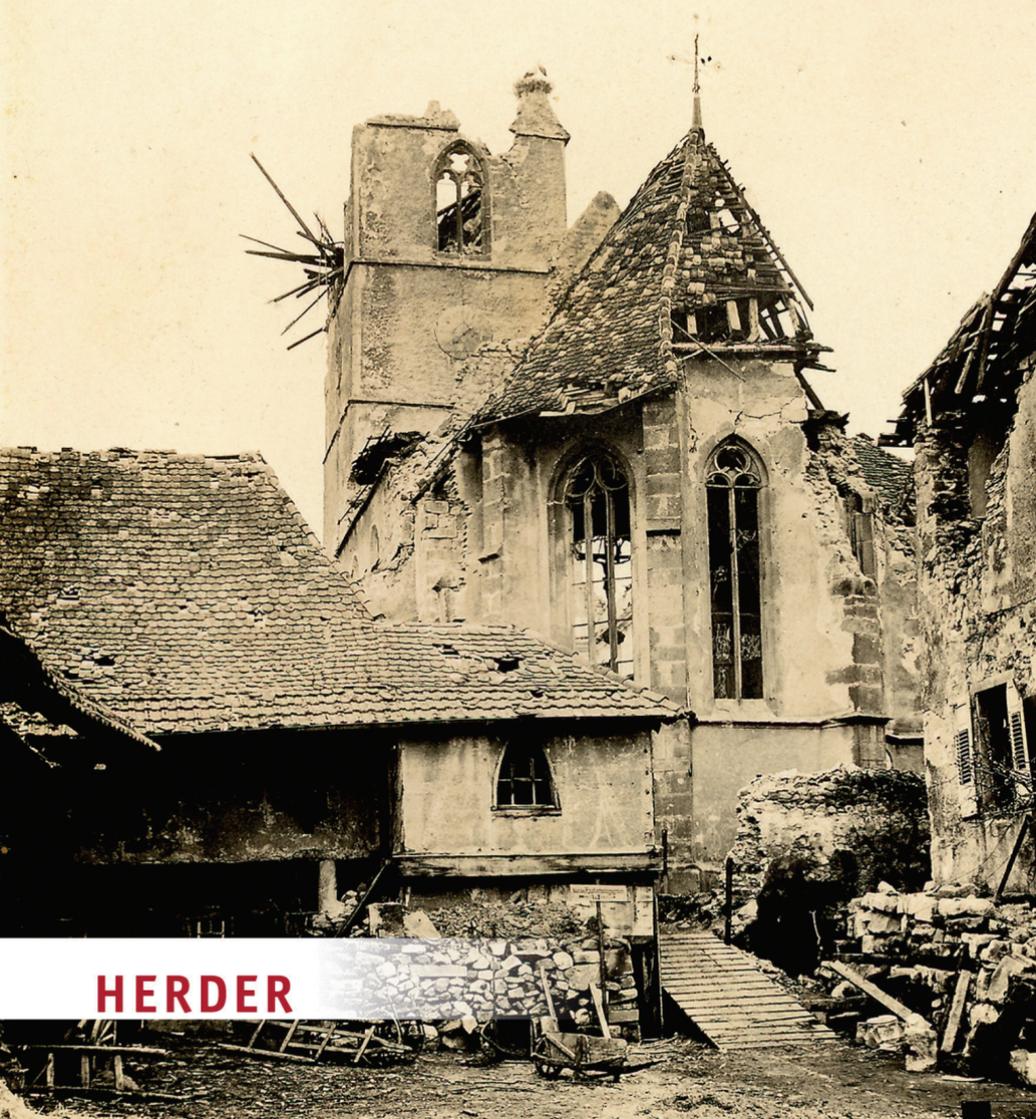


Joachim Negel / Karl Pinggéra (Hg.)

Urkatastrophe

Die Erfahrung des Krieges 1914–1918
im Spiegel zeitgenössischer Theologie



HERDER

Urkatastrophe

Urkatastrophe

Die Erfahrung des Krieges 1914–1918
im Spiegel zeitgenössischer
Theologie

Herausgegeben von
Joachim Negel und Karl Pinggéra

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Die zerschossene Kirche von Wattwiller/Elsass, 1915

Satz und PDF-E-Book: Barbara Herrmann, Freiburg

ISBN (Buch): 978-3-451-32851-0

ISBN (E-Book): 978-3-451-80695-7

Inhalt

Einleitung	9
<i>Joachim Negel/Karl Pinggéra</i>	

Vorspiel

Der Geist der Avantgarde und der Große Krieg – mit Parallel- und Gegenstimmen aus der katholischen Welt ..	19
<i>Elmar Salmann OSB</i>	

Perspektiven: Theologien im Krieg

Der „Deutsche Gott“ Kriegstheologie und deutscher Nationalismus im Ersten Weltkrieg	35
<i>Wolf-Friedrich Schäufele</i>	
Krieg gegen die Glaubensbrüder Die Nationalisierung der Religion im Spiegel der Theologie	77
<i>Thomas Ruster</i>	
Der Vatikan im Ersten Weltkrieg Zwischen moralischer Autorität und politischer Ohnmacht	110
<i>Jörg Ernesti</i>	

Inhalt

Profile: Theologen und der Krieg

Kriegszeit und Gottesreich	
Der Krieg als theologisches Ereignis bei Karl Barth	129
<i>Georg Pfeleiderer</i>	
Nichts ist wirklicher als Gott	
Erich Przywaras Versuch, im Angesicht menschlicher Unheilsgeschichte den Gott biblischer Heilsgeschichte zu denken	176
<i>Joachim Negel</i>	
Wie Paul Tillich den religiösen Sozialismus entdeckte	
Protestantische Selbstvergewisserung während des Ersten Weltkriegs	227
<i>Alf Christophersen</i>	
Revanchismus oder Reue?	
Der Erste Weltkrieg und die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität im Denken von Reinhold Seeberg, Adolf Deissmann und Adolf von Harnack	242
<i>Christoph Marksches</i>	
Deutsche Freiheit und das europäische Projekt der Moderne	
Ernst Troeltsch und der Erste Weltkrieg	281
<i>Friedemann Voigt</i>	
„Die Revolution tagt in Versailles.“	
Hugo Ball, Carl Schmitt und der Erste Weltkrieg	304
<i>Bernd Wacker</i>	
Von Europa als politischer Idee zu den religiösen Prägekräften Europas	
Franz Rosenzweig auf dem Weg zum „Stern der Erlösung“	345
<i>Hans Martin Dober</i>	

Inhalt

„Krieg, du bist von Gott.“ Emanuel Hirschs frühe Schriften zum Ersten Weltkrieg unter besonderer Berücksichtigung des Gewissens und der Ableitung des sittlich Gesollten	375
<i>Justus Bernhard</i>	
„Der Himmel des Garnisonspfarrers“ Erik Petersons Kritik an der theologischen Kriegsrhetorik	398
<i>Barbara Nichtweiß</i>	

Peripherien: Die Kirchen und der Krieg weltweit

Alte und neue Wege Zu den Auswirkungen des Ersten Weltkrieges auf das orthodoxe Christentum und seine Theologie	417
<i>Karl Pinggéra</i>	
Jenseits von Konfession und Nation Protestantischer Internationalismus nach dem Ersten Weltkrieg	449
<i>Hannelore Müller</i>	
Das also ist Christentum? Der Schock des europäischen Krieges 1914–18 und seine Auswirkungen auf Kirche und Mission in Afrika und Asien	484
<i>Frieder Ludwig</i>	

Nachspiel

„Gewalt ist kein Name Gottes!“ Gewaltverwindung als Grundthema einer christlichen Theologie in Zeiten apokalyptischer Verschärfung	515
<i>Roman A. Siebenrock</i>	
Autorenverzeichnis	539

Einleitung

Joachim Negel/Karl Pinggéra

Im Anschluss an den amerikanischen Diplomaten und Historiker George F. Kennan lässt sich der Erste Weltkrieg zu Recht als „Urkatastrophe“ des 20. Jahrhunderts bezeichnen.¹ Denn hier sank im mittel- und osteuropäischen Raum binnen weniger Jahre eine Welt in Trümmer, von der man wie selbstverständlich meinte, dass sie trotz sozialer und kultureller Umbrüche aufs Ganze gesehen Bestand haben werde. Nicht nur im Blick auf die neue Dimension der Kriegsführung mit ihren ungeahnten technischen Möglichkeiten sprengte der Erste Weltkrieg alles, was sich die Welt vor 1914 hatte vorstellen können. In mehr als einem Sinne wurde hier tatsächlich die „Büchse der Pandora“ geöffnet.²

Im Geistes- und Kulturleben bedeutet der Weltkrieg Abbruch und Negation bisheriger Denk- und Orientierungsmuster, zugleich auch katalysatorische Freisetzung und Verschärfung einer Krise der klassischen Moderne. Denn die metaphysischen Synthesen etwa des Deutschen Idealismus waren schon im Verlauf des 19. Jahrhunderts zerbrochen (Schopenhauer, Nietzsche). Die Erfahrung einer parzellierten Wirklichkeit korrespondierte in elitären Diskursen der Popularisierung neuer Philosophien und Weltanschauungen (Psychoanalyse, Lebensphilosophie, Phänomenologie, Anthroposo-

1 G.F. Kennan, *The Decline of Bismarck's European Order: Franco-Russian Relations 1875–1890*, Princeton 1979, 3; dt. *Bismarcks europäisches System in der Auflösung. Die französisch-russische Annäherung 1875–1890*, Frankfurt a. M. 1981, 12. Kennan hatte mit der Begriffsbildung übrigens nicht das konkrete menschliche Elend des Krieges, sondern das Versagen der Diplomatie und den Zerfall der europäischen Vormachtstellung samt ihres Ordnungsrahmens im Blick; vgl. *J. Echternkamp*, 1914–1945: Ein zweiter Dreißigjähriger Krieg? Vom Nutzen und Nachteil eines Deutungsmodells der Zeitgeschichte, in: S. Müller/C. Torp (Hg.), *Das Deutsche Kaiserreich in der Kontroverse*, Göttingen 2009, 265–280, 265 Anm. 1.

2 So *J. Leonhard*, *Die Büchse der Pandora. Geschichte des Ersten Weltkrieges*, München⁴2014.

phie u. a. m.), der Revolutionierung der Naturwissenschaften durch die Formulierung der Allgemeinen Relativitätstheorie und die Entdeckung der Quantenmechanik, sowie dem in den Künsten forcierten Bruch mit den Traditionen von Zentralperspektive, Tonalität und klassischer Erzähltheorie. Insofern lässt sich der ganze Zeitraum von ca. 1890–1930 als „zweite Sattelzeit“ der Moderne in den Blick nehmen.³

In den Jahren nach dem Weltkrieg artikuliert sich vielfach ein Krisenbewusstsein, dem jeder naive Fortschrittsoptimismus abhandengekommen war. Die bestialische Selbsterstörung der europäischen Zivilisation, wie sie auf den Schlachtfeldern zu besichtigen war, hatte das Vertrauen in die Deutungs- und Gestaltungsleistungen einer aufgeklärten Vernunft erschüttert.

„Die Ablehnung des Rationalismus war in einem erheblichen Maße auch eine Folge der Kriegserfahrung. Für die Nachkriegsgeneration war die Vernunft nicht mehr der Leuchtturm einer besseren Zukunft, als der sie seit der Aufklärung dargestellt worden war. An der Front hatte sich die Vernunft gegen die Menschen gerichtet. Gigantische Maschinen und Organisationen, allesamt Kreaturen des Rationalismus, hatten menschliches Leben zermalmt und die Würde und Hoffnungen von Individuen im Schlamm des Niemandslands begraben. Die Vernunft und die Moderne hatten ihre dunkle, schreckliche Seite gezeigt, Vernunft und Wahnsinn waren nicht mehr zu unterscheiden. Alle zivilisierten Werte schienen entwertet, alle Sicherheiten erschüttert.“⁴

Neuansätze in der Philosophie gründeten sich nicht zufällig auf dem authentischen „Erlebnis“, anstatt die als formal empfundene Linie eines neukantianischen Rationalismus weiterzuführen.⁵ Auf diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund wird etwa die enorme Popularität Heideggers verständlich, der mit unerhörter Schärfe die innere Leere der gegenwärtigen Kultur offenlegte, die ganze Philosophiegeschichte einer kritischen Revision unterzog und das Den-

3 Vgl. F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 171.

4 Ph. Bloom, *Die zerrissenen Jahre 1918–1938*, München 2014, 160f.

5 Siehe dazu U. Sieg, *Geist und Gewalt. Deutsche Philosophie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, München 2013, 190.

ken zurücklenkte zur elementaren Erfahrung der Endlichkeit menschlicher Existenz. Die Rede von der Angst als unhintergebar Dimension des Daseins sprach unmittelbar zu einer im Krieg desillusionierten Generation. Im politischen Bereich, in Theorie und Praxis, trat dazu nicht selten eine Abkehr von den Idealen des Liberalismus, die in der Forschung als „konservative“ oder „ahistorische Revolution“ bezeichnet wird. Dabei ist die geistige Atmosphäre der 1920er Jahre in Deutschland und Österreich, z.T. aber auch in Frankreich, die verschiedentlich als ein Postmodernismus *avant la lettre* beschrieben worden ist, von höchst widersprüchlichen Symptomen gekennzeichnet: einem Gefühl unaufhaltsamer Kulturzersetzung, das tiefe Beunruhigung auslöste, zugleich aber von einem gierigen Verlangen nach Lebensgenuss; von einem aggressiven Atheismus, der sich entweder als szientifischer Positivismus gebärdete oder missionarisch den „Willen zur Macht“ als Essenz allen Lebens propagierte; wiederum von einer ebenso stark verbreiteten schwärmerischen Religiosität, die Schicksalsgläubigkeit, Deutsche Mystik und sentimentale Naturfrömmigkeit unterschiedslos ineinander werfen konnte; schließlich und endlich von einer künstlerischen und wissenschaftlichen Produktivität, die geistesgeschichtlich ihresgleichen sucht.

Wie hat die Theologie auf eine solch unübersichtliche Gemengelage reagiert? Wie hat sie sich im Weltkrieg positioniert und wie hat sie auf die traumatischen Erfahrungen des Krieges reagiert?

Diesen Fragen ist die Marburger Ringvorlesung im Wintersemester 2014/15 nachgegangen, deren Beiträge im vorliegenden Band zusammengefasst sind.⁶ Die Fragen stellen sich schon aus ge-

⁶ Es versteht sich von selbst, dass eine Ringvorlesung die Einzelaspekte des Themas nicht erschöpfend behandeln kann und selbst im Exemplarischen defizitär bleiben muss. Von neueren Arbeiten, die sich mit der Themenstellung des vorliegenden Bandes berühren, seien genannt: A. Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte 50)*, Paderborn 2009; M. Greschat, *Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick*, Stuttgart 2014; Ph. Jenkins, *The Great and Holy War. How World War I Became a Religious Crusade*, New York 2014; H.-G. Ulrichs (Hg.), *Der Erste Weltkrieg und die reformierte Welt (Forschungen zur Reformierten Theologie 3)*, Neukirchen-Vluyn 2014; N. Slenczka (Hg.), „Faszination und Schrecken des Krieges“. XXIII. Reih-

schichtwissenschaftlichem Interesse. Es ist nicht zu bestreiten, dass Religion, in ihrer Organisationsform als Kirche und ihrer Reflexionsgestalt als Theologie, in den europäischen Gesellschaften des beginnenden 20. Jahrhunderts als System der Sinnvermittlung noch erhebliche Relevanz besaß. Insofern scheint eine historische Rekonstruktion unvollständig, wenn sie diesen Aspekt des geschichtlichen Lebens unterbelichtet oder ganz ausblendet.⁷ Symptomatisch dafür ist etwa der Schutzumschlag einer nicht nur gewichtigen, sondern auch brillanten Darstellung der unmittelbaren Vorgeschichte des Ersten Weltkrieges: Man sieht darauf ein Foto, das neben Kaiser Wilhelm II. einerschreitend den wohl einflussreichsten Wissenschaftsorganisator des Reiches zeigt: den Präsidenten der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (heute Max-Planck-Gesellschaft) und *Theologen* Adolf von Harnack. In dem Buch selbst wird Harnack freilich nirgendwo erwähnt, wie auch sonst jede tiefer gehende Beschäftigung mit der Rolle von Kirchen und Religionen unterbleibt.⁸

Aber auch für eine Selbstverständigung der Theologie in der Gegenwart sind die Neuansätze konstitutiv, zu denen es während und nach dem Krieg gekommen ist. In den Narrativen der protestantischen Theologie kommt dem tatsächlichen oder vermeintlichen Zusammenbruch der im 19. Jahrhundert wurzelnden liberalen Theologie oft der Charakter einer Epochenwende zu. Die namentlich von Karl Barth eingeleitete Neubestimmung der Theologie als Wort-Gottes-Theologie, in der göttliche Offenbarung und menschliche Kultur in eine schroffe Diastase gesetzt wurden, lässt sich durchaus als „Antwort einer jungen Theologengeneration“ auf

len-Vorlesung (Beihefte zur Berliner Theologischen Zeitschrift 33), Leipzig 2015. Nicht nur für eine theologische Einzelgestalt, die im vorliegenden Band unberücksichtigt bleibt, sondern auch für weiterführende methodische Reflexionen aufschlussreich ist R. *Liebenberg*, *Der Gott der feldgrauen Männer. Die theozentrische Erfahrungstheologie von Paul Althaus d.J. im Ersten Weltkrieg* (AKThG 22), Leipzig 2008.

7 Vgl. M. *Greschat*, *Der Erste Weltkrieg* (s. Anm. 6), 10f.

8 Das Foto zeigt übrigens die Einweihung des Kaiser-Wilhelm-Institutes für Chemie in Berlin-Dahlem 1912. Vgl. Ch. *Markschies*, *Rez.*: Ch. Clark, *Die Schlafwandler. Wie Europa in den ersten Weltkrieg zog*, München 2013, in: *Theologische Literaturzeitung*. „Bücher des Monats“ 2014 auf einen Blick, Leipzig 2014, 9–13.

den Ersten Weltkrieg begreifen, als kompromisslose Suche nach einer „Erneuerung der kraftlos und ungläubwürdig gewordenen Sprache in Theologie und Kirche“, einer Suchbewegung, zu der sich Parallelen bei Heidegger und Wittgenstein beibringen lassen und die in den Horizont der dichterischen Sprachkrise Hofmannsthal's, dokumentiert im 1906 verfassten Brief des Lord Chandos, zu stellen wäre.⁹ Weite Teile heutiger protestantischer Theologie im deutschen Sprachraum werden solchen zeitgeschichtlichen Einordnungen zustimmen, sie im Blick auf totalitäre Diskurskontexte möglicherweise ausweiten, aber vor allem zwischen Geltung und Genese unterscheiden. Es scheint, dass der Krieg als Entstehungszusammenhang dem von Barth und seinen Mitstreitern initiierten Neuaufbruch nicht länger *per se* eine Aura sakrosankter Würde verleiht. Das gilt nicht nur für Karl Barth. Auch die anderen Beiträge zur protestantischen Theologie in diesem Band lassen zumindest als Subtext die Frage mitlaufen, welche Relevanz die behandelten Autoren heute, in quasi dekanonisierter Gestalt, noch besitzen.

Die Jahre jener „zweiten Sattelzeit“ der Moderne scheinen in der katholischen Theologie auf den ersten Blick weniger divergent verlaufen zu sein. Vor allem aber verlaufen die Weichenstellungen heutigen katholischen Theologietreibens nicht so sehr über die Deutung von Autoren, die die Katastrophe des Ersten Weltkrieges denkerisch verarbeiteten; eine Schlüsselrolle kommt hier vielmehr der Interpretation des II. Vatikanischen Konzils zu. Dennoch ist es ein lohnendes Unterfangen, die Spuren einer katholisch-theologischen Auseinandersetzung mit dem Krieg, dem Zerbrechen einer Welt, freizulegen, um ihre Tragweite bis in die gegenwärtige Rede

⁹ U. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen, Probleme, Perspektiven*, Göttingen 2001, 25–28. – Für eine andere Artikulation des Krisenbewusstseins der Zwischenkriegstheologie sei erinnert an die 1931 publizierten „drei Marburger Vorträge“ des Neutestamentlers Rudolf Bultmann, des Patristikers Hans von Soden und des Systematischen Theologen Heinrich Frick; vom Individuellen zum Allgemeinen voranschreitend wurde hier eine „Krisis“ für Glaube, Kirche und Religion diagnostiziert: R. Bultmann/H. von Soden/H. Frick, *Krisis des Glaubens, Krisis der Kirche, Krisis der Religion. Drei Marburger Vorträge*, Gießen 1931. Vgl. dazu O. Pöggeler, *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, München 2009, 131f.

von Gott hinein auszuloten – erinnert sei an z.T. bis heute prominente, z.T. in den letzten Jahren wiederentdeckte, bisweilen aber auch eher vergessene Namen wie Erich Przywara, Hugo Ball, Carl Schmitt, Erik Peterson, Odo Casel und Ildefons Herwegen, Theodor Haecker oder Romano Guardini.

In den folgenden Beiträgen begegnet man immer wieder Oswald Spengler, dessen enigmatische, deswegen deutungsoffene Untergangphantasie des Abendlandes auch von theologischer Seite, und zwar von Denkern beider Konfessionen, rezipiert wurde. Auf wenig fruchtbaren Boden fiel Spengler am ehesten dort, wo am Bündnis von Neuprotestantismus und Moderne festgehalten wurde.¹⁰ An der Gestalt von Ernst Troeltsch, aber auch von Adolf von Harnack lassen sich die Wandlungen im historischen Selbstverständnis protestantischer Theologie ablesen. Vertraten sie wirklich eine Religionskultur, die den Krieg befürwortet hatte, um von seinen Schrecken moralisch desavouiert zu werden? Oder lassen sich gerade hier (abgerissene) gegenwartsrelevante Diskursfäden auflesen?

Unabweisbar bleibt die Aufgabe bestehen: Was in den vier Jahren des Ersten Weltkriegs geschah und zwischen 1939 und 1945 seine gesteigerte Fortsetzung und fürchterliche Zuspitzung fand, muss Gegenstand auch des theologischen Forschens sein. Kann man, hundert Jahre nach jenen Ereignissen, von ihnen abstrahieren? Würden hier nicht die Grundlagen für eine Theologie der Moderne gelegt, auf denen wir immer noch stehen und die uns insofern weiterhin zu denken geben? Pointiert versucht der abschließende Beitrag unseres Bandes darauf eine Antwort zu skizzieren.

Wenigstens ansatzweise trägt die Marburger Ringvorlesung der Einsicht Rechnung, dass der Krieg tatsächlich ein *Weltkrieg* war.

¹⁰ In der Theologischen Literaturzeitung konterte Emanuel Hirsch 1922 Werner Elerts erkennbar am „Untergang des Abendlandes“ orientierte Zeitdiagnostik mit der Bemerkung: „Leider, leider beruft sich dann E. zum Schluß noch auf Spengler und fordert die christlichen Theologen auf, – gewissermaßen als Ratten – das leckgewordene Schiff der Kultur zu verlassen.“ (ThLZ 47 [1922] 281). Vgl. A. Holzbauer, Nation und Identität. Die politischen Ideologien von Emanuel Hirsch, Friedrich Gogarten und Werner Elert aus postmoderner Perspektive (Dogmatik in der Moderne 4), Tübingen 2012, 292.

Wenn auch seine entscheidenden Schauplätze in Europa lagen, so waren auch die Kolonien der kriegsführenden Mächte betroffen. Nach der britischen Kriegserklärung an Deutschland befanden sich plötzlich 50 Millionen Afrikaner in einem Krieg, dessen Ursachen ihnen mehrheitlich unverständlich blieben. Für Afrika wie auch für Asien bildet der Erste Weltkrieg ein bedeutsames Kapitel der christlichen Missionsgeschichte. Albert Schweitzer hatte seine Kulturphilosophie in den Jahren von 1914 bis 1917 im Urwaldhospital in Lambarene ausgearbeitet, das zu Französisch-Äquatorialafrika gehörte. Hellsichtig ahnte er, dass der Weltkrieg als grausamer Vernichtungskampf zwischen nominell christlichen Nationen zur Diskreditierung des Christentums, zumindest in seiner „weißen“ Missionsgestalt, führen musste.¹¹ Im eher zum Provinzialismus neigenden Protestantismus haben verschiedene Strömungen, darunter frühe Formen kirchlicher Friedensarbeit, vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg zu einem bemerkenswerten Internationalisierungsschub geführt. Hier wäre auch an Rudolf Otto zu erinnern, der im vorliegenden Band (trotz Marburger Provenienz) nicht auftaucht. Die Frage nach dem genauen Verhältnis des 1917 erstmals erschienenen Hauptwerkes „Das Heilige“ zum Erlebnis des Krieges muss dabei offenbleiben. Wohl aber lässt sich der von Otto nach dem Kriege gegründete „Religiöse Menschheitsbund“ als eine stille, am Individuum orientierte Antwort des Marburger Theologen auf die Grauen des Krieges begreifen.¹² Die Theologie des östlichen Christentums hingegen wurde von der Oktoberrevolution 1917 nachhaltig geprägt, einer Revolution, die ohne den Ersten Weltkrieg so nicht denkbar gewesen wäre und deren verheerende Folgen nicht nur für die Kirchen der slawischen Orthodoxie, sondern im

11 Schweitzer beginnt seine Kulturphilosophie mit dem Ausdruck eines zeittypischen Kulturpessimismus, der im Krieg den Katalysator vorgängiger Verfallserscheinungen sieht: „Wir stehen im Zeichen des Niedergangs der Kultur. Der Krieg hat diese Situation nicht geschaffen. Er selber ist nur eine Erscheinung davon.“ (A. Schweitzer, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kulturphilosophie – Erster Teil*, München 1923, 1).

12 G.D. Alles, Rudolf Otto (1869–1937), in: A. Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, 198–210, 206f.

Gefolge des Zweiten Weltkriegs für alle mittel- und osteuropäischen Gesellschaften noch einmal einprägsam vor Augen führen, warum der Erste Weltkrieg als „Urkatastrophe“ des 20. Jahrhunderts zu gelten hat. Die unabsehbare Vielfalt dieser Zusammenhänge wenigstens perspektivisch in den Blick zu nehmen, war Anliegen der hier dokumentierten Ringvorlesung.

Die Herausgeber danken herzlich den Herren cand. theol. Stefan Michels und stud. theol. et phil. Kristian Gessner (Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität) für die Erstellung der Druckvorlage sowie den Damen Hildegard Euker-Schraub und Monika Kling vom Katholisch-Theologischen Seminar an der Philipps-Universität für die engagierte Unterstützung bei der Organisation der Ringvorlesung. Dem Bistum Fulda sowie der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck gilt unser Dank für die gewährten Druckkostenzuschüsse.

Vorspiel

Der Geist der Avantgarde und der Große Krieg – mit Parallel- und Gegenstimmen aus der katholischen Welt¹

Elmar Salmann OSB

Ein ungeheurer Zusammenstoß ereignet sich zwischen 1905 und 1908: Da ist die Traumanalyse und die Erschließung des Unbewussten. Da ist die Erfindung des modernen Romans; man denke an Rilkes „Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge“ und an die ersten Versuche von Kafka und Proust. Da sind aber auch die bedeutenden Umbrüche in der Malerei: der Murnauer Kreis und der „Blaue Reiter“ finden sich, Worpswede erreicht seinen Höhepunkt, Picasso malt die „Demoiselles d’Avignon“. Mit Schönbergs Kammer-symphonie von 1907 ertönt zum ersten Mal Musik in freier Tonalität (soeben hatte noch die Romantik in Mahlers Achter Symphonie ihren triumphalen symphonischen Schlussakkord gefunden). Und zeitgleich steht 1907/1908 auf katholischer Seite die Enzyklika *Lamentabili*, die das moderne Denken und die von Erfahrung und Geschichte herkommende liberal-theologische Rekonstruktion des Christentums schneidend diskreditiert. Unter den Streichen der Zensoren fallen die besten Köpfe. Picasso und *Lamentabili* – welcher Gegensatz!

Aber damit nicht genug. Die Moderne selbst ist in sich zerrissen. Zwar entsteht das perspektivische, das demokratische Denken, aber zeitgleich taumeln wir in den Krieg und in die Militärdiktatur. Zwar entstehen Lebensphilosophie und Lebensreformbewegung, aber parallel dazu wird Europa Opfer einer perversen Nekrophilie, an deren Ende zwei absolutistische, totalitäre Regime stehen: Kommunismus und Faschismus. Was passiert da eigentlich?

¹ Der freien Analyse der Genese postmoderner Mentalität am Anfang des letzten Jahrhunderts entsprechend, ist dieser Beitrag die nur geringfügig korrigierte Wiedergabe des mündlichen, weitgehend frei gehaltenen Vortrags.

Diesem Zusammenprall der Welten wollen wir in vier Schritten nachgehen: Zunächst nehmen wir das Entstehen der Avantgarde am Anfang des 20. Jahrhunderts in den Blick. Avantgarde ist ja auch ein militärischer Begriff. Seitdem haben wir eine ständige Überbietungslogik in der Kultur: Das Hasten nach neuen Stilen, noch neuer, noch bunter; unser gegenwärtiges Lebensempfinden, gemäßigt postmodern, entsteht in seiner Matrix damals und dort. – Zeitgleich zur Avantgarde aber auch der Atavismus: Die Bekämpfung der beginnenden Postmoderne mit modernsten technischen Mitteln; und die Bekämpfung der offenen Gesellschaft durch die totalitären Regimes in dem langen Zeitraum 1914 bis 1945 (und zum Teil noch bis 1990). – Entschieden dagegen und doch mittendrin, drittens, die Ambivalenz des Katholischen: Die katholische Kirche nicht nur als ideologisches Bollwerk gegen die modernen Totalitarismen, sondern auch und nicht zuletzt als letztes überlebendes totalitäres System in Europa; in den Jahren nach dem Großen Krieg von 1914–1918 zugleich aber auch als Ort einer Regeneration des Christlichen, das sich dann im Zweiten Vatikanum und in vielen kirchlichen Stilen heute ganz anders bewährt und bewahrt als einmal gedacht, gleichwohl aber den Weg in die Postmoderne immer noch nicht gefunden hat. – Zum Abschluss, viertens, dann einige Koordinaten unseres heutigen Lebensempfindens unter der Frage: Was gibt uns dies alles in religiöser wie lebensweltlicher Hinsicht zu denken? Sie merken, ich lade zu einem Spaziergang ein, zu einem streifenden Umhergehen im Garten des letzten Jahrhunderts mit seinen Paradieses- und seinen vergifteten Früchten.

1. Der Geist der Avantgarde

1900 bis 1910 – ein Bilderbogen: Es ist das Jahrhundert der Frau, das anhebt; das Jahrhundert aber auch des Kindes und der Jugend. Es entstehen zeitgleich die Jugendbewegung, die Bewegung der Frauenemanzipation, und im Jahre 1900 erscheint ein Buch, das den Titel trägt „Das Jahrhundert des Kindes“ von Ellen Key, einer Schwedin. Jugend-, Kinder- und Frauenbewegung. Entdeckung des Lebens; „aus grauer Städte Mauern“ gegen die Großstädte und die

Industriekultur gewendet, aber deren Möglichkeiten zugleich produktiv aufnehmend, entdeckt man andere, neue Archipele. Die patriarchale Gesellschaft wird langsam unterlaufen, und zwar durch „Bewegung“. Auch dies ein Wort, das noch eine lange, reiche und tragische Geschichte haben wird. Das Kind steht im Zentrum des Interesses, etwa in der beginnenden Psychoanalyse. Das Kind als Verheißung, aber auch als traumatisiertes, von dem her biographisch alles sich erhellen soll. „Retournons à la nature!“ Rousseau wird planetarische Bewegung. In denselben Zusammenhang gehört auch die Sportbewegung; sie ist das letzte, was wir von der Antike aufnehmen: Schalke 04, Hannover 96, die Olympischen Spiele. Vielleicht die wirksamste religiöse Bewegung des letzten Jahrhunderts: Stadion und Arena. Die Leibesbetontheit, die große Gesundheit als das einzige, was dem europäischen Menschen am Ende übrig bleibt. Zugleich gilt aber auch: Bewegung geht einher mit Beschleunigung. Es wird der Film erfunden, das Auto, Vorformen des Flugzeugs. In der Malerei kommt der Futurismus auf, der die Bewegung und Beschleunigung noch einmal abbilden will. Und natürlich hat auch der Begriff der Avantgarde selbst, der kämpferisch erhobenen Vorhut, etwas von diesem Beschleunigten.

Ein zweites Segment: Die Erfindung oder Auffindung von Struktur und Perspektive. Es geht nicht mehr um Ursache und Wirkung, nicht mehr um Hierarchien der Prinzipien, nicht mehr um in sich geschlossene Systeme, sondern man beginnt in Strukturen zu denken, in gleichberechtigten Perspektiven, die einander bedingen, strukturieren, überlappen, ein Feld der Korrelation und Kollaboration ergeben. Dieser Gedanke wird mächtig auf allen Ebenen. Perspektivik und Strukturdenken gehören zueinander, in der Politik wie in der Psychologie. Es gibt jetzt nicht mehr das Ideal der geschlossenen Persönlichkeit, sondern jeder ist „viele Personen“ („Je est un autre“, Rimbaud), ein jeder ist eine Demokratie in sich selbst, mit vielen Stimmen und Fraktionen, und das „Ich“ erscheint eher als Orchesterdirektor, als Koordinator oder Moderator multipler Persönlichkeitsbildung denn als zentralperspektivisches Subjekt. Dasselbe findet sich in der Soziologie, die die Gesellschaft unter diesem Gesichtspunkt untersucht; ähnliches in der Physik in Gestalt der Relativitätstheorie; ähnliches schließlich in der Genese

des vielperspektivisch arbeitenden Romans, der nicht mehr, wie noch bei Fontane oder Raabe, eine Linienführung des auktorialen Erzählgestus kennt, sondern vor allem gebrochene Struktur. Der „Malte Laurids Brigge“ von Rilke dürfte der erste experimentelle Roman dieser Art in deutscher Sprache sein. Schließlich die Malerei: Was wir die Entstehung der Abstrakten Kunst nennen oder besser der nichtgegenständlichen, nicht sofort identifizierbaren Kunst, mit der wir in ein vielschichtiges Sehen eingeübt werden, verlangt eine neue Hermeneutik auf Seiten des Betrachters. So bei Picasso und im Kubismus in Paris, so beim „Blauen Reiter“ in München, so in den Sezessionsbewegungen Wiens. Wir haben auf all diesen Feldern analoge Arten des demokratischen Sehens, Fühlens sowie der Kunst des Perspektivenwechsels. In der Philosophie geschieht das in der Phänomenologie (erinnert sei an Husserl). Jede Einstellung erwirkt sich ein anderes Feld, eine andere Art der Wahrnehmung von Wirklichkeiten, konstituiert je andere Welten. Es entsteht eine Interrelation zwischen Blick und jeweiliger Welt. Dasselbe Verfahren in der Tiefenpsychologie, die uns durch die Entdeckung des Unbewussten (von der Romantik vorbereitet) zugleich bereichert und verstört. Das Lesen der Träume! Ganze Archipele der Triebe, des Verdrängten, aber vielleicht auch des Inspirierenden gehen da auf, ein „unentdecktes, unerforschtes Afrika in uns“, woraus wir Kraft und Phantasie schöpfen. Letzteren Aspekt betont insbesondere die Lebensphilosophie, man denke etwa an Georg Simmel, an Henri Bergson. Man kann den Perspektivenwechsel aber auch dialogisch-personal fassen, so Rosenzweig und Buber, die ihre ersten Versuche des Dialogischen Personalismus starten. Das Unbewusste erfährt hier eine Vertiefung durch die hohe Wertschätzung der Mystik. Die Werke Meister Eckharts und vieler anderer werden im Diederichs-Verlag herausgegeben, und die „Ekstatischen Konfessionen“ sowie die Entdeckung des Chassidismus von Seiten Bubers machen Epoche: der Chassidismus als Alltagsmystik, das Erscheinen des Messias in jedem möglichen Augenblick. Das alles wird in kleinen Geschichten erzählt, die den Evangelien, den Zen-Geschichten, den Gleichnissen Kafkas oder den Geschichten des Herrn Keuner bei Brecht ähneln. In einem Schlag dreht sich eine Welt.

Soziologisch möchte ich noch auf etwas anderes aufmerksam machen, das mich als Benediktiner natürlich sehr interessiert. Mit dem Reichsdeputationshauptschluss 1803 und der daran sich anschließenden Säkularisierung ist das Mönchtum in Deutschland und Österreich praktisch erstmal erledigt. Doch dann entstehen mönchartige Verbindungen als archetypischer Traum und als Gruppenbildung auf allen Ebenen: die Nazarener, die Faszination durch das Mönchtum bei Caspar David Friedrich, in idyllisch-ironischer Form bei Spitzweg. Wir haben dann als literarische Gestalten Nietzsches „Zarathustra“ und Hesses „Siddhartha“, wir haben die Gruppen in Worpswede und im „Blauen Reiter“, die „Nabis“, „Die Brücke“, allesamt Künstlervereinigungen, die sich quasi-mönchisch organisieren, um ein Gemeinschaftserleben im Namen mystischer Eintiefung und neuer schöpferischer Kraft zu konstituieren. Solche Sezessionen bis in das Wort hinein („sich absetzen von“ den andern, „sich abspalten vom“ Gewohnten) suchen das Neue, das Ehrliche und sind deswegen weltflüchtig, gehen an einsame Orte, gehen nach Murnau, nach Worpswede ... Rückzugsbewegungen dieser Art finden wir in diesem ersten Jahrzehnt des jungen Zwanzigsten Jahrhunderts zuhauf.

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist zu nennen: Ein Großteil der schöpferischen Personen, die wir in den eben genannten Bewegungen und Richtungen finden, waren aufgeklärte Juden. Die Tiefenpsychologie (Freud, Adler, Reich), die neue Musik (von Mahler bis Schönberg), der neue Roman (Kafka, Proust), die Lebensphilosophie (Simmel und Bergson, letzterer übrigens ein Vetter Prousts), die Phänomenologie (Husserl), die Soziologie (Lévy-Bruhl und wieder Simmel), die Dialogik (Buber und Rosenzweig) sind säkular-jüdisch geprägt. Man könnte fast von einer Erfindung postmoderner Mentalität und ihrer unbewussten Selbstpräsenz aus dem Geist eines säkularisierten Judentums sprechen. Jene Religion, die wir seit dem Hebräerbrief und der frühen Kirche für überwunden gehalten haben, sie bestimmt auf einmal unser Unbewusstes, unseren Lebensstil und unser Lebensempfinden – vielleicht einer der Gründe, warum es im 20. Jahrhundert und erst Recht heute so schwierig ist, Christ zu sein. Dasselbe gilt übrigens auch von der Negativen Dialektik (Adorno, Horkheimer, Benjamin). Jüdische Geistigkeit ist

hier nicht nur Sieger; sie ist zugleich auch und vor allem Opfer (man denke an die grauenhaft atavistische Reaktion auf diese Art von Erfindung der Moderne in der Shoah). Das bringt die christliche Religion mächtig in Bedrängnis und ist Grund für unser unglückliches Bewusstsein. Ich meine, dass hinsichtlich dieses Aspektes in der geistigen Tiefentektonik des letzten Jahrhunderts und damit einhergehend in der Wahrnehmung der Schwierigkeit, heutzutage institutionell christlich zu sein, zu wenig nachgedacht wird. Warum konnte die jüdische Art, das Leben zu erfahren, in jenen Jahren so fruchtbar werden? Sicherlich, weil die Juden zum ersten Mal volle, aber immer noch bestrittene bürgerliche Rechte erwarben, aber tiefer noch, so meine ich, weil das jüdische Bewusstsein sich weder in der Assimilation noch im Exil ganz zu Hause fühlte. Es ist sozusagen die ständige Einübung in einen drei-, vielleicht sogar vierfachen Außenblick: Man sieht sich mit den Augen der herrschenden Gesellschaft. Man sieht sich selbst als Assimilierten und merkt (vielleicht unterbewusst), dass man etwas verrät. Man will aber auch nicht mehr im diktierten Exil bleiben und man sieht sich zugleich in der Entfremdung von der eigenen Religion. Dieser vierfache Außenblick schafft eine Sensibilität, schafft eine Kunst des vielperspektivischen Bildes, der Negativen Dialektik, der Dialogik und der Arbeit am Unbewussten, die sich nicht mehr einfach vergessen läßt.

Diese vielfältigen Avantgarden erstehen gleichzeitig und mit ungeheurer Wucht; zunächst in der Kulturelite, aber auch in der Frauenbewegung, in der Kindbewegung (denken Sie an die neuen Pädagogiken, an Maria Montessori) und in der Jugendbewegung – und all dies mit eruptiver Kraft bis in den persönlichen Lebensstil hinein. Es entsteht eine hochdifferenzierte, komplexe, vielgestaltige, um das Gefährdete und Schöpferische des Einzelnen wissende Welt. Hierzu als Illustration eine Passage aus dem Roman „Malte Laurids Brigge“ von Rilke, der eben zwischen 1904 und 1910 entstanden ist.

Ist es möglich, dass man trotz Erfindungen und Fortschritten, trotz Kultur, Religion und Weltweisheit an der Oberfläche des Lebens geblieben ist? Ist es möglich, dass man sogar diese Oberfläche, die doch immerhin

etwas gewesen wäre, mit einem unglaublich langweiligen Stoff überzogen hat, so dass sie aussieht wie die Salonmöbel in den Sommerferien?
Ja, es ist möglich.

Ist es möglich, dass die ganze Weltgeschichte missverstanden worden ist?
Ist es möglich, dass die Vergangenheit falsch ist, da man immer von ihren Massen gesprochen hat, gerade als ob man von einem Zusammenlauf vieler Menschen erzählte, statt von dem Einen zu sagen, um den sie herumstanden, weil er fremd war und starb?

Ja, es ist möglich.

Ist es möglich, dass alle diese Menschen eine Vergangenheit, die nie gewesen ist, ganz genau zu kennen glauben, dass alle Wirklichkeiten nichts mehr sind für sie, dass ihr Leben abläuft mit nichts verknüpft wie eine Uhr in einem leeren Zimmer?

Ja, es ist möglich. [...]

Ist es möglich, dass man von den Mädchen nichts weiß, die doch leben, dass man ‚die Frauen‘ sagt, ‚die Kinder‘, ‚die Knaben‘ und nicht ahnt – bei aller Bildung nicht ahnt, dass diese Worte längst keine Mehrzahl mehr haben, sondern nur unzählige Einzahlen?

Ist es möglich, dass es Leute giebt, welche ‚Gott‘ sagen und meinen, das wäre etwas Gemeinsames? – Und sieh nur zwei Schulkinder: Es kauft sich der eine ein Messer und sein Nachbar kauft sich ein ganz gleiches am selben Tag und sie zeigen einander nach einer Woche die beiden Messer und es ergibt sich, dass sie sich nur noch ganz entfernt ähnlich sehen – so verschieden haben sie sich in verschiedenen Händen entwickelt. (Ja, sagt des einen Mutter dazu: wenn ihr auch gleich immer alles abnutzen müsst. –) Ach so: ist es möglich, nicht zu glauben, man könne einen Gott haben, ohne ihn zu gebrauchen? Oder gar abzunutzen?

Ja, es ist möglich.²

Wir merken, wie hier eine andere Sensibilität entsteht – der unzähligen Einzahlen –, die auch von Gott nicht mehr metaphysisch spricht, sondern von seinem Gebrauch und seiner Abnutzung in unseren Mündern, Händen und in unserer Alltagspraxis. Und wir verstehen auch, dass das eine schwer zu bewohnende Welt wird, die Welt der freitonalen Musik, die Welt Picassos, die Welt der Soziologie, der Tiefenpsychologie, der Phänomenologie, der Bewegungen. Wir verstehen, dass dagegen ein Aufstand möglich ist –

2 In: R.M. Rilke, Sämtliche Werke Bd. 6: Prosa 1906–1926, hg. v. Rilke-Archiv in Verbindung mit R. Sieber-Rilke, besorgt durch E. Zinn, Frankfurt a. M. 1987, 727f.

und dass ein solcher Aufstand in den Augen nicht weniger eine ersehnte Befreiung bewirken könnte.

2. Atavistische Gegenkräfte

Damit sind wir bei unserer systematischen Frage angelangt: Könnte der Große Krieg von 1914 bis 1918 als ein solcher verzweifelt-begeisterter Aufstand gegen die Fragmentierung der Wirklichkeit verstanden werden? Berühmt der pathetische Ausruf Kaiser Wilhelms im August 1914: „Ich kenne keine Parteien mehr, ich kenne nur noch Deutsche“ – vielleicht wahrer als man meint. Mit dem Ausbruch des Krieges richtet sich alles aufs Eine, es gibt keine Demokratie mehr, nicht mehr die vielen Meinungen, nicht mehr die vielen Einzahlen, die vielen Möglichkeiten, nicht mehr das Hypothetische, Fragliche, sondern der Krieg ist die eine große, alles (ver)einigende Verwirklichung. „Endlich gibt es wieder handfeste Wirklichkeit!“ Der Krieg ist der große Komplexitätsreduktor: Im Kampf für etwas einzustehen, kein Wenn-und-aber, keine Alternativen, kein Spekulieren, sondern Präsenzpflicht! Auf etwas eingeschworen werden und auf etwas eingeschworen sein – was für eine Erleichterung!

Wenigstens scheint es damals im August/September 1914 von vielen so erlebt worden zu sein.³ Die entstehende Postmoderne wird mit den Ladenhütern des alten Substanzdenkens und zugleich mit den technischen Möglichkeiten der Moderne bekämpft: Nation als heimatlicher Herd und der technische Fortschritt als Tötungsmaschine. Nachdem wir soeben noch das Lebenspathos entdeckt hatten, den Reichtum des Lebens in Gesellschaft, Seele und Leib, wird das moderne Europa von einem geheimen Unterstrom seiner Moderne eingeholt: der Nekrophilie. Das lebenshungrige Europa

³ Zum sogenannten „Augusterlebnis“ vgl. *H. Münkler*, *Der Große Krieg. Die Welt 1914–1918*, Berlin ³2013, 222–229 („Die Kriegserklärung als Fest“); *N. Ferguson*, *Der falsche Krieg. Der Erste Weltkrieg und das 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2013, 216–245 („Augusttage: Mythos ‚Kriegsbegeisterung‘“). Parallel dazu *F. Illies*, 1913. *Der Sommer des Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2012.

wird überrollt vom Todestrieb, den Freud (in Ergänzung zu seiner Theorie) in den kommenden Jahren entdecken und formulieren wird. Schon in der Romantik sich ankündigend (wahrscheinlich auch schon in den großen Kriegen etwa des 17. Jahrhunderts und den Totentanzvisionen des Barock), erscheint da eine Unterseite neuzeitlichen Denkens, der wir nur schwer beikommen.

Wohin führt das alles? – Aus der Niederlage der Moderne im Ersten Weltkrieg erwächst eine große Demütigung. Es entstehen gedemütigte Nationen, Gesellschaftsschichten, Gruppen, die in Reaktion auf das Empfinden, gedemütigt worden zu sein, sich totalitär-totalitaristisch erheben. Zunächst im Kommunismus als fiktiver und realer Stimme der gedemütigten Arbeiterklasse (nicht zufällig wirksam werdend in Russland, diesem tragischen Land, was Marx nie vorausgesehen hat); und dann mit nicht minder brutaler Gewalt in Italien, Deutschland, Spanien und später in Österreich, Ungarn, Kroatien und Frankreich in Gestalt des Faschismus: Elementare Bewegungen, die sich in Blut und Boden, Volk und Gemeinschaft, in den Utopien der idealen Gesellschaft der Werktätigen ergehen – und nicht zufällig einer realistisch-brutalen Kunst frönen. Hier ist alles sofort identifizierbar, Freund und Feind; da gibt es keine soziologischen, phänomenologischen, tiefenpsychologischen Erwägungen, da badet man im Atavismus der Horde. Wer nicht dazugehört, wird eliminiert, Millionen von Kulaken etwa. Und man versteht, warum die Juden, diese Erfinder der Differenz, des Blicks von unten, von der Seite und den vielen Seiten, der Hauptgegner sind. Postmoderne und Eindeutigkeit: das ist inkompatibel. Selbst im Kommunismus, der doch dem Internationalismus huldigt, sind die Juden eine gefährdete Minderheitenstimme, weshalb Trotzki sich auch nicht durchsetzen kann und eliminiert werden muss. Von 1914 bis 1945 (und im sowjetischen System bis 1990) erfinden wir die Welt der geschlossenen Identitäten, der politischen Formationen, der Volksgemeinschaften – und ineins damit die vielen Ausgeschlossenen. Es ist, als ob der europäische Mensch Lust daran fände, im Namen des Lebenskultes der Vernichtung entgegen zu taumeln. Sowohl der Faschismus als auch der Kommunismus gerieren sich ja als Lebenskultbewegung und zelebrieren doch den Untergang. Im Faschismus in brutaler, elementarer Form: mit Massen-

aufmärschen, Lichtdomen, Parolen („Ein Volk, ein Reich, ein Führer“) und im Konzentrationslagersystem, kulminierend in der Shoa; im Kommunismus (leicht sublimiert) zunächst im Grau der Gesellschaft, der kitschigen Zuckerbäckerbauten und des staatlich organisierten Lebens, aber dann auch in der Vernichtung ganzer Gruppen: die geschlossene Welt des Archipel GuLag. Seltsam, dass die Moderne so endet, dass sie nach Aufklärung und Romantik, nach Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit das große Morden wählt. Aber auch Brüder bringen einander um, seit Anbeginn der Geschichte wird das erzählt (man denke nur an Kain und Abel, Romulus und Remus, Eteokles und Polyneikes)! Und mit der Gleichheit, diesem anderen großen Ideal der Französischen Revolution, verhält es sich ähnlich. Wie viel muss da abgeschliffen werden, damit alle gleich sind, schon die Französische Revolution krankte hieran. Wir geraten mit einem Mal vor das fatal-abgründige Doppelspiel aller Ideale.

3. Die Ambivalenz des Katholischen

Wo und wie verortet sich in all dem nun die katholische Kirche? – Als Stichworte seien genannt: der Syllabus von 1864 sowie die Enzykliken *Lamentabili* und *Pascendi* im Jahre 1907. Schon Ernst Troeltsch und Karl Holl, große evangelische Theologen, haben seinerzeit in spontanen Reaktionen zu verstehen gegeben, dass es sich bei dieser Abwehr der Moderne nicht einfach um ein katholisches Problem handle, dass hier vielmehr das Verhältnis von Moderne und Religion insgesamt, das auch in der evangelischen Kirche noch keineswegs endgültig ausgetragen sei, zur Debatte stehe.

Katholische Kirche: Das ist (neuzeitlich gesehen) zunächst eine totalitäre Institution, die sich eng um den Papst als ihrem lehramtlichen Zentrum schließt, sicher auch gegen die zentrifugalen Nationalismen in Deutschland, Frankreich, Österreich und Italien. In ihrer schroffen Reaktion auf die Moderne wird der Relevanzverlust der Religion kompensiert durch eine Zementierung der Innenverhältnisse. Eine in mancher Hinsicht hellsichtige Zeitdiagnose (im Syllabus und in den Modernismus-Dekreten kann man entdecken,

was sich an Zweideutigkeiten im 20. Jahrhundert eingelöst hat) geht hier einher mit einer schiefen Außendiagnose. Man will nach innen kompakt sein und alles, was an Bedrohlichem im ersten Jahrzehnt geboren wird, beiseite schieben. Von daher etwa die Ablehnung der Menschenrechte in der katholischen Lehre bis 1960. Das Postulat unverrückbarer Menschenrechte (von Frauenrechten gleich gar nicht zu sprechen) gilt als intellektueller Wahnsinn (man erinnere sich der entsprechenden, auf die napoleonische Besetzung Italiens reagierenden Invektiven von Papst Gregor XVI.). Wer diesen Wahnsinn teilt, ist kirchlich erledigt. Die katholische Kirche erscheint in ihrer Schroffheit als eine Bewegung, die etwas Totalitäres an sich hat. Man kann nur dankbar sein, dass sie nicht über staatliche Macht verfügt hat. Im Innern wurden die bekämpft, die das Christentum von der Geschichte und von der Erfahrung des Menschen her plausibel zu machen suchten, denn die Wahrheit des Christlichen wird damit natürlich geschichtlich perspektiviert und insofern relativiert.

Mit geradezu feinstem Spürsinn wird von seiten des Lehramts das Erdbebenzentrum der Moderne getroffen: Perspektivierung, Relativierung, Historisierung. Aber Erdbeben kümmern sich bekanntlich nicht um die Treffer der Seismologen, und so entsteht aus dieser Berührung von lehramtlichem Argwohn und katholischem *Renouveau*, den das Lehramt bekämpft, doch etwas Neues, eine Art „Kirche von unten“: Die Jugendbewegung in Gestalt etwa des Quickborn, die Liturgische Bewegung, die Mystik-Bewegung, die katholische Bibelbewegung – Namen wie Theodor Haecker, Josef Andreas Jungmann, Erich Przywara und Romano Guardini sind zu nennen; eine Erneuerung der Fundamentaltheologie aus dem Geist der Mystik wird versucht. Man ist bemüht, Genese und Erfahrungsweg des Glaubens neu zu beschreiben. Hans Urs von Balthasar sowie Karl und Hugo Rahner im deutschen, Jean Daniélou und Henri de Lubac im französischen Sprachraum, aber auch die neuscholastische Theologie der 1920er und 30er Jahre, die heute niemand mehr liest (so etwa Joseph Maréchal), haben die Früchte dieser Aufbrüche geerntet. Mit andern Worten: Jugendbewegung, Liturgische, Monastische und Mystische Bewegung auf der einen Seite und die theologische Verarbeitung des Modernis-

mustraumas auf der anderen entwickeln langsam, gleichsam unerschwellig, einen neuen Typ von Kirche mitten im Bauch des gestrandeten Walfischs und werden dann im Zweiten Vatikanum gleichsam an Land gespült. Und beide Formen bekämpfen einander immer noch, in jedem Papst seit Pius XII. in einer anderen Legierung. Ganz mag sich unsere Kirche nicht entscheiden, und vielleicht gehört es zu ihrer Stärke, dass sie einerseits die Wahrheit bewahren und bewahren will und andererseits doch bis ins Offizielle hinein dem Wandlungsprozess Form gibt. Und wir wissen ja nicht, was wirklich wahr und gut ist für die Seelengeschichte der Menschen. Die Seele ist ein Marathonläufer, sie hat ganz andere Zeiten als unser spontanes Empfinden und unser schnellfüßiger Verstand. Wir wissen nicht, was und wie die Zukunft von Religion und Kunst, von Ehe und Elternschaft und vielen anderen elementaren Dingen in unserer Gesellschaft in den kommenden Generationen aussehen wird. Wir können nur mitformen und -modellieren an einem Geschichtsprozess, den wir nicht einmal bis um die nächste Ecke verfolgen können.

4. Einige Koordinaten heutigen Lebensempfindens – ein Ausblick

Nach diesen etwas melancholischen Einlassungen komme ich jetzt abschließend noch einmal kurz auf die Postmoderne und ihre positiven Seiten zu sprechen: Was die Avantgarde vor 100 Jahren entdeckt, entwickelt, eräugt, verfolgt, formatiert hat, bestimmt heute unser Lebensgefühl. Der demokratische Mensch ist in den Kulturrevolutionen von 1968 und 1989 Selbstverständlichkeit geworden. Der vielperspektivische, die Differenz der Welten aushaltende, zwischen ihnen übersetzende, unendlich flexible, bewegliche, gastfreundliche Mensch, der Mensch der Menschenrechte (nicht nur im postulatorischen Sinn, sondern eingegangen in das, was wir heute „Sensibilität“ nennen – ein Wort, das mein Vater nicht einmal kannte, geschweige denn benutzt hätte), eben dieser Mensch, wie er im gegenwärtigen West- und Mitteleuropa kulturell wie politisch das Sagen hat, ist sensibel und einfühlsam für das Fremde, sogar für das ihm Widerstreitende. Deswegen suchen wir nicht mehr nach

institutioneller Religion, sondern nach Spiritualität, nach Ur-Verbundenheit im Empfinden. Dazu gehört auch die Entdeckung des Erotischen und des Zärtlichen, Bereiche, die in den hinter uns liegenden patriarchalen Gesellschaften eher beiseite gehalten wurden. Jetzt wird das dominant.

Und noch etwas wird dominant: Wir denken seit etwa vierzig Jahren die Geschichte von den Opfern her, eine ungeheure Wandlung in der Sicht von Wirklichkeit. Nicht mehr Siegesgeschichten schreiben wir, sondern Ketzer- und Opfergeschichten. Im Pietismus (man denke an Gottfried Arnolds „Kirchen- und Ketzer-Historie“) gibt es natürlich Vorläufer dafür, aber als Gesamtempfindung ist das etwas unerhört Neues. In meiner Jugend war das unvorstellbar. Noch während meines Studiums schrieb man auch kirchengeschichtlich Siegerhistorie. Eine Schubumkehr des spontanen Empfindens, eine Revolution der Denkungs- und Fühlungsart.

Was zwischen 1900 und 1910 entdeckt wurde, ist in unser Vor- und Unbewusstes eingegangen. Da ist die merkwürdige Verschwisterung von Aufklärung und Romantik zu erwähnen; seit 1968 beherrscht sie unseren Seelenhaushalt. Einerseits wissen wir, dass wir autonome, unverwechselbare Subjekte sind, wissen romantisch, dass wir das Recht haben, uns unendlich zu entwickeln und zu verwirklichen – deswegen das Spirituelle, Mystische, Esoterische; wissen schließlich, dass der andere ebenso Subjekt ist wie wir. Wir wissen andererseits aber auch, dass wir nicht Herr sind im eigenen Haus, dass es in uns ganze Archipele des Unentdeckten gibt, und das macht uns so empfindsam, aber auch so trittunsicher, macht unsere Biographien zu Laboratorien, befreit sie zu Patchwork-Erkundungen – Möglichkeiten freisetzend und zugleich das Leben belastend.

Und seit 1989 hat sich das Ganze noch einmal verschärft in Gestalt der Globalisierung sowie der neuen Technologien und Märkte. Der westeuropäische Mensch, wir wissen das mittlerweile, ist ein Epiphänomen, eine Randerscheinung in einem Kosmos von Perspektiven, der unser Verstehen weit übersteigt. Und doch wollen wir empathisch, fördernd diesen Prozess mitgestalten. Sie spüren, dass da eine andere Welt im Entstehen ist, und unser Nervensystem ist ihr noch nicht gewachsen. Vor hundert Jahren begann da ein *mixtum compositum* aus aufgeklärtem und romantischem Projekt,

das, zunächst zurückgedrängt durch die Atavismen der beiden Weltkriege, 1968 und 1989 explodiert und dann bis in die feinsten Nervenzellen unseres Lebensempfindens eingegangen ist.

Voilà mein kleiner Spaziergang, von dem ich aber meine, dass ihm ein Christentum entsprechen könnte, das um den vielperspektivischen Gott weiß, um seine trinitarische Verfasstheit, um seine arme, ausgesetzte, freigebende, lebendige Präsenz in der Lebensgestalt Jesu, ein Gott, der Mitfreude wäre am Wachstum und an der Freiheit anderer und Kraft des mitleidenden Mitgehens, des austragenden Unterfangens im Tiefsten des Menschen. Ob wir den Geburtswehen eines reicheren Gottesbildes beiwohnen, einer anderen Gestalt von Weltreligion oder der Weltreligionen insgesamt mit ihrer ökumenischen Vernetzung, wobei im Wort „Vernetzung“ natürlich auch ein fatales Moment mitschwingt (die griechische Mythologie weiß darum) – das sind Fragen, die sich von hier aus noch einmal ganz neu stellen. Aber das wäre eine andere Geschichte.

Perspektiven:
Theologien im Krieg

Der „Deutsche Gott“ Kriegstheologie und deutscher Nationalismus im Ersten Weltkrieg

Wolf-Friedrich Schäufele

1. Erschrecken und Verstehen – Rückblick auf die Kriegstheologie nach hundert Jahren

„Europa stürzte, während in den Metropolen die Massen tanzten und die ausrückenden Soldaten wie Opfertiere mit Blumen behängten, in einen Bürgerkrieg, der dreißig Jahre dauern sollte. Ahnten die, die da freudig marschierten, daß die Katastrophe schon da war, im Zenit der europäischen Zivilisation der mörderische Generalmarsch? Mit seinem unbegrenzten Kraftbewußtsein, seinem technischen Erfindungsgeist, seinem Fortschrittsglauben und seiner Todessehnsucht, mit moralischer Energie, mit Opfermut und tödlicher Leidenschaft kämpfte Europa sich zu Tode. Was mit Vernunftkalkül begann, endete im Blutmorast des industriellen Massenkriegs, sinnlos in sich selbst und allen Sinn vergangener und künftiger Kultur radikal verneinend.“¹

Das Zitat von Michael Stürmer bringt das Erschrecken und die Ratlosigkeit zum Ausdruck, mit der wir auch heute im Abstand von einem Jahrhundert auf den Ersten Weltkrieg zurückblicken. Entsetzlich sind das Ausmaß und die Härte dieses Krieges, der auf drei Kontinenten ausgefochten wurde, der in seinen großen Materialschlachten eine so nie gekannte technisierte und perfektionierte Routine des Tötens entwickelte und insgesamt siebzehn Millionen Menschenleben forderte. Noch entsetzlicher aber wirkt auf uns heute, wie das kultivierte, aufgeklärte und moralisch hochstehende Europa binnen Tagen und Wochen in Barbarei versank, wie phan-

¹ M. Stürmer, *Das ruhelose Reich. Deutschland 1866–1918* (Siedler Deutsche Geschichte 9), Berlin 1994, 371f.

tastische Kriegsziele und das millionenfache Sterben mit hehren kulturellen Idealen verbrämt wurden – und nicht zuletzt, wie der Krieg auf allen Seiten und von allen Konfessionen religiös gerechtfertigt, ja zum heiligen Krieg und zu Gottes eigener Sache erklärt wurde.

Die christlichen Kirchen haben in ihrer großen Mehrheit die Kriegszielpolitik ihrer jeweiligen Regierungen unterstützt, haben den Soldaten und ihren Angehörigen Opfer- und Durchhaltewillen eingeschrärf² und so an der „geistigen Mobilmachung“³ mitgewirkt. Sie haben dazu beigetragen, Hass zwischen den Nationen zu schüren und den Krieg zu verlängern. Bei alledem haben sie sich zu einem nicht unerheblichen Maße politisch instrumentalisieren lassen. Aus heutiger Perspektive fällt es leicht, sich über das damalige Versagen der Kirchen zu empören. Doch die moralische Bewertung enthebt uns nicht der Aufgabe, nachzuforschen, wie Theologie und Kirche auf solche Abwege geraten konnten und welchen Gefahren und Risiken theologische Zeitgenossenschaft ausgesetzt ist.

Wir wollen im Folgenden versuchen, uns einem solchen Verständnis zu nähern. Wir wollen versuchen zu verstehen, wie die christlichen Kirchen auf den Krieg reagiert und wie sie ihn in ihrer Verkündigung und Seelsorge gedeutet und verarbeitet haben und warum diese Deutungen so vielen Menschen so lange plausibel erschienen sind. Dabei soll die Kriegstheologie, und hier besonders im landeskirchlichen Protestantismus im Deutschen Reich, im Fokus stehen. Diese Gegenstandbestimmung erscheint zunächst unproblematisch, erfordert aber vier Vorbemerkungen.

2 „Wohl keine gesellschaftliche Gruppe hat die Kriegsanstrengungen des deutschen Reiches vom August 1914 bis zum bitteren Ende im November 1918 mit größerer Entschiedenheit unterstützt als die protestantischen Landeskirchen.“ (W.J. Mommsen, Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg, in: G. Krumeich/H. Lehmann [Hg.], „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert [Veröffentlichungen des MPI für Geschichte 162], Göttingen 2000, 249–261, 249). Vgl. U. Sieg, Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, München 2013, 106, 113f.

3 K. Flasch, Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch, Berlin 2000.

Erstens: In der Literatur zur Rolle der Intellektuellen im Ersten Weltkrieg wird gerne darauf hingewiesen, dass in Deutschland die Theologen in ganz besonderem Maße das Geschäft der öffentlichen Deutung und Legitimierung des Krieges betrieben hätten – eine Beobachtung, die sich nur allzu leicht skandalisieren lässt. Man darf aber nicht vergessen, dass jeder Krieg und zumal der damalige mit seinen bis dahin unerhörten Zahlen von Gefallenen die Theologen ganz besonders und in erster Linie zur Stellungnahme zwingt und zwingt. Den Pfarrern, die die Toten zu bestatten und die Angehörigen zu trösten hatten, oblag es, dem Leiden und Sterben einen Sinn zu geben und es ertragbar zu machen – eine Aufgabe, die naturgemäß leichter fiel, wenn dem Krieg selbst ein höherer, gar religiöser Sinn beigemessen werden konnte.⁴

Zweitens: Es hat eine Kriegstheologie der nachfolgend zu beschreibenden Art nicht nur in Deutschland, sondern bei allen kriegsführenden Nationen gegeben.⁵ Neuere Studien zum französischen Katholizismus und Protestantismus während des Ersten Weltkriegs zeigen, dass dort die Neigung zur Sakralisierung des Waffenganges als eines „heiligen Krieges“ gegen einen zum Inbegriff des Bösen und der Barbarei dämonisierten Feind sogar noch ausgeprägter war als in Deutschland und interessanterweise auch von säkular und laizistisch orientierten Autoren geteilt wurde.⁶ Im April 1915 warfen zwei französische Kardinäle und neun französische Bischöfe in der Schrift „La Guerre Allemande et le Catholicisme“ Deutschland vor, einen Vernichtungskampf gegen den Katholizismus zu

4 F.W. Graf, Die Nation – von Gott „erfunden“? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: G. Krumeich/H. Lehmann (Hg.), „Gott mit uns“ (s. Anm. 2), 285–317, 310; S. Bruendel, Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die ‚Ideen von 1914‘ und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg, Berlin 2003, 52f., 58; F. Becker, Protestantische Euphorien. 1870/71, 1914 und 1933, in: M. Gailus/H. Lehmann (Hg.), Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes (VMPIG 214), Göttingen 2005, 19–44, 31f.

5 G. Besier, Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg. Ein Quellen- und Arbeitsbuch, Göttingen 1984, 20–22.

6 G. Krumeich, „Gott mit uns“? Der erste Weltkrieg als Religionskrieg, in: G. Krumeich/H. Lehmann (Hg.), „Gott mit uns“ (s. Anm. 2), 273–283.

führen.⁷ In England, wo in der Geistlichkeit zunächst noch die besonnenen Stimmen überwogen, erklärte der anglikanische Bischof von London Arthur Winnington-Ingram (1858–1946) den Krieg zum Kreuzzug („a great crusade to defend the weak against the strong“⁸) und zum heiligen Krieg: „Tötet Deutsche! Tötet sie nicht um des Tötens willen, sondern um die Welt zu retten [...] tötet die guten wie die bösen [...] tötet den jungen Mann wie den alten [...] tötet jene, die sich freundlich unserer Verwundeten annahmen, wie jene Teufel, die den kanadischen Sergeant gekreuzigt haben [...] jeder, der in diesem Kampf fällt, ist ein Märtyrer!“⁹ In Russland verband sich der Gegensatz zwischen Orthodoxie und westlichem Christentum mit der nationalen Sache; ja angesichts der Multiethnizität des Zarenreichs wuchs dort – ähnlich wie in der Habsburgermonarchie – der Religion in noch stärkerem Maße die Funktion eines identitätsstiftenden Einheitsbandes zu.¹⁰ Neben grundlegenden Übereinstimmungen hat jede nationale Kriegstheologie aber auch ihre spezifischen Eigenheiten hervorgebracht, die im Folgenden für die deutsche Kriegstheologie näher herausgearbeitet werden sollen.

Drittens: Es hat eine Kriegstheologie in Deutschland nicht nur im Protestantismus, sondern auch im Katholizismus gegeben. Die protestantische Kriegstheologie stand natürlich beherrschend im Vordergrund und gab auch inhaltlich vielfach den Ton an. Das hat damit zu tun, dass das Deutsche Reich damals mehrheitlich protestantisch geprägt war – von der Gesamtbevölkerung waren zwei Drittel evangelisch, von den politischen und gesellschaftlichen Eliten sogar noch weitaus mehr. Seit dem 19. Jahrhundert war der Protestantismus fast so etwas wie die Staatsideologie des preußisch dominierten Deutschlands geworden, und aus diesen Traditionen

7 K. Hammer, *Deutsche Kriegstheologie 1870–1918*, München 1974, 75–77; M. Lätzel, *Die Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen*, Regensburg 2014, 71–83.

8 http://de.wikipedia.org/wiki/Arthur_Winnington-Ingram (letzter Zugriff: 11.10.2014).

9 Nach M. Lätzel, *Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg* (s. Anm. 7), 71.

10 M. Schulze Wessel, *Religion im Russländischen Reich und in der Habsburger Monarchie im Ersten Weltkrieg*, in: A. Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009, 736–751.

schöpfte auch jetzt wieder die Kriegstheologie. Bezeichnenderweise übertraf die literarische Produktion von Kriegspredigten, erbaulichen Ansprachen und Traktaten evangelischer Autoren diejenige katholischer Verfasser bei weitem – im Jahr 1914 um das Zehnfache, 1915 immer noch um das Fünffache.¹¹

Und doch hat es auch eine katholische deutsche Kriegstheologie gegeben, die – trotz unterschiedlichen Akzenten im Ganzen – der evangelischen teilweise recht nahe kam.¹² Die nationale Bindung erwies sich hier als stärker als die Verpflichtung gegenüber der Weltkirche und den päpstlichen Friedensappellen. Die deutschen Katholiken hatten nach 1871 Mühe gehabt, sich in dem evangelisch dominierten kleindeutschen Staat heimisch zu fühlen. Die harten Kontroversen des Kulturkampfes wirkten lange nach. Um die Jahrhundertwende begann sich das zu ändern. Gegen fortbestehende Zweifel an ihrer nationalen Loyalität suchten die deutschen Katholiken jetzt und gerade auch im Krieg ihre unüberbietbare Treue zum Vaterland und zum Kaiser unter Beweis zu stellen. Wenngleich hier gewöhnlich nicht die bei protestantischen Theologen verbreitete idealistisch grundierte geschichtstheologische Verschmelzung von Religion und Nation nachvollzogen wurde, so kam es doch im deutschen Katholizismus vielfach zu einer bemerkenswerten Nationalisierung von Theologie und Predigt. So stimmen manche Äußerungen katholischer Geistlicher – und übrigens auch solche jüdischer Rabbiner – mitunter mit denjenigen der evangelischen Theologen überein. Ähnliche Effekte waren in Frankreich und England zu beobachten, wo sich die dortigen minoritären Protestanten bzw. Katholiken ebenfalls durch eine betonte Staatsloyalität auszeichneten.

Viertens: Die neuere Forschung hat zu Recht darauf hingewiesen, dass es so etwas wie „die“ Kriegstheologie nicht gegeben habe.¹³ Tat-

11 H. Missalla, „Gott mit uns“. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918, München 1968, 19.

12 Vgl. v.a die Monographien von H. Missalla, „Gott mit uns“ (s. Anm. 11), und M. Lätzel, Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg (s. Anm. 7); K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie (s. Anm. 7), 73–85 und passim, sowie aktuell den Beitrag von Thomas Ruster in diesem Band.

13 Z. B. G. Brakelmann, Protestantische Kriegstheologie im 1. Weltkrieg. Reinhold

sächlich handelt es sich bei der Vorstellung einer monolithischen Kriegstheologie um ein im Wesentlichen auf Karl Barth zurückgehendes Konstrukt.¹⁴ Weder die Gemeindepredigten noch gar die Äußerungen prominenter Theologen waren so einlinig wie es die älteren Arbeiten von Pressel, Missalla und Hammer¹⁵ suggerieren. Neben der nationalchauvinistisch ideologisierten Kriegsverherrlichung hat es von Anfang an auch andere Stimmen gegeben.¹⁶ Ein prominentes Beispiel sind die Predigten, die Christoph Blumhardt d.J. (1842–1919) vor seiner Hausgemeinde in Bad Boll gehalten hat,¹⁷ ein weiteres der ehemalige Potsdamer Hofprediger und Mitbegründer des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969).¹⁸ Andere wie Adolf von Harnack oder Otto Baumgarten haben seit 1917 ihre früheren Einschätzungen korrigiert. Und doch drängt sich bei der Lektüre der Veröffentlichungen aus den Kriegsjahren der Eindruck einer großen Geschlossenheit der theologischen Einschätzungen auf.¹⁹ Über die Grenzen der theologischen Positionen und Kirchenparteien hinweg erscheinen die Gemeinsamkeiten deutlich stärker als die Unterschiede. Der Grundton war anfangs und blieb weithin auch später ein patriotisch-nationalistischer.²⁰ Wir wollen im Folgenden die wichtigsten einzelnen Ideen aus dieser dominierenden Grundstimmung herausgreifen – wohl wissend, dass sie sich nicht zu einem einzigen konsistenten theologi-

Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Witten 1974, 7; S. Bruendel, Volksgemeinschaft (s. Anm. 4), 52.

14 Vgl. W. Härle, Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie, in: ZThK 72 (1975) 207–224.

15 W. Pressel, Die Kriegspredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands, Göttingen 1968; H. Missalla, „Gott mit uns“ (s. Anm. 11); K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie (s. Anm. 7).

16 K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie (s. Anm. 7), 55–57.

17 W. Pressel, Kriegspredigt (s. Anm. 15), 251–267.

18 S. Grotefeld, Friedrich Siegmund-Schultze. Ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im 3. Reich; 7), Gütersloh 1995.

19 W. Pressel, Kriegspredigt (s. Anm. 15), 21f.

20 G. Brakelmann, Der Kriegsprotestantismus 1870/71 und 1914–1918. Einige Anmerkungen, in: M. Gailus/H. Lehmann (Hg.), Nationalprotestantische Mentalitäten (s. Anm. 4), 103–114, 114.

schen System fügen und auch nicht die gesamte theologische Meinungsbildung der Zeit repräsentieren.

Dass sich über Nations-, Konfessions- und theologische Positionsgrenzen hinweg so viele Übereinstimmungen in der theologischen Deutung und Bewertung des Krieges finden, ist natürlich kein Zufall. Teilweise hat das mit strukturellen Bedingungen wie mit der organisatorischen und ideellen Verflechtung von politischer Herrschaft einschließlich Militärapparat und religiöser Institution zu tun. Es gibt aber auch einen erheblichen inhaltlichen Grund: Kriegstheologie ist kontextuelle Theologie, Kriegspredigt Zeitpredigt, ja häufig so etwas wie Kasualpredigt. Die Situation tritt beherrschend in den Vordergrund und lässt demgegenüber in der theologischen Verarbeitung nationale und auch konfessionelle Spezifika leicht zurücktreten. Diese an sich banale Einsicht, dass Kriegstheologie kontextuelle Theologie sei, ist nicht zu unterschätzen. Denn einerseits besagt sie, dass die Kriegstheologie einem nach heutigem Empfinden grundsätzlich begrüßenswerten Ziel verpflichtet war: die aktuelle Lebenswirklichkeit der Menschen religiös zu deuten und in der Zeit äußerer Not sinnstiftend und stabilisierend zu wirken.²¹ Andererseits zeigt das durch nichts zu beschönigende Versagen dieser Kriegstheologie, welche Gefahren diesem und anderen Projekten kontextueller Theologie drohen, wie leicht sich eine solche Theologie ideologisch instrumentalisieren lässt.

2. Residuen traditioneller Kriegstheologie

Wir blicken heute in Mitteleuropa auf eine siebzigjährige Friedenszeit zurück. Das ist im Weltmaßstab wie in historischer Perspektive eine seltene Ausnahme. Krieg gehörte lange Zeit zur persönlichen

21 „Wir müssen versuchen, dem Rohstoff des Krieges, auch in seiner furchtbarsten Erscheinungsform, eine Idee einzubilden, die uns diese erträglich und jenen als notwendige Durch- und Übergangsstufe erscheinen lassen. Gelingt es ..., dem Kriege eine positive Wertung ungekünstelt zuteil werden zu lassen? Ist es möglich, ihn so in den großen Weltplan Gottes und seine letzten Ziele mit der Menschheit einzuweben, daß er zum Mittel Gottes wird?“ (F. Koehler, *Der Weltkrieg im Lichte der deutsch-protestantischen Kriegspredigt*, Tübingen 1915, 13).

Erfahrungswirklichkeit vieler Menschen. Dementsprechend war der Krieg auch Thema von Theologie und Predigt. Die alten theologischen Antworten auf die Kriegsfrage waren auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch lebendig und wurden konfessionsübergreifend wieder aufgenommen. Zwei Aspekte seien hier besonders hervorgehoben.

2.1 Der gerechte Krieg

Ein dominierendes Thema in Predigten, Ansprachen von Theologen und kirchlichen Verlautbarungen war die Gerechtigkeit des Krieges und der deutschen Sache. Nur wenn diese feststand, konnte der Krieg theologisch bejaht werden und konnten die Todesopfer und die Leiden von kämpfender Truppe und Zivilbevölkerung als sinnvoll und zumutbar akzeptiert werden. Im Hintergrund der theologischen Reflexion stand bei Katholiken wie Protestanten vielfach noch die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg.²² Ihre Anfänge lagen in der antiken Philosophie, ihre im Abendland wirkungsmächtige Ausformung erhielt sie durch Augustinus und Thomas von Aquin. Danach durfte ein Krieg nur von der rechtmäßigen Obrigkeit geführt werden, nur aus einem gerechten Grund – gewöhnlich zur Abwehr eines Angriffs – und mit einer gerechten Absicht – nämlich, Wehrlose zu schützen, den Frieden wiederherzustellen und auch dem Feind Gutes zu tun; er musste die *ultima ratio* sein und Aussicht auf Erfolg bieten. Angesichts der im Ersten Weltkrieg zutage getretenen neuen Qualität militärischer Auseinandersetzungen ist die Lehre vom gerechten Krieg inzwischen weithin verabschiedet worden. Es ist sogar üblich geworden, sie überhaupt geringschätzig anzusehen. Vergessen wir aber nicht, dass es sich um ein Instrument zur Eindämmung des Kriegswesens handelte, das durchaus seine Wirkungen gezeitigt hat, und das zur Grundlage für das moderne Kriegsvölkerrecht wurde! Die Lehre vom gerechten Krieg verbot Angriffs-

22 A. Holzem, Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Einführung, in: ders., Krieg und Christentum (s. Anm. 10), 13–104, 71f. Vgl. G. Beestermöller, Art. Krieg, in: LThK³ 6 (1997), 475–479, 476f.

kriege, lange bevor diese 1928 durch den Briand-Kellogg-Pakt völkerrechtlich geächtet wurden.

Während katholische Autoren²³ in der Regel vom klassischen Konzept des gerechten Krieges in seiner neuthomistischen Fassung ausgingen, hatten die evangelischen Ethiker inzwischen meist andere Begründungen der Gerechtigkeit des Krieges entwickelt.²⁴ Liberale Theologen wie Wilhelm Herrmann (1846–1922) begründeten das Recht des Krieges rein politisch-zweckrational, ohne Rückgriff auf religiöse Momente. Demzufolge könne Krieg unter bestimmten Umständen ein notwendiges Mittel zur geschichtlichen Entwicklung der Völker sein:

„Der Krieg an sich ist weder christlich noch unchristlich, weder sittlich noch unsittlich. Er ist in einer bestimmten geschichtlichen Lage die unabweisbare Äußerung der in der Kulturbewegung zu einem politischen Leben entwickelten Menschennatur. [...] der Krieg [ist] sittlich gerechtfertigt, wenn er politisch richtig ist, als ein Akt der Selbstbehauptung eines Volkes in seiner Kulturaufgabe.“²⁵

Eine ganz ähnliche Auffassung vertrat der liberale Theologe Ferdinand Kattenbusch (1851–1935).²⁶ Der „modern-positive“ Berliner Systematiker Reinhold Seeberg (1859–1935) verband damit die Vorstellung, dass Gott die Völker im Krieg auf ihre Geschichtsfähigkeit prüfe.²⁷ Damit war die Beschränkung des gerechten Krieges auf den Verteidigungskrieg im Grunde obsolet geworden. Faktisch legten aber auch die evangelischen Kriegstheologen des Ersten Weltkriegs

23 H. Missalla, *Gott mit uns* (s. Anm. 11), 67–75.

24 Vgl. W. Pressel, *Kriegspredigt* (s. Anm. 15), 219–222.

25 W. Herrmann, *Ethik*, 51913, ND Tübingen 1921, 221f.

26 F. Kattenbusch, *Das sittliche Recht des Krieges*, Gießen 1906. Vgl. M. Greschat, *Krieg und Kriegsbereitschaft im deutschen Protestantismus*, in: J. Dülffer/K. Holl (Hg.), *Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, Göttingen 1986, 33–55, 43–45.

27 G. Brakelmann, *Protestantische Kriegstheologie* (s. Anm. 13), 12, 31; M. Greschat, *Krieg und Kriegsbereitschaft* (s. Anm. 26), 46. Derselbe Gedanke findet sich auch bei Emanuel Hirsch: vgl. M. Ohst, *Der I. Weltkrieg in der Perspektive Emanuel Hirschs*, in: H. Oelke/Th. Kaufmann (Hg.), *Evangelische Kirchenhistoriker im „Dritten Reich“* (VWGTh 21), Gütersloh 2002, 64–121, 70f.

durchweg großen Wert auf die Feststellung, dass es sich um einen Defensivkrieg handle.

Nach allgemeiner Auffassung war der Krieg dem Deutschen Reich von seinen missgünstigen Feinden aufgedrängt worden.²⁸ Selbst Kaiser Wilhelm II. scheint bei aller säbelrasselnden Großmannssucht subjektiv ehrlich gewesen zu sein, wenn er beteuerte:

„Ich habe mich während meiner Regierung ernstlich bemüht, das deutsche Volk vor Krieg zu bewahren und ihm den Frieden zu erhalten. Auch jetzt ist es mir Gewissenssache gewesen, wenn möglich, den Ausbruch des Krieges zu verhüten; aber meine Bemühungen sind vergeblich gewesen. Reinen Gewissens über den Ursprung des Krieges, bin ich der Gerechtigkeit unserer Sache vor Gott gewiß“.²⁹

Dieselbe Überzeugung beseelte freilich auch die Verantwortlichen der übrigen kriegführenden Mächte. Offenbar hatte der komplexe Automatismus der Bündnisysteme dazu beigetragen, das Gefühl konkreter politischer Verantwortung auszulöschen.

Wie in anderen Ländern, so haben auch in Deutschland die Kriegsprediger beider Konfessionen ihren Hörern wieder und wieder die Gerechtigkeit ihres Kampfes eingeschärft. So rief der evangelische Marinepfarrer Karl Koene in einem Gottesdienst an Bord des ehemaligen Flottenflaggschiffs „Kaiser Wilhelm II.“ in Kiel den Matrosen zu:

„Reiner von Kriegsschuld, edler, schuldloser ist noch nie ein Volk in einen Krieg gegangen, als in diesen Tagen das unsere! Mögen die Feinde das vor ihrem Volksgewissen, vor ihrer Volksehre, vor dem Gott da oben verantworten, was sie getan! Unser Gewissen ist rein, und wir sind klar – auch im Gewissen vor Gott und den Menschen. Heilig und gerecht ist unsere Sache! Heilig und gerecht darum auch dieser uns aufgezwungene Krieg.“³⁰

28 S. Bruendel, Volksgemeinschaft (s. Anm. 4), 48–50.

29 Aufruf zu einem Kriegsbetttag am 5. August; bei B. Doehring (Hg.), Ein' feste Burg. Predigten und Reden aus eherner Zeit, 2 Bde., Berlin 1914, Bd. 1, 20. – Vgl. K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie (s. Anm. 7), 43f.

30 B. Doehring, Ein' feste Burg (s. Anm. 29), Bd. 1, 66.

Und 1915 äußerte der Speyerer Bischof und katholische Feldpropst Michael von Faulhaber (1869–1952) in einer Predigt sogar: „Nach meiner Überzeugung wird dieser Feldzug in der Kriegsethik für uns das Schulbeispiel eines gerechten Krieges werden.“³¹ Die Vielzahl ähnlicher Zitate, die sich in den überlieferten Quellen findet, lässt keinen Zweifel daran, wie wichtig es für die Soldaten und ihre Angehörigen war, der Gerechtigkeit ihrer Sache versichert zu sein. Denn nur dann konnten sie sich offenbar auch des göttlichen Beistandes in den ihnen drohenden Gefahren für Leib und Leben sicher sein. Freilich war der militärische Erfolg damit nicht garantiert. Der evangelische Berliner Oberhofprediger Ernst Dryander (1843–1922)³² sprach dies bei seiner Rede zur Eröffnung des Reichstags im Berliner Dom am 4. August offen aus: „Gab es je eine gerechte Sache, so ist es die unsre. Aber das verbürgt uns noch nicht den Sieg.“³³

2.2 *Der Krieg als Strafe Gottes und als Ruf zur Buße*

Fasste die Lehre vom „gerechten Krieg“ den menschlichen Anteil am Zustandekommen bewaffneter Konflikte ins Auge, so rückte die zweite traditionelle Perspektive auf den Krieg Gottes Wirken in den Fokus. Demnach war Krieg ein göttliches Gericht oder eine göttliche Strafe über die sündige Menschheit, und es galt, in dem Geschehen Gottes Bußruf zu vernehmen und ihm Folge zu leisten. Damit konnte dem Krieg ein religiöser Sinn zugeschrieben werden, der es den Betroffenen erleichterte, diese furchtbare Situation zu bewältigen. Heute würden wir zu Recht zögern, eine solche Sinngebung in Betracht zu ziehen, doch über Jahrhunderte war sie die allgemein übliche. Auch in theologischen Äußerungen und Predigten aus dem Ersten Weltkrieg findet sie sich nicht selten. Hier vermochte sie teilweise als ein Antidot gegenüber einer religiösen Überhöhung und Verherrlichung des Krieges zu wirken.

31 M. von Faulhaber, *Waffen des Lichtes. Gesammelte Kriegsreden*, Freiburg i. Br. 1918, 132 (zitiert nach H. Missalla, „Gott mit uns“ [s. Anm. 11], 14f.).

32 B. Andresen, *Ernst von Dryander. Eine biographische Studie* (AKG 63), Berlin/New York 1995.

33 B. Doehring, *Ein' feste Burg* (s. Anm. 29), Bd. 1, 17.

In der Geschichte waren in Kriegszeiten von den Obrigkeiten regelmäßig Buß- und Bettage angesetzt worden. In diese Tradition stellte sich auch Kaiser Wilhelm II., als er für den 5. August 1914 einen außerordentlichen „Kriegsbetttag“ ausrief. In dem kaiserlichen Aufruf hieß es:

„Wie ich von Jugend auf gelernt habe, auf Gott den Herrn meine Zuversicht zu setzen, so empfinde ich in diesen ernsten Tagen das Bedürfnis, vor ihm mich zu beugen und seine Barmherzigkeit anzurufen. Ich fordere mein Volk auf, mit mir in gemeinsamer Andacht sich zu vereinigen und mit mir am 5. August einen außerordentlichen allgemeinen Betttag zu begehen. An allen gottesdienstlichen Stätten im Lande versammele sich an diesem Tage mein Volk in ernster Feier zur Anrufung Gottes, daß er mit uns sei und unsere Waffen segne. Nach dem Gottesdienst möge dann, wie die dringende Not der Zeit es erfordert, ein jeder zu seiner Arbeit zurückkehren.“

Nun war im kaiserlichen Ausschreiben von Bußgesinnung nicht viel zu spüren³⁴ und es dürfte kein Zufall sein, dass der Kaiser zwar von einem „Betttag“, nicht aber von einem „Bußtag“ sprach. Tatsächlich wurde der Tag aber weithin als ein solcher begangen. Der zentrale Gottesdienst mit der kaiserlichen Familie fand im Berliner Dom statt, zeitgleich hielt der Hof- und Domprediger Bruno Doehring (1879–1961) am Denkmal Friedrich Wilhelms III. vor dem Dom einen improvisierten weiteren Gottesdienst für die vielen Menschen, die keinen Einlass mehr gefunden hatten. Hier fand der Bußgedanke angemessenen Raum:

„Wenn irgendwann, so muß heute unsere in der Welt gerühmte deutsche Ehrlichkeit sich offenbaren. Ehrlich sein wollen wir uns selber gegenüber, indem wir rücksichtslos mit uns ins Gericht gehen und schonungslos aus unserer Brust herausreißen, was wir da finden an Widergöttlichem, an dem, was unseren Gott und unser Volk voneinander scheidet. Daran merken wir, daß wir auf dem rechten Wege zu dem lebendigen Gott sind, daß wir das Bedürfnis haben, Buße zu tun. Solange wir selbstgerecht mit uns zufrieden waren, solange wir die Maßstäbe für unser Handeln in uns selbst suchten, gingen wir in die Irre. In diesen Tagen holt uns Gott herum, wie ein treuer Hirte

34 K. Hammer, *Deutsche Kriegstheologie* (s. Anm. 7), 52.

Der „Deutsche Gott“

seine Herde herumholt, die sich in gefährliche Gegenden verlaufen hat. Er stellt uns vor sein heilig Angesicht, so daß wir uns nicht mehr im Lichte unserer Selbstbeurteilung, sondern im Lichte seines Gerichtes sehen.“³⁵

Noch drastischere Worte fand am selben Tag Doehring's Kollege, der Hof- und Domprediger Ernst Vits (1868–1939):

„Furchtbar ist der Krieg. Blut ist sein Gewand. Brandfackeln wirft er in stille, friedliche Wohnungen, mit Roßhufen zerstampft er die nährenden Saaten, er vernichtet den Wohlstand, zertrümmert das Glück, schlägt tiefe heiße Wunden unzähligen Herzen, Armut und Not, Hunger und Entbehrung, Krankheit und Jammer, namenloses Elend sind sein Gefolge. Ach Gott vom Himmel sieh darein! Gib uns Frieden, Herr, hilf uns zu einem baldigen, ehrlichen und ehrenvollen Frieden, so wollen wir beten, so müssen wir beten, heute und alle Tage. [...] Teure Freunde, wir wollen den uns aufgezwungenen Krieg als eine ernste Heimsuchung Gottes ansehen und wollen in Demut uns unter Gottes gewaltige Hand beugen. Wir wollen uns unserem Gott stellen, dem heiligen Gott, und uns von ihm richten lassen, wollen es ehrlich und mutig eingestehen: Herr, wir haben dir nicht gedient und nicht gedankt, wie wir es dir schuldig waren, wir sind nicht treu genug gewesen, wir haben dich so oft vergessen und dein Wort verachtet, wir haben uns selbst gelebt. Aber wir wollen in Jesu Namen aufs neue seine Hand ergreifen, seine Barmherzigkeit suchen.“³⁶

Noch im Jahr des Reformationsjubiläums 1917 betonte der Leipziger Dogmatiker und spätere sächsische Landesbischof Ludwig Ihmels (1858–1933) bei der Eröffnung der Eisenacher Tagung der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz: „... ein Hauptwort, ja das erste Wort der Reformation hämmert diese eiserne Zeit mit Gewalt in die Seelen – das Wort: Tut Buße.“³⁷

Bei katholischen Klerikern war der Gedanke des Krieges als Strafe und Bußruf im Allgemeinen noch weit stärker verbreitet als

35 B. Doehring, Ein' feste Burg (s. Anm. 29), Bd. 1, 27.

36 Ebd., Bd. 1, 21, 23.

37 L. Ihmels, Die Predigt des Reformationsjubiläums von Gottes Reich (Mark. 1,14.15), in: AELKZ 1917, 769–773 und 794–798; 771.

bei evangelischen.³⁸ Der katholische Bischof von Straßburg Adolf Fritzen (1838–1919) schrieb in einem Hirtenbrief:

„Jeder Krieg ist ein Strafgericht Gottes, und zwar nicht nur über diejenigen, die ihn schuldhaft heraufbeschworen haben, sondern auch über diejenigen, welche notgedrungen in denselben hineingezogen wurden. Der gegenwärtige Krieg ist somit auch ein Strafgericht für unser Vaterland. Auch wir in Deutschland haben viel und schwer gesündigt, auch wir in Deutschland müssen reuig an unsere Brust schlagen und *mea culpa* sagen. Trotz aller Fortschritte in der äußeren Kultur hat sich die religiöse und sittliche Entwicklung in erschreckendem Maße abwärts bewegt [...].“³⁹

Das Sündenregister der Deutschen konnte in verschiedener Weise konkretisiert werden, wobei auch, zeittypisch, chauvinistische Stereotypen bedient wurden. Ein berühmtes Beispiel stammt von dem Speyerer Bischof Faulhaber:

„Bekennen wir es offen: Unser Volksleben zeigte in manchen Punkten Leichenflecken sittlicher Entartung: die Zahl der Selbstmorde und Duellmorde, groß wie die Verluste einer Schlacht, die Zahl der Ehescheidungen und der Geburtenrückgang, der dem deutschen Volke in den letzten zehn Jahren mehr Volkskraft raubte als der letzte Krieg ihn kostete, eine versumpfte Literatur und den französischen Kokotten nachgeäffte Frauenmode, ebenso unsinnig wie undeutsch! Die öffentliche Sittlichkeit unseres Volkes war auf dem Weg nach Paris.“⁴⁰

3. Das „Augusterlebnis“ als religiöse Erfahrung

In vielen europäischen Großstädten wurde der Kriegsausbruch von begeisterten Menschenmassen gefeiert. Der Jubel war echt. Freilich war es nicht das ganze Volk, das jubelte. Die Kriegsbegeisterung ergriff vor allem das städtische Bürgertum und die Intellektuellen, die

38 H. Missalla, *Gott mit uns* (s. Anm. 11), 52–56. Vgl. K. Hammer, *Deutsche Kriegstheologie* (s. Anm. 7), 273–276.

39 K. Hammer, *Deutsche Kriegstheologie* (s. Anm. 7), 274f.

40 M. von Faulhaber, *Waffen des Lichts*, 13 (zitiert nach M. Lätzel, *Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg* [s. Anm. 7], 106).

Schüler und Studenten. Unter Arbeitern und auf dem Land herrschte dagegen bange Sorge.⁴¹ Trotzdem hat sich gerade in Deutschland die Erfahrung der ersten Augusttage tief ins kollektive Gedächtnis eingebrannt.

Die starken politischen und gesellschaftlichen Spannungen der Vorkriegszeit schienen auf einmal wie ausgelöscht, die teilweise erbitterten Auseinandersetzungen verstummten im Zeichen des „Burgfriedens“. In der berühmten, von Adolf von Harnack konzipierten Thronrede vom 4. August verkündete Kaiser Wilhelm II. vor dem Volk und kurz darauf abermals vor den Führern der Reichstagsfraktionen: „Ich kenne keine Parteien mehr, kenne nur noch Deutsche!“⁴² Im Gegenzug stimmten im Reichstag selbst die Sozialdemokraten den Kriegskrediten zu.

Das Empfinden dieser neu gewonnenen Einigkeit wurde als das „Augusterlebnis“ bekannt.⁴³ „Viele Intellektuelle hatten sich im August 1914 subjektiv als ‚Gemeinschaft‘ erlebt und schilderten dieses ‚Erlebnis‘ von 1914 im wesentlichen als ‚Erlebnis unseres Einsseins mit dem Vaterlande‘, als ‚das beglückende Gefühl, einmal die tiefste seelische Einheit mit dem gesamten deutschen Volkstum gespürt zu haben‘“.⁴⁴ Gewiss ist dieses „Augusterlebnis“ in der Rückschau vielfach überhöht und stilisiert worden, teilweise auch bewusst inszeniert. Doch zweifellos liegt hinter und unter allen Stilisierungen ein tief empfundenes wirkliches Erlebnis – zu vielfältig sind die Zeugnisse auch anerkannt nüchterner Geister, als dass man dies bestreiten könnte. Ein solcher unverdächtig Zeuge ist Stefan Zweig, der noch um 1940 kurz vor seinem Suizid im brasilianischen Exil rückblickend schrieb:

41 H. Fausel, *Im Jahre 1914* (Theologische Existenz heute. NF 121), München 1921, 28–30.

42 G. Besier, *Protestantische Kirchen Europas* (s. Anm. 5), 11. Vgl. Th. Kaufmann, *Die Harnacks und die Seebergs. „Nationalprotestantische Mentalitäten“ im Spiegel zweier Theologenfamilien*, in: M. Gailus/H. Lehmann (Hg.), *Nationalprotestantische Mentalitäten* (s. Anm. 4), 165–222, 196–198.

43 Einschlägig: J. Verhey, *Der ‚Geist von 1914‘ und die Erfindung der Volksgemeinschaft*, Hamburg 2000.

44 Ebd., 217f.

„Um der Wahrheit die Ehre zu geben, muß ich bekennen, daß in diesem ersten Aufbruch der Massen etwas Großartiges, Hinreißendes und sogar Verführerisches lag, dem man sich schwer entziehen konnte. Und trotz allem Haß und Abscheu gegen den Krieg möchte ich die Erinnerung an diese ersten Tage in meinem Leben nicht missen: Wie nie fühlten die Tausende und Hunderttausende Menschen, was sie besser im Frieden hätten fühlen sollen: daß sie zusammengehörten. Eine Stadt von zwei Millionen, ein Land von fast fünfzig Millionen empfanden in dieser Stunde, daß sie Weltgeschichte, daß sie einen nie wiederkehrenden Augenblick miterlebten und daß jeder aufgerufen war, sein winziges Ich in diese glühende Masse zu schleudern, um sich dort von aller Eigensucht zu läutern. Alle Unterschiede der Stände, der Sprachen, der Klassen, der Religionen waren überflutet für diesen einen Augenblick von dem strömenden Gefühl der Brüderlichkeit. Fremde sprachen sich an auf der Straße, Menschen, die sich jahrelang auswichen, schüttelten einander die Hände, überall sah man belebte Gesichter. Jeder einzelne erlebte eine Steigerung seines Ichs, er war nicht mehr der isolierte Mensch von früher, er war eingetaucht in eine Masse, er war Volk, und seine Person, seine sonst unbeachtete Personen hatte einen Sinn bekommen.“⁴⁵

Wenn sich die neu gewonnene nationale Einheit in Massenversammlungen beinahe greifbar manifestierte, konnte das Gefühl des Aufgehens des Individuums in einer allumfassenden Volksgemeinschaft als eine geradezu religiöse Entgrenzungserfahrung wahrgenommen werden. Es ist daher nicht verwunderlich, dass vielerorts neben patriotischen Liedern spontan auch Kirchenlieder gesungen wurden. So stimmte bei der Bekanntgabe der Mobilmachung die vor dem Berliner Stadtschloss wartende Menge spontan das Lutherlied „Ein feste Burg ist unser Gott“ an, eine Szene, die Hans Fallada in seinem Roman „Der eiserne Gustav“ verewigt hat.⁴⁶

Der Altphilologe Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848–1931) erinnerte sich: Im August 1914 „traten wir zusammen zum Gebet. Es war kein Unterschied, ob der Nebenmann katholisch oder Jude oder Protestant oder sonst etwas war. Wir alle wußten: das wird ein Gang auf Leben und Tod, den Ihr zusammen tun sollt,

45 Bei M. Steinbach (Hg.), Mobilmachung 1914. Ein literarisches Echolot, Stuttgart 2014, 85.

46 Ebd., 57.

Euer aller Leben steht in den Händen desselben Gottes, und wie Ihr ihn auch rufen möget, derselbe Gott ist es“.⁴⁷

Zum Kriegsbeginn und in den folgenden Wochen waren denn auch die Gottesdienste überfüllt, ein neuer moralischer Ernst und ein neues Fragen nach Gott schienen durchs Land zu gehen.⁴⁸ In der *Monatsschrift für Pastoraltheologie* wurden die Entwicklungen dokumentiert: „Nach einem Bericht aus Hamburg übertrifft der Besuch des Gottesdienstes alles bisher Dagewesene; Hunderte müssen umkehren. Bei den Gottesdiensten herrscht atemloses Verlangen, Hunger nach Trost und Kraft, spontanes Aufstehen bei Gesang und Beichte, ergreifende Empfänglichkeit bei Austeilung der Sakramente.“⁴⁹ Auch in dieser Hinsicht schienen durch den Kriegsausbruch die krisenhaften Entwicklungen der vorangegangenen Jahrzehnte auf einen Schlag rückgängig gemacht. Der unaufhaltsame Rückgang der Beteiligung am kirchlichen Leben, die seit 1906 stark zunehmenden Kirchenaustritte und der rasante öffentliche Geltungsverlust hatten vor allem der evangelischen Kirche stark zu schaffen gemacht.⁵⁰ Das alles war nun vergessen. Der Danziger Konsistorialrat Paul Kalweit (1867–1944) hat in einer Predigt über Jes 43,19 eine sehr eindrucksvolle Beschreibung und Deutung des Augusterlebnisses gegeben und dabei auch diesen Aspekt berührt:

„Die Frömmigkeit steht auf, nicht eine Frömmigkeit mit versonnenen Augen und blassen Wangen, sondern eine Frömmigkeit mit klarem Blick und entschlossenem Ernst und zäher Kraft. Wir durften es erfahren: Unsere Kirche ist unserem Volk etwas, sie ist ihm Verkünderin der letzten Wahrheit, des höchsten Heils, der tiefsten Kraft. Nicht die Angst des Augenblickes hat die Menschen in die Kirchen getrieben, sondern das Bewußtsein: in den heißesten Kampf, in die schwersten Opfer dür-

47 Bei S. Bruendel, Volksgemeinschaft (s. Anm. 4), 68.

48 M. Greschat, Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick, Stuttgart 2013, 16.

49 MPTb, November 1914, S. 51ff. (zitiert nach H. Fausel, Im Jahre 1914 [s. Anm. 41], 30).

50 Ebd., 20–23; S. Förster, Der Sinn des Krieges. Die deutsche Offizierselite zwischen Religion und Sozialdarwinismus, 1870–1914, in: G. Krumeich/H. Lehmann (Hg.), „Gott mit uns“ (s. Anm. 2), 193–211, 195; K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie (s. Anm. 7), 15–29; G. Brakelmann, Kriegsprotestantismus (s. Anm. 20), 103–114.

fen wird nicht gedankenlos und stumpf und nicht leichtfertig und unbedacht gehen, sondern nur in tiefster Sammlung und Demut vor Gott, in voller Klarheit und innerlicher Aufraffung. Von dem Erhebenden will ich sagen, was wir Pfarrer in diesen Tagen erleben durften. Es ist uns gewesen, als hätten wir von den Stirnen und von den Augen der vielen, die zu den Gottesdiensten kamen, nur abzulesen gehabt, was wir zu sagen hatten.“⁵¹

Ähnlich äußerten sich katholische Pfarrer und Bischöfe.⁵² – Zugleich mit dem religiösen Aufbruch konstatierten konservative Theologen mit unverhohlener Befriedigung eine allgemeine sittliche und kulturelle Erneuerung. In der Zeitdiagnose mit dem zitierten Diktum Faulhabers übereinstimmend, formulierte der Präsident des Münchener Oberkonsistoriums Hermann von Bezzel (1861–1917):

„Es war ein heiliger, ehrfürchtiger Ernst durch die Volksseele gegangen, die aus dumpfer, schwüler Nacht vom Alpdrücken auffuhr und im Lichte eines lebenswerten Tages wieder erkennt, daß Leben Pflicht und Gott der Pflicht Meister und ein segnender König ihrer Erfüllung sei. Der kategorische Imperativ erwachte und zertrat mit schwerem Schritt die Schlinggewächse, welche den Kern und das Mark germanischen Volkstums aussaugten, verbannte den Aferwitz der hetärenhaften Kunst, die gequälte Satire derer, die durch Spott nicht bessern, sondern verdienen wollten, und verjagte den ganzen jämmerlichen Chor der Lüstlinge und sybaritischen Gesellen, welche mit wieherndem Behagen dem deutschen Studenten die Zote als Freude und die Gemeinheit der Lüsternheit als Manneskraft anpriesen. Es war ein Wetterrauschen, als ob die streitbaren Helden und Engel Gottes in heiligem Wetterzorn sich aufgemacht und das Ungute, Unwahre und Unedle, das Unkeusche und Unfromme vor sich her in den Abgrund gestoßen hätten“.⁵³

Das „Augusterlebnis“ des Jahres 1914 wurde in seinen verschiedenen Facetten – als Erlebnis der Volksgemeinschaft, als Erlebnis der persönlichen Opferbereitschaft und als Erlebnis einer religiösen und

51 B. Doehring, Ein' feste Burg (s. Anm. 29), Bd. 1, 94f.

52 H. Missalla, Gott mit uns (s. Anm. 11), 56–63.

53 H. von Bezzel, Der Heilige Krieg, in: W. Laible (Hg.), Deutsche Theologen über den Krieg. Stimmen aus schwerer Zeit, Leipzig 1915, 66f. (zitiert nach W. Pressel, Kriegspredigt [s. Anm. 15], 13).

kulturellen Neubesinnung – von vielen Beobachtern aus der bürgerlichen und theologischen Elite als Transzendenzerfahrung empfunden. In der Euphorie der ersten Kriegstage schien Gott selbst zum deutschen Volk zu sprechen. Der Stettiner evangelische Pastor Dr. Lülmann sprach im November 1914 rückblickend von einer Erweckung – „Ein neuer Geist ging wie eine Erweckung durch unser Volk, als der Krieg losbrach. Es war wie eine Erfüllung alter Verheißungen“ – und wollte in den Ereignissen vom August „die Geburtsstunde eines neuen Volkes, ja einer neuen Welt“ erkennen.⁵⁴ Otto Dibelius, damals Oberpfarrer im pommerschen Lauenburg, beschwor seine Predigthörer:

„Nie wieder wird Gott zu dir so gewaltig reden wie in diesen Monaten. Nie wieder wird dir seine Gnade und seine Forderung so persönlich nahe sein wie jetzt. Und wenn die Tür zu seinem Vaterherzen dir auch immer offenstehen wird – nie wieder werden Gottes Engel dich so mit Adlersfittichen zu dieser geöffneten Tür emportragen wie in dieser Zeit. Findest du jetzt nicht den Mut zur völligen Hingabe an deinen Gott, dann nimmst du dir selbst die Hoffnung, daß du ihn jemals finden wirst!“⁵⁵

Nicht selten wurden die Erfahrungen vom August 1914 auch heilsgeschichtlich als neues Weihnachten oder neues Pfingsten qualifiziert. So predigte der katholische Feldpropst Bischof Faulhaber: „Im siebenundsechzigsten Jahr der Regierung des Kaisers Franz Joseph, im siebenundzwanzigsten Jahre der Regierung Kaiser Wilhelms des Zweiten erging nicht nur das Wort, sondern auch die Kraft des Herrn an Deutschland und Österreich, und alles Fleisch hat das Heil Gottes geschaut.“ Und bei dem evangelischen Bremer Dompastor Ludwig Jacobskötter hieß es:

„Der Geist Gottes (kam) auf uns ... Es war wie ein neues Pfingsten, es geschah ein gewaltiges Brausen vom Himmel, und sie wurden alle voll des heiligen Geistes. Voll heiliger Begeisterung für die heilige Sache, voll heiliger Begeisterung für Gottes Sache ... Hörten wir nicht göttliche Rede, Sprache Gottes in der Geschichte, aus den kaiserlichen Dokumenten und den wie aus Stein gemeißelten Siegestelegrammen der ersten

54 B. Doehring, *Ein' feste Burg* (s. Anm. 29), Bd. 2, 116.

55 O. Dibelius, *Gottes Ruf in Deutschlands Schicksalsstunde. Fünf Predigten*, Berlin 1915, 14 (zitiert nach W. Pressel, *Kriegspredigt* [s. Anm. 15], 13).

Wochen? Und je mehr wir sahen von den Schrecken und Urgewalten, die sich jetzt auftaten [...], je mehr wir aus dem wunderbaren Entwicklungsgang unserer eigenen inneren Geschichte und der Geschichte der Welt erkannten, daß alles so kommen mußte, daß alles zuletzt für uns so gnädig gekommen ist, desto mehr sahen wir des Allmächtigen Offenbarung.“⁵⁶

Der Berliner Hofprediger Bruno Doehring hat diese Deutung der Zeitereignisse auf den Begriff gebracht: „Dieses unmittelbare Erleben [sc. der Nähe des Herrn] ist Religion, ist das Geheimnis unseres Christenglaubens, ist der Christen ureigenstes Vorrecht. Glauben und Leben ist für uns eins.“⁵⁷ Und er fährt fort:

„Als dies Bewußtsein der Nähe Gottes klar und deutlich, bezwingend und erhebend unserer Volksseele sich bemächtigte, als ihm Ausdruck verleihend die Hände allerorten sich falteten und die Knie sich beugten und Kirchen, Straßen und Plätze von Glaubenszeugnissen in Liedern widerhallten –, fühlten wir uns nicht über uns selbst hinausgehoben, in jene Welt höherer Ordnung uns versetzt?“⁵⁸

Ja, kein geringerer als Adolf von Harnack, der sich im späteren Verlauf des Krieges von der nationalistisch-ideologischen Überhöhung der deutschen Kriegsziele distanziert hat, meinte noch 1918, der „Geist von 1914“ sei „der Religion aufs nächste verwandt gewesen“. Dass Soldaten im Kampf spontan das Lutherlied „Ein feste Burg“ angestimmt hätten, sei Ausdruck eines echten religiösen Erlebnisses gewesen: „... es wäre grundfalsch, dies als einen patriotisch-religiösen Rausch zu beurteilen; der Rausch stiehlt nicht, er verflüchtigt sich auch in wenigen Tagen.“⁵⁹

Nur vereinzelt gab es skeptische Stimmen wie diejenige des später bekannt gewordenen Günther Dehn (1882–1970), der damals als Pfarrer an der Reformationskirche im Berliner Arbeiterviertel Moa-

56 B. Doehring, Ein' feste Burg (s. Anm. 29), Bd. 1, 387f.

57 Ebd., Bd. 1, 367.

58 Ebd., Bd. 1, 368.

59 A. von Harnack, Die Religion im Weltkriege, in: ders., Reden und Aufsätze. N.F. Bd. 4: Erforschtes und Erlebtes, Gießen 1923, 306–314, 308. Vgl. W. Pressel, Kriegspredigt (s. Anm. 15), 14; Th. Kaufmann, Die Harnacks und die Seebergs (s. Anm. 42), 201f.