

Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum

Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum

in 6 Bänden

Herausgegeben von Peter Dinzelbacher

Band 6/1

20. Jahrhundert – Epochen und Themen

Herausgegeben von
Volkhard Krech, Lucian Hölscher

Ferdinand Schöningh

Titelabbildung:
Paul Klee, *Angelus Novus*
(aquarellierte Zeichnung, 1920)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2015 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche
Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-506-72025-2

INHALTSVERZEICHNIS

Danksagungen	13
Einleitung (Volkhard Krech, Lucian Hölscher).....	14

TEIL I: KONTINUITÄTEN, ÜBERGÄNGE, ZÄSUREN

ERSTER WELTKRIEG (Andreas Holzem)

21

I.	Kriegslegitimation – ethische Einhegung – Trost und Duldung: Das ambivalente Verhältnis von Christentum und Krieg	21
II.	Die ‚Feuertaufe‘: Kriegsreligiosität eines katholischen Soldaten und die Dimensionen einer ‚Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts‘	25
III.	Krieg und Nation: Protestantische und katholische Befindlichkeiten um 1914	28
	1. Der nationalreligiöse Diskurs im deutschen Protestantismus.....	29
	2. Der katholische Nationsdiskurs zwischen Kulturkampf und Krieg.....	35
	3. Skizzen einer jüdischen Kriegsdeutung und Resümee	43
IV.	Strukturen der Feldseelsorge	46
V.	Der Krieg als Missionar	50
VI.	Der Krieg und die populären Kulte: Maria Immaculata, das ‚Heiligste Herz Jesu‘, der kämpfende Erzengel Michael und der ‚Aberglaube‘	54
VII.	Nach dem Krieg	57

ZWISCHENKRIEGSZEIT BIS 1933 (Siegfried Weichlein)

61

I.	Das Erbe des Ersten Weltkrieges.....	61
II.	Religionsgemeinschaften und die Revolution von 1918	63
	1. Der Protestantismus	64
	2. Neuorganisation der protestantischen Landeskirchen	68
	3. Der Katholizismus	71
	4. Österreich	72
	5. Das Judentum	75
III.	Religion und Staat	76
IV.	Religion und Politik.....	80
	1. Religion und Demokratie	81
	2. Katholische Parteien und politisches Wahlverhalten	82
	3. Protestantische Parteien und Wahlverhalten	84
V.	Religion und Gesellschaft.....	87
	1. Verbandskatholizismus und Verbandsprotestantismus	89
	2. Katholischer Aufbruch	93
	3. Verbandsprotestantismus	96
	4. Kirchliche Bindungen	98
	5. Religion und Weltanschauung	101
	6. Geschlecht und Religion	102
	7. Vagierende Religiosität, Freidenker und Monismus	103
	8. Judentum	106
VI.	Religion und Zivilgesellschaft im frühen 20. Jahrhundert	110

DRITTES REICH (Christoph Auffarth)

113

I.	Eine zweite Geschichte des Dritten Reiches: Gibt es Kontinuitäten?	113
II.	Religionsgeschichte des Dritten Reiches: Die Aufgabe	114
III.	Eine religionsproduktive Zeit	116
IV.	Nationale Eschatologie: Zwischen Apokalypse und chiliastischer Utopie	120
V.	Nationale Religion: Völkisch und Christlich	121
VI.	Feste, Rituale, Inszenierung: der 9. November	127
VII.	Nationalsozialismus im Rahmen von Religion in der Moderne: eine religionswissenschaftliche Perspektive	131

NACHKRIEGSZEIT (1945-1960)

(Antonius Liedhegener)

135

I.	Religion im deutschen Sprachraum in der Nachkriegszeit. Der historiographische Ausgangspunkt	135
II.	Religion und Kirchen nach dem Nationalsozialismus	138
	1. Kirche und Glaube in der ‚Stunde Null‘	138
	2. Die Kirchen im wieder entstehenden öffentlichen Leben: Rechristianisierungsvorstellungen und Interessenpolitik	139
	3. Der kurze ‚religiöse Frühling‘ der unmittelbaren Nachkriegsjahre.....	141
III.	Von der ‚Trümmergesellschaft‘ zum ‚Wirtschaftswunder‘. Politik und Religion	142
	1. Der Aufstieg der Christdemokratie und die Etablierung westlicher Demokratien. Religion und Parteien in der unmittelbaren Nachkriegszeit.....	142
	2. Religionsfreiheit und kooperative Trennung. Die Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirchen	144
	3. Die Demokratisierung in der Nachkriegszeit und das katholische Milieu	148
	4. Nation und Freiheit: Protestantismus, Demokratie und Parteiensystem	150
	5. Die Sozialdemokratie und Religion.....	152
IV.	Kirchlichkeit und Religiosität im Modernisierungsschub der Nachkriegszeit	153
	1. Religionszugehörigkeit und religiös-weltanschauliche Vielfalt	153
	2. Kirchenbindung und Entkirchlichung in den 1950er Jahren	157
	3. Religion im Alltag des Wirtschaftswunders: Konvention und individualisierte Frömmigkeit	161
V.	Religion, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft.....	166
	1. Religion und die Entstehung demokratieförderlicher ‚Zivilgesellschaften‘	166
	2. Entkonfessionalisierung und religiöse Vorurteile. Das Verhältnis der Religionen zueinander.....	169
VI.	Mehr Aufbruch und Veränderung als Restauration: Die Modernisierung von Religion, Politik und Zivilgesellschaft in der Nachkriegszeit.....	173

DIE LANGEN 1960ER JAHRE
(Peter J. Bräunlein)
175

I.	Der religionsgeschichtliche Problemhorizont.....	175
	1. Die 1960er Jahre: zwischen ‚Kohärenzfiction‘, ‚Reminiszenzgewimmel‘ und ‚Collage‘?.....	175
	2. Die ‚langen‘ 1960er Jahre und das ‚Schlüsseljahr‘ 1968	176
II.	Dominante Semantiken der 1960er Historiographie.....	177
	1. ‚Fortschritt‘, ‚Modernisierung‘, ‚Säkularisierung‘	177
	2. ‚Kalter Krieg‘	182
	3. ‚Studenten-Revolte‘, ‚Jugend-Protest‘, ‚Sexuelle Revolution‘	183
	4. ‚Kirchenkrise‘	188
III.	Ereignisgeschichtliches Panorama	189
	1. Bürgerrechtsbewegungen	190
	2. Frauenemanzipation – Feminismus.....	191
	3. Vietnamkrieg	192
IV.	Soziostruktureller Wandel	194
	1. Wirtschaftsboom, Babyboom und Pillenknick.....	194
	2. Bruchlinien: Bürgertum, Familie, Ehe, Jugend.....	195
	3. Wohn- und Fernsehkultur.....	197
V.	Transformationsvorgänge der Institution Kirche.....	198
	1. Kirchliche Domänen in Erosionsgefahr: Bekenntnisschule und Jugendpastoral	199
	2. Medien kirchlicher Selbstmodernisierung: Enzykliken, Denkschriften, Akademien	201
	3. Politisierung und Polarisierung	202
	4. Sexualmoral zwischen Pille und Pillenenzyklika.....	204
	5. Radikaltheologien	205
	6. Heiligenkult und revolutionärer Kampf	207
	7. Zusammenfassung	209
VI.	Individualisierung von Religion und Pluralisierung des religiösen Feldes.....	210
	1. Sucher-Generation, Neue Spiritualität und Lesereligion.....	212
	2. LSD als ‚Sakrament‘: Bewusstseinsweiterung und Selbstfindung	215
	3. Counter Culture und Heilsversprechen	217
	4. Blues- und Beatmessen: Popkultur in der Kirche.....	218
	5. Pluralisierung des religiösen Feldes und die Sektendebatte.....	219

DER ZEITRAUM VON 1975-1989

(Thomas Mittmann)

221

I.	Einleitung.....	221
II.	Der Wandel des religiösen Feldes in der Bundesrepublik Deutschland und im übrigen deutschsprachigen Raum	222
	1. Die Entwicklung der christlichen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland.....	222
	2. Neue Akteure im pluralen religiösen Feld	224
	3. Institutionalisierungsprozesse innerhalb der ‚Fremd‘- und ‚Weltreligionen‘	226
	4. Konfessionsfreie und Nichtgläubige	229
	5. Entwicklungen im religiösen Feld Ostdeutschlands	230
	6. Religiöser Wandel in der Schweiz und in Österreich	232
III.	Der Wandel im Verhältnis von Religion und Politik in der Bundesrepublik Deutschland	233
	1. Kirchenpolitik der Parteien und Parteipolitik der Kirchen.....	233
	2. Innerkirchliche Polarisierungen um das Verhältnis von Religion und Politik	236
	3. Die Kirchen als Partner der neuen sozialen Bewegungen	238
IV.	Der Einfluss Internationaler Entwicklungen.....	241
V.	Fazit	242

DER ZEITRAUM SEIT 1989

(Jens Schlamelcher)

245

I.	Säkularisierung, Pluralisierung, Individualisierung?	246
II.	Die Veränderung religiöser Sozialgestalten seit den 1990er Jahren.....	249
	1. Erosion und Emergenz religiöser Gemeinschaften	250
	2. Der Trend zur Organisation.....	252
	3. Die Ausbildung religiöser Märkte und die Eventisierung der Religion	253
	4. Religion und die digitale Revolution.....	255
III.	Religiöse Semantiken im Spannungsfeld zwischen dogmatischer Konkretisierung und formaler Abstraktion	256
IV.	Religion im Interferenzbereich mit anderen gesellschaftlichen Funktionssystemen.....	259
	1. Die Bedeutung wirtschaftlicher Transformationsprozesse für Religion	259
	2. Die Veränderungen rechtlicher und politischer Rahmenbedingungen.....	261
	3. Religion und die Massenmedien	262
	4. Religion und Wissenschaften	264

	5. Religion, Medizin und Psychotherapie	264
V.	Conclusio	265

TEIL II: THEMEN

APOKALYPSE UND KATASTROPHE (Nicolai Hannig)

269

I.	Begriffshistorische Vorbemerkungen	269
II.	Jahrhundertwende 1900	271
III.	Die 1920er Jahre	275
IV.	Nationalsozialismus	277
V.	Nachkriegszeit	280
VI.	Bundesrepublik: Die säkularisierte Apokalypse.....	282

MEDIEN UND RELIGION (Frank Bösch)

285

I.	Zugänge der Forschung	286
II.	Milieumeditien in der Hochmoderne (1870-1930)	290
III.	Medien, Kirche und Religion im Nationalsozialismus	296
IV.	Kirche und Medien in der DDR.....	299
V.	Stärkung der Kirchen in der frühen Bundesrepublik	302
VI.	Public Religions: Kirche, Religion und Medien seit den 1960er Jahren ..	306

KUNST UND RELIGION (Markus Kleinert, Volkhard Krech und Magnus Schlette)

312

I.	Zur Einleitung: Die Frage nach dem Satzbau	312
II.	Die Kunstreligion Stefan Georges	315
III.	Beethovenkult und politische Religion	320
IV.	Reinhold Schneider als Repräsentant christlicher Literatur.....	323
V.	Pop Art als Kritik	326
VI.	Ästhetische Transzendenz im Minimalismus	330
VII.	Land Art und neue Spiritualität	335
VIII.	Schamanismus und Kreuz bei Joseph Beuys	338
IX.	Resümee: Systematik und Typologie	341

RELIGIÖSE LEBENSFÜHRUNG IN DER MODERNE.
ETHISCHE DISKURSE IM ZENTRUM RELIGIÖSER
SELBSTVERSTÄNDIGUNGSDEBATTEN UND KONFLIKTE
(Traugott Jähnichen)

346

I.	Einleitung.....	346
II.	Zur Bedeutung der Ethik für die Religionskultur	347
	1. Das Verständnis von Ethik als Theorie der Lebensführung	347
	2. ‚Ethik‘ auf dem Weg zur gesellschaftlichen Orientierungswissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts?	348
III.	Von der personalen Gesinnungsethik zur religiös motivierten Weltverantwortung – Transformationen der Grundkategorien religiöser Ethiken im 20. Jahrhundert	351
	1. Religiöse Ethiken vor 1914 im Spannungsfeld von individueller Gesinnungsethik und Suchbewegungen einer normativ begründeten Kulturethik.....	351
	2. Versuche religiös-ethischer Neubesinnungen im „Zeitalter der Katastrophen“ zwischen den beiden Weltkriegen	354
	3. Zwischen Restauration und Neuaufbruch – Zeitdeutungen und christlich-ethische Impulse in der Ära Adenauer	362
	4. Von Aufbrüchen und neuer Unübersichtlichkeit – Suchbewegung religiöser Ethik im Spannungsfeld von Weltveränderung und Bewahrung der Schöpfung	366
IV.	Öffentliche Ordnung und private Lebensführung als exemplarische Felder religiös-ethischer Diskurse	374
	1. Die gemeinsame soziale und politische Verantwortung der Konfessionen und Religionen	374
	2. Wachsende Gegensätze und Konflikte der christlichen Konfessionen und der Religionen im Blick auf die private Lebensführung	379
V.	Ausblick	387

RECHT UND RELIGION
(Sarah J. Jahn)
389

I.	Das Verständnis von Religionsfreiheit und Religionsgleichheit in ausgewählten Rechtstexten im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts.....	390
	1. Zum Verständnis von Religionsfreiheit in Rechtstexten kommunitär geprägter Staaten	391
	a) Recht und Religion im Dritten Reich: „Die Verfassung von Weimar ist tot, es lebe die Verfassung von Potsdam.“	391
	b) Das Verständnis von Religionsfreiheit in den Rechtstexten der Deutschen Demokratischen Republik (DDR)	393
	2. Zum Verständnis von Religionsgleichheit in Rechtstexten liberal geprägter Staaten.....	396
	a) Das Verständnis von Religionsgleichheit im Rechtstext der Bundesrepublik Deutschland	397
	b) Das Verständnis von Religionsgleichheit in den Rechtstexten der Schweizerischen Eidgenossenschaft ..	400
	c) Das Verständnis von Religionsgleichheit in den Rechtstexten der Republik Österreich.....	403
II.	Zur Verhältnisbestimmung von Religion und Recht im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts: Wenn Recht säkular ist und Religion Recht beansprucht	407
	1. Integrationsleistung von Recht	407
	2. Integrationsfähigkeit von Religion	410
III.	Allgemeine Thesen zu Religion und Recht des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum	412
	1. Zur Ver(grund)rechtlichung von Religion	413
	2. Zur Ver(walt)rechtlichung von Religion	413
	Anmerkungen	415
	Bildverzeichnis	511
	Abkürzungsverzeichnis	514
	Literaturverzeichnis	517

DANKSAGUNGEN

Die beiden Bände des *Handbuch Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum* verdanken sich – wie jedes Buch – vielen Menschen. Die Herausgeber bedanken sich herzlich bei den Autorinnen und Autoren für ihre Mitarbeit, bei Vivian Strotmann für das kompetente Lektorat und die sorgsamem Layout-Arbeiten sowie bei Hans J. Jacobs vom Schöningh-Verlag für die Anregung zu diesem Handbuch.

EINLEITUNG

VOLKHARD KRECH, LUCIAN HÖLSCHER

Für die Religionsgeschichte bildet das 20. Jahrhundert eine besondere Herausforderung. Zum ersten Mal in der Neuzeit Europas wächst die Zahl derjenigen, die sich keiner Religionsgemeinschaft als Mitglied zurechnen, in einem europäischen Land so stark an, dass sie die größte Bevölkerungsgruppe bilden. Ohne religiöse Bezüge zu leben, wird für sie und die Gesellschaft insgesamt zu einem Normalzustand, der keiner besonderen Begründung mehr bedarf, oft nicht einmal der einer spezifischen Ablehnung von Religion. Auch innerhalb der christlichen Großkirchen erodieren traditionelle Formen religiöser Vergemeinschaftung wie der Gottesdienst- und Abendmahlsbesuch, während sich andere, wie die kirchliche Beerdigung, auf hohem Niveau behaupten können.

Doch zugleich transformiert sich auch der Begriff der Religion sowie sein Gegenstandsbereich. Religion wird nicht mehr ausschließlich den Kirchen und religiösen Kadern der Religionsgemeinschaften zugerechnet, sondern vermehrt auch außerhalb institutioneller Bindungen gelebt und gepflegt. Religiöse Vorstellungen und Praktiken bündeln sich nicht mehr nur in institutionellen Formen, sondern treten auch in Form von Meinungsumfragen, zivilgesellschaftlichen Bewegungen sowie einem breiten Markt für religiöse Schriften und Kreise an die Öffentlichkeit. Dadurch erweitert sich der Begriff des Religiösen selbst, wird auf religionsförmige Weltanschauungen und funktionale Äquivalente übertragbar. Statt der religiösen Organisationen treten die religiösen Kommunikationsformen ins Zentrum dessen, was man heute als Religion bezeichnen kann. Und nicht zuletzt nimmt durch migrationsbedingte religiöse Diversität bedingt die Kommunikation über Religion zu. Sie wird mehr und mehr ein Faktor in Identitätspolitik und ein starker Identitätsmarker, ohne dass die religiöse Praxis selbst zunimmt.

Doch wenn diese Prozesse auch deutliche Zeichen der Auflösung traditioneller Sozialformen des Religiösen aufweisen, so können die christlichen Kirchen und andere religiöse Organisationen zugleich auch ihre politische und massenmediale Stellung in der Gesellschaft behaupten, ja zum Teil sogar wiedergewinnen und erweitern: Nach ihrer zeitweisen Entmachtung in der Zwischenkriegszeit und in der DDR wurden die christlichen Großkirchen in der Bundesrepublik wieder zu treibenden Kräften der Gesellschaftspolitik, welche sie vor dem und während des Ersten Weltkriegs gewesen waren. In fast allen Bereichen der Gesellschaft nehmen engagierte Christen seither wieder führende Positionen ein. Vor allem in ethischen Fragen finden Stellungnahmen der Kirchen auch in denjenigen Teilen der Gesellschaft Aufmerksamkeit, die ihnen nicht mehr als Mitglieder angehören.

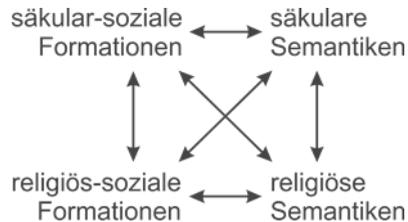
Statt nur von einem Niedergang religiöser Sozialformen muss man deshalb im 20. Jahrhundert eher von einem breiten Transformationsprozess des Religiösen

sprechen. Das zeigt sich schon am schillernden epochalen Leitbegriff der ‚Säkularisierung‘, der diesen Wandel nicht nur als Niedergang, sondern zugleich auch als Öffnung für die ‚Welt‘, für die Gesellschaft, fasst. In ihm bündeln sich zum Teil widersprüchliche Teilprozesse, die heute konkreter mit Begriffen wie ‚Pluralisierung‘, ‚Individualisierung‘ und ‚Verwissenschaftlichung‘ des Religiösen bezeichnet werden. In rechtlicher Hinsicht scheint die Trennung von Kirche und Staat, schon im liberalen Verfassungsstaat des 19. Jahrhunderts angelegt, aber in Deutschland und Österreich erst nach dem Ersten Weltkrieg durchgesetzt, eine Konstante moderner Religionspolitik zu sein. Doch die konkrete Ausgestaltung der Grenzen, die Kooperationen und wechselseitigen Unterordnungen von Kirche und Staat bleiben im Fluss.

Zwar hat sich das religiöse System im Sinne der soziologischen Ausdifferenzierungstheorie auch von anderen gesellschaftlichen Teilbereichen zurückgezogen und ihre eigenen Logiken und Praktiken entwickelt. Aber zugleich bleibt Religion in allen Bereichen der Gesellschaft präsent: von der Wohlfahrtspflege über die Künste bis zur Bestimmung politischer Freiheit und Menschenwürde. Auf zahlreiche gesellschaftliche Erscheinungen kann man deshalb heute gewissermaßen einen doppelten, nämlich einen religiösen und einen nicht-religiösen Blick werfen. In den modernen, von vielen religiösen Transformationsprozessen gezeichneten Gesellschaften gibt es immer eine Innen- und eine Außensicht auf das Religiöse, und erst in den Interaktionsprozessen und dialektischen Verflechtungen beider Perspektiven werden die gesellschaftlichen Erscheinungsformen des Religiösen sichtbar.

Dieser komplexe Befund bestimmt die Anlage der beiden vorliegenden Bände des Handbuchs zur Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Sie wollen nicht nur die wechselhafte Geschichte religiöser Positionen und Sozialformen schildern, sondern auch das ausloten, was Religion in der modernen Gesellschaft ausmacht. Dem dient der wissenssoziologische Ansatz und die Gliederung der Bände. Religionsgeschichte im Allgemeinen kann unter sozialgeschichtlichen und unter semantikgeschichtlichen Aspekten geschrieben werden. Das vorliegende Handbuch zur Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum versucht, beide Gesichtspunkte in einem wissenssoziologischen Ansatz miteinander zu verbinden. In seiner allgemeinsten Bestimmung besagt dieser Ansatz, dass sich Semantiken (Ideen, Begriffe, Topoi) und die sozio-kulturellen Lagen bzw. die organisatorischen Zusammenschlüsse ihrer Trägerschaft (inklusive der Interessen und Leidenschaften) in einem Wechselwirkungsverhältnis befinden. Dieser Zusammenhang liegt bereits den Analysen von Max Weber zugrunde, was unter anderem an folgender Stelle der Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie, zum Ausdruck kommt: „Interessen (materielle und ideelle) nicht: Ideen beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die ‚Weltbilder‘, welche durch ‚Ideen‘ geschaffen werden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegt.“¹ Religiöse Semantiken und Reflexionsprozesse einerseits, sowie sozial- und gesellschaftsstrukturelle Entwicklungen andererseits, stehen in einem Zusammenhang wechselseitiger Beeinflussung.² Das Handbuch zur Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum legt folgendes ‚wissenssoziologische Modell‘ zugrunde:

Abbildung 1: Wissenssoziologische Korrelation von sozialen Formationen und Semantiken



Soziale Formationen, religiös-soziale Gruppierungen und religiöse Semantiken beeinflussen sich wechselseitig. Das bedeutet einerseits, dass sich Sozialformen im Allgemeinen, ebenso wie religiös-soziale Formationen im Besonderen, auch über religiöse Semantiken konstituieren, andererseits aber ebenso religiöse Semantiken bestimmten Sozialformen und religiös-sozialen Formationen zuzuordnen sind. Eine ebenso große Rolle spielen religiöse Semantiken bei der Verständigung über die Beziehungen zwischen verschiedenen sozialen Kollektiven: Die diskursiv-strukturellen Spannungen zwischen sozialen Formationen bzw. religiös-sozialen Gruppierungen werden sowohl über religiöse als auch über nicht-religiöse Semantiken konstituiert und ausgetragen. Sozialstrukturelle Differenzen wie z.B. die ‚Arbeiterfrage‘ haben sich auch über Haltungen zu religiösen Fragen konstituiert, umgekehrt wurde z.B. der ‚Kulturkampf‘ neben religiösen auch über nicht-religiöse Semantiken ausgetragen und ist so auch aus heutiger Sicht zu beschreiben.

An diesen Überlegungen ist die Gliederung des Handbuchs zur Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum orientiert. Mit der Einteilung in vier Sektionen soll der Versuch gemacht werden, einlinige historische Erzählungen aufzubrechen und mehrdimensionale Verflechtungen religiöser Erscheinungen sichtbar zu machen.

I. Im ersten Band ist das Material zunächst ganz traditionell nach den Zäsuren der politischen Ereignisgeschichte (Erster Weltkrieg, Weimarer Republik, Drittes Reich und Zweiter Weltkrieg, Nachkriegszeit, die langen 1960er Jahre, 1975-1889, 1990-Gegenwart) geordnet. Dabei sollen die solchen Zeiträumen gemeinsamen Strukturen und der Zusammenhang zwischen verschiedenen religiösen Organisationen unter den kontingenten Rahmenbedingungen der jeweiligen politischen Lage thematisiert werden.

II. Im zweiten Teil des ersten Bandes schließt sich daran die Behandlung großer Themen des 20. Jahrhunderts (Apokalypse und Katastrophe, Massenmedien, Kunst, Ethik und Recht) an, die entweder explizit religiöser Art sind oder wenigstens implizite Bezüge zum Religiösen aufweisen. Hier steht der langfristige diskursive Problemzusammenhang im Vordergrund, kurzfristige Epocheneinteilungen spielen eine geringere Rolle. Auch zahlreiche andere ‚große Themen‘ wären hier denkbar und wichtig gewesen; sie waren, wie z.B. das Thema Wissenschaft und Religion,

zum Teil auch vorgesehen, konnten aber aus kontingenten Gründen leider nicht einbezogen werden.

III. Der zweite Band behandelt in seinem ersten Teil zunächst die wichtigsten religiösen Gruppen und Organisationen. Anders als in den Epochenartikeln des ersten Bandes geht es hier weniger um die Außenbeziehungen der Religionen zum Staat und zu anderen Religionen, als vielmehr um den inneren Zusammenhang, die Identität und innere Vielfalt religiöser Sozialformen und Semantiken, um die innerreligiösen Kontinuitäten und Brüche in synchroner und diachroner Perspektive.

IV. Im zweiten Teil des zweiten Bandes richtet sich der Blick schließlich auf schichtungsbezogene Aspekte (Arbeiterschaft, Bürgertum, *gender*, Generationen), die für die Erscheinungsform des Religiösen zumindest zeitweise von Bedeutung waren. Religiöse Positionen und Praktiken sind zwar niemals mit solchen sozialen Strukturen deckungsgleich, sie gewinnen jedoch durch sie immer wieder sozial signifikante Profile.³

Das Handbuch schließt mit einem Register, das beide Bände umfasst.

TEIL I: KONTINUITÄTEN, ÜBERGÄNGE, ZÄSUREN

ERSTER WELTKRIEG

ANDREAS HOLZEM

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Diese ganz grundsätzlichen Bestimmungen müssen nun auf jenes Verhältnis von Krieg, Religion und Gesellschaft bezogen werden, welches sich im langen 19. Jahrhundert ausgeformt hatte: Seit den Kabinettskriegen des 18. Jahrhunderts und ihrer Verstaatlichung des Militärischen war den Regierungen zunehmend die Deutungshoheit auch über die religiösen Aspekte des Krieges zugewachsen. Als die Wirklichkeit des Krieges sich über die Sattelzeit hinweg Moderne weiterentwickelte, säkularisierte die Konzeption des Krieges sich keineswegs. Aber welche religiösen Deutungen der Krieg der Moderne zugeschrieben erhielt, hing nun weniger von den religiösen, als von den politischen Prärogativen der Akteure ab: Den „Heiligen Krieg“ haben die Theologen „nicht ersonnen“, denn: „Die lateinischen Christentümer kennen keine eigenständige theologische Lehre vom ‚Heiligen Krieg‘.“⁵

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

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

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

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

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

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

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

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

Alois W. schreibt im Sommer 1916 an seine Eltern: „Möglicherweise erhalte ich hier die Feuertaufe, aber wir müssen dankbar sein, daß es bisher so glimpflich abging, aber wir stehen in Gottes Hand u. hier in Galizien fühle ich mich im besonderen Schutz meines seligen Bruders, dessen Grab ich ja hier eigentlich verteidige.“⁶

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Der nationalreligiöse Diskurs im deutschen Protestantismus

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

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

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

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

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

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

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

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

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