

# Kriegserfahrung als Forschungsproblem

Der Erste Weltkrieg in der religiösen Erfahrung von Katholiken

ANDREAS HOLZEM – CHRISTOPH HOLZAPFEL

Es gehört mittlerweile zu den relativen Gewissheiten der Katholizismusforschung, dass der Ausbruch des Ersten Weltkriegs die Sonderstellung der deutschen Katholiken in der Gesellschaft des Kaiserreichs für die ersten Kriegsjahre tendenziell beendete, und zwar von beiden Seiten: Während Wilhelm II. jenseits von Klassen-, Parteien- und Konfessionsgrenzen »nur noch Deutsche« kennen wollte,<sup>1</sup> hätten sich die Katholiken – nach einer Phase zunehmender Annäherungsbereitschaft seit dem Ende des Kulturkampfes – dem Wilhelminischen Nationalismus in einer Woge der Kriegsbereitschaft gegen den Erbfeind Frankreich ergeben. Der katholische Kriegs-enthusiasmus im Deutschland von 1914 ist vielfach damit erklärt worden, dass aus einer intensiven Beteiligung am Krieg eine Befreiung aus der Inferiorität des Katholizismus im Deutschen Reich erhofft wurde,<sup>2</sup> während die Katholiken in Frankreich den Krieg viel stärker als »Kreuzzug« und als »Religionskrieg« gegen den Laizismus betrachtet hätten.<sup>3</sup>

Der vorliegende Beitrag zielt darauf ab, die Fragestellung zur Haltung der deutschen Katholiken gegenüber dem Ersten Weltkrieg erneut zu öffnen. Er versucht dies in vier Schritten: Zunächst skizzieren wir die Forschungsentwicklung und die sich daraus ergebenden offenen Forschungsfragen. In einem zweiten Schritt erläutern wir das Konzept »Religiöse Kriegserfahrung« als möglichen Neuzugang zum Thema<sup>4</sup> und konkre-

1. Verhandlungen des Reichstages (Stenographische Berichte), Berlin, 4. August 1914; vgl. *Wilfried Loth*, *Das Kaiserreich. Obrigkeitsstaat und politische Mobilisierung* (Deutsche Geschichte der neuesten Zeit), München <sup>2</sup>1997, 142.

2. *Roland Haidl*, *Ausbruch aus dem Ghetto? Katholizismus im deutschen Heer 1914–1–1918*, in: *Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann* (Hrsg.), »Gott mit uns«. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 162), Göttingen 2000, 263–271; *August Hermann Leugers*, *Einstellungen zu Krieg und Frieden im deutschen Katholizismus vor 1914*, in: *Jost Dülffer/Karl Holl* (Hrsg.), *Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Beiträge zur historischen Friedensforschung*, Göttingen 1986, 56–73, hier: 62–66.

3. *Gerd Krumeich*, »Gott mit uns«? Der Erste Weltkrieg als Religionskrieg, in: *Ders./H. Lehmann* (Hrsg.), »Gott mit uns« (wie Anm. 2), 273–283, hier: 276, 281 ff.

4. Diese Überlegungen verdanken sich wesentlich dem kollegialen Gespräch im Sonderforschungsbereich 437 »Kriegserfahrung – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit« an der Universität Tübingen. Besonders erwähnt seien die Kollegen Gottfried Korff, Dieter Langewiesche, Anselm Doering-Manteuffel und Anton Schindling sowie deren Mitarbeiterinnen- und Mitarbeiterkreis.

tisieren dieses Konzept im Blick auf den Ersten Weltkrieg; im dritten Schritt soll ein konkretes Fallbeispiel Vorgehensweisen und Fragestellungen illustrieren. Diese Struktur verdeutlicht, dass hier weniger fertige Ergebnisse als Konzepte und Forschungsstrategien zur Darstellung kommen.

### I. Forschungswege – Forschungsfragen

Die weitgehend einhellige Auffassung, dass für die Katholiken der Beginn des Ersten Weltkriegs das Ende ihres Status von Bürgern zweiter Klasse im Kaiserreich gewesen sei, ist an zahlreichen prominenten Studien belegbar. In den achtziger und neunziger Jahren standen Publikationen im Zentrum, die Stellungnahmen, geistliches Material, Predigten und Tagebücher meist hoher geistlicher Würdenträger der Militärseelsorge oder der Diözesanpastoral zu den Weltkriegen edierten und kommentierten<sup>5</sup> oder monographisch analysierten.<sup>6</sup> Ähnliche Arbeiten liegen auch für die protestantische Kriegstheologie und Militärseelsorge vor.<sup>7</sup> Kritische Reflexionen setzen vor allem auf der Ebene der kirchlichen Leitungspersonen und Institutionen und ihrer Verflechtung mit dem Staat, seiner Ideologie und seiner militärischen Maschinerie an. Ihr überwiegend »gesinnungsethisch-kritischer Ansatz« zielte auf die Instrumentalisierbarkeit

5. [Ludwig Berg], »Pro fide et Patria!« Die Kriegstagebücher von Ludwig Berg 1914/18. Katholischer Feldgeistlicher im Großen Hauptquartier Kaiser Wilhelms II., eingeleitet und hrsg. von Frank Betker u. Almut Kriele, Köln 1998; Richard van Dülmen, Der deutsche Katholizismus und der Erste Weltkrieg, in: Ders., Religion und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1989, 172–203; Heinrich Missalla, »Gott mit uns«, Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918, München 1968; Ders., Für Volk und Vaterland. Die kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg, Königstein 1978; Ders., Wie der Krieg zur Schule Gottes wurde. Hitlers Feldbischof Rarkowski. Eine notwendige Erinnerung, Oberursel 1997; Ders., Für Gott, Führer und Vaterland. Die Verstrickung der katholischen Seelsorge in Hitlers Krieg, München 1999; Hans Josef Wollasch (Bearb.), Militärseelsorge im Ersten Weltkrieg. Das Kriegstagebuch des katholischen Feldgeistlichen Benedict Kreuz (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Bd. 40), Mainz 1987.

6. Wilhelm Achleitner, Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg, Weimar – Köln – Wien 1997; Heinz Hürten, Patriotismus und Friedenswille. Die Kirche in den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts, in: Hans Jürgen Brandt (Hrsg.), ... und auch Soldaten fragen. Zu Aufgabe und Problematik der Militärseelsorge in drei Generationen, Paderborn 1992, 17–37; Missalla, »Gott mit uns« (wie Anm. 5); Hermann Josef Scheidgen, Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg. Die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz und ihre Ordinariate 1914–1918 (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 18), Köln – Weimar – Wien 1991; A. Vogt, Religion im Militär. Seelsorge zwischen Kriegsverherrlichung und Humanität. Eine militärgeschichtliche Studie (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Bd. 253), Frankfurt a. M. 1984; für Frankreich vgl. Jean Marie Mayeur, La vie religieuse en France pendant la Première Guerre Mondiale, in: Ders./Jean Delumeau (Hrsg.), Histoire vécue du peuple chrétien, Toulouse 1979, 179–193.

7. Dieter Beese, Seelsorger in Uniform. Evangelische Militärseelsorge im Zweiten Weltkrieg. Aufgabe – Leitung – Predigt, Hannover 1995; Gerhard Besier, Religion – Nation – Kultur. Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1992; Karl Hammer, Deutsche Kriegstheologie (1870–1918), München 1971.

des Glaubens und die machtideologische Verführbarkeit der Geistlichen.<sup>8</sup> Denn die Tagebücher und Memoiren selbst bilden oft die »Perspektive eines unkritisch-bewundernden Mitwirkenden im Kreise der Großen aus Politik und Militär« ab; sie gewähren »tiefe Einblicke in deren Denk- und Sprechweisen, Vorstellungswelten und Informationshorizonte während des Krieges.«<sup>9</sup>

Zudem wurden zunehmend Daten und Erinnerungen von Priestern oder Pfarrern im militärischen Einsatz gesammelt.<sup>10</sup> Sie spiegeln, wegen einer meist relativ großen zeitlichen Distanz zu den Kriegseignissen, vor allem den Prozess der Codierung von Erfahrung vor dem Hintergrund des politischen und religiösen Wertekanons der bundesrepublikanischen Gesellschaft und der nachvatikanischen Kirche, ohne dass diese Vorgänge der kommunikativen Generierung von Erfahrung eigens zum Gegenstand der Untersuchung werden. Es waren wesentlich diese Studien, welche das Bild eines ganz in das nationalistisch-militaristische Fahrwasser einschwenkenden Katholizismus stützten.

Während die Inhalte der Kriegspredigt und die Organisation und Administration der Militärgeistlichkeit relativ gut untersucht sind, ist demgegenüber jüngst festgehalten worden, dass in der Forschung bislang nicht systematisch diskutiert worden sei, welche Rolle die bislang in der Forschung fassbar gewordene konkrete Applizierung von Religion auf die Kriegssituation für die Gläubigen – und zwar die Soldaten wie die Zivilisten – gespielt habe.<sup>11</sup> In diesem Zusammenhang geht es wesentlich darum, die den Krieg direkt rechtfertigenden, ja vorantreibenden Versatzstücke religiösen Denkens von jenen zu trennen, die den Krieg zwar nicht als solchen pauschal verurteilen, sich aber doch stärker der Bewältigung von Leid und Trauer verpflichtet fühlen. Welchen »Stellenwert etwa der Kreuzzugsgedanke im Verhältnis zu dem stets auch mitthematisierten Bußgedanken – der Krieg als Strafe Gottes und als Aufforderung zur Umkehr – gehabt hat«,<sup>12</sup> ist weitgehend offen. Ebenso stehen Untersuchungen aus, wie ein (auch katholischer) Feind und sein Christentum kriegsapologetisch thematisiert werden konnte und wie im gleichen Atemzug Identifikationsangebote mit biblischen Zentralpersonen (Maria, die ihren Sohn hingibt – die Mutter, die ihren Sohn verliert) oder mit Engeln und Heiligen wirkten. Wichtige Initiativen der fran-

8. Krumeich, »Gott mit uns«? (wie Anm. 3) 275.

9. Krumeich, Einführung, in: *Berg* [ed. Betker/Kriele] (wie Anm. 5), IX.

10. Ulrich von Hehl (Bearb.), *Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Bd. 37), 2 Bde., Paderborn 1996; Hans Leonhard, *Wieviel Leid erträgt ein Mensch? Aufzeichnungen eines Kriegspfarrers über die Jahre 1939 bis 1945*, Amberg 1994; *Katholisches Militärbischofsamt* (Hrsg.), *Mensch, was wollt ihr denen sagen? Katholische Feldseelsorger im Zweiten Weltkrieg* (Quellen und Studien zur Geschichte der Militärseelsorge, Bd. 8), Augsburg 1991; *Hans Jürgen Brandt/Katholisches Militärbischofsamt* (Hrsg.), *Priester in Uniform. Seelsorger, Ordensleute und Theologen als Soldaten im Zweiten Weltkrieg* (Quellen und Studien zur Geschichte der Militärseelsorge, Bd. 10), Augsburg 1994.

11. *Berg* [ed. Betker/Kriele] 1998 (wie Anm. 5), X.

12. Ebd.

zösischen Forschung, v. a. des Zentrums »Historial« in Péronne/Somme,<sup>13</sup> wirken beispielgebend bei dem Versuch, »Probleme der Kriegsreligiosität in die Analyse von Kriegsmentalitäten und Kriegskultur mit einzubeziehen.«<sup>14</sup>

Darüber hinaus sind in lokalgeschichtlichen Studien an der These von der einhellig-ungebrochenen Kriegsbegeisterung der Katholiken in den frühen Jahren des Ersten Weltkrieges erhebliche Zweifel geäußert worden. Christian Geinitz' Untersuchung zum katholischen »Augusterlebnis« von 1914 deutet darauf hin, dass die gesuchte Wirkung tröstender Elemente einer popularisierten Kriegstheologie keinesfalls auch ein Einstimmen in ihre legitimatorischen Aspekte herbeiführte und die Glaubensbereitschaft gegenüber religiösen Kriegsdeutungen bald umso rapider abnahm, je ferner die vom Krieg Betroffenen den sozialen Kernen der katholischen Lebenswelt standen.<sup>15</sup> Dabei ist die besondere Soziabilität des »Katholischen Milieus«,<sup>16</sup> die enge Verflechtung von »Wirklichkeit und Wissen« als organisiertem und gruppengetragenem Diskurs, für die Frage nach der Dichte der Deutungskultur von besonderer Bedeutung.

## II. Das Konzept »Religiöse Kriegserfahrung« – Theoretische Zugänge zum Thema

Bisherige Arbeiten zur katholischen Seelsorge im Krieg machen den Begriff der »Kriegserfahrung« in seiner nicht individuell-biografischen, sondern kollektiv-epochenübergreifenden Struktur nicht zum Ausgangspunkt. Der Zusammenhang von Religion und Krieg wird erfahrungsgeschichtlich nicht in jeder gewaltsamen Auseinandersetzung neu konstituiert, sondern greift auf Deutungsmuster einer gruppengebundenen oder gesamtgesellschaftlichen »Konstruktion von Wirklichkeit«<sup>17</sup> zurück, die

13. Vgl. <http://www.historical.org/>; an Publikationen vgl. 14–18 *Aujourd'hui* 1 (1998), Sonderheft: Pour une histoire religieuse de la guerre; Jean-Jacques Becker/Stéphane Audoin-Rouzeau (Hrsg.), *Les sociétés européennes et la guerre de 1914–1918. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Amiens du 8 au 11 décembre 1988*. Université Paris, Centre d'Histoire de la France Contemporaine, Paris 1990, *Dies.n.*, *Histoire culturelle comparée du premier conflit mondial: La guerre et la mémoire de la guerre*, Paris 1993; Annette Becker, *La Guerre et la Foi. De la mort à la mémoire 1914–1930*, Paris 1994; Jean-Jacques Becker/Gerd Krumeich u. a. (Hrsg.), *Guerre et cultures 1914–1918*, Paris 1994; Nadine-Josette Chaline (Hrsg.), *Chrétiens dans la Première Guerre Mondiale*, Paris 1993.

14. Krumeich, »Gott mit uns«? (wie Anm. 3), 275 f.

15. Christian Geinitz, *Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914* (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte, NF Bd. 7), Essen 1998.

16. Zum Katholischen Milieu vgl. *Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte* (Münster – AKKZG), *Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das Katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in: *Westfälische Forschungen* 43/1993, S. 588–654; AKKZG, *Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des Katholischen Milieus in Deutschland*, in: *Historisches Jahrbuch* 120 (2000), 385–395.

17. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. 1969. Zum darauf basierenden Erfahrungsbegriff des SFB vgl. Nikolaus Buschmann/Horst Carl, *Zugänge zur Erfahrungsgeschichte des Krieges. Forschung, Theorie, Fragestellung*, in: *Dies.n.* (Hrsg.), *Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg* (Krieg in der Geschichte, Bd. 9), Paderborn 2001, 11–26.

sich der Kategorien, Motive und Symbole vergangener Kriegserfahrung adaptierend und umdeutend bedient. Dieses Verständnis von Kriegserfahrung bedarf der näheren Erläuterung.

### 1. Religion und Krieg – Begriffe, Motive, Zusammenhänge

In den abendländischen Gesellschaften der Neuzeit ist die Frage nach der Erfahrung des Krieges von der Frage nach der Erfahrung von Transzendenz nicht zu trennen. Kriegserfahrung wird über weite Strecken als religiöse Erfahrung formuliert, und zwar auch dann noch, wenn Soldaten des Ersten Weltkrieges Nietzsche im Tornister tragen und »Gott tot ist«. Denn Semantik und Symbolsprache des Krieges bleiben bis in die jüngste Zeit hinein, trotz aller Säkularisierung, intensiv mit religiösen Metaphern durchsetzt. Die Bandbreite der Symbole und Praktiken, Bilder und Texte, in denen Erfahrungen religiös kodiert werden, ist im Krieg als einer Verdichtungszeit existenzieller Grenzsituationen ungleich größer als im Frieden.

Religion meint in diesen Zusammenhängen mehr und anderes als Theologie: Im Mittelpunkt stehen die mit historischen und soziologischen Methoden rekonstruierbaren Sinnhorizonte und Praktiken, welche religiöse Erfahrungen als Ergebnis kommunikativer Prozesse sichtbar machen.<sup>18</sup> Das innergesellschaftliche »Verhältnis von Religion und Sozialität« bezieht sich in den westlichen Gesellschaften der Neuzeit auf einen wesentlich jüdisch-christlich geprägten Denk- und Sprachhorizont.<sup>19</sup> Dieser Horizont beschreibt das funktionale Verhältnis von Religion und Krieg im Wesentlichen in den Kategorien Legitimation und Konsolation. Eine der entscheidenden Forschungsfragen – auch im Hinblick auf die Bewertung aktueller kriegerischer Konflikte – bezieht sich auf das Verhältnis des kriegslegitimatorischen und des konsolatorischen Deutungsmodells bei der Bildung und Bindung gruppenspezifischer Wahrnehmung des Krieges.

Durch Verhaltensmuster, Sprache und Bilder werden die beiden Arten der Transzendenzerfahrung gesellschaftlich vermittelt. »Damit ist nicht schon behauptet, Religion gehe im Sozialen auf oder sei nichts über Kommunikation hinaus.«<sup>20</sup> Aber im Zusammenhang von religiöser Erfahrung und Kriegserfahrung ist Religion methodisch zunächst greifbar als »Symbolsystem«, das »starke, umfassende und dauerhafte

18. Hartmann Tyrell, Religionssoziologie, in: Geschichte und Gesellschaft 23 (1996), S. 428–457, bes. 430–435; Detlev Pollack, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995), 163–190, bes. 182–190; Andreas Holzem, Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: Paul Münch u. a. (Hrsg.), »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (Historische Zeitschrift, Beih.), München 2001, 317–332.

19. Hubert Knoblauch, Religionssoziologie, Berlin – New York 1999.

20. Vgl. Hartmann Tyrell/Volkhard Kreck/Hubert Knoblauch, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: Dies.n (Hrsg.), Religion als Kommunikation (Religion in der Gesellschaft, Bd. 4), Würzburg 1998, 7–29, Zitat: 9.

Stimmungen und Motivationen« erzeugt, die den Rang von »Wirklichkeit« zugesprochen erhalten.<sup>21</sup> Religion ist in diesem Sinn der »Akt der Überschreitung der verfügbaren Lebenswelt des Menschen«, der aber »durch die gleichzeitige Bezugnahme auf eben diese Lebenswelt« an die Soziabilität menschlicher Existenz rückgebunden bleibt.<sup>22</sup>

Krieg als politisch-gesellschaftliche Extremsituation bewirkt einen erhöhten Bedarf an religiösen Deutungen, an »Umwandlungsform[en] des Verstummens und der damit einhergehenden kommunikativen Verstörung in einer Begegnung mit etwas Inkommensuralem«, das als »von außen kommend« erfahren wird.<sup>23</sup> Der Krieg setzt die in Friedenszeiten eingeübten Denk- und Verhaltensroutinen außer Kraft und produziert in gesteigertem Maße »symbolische Sinnwelten«, die auf Transzendenzerfahrungen ausgerichtet sind und das Wissen um eine »letztgültige Instanz« artikulieren. Diese symbolischen Sinnwelten machen ein Verstehen des Krieges möglich, indem sie »Angst, Grauen, Tod« erklären und zu bewältigen helfen, sodass der Mensch »an Grenzen seiner analytischen Fähigkeit, an Grenzen seiner Leidensfähigkeit und an Grenzen seiner ethischen Sicherheit« wieder Interpretations- und Handlungsmöglichkeiten gewinnt.<sup>24</sup>

Die religiöse Verarbeitung des Krieges aufgrund eines ausdifferenzierten biblisch-theologischen Wissensvorrats, wie er sich tief in die Semantik und Symbolik der europäischen Kriegswahrnehmung eingeschrieben hat und in vielfältiger Weise bis in die Gegenwart wirksam ist, hat eine Bedeutung nicht nur für die Bewusstseinsorganisation der am Krieg teilnehmenden Akteure, sondern auch für die den Krieg begleitende Reflexion und die verstehende Eingliederung des Kriegs in den nachfolgenden Gang der Geschichte und deren Deutung durch soziale Gruppen, Organisationen und Institutionen. Wenn auch in der neuzeitlichen Geschichte Europas die traditionelle konfessionelle Religion mit Säkularreligionen wie Rasse, Nation, klassenloser Gesellschaft etc. konkurriert, haben dennoch die Kirchen eine zentrale Stellung in der religiösen Deutung des Krieges bis ins 20. Jahrhundert beibehalten.

Der Zusammenhang von Religion und Kriegserfahrung ist »von den gelebten und geglaubten Religionen«<sup>25</sup> aus zu beschreiben. Religion ist daher als allgemein zugängliches Bezugsfeld von symbolischen, metaphorischen, gleichnishaften und allegorischen Logiken und Praktiken<sup>26</sup> zu entfalten, in dem von traditionsgeprägtem »Mate-

21. Vgl. Clifford Geertz, Religion als kulturelles System, in: *Ders.*, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1987, S. 44–95, hier: 48

22. Vgl. Pollack, Was ist Religion? (wie Anm. 18), 185.

23. Konrad Ehlich, Religion als kommunikative Praxis, in: Gerhard Binder/Ders. (Hrsg.), Religiöse Kommunikation – Formen und Praxis vor der Neuzeit, Trier 1997, 337–355, hier: 342.

24. Geertz, Religion als kulturelles System (wie Anm. 21), 61.

25. Pollack, Was ist Religion? (wie Anm. 18), 167; vgl. Andreas Holzem, Die Geschichte des »geglaubten Gottes«. Kirchengeschichte zwischen »Historie« und »Memoria«, in: Magnus Striet/Andreas Leinhäupl-Wilke (Hrsg.), Katholische Theologie studieren – Themenfelder und Disziplinen, Münster 2000, 73–103.

26. H. Tyrell/V. Krech/H. Knoblauch, Religiöse Kommunikation (wie Anm. 20), 10.

rial« ein gruppen- und situationspezifisch differenzierter Gebrauch gemacht wird.<sup>27</sup> »Religion« bezeichnet demnach zum einen jene institutionalisierten Formen jüdischen und christlichen Glaubenslebens, die in Kirchen und Synagogen, in Ämtern und Strukturen, in Liturgien und Predigten, Gebeten und symbolischen Personifikationen (Heilige und Engel; Priester, Wundertäter und Wahrsager) und Räumen/Orten (Himmel, Hölle, Welt, Kirche) sowie kultischen Gegenständen oder Inszenierungen (Geräte, Bilder, Figuren, Musik) und in der theologischen Reflexion an Schulen und Universitäten ihren Niederschlag finden. Für die gesellschaftliche Verfasstheit des Christentums in der Neuzeit deckt sich dieser Aspekt des Religionsbegriffs weitgehend mit dem Begriff der Konfession als einer durch ihre Lehre und Praxis bestimmten und fest umrissenen Großgruppe. Der Begriff der Religion bezeichnet weiterhin kollektive und individuelle Haltungen und Handlungen, die aus diesem Gefüge von Institutionen und Strukturen hervorgehen und darauf zurückbezogen sind und denen die Funktion von Deutung, Sinnzuschreibung, Bearbeitung und Bewältigung zukommt.

Darüber hinaus beschreibt der Begriff der Religion zudem auch jene Neben- oder Gegenwelten des Religiösen, die von Kirchen und Synagoge als Aberglaube und Magie abgelehnt und ausgegrenzt wurden. Die Formen religiöser Erfahrung im Krieg erschöpfen sich nicht – weder an der Front noch in der Heimat – in kirchlich-liturgischen Offerten. Deshalb muss neben der Kriegstheologie, der Militärseelsorge, den Kriegspredigten, der Kriegsliturgie als wichtigen erfahrungsmodellierenden Institutionen auch den Glaubensartikulationen nachgegangen werden, die nur in lockerer Bindung an die Kirche oder in Distanz und Opposition zu den von den Kirchen entwickelten Formen stehen (»popular religion«<sup>28</sup>).

Kriegserfahrung als religiöse Erfahrung entsteht also im Rahmen eines sozialen Konstruktionsprozesses von Wirklichkeit.<sup>29</sup> Denn die verschiedenen Typen der Religiosität finden Ausdruck in zahlreichen Praktiken, Ritualen, Symbolen und Kultformen, die z. T. auf kirchliche Handlungsofferten, z. T. auf ein tradiertes Kultrepertoire, z. T. auf »moderne« Symbolpraktiken bezogen sind. Transzendente Deutungen der Realität gewinnen im Krieg eine besondere Relevanz, weil der Krieg Erfahrungen anhaltender Bedrohung emotional verdichtet und auf eine transzendente Erklärung und Bewältigung von existenziellen Grenzsituationen drängt. Gerade in »Leiden und Affektanspannung« bewährt sich »Religion als kulturelles System«.<sup>30</sup> Wo kulturelle Normalität keine Evidenz mehr beanspruchen kann, sind Rückgriffe auf transzendente Interpretationen der Welt, auf religiöse Verhaltensmuster, Rituale und Symbole unverzichtbar.

27. H. Tyrell/V. Krech/H. Knoblauch, *Religiöse Kommunikation* (wie Anm. 20), 17.

28. Vgl. Michael N. Ebertz/Franz Schultheis (Hrsg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern* (Religion, Wissen, Kultur, Bd. 2) München 1986; François-André Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris 1982.

29. Vgl. Berger/Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (wie Anm. 17).

30. Geertz, *Religion als kulturelles System* (wie Anm. 21), 65.

Die Motivik dieses Zusammenhangs von Religion und Krieg ist keineswegs beliebig: Aufgrund der zentralen Stellung der beiden traditionellen Religionen in der Geschichte der abendländischen Neuzeit ist das Verhältnis von Religion und Krieg ohne seine durch Christentum und Judentum geprägte Begründung, Deutung und Verarbeitung nicht zu verstehen. Religiöse Prägungen der Semantik und Symbolsprache des Krieges wachsen zu großen Teilen aus dem Fundus der kanonisierten jüdisch-christlichen Tradition hervor. Zuallererst hier findet sich jenes Arsenal von Motiven und Erzählungen, das es ermöglicht, Kriegserfahrung in der Neuzeit als »Geschichte Gottes mit seinem Volk« zu codieren. Kriegserfahrung als kollektives Wissen um Sinn und Ziel des Krieges wie als Verarbeitungsleistung des Einzelnen scheint von dieser Hintergrundfolie kaum ablösbar, weil auch deren Umdeutung auf »diesseitige Transendenzen« und deren explizite Bestreitung wie implizite Verabschiedung an ihre Motivik rückgebunden bleibt.

Diese Motivik ist ihrerseits selbst als religiöse Deutung von Kriegserfahrung zu verstehen und war gerade deshalb in vielfältigen Brechungen und Umcodierungen auf neuzeitliche Kriegserfahrung anwendbar. Dem Juden und Christen gemeinsamen ersten Testament/Hebräische Bibel (das »Alte Testament« der Christen) wurde bei der Kommunikation von Kriegserfahrung als Transzendenzerfahrung insofern eine Schlüsselstellung zugewiesen, als es sowohl kriegslegitimierend Gott selbst als Krieger darstellt als auch konsolatorisch und sinnstiftend den Zusammenhang von Krieg und menschlicher Schuld thematisiert. Religionsgeschichtlich folgen die Erzählungen vom sog. »JHWH-Krieg« einem Schema, demzufolge Gott den Krieg auslöst, führt und gewinnt, weil der Krieg als ein entscheidendes Agens der Geschichte und somit Geschichte selbst als Gottesgeschichte verstanden wird. Sieghelferschaft Gottes bedeutete religionsgeschichtlich stets die Depotenzierung der fremden Götter und den Machterweis des »eigenen« Gottes. Daher – eine zentrale religiöse Erfahrungskategorie des verlorenen Krieges – konnte sich der JHWH-Krieg auch gegen Israel selbst wenden: Krieg erhielt den Charakter eines göttlichen Strafgerichts zugewiesen, wodurch die göttliche Ordnung wiederhergestellt wurde.

Das zweite Testament (das »Neue Testament« der Christen) ist religionsgeschichtlich insofern weniger tauglich für die Legitimation des Krieges, als es Gott als Sieghelfer nicht in Anspruch nimmt und den Krieg zunächst als hinzunehmende Realität behandelt. Es liefert aber zwei entscheidend neue Elemente: Zum einen hat Jesus selbst die Unterwerfung der weltlichen Reiche unter seine Herrschaft als satanische Versuchung abgewiesen. Gewalt aus religiöser Motivation gilt als Sieg des Bösen über das Gute, und für die Christen gilt eine unbedingte Friedenspflicht, welche die Bereitschaft zum bedingungslosen Verzeihen und zum Verzicht auf Vergeltung einschließt. Damit steht die Ethik des zweiten Testaments in einer grundsätzlichen Spannung zu aller Teilnahme von Christen an jedwedem Kriegsgeschehen. Kriegführung und Kriegsteilnahme muss – wie im Judentum – so auch im Christentum religiös legitimiert werden, und diese Legitimationen beginnen ihrerseits die kollektive Kriegserfahrung zu prägen. Hier

knüpfte die Lehre vom gerechten Krieg an, die von der mittelalterlichen Scholastik entwickelt wurde und in ihrer säkularisierten völkerrechtlichen Form das Denken der Gegenwart über Krieg und Frieden bestimmt.

Zum anderen ist im »Neuen Testament« vom Krieg vor allem als eschatologischem Ereignis die Rede. Im Endkampf der Offenbarung rüsten sich gute und böse, himmlische und höllische Mächte zum Kampf »für den großen Tag des allmächtigen Gottes«. Im Zusammenhang dieser Kriege erwartet man den herannahenden Weltuntergang, der Kampf wird verstanden als Ausdruck des endgeschichtlichen Zornes Gottes. Die Offenbarung des Johannes rückte in der neuzeitlichen Geschichtsspekulation zu einem Zentraltext, der als einer der vier apokalyptischen Reiter personifizierte Krieg zum ikonographischen Standardzitat auf. Die Verbindung von Krieg und Apokalyptik sollte seit dem Mittelalter zu einem wichtigen Faktor von Kriegserfahrung werden: Sie erlaubte eine Dualisierung des Geschichtsbildes, eine Stilisierung des Gegners zur höllischen Macht und eine Totalisierung des Kriegsgeschehens zur letzten Entscheidungsschlacht.

Es war gerade die Motivstruktur der Verbindung Gottes mit seinem Volk, der göttlichen Sieghelferschaft, des Zusammenhangs von Krieg und moralischer Zurechenbarkeit von Schuld und letztlich des im Krieg vollzogenen apokalyptischen Übergangs zu einer neuen Welt, welche der Kriegserfahrung ihre duale Struktur eines grundlegenden Streits um das Gute gegen das Böse verlieh und auf diese Weise den Feind als solchen »vereindeutigte«.

## 2. Konkretionen: Religiöse Erfahrung des Ersten Weltkriegs

Der Militärseelsorger und spätere Kardinal Michael Faulhaber schrieb Deutschland den »entscheidenden Part im ‚Weltgericht Gottes‘ zu«.<sup>31</sup> Öffentliche Verlautbarungen der deutschen und österreichischen Bischöfe sind geprägt von den Topoi eines jahrhundertalten Diskurses. Seine zentralen Motive: der Krieg als Gottesstrafe, die Deutung des Menschenschicksals in einem Tun-Ergehen-Zusammenhang, die Interpretation des Leidens als Gelegenheit der Prüfung, die Bereitschaft Gottes zu Barmherzigkeit und Rettung am Ende, die Interpretation des Davongekommenseins als Sieg und Bewährung, nicht zuletzt die Darstellung Gottes als Sieghelfer der eigenen Sache.<sup>32</sup>

31. Vgl. *Johann Klier*, Von der Kriegspredigt zum Friedensappell. Erzbischof Michael von Faulhaber und der Erste Weltkrieg. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen katholischen Militärseelsorge (MBM, Bd. 154/ Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München), München 1991; *Leugers*, Einstellungen zu Krieg und Frieden im deutschen Katholizismus vor 1914 (wie Anm. 2), 66 ff.

32. Vgl. *Krumreich*, »Gott mit uns«? (wie Anm. 3), 276–283; zahlreiche Beispiele bei *Achleitner*, Gott im Krieg (wie Anm. 6), 17 ff., 143, 147 und passim, *Hürten*, Patriotismus und Friedenswille (wie Anm. 6), 35 f., *Kurt Nowak*, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der

Die Einhelligkeit der Forschung im Bezug auf das enthusiastische »August-Erlebnis« 1914 und im Blick auf die vermeintlich eindeutige Nationalisierung der katholischen Kirche ist allerdings in der Dissertation von Christian Geinitz zum August-Erlebnis in Freiburg korrigiert worden. Gegen das allzu positive August-Erlebnis weist er auf die »Bandbreite der Empfindungen zu Kriegsbeginn« zwischen »Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft« hin. Er will die »echte, tiefe Kriegsbegeisterung«, den patriotischen Überschwang, nicht zuletzt die Ergebnisse der patriotisch-militaristischen Erziehung im Kaiserreich und das allen tief in Fleisch und Blut übergegangene Feindbild Frankreich nicht leugnen. Dennoch war die uneingeschränkte Kriegsbegeisterung nur ein Teil der Wirklichkeit. Der Krieg, so Christian Geinitz, lebte aus der »Gleichzeitigkeit positiver wie negativer Empfindungen«; er war nötig, faszinierend und begeisternd, aber er war »zugleich grauenhaft, unheilverkündend, kaum zu ertragen und rührte die Frauen wie Männer zu Tränen.«<sup>33</sup> Von patriotischer Hurra-Stimmung kann unter den Katholiken offenbar nicht flächendeckend die Rede sein: »Deutlich positive Sinngebungen des Krieges sucht man [...] vergebens. Im Gegenteil: viel stärker präsent war auch hier das beschwerliche Erleben des Krieges durch die betroffenen Menschen.« Und: »Durchgehend ist in der Freiburger Sammlung theologischer Kriegsdeutungen vom August 1914 das Motiv des persönlichen Leids und seines Erduldens vorherrschend.«<sup>34</sup> Der Versuch, über eine besonders patriotische Kriegsinterpretation Vaterlandstreue zu demonstrieren, stand in der Breitenreligiosität offenbar gerade nicht im Vordergrund. Nur der Glaube rette vor der Verzweiflung und so führe der Krieg durch Läuterung und Buße zur Kirche zurück. Auch das immer wieder zitierte beispiellose religiöse Revival des Herbstes 1914 (Generalbeichten, Kommunionen, Betandachten, sakramentaler Segen) wird in der jüngeren Forschung nicht geleugnet, aber in seiner dauerhaften Bindungswirkung in Frage gestellt. Nicht nur die Soldaten, sondern auch die Zivilisten gingen rasch zu einem religiösen Routineverhalten über, das dem der Vorkriegsmonate und -jahre entsprach. Die religiöse Kriegsdeutung war nur für diejenigen ein Sinnangebot, denen es die Religion immer schon war; bei anderen haben die Schrecken des Krieges die Distanz und die Unfähigkeit zu glauben eher verstärkt. Nicht zuletzt ist die Veralltäglichsung der Kriegserfahrung nach der Interpretation von Geinitz auch ein Argument dafür, dass sich religiöses Verhalten seinerseits veralltäglichte und in einen vergleichsweise rüden Pragmatismus eingebaut wurde. Die Kriegsniederlagen und die Not an der »Heimatfront« spalteten Kriegserfahrung als religiöse Erfahrung in jene Lager auf, die auch vor 1914 schon existiert hatten. Die Frommen blieben fromm; ihnen bot der Glaube Zuflucht, Dauerhaftigkeit und Friedlichkeit mit-

Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 200. Für den Protestantismus: *Patrice Veit*, Musik und Frömmigkeit im Zeichen des Dreißigjährigen Krieges, in: *Benigna von Krusenstjern/Hans Medick* (Hrsg.), Zwischen Alltag und Katastrophe. Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 148), Göttingen 1999, 507–528, bes. 514–518.

33. *Geinitz*, Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft (wie Anm. 15), 182.

34. *Ebd.*, 190 f.

ten im Krieg. Daneben jedoch sprechen die Pfarrerberichte von einer Glaubwürdigkeitskrise des Religiösen in eher distanzierteren oder sich distanzierenden Gruppen und von einer zunehmenden Verrohung in Teilen des Militärs und der Zivilbevölkerung. Was die Prediger als »grobe sittliche Verfehlungen« brandmarken, die Verhaltensänderungen beim Tanzen, beim Alkoholmissbrauch, bei der Frauenmode oder im Kernbereich der Sexualität und ehelichen Treue, zeigt einen Wandel hin zu einer säkularisierenden Diesseitsorientierung des Lebens, welche durch die Kriegserfahrung offenbar enorm befördert wurde. Die elende Brutalität des Stellungskrieges, die anschwellende Zahl der Kriegstoten und die Leiderfahrungen im Alltag wandelten zwar die anfängliche Kriegserwartung in resignierte Hinnahme, nährten aber auch einen grenzenlosen Völkerhass. Je länger der Krieg dauerte, umso ungeduldiger und gereizter wurde die Stimmung, und umso weniger Katholiken fanden den Weg in die Kirchen. So stand am Ende des Krieges vielfach eine deutlich gelockerte Kirchenbindung.<sup>35</sup> Daher folgten dem Enthusiasmus rasch Ernüchterung und Friedensappell, ja ging beides oft mit einander einher, was die Frage nach der wechselseitigen Abhängigkeit von religiöser Kriegsverarbeitung mit sozialen und politischen Stimmungslagen und Propagandakampagnen aufwirft.

Diese divergierenden Befunde nötigen zu einer erweiterten Erfahrungsgeschichte der Religion im Ersten Weltkrieg. Erst epochenübergreifend angelegte Untersuchungen zur religiösen Semantik im Zusammenhang des Krieges, wie sie unter deutschen Katholiken seit etwa 1600 entwickelt und bis ins 20. Jahrhundert hinein forttradiert worden sind, können Konstanz und Wandel sichtbar machen, mit denen wesentliche Muster eines religiösen Kriegsverständnisses – entstanden im Zusammenhang des Dreißigjährigen Krieges unter Rückgriff auf den katholischen Thomismus – fortgeschrieben worden sind.<sup>36</sup> Entstehung und Wandel dieser religiösen Semantik im Zusammenhang ihrer jeweiligen sozialen Umgebung; das ist der wesentliche Gegenstand eines erweiterten Untersuchungskonzeptes zu Grundlagen und Entwicklungen eines katholischen religiösen Kriegsverständnisses der Neuzeit.

Das Grundproblem besteht darin, die religiöse Dimension des Ersten Weltkrieges in ihrer Widersprüchlichkeit interpretierbar zu machen. Auf der einen Seite stand der Versuch, breitenwirksam die überkommenen religiösen Gewissheiten im Zusammenhang des Krieges erneut zur Geltung zu bringen. Auf der anderen Seite aber stellte der Erste Weltkrieg offenbar ein bedeutendes Movens der Säkularisierung

35. Vgl. *Wilhelm Damberg*, *Moderne und Milieu 1802–1998* (Geschichte des Bistums Münster, Bd. 5), Münster 1998, 200.

36. Vgl. dazu *Matthias Asche/Matthias Ilg/Anton Schindling* (Hrsg.), *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*. Beiträge aus dem Tübinger Sonderforschungsbereich »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit«, Münster 2001, sowie demnächst eine im SFB 437 in Vorbereitung befindliche Projektstudie mit dem Arbeitstitel »Religiöse Semantik und Symbolsprache des Krieges im 17. Jahrhundert« (Bearbeiter: Andreas Holzem).

dar. Möglicherweise bis weit in die Kreise derer, die sich dem konfessionellen Milieu des Katholizismus zugehörig fühlten, wurden zentrale religiöse Argumente unplausibel. Die Depotenzierung überkommener Gottesbilder im Kriegsgeschehen konnte offenbar nicht mehr vollständig durch eine kirchen- und institutionengebundene religiöse Semantik aufgefangen werden. So ging aus beiden Weltkriegen letztlich eine breite Welle mentaler Säkularisierung, aber auch ein Umbau der religiösen Bezugssysteme hin zum Eklektizismus, zum Aberglauben oder zu ersatzreligiösen Formen hervor.

Das folgende Fallbeispiel macht diese Spannung paradigmatisch deutlich. Es zeigt einerseits, dass in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zwar zahlreiche Elemente des traditionellen katholischen Leid- und Trostdiskurses als religiöses Sinnangebot in den Kriegsdiskurs forttradiert wurden, dass sich dieses jedoch mit der realen Erfahrung des Krieges, wie sie einzeln und in Gruppen gemacht wurde, zunehmend weniger vereinbaren ließ.<sup>37</sup> Es stammt aus einem größeren Untersuchungszusammenhang, der in drei verschiedenen, aber eng miteinander verflochtenen Aspektbereiche eine religiöse Erfahrungsgeschichte des Ersten Weltkrieges anzielt. In einem ersten Schritt wird nach dem den unmittelbaren Kriegsteilnehmern angebotenen Gottesbild gefragt, das ein religiöses Verstehen von Kriegserfahrungen und Kriegshandlungen ermöglichen sollte und das sich zusammenfügte aus biblischen und pastoralen Leitbildern und ihren religionspolitischen Attribuierungen. Ein besonderes Augenmerk gilt der Rezeption und Anverwandlung solcher Sinnangebote in der Lektüre, der homiletischen und liturgischen Praxis und in Soldatenbriefen. Ein zweiter Teilbereich der Untersuchung ist der religiösen Erfahrung derer gewidmet, die nicht unmittelbar an Kriegshandlungen teilnahmen, sondern die den Krieg als Zivilisten erfuhren und erlitten. Es geht um eine »dichte Beschreibung« religiösen Lebens vor, in und nach den Kriegen. Ein dritter Aspekt widmet sich dem Versuch der Kirchen und kirchlichen Gruppen, unter Rückgriff auf die jeweilige Kriegserfahrung und Kriegsdeutung Pastorkonzepte für die durch den Krieg geprägten Laien zu entwerfen. Die Reaktion auf die neue politische und gesellschaftliche Gesamtlage in der Zwischenkriegsgesellschaft und die Flexibilität und Anpassungsfähigkeit der sozialen Großgruppe »Katholizismus«, seine Gesprächs- und Aufarbeitungskompetenz in traumatisch erfahrenen historischen Umbruchsituationen gehört zum Kerngeschäft einer Geschichte religiöser Kriegserfahrung. Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Konsensfähigkeit bzw. dem Spaltungs- und Entfremdungspotential von Kriegserfahrung und deren Auswirkung für die Entwicklung kollektiver religiöser Identität.

37. Vgl. *Peter Knoch*, Erleben und Nacherleben: Das Kriegserlebnis im Augenzeugenbericht und im Geschichtsunterricht, in: *Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich* (Hrsg.), *Keiner fühlt sich hier mehr als Mensch ... Erlebnis und Wirkung des Ersten Weltkriegs* (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte, NF Bd. 1), Essen 1993, 199–219, bes. 200.

### III. Ein Fallbeispiel: Kommunikation von Kriegserfahrungen in Kondolenzbriefen aus dem Ersten Weltkrieg

#### 1. Vorhaben und Quellen

Die Beobachtungen dieses Fallbeispiels gehören in den zweiten Teil des Gesamtprojekts, also in den Bereich der »dichten Beschreibung« religiösen Lebens in Kriegszeiten.

Zu den prägenden Kriegserfahrungen des Ersten Weltkrieges in der Heimat gehörte der Soldatentod. Verwandte und Bekannte des Toten drückten durch Kondolenzbriefe seiner Familie ihr Beileid aus. Die Darstellung bezieht sich auf eine Sammlung von Kondolenzbriefen einer Familie Weber aus Heilbronn. In der brieflichen Kommunikation zwischen den Verfasserinnen und Verfassern der Kondolenzschreiben und der Familie wird der erfahrungsbildende Prozess von Wahrnehmen, Deuten und Handeln im gesellschaftlichen Umfeld des katholischen Milieus greifbar.<sup>38</sup> Eine Bekannte der Familie schreibt:

»Da Sie nach Gottes unerforschlichem Ratschluß ein sehr großes, schweres Opfer Gott dem Herrn bringen mußten; so möge er Ihnen in diesem Schmerze, in reichem Maße seine tröstende Liebe und Gnade schenken. Der Herr über Leben und Tod wird am besten Ihr Leid verstehen, wenn es auch unermeßlich groß, so werden Sie doch in hlg. Ergebung und Vertrauen auf Gott sprechen können: Herr Dein Wille geschehe, tut's auch noch so wehe! In allem sei gepriesen der hl. Wille Gottes!«<sup>39</sup>

Mit den Begriffen »Ratschluss«, »Opfer«, »Ergabung«, »Vertrauen« und »Wille Gottes« werden in dem Zitat zentrale Elemente der katholischen Wirklichkeitsdeutung verwendet. Es gilt, im Folgenden die Wirklichkeitsdeutung in den Kondolenzbriefen näher zu beschreiben und sie mit anderen Quellengruppen zu vernetzen.

Im Nachlass der Familie Weber befinden sich 170 dieser Briefe, welche die Familie zum Tod der beiden ältesten Söhne Ignaz († 1915) und Alois († 1917) erhalten hat. In etwas mehr als fünfzig Prozent von ihnen wird explizit religiöse Semantik verwendet. Die andere Hälfte der Briefe besteht aus Beileidsbekundungen, die »innige Teilnahme« am »Verlust« des Sohnes ausdrücken. Oft sind es nur kleine Kärtchen, auf denen Name und Anschrift des Kondolierenden aufgedruckt sind und die handschriftlich durch einen kurzen Gruß ergänzt wurden.

Die ausgewerteten Briefe stammen von ca. siebzig Autorinnen und Autoren unterschiedlicher Herkunft und Bildung. Vertreten sind Lehrer, Landtagsabgeordnete, Rechtsanwälte, Geistliche und Hausfrauen. Daneben gibt es Verfasserinnen und Verfasser, die keiner bestimmten Berufsgruppe zuzuordnen sind. Der einfache Stil ihrer Briefe deutet aber darauf hin, dass sie über nur wenig Schreibpraxis verfügen – vielleicht ein Hinweis auf ihre geringe Schulbildung.

38. Zum Milieubegriff vgl. AKKZG, Katholiken zwischen Tradition und Moderne (wie Anm. 16).

39. Familienarchiv Weber/Bauer, Nachlass Ignaz Weber, Ida Aicheler an Fam. Weber, 08. Juli 1915.

## 2. Das System der Wirklichkeitsdeutung in den Kondolenzbriefen

Die Verfasserin der Zeilen, die eingangs zitiert wurden, bezieht sich auf den »un-erforschlichen Ratschluss« Gottes, um Ignaz Webers Tod zu deuten. Auch wenn der Sinn dieses Todes den Menschen verborgen bleibt, so der Tenor der Aussage, geschah er nach Gottes Willen und steht daher in Einklang mit seinem Heilsplan. Im Hintergrund steht die Vorstellung, Gott verfolge in dieser Welt mit jedem einzelnen Menschen einen Plan, um ihn zum Guten, zu seinem Heil zu führen. An Gottes Güte lassen die Verfasserinnen und Verfasser der Kondolenzschreiben daher auch keinen Zweifel. »Gut ist ja alles, was er tut, so unbegreiflich es uns scheint.«<sup>40</sup> Bitterkeit, Schmerz und Trauer über den Tod der jungen Männer resultieren aus der begrenzten Einsicht der Menschen in die Pläne Gottes, sie sind nicht Folge seines Handelns. Gottes Handeln zu verstehen, ist dem Menschen nach christlicher Auffassung nicht möglich; es verstehen zu wollen, wäre Anmaßung und schwere Sünde, weil der Mensch dann selber sein wollte wie Gott. Diese Einsicht bündeln Sinnsprüche wie:

»Eure Gedanken sind nicht unsere Gedanken und: wie hoch der Himmel ist über der Erde, so hoch sind unsere Gedanken über den Eurigen.«<sup>41</sup>

Daher bleibt nur die bereitwillige »Ergebung« in Gottes Willen im Vertrauen auf seine Güte. Der Topos von der Ergebung zielt auf eine Änderung der eigenen Haltung gegenüber dem Leid, das als von Gott zugemessen oder doch zugelassen verstanden wird.

»[W]ir sind gottlob gläubige katholische Christen u. trauern nicht wie die Heiden – wir ergeben uns in den hl. Willen Gottes, wir sind überzeugt, dass Er auch hier das für uns Gute getroffen; der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, gebenedeit sei der Name des Herrn [...].«<sup>42</sup>

Im ersten Satz des Zitates klingt ein Abschnitt aus dem ersten Thessalonicher-Brief an (1 Thess 4,13–18), in dem es um die Auferstehung der Toten geht. Nicht zu trauern wie die Heiden bedeutet demnach, in der Hoffnung zu leben, dass Tod nicht Abschied für immer heißt, sondern christlich mit der Hoffnung auf die Auferstehung und damit auf ein Wiedersehen in der Ewigkeit verbunden ist. In dieser Hoffnung überlässt sich die Verfasserin dieser Zeilen ganz dem Willen Gottes.

Seinen religiösen Sinn erhält der Topos von der Ergebung durch den Verdienstgedanken. Verdienste erwerben kann ein Christ nach katholischem Verständnis durch gute Werke, Fasten und Beten und – das gilt für den Zusammenhang der Kondolenzbriefe – durch bereitwillige Annahme von Leid. Die Ergebung in den Willen Gottes

40. Ebd., Anton Hauk an Fam. Weber, 17. Juli 1915.

41. Ebd., Pfarrer Kuczy an Johannes Weber, 11. Juli 1915.

42. Ebd., Fam. Diebold an Fam. Weber, 7. Juli 1915.

drückt sich in dem Sinnspruch am Ende des Zitates aus. Er enthält den Überstieg von der religiösen Sprache in die Frömmigkeitspraxis. In der richtigen Intention, d. h. mit gläubiger Überzeugung ausgesprochen (oder auch gedacht), geschieht in diesem Sinnspruch die Überlassung des eigenen Willens an den Willen Gottes. Die religiöse Logik dieser Sinnsprüche und Gebetsformeln setzt voraus, dass diese nicht nur dahingesagt, sondern als religiöse Wirklichkeit vollzogen werden.<sup>43</sup> Vor Gott, so die theologische Vorstellung im Hintergrund, kommt es auf den inneren Willen und die Haltung an, mit der jemand den Ereignissen, die Gott ihm zuschickt, begegnet. Überstiege vom Text zur Frömmigkeitspraxis finden sich häufiger in den Briefen:

»Denkt: Gott zu Liebe + Ignaz zum Troste! So sind Eure Opfer vollwertig + angenehm + verdienstlich für Euch selbst und für Ignaz.«<sup>44</sup>

In diesem Zitat ist die beschriebene religiöse Logik in Form einer Handlungsanleitung präsent: Wenn der Angesprochene so über den Tod von Ignaz Weber denkt, dann wird der geduldig ertragene Verlust bei Gott verdienstlich.

Von der Wirkung dieses Verdienstes bei Gott haben die Schreiber der Briefe klare Vorstellungen. Ignaz und Alois werden für ihren Kriegseinsatz »die ewige Seligkeit erlangen«<sup>45</sup>, sie haben sich »den Himmel erstritten«<sup>46</sup>, »ein unverwelklicher Lorbeer ist ihm drüben geworden«<sup>47</sup>. Das Bild vom Lorbeerkranz, dem Siegeskranz, wird auf vielen Totenzetteln aus dieser Zeit gebraucht. Der Siegeskranz wurde bei antiken Wettkämpfen überreicht, im Neuen Testament ist er das Bild für den Sieg des Lebens über den Tod. In den Formeln klingt der Gedanke an, der Soldatentod sei Märtyrertod und ein Verfasser spricht diesen Gedanken auch aus:

Familie Weber möge »Trost finden in dem Gedanken, dass der Tod für die gerechte Sache unseres Vaterlandes ein heiliger Tod ist, wie hervorragende Theologen sagen: dem Märtyrertod gleichstehend.«<sup>48</sup>

Der Märtyrertod gilt als die vollkommenste Form des christlichen Todes. Der Soldatentod, als Märtyrertod gedeutet, wird als Einsatz für die Gemeinschaft, als Form der Nächstenliebe gedeutet und mit dem Kreuzestod Christi parallelisiert.<sup>49</sup> So wie Christus am Kreuz sein Leben für die Gemeinschaft der Menschen geopfert hat und dadurch

43. Vgl. *Andreas Holzem*, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800, in: *Ders.* (Hrsg.), Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2002 (im Druck).

44. Familienarchiv Weber/Bauer, Nachlass Ignaz Weber, Anton Hauk an Fam. Weber, 17. Juli 1915.

45. Ebd., Schwägerin Crescentia an Fam. Weber, 09. Juli 1915.

46. Ebd., Weinmann an Johannes Weber, 08. Juli 1915.

47. Ebd., Anton Hauk an Fam. Weber, 17. Juli 1915.

48. Ebd., Gröber an Johannes Weber, 17. Juli 1915.

49. Ebd., Fam. Diebold an Fam. Weber, 07. Juli 1915: »[G]ibt es eine größere Liebe, als sein Leben hinzugeben für seine Brüder? u. solcher Liebe ist der Himmel verbürgt.« – vgl. Joh 15,13: »Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.«

unendlich große Verdienste erworben hat, so erwirbt auch der katholische Soldat im Einsatz für die Gemeinschaft – natürlich in kleinerem Maßstab – Verdienste. Diese bewirken den Aussagen der Kondolenzbriefe nach nicht nur den rascheren Eingang in den Himmel, möglicherweise unter Umgehung des Fegefeuers (das bleibt in den Briefen offen). Diese besonderen Verdienste haben in den Augen der Briefschreiber zudem qualitative Wirkung, im Sinne eines besonderen Ansehens bei Gott. Alois und Ignaz werden »als Fürsprecher an Gottes Thron« für die ganze Familie bezeichnet, d. h. ihnen wird eine Art Heiligenstatus zugeschrieben.<sup>50</sup>

Die religiöse Semantik der Kondolenzbriefe bot den Verfasserinnen und Verfassern auch die Möglichkeit, diese Semantik durch nationale Deutungen zu ergänzen. Im vorhergehenden Zitat ist es die eindeutige Identifikation mit der »gerechten Sache unseres Vaterlandes«, in einem anderen Brief wird Ignaz' Fürsprache bei Gott auf das ganze Vaterland ausgedehnt: »Er [Ignaz] wird im Himmel dem Vaterlande noch mehr nützen, als er es auf dem Schlachtfeld tun konnte.«<sup>51</sup>

Die Ergebung in Gottes Willen und der Verdienstgedanke bündeln sich im Begriff Opfer. Mit diesem Begriff wird die verdienstliche Handlung bezeichnet. Sie wird entweder passiv erlitten oder aktiv begangen. Wenn vom Opfer in Bezug auf die Familie Weber die Rede ist, handelt es sich in den Briefen meistens um das passive Opfer, das Gott von der Familie »gefordert« hat oder das sie bringen musste, wie es im Eingangszitat heißt.<sup>52</sup> Dahinter steht die Vorstellung, Gott prüfe den Glauben eines Christen durch Krankheit, Leid oder gar Tod eines nahen Angehörigen.<sup>53</sup> Ist dagegen von Ignaz und Alois die Rede, wird ihr Opfer meist aktiv beschrieben. Sie haben »sich« geopfert.<sup>54</sup>

Beide Opfergaben werden – so ist zumindest die Erwartung – von Gott belohnt. Von den Verdiensten bei Gott war oben schon die Rede, ein Verfasser deutet als möglichen Verdienst der Prüfung, die Gott der Familie durch den Tod von Ignaz auferlegt hat, das Wohlergehen seines Bruders Alois an:

»[W]enn Ihr die wahre Opferprobe gut besteht, so wird es der l. Gott um so eher bei diesem einen bewenden lassen.«<sup>55</sup>

In der religiösen Logik der Kondolenzbriefe schickt Gott nicht nur das Leid, um die Menschen zu prüfen. Er verleiht ihnen auch die Gnade, »das Kreuz zu tragen [,] das er

50. Ebd., Gröber an Johannes Weber, 17. Juli 1915 und ebd., Nachlass Alois Weber, Anton Hauk an die Familie, 12. Juni 1917.

51. Familienarchiv Weber/Bauer, Nachlass Ignaz Weber, Dekan Mosthats an Fam. Weber, 09. August 1915.

52. Ebd., Schwägerin Crescentia an Fam. Weber, 09. Juli 1915.

53. Vgl. ebd., Fam. Diebold an Fam. Weber, 07. Juli 1915.

54. Ebd., Landgerichtsdirektor Miller an Fam. Weber, 21. 07. 1915: »Möge Sie der Gedanke trösten, dass Ihr Sohn in schwerer Zeit sich für das Vaterland geopfert hat! Möge der l. Gott dieses große Opfer reichlich belohnen und Ihren Sohn alsbald in das Reich der Seligen aufnehmen.«

55. Ebd., Anton Hauk an die Familie, 17. Juli 1915.

[ihnen] auferlegt hat, es heißt, der Allmächtige ladet keinem mehr auf als er tragen kann.«<sup>56</sup>

Auf den ersten Blick mag die vorgestellte Semantik eher formelhaft als subjektiv geprägt erscheinen. Bei näherem Hinsehen jedoch stellt sich heraus, dass die Verfasserinnen und Verfasser mit den ihnen zur Verfügung stehenden Formeln sehr individuell umgehen. Unter den gut achtzig Briefen, die religiöse Semantik enthalten, findet sich kaum eine Formulierung zweimal. Durch den individuellen Gebrauch einer vorgeprägten religiösen Semantik und Symbolsprache ist es den Schreibern der Kondolenzbriefe möglich, den Empfängern ihre Anteilnahme in gesellschaftlich akzeptierten Formeln auszudrücken.<sup>57</sup> Zudem eignet der vorgeprägten Semantik eine gewisse Entlastungsfunktion, angesichts von Schmerz und Trauer über den Tod die passenden Worte zu finden. In den Kondolenzbriefen findet sich ein Beispiel dafür, dass die Verfasserinnen und Verfasser den Gebrauch der religiösen Sprache durchaus auch reflektieren:

»Was Gott tut, das ist wohl getan« – ach es ist so bald gesprochen + gesungen aber – es braucht viel, sich wirklich voll und ganz zu dieser Wahrheit in solch schmerzlicher Stunde durchzurufen.«<sup>58</sup>

Das in diesem Fallbeispiel präsentierte System der katholischen Wirklichkeitsdeutung ist weder grundlegend neu noch kriegsspezifisch. Ein Blick in die religiöse Literatur aus der Vorkriegszeit oder auch aus dem 19. Jahrhundert und in einschlägige Lexika, wie Wetzler und Weltes Kirchenlexikon von 1899, belegt das. So heißt es im Josephi-Buch, einem weit verbreiteten Hausbuch aus dem Umkreis des Kultes der Heiligen Familie, Gott schicke allen, die ihn lieben, Leiden,

»aber er versüßt sie; er prüft sie, aber er gibt ihnen reichlich Gnaden, damit sie die Prüfung bestehen und sich eine herrliche Krone im Himmel verdienen können.«<sup>59</sup>

### 3. In der Spannung zwischen der Rede von einer religiösen Krise und der Fortgeltung traditioneller katholischer Wirklichkeitsdeutung

In den Kondolenzbriefen begegnet ein sehr dichtes System religiöser Wirklichkeitsdeutung, das die Verfasserinnen und Verfasser ungebrochen aus der Vorkriegszeit und dem 19. Jahrhundert zur Kommunikation von Kriegserfahrung übernommen haben. Diese Wirklichkeitsdeutung scheint sich auch durch die ersten Kriegsjahre nicht ver-

56. Familienarchiv Weber/Bauer, Nachlass Alois Weber, Lina an die Familie, 15. Juni 1917.

57. Zum Zusammenhang zwischen »objektiver« und »subjektiver« Wirklichkeit vgl. Andreas Holzem, Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: Paul Münch (Hrsg.), »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (HZ, Beiheft 31), München 2001, 317–332, bes. 312–324.

58. Familienarchiv Weber/Bauer, Nachlass Alois Weber, Anton Hauk an Fam. Weber, 12. Juni 1917.

59. Josephi-Buch oder: Die Macht der Fürbitte des heiligen Patriarchen Joseph, des Nährvaters Jesu und Bräutigams der allerseligsten Jungfrau Maria, in sehr vielen und schönen Geschichten aus alter und neuer

ändert zu haben. Die Briefe zum Tod von Ignaz 1915 klingen nicht anders als die zum Tod von Alois 1917. Dieser Befund steht in einer gewissen Spannung zur Krisenstimmung, von der seit 1915 in anderen Quellenarten aus dem Ersten Weltkrieg zunehmend die Rede ist und die auch in der Sekundärliteratur diskutiert wird. In Berichten von Feld- wie von Zivilgeistlichen wird über einen deutlichen Rückgang der Anzahl der Kommunionen und der Beichten, die klassischen Indikatoren für die Teilnahme am kirchlichen Leben, geklagt.<sup>60</sup> In einer Predigtsammlung für Militärgeistliche, die 1917 vom Münchener Erzbischof von Faulhaber herausgegeben wurde, ist in den Predigten im Kapitel »Rüstung des Glaubens« von Zweifeln und Unglauben unter den Soldaten die Rede.<sup>61</sup> Sie befassen sich mit Themen wie »Wie läßt sich das grausige und grausig lange Weltereignis mit dem Glauben an Gott und seine Vorsehung zusammenreimen?« oder »Der Vorsehungsglaube und der leidvolle Krieg«.<sup>62</sup>

Selbst wenn man die völlig unterschiedlichen Situationen in Rechnung stellt, in denen die Kondolenzbriefe auf der einen und die Berichte der Feld- und Zivilgeistlichen sowie die Feldpredigten auf der anderen Seite entstanden sind, bleibt die Spannung zwischen der Rede von einer religiösen Krise und der scheinbar ungebrochenen Fortgeltung von traditionellen Deutungsmustern bestehen. Offenbar standen während und nach den Weltkriegen alternierende Muster der religiösen oder quasireligiösen Kriegsdeutung zur Verfügung, die mit dem überkommenden Deutungskanon konkurrierten. Auf diese Weise haben, bis in Kernbereiche des katholischen Milieus hinein, langfristig gelebte Gewissheiten ihre Plausibilität schlagartig verloren oder wurden schleichend umgebaut. Das hatte weitreichende Konsequenzen für die gesellschaftliche Geltung des Religiösen überhaupt, so sehr man sich auch nach 1918 und nach 1945 erneut bemühte, ein religiös geprägtes Gesellschaftsmodell zu reprimieren.

Im Zentrum einer durch das Fallbeispiel konturierten Untersuchung werden also Fragen der folgenden Art zu stehen haben: Welche Auswirkungen hatte diese religiöse Krise? Zeichnen sich bestimmte Anhaltspunkte für Krisenanfälligkeit oder Krisenresistenz ab? Wie lange trugen die vorgestellten Deutungsmuster? Wo sind die Brüche und wann zeichnen sich Veränderungen ab?

In diesem Zusammenhang wird wesentlich auch die Frage virulent, ob und wodurch

Zeit. Ein Hausbuch für jede christliche Familie, gesammelt und herausgegeben von *Georg Ott*, Dechant und Stadtpfarrer in Abensberg. Mit vielen schönen Bildern geziert. Mit bischöflicher Approbation. 6. unveränderte Auflage, Regensburg 1887, 104. Die Liste religiöser Literatur, die ausführlich den Zusammenhang von Gottes Willen, Ergebung und Opfer darstellt, vor allem unter dem Gesichtspunkt von Schuld und Sühne, lässt sich beliebig erweitern. Einen ersten Einblick verschafft *Andreas Holzem*, »Kriminalisierung« der Klage? Bittgebet und Klageverweigerung in der Frömmigkeitsliteratur des 19. Jahrhunderts, in: JBTh 16 (2001), 153–181.

60. Vgl. *Christian Geinitz*, Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft (wie Anm. 15), 215–216; 224–228, und *Benjamin Ziemann*, Front und Heimat. Ländliche Kriegserfahrungen im südlichen Bayern 1914–1923 (Veröffentlichungen des Instituts zur Erforschung der europäischen Arbeiterbewegung A, 8), Essen 1997, 250–251.

61. *Michael von Faulhaber*, *Paul Wilhelm von Keppler*, *Adolf Donders* (Hrsg.), Das Schwert des Geistes. Feldpredigten im Weltkrieg, Freiburg <sup>3+4</sup>1918 (erste Auflage 1917), 200–244.

62. Ebd., 204–209, Zitate: 204 und 209.

diese bisher offenbar weitgehend unhinterfragten Gewissheiten im Verlauf der Weltkriege forttradiert wurden oder ins Wanken gerieten und welche religions- und mentalitätsgeschichtlichen Folgen sich daraus ergeben haben. Eine solche Kombination aus institutionen-, begriffs-, mentalitäts- und sozialgeschichtlichen Fragestellungen muss versuchen, das Geflecht von Krieg und Religion »als einen von Menschen gemachten, erfahrenen und erlittenen gewaltgeprägten Zusammenhang von Handlungen, Ereignissen und Strukturen« zu beschreiben und dabei mikro- und makro-historische Perspektiven miteinander zu verschränken.<sup>63</sup> Der »Krieg selbst als konfliktgeladen-eigendynamisches Moment sozial-ökonomischer, politischer und auch kulturell-religiöser Entwicklungen und Veränderungen«, begriffen als »Erfahrungszusammenhang«, ist bislang nur unzureichend in den Blick genommen worden.<sup>64</sup>

Es geht bei einer solchen Fragestellung nicht um Apologetik, die den Katholizismus von Kriegsbegeisterung und Kriegslegitimation frei spricht. Aber es geht um inhaltliche Differenzierung, die innerhalb des Spektrums katholischer Kriegserfahrung legitimatorische von konsolatorischen Anteilen trennt, die soziale Praxis und die Diskurs- und Praxisgemeinschaften konsequent einbezieht und die einzelnen Elemente dieses Wahrnehmungs-, Deutungs- und Handlungszusammenhangs auf ihre jeweilige Tradition und bleibende Tragfähigkeit hin befragt.

63. Hans Medick/Benigna von Krusenstjern, Einleitung, in: *Dies.n* (Hrsg.), *Zwischen Alltag und Katastrophe* (wie Anm. 32), 13–36, 27; vgl. auch: Gerd Krumeich, *Kriegsgeschichte im Wandel*, in: *Ders./Gerhard Hirschfeld* (Hrsg.), *Keiner fühlt sich hier mehr als Mensch* (wie Anm. 36), Knoch, *Erleben und Nacherleben* (wie Anm. 37), 199–219.

64. Medick/Krusenstjern, Einleitung (wie Anm. 62), 25.