere die angehenden Kleriker sich keineswegs in sicherem Gelände verborgen hielten. Für diesen Beweiswillen war ein hoher Preis zu zahlen: Etwa ein Drittel der Theologiestudierenden und Seminaristen kam bis 1918 nicht zurück. Für nicht wenige wurden schwere Kriegsversehrungen zum Weihehindernis; den sichtbar zerstörten Körper am Altar ertrugen viele Gemeinden nur widerwillig.¹¹⁷

Erst als sich die Kämpfe in den Gräben festfraßen und gleichzeitig zahlreiche Freiwillige zugelassen wurden, wurde die Seelsorge regelmäßiger, obwohl Soldaten auch weiterhin wochen-, teils monatelang auf sich selbst gestellt bleiben konnten, notdürftig versorgt mit Feldgebetbüchern, Rosenkränzen, selten genug Bibeln oder Bibelauszügen.¹¹⁸ Gemäß dem Pastoralverständnis des ausgehenden 19. Jahrhunderts standen Predigt, Beichte und Messe oder Abendmahl im Zentrum der Kriegsseelsorge, sakramental wirksame Heilungsvermittlung in einer grässlichen Welt, in der jederzeit der Verlust der seelischen und moralischen Integrität, des körperlichen Heilseins und des Lebens drohte.

Gerade darum aber war die Militärseelsorge allenthalben umgeben von den Grenzen einer rituellen Skrupulosität: Durfte auch in dieser Ausnahmesituation nur morgens und nur bei völliger Nüchternheit die Messe gefeiert und die Kommunion empfangen werden? An welche Bedingungen war eine gültige Eucharistiefeier zu knüpfen? Was war davon zu halten, dass katholische Feldgeistliche mit ihren evangelischen Amtsbrüdern gemeinsame Gottesdienste hielten, dass katholische Soldaten lieber evangelische Gottesdienste besuchten als gar keinen, dass sie gar die dort gehaltenen Ansprachen als überzeugender (vielleicht auch patriotischer) empfanden? War die Generalabsolution, wo eine Einzelbeichte nicht realisiert werden konnte, nicht eine geradezu leichtfertige Form der Sündenvergebung, gar eine „Verprotestantisierung“?¹¹⁹ Durften Theologiestudenten ohne abgeschlossene Ausbildung von den Offizieren zu geistlichen Ansprachen herangezogen werden? 1917 kritisierten die deutschen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief zu Allerheiligen den „Interkonfessionalismus“ und perhorreszierten ein „verschwommenes Christentum“, dessen „konfessionelle Verflachung“ in einen „religiösen Bankrott“ münden müsse.¹²⁰ Gottesdienste in Kirchenruinen, Lazaretten, Wirtshäusern, im freien Feld, schließlich in den provisorischen Unterständen des Stellungskrieges wurden zu den neuen Ernst- und Grenzfällen der Pastoral. Militärseelsorge wurde nicht eben einfacher angesichts der sehr unterschiedlichen mit ihr verbundenen Erwartungen. Hohe Militärchargen verlangten von den Militärseelsorgern vor allem eine moralische Zurüstung, um die Motivation der kämpfenden Truppe zu steigern. Wie konnte angesichts dieser extremen Erfahrungen des Tötens und Getötetwerdens noch so gesprochen werden, dass die christliche Friedensbotschaft nicht zu patriotischer Parteilichkeit verkam? Die größten Spannungen ergaben sich für jene Geistlichen, die sich frei-

willig gemeldet hatten, aber keineswegs als Militärpfarrer im Offiziersrang, sondern als Krankenwärter im Sanitätsdienst eingesetzt wurden. Gerade sie fühlten sich vielfach missbraucht, aber auch in ihrer Standesehre verletzt. Sie schleppten zerfetzte Leiber in Lazarette; wollten sie als Seelsorger auftreten, gerieten sie an die hartleibige Herablassung der Unteroffiziere.

So wohl sie schließlich organisiert war¹²¹, hatte die Feldseelsorge doch mit scharfen Angriffen zu rechnen, wenn sie gegen die Durchhalteerwartungen des militärischen Oberbefehls die ganze Breite christlicher Kriegsdeutungen, insbesondere die Sündigkeit, moralische Dekadenz und kriegsbedingte Umkehr der eigenen Nation zur Sprache zu bringen versuchte, wenn sie Leidensbewältigung und Sterbebegleitung in den Mittelpunkt stellte. Solche Konflikte förderten wiederum die nationale Anpassungsbereitschaft der Geistlichen selbst, nach 1917 um so mehr, als der Bolschewismus im nach-zaristischen Russland den Kirchen eine harte Behandlung, ja völlige Marginalisierung für das kulturelle Selbstverständnis der Gesellschaft androhte. So entwickelten sich Gebet und Heldenmut, traditionelle Buße und militarisiertes Lebensopfer zu einer politisierten Kriegstheologie mit fließenden Übergängen. Weil die militärischen Eliten Religion vorwiegend zur Mobilisierung nutzen wollten, musste der Kriegstod als Nachfolge Christi, der Wehrdienst als Ausdruck christlicher Nächstenliebe und das ‚sein Leben lassen für die Brüder‘ als Opfer auf dem Altar des Vaterlandes erscheinen. Kritiklos hingenommen wurden solche Instrumentalisierungswünsche freilich keineswegs: Ludwig Baur, Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen, vertrat ein strikt konservatives Verständnis der Feldseelsorge als Lehre und Anwendung einer „Ars bene moriendi“, in der die „soldatischen Standespflichten“ von Mut, Vaterlandsliebe und Pflichttreue zwar eine Rolle spielten, die Vorbereitung auf ein sakramental vermitteltes, heilgewisses Sterben aber durchaus im Vordergrund stand.¹²² Auch eine solche Vorstellung musste für die Kriegsteilnehmer und ihre Angehörigen letztlich bestätigend wirken; für eine die Kriegswirklichkeit als solche in Frage stellende Vorstellung blieb hier ebenfalls kein Raum. Nicht dass die Schrecken des Krieges verschwiegen worden wären – ganz im Gegenteil. Die Totenklage sprach laut und deutlich von untergegangenen Hoffnungen, zerrissenen Herzen, enthaupteten Familien, zerschnittener Liebe.¹²³ Aber diese Klage verzichtete eben doch nicht auf den polemischen Stachel gegen moderne Wissenschaft und Kultur, die diesem Schmerz nichts entgegenzusetzen habe¹²⁴, und natürlich gegen die Feindnationen, deren Opfer nirgends beklagt wurden. Stattdessen wurde die christliche Auferstehungshoffnung an die ‚Werke‘ deutscher Kriegsteilnahme gebunden:

Ihr Heldentod ist Leben für Haus und Hof und Herd und Familie, Leben für uns; ihre Leichname sind ein Lebenswall fürs ganze deutsche Vaterland. Habt Dank, ihr Helden, denn euer Tod hat von uns den Feind und vom Vaterland die Greul des Krieges abgehalten; euer Tod hat Leben gebracht. [...] Es ist euer Werk, ihr Helden der Schlachtfelder; denn euer Blut, geflossen in Strömen auf feindlicher Erde fürs liebe Vaterland, flutete zurück zur Heimat, verästelte sich und verzweigte sich in Millionen Herzen und schweißte sie zusammen zu einer erhabenen, vaterländischen, deutsch-völkischen Blutsverwandtschaft. Dank euch, ihr Helden!¹²⁵

In diesen hermetischen Deutungen wurden Krieg und Tod so mit Sinn gefüllt, wurden die Gnadenmittel der Kirche, die Totenmesse und der Ablass, das Fürbittgebet

und die Aufopferung, die karitative Fürsorge und die Askese des Ausharrens so in Dienst genommen¹²⁶, dass trotz aller Friedenssehnsucht eine Theologie, Pastoral und Religiosität des Friedens als wirkliche Alternative nicht in den Horizont des Denkbaren trat. Diese Parteilichkeit prägte die Militärseelsorge und ihre Verkündigung, und zwar in Deutschland wie in allen anderen kriegführenden Nationen auch.¹²⁷

V. Der Krieg als Missionar

Die Kirchen hatten bis zur Jahrhundertwende 1900 insbesondere in den Städten herbe Bindungsverluste hinnehmen müssen. Nun erfüllte sie das Augusterlebnis mit der Hoffnung, der Krieg werde die Menschen läutern und sie nicht nur ethisch, sondern auch in ihrer regelmäßigen pastoralloyalen Praxis wieder zu jenen Kirchenchristen machen, die den Geistlichen als Ideal vorschwebten.

Erklärung des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin vom 11. August 1914: „Mit hoher Freude sehen alle, die unser Volk lieb haben, wie unter der Not des mit ungeheurem Frevelmüt uns aufgezwungenen Krieges das religiöse Bedürfnis in unseren Gemeinden erwacht. Gotteshäuser und Gottesdienste füllen sich. Scheinbar erstorbene Glaubensfunken leuchten wieder auf. An vielen Orten sind die Heerespflichtigen unter Fürbitte der Gemeinde zur Armee gezogen. Man fühlt: Gott spricht in der Not der Schlachten zu unserm Volke. Und Gott sei Preis: Unser Volk findet seinen Gott wieder und spricht zu ihm als seinem Hort und seiner starken Zuflucht. Man kann sagen: Ein Feld weiß und reif zu einer Geistesernte liegt vor uns.“¹²⁸

Dieser Missionsgedanke war in beiden Kirchen stark. Aber gewisse konfessionelle Unterschiede sind doch auszumachen: Die evangelischen Quellen und Forschungen betonen den Konnex von Kriegsenthusiasmus und Missionsgedanken mit der Politisierung religiöser Erfahrungsräume; das „neue Pfingstwunder“¹²⁹ war also gebunden an die Heiligkeit der Nation, der deutschen Kultur, der Rasse oder des Kampfes gegen den Bolschewismus. Vertreter der Lutherrenaissance wie Karl Holl oder völkische Theologen wie Paul Althaus d.J. betrachteten den Krieg als jene Lage, in welcher der Mensch sich seiner absoluten Nichtigkeit gegenüber der „Wucht des absoluten Gottesgedankens“¹³⁰ und den schweren Schritten Gottes durch die Geschichtsräume in einer die Persönlichkeit geradezu vernichtenden Weise bewusst werden müsse. Hier liege der Keim zu einer Kriegspastoral insbesondere an Soldaten, ja an Männern schlechthin und an schwer verwundeten und leidenden zumal, dem lutherischen Gedanken der Rechtfertigung allein aus Gnade und Souveränität Gottes zu neuer Plausibilität zu verhelfen, um den Menschen nunmehr wieder zum sich unbedingt unterwerfenden „Werkzeug des Höchsten“ zu bekehren und so die Gesundung der Nation voranzutreiben. Der „Heroismus der Tat“¹³¹ wird zu entscheidenden Ausweis einer gegen jede „Waschlappigkeit“ gewappneten Haltung, sich „mutig dem eschatologischen Ereignis der richtenden Allmacht Gottes“ zu stellen. Sittlich zu handeln bedeutete: „bedingungsloser und selbstvergessener Gehorsam gegenüber den Forderungen eines Gottes, der das Machtverhältnis in der Beziehung zu seinen

Geschöpfen wieder zurechtgerückt hat“ und dessen Stimme in „Wundertaten“ des Schlachtengeschehens wieder den „allmächtigen Herrn der Geschichte“ zu Bewusstsein brachte. Adel und Ritterlichkeit waren, je stärker der Missionsgedanke von der männerbündlerischen Vergemeinschaftung des protestantischen Bildungsbürgertums durchdrungen war, zum einem Missionsideal verklärt, dessen „im Krieg [...] gehärteter, vertiefter, opferbereiter, vaterländischer Willen“¹³² jede Stumpfheit, Selbstsucht oder sexuelle Eskapade meidet und gerade in diesem Verchristlichungsimpuls den Erfolg der deutschen Waffen sicherte. Selbst die zerstörten Körper der Gefallenen, die jeder ästhetischen Entsprechung mit dem noch im Tode schönen Jüngling in gräßlicher Verstümmelung Hohn sprachen, verkörperten noch die missionarisch nutzbare Verklärbarkeit des Sittlichen, dessen Gehorsam die Schlachtfelder tränkte und heiligte.¹³³

Auch unter katholischen Geistlichen galt der Weltkrieg zweifelsohne als gerecht, aufgezwungen und defensiv. Ungebrochene Versuche katholischer Bischöfe und Theologen, den Kriegsbeginn 1914 zu verhindern oder zu verurteilen, sind nirgends zu erkennen. Wichtige deutsche (Erz-)Bischöfe wie Adolf Bertram (Breslau), Felix Hartmann (Köln) und Michael Faulhaber (Speyer/München) pflegten zu Wilhelm II. einen guten Kontakt; bis 1918 stand der Episkopat „mit unerschütterlicher Treue und opferfreudiger Hingebung [...] zu unseren Herrschern von Gottes Gnaden, dem Kaiser und den Landesfürsten. In ihrer Hand hat Gott im Lauf einer Entwicklung von Jahrhunderten den Herrscherstab gelegt“¹³⁴, so noch ein gemeinsamer Hirtenbrief von 1917. „Der Krieg hat in Deutschland den alten heiligen Bund zwischen Volk und Fürst nicht gelockert, sondern ihn in gemeinsamen Leiden und Streiten noch fester geschmiedet.“ Aber die missionarische Potenz des Krieges, die auch hier unterstellt wurde, sah man weniger in der projektierten neuen Synchronisierung von Nation, Staat und Kirche, sondern sie wurde gerade aus der unverhohlenen Negativität des Krieges, aus der „Stunde körperlicher, seelischer und wirtschaftlicher Todesängste, Todeskämpfe und Todeswunden, der Stunde des Völkerblutens und Staatenröchelns“¹³⁵ generiert. „Nur wer die Quellen nicht gelesen hat, kann behaupten, die Geistlichen hätten zu den Gefahren und der Trübsal geschwiegen. Das Morden auf dem Schlachtfeld und die Entbehrungen zuhause wurden in ungeschöner Weise benannt und standen an erster Stelle der Auseinandersetzung mit dem Krieg.“¹³⁶ Die Missionsutopie hielt sich an die Themen des Leidens und Trostes, angebunden an das Vorbild Jesu und Marias, der Läuterung und Buße, stark orientiert an vormodernen Vorbildern. Der Krieg missionierte durch die vermeintliche Gerechtigkeit der Verteidigung und der sühnend-rechtfertigenden Wirkung von Obrigkeitseingehorsam, Leiden und Opfer.¹³⁷ Angesichts der „von Tag zu Tag“¹³⁸ zunehmenden „Gottlosigkeit“¹³⁹ formulierte Bischof Heinrich Joeppen, Feldprobst der preußischen Armee, zu Ostern 1916:

So konnte es nicht weitergehen! – Gott griff ein mit eiserner Faust! Unheilvolle Zeiten, die gleich gewitterschweren, düsteren Wolken über den einzelnen wie über ganzen Völkern sich bleischwer lagern, verbreiten nun inneren und äußeren Schrecken! Es erstarrt das Blut in den Adern, es pocht das Herz in gewaltigen Schlägen, nach Atem ringt die gepreßte Brust ob des Jammers, ob der Not der Zeit! – Schmerzenslaute und Angstgestöhn erfüllen die Welt, die Wohnstätte des Menschen! [...] Gott hat eine große Gemeinde an der Front, aber auch hinter der Front durch seinen gewaltigen Buß-

prediger, den Krieg, um sich versammelt! Kriegszeit ist Bußzeit und Gnadenzeit, eine Zeit barmherziger Heimsuchung Gottes! In der tiefsten Nacht des Leides erblüht dem Menschenherzen die Blume des Glückes und erfüllt es mit Freude – denn Gott wird sein Anteil! Das tiefste Unglück führt oft zum höchsten Glück – zu Gott! Dieser Krieg mit seinen Schrecken zerteilt die Nebel des Unglaubens und durchweht die Welt mit Ewigkeitsernst!¹⁴⁰

Diese Geschlossenheit katholischer Kriegsdeutung prägte auch die „Losung für die Zukunft“¹⁴¹ angesichts der „Epiphanie Jesu Christi“, die „in unserem Volke beim Ausbruch des Krieges“ aufgeleuchtet habe. Gott selbst habe „vor sein Kriegsgericht geladen die gottfeindlichen, irreligiösen, ungläubigen und unsittlichen Weltmächte“, welche höhnten, „die Wissenschaft habe den Glauben abgetan, das Jenseits und die Ewigkeit ins Reich der Fabel verwiesen, Christus seiner Gottheit entkleidet.“ Die missionarische Wirkung des Krieges sollte den areligiösen Kulturalismus überwinden, weil seine Humanitätsphantasien in sich zusammengebrochen seien:

Der Menschheit des 20. Jahrhunderts ersetzt die Kultur die Stelle der Religion; das Wort bedeute ihr nichts mehr; es werde bald vollends verschwunden sein aus den Büchern und aus dem Gedächtnis der Menschen. Das Volk sei mündig geworden und werde durch Massenaustritt der Kirche den Abschied geben. Ein neues glücklicheres Zeitalter sei angebrochen; die Kriege, die das Christentum nicht habe abschaffen können, seien nun durch die Kultur zur Unmöglichkeit geworden; Bildung und Humanität habe die Nationen verbrüderd und in Frieden geeint.¹⁴²

Über diese „gottlose und gottfeindliche Kultur“ sei Gericht gehalten worden; „diese wertvolle Kriegserfahrung werden wir nie vergessen, und wir werden sie unserer Jugend einprägen. [...] Das Heldentum des Krieges soll abgelöst werden durch ein Heldentum des Friedens; der Kampf um das deutsche Reich soll zu einem Kampf um das Reich Gottes werden.“ In den Kriegsbekehrungen habe keineswegs „lediglich dumpfe Furcht und sinnbetörende Angst das arme, urteilslose Volk wieder in die Kirchen getrieben.“ Für die Zeit nach dem Krieg, unter den Bedingungen des verlorenen Krieges, der harten Auflagen des Friedensvertrages von Versailles und der politischen und gesellschaftlichen Instabilität der Weimarer Republik war hier ein für das Kirchenverständnis der Zwischenkriegszeit dominanter, wenn auch keineswegs realistischer Anspruch formuliert.

Denn je länger der Krieg dauerte, umso weniger erfüllte er die Missionseuphorien, die in den deutschen Bistümern landauf und landab mit ihm verbunden worden waren. Ein Theologiestudent schrieb noch im Oktober 1915, er hoffe „nun endlich auch gleich meinen übrigen Kommilitonen fürs Vaterland etwas wirklich wertvolles zu tun“ und nach Ausbildung und Lazarettaufenthalt endlich „doch noch ins Feld zu kommen“.¹⁴³ Doch die Kommilitonen schrieben zu diesem Zeitpunkt, wie zehntausende andere Kriegsteilnehmer auch, längst von einem blutigen Ernst. Dieser beförderte in dramatischer Dissonanz zu den kulturkritischen Erwartungen von Bischöfen und Theologen die Idee von der missionarischen Wirkung des Krieges in einen Mahlstrom des Entsetzens hinein. In den „Trümmerfeldern des Todes u. der Verwüstung“¹⁴⁴ blieben jene kirchenfromm, die es auch vorher schon waren. Sie sprachen nach wie vor über das „edle Blut“ und das „Schlummern“ der „Studiengenossen in kühler Erde“, wo sie „dem ewigen Frieden entgegen harren“. Jenseits solcher Verklärungen aber beschrieben sie die harte Trennung von „Studium u. Taber-

nakel, hineingestellt in eine so harte Umgebung von Blut u. Eisen“; ihnen blieb nichts anderes mehr übrig, als sich einer nach wie vor als gütig gehofften Vorsehung zu überlassen. Von der patriotischen Gewissheit, „dass sie gefallen sind im ehrenvollsten Kampfe fürs Vaterland und dass sie mit ihrem Blute die Ruhmesgeschichte unseres Standes geschrieben haben“, davon war nach 1915 nirgendwo mehr zu lesen. Unter jenen, die auch in der Erfahrung des Krieges ihren religiösen Orientierungen treu blieben, lösten sich insbesondere die damit verbundenen Erwartungen einer christlichen Erneuerung der Gesellschaft auf. Aber jenseits solcher Illusionen blieb der Kern christlicher Religiosität unangetastet. Auch die eingangs zitierte Familie W. (vgl. II) lebte aus diesen Idealen über ihre Verluste hinweg. „Zum Schluß findet man, daß es so, wie Gott es gefügt hat, doch immer am Besten ist“, schrieb Alois W. seinen Eltern.¹⁴⁵ Und die Kondolenzschreiben teilten nicht nur die schmerzlichen Erfahrungen, sondern auch Trost und wechselseitiges Gebetsgedenken: „Wir haben einen hoffnungsvollen Sohn ach so früh hingeben müssen, u. wir kennen daher die ganze Bitterkeit solcher Prüfungen! Aber wir sind gottlob gläubige katholische Christen u. trauern nicht wie die Heiden [1 Thess 4,13] – wir ergeben uns ganz in den hl. Willen Gottes, wir sind überzeugt, daß Er auch hier für uns das Gute getroffen [...]“.¹⁴⁶ Kurz: Wer kirchenfromm war, der blieb es in der Regel. Das war aber keineswegs überall der Fall. Bei vielen anderen förderte die Kriegserfahrung Skepsis, Zynismus, schieren Überlebenswillen und einen augenblicksbetonnten Erlebnishunger, den die Kirchenleute mit zunehmender Schärfe als Glaubensverlust und Unmoral branntmarkten. Die Bischöfe gaben schon 1915 die Erlaubnis, auch an Sonn- und Feiertagen notwendige landwirtschaftliche Arbeiten zu verrichten, schärften aber die Sonntagsheiligung dennoch nachdrücklich ein und zementierten darin nochmals das Feindbild des religionslosen Auslandes: „Unsere Soldaten sehen mit Entrüstung im Feindesland das Aergernis der Sonntagsschändung und erblicken in der furchtbaren Kriegsheimsuchung auch eine Strafe für diese Schuld.“¹⁴⁷ Zu Ostern 1916 kritisierte der Beuroner Benediktiner P. Sebastian von Oer in einer drastischen Durchhaltepredigt die mangelnde moralische Standfestigkeit der Soldaten:

Draussen an der Front droht wohl ein rascher Tod; aber was tut's, wenn er uns wohl-vorbereitet trifft. Schlimmere Gefahren lauern in der Ruhestellung. Dort, wo ihr euch sicher glaubt, hat ein schlauer Feind seine Netze und Minen gelegt. In der Sicherheit der Reserve erwacht der Durst nach Genuss und Vergnügen, und so mancher erliegt der Versuchung ...¹⁴⁸

Auch daheim müsse man „Durchhalten mit guten Vorsätzen“ und die „tiefe religiöse Bewegung“ und die „sittliche Erneuerung“ der ersten Kriegsmonate beibehalten, als „Theater, Ball- und Vergnügungslokale“ schlossen und man sich alle überflüssigen Genüsse versagte.¹⁴⁹ Die „positive Legitimation des Krieges als religiös-sittliche Läuterungsmaschinerie“¹⁵⁰, in deren Getriebe jeder Rückweg zu Glaube und Kirche, zu Buße und Überwindung religiöser Lauheit Rettung für den Einzelnen verheißt, verlor für viele an Überzeugungskraft. Und dass alle Opfer als stellvertretende Sühne für die kulturelle Dekadenz der europäischen Völker auf Dauer Frieden stiftend wirken müssten, auch diese missionarischen und religionskulturellen Hoffnungen erfüllten sich nicht. Der reiche Ackerboden, in den man hinter der eisernen Pflug-

schar des Krieges her neue Religionssaaten einbringen könne – das erwies sich als eine illusionäre, weil verharmlosende Metapher. Bei nicht wenigen erwies sich die in traditionale Religiosität hinein aufgewallte Sentimentalität des Kriegsbeginns als von kurzer Dauer, bald überlagert von umso heftigerer Distanzierung.

VI. Der Krieg und die popularen Kulte: Maria Immaculata, das ‚Heiligste Herz Jesu‘, der kämpfende Erzengel Michael und der ‚Aberglaube‘

Auch die gesamte Palette der Instrumentalisierung himmlischer Alliierten gehört zur Religionsgeschichte des Ersten Weltkriegs, schwankend zwischen den Implementierungserwartungen der Kriegsseeleorge und dem erheblichen Eigenpotential, das diese Kulte jenseits dieses politisierenden Zugriffs konfessioneller Identitätsgemeinschaften besessen haben; Das heiligste Herz Jesu, Maria Immaculata, der Hl. Michael, die Heiligen und Ikonen der Orthodoxie: alle diese Kulte teilten die tiefe Absurdität einer parteilich gedachten Selbstüberantwortung an die göttliche Macht, ohne zu reflektieren, dass jenseits der Frontlinie mit nämlicher Symbolik schlicht das Gleiche geschah. Die himmlischen Alliierten waren als religiöse Symbole grenzüberschreitend und als nationale Identitätskulte grenzziehend zugleich.¹⁵¹ Wem das auffiel, dem blieb nur das delegitimierende Feindbild, die Religiosität der Gegner als moralisch und kultisch minderwertig zu denunzieren.

Das zeigte sich zunächst, als Maria in die Kriegsreligiosität eingefügt wurde. Seit jeher hatte sie als Schlachtenhelferin gegen Türken und Sarazenen gegolten, war für die Kriegs- und Kampfesziele der spätmittelalterlichen Bürger wie der schweizerischen Eidgenossen in Anspruch genommen worden; nicht zuletzt wurde sie auf den Kriegsfahnen der Habsburger und der Wittelsbacher in die Schlacht getragen. Maria war die gewaltige Sieghelferin, der Schrecken der Feinde und das Schutzschild aller Truppen, die ihre Sache als die Sache Gottes ansahen, nicht zuletzt aber auch die Trösterin der sterbenden Krieger, die verlorene Schlachten und verlorenes Leben mit jenseitiger Fülle vergolt.¹⁵² Vor allem die bayerische Feldseeleorge sollte nach 1914 an ältere Vorstellungen von „Maria im Krieg“ anknüpfen.¹⁵³ Marienweihen, seit der Dogmatisierung der Immaculata Conceptio Mariae von 1854 vielfach an Bistümern, Städten, Gruppen von Menschen oder ganzen Ländern vorgenommen, wiederholten sich bis in den Zweiten Weltkrieg.

Vorwiegend als Sühnekult wurde die Herz-Jesu-Verehrung auf deutscher wie französischer Seite in die Religiosität des Ersten Weltkriegs integriert. Da die Schlachten vor allem als Strafe für die Gottferne der kriegführenden Nationen und als Aufruf zu Buße, Umkehr und Sühne interpretiert wurden, erschien die Herz-Jesu-Verehrung als zentrales religiöses Medium der Krisenbewältigung. Bereits am 10. Januar 1915 weihten die deutschen Bischöfe die kriegführende Nation dem

Herzen Jesu als eine „gemeinsame entschiedene Sühnetat“¹⁵⁴ in Anknüpfung an die Formen der öffentlich-kollektiven Weltweihe von 1899. Sie wurde vorgenommen mit dem Ziel, „die Zeit der Heimsuchung abzukürzen, die Wiederkehr des Friedens zu beschleunigen, die Wiedergeburt unseres Volkes zur Wahrheit zu machen“. In solche kriegsbezogenen Hoffnungsvisionen wurde der Waffenerfolg durchaus einbezogen: Sowohl der Hirtenbrief des deutschen Episkopats vom 19. Dezember 1914 als auch die Jahrgänge 1915/16 des „Sendboten des Heiligsten Herzens“ feierten „die herrlichen Erfolge und Siege, mit denen der Himmel unsere Waffen gesegnet hat“ als „Heilsfrüchte des Krieges“ und schrieben sie den „besonderen Erbarmungen seines göttlichen Herzens“ zu. Auch in Feldgottesdiensten und in der privaten Soldatenfrömmigkeit spielten ein oft apotropäisch verstandener Herz-Jesu-Kult und eine persönliche Weihe des bedrohten Lebens an das „Erlöserherz“ eine zentrale Rolle. Der „Sendbote“ stiftete unrealistische Überlebenshoffnungen, indem er ausführlich von erfolgreichen Gebetserhörungen berichtete. Hier verschmolzen Elemente der Selbstübereignung und der Sterbevorbereitung durch Beichte und Kommunionempfang. Eigene Herz-Jesu-Kriegervereine und Gebetszirkel verzeichneten in den ersten Kriegsjahren erhebliche Zuwächse, zumal deutschen Soldaten auch in Frankreich zahlreiche Herz-Jesu-Altäre, Fahnen, Statuen und Bilder begegneten, wo der Kult des *Sacre Coeur* seit dem verlorenen Krieg von 1870/71 zum nationalistisch aufgeladenen Sühnekult avanciert war.¹⁵⁵ Gleichzeitig kostete der Kriegsausgang den Herz-Jesu-Kult in Deutschland seinen Massenkredit. Gerade weil er 1914/15 mit einem Erfolg der deutschen ‚Mission‘ so eindeutig verbunden worden war, und gerade weil in Todesbedrohung und Todesangst das Herz Jesu als zentrale Gebetsrichtung gegolten hatte, ließen das zunehmend sinnlose Massensterben und dann der verlorene Krieg die Glaubwürdigkeit der Kultpropaganda innerhalb kürzester Zeit zusammenbrechen. „Langfristig erwies es sich [...] als fatal, das Herz Jesu zum Siegesgaranten stilisiert zu haben.“¹⁵⁶

Dazu trat seit dem deutsch-französischen Krieg 1870/71, forciert aber im Ersten Weltkrieg der Michaelskult. Der Erzengel Michael erhielt zwischen Siegestaumel und Massensterben einen militanten Zug und gewann als Retter des Gottesvolkes, Schutzengel der Nation und Gerichtsenkel über die Feinde, nicht zuletzt aber in seiner überkommenen Betrachtung als Seelengeleiter der Sterbenden erheblich an Aufmerksamkeit; er stand für den „heiligen Zorn des deutschen Volkes über den freventlich gestörten Frieden und den festen Willen zu heldenhafter Abwehr“¹⁵⁷; ganze Hausbücher für Katholiken wurden in den Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegsjahren seinem Patronat unterstellt. Wenn auch kriegsbezogen, wurde hier dennoch vorrangig um Verkirchlichung und das darin liegende Potential an Trost und Bewährung im Leiden gerungen: Michael verbürgte, dass „die Predigt der Kirche gerade in dieser Kriegszeit ihre Gotteskraft herrlich bewährte und sie dem Heer und dem Volk einflößte zu heldenhaftem Leiden, Kämpfen und Siegen.“¹⁵⁸ Soldatentod war „Heldentum“ und „Nächstenliebe“; die „Wunden des Leibes und der Seele“ sollten auch zu einem religiöseren Leben nach dem Krieg mahnen.¹⁵⁹

In protestantischen Diskursen hingegen kam Michael als „Schutzpatron der Nation“ und als „Sinnbild der Vaterlandsverteidigung“ direkt kriegslegitimierende Bedeutung zu, weil er den Krieg als gleichsam endzeitliche Schlacht zwischen guten und bösen, himmlischen und höllischen Mächten zu markieren half.¹⁶⁰ Gegen die als

Teufel und satanische Schlange apostrophierten Feinde richtete er eine Schranke der Unüberwindbarkeit und Siegeszuversicht auf. Seit den Befreiungskriegen hatte sich in Teilen der religiös-konservativ getönten Nationalbewegung die Gestalt des „apokalyptischen Engels“ zur „Personifizierung nationaler Wehrkraft“ und zum „Idol des [...] deutschen Nationalismus“ entwickelt, welchem in der „Protestantisierung und Profanisierung einer Heiligenfigur“ die Aufgabe zuwuchs, neben Glauben und Kirche auch die Nation als das Gewissen bindenden Heilszusammenhang zu verkörpern.¹⁶¹ Spätestens seit der Enthüllung des Völkerschlachtdenkmal in Leipzig im Oktober 1913 war die Michaelsikonographie zum Symbolbild deutscher Rüstungsanstrengung und Wehrhaftigkeit geworden; 1918 brach das wie ein Kartenhaus in eine nationalreligiöse Sinnkrise hinein zusammen.¹⁶²

Auf der anderen Seite des religiösen Spektrums entwickelte sich ein populärer Soldatenaberglaube mit synkretistisch-magischen Praktiken, der sich von den kirchlichen Deutungs- und Liturgieangeboten weitgehend losgelöst hatte.¹⁶³ Die Schnittstellen zwischen religiösen, quasi-religiösen und zivilreligiösen Deutungsmustern und Erfahrungsräumen verwischten zusehends, Übergangsformen nahmen zu. Dieser handfeste Kriegsaberglauben setzte Sakramente und Sakramentalien nicht anders ein als obskure Amulette und halbheidnische Segenssprüche. Talismane und Himmelsbriefe hatten eine ähnliche Konjunktur wie industriell gefertigte Glücksbringer, die Schutz vor Verwundung und Tod bieten sollten und oft schon von Verwandten der Soldaten in früheren Kriegen mitgetragen worden waren.¹⁶⁴ In Zeitungen und inoffiziellen Broschüren war immer wieder von Begegnungen mit den Geistern der Toten, von Vorahnungen, Prophezeihungen und Träumen die Rede, die „eine Art metaphysischen Kitt“¹⁶⁵ zwischen Front und Heimat begründen sollten.¹⁶⁶ Die populären Synkretismen waren getragen von Elementen der Dämonenfurcht, der apotropäischen Daseinsvorsorge und der Selbstüberschreibung an himmlische Alliierte; sie repräsentierten gleichermaßen das survival und revival älterer symbolischer Handlungsweisen und Deutungsformen wie Derivate einer popularisierten Kirchenreligion. Die von den Soldaten oft verschämt versteckte „Pluralität und Heteronomie“ dieser teils individuellen, teils kollektiven Kultversatzstücke nahm bis weit ins 20. Jahrhundert hinein noch zu; vom Okkultismus und den „kleinen Transzendenzen“, bis hin zur frommen Selbstüberlassung, von der Kirchenfrömmigkeit bis zur teils sehr kirchenkritischen Visionärinnen- und Ekstatikerinnen-Kultur.¹⁶⁷ Die systematische Aufarbeitung der zeitgenössisch sog. ‚Aberglaubensforschung‘ in der Phase zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg hat hier erhebliche Früchte getragen – und den Aberglaubensbegriff selbst zugunsten eines distinkten Begriffes ‚populärer Religion‘ verabschiedet. Aus wissenssoziologischer und erfahrungsgeschichtlicher Perspektive sind diese Expertisen deshalb von großer Bedeutung, weil sie die Überschneidungsflächen, ebenso wie die Konkurrenzräume der Kirchenreligionen, der Militärkulte und der privaten, nach-aufklärerisch abgedrängten religiösen Deutungsmuster des Krieges wieder ins Bewusstsein hoben. Diese Formen religiöser Kriegserfahrung sind als Skurrilitätenkabinett gründlich missverstanden; die verzweifelten Versuche der Bewältigung von Leiden und Todesbedrohung stehen bei allen diesen Projekten religiöser Selbst- und Weltentwürfe vom Tod bedrohter Menschen zu deutlich im Vordergrund.

Somit trugen die Kriegskulte zur Pluralisierung der Religiosität im 20. Jahrhundert dauerhaft bei. Eine Rechristianisierung der Soldatenreligiosität ergab sich daraus gerade nicht; die Erwartungen, der Krieg werde als großer Missionar wirken, werde einer Pflugschar gleich die Scholle des modernen Unglaubens aufbrechen und den Boden für eine christliche Saat bereiten¹⁶⁸, blieb eine Illusion, genährt von den alten Theologoumena der Gottesstrafe und der noch im Grauen barmherzig erziehenden Hand Gottes auf dem Weg seines Volk durch die Geschichte. Signifikant war die hohe Konstanz gläubiger und ungläubig-säkularer Haltungen der Soldaten von den Vor- bis in die Nachkriegszeiten.

VII. Nach dem Krieg

Schlafwandlerisch, so die Eingangsthese, agierten die Vertreter institutionalisierter Religion in den Jahren zwischen 1914 und 1918 darum, weil sie sich auf die Funktionsfähigkeit ihrer überkommenen Arsenalen religiöser Kriegsdeutung und Kriegsbewältigung verließen. Der Erste Weltkrieg aber konfrontierte sie, ebenso wie alle anderen Akteure und Opfer, mit Wirklichkeiten, auf die das traditionelle theologische und rituelle Rüstzeug nur mehr sehr bedingt passen sollte. Für diese Einschätzung lassen sich Argumente benennen:

Zum einen erwies die Wirklichkeit die klassischen theologischen Deutungsmuster des Krieges als Fehldeutungen. Der Krieg war angeblich gerecht, aber er war voll von Gräueln auf allen Seiten. Der Krieg erforderte angeblich den christlichen Streiter, aber er entindividualisierte die Lebenden wie die Toten. Gott war angeblich mit den deutschen Waffen, aber der Krieg war verloren. Nach Kriegsende bemühten sich die deutschen Bischöfe und Kirchenleitungen weitgehend vergeblich, zumindest rudimentäre spirituelle Früchte der Kriegspastoral einzuernten. 1917/18 erschien in dritter, wesentlich erweiterter Auflage *Sankt Michael. Ein Buch aus eherner Kriegszeit zur Erinnerung, Erbauung und Tröstung für die Katholiken deutscher Zunge*.¹⁶⁹ Der großformatige Prachtband war im Verlag offenkundig schon 1915 auf ein baldiges Kriegsende hin berechnet worden. Neben aufwändigen Farbdrukken zu Kriegstheologie und -liturgie enthielt er am Ende eine „Kriegschronik der Familie“¹⁷⁰, in der auf kunstvoll gefassten Seiten der Friedensschluss, die Kriegskinder und -trauungen, die eingezogenen, verwundeten, kriegsausgezeichneten und gefallenen Mitglieder der Familie ebenso verzeichnet werden konnten, wie die Kriegsdienste in der Heimat, die Trauer-, Gnaden- und Freudentage der Familie. Die Einführung formulierte unumwunden, diese „Auslese von Predigten und religiösen Kundgebungen aus den Kriegsjahren“ solle „den Nachweis erbringen, daß das Wort Gottes und die Stimme des Glaubens im Tumult des Krieges nicht verstummte und versiegte, daß die Predigt der Kirche gerade in dieser Zeit ihre Gotteskraft herrlich bewährte und sie dem Heer und dem Volk einflößte zu heldenhaftem Leiden, Kämpfen und Siegen.“¹⁷¹ Es hätte 1917 längst klar sein können, wie kontrafak-

tisch da geredet wurde. Der Kriegsdienst als praktizierte Nächstenliebe, der verdienstliche Opfertod auf dem Altar des Vaterlandes, der Kriegsdienst als Gottesdienst und Martyrium, die Selbstlegitimation der Moralisierung und Zivilisierung der Welt, die Kriegsnot als Züchtigung – für alle diese Deutungsmuster standen keinerlei Alternativen theologischen Nachdenkens und pastoralen Sprechens bereit, als sich das alles spätestens 1918 als blanker Unsinn herausstellte. Die Aufzeichnung eines Soldaten 1917: „Des Mittags fand ein Feldgottesdienst statt, in welchem wohl die wenigsten Trost und Stärke gefunden hatten.“¹⁷²

Zum zweiten wurde den Protagonisten der institutionalisierten Religion der im Krieg eingegangene Pakt der Kirchen mit der politischen und militärischen Obrigkeit zum Verhängnis. Den Protestanten war diese Verbindung so selbstverständlich, dass sie die Auflösung der monarchisch-summepiskopalen Bindungen nach 1918 bis 1933 nicht verwinden sollten.¹⁷³ Die katholische Kirchenhierarchie sammelte und veröffentlichte Belege dafür, „daß der geistliche Stand in schicksalsschwerer Zeit seine Pflicht getan“ und „mitgekämpft und mitgestritten“ habe, „wenn nicht mit Gewehr, Bajonett und Handgranaten, so mit dem Schwert des Geistes“, weil das Wort Gottes auch durch „die Kommandorufe der Feldherren, [...] vom Donner von tausenden von Geschützen und vom wahnsinnigen Tumult moderner Schlachten nicht übertönt werden kann“ und „wir auch im Frieden nicht von ihm lassen“. Gleichzeitig verwahrten sie sich gegen jede Verdächtigung der deutschen Katholiken, „ob nicht unser katholisches Christentum unsere Vaterlandstreue und Kriegstüchtigkeit schwäche und in Frage stelle. [...] Wir haben unsere Pflicht getan und werden sie tun. Wir sind nicht Deutsche zweiter Güte, nicht Vaterlandsfreunde zweiter Klasse.“¹⁷⁴ Die Adressaten dieser Beteuerungen aber waren nach 1918 sang- und klanglos verschwunden. Der Krieg, der die Rolle der Kirchen im politischen System hatte befestigen sollen, hatte schlicht die Bühne zerstört, auf der das spannungsreiche Verhältnis von Thron und Altar bislang aufgeführt worden war. Für den Katholizismus und Protestantismus der Weimarer Jahre war somit noch alles zu tun, um an einem veränderten gesellschaftlichen Ort eine institutionelle Einbindung in die politische Ordnung der Weimarer Demokratie neu zu inszenieren. Das sollte keineswegs allerorten gelingen.

Damit hing drittens eng zusammen, dass die Geschichtsideen des Zusammenhangs von Gottes Handeln und geschichtlicher Wirklichkeit nunmehr ihrer Subjekte entbehrten. Wenn sich das ganze deutsche Volk, verkörpert in seinen Monarchen und militärischen Heroen, in biblischen Stunden göttlichen Straf- und Gerichtshandelns wähnte – wie seine Feindvölker vielfach auch: Wie war das mit dem Kriegsausgang vereinbar? Es ist schwer zu bestimmen, wie viel echter Glaube hinter den propagandistischen Pastorenbehauptungen stand, nunmehr sei Gott als Gott der Geschichte wieder unmittelbar nahegekommen und durchwirke mit grausam-starker Hand das Ergehen der Nationen und das Schicksal des Einzelnen. Und ebenso fraglich ist, wer das glaubte, wenn es ihm wieder und wieder vorgehalten wurde. Vom unvermittelten Supranaturalismus bis zur historistischen Überzeugung vom Hegel'schen Weltgeist, von emotionaler Wucht bis zu sorgenvoller Skepsis dürfte die schwer messbare Skala reichen. Aber das Ergebnis der überstrapazierten Idee der Gottespräsenz inmitten der Kriegsgeschichte war für die Gewinnung der Zukunft verhängnisvoll: Denn es setzte, wenn Gott tatsächlich mit erwählten Völkern wirkt,

eine stete Suche nach jenen historischen Offenbarungsmomenten ein, in denen der seit 1918 verborgene Gott sich seinem Volk wieder zeigen würde. Und wenn Gott offenbar nicht mehr in den Thronen repräsentiert war, wer konnte als Lichtgestalt des völkischen Messianismus ausgemacht werden? Es war gerade die unvollständige Verabschiedung der dysfunktionalen religiösen Kriegsdeutungen, die verhängnisvollen politischen Theologien den Weg ebnete.

Viertens verkehrte sich die Missionierungsstrategie der Kirchen in ihr Gegenteil, je länger der Krieg dauerte. Er förderte die Entkirchlichung, wenn nicht die Entchristlichung. Verwundete erzählten: „Vor Verdun [...] haben wir noch gebetet; aber jetzt an der Somme, da wird nicht mehr gebetet, da wird geflucht. [...] Nichts war bei meiner Division so unbeliebt [...] wie der Gottesdienst. [...] Der Sakramentsempfang hat sehr nachgelassen. Die ohne äußeren Zwang, rein aus sich ihre Pflicht tun, heißen ‚die Pastoralen‘.“¹⁷⁵ Vor einem Sturmangriff, so ein Soldat, „hilft wahrhaftig eine Zigarette mehr als die Bibel, Kant und Fichte!“¹⁷⁶ Pfarrer- und Visitationsberichte sprechen eine klare Sprache bezüglich der religiösen Krise, die vor allem die Männer durch Kriegsteilnahme durchmachten. Viele Kriegsheimkehrer ließen sich nach 1918 kaum mehr in das religiöse Leben einbinden. Die Religion, früher „eine Art Versicherung für Leben, Gesundheit, Wohlfahrt“¹⁷⁷ durch einen kirchenkonformen Austausch von Gebets- und Gnadengaben, sei ebenso unplausibel geworden wie die Bereitschaft der Laien, sich von den Geistlichen führen zu lassen. Und „wenn die Pfarrer und Kapläne im Beichtstuhl und in den Predigten bislang stark mit dem drohenden Motiv der Schrecken der Hölle gewirkt hatten, so erklärten die zurückgekehrten Frontsoldaten jetzt, sie hätten ‚eine Hölle durchlebt‘. Diesen Männern könne man nun ‚nicht mit Drohungen und harten Schreckensworten kommen‘.“¹⁷⁸ Zudem trieben nicht nur die Kirchen, auch die Militärpsychologen den Kampf gegen den Aberglauben voran; er galt als ordnungsstörende Hysterie und krankhafte Deformation der Persönlichkeit, hervorgerufen durch Furcht und Unruhe. Zu befördern sei „die Erhaltung eines gesunden religiösen Glaubens“ und der daran gebundenen „Ideale“ als „Quelle ethischer Begriffe“. Denn nicht nur die „Verirrung in Aberglauben“, sondern auch der „Verfall in materielle Oberflächlichkeit“ galt als ernsthafte Gefahr für die Kriegs- und Nachkriegsgesellschaft.¹⁷⁹

Schließlich traten fünftens neue Rituale der Trauer und des Gedenkens neben die etablierten kirchlichen Kulte. Evangelische, katholische und jüdische Kriegerdenkmäler¹⁸⁰ brachten nicht nur die Trauer über die Toten zum Ausdruck, sondern auch die verbitterte Enttäuschung über den Kriegsausgang. Während ländliche Gemeinden Erinnerung und Trost in den Vordergrund stellten¹⁸¹, war der städtische Gedenkdiskurs, der sich in Ikonographien und Beschriftungen äußerte, vielstimmiger: In den Großstädten, in denen – teils konfessionelle – Kriegervereine aktiv waren, blieben die Orte des Gedenkens nicht frei von nationalistischem Revanchismus; den Betrachtern wurde ein Vermächtnis eingegeben, den Streit zu gegebenem Zeitpunkt fortzusetzen und dann zu jenem siegreichen Ende zu führen, von dem man annahm, dass es der historischen, ja göttlichen Gerechtigkeit entsprach. Und der städtische Memorialdiskurs gedachte bisweilen auch der Frauen als ‚stillen Heldinnen‘ und ihrer ansonsten nirgends gewürdigten Entbehrungen und Verluste. Jüdisches Kriegsgedenken versuchte sich mit viel nationaler und militärischer Prominenz zu umgeben, um der stetigen Herabwürdigung zu begegnen, die seit der Mitte der 1920er

Jahre jüdische Kriegsteilnahme ebenso marginalisierte wie die Rolle der Juden in der Gesellschaft von Weimar generell.¹⁸² Kriegsmäler, die den Gedanken des Friedens und der Völkerversöhnung ohne alles patriotische Pathos anmahnten, stießen auf wenig öffentliche Resonanz.¹⁸³

Doch die Kriegerdenkmäler wurden nicht nur in den Kirchen angebracht, sondern an zentralen Stellen des öffentlichen Lebens. Der ‚unbekannte Soldat‘ wurde Thema der Monumente und der an ihnen gehaltenen Reden. Kriegervereine, Veteranenverbände, der ‚Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge‘, der ‚Kyffhäuser-Verband‘ und andere Vergemeinschaftungen setzten die lebhaftere Erinnerungsarbeit fort, die die Soldaten schon während des Krieges begonnen hatten, um angesichts der Vermassung des Sterbens und der Vermengung namen- und gesichtsloser Leiber mit dem Schlamm des Schlachtfeldes als Individuen erkennbar zu bleiben, und sei es nur als Name auf einer Tafel. Der Volkstrauertag und andere Heldengedenktage etablierten eigene Sphären und Zeremonien, umkämpft zwischen demokratisch-republikanischem Legitimus und monarchistischem Revanchismus. Kriegslieder, Kriegsliteratur und Kriegsfilm sowie eine zur Kriegskritik mutierte Schlachtenmalerei etablierten eigene Zonen der Bedeutungsaufladung.¹⁸⁴

Not lehrt beten? Für die religiöse Kriegserfahrung der Deutschen gilt das nur sehr bedingt.