

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale
Herausgeber:	Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte
Band:	108 (2014)
Artikel:	Der Grosse Krieg und die Religion in vergleichender Perspektive : warum 1914 die christliche Kriegskultur über den religiös motivierten Pazifismus obsiegte
Autor:	Besier, Gerhard
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-544991

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der Große Krieg und die Religion in vergleichender Perspektive. Warum 1914 die christliche Kriegskultur über den religiös motivierten Pazifismus obsiegte

Gerhard Besier

Es mag überraschen, aber das Jahrzehnt vor Beginn des Ersten Weltkriegs war nicht nur gekennzeichnet durch zahlreiche Krisen, sondern auch durch mancherlei christliche Friedensinitiativen, die namentlich von Großbritannien und Deutschland ausgingen und die – angesichts mannigfaltiger politischer Spannungen zwischen beiden Ländern (Flotten- und Kolonialrivalität)¹ – vor allem der binationalen Verständigung dienen sollten.² Der Herausgeber des *Peacemaker*, einer christlichen Zeitschrift, die so etwas wie das britische Flaggenschiff der Bewegung darstellte, datierte den Ausgangspunkt auf das Jahr 1907.³

¹ Siehe Christopher Clark, *Die Schlafwandler. Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog*, München 2013, bes. 413–417. Religiöse und kulturgeschichtliche Aspekte liegen außerhalb von Clarks Betrachtungsweise. Das ist auch bei Jörn Leonhard, *Die Büchse der Pandora. Geschichte des Ersten Weltkriegs* (München 2014) der Fall. Lediglich in seinem Kapitel «Kriegsdeutungen» rezipiert er die des liberalen Theologen Ernst Troeltsch (ebd., 238–240). Ganz anders bei Herfried Münkler, *Der große Krieg. Die Welt 1914–1918*, Berlin 2013. Siehe dazu sein Kapitel «Der Sinn und die Ziele des Krieges» (215–288). Vgl. auch Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich, *Deutschland im Ersten Weltkrieg*, Frankfurt a. M. 2013, und Oliver Janz, *Der Große Krieg*, Frankfurt a. M./New York 2013, Kapitel 5 (Kulturkrieg); Ernst Piper, *Nacht über Europa. Kulturgeschichte des Ersten Weltkriegs*, Berlin 2013 (ohne Erwähnung der christlichen Kirchen, ein Kapitel «zur Lage des Judentums inmitten der Völker», 315–367). Siehe auch Jay Winter (Hg.), *The Cambridge History of the First World War*, 3 Bde., Cambridge 2014. Bd. 3 enthält ein Kapitel über «Beliefs and Religion» (Adam Gregory).

² Vgl. Gerald Deckart, *Deutsch-englische Verständigung: Eine Darstellung der nichtoffiziellen Bemühungen um eine Wiederannäherung der beiden Länder zwischen 1905 und 1914*, Diss. phil., München 1967, bes. 90–108; Günter Hollenberg, *Englisches Interesse am Kaiserreich. Die Attraktivität Preußens-Deutschlands für konservative und liberale Kreise in Großbritannien 1860–1914*, Wiesbaden 1974, 60–113; 132–146.

³ Vgl. John Henry Rushbrooke, *Die Bewegung unter den britischen christlichen Kirchen zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Deutschland und Großbritannien in: Die Eiche. Vierteljahrsschrift zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland*, hg. von Friedrich Siegmund-Schultze, 1 (1913), 9–11; siehe auch Keith Clements, *100th anniversary of the Anglo-German Churches' exchange visits*, in: *Gemeindebrief der Christuskirche Oxford-Petersham, Pfarramtsbereich London-West*, April/Mai

Vorgeschichte: Christliche Friedensinitiativen zwischen 1907 und 1914

Auslöser für die christliche Initiative war die Zweite Friedenskonferenz in Den Haag Mitte Oktober 1907.⁴ Während der Konferenz sprachen zufällig zwei Laien, der Londoner liberale Abgeordnete Joseph Allen Baker (1852–1918)⁵, ein Quäker, und Baron Eduard de Neufville (1857–1935) aus Frankfurt a. M., über die Möglichkeit, die Religionsgemeinschaften beider Länder für die Sache der internationalen Verständigungsbewegung zu mobilisieren. Eduard de Neufville, wie Baker ein überzeugter Pazifist,⁶ der sich bereits um literarische Kontakte zwischen beiden Völkern bemüht hatte, war konsterniert über das vollständige Fehlen deutscher kirchlicher Repräsentanten auf der Zweiten Friedenskonferenz.⁷ Sie trafen sich in der Überzeugung, dass Religion als die «Seele» ihrer Völker nicht weiter zurückgedrängt werden dürfe, zumal ihr seit jeher «ökumenische» Weite innewohne. Baker und de Neufville kontaktierten den britischen Premier, Henry Campbell-Bannerman, bzw. den deutschen Reichskanzler, Prinz Bernhard von Bülow, die ihnen ihre Unterstützung für das Friedens-Projekt zusagten. Dank des Engagements von Joseph Allen Baker, inzwischen Präsident der Metropolitan Free Churches Federation, kam in Großbritannien ein interkonfessionelles Komitee zustande, das für Ende Mai/Anfang Juni 1908 133 deutsche Kirchenmänner und Theologen nach London und Cambridge einlud. Sprecher der Delegation war der Berliner Generalsuperintendent Ernst von Dryander;⁸ bekannte Theologen wie Paul Althaus (Göttingen), Martin Rade (Marburg) und Hans von Soden (Berlin) gaben der Delegation ein intellektuelles Gepräge. Als Repräsentant der römisch-katholischen Kirche erschien der Probst der Berliner

2008, 4f; ders., A Notable Ecumenical Anniversary: The Anglo-German Churches' Exchange Visits of 1908–09 (www.ctbi.org.uk/pdf_view.php?id=147). Die einschlägigen Archivunterlagen befinden sich im WCC Archives, Geneva, Boxes 212.020 und 212.021 (World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches).

⁴ Siehe hierzu Jost Dülffer, *Regeln gegen den Krieg? Die Haager Friedenskonferenzen 1899 und 1907 in der internationalen Politik*, Frankfurt a. M. 1981; Walther Schücking, *Der Staatenverband der Haager Konferenzen*, München/Leipzig 1912; Martin Löhnig/Mareike Preisner/Thomas Schlemmer (Hg.), *Krieg und Recht. Die Ausdifferenzierung des Rechts von der ersten Haager Friedenskonferenz bis heute*, Regenstauf 2014.

⁵ Vgl. *The Times*, 4 July 1918, 3 and *The Times*, 17 July 1918, 6. Siehe auch E.B. Baker/P.J. Noel Baker, *J. Allen Baker, MP. A Memoir*, London 1927; Harmjan Dam, *Der Weltbund für Freundschaftsarbeite der Kirchen 1914–1948. Eine ökumenische Friedensorganisation*, Frankfurt a. M. 2001, 19ff.

⁶ Zur Geschichte der Deutschen Friedensgesellschaft, 1892 in Berlin von Bertha von Suttner und Alfred Hermann Fried gegründet, vgl. Dieter Riesenberger, *Geschichte der Friedensbewegung in Deutschland. Von den Anfängen bis 1933*, Göttingen 1985; Brigitte Hamann, *Bertha von Suttner. Kämpferin für den Frieden*, Wien 2013. Für Großbritannien: Martin Cadel, *Pacifism in Britain 1914–1945: The Defining of a Faith*, Oxford 1980, bes. 20f; 34ff.

⁷ Siehe Roger Philip Chickering, *The Peace Movement and the Religious Community in Germany, 1900–1914* (Church History: Studies in Christianity and Culture 3), Red Bank, New Jersey 1969, 300–311.

⁸ Vgl. Siehe G. Besier, *Ernst Hermann von Dryander*, in: Gerd Heinrich (Hg.), *Berlinische Lebensbilder. Theologen*, Berlin 1990, 249–260; Bernd Andressen, *Ernst von Dryander. Eine biographische Studie*, Berlin/New York 1995.

St. Hedwigs Kathedrale, C. Kleineidam, der den Erzbischof von Köln vertrat. Die Gäste wurden vom Erzbischof von Canterbury, Randall Davidson,⁹ dem Kardinal-Erzbischof von Westminster, Francis Bourne,¹⁰ dem Vorsitzenden der Free Churches, John Clifford,¹¹ einem Baptisten, und dem Chef-Rabbi willkommen geheißen. Neben Besuchen in kirchlichen Einrichtungen und Gottesdiensten erhielten die deutschen Delegierten Gelegenheit, mit Repräsentanten aller Religionsgemeinschaften und Politikern aller Parteien, unter Einschluss des Ministerpräsidenten H. H. Asquith, auszutauschen. Als Höhepunkt des Treffens galt der Empfang, den König Edward VII. im Buckingham Palace ausrichten ließ.¹² Ein Gegenbesuch im darauffolgenden Jahr gab etwa 110 Vertretern der christlichen Kirchen Großbritanniens die Möglichkeit, deutsche Großstädte kennenzulernen und sich über die religiöse Situation in Deutschland ein Bild zu machen. Kaiser Wilhelm II. lud die Delegation nach Potsdam ein, hielt eine herzliche Ansprache und bewirtete die britischen Gäste im Schloss Sanssouci.¹³ Später lauschten die Gäste in der Aula der Berliner Universität einem Vortrag des Kirchenhistorikers Adolf von Harnack über *Internationale und nationale christliche Literatur*.¹⁴ Der Theologe schloss seine Rede mit der Bemerkung, auf dem «Boden der Wissenschaft und des Christentums» erscheine der «Schrei (Krieg!) wie ein Wahnsinn, wie der Schrei aus einer Tiefe, aus der wir längst emporgestiegen sind.»¹⁵ Harnack gehörte zu den Gründern des *Verbandes für internationale Verständigung*,¹⁶ einer pazifistischen Vereinigung, der er aufgrund seiner Beschäftigung mit frühchristlichen Grundüberzeugungen beigetreten war.¹⁷ Während beider Treffen wurden Resolutionen verabschiedet, die das Anliegen der beiderseitigen Verständigung bekräftigten und schließlich zur Gründung von As-

⁹ Vgl. George K. A. Bell, Randall Davidson, Archbishop of Canterbury, 2 Bde, London 1935.

¹⁰ Vgl. Ernest Oldmeadow, Francis Cardinal Bourne, London 1940.

¹¹ Vgl. James Marchant, Dr John Clifford CH, Life Letters and Reminiscences, London 1924.

¹² Vgl. Der Friede und die Kirche. Peace and the Churches. Souvenir Volume of the visit to England of representatives of the German Christian Churches May 26 to June 3rd, 1908. Including the visit to Scotland June 3rd to 7th, 1908, London 1908.

¹³ Friendly Relations between Great Britain and Germany. Souvenir Volume of the visit to Germany by representatives of the British Christian Churches June 7th – 20th 1909. Edited on behalf of the Kirchliches Komitee für Freundschaftliche Beziehungen zwischen Grossbritannien und Deutschland by F. Siegmund-Schultze, Berlin 1909.

¹⁴ Vgl. A. v. Harnack, Aus Wissenschaft und Leben. Reden und Aufsätze. Neue Folge, Bd. 1, Gießen 1911, 23–40. Siehe auch Christian Nottmeier, Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik, Tübingen 2004, 367–377; ders., Religion, Krieg und Demokratie: Berliner Theologieprofessoren im Ersten Weltkrieg, in: Deutsches Pfarrerblatt, 8 (2005), 413–415; Jan Rohls, Die deutsche protestantische Theologie und der Erste Weltkrieg, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte, 8 (2014), 11–58; hier 28ff.

¹⁵ Harnack, Reden und Aufsätze (wie Ann. 14), Bd. 1, 40.

¹⁶ Vgl. Chickering, The Peace Movement (wie Ann. 7), 309; ders., A voice of Moderation in Imperial Germany: Der Verband für international Verständigung, in: JCH 8 (1973), 147–164. Siehe auch Karl Holl, Pazifismus in Deutschland, Frankfurt a. M. 1988, 94–97.

¹⁷ Vgl. A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums (1900), bearb. und hg. von Trutz Rendorff, Gütersloh 1999; A. v. Harnack, Militia Christi: Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905.

sozialisierten Ausschüssen zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland (Associated Councils of the Churches in Britain and Germany for Fostering Friendlier Relations between the Peoples of the British and German Empires) führten. Die Präsidentschaft des britischen Ausschusses übernahm der Erzbischof von Canterbury, Joseph Allen Baker erhielt die Funktion eines Exekutiv-Präsidenten und Sir Willoughby Hyett Dickinson (1859–1943), ein Parlamentarier der liberalen Partei, diente dem Council als Sekretär. In Deutschland übernahm Friedrich Albert Spiecker, ein Industrieller,¹⁸ die Exekutiv-Präsidentschaft und der junge Berliner Pastor und Pädagoge Friedrich Siegmund-Schultze¹⁹ die Sekretärs-Funktion. Eine zentrale Grundlage der Arbeit beider Ausschüsse war die Herausgabe der Vierteljahrs-Zeitschriften *The Peacemaker* auf britischer und *Die Eiche* auf deutscher Seite. Herausgeber des im Juli 1911 erstmals erscheinenden *Peacemaker*, der bald eine Auflage von 67.000 Exemplaren erreichte, war John Henry Rushbrooke, ein baptistischer Pastor aus Hampstead, der zwei Jahre lang in Marburg und Berlin studiert hatte und mit einer Deutschen verheiratet war;²⁰ *Die Eiche*, deren erstes Heft im Januar 1913 erschien, gab Siegmund-Schultze heraus. Dem weiteren Komitee des deutschen Ausschusses gehörten 4.000 prominente Persönlichkeiten aus ganz Deutschland an, die im ersten Heft namentlich aufgeführt wurden. Oftmals wurden – nach entsprechender Übersetzung – in beiden Organen dieselben Aufsätze und Berichte über bedeutende kirchliche Ereignisse abgedruckt und auf diese Weise die sprachlich-kulturelle Hürde überbrückt.

Der begrenzte Spielraum für das Gelingen des «ökumenischen» Unternehmens stand beiden Seiten klar vor Augen: Träger der Bewegung waren oftmals politisch liberal eingestellte Laien mit (frei)kirchlichem Hintergrund und ausgezeichneten Verbindungen zu ihren jeweiligen Regierungsebenen. Die Inter-Konfessionalität erforderte eine strikte Beschränkung auf allgemeine Friedensanliegen, ohne dass tiefere theologische Begründungen oder gar Allianzen möglich gewesen wären. Anders als in Großbritannien besaß die Bewegung in Deutschland auf Seiten der etablierten Kirchen nur schwachen Rückhalt, weil die Rivalitäten zwischen bzw. die Vorbehalte gegenüber den anderen Denominationen noch zu groß waren. Vor dem Hintergrund der deutschen Traditionen fehlte der Initiative die charakteristische kirchlich-theologische Signatur, während die

¹⁸ Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, Friedrich Albert Spiecker (1854–1936). Eine Karriere zwischen Großindustrie und freiem Protestantismus, in: Theodor Strohm/Jörg Thierfelder (Hg.), Diakonie im Deutschen Kaiserreich (1871–1918). Neuere Beiträge aus der Diakoniegeschichtlichen Forschung, Heidelberg 1995, 105–144.

¹⁹ Vgl. Stefan Grotfeld, Friedrich Siegmund-Schultze. Ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist, Gütersloh 1998, bes. 82ff.

²⁰ Vgl. Bernard Green, Tomorrow's Man: A Biography of James Henry Rushbrooke, Didcot 1997. Siehe auch Keith W. Clements, Baptists and the Outbreak of the First World War in: *The Baptist Quarterly*, April 1975, 74–92; hier 77–80.

postmillenaristische Social-Gospel-Bewegung im angloamerikanischen Raum²¹ zu einer Nivellierung theologischer Unterschiede im Interesse des gemeinsamen gesellschaftlichen Anliegens beigetragen hatte. Aber vorerst schien auf der praktischen Ebene der hochrangige «Religions-Tourismus» im Interesse des Friedens bestens zu funktionieren. Schaut man sich freilich das Editorial des Herausgebers der *Eiche* an, wird ein weiteres Problem deutlich: Siegmund-Schultze gebrauchte ohne jede Einschränkung die alten, nationalistisch gefüllten Symbole und suchte deren Sinngehalt nur ein wenig zu erweitern. Die Eiche sollte weiterhin das Sinnbild deutschen Wesens, deutscher Stärke, Treue und Heimatliebe bleiben, aber jetzt auch noch für die ethnische Verwandtschaft zwischen Deutschland und Großbritannien stehen. «Freilich ein Zeichen deutscher Kraft, ein Wächter deutscher Küste; zugleich aber ein Wahrzeichen germanischer Blutsverwandtschaft, altsächsischer Bruderschaft, deutscher Treue! Ein Denkmal des Kaiserworts: Blut ist dicker als Wasser.»²² Dass man unter rassisch-kulturellen Maximen durchaus Gegensätzliches in ein harmonisches Verhältnis zueinander bringen wollte, konnte kaum gut gehen, zumal Siegmund-Schultzes an sich schon fragwürdige Konstruktionen bzw. Reproduktionen überkommener romantischer Stereotypen eines britischen bzw. deutschen «Kollektivcharakters» sich wie eine Unterordnung des britischen unter den deutschen lesen ließen. Es fehlte der Initiative an einer konsequenten weltanschaulichen Modernisierung, die eine Absage an überholte, nationale Vergewisserungs-Formeln impliziert hätte. Aber so weit reichte der Konsens in den nationalen Ausschüssen wohl nicht. Insofern drohte dem Versuch, das negative Stereotyp vom «perfiden Albion» zu korrigieren und mit dem positiven Selbstbild vom «deutschen Wesen» zu versöhnen,²³ ein Scheitern, sobald veritable Krisen am Horizont auftauchten und ein Rückfall in die nur ansatzweise überwundene Vorurteilsbildung. «So long as British Christians spoke of their Empire as God's chosen instrument, and Germans spoke of their *Kultur* in similar vein, this simply conceded the perilous dynamic of the situation till the collision occurred – and made it all the more bitter.»²⁴

Zwischen 1909 und 1914 gab es weitere Treffen der beiden nationalen Ausschüsse, an denen u.a. der liberale Star-Theologe Adolf von Harnack teilnahm, der im Februar 1911 mit Spiecker nach London fuhr und dort eine vielbeachtete Rede hielt.²⁵ Im Interesse der weiteren Aufrechterhaltung guter britisch-deutscher Beziehungen stand Joseph Allen Baker während der zweiten Marokkokrise

²¹ Vgl. Martin E. Marty, *Modern American Religion*, vol. 1: *The Irony of it All, 1893–1919*, Chicago 1986, 282ff; Susan Curtis, *A Consuming Faith: The Social Gospel and Modern American Culture*, Baltimore 1991.

²² So Die Eiche 1 (1913), 2.

²³ Vgl. G. Besier, *Weder Gut noch Böse. Warum sich Menschen wie verhalten*, Münster²⁰¹³, 81 ff

²⁴ Clements, Baptists and the Outbreak of the First World War (wie Anm. 20), 85.

²⁵ Vgl. A. v. Harnack, *Der Friede und die Frucht des Geistes*, in: ders., *Reden und Aufsätze*, Bd. 1, Gießen 1904, 203–209.

zwischen Juli und November 1911²⁶ in ständigem Kontakt mit dem Britischen Außenministerium und Lambeth Palace, um die Wellen der wechselseitigen Empörung zu glätten. Harnacks «realpolitischer Pazifismus» erlaubte dagegen keine Stellungnahme gegen das «deutsche Volksbewusstsein»; er lehnte eine gemeinsame Resolution beider Komitees zur Bekräftigung der Verständigungsarbeit ab.²⁷ Danach gestaltete sich das beiderseitige Verhältnis aber wieder so gut, dass der Erzbischof von Canterbury schon daran zweifelte, ob die Associated Councils überhaupt noch nötig seien. Allerdings wirkte der britische Ausschuss zunächst weitaus aktiver in der Öffentlichkeit als der deutsche. In Berlin wollte man dieses Manko mit einer hochrangigen Tagung Ende April 1914 im Preußischen Abgeordnetenhaus ausgleichen, bei der Harnack, Superintendent Lahusen und andere Prominente sprachen.²⁸

Der allseitige Optimismus rührte auch daher, dass mittlerweile die Britisch-Deutsche Friedensbewegung in anderen Teilen der Welt auf großes Interesse gestoßen war – nicht zuletzt in den USA.²⁹ Im Sommer 1910 wurde der Britische Ausschuss zu einer Konferenz nach New York City eingeladen, die alljährlich in einem Hotel am Lake Mahonk stattfand und ein Art gesellschaftspolitisches Forum für Akademiker, Geistliche, Richter, Militärs, Industrielle und andere darstellte. Die beiden britischen Delegierten, W. Moore Ede und William Thomas, Sekretär der Metropolitan Free Church Federation, warben hier für die Ausrichtung einer «Ökumenischen Weltkonferenz», deren Ziel es sein sollte, die öffentliche Meinung wie die der Regierungen Europas und der USA zugunsten freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Völkern zu beeinflussen und bestehende Meinungsverschiedenheiten zwischen den Nationen nicht mehr mit militärischen Mitteln, sondern mithilfe eines Internationalen Gerichtshofes zu

²⁶ Vgl. Gerd Fesser, Der Panthersprung nach Agadir. Mit dem deutschen Marineabenteuer vor Marokkos Küste begann am 1. Juli 1911 der Weg in den Ersten Weltkrieg, in: *Die Zeit*, Nr. 27 vom 30. Juni 2011, 24.

²⁷ Vgl. Nottmeier, Adolf von Harnack (wie Anm. 14), 371f. Siehe auch Rüdiger vom Bruch, Deutschland und England. Heeres- oder Flottenverstärkung? Politische Publizistik deutscher Hochschullehrer 1911/1912, in: *MGM*, 29 (1989), 1–35, hier 17f (Harnack); Hartmut Lehmann, «Es ist eine tiefernde, aber eine herrliche Zeit.» Adolf von Harnack und die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, in: Kurt Nowak/Otto Gerhard Oexle/Trutz Rendtorff/Kurt-Victor Selge (Hg.), Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft, Göttingen 2003, 189–206.

²⁸ Vgl. *Die Eiche* 2 (1914), 214. Die Rede Harnacks ist im *Peacemaker* 1914, 20–22, abgedruckt. Da Nottmeier (Adolf von Harnack [wie Anm. 14], 375, Anm. 714) schreibt, der entsprechende Jahrgang des *Peacemaker* sei ihm nicht zugänglich gewesen, wird die Rede im Anhang wiedergegeben.

²⁹ Siehe Charles S. Macfarland, *International Christian Movements*, New York/Chicago 1924; ders., *Steps Toward the World Council. Origins of the Ecumenical Movement as expressed in the Universal Christian Council for Life and Work*, New York 1938, 27–37; R. Rouse/S. Neill (Hg.), *A History of the Ecumenical Movement*, London 1967, 511–515. Siehe K. Bornhausen, Die Freundschaftsbeziehungen zwischen deutschem und amerikanischem Protestantismus, in: *Die Eiche*, 1 (1913), 66–72. Darin beklagt der Verfasser, dass man in den USA nur die wissenschaftlichen Ergebnisse der deutschen Theologie rezipiere, nicht deren Verbindung zur religiösen Volksseele und deutschen Frömmigkeitskultur.

lösen. Die USA seien als Promotor dieses Anliegens wie kein anderes Volk geeignet, weil sie jenseits der europäischen Antagonismen stünden.³⁰ Die Teilnehmer der Konferenz am Lake Mahonk waren von den Friedens-Visionen ihrer britischen Gäste so angetan, dass sie sogleich beschlossen, eine Session ihrer Konferenz im darauf folgenden Jahr diesem Thema zu widmen und dazu britische wie deutsche Delegierte aus dem assoziierten englisch-deutschen Ausschuss einzuladen. Die Gelegenheit hierzu war günstig, denn es gelang, den gerade gegründeten Zusammenschluss der protestantischen Kirchen, *The Federal Council of the Churches of Christ in America* (FCC), für das Vorhaben zu gewinnen. Für die britische Seite nahmen an der 1911er Konferenz am Lake Mahonk Joseph Allen Baker, Moore Ede und John Clifford teil, für die deutsche Siegmund-Schultze. Unmittelbar an diese Konferenz schloss sich eine Pastoren-Konferenz an, an der über 1.000 Geistliche teilnahmen. Die Delegierten aus Europa vermochten es, die Teilnehmer beider Konferenzen für ihre Idee einer *Ökumenischen Weltkonferenz* zu begeistern. Zur Vorbereitung dieser Tagung besuchte Frederick Lynch, der Sekretär des FCC, noch im Jahr 1911 London und Berlin, wo es erneut zu Spannungen zwischen beiden Regierungen gekommen war. Lynch war auch Sekretär der *Church Peace Union*³¹, die nun die Idee einer Weltkonferenz aufgriff und im Mai 1914 eine Vorkonferenz in der Schweiz einberief, an der führende Persönlichkeiten aus dem Gastgeberland sowie aus Großbritannien und Deutschland teilnahmen. Hier beschloss man, die Weltkonferenz für Anfang August 1914 nach Konstanz einzuberufen. Da die europäischen Staaten bereits Ende Juli 1914 mobil gemacht hatten, erreichten nur 85 der 153 Delegierten aus zehn Ländern Konstanz. Die Anwesenden eröffneten die Tagung am 1. August 1914 – dem Tag, an dem der Krieg zwischen Deutschland, Frankreich und Russland ausbrach. Die Teilnehmer mussten eilig Konstanz verlassen. Doch zuvor schickten sie noch ein Telegramm an die Staatsoberhäupter Europas und die USA, in dem sie diese beschworen, «die christliche Zivilisation vor der Katastrophe zu bewahren»³². Eine Rumpfgruppe nominierte in London ein Fortsetzungskomitee und nannte dieses *Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen* (*World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches*).³³

Nach dieser Vorgeschichte ist es umso überraschender, dass viele der Teilnehmer dieser christlichen Friedenskonferenzen wenige Tage bzw. Wochen später ausgesprochen kriegerische Manifeste formulierten und/oder unterzeichnete-

³⁰ The Churches and International Friendship. Movements leading up to the Conferences at Constance and Liege, August 1914. Booklet in World Alliance material, WCC Archive, Geneva, 9.

³¹ Vgl. Ethics & International Affairs (EIA), February 14, 2013.

³² Siehe d. Jürgen Wandel, Das vergessene Konzil von Konstanz, in: Zeichen der Zeit, 8 (2004), 12–15.

³³ Vgl. Harmjan Dam, Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen 1914–1948. Eine ökumenische Friedensorganisation, Frankfurt a. M. 2001.

ten.³⁴ Der ökumenische Geist schien – jedenfalls in den kriegsführenden Nationen – wie weggeblasen. Adolf von Harnack, der in der vordersten Reihe gestanden hatte, als es um eine Friedensinitiative zwischen Großbritannien und Deutschland gegangen war, erklärte nun vor Studenten der Berliner Universität: «[...] wenn jetzt der Krieg mit ehernen Schritten entgegenkommt, wie nehmen wir ihn auf? Wir brauchen nur hinzusehen auf die Straße! Ruhig, kräftig und schließlich auch jubelnd. Wir treten in die Zeit der Opferfreudigkeit.»³⁵ Später sprach er sich zeitweise gar für den uneingeschränkten U-Boot-Krieg aus.³⁶ Harnack war keine Ausnahme, sondern eher repräsentativ für den plötzlichen Meinungsumschwung unter deutschen, aber auch britischen und französischen Theologen, Wissenschaftlern,³⁷ Künstlern³⁸ und Intellektuellen.³⁹ Auch die Friedens- bzw. Neutralitätsapelle des erst Anfang September 1914 neu gewählten Papstes Benedikt XV. blieben letztlich unverstanden,⁴⁰ und beide Seiten argwöhnten, das Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche sei insgeheim ein Parteigänger des Gegners.⁴¹ Dieser jäh Wechsel weg vom gemäßigten christlich-ökumenischen Pazifismus und hin zur religiösen Affirmation einer begeisterten Kriegskultur ist erkläруngsbedürftig.⁴² Allerdings wich der Enthusiasmus vieler Soldaten schon nach vier

³⁴ Vgl. Gerhard Besier, Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg. Ein Quellen- und Arbeitsbuch, Göttingen 1984; siehe auch ders., Krieg – Frieden – Abrüstung. Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914–1933, Göttingen 1982; Clements, Baptists and the Outbreak of the First World War (wie Anm. 20).

³⁵ Zit. nach Klaus Schwabe, Wissenschaft und Kriegsmoral, Die deutschen Hochschullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkrieges, Göttingen 1969, 38. Siehe auch Thomas Kaufmann, Die Harnacks und die Seebergs. «Nationalprotestantische Mentalitäten» im Spiegel zweier Theologenfamilien, in: Manfred Gailus/Hartmut Lehmann (Hg.), Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870–1970). Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, Göttingen 2005, 165–122.

³⁶ Vgl. Münkler, Der große Krieg (wie Anm. 1), 512. Siehe auch Adolf v. Harnack, Wilsons Botschaft und die deutsche Freiheit, hg. v. Bund deutscher Gelehrter und Künstler, Gotha 1917, 1–13.

³⁷ Vgl. Roy MacLeod, The scientists go to war: revisiting precept and practice, 1914–1919, in: Journal of War and Culture Studies, 2 (2009), 37–51. Siehe auch Gerhard Besier, Die Mittwochs-Gesellschaft im Kaiserreich, Berlin 1990, 41ff; 291–295.

³⁸ Vgl. Peter Harrington, Religions and spiritual themes in British academic art during the Great War, in: First World War Studies, 2 (2011), 145–164.

³⁹ Vgl. Christophe Prochasson/Anne Rasmussen, Au nom de la patrie. Les intellectuels de la première mondiale (1910–1919), Paris 1996.

⁴⁰ Vgl. Arnold Struker (Hg.), Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden. Im Urtext und in deutscher Übersetzung, Freiburg i. Br. 1917.

⁴¹ Vgl. Wolfgang Steglich, Papst Benedikt XV., Der Friedensappell Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917 und die Mittelmächte, Wiesbaden 1970; Wolfgang Steglich (Bearb.), Die Verhandlungen des 2. Untersuchungsausschusses des Parlamentarischen Untersuchungsausschusses über die Päpstliche Friedensaktion von 1917, Wiesbaden 1974; René Schlott, Die Friedensnote Papst Benedikts XV vom 1. August 1917 / eine Untersuchung zur Berichterstattung und Kommentierung in der zeitgenössischen Berliner Tagespresse, Hamburg 2007. Siehe auch J. F. Pollard, The Unknown Pope, London 1999.

⁴² Im Blick auf die Unterzeichner des Aufrufs an die Kulturwelt vom 4. 10. 1914 stellt auch Oliver Janz fest: «Nicht wenige der Unterzeichner hatten sich vor 1914 in Organisationen engagiert, die für Frieden und internationale Verständigung eintraten.» (Janz, Der Große

Monaten einer ziemlichen Ernüchterung. Anstatt als Sieger zu Hause,⁴³ mussten die Soldaten aller Kriegsparteien 1914 in den Schützengräben Weihnachten feiern. Im Niemandsland zwischen den Fronten kam es zu spontanen Frauentierungsszenen, die – besonders von britischer Seite legendarisch überhöht – noch einmal an die verbindende Kraft der gemeinsamen christlichen Friedenskultur erinnerten.⁴⁴ An dieser Weihnachtsepisode nahmen etwa 100.000 Soldaten teil, Regimentspfarrer gaben dem Fest seinen gewohnt rituellen Glanz.

Kriegsreligiosität in Mittel-, West- und Osteuropa sowie in den USA

*Forschungsgeschichte*⁴⁵: Inspiriert durch den jugendkulturellen Aufbruch in den Endsechzigern des 20. Jahrhunderts erschienen in der Bundesrepublik bis etwa Mitte der 80er Jahre eine Reihe von Arbeiten, die sich darum bemühten, die Verantwortlichkeit von Theologen, Priestern, Pastoren und Kirchenbürokraten an der ideologischen Vorbereitung wie der Begleitung des Ersten Weltkrieges herauszuarbeiten.⁴⁶ Naturgemäß konzentrierten sich diese Dokumentensammlungen und Studien auf Kriegspredigten, Manifeste und theologische Kriegs-Apologien z. T. namhafter Christen und akzentuierten die aus politisch-militärischen Zäsuren folgenden theologiepolitischen Deutungen wie die in den Jahren 1917 und 1918/19.⁴⁷ Was die Autoren – meist Theologen – im Gestus oft moralischer Betroffenheit zum Vorschein brachten, folgte «ganz überwiegend einem gesinnungsethisch-kritischen Ansatz: Sie woll[t]en zeigen, wie der Glaube sich instrumentalisieren ließ, wie verführbar von Macht und Ideologie auch die Geistlichen und Gläubigen der verschiedenen Konfessionen waren»⁴⁸ und wie selten sie sich in die Nachfolge des Religionsstifters und seiner Friedens- und Versöh-

Krieg [wie Anm. 1], 206). Siehe auch Gerd Krumeich, *Der Erste Weltkrieg. Die 101 wichtigsten Fragen*, München 2014, 99–103.

⁴³ Vgl. Stuart Hallifax, «Over by Christmas: British popular opinion and the short war in 1914», in: *First World War Studies*, 1 (2010), 103–121.

⁴⁴ Vgl. Michael Jürgs, *Der kleine Frieden im Großen Krieg: Westfront 1914*. Als Deutsche, Franzosen und Briten gemeinsam Weihnachten feierten (Goldmann TB 15303), München 2005. Siehe auch Tony Ashworth, *Trench Warfare 1914–1918: The Live and Let Live System* (1980), London 2000.

⁴⁵ Siehe auch Jay Winter/Antoine Prost, *The Great War in History. Debates and Controversies, 1914 to the Present*, Cambridge/New York 2008; Alan Kramer, *Recent Historiography of the First World War (Part I and II)*, in: *Journal of Modern European History*, 12 (2014), 5–27; 155–174, bes. 171 (religion at war).

⁴⁶ Vgl. Heinrich Misalla, «Gott mit uns.» Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918, München 1968; Karl Hammer, *Deutsche Kriegstheologie 1870–1918*, München 1971; Günter Brakelmann, *Der deutsche Protestantismus im Epochental 1917*, Witten 1974; ders., *Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg: Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus*, Bielefeld 1974.

⁴⁷ Vgl. z. B. Martin Greschat, *Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918/1919*, Witten 1974.

⁴⁸ So Gerd Krumeich, «Gott mit uns? Der Erste Weltkrieg als Religionskrieg», in: ders./Hartmut Lehmann (Hg.), «Gott mit uns». Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, 273–283; Zitat 275.

nungsbotschaft begaben. Bis in jüngste Veröffentlichungen hinein überwiegt dieses Reden von «einer insgesamt erschreckenden Preisgabe der christlichen Substanz in den kirchlichen Voten zum Ersten Weltkrieg»⁴⁹. Vielfach führte man die «beispiellose theologische Verwilderung»⁵⁰ auf bestimmte theologische Traditionenstrände bzw. Schulen zurück, ohne genügend die ganz andere Sozialisation und Situation jener zu beachten, die der nationalreligiösen Euphorie nicht erlagen.⁵¹ Im Fokus des Interesses standen die Amtsträger und Theologen der beiden großen Kirchen, der protestantischen Staatskirche und der kaum weniger privilegierten römisch-katholischen Kirche,⁵² die Freikirchen und andere religiöse Denominationen blieben außerhalb der Betrachtungsebene. Spätere Untersuchungen zeigen allerdings, dass nicht nur konservative und kirchlich-liberale Theologen und Kirchenmänner jener Zeit, sondern auch solche aus Kreisen des erwecklichen Protestantismus in die erhöhte Tonlage einer in ihrem Verständnis biblisch begründeten Gerichtstheologie mit einstimmten.⁵³

Ähnlich wie die deutschen Kirchenhistoriker der 70er Jahre verfuhr auch der anglikanische Theologe Alan Wilkinson in seinem erstmals 1978 erschienen Buch *The Church of England and the First World War*.⁵⁴ Immerhin erscheint dem Verfasser – anders als seinen deutschen Kollegen – die fehlende Perspektive auf die Free Churches und den römischen Katholizismus erkläruungsbedürftig.⁵⁵ Auch die schottischen Kirchen bleiben weitgehend unberücksichtigt.⁵⁶ Wilkinson begründet seine Entscheidung mit der Fülle des Quellematerials, das seine eigene Kirche zu bieten hatte, mit einer ähnlichen Haltung der Free Churches, was

⁴⁹ So Martin Greschat, Die zwei Weltkriege und die Kirchen, in: Katharina Kunter/Jens Holger Schjørring (Hg.), Europäisches und Globales Christentum. Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert, Göttingen 2011, 107. Siehe auch Martin Greschat, Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick, Stuttgart 2014, 48 («eine erschreckende Preisgabe der christlichen Substanz in den Voten der europäischen Kirchen»).

⁵⁰ So Karl Kupisch, Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 1966, 94f.

⁵¹ Vgl. Wolfgang Huber, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1991, 98ff; 135–219. Aus dieser Perspektive konnte der Schweizer Theologe Karl Barth zum leuchtenden Vorbild angemessenen theologischen Denkens und Redens emporwachsen. In der neutralen Schweiz selbst scheinen die Kirchen – etwa im Zusammenhang mit friedensfördernden Maßnahmen – nur eine marginale Bedeutung besessen zu haben. Georg Kreis (Insel der unsicheren Geborgenheit. Die Schweiz in den Kriegsjahren 1914–1918, Zürich 2014) kommt in seiner Darstellung jedenfalls ohne Erwähnung der Kirchen aus.

⁵² Vgl. Wilfried Loth, Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands, Düsseldorf 1984, 278ff.

⁵³ Vgl. Elmar Spohn/Christof Sauer, War zeal, nationalism and unity in Christ: evangelical missions in Germany during World War I, in: *Studia Historiae Ecclasiasticae*, XXXV (2009), 323–336; Elmar Spohn, «Durch Blut und Eisen». Zeitgeist und Hermeneutik im I. Weltkrieg, in: *GBFE Jahrbuch*, 12 (2011), 313–330.

⁵⁴ London 1978 (second edition: 1996; reprint: 2014).

⁵⁵ Vgl. Wilkinson, *Church of England* (wie Anm. 54), 2.

⁵⁶ Vgl. Stewart J. Brown, A Solemn Purification by Fire: Responses to the Great War in the Scottish Presbyterian Churches, 1914–1919, in: *The Journal of Ecclesiastical History*, 45 (1994), 82–104.

zweifelhaft ist,⁵⁷ und dem fast völligen Schweigen der römisch-katholischen Kirche. Im Unterschied zu den meisten deutschen kirchengeschichtlichen Darstellungen des Ersten Weltkrieges bettet Wilkinson aber das Verhalten seiner Kirche während des Ersten Weltkrieges in den allgemeinen kulturellen, sozialen und gesellschaftlichen Kontext der Zeit ein. Dabei ist in vergleichender Perspektive zu beachten, dass nirgendwo in Europa die Kriegsbereitschaft so gering war wie in Großbritannien.⁵⁸ Im Mittelpunkt der Untersuchung von Wilkinson steht die Unterstützung der Kriegsanstrengungen durch den Klerus an der Front wie in der Heimat als zwei unterschiedlichen Aspekten der Bemühungen. Der Verfasser geht auf die ökumenischen Aspirationen unter den kirchenleitenden Persönlichkeiten ein und fragt nach den Auswirkungen des blutigen Gemetzels auf die Religiosität der Soldaten.

Kevin Christopher Fielden vertieft in seiner Dissertation den Aspekt einer Sozialgeschichte der Church of England während des Ersten Weltkrieges.⁵⁹ Auch Albert Marrins, *The Last Crusade: The Church of England in the First World War*, berichtet über die Haltung der Kirche im Krieg, die inneren Konflikte, die Rolle des Klerus bei der Aufrechterhaltung der Kriegsanstrengungen, über Gegner des Krieges aus Gewissensgründen, sowie über Debatten hinsichtlich der Vergeltungsmaßnahmen nach dem Krieg.⁶⁰ Linda Parker befasst sich mit der Rolle der anglikanischen Armeekapläne und würdigt deren pastorale Begleitung der Frontsoldaten – gegen ein lange aufrechterhaltenes Bild, dass deren seelsorgerliche Tätigkeit ineffektiv gewesen sei.⁶¹ Darin folgt sie Michael Snape, der schon zuvor die Bedeutung der Militärkapläne für die religiöse Haltung der britischen Soldaten herausgestellt hatte⁶² und kurz darauf die historische Entwicklung des Royal Army Chaplain's Department vom frühen 18. Jahrhundert bis zum Kalten Krieg darstellte.⁶³ Zu Beginn des Großen Krieges standen 3.500

⁵⁷ Vgl. Besier, Krieg – Frieden – Abrüstung (wie Anm. 34), 71f. Siehe dagegen Clements, Baptists and the Outbreak of the First World War (wie Anm. 20). Darin schreibt der Verfasser, es habe «countless signs» gegeben, «that Baptists, with other Free Churchmen, were generally wholeheartedly in support of the war. [...] All but one of the male Sunday School teachers had volunteered. [...] Pride stirred in the hearts of previously peace-loving Baptists as they watched their young men go» (Ebd., 75f).

⁵⁸ So Janz, Der Große Krieg (wie Anm. 1), 182.

⁵⁹ Vgl. Kevin Christopher Fielden, *The Church of England in the First World War* (2005). Electronic Theses and Dissertations. Paper 1080. <<http://dc.etsu.edu/etd/1080>>.

⁶⁰ Albert Marrins, *The Last Crusade: The Church of England in the First World War*, Durham 1974.

⁶¹ Vgl. Linda Parker, *The Whole Armour of God. Anglican Chaplains in the Great War*, Solihull 2009. Siehe auch Stephen H. Loudon, *Chaplains in Conflict. The Role of Army Chaplains since 1914*, London 1996, bes. 43–68. Auf der Grundlage von Tagebüchern und Briefen, die sechs Padres – fünf Anglikaner und ein römischer Katholik – hinterließen, schrieb schon 1983 der Journalist Michael Moynihan ein Buch über die britischen Armeekapläne: *God On Our Side. The British Padre in World War I*, London 1983.

⁶² Vgl. Michael Snape, *God and British Soldier: Religion and the British Army in the First and Second World Wars*, Abingdon 2005.

⁶³ Michael Snape, *The Royal Army Chaplain's Department 1796–1953*, Woodbridge-Rochester (NY) 2008, bes. 175–260.

Padres aus elf, zum Teil heftig miteinander rivalisierenden Denominationen zur Verfügung.

Eine Professionalisierung der Rolle des Armeekaplans und auch dessen unmittelbarer seelsorgerlicher Einsatz an der Front gehörten erst zur Entwicklung seines Berufsbildes im Verlauf dieses Krieges. Allerdings vermerkt Brown hinsichtlich der Zielgruppe der Betreuten einschränkend: «According to the chaplains, only about 20 per cent of the British troops had any church connection [...].»⁶⁴ Auch Edward Medigan hält das überwiegend negative Bild des Armeekaplans in der Zwischenkriegszeit für einen Mythos.⁶⁵ Zwar sei es den Padres nicht gelungen, die in sie gesetzten Erwartungen – durch die Umstände des Kriegs eine religiöse Erweckung in Großbritannien zu initiieren – zu erfüllen. Aber sie hätten sich den Respekt und die Achtung von Offizieren und Mannschaften erworben, seien erstmals mit der industriellen Arbeiterschaft in engere Berührung gekommen und nicht zuletzt durch diese Erfahrungen mit der konservativen anglikanischen Hierarchie in Konflikt geraten. Insofern hätten sie auch Anstöße zu Reformen in der Staatskirche wie in der britischen Gesellschaft gegeben.

In den zuvor und zum Teil auch danach erschienenen Arbeiten nahm das Thema Krieg und Kirche eine eher periphere Bedeutung ein.⁶⁶ John Wolffe widmete ein Kapitel dem Thema *Empire and War*.⁶⁷ Darin stellt er fest, dass Krieg und Revolution eine große Herausforderung für die Kirchen darstellten. Sie hätten das religiöse Bewusstsein in der Bevölkerung behindert und die Kirchenleitungen in eine Krise gestürzt, weil diese erkennen mussten, wie wenig ihre Institution der Gesellschaft als Ganzer noch zu sagen hatte.⁶⁸ Arlie J. Hoover fragt in seinem Buch *God, Germany, and Britain in the Great War: A study of Clerical Nationalism* nach der Rolle der Religion und der Geistlichkeit beim Entfachen der kriegerischen Emotionen.⁶⁹ Dem Autor zufolge besaß der «klerikale Nationalismus» eine kardinale Bedeutung für die Art der Wahrnehmung des Konflikts in der Bevölkerung. Nicht zuletzt wegen ihres emotionsgeschichtlichen

⁶⁴ Vgl. Brown, *A Solemn Purification by Fire* (wie Anm. 56), 95.

⁶⁵ Vgl. Edward Madigan, *Faith Under Fire. Anglican Army Chaplains and the Great War*, Basingstoke/New York 2011.

⁶⁶ Vgl. E. R. Wickham, *Church and People in an Industrial City*, London 1957; G. I. T. Machin, *Politics and the Churches in Great Britain, 1869 to 1921*, Oxford 1987; Jeffrey Cox, *The English Churches in Secular Society: Lambeth, 1870–1930*, New York 1982.

⁶⁷ John Wolffe, *God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland 1843–1945*, London 1994; Kester Aspden, *Fortress Church: The English Roman Catholic Bishops and Politics, 1903–63*, Leominster, Herefordshire 2002.

⁶⁸ Vgl. Wolffe, *God and Greater Britain* (wie Anm. 67), 261f. Siehe dagegen Callum G. Brown, *Religion and Society in Twentieth-Century Britain*, Harlow 2006, 13f, der die These vertritt, dass der Niedergang des Christentums in Großbritannien erst in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts begann und der Erste Weltkrieg daran keinen Anteil hatte. Michael Snape, *God and British Soldier: Religion in British Army in the First and Second World Wars*, New York 2005, 5, unterstreicht, welche Bedeutung Religion für die Soldaten im Ersten Weltkrieg besaß.

⁶⁹ Arlie J. Hoover, *God, Germany, and Britain in the Great War: a study of Clerical Nationalism*, New York 1989.

Zugriffs geht diese Studie neue Wege. In seiner Dissertation *The Ecclesiastical Response in Britain to World War I* aus dem Jahr 2008 konstatiert Wayne M. Riggs zwar ähnliche Reaktionen auf den Krieg wie Wilkinson, markiert aber doch auch beträchtliche Unterschiede zwischen und innerhalb der Kirchen.⁷⁰ Die beiden Staatskirchen nahmen eine einzigartige Rolle im nationalen Leben ein und verhielten sich entsprechend der wahrgenommenen «Verantwortung» gegenüber der Nation. Die römisch-katholische Kirche, von vielen als fremde Institution begriffen, sah ihre Chance gekommen, nationale Loyalität zu demonstrieren und hoffte darauf, ebenfalls als institutionelle Religion betrachtet zu werden. Zur Frage von Katholizismus und britischem Patriotismus veröffentlichte Michael Snape 2002 einen Aufsatz, der diese These unterstreicht.⁷¹ Yousef Taouk diskutiert die Probleme, die damit auf die katholische Kirche zukamen – ihr internationaler Charakter und die Erwartung des katholischen Irland, dass die Kirche ihre Unabhängigkeitsbestrebungen gegen England unterstützen möge.⁷² Die Church of Scotland schenkte dem Krieg noch am wenigsten Aufmerksamkeit. Allerdings wurde auch sie als «responsible for the meaning of the war and defining war aims» angesehen und «for offering consolation to the suffering and the bereaved»⁷³. Im Rahmen einer Gesamtdarstellung des europäischen Christentums vom 18. bis zum 20. Jahrhundert widmete sich Michael Burleigh auch dem Ersten Weltkrieg. In der vergleichenden Perspektive wird deutlich, dass sich die Geistlichen der Church of England, von Ausnahmen abgesehen, eine größere theologisch-ethische Unabhängigkeit gegenüber den politischen Versuchungen und Zeitumständen bewahrten als die deutschen und französischen.⁷⁴

Abgesehen von einigen wenigen Aufsätzen⁷⁵ setzte die breite französische Forschung zur Religion im Ersten Weltkrieg erst Anfang der 90er Jahre ein und konzentrierte sich von Vorneherein auf kultur- und mentalitätsgeschichtliche

⁷⁰ Vgl. Wayne M. Riggs, *The Ecclesiastical Response in Britain to World War I: A Study of the Church of England, the Church of Scotland, and the Roman Catholic Church*. A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School, Marquette University, Milwaukee, Wisconsin, 2008.

⁷¹ Michael Snape, *British Catholicism and the British Army in the First World War*, *Recusant History: A Journal of Research in Reformation and Post-Reformation Catholic History in the British Isles*, 26 (2002), 314–358.

⁷² Youssef Taouk, *The Roman Catholic Church during the First World War: A Study in Political Leadership*, Ph. D., University of Western Sydney, 2003.

⁷³ So Brown, *A Solemn Purification by Fire* (wie Anm. 56), 82.

⁷⁴ Vgl. Michael Burleigh, *Earthly Powers. Religion & Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*, London 2005, 425ff. (Deutsch: Irdische Mächte, Göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart, München 2008, 542ff). Siehe auch Adrian Gregory, *The Last Great War. British Society and the First World War*, New York 2013, 152–186.

⁷⁵ Vgl. Daniel Robert, *Les Protestants Français et la Guerre de 1914–1918*, in: *Francia*, 2 (1974), 415–430; Jean-Marie Mayeur, *La vie religieuse en France pendant la Première Guerre Mondiale*, in: Jean Delumeau (ed.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse 1979, 179–193.

Perspektiven.⁷⁶ Im Mittelpunkt der Untersuchungen standen die Verquickung von traditionell-laizistischem und religiösem Patriotismus, das breite emotionale Engagement und seine Motive sowie die religiös-kulturell konstruierten Feindbilder.⁷⁷ Nicht zuletzt aufgrund der engen Kooperation mit deutschen Historikern, allen voran Gerd Krumeich, verfolgte dieser Ansatz auch stets eine vergleichende deutsch-französische und darüber hinaus auch eine europäische Perspektive.⁷⁸ Bis in die Gegenwart setzt die seit den frühen 90er Jahren arbeitende Wissenschaftlergruppe ihre Arbeit unter den genannten Fragestellungen konsequent fort.⁷⁹

Auf der Grundlage von Briefen und Aufzeichnungen aus der Feder von katholischen Militärkaplänen sucht Patrick J. Houlihan die Alltagsgeschichte gelebten Glaubens von einfachen katholischen Soldaten wie Zivilisten im okkupierten Nordfrankreich zu rekonstruieren.⁸⁰ Dabei hebt er hervor, dass die Gläubigen auch in dieser Ausnahmesituation ihrer traditionellen Weltanschauung treu bleiben wollten. «There were axes of loyalty that did not always privilege the category of the nation.»⁸¹ Nicht zuletzt vor dem Hintergrund des Mysteriums der Sakramente und der supranationalen Transzendenz der römisch-katholischen Kirche hätten, trotz der nationalen Gegnerschaft, auf lokaler Ebene an der Basis enge religiöse Bande zwischen den Katholiken der kriegsführenden Länder geknüpft werden können. So koordinierten deutsche und französische Priester Messen für französische Zivilisten und deutsche Soldaten, und deutsche Militärfärrer tauften französische Kinder – eine Art religiöser «Kollaboration». Der Verfasser möchte damit das Stereotyp eines alles überwölbenden Nationalismus⁸² aufbrechen und, jenseits einer politischen Betrachtung, der katholischen

⁷⁶ Vgl. Nadine-Josette Chaline (Hg.), *Chrétiens dans la Première Guerre Mondiale*, Paris 1993; Stéphane Audoin-Rouzeau, *La Guerre des Enfants 1914–1918*, Paris 1993; Annette Becker, *La Guerre et la Foi. De la mort à la Mémoire 1914–1930*, Paris 1994.

⁷⁷ Vgl. die erste Ausgabe der Zeitschrift 14–18 Aujourd’hui 1: Pour une histoire religieuse de la guerre, Paris 1998.

⁷⁸ Vgl. Jean-Jacques Becker/Stéphane Audoin-Rouzeau, *Les Sociétés européennes et la guerre de 1914–1918*, Nanterre 1990; Jean-Jacques Becker/Jay M. Winter/Gerd Krumeich/Annette Becker/Stéphane Audoin-Rouzeau (eds.), *Guerre et cultures 1914–1918*, Paris 1994.

⁷⁹ Vgl. Annette Becker, Religion, in: Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich/Irina Renz (Hg.), *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*, Paderborn/München 2004, 192–197; Dies., Die Religionsgeschichte des Krieges 1914–1918. Eine Bilanz, in: Gottfried Korff (Hg.), *Alliierte im Himmel. Populäre Religiosität und Kriegserfahrung*, Tübingen 2006, 35–45; Jean-Jacques Becker/Gerd Krumeich, *Der große Krieg. Deutschland und Frankreich im Ersten Weltkrieg 1914–1918*, Essen 2010, bes. 105–113.

⁸⁰ Zur Ausnahmesituation der Okkupation und ihren Folgen siehe Annette Becker, *Les citatrices rouges, 14–18: France et Belgique occupées*, Paris 2010.

⁸¹ Patrick J. Houlihan, Local Catholicism as Transnational War Experience: Everyday Religious Practice in Occupied Northern France, 1914–1918, in: *Central European History*, 45 (2012), 233–267; Zitat 267; siehe auch ders., *Clergy in the Trenches: Catholic Military Chaplains of Germany and Austria-Hungary during the First World War*, Ph. D. diss., University of Chicago, 2011.

⁸² Vgl. am Beispiel Deutschlands Arlie J. Hoover, *The Gospel of Nationalism: German Patriotic Preaching from Napoleon to Versailles*, Stuttgart 1986; ders., German Nationalism and Religion, in: *History of European Ideas*, 20 (1995), 765–771.

Religion ihre ekklesiologische Besonderheit zurückgeben. Die charakteristische Prägung durch den katholischen Glauben wird freilich nicht nur im Falle von Fraternisierungen, sondern auch in solchen Fällen deutlich, in denen sich die Katholiken der kriegführenden Nationen gegenseitig mit Polemik überzogen. Richard Schaefer zeigt anhand der 1915er Streitschrift des *Katholischen Komitees für französische Propaganda* und seiner deutschen Erwiderung ein charakteristisches katholisches «framework of meaning»⁸³, das den Deutungen der Ereignisse zugrunde lag und diese auf eine kulturelle Auseinandersetzung reduzierten. Dieser Interpretation zufolge beachtete Deutschland nicht die «Christlichen Gesetze des Krieges», weil es dem heidnisch-germanischen Glauben des lutherisch-rational geprägten Protestantismus und seiner spekulativen Philosophie an christlicher Spiritualität fehle. Die deutschen Katholiken akzeptierten diese religiöse Deutung des Krieges als eines «Kulturkampfes» und klagten ihre katholischen Konfessionsgenossen ihrerseits der Häresie des «Modernismus» und der «Laizität» an, die seit der Französischen Revolution das Land kulturell beherrschten. Die Mehrheit der französischen Kinder wachse «ohne Gott» auf. «If the polemic between French and German Catholics tells us anything, it is that Catholics were both willing and able to use Catholicism itself as a platform for hostile attacks against their enemies.»⁸⁴

Die US-Geschichtsschreibung über die amerikanischen Kirchen im Ersten Weltkrieg blieb lange geprägt durch Ray H. Abrams' Werk *Preachers Present Arms* aus dem Jahr 1933,⁸⁵ das – beeinflusst durch den Pazifismus des Verfassers und die isolationistische Stimmung der 1930er Jahre – den Protestantismus seines Landes ziemlich undifferenziert anklagte, als bloßer Erfüllungsgehilfe der nationalen Politik fungiert zu haben. Die enge Allianz von Kirche und Nationalismus, von Kirche und Kapitalismus und die ungebrochene Übernahme der Kriegsbegeisterung des amerikanischen Mobs hätten die Kirchen völlig desavouiert.⁸⁶ Im Ergebnis kommt diese Perspektive der deutschen aus den 1970er Jahren sehr nahe; vierzig Jahre nach Abrams fällten deutsche Kirchenhistoriker – im Blick auf ihre eigene Kirche – ein ähnlich vernichtendes Urteil. Für den amerikanischen Katholizismus blieb lange Zeit Michael Williams' *American Catholics in the War* aus dem Jahr 1921 bestimmend.⁸⁷ Darin feiert der Autor mit Enthusiasmus den katholischen Patriotismus während der Kriegsjahre. John F. Pipers Buch *The American Churches in World War I* aus dem Jahr 1985⁸⁸ bietet

⁸³ Vgl. Richard Schaefer, Catholics and the First World War: religion, barbarism and the reduction to culture, in: *First World War Studies*, 1/2 (2000), 123–139, <DOI:10.1080/1947-502.2010.517431>.

⁸⁴ Ebd., 135. Siehe auch Martin Lätz, *Die katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen*, Regensburg 2014, bes. 71ff.

⁸⁵ Vgl. Ray H. Abrams, *Preachers Present Arms*, New York 1933. Neudruck 1969 (Herald Press).

⁸⁶ Siehe dazu auch John F. Piper, Jr., *The American Churches in World War I*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 38 (1970), 147–155.

⁸⁷ Vgl. Michael Williams, *American Catholics in the War*, New York 1921.

⁸⁸ Vgl. John F. Piper, Jr., *The American Churches in World War I*, Athens 1985.

eine Korrektur beider Perspektiven, indem der Verfasser die Rolle der kirchenleitenden Persönlichkeiten wie die der Pastoren als theologisch weit verantwortungsbewusster und konstruktiver darstellt als die Historiker vor ihm. So hätte der Protestantismus in dieser Zeit nicht nur die Herausforderungen des gesellschaftlichen Wandels hin zu einer Massenkultur bewältigt, sondern seine Geistlichkeit auch Tausende von Soldaten im Krieg seelsorgerlich begleitet und den Pazifisten Unterstützung gegeben, die in den USA während dieser Zeit sehr angefochten waren.⁸⁹ Allerdings hätten nur wenige Theologen den gesellschaftlichen Transformationsprozess wahrgenommen, den der Krieg verursacht habe – das Auseinanderfallen der Allianz von Protestantismus und amerikanischer Kultur. Ähnlich wie in Deutschland sah der Katholizismus auch in den USA über den Krieg seine große Chance gekommen, durch besondere Loyalität und Patriotismus seine nationale Zuverlässigkeit unter Beweis zu stellen und auf diese Weise volle Gleichberechtigung mit der «protestantischen» US-Kultur zu erlangen.⁹⁰ Tatsächlich wandelte sich das Selbstverständnis der katholischen Kirche. Aus einer wenig handlungsfähigen Einrichtung mit nur parochialer Bedeutung wurde sie zu einer Amerikanischen Konfession von nationalem Rang.⁹¹ Der späte Eintritt der USA in den Krieg am 6. April 1917 traf Protestanten wie Katholiken völlig unvorbereitet und nötigte ihnen rasche organisatorische Restrukturierungsmaßnahmen ab, um mit einer Stimme sprechen und eine moderat-patriotische Begleitung der amerikanischen Kriegspläne gewährleisten zu können.⁹² Angesichts des brennenden Patriotismus auch in den Kirchen suchte eine *General War-Time Commission* unter Leitung von Robert E. Speer unverantwortliches theologisches Reden einzudämmen. Der 1908 gegründete *Federal Council of Churches of Christ in America* wurde erst durch diesen Prozess zur einflussreichsten religiösen Organisation des amerikanischen Protestantismus.⁹³ Aufgrund des Krieges waren überdies die verschiedenen Kirchen – einschließlich der römisch-katholischen Kirche und der jüdischen Gemeinden – zur Zusammenarbeit genötigt. Sie alle zeigten Einigkeit im Blick auf das Kriegsziel: Es ging in der Auseinandersetzung mit den despotischen Mittelmächten um die Verwirklichung von Freiheit und Demokratie – ein Argumentationsmuster, das sich der amerikanische Präsident Woodrow Wilson, Sohn eines presbyterianischen Geistlichen, später zu Eigen machen sollte.⁹⁴ Anders als in Europa gingen alle Deno-

⁸⁹ Zu den Facetten der «Protestant pacifist culture» in den USA im 20. Jahrhundert siehe Patricia Appelbaum, *Kingdom to Commune. Protestant Pacifist Culture between World War I and the Vietnam Era*, Chapel Hill 2009; siehe auch Valerie Ziegler, *The Advocates of Peace in Antebellum America*, Bloomington 1992.

⁹⁰ Vgl. Piper, *The American Churches in World War I* (wie Anm. 86), 149.

⁹¹ Vgl. John Tracy Ellis, *American Catholicism*, Chicago 1956, bes. 138.

⁹² Vgl. Charles S. Macfarland (Ed.), *The Churches of Christ in Time of War*, New York 1917, bes. 9; 106.

⁹³ Vgl. John A. Hutchison, *We are not Divided*, New York 1941, bes. 175.

⁹⁴ Vgl. Michael Salewski, *Der Erste Weltkrieg*, Paderborn/München² 2004, 292ff; 318ff; G. Besier, *The Concept of Freedom in the Anglo-American World*, in: *Totalitarismus und Demokratie*, 2 (2005), 375–388; hier 328f.

minationen gestärkt aus dem Krieg hervor. Das Kriegserlebnis festigte nicht nur die Religiosität der Gläubigen, sondern ergänzte auch perfekt die eher weiche religiöse Vorkriegskultur in den USA, indem es das Christentum «remasculinised».⁹⁵

Über die Rolle der russisch-orthodoxen Kirche im Ersten Weltkrieg gibt es nur wenige historisch-kritische Studien,⁹⁶ was auch damit zusammenhängen dürfte, dass das Zarenreich in der offiziellen russischen Historiographie heute wieder gefeiert und geehrt wird. Dietrich Beyrau untersucht die Rolle der orthodoxen Militärgeistlichkeit, die sich als Teil der herrschenden Kultur verstand, im Kontext der patriotischen Mobilisierung.⁹⁷ Offenbar war die Erosion der kirchlichen Akzeptanz in Russland schon weiter fortgeschritten als in Mittel- und Westeuropa, wie die weit verbreitete Verachtung und der Spott unter den Offizieren nahelegt. Aufgrund der rituellen Anforderungen ihrer Religion konnten die Geistlichen oftmals zentrale seelsorgerliche Begleitung wie die Erteilung der Sterbesakramente gar nicht leisten, weil ihnen die entsprechende Ausstattung fehlte. Beyrau vermutet, dass weniger die tägliche Betreuung oder die kognitiven religiösen Unterweisungen und das religiöse Schrifttum als die rituelle Überwältigung auf die Soldaten gewirkt habe. Die Feierlichkeit und Pracht der Gottesdienste, der Chorgesang und die Peregrination berühmter Ikonen – besonders zu Ostern und Weihnachten – scheinen die stärksten emotionalen Mittel der Kirche gewesen zu sein. Ihre Funktion war es, auf Seiten der Gläubigen für «höchste seelische Aufwallung» zu sorgen, eine «Ekstase des Volksgeistes» hervorzurufen, um so «die Einheit des ganzen Volkes mit Gott in Gedanken und im Gebet» herzustellen.⁹⁸ Bei den exaltiertesten Varianten des Helden-Priesters als eines leuchtenden Vorbildes für die Truppe, der den Infanteristen mit erhobenem Kreuz in die Schlacht vorauselte, dürfte es sich um Propaganda-Bilder mit geringer Glaubwürdigkeit handeln. Dass die Priester auftragsgemäß gegen Defaitismus, Kompromissfrieden und wehrlose Gefangennahme predigten, gilt dagegen als wahrscheinlich – nicht so sehr der Erfolg dieser religiös-patriotischen Agitation. Ähnlich wie im Westen gab es zu Kriegsbeginn auf Seiten der städtischen Eliten, etwa in St. Petersburg, patriotische Massenkundgebungen, bei denen die aufschäumende nationale Gesinnung auch kirchlichen Riten, Zeremonien und Symbolen eine neue Geltung zu verschaffen schien. Der Entkirchlichung und der konfessionellen Pluralität in den industriellen Ballungsräumen, unter Intellektuellen und unter Bauernvertretern schien das «Augusterlebnis»

⁹⁵ Vgl. Jonathan H. Ebel, *Faith in the Fight. Religion and the American Soldier in the Great War*, Princeton/Oxford 2010, bes. 3; 8; 63; 128.

⁹⁶ Vgl. Hubertus F. Jahn, *Patriotic Culture in Russia during World War One*, Ithaca/New York 1995; William G. Rosenberg, *Reading Soldiers' Moods: Russian Military Censorship and the Configuration of Feeling in World War I*, in: *American Historical Review*, 119 (2014), 714–740.

⁹⁷ Dietrich Beyrau, *Projektionen, Imaginationen und Visionen im Ersten Weltkrieg: Die orthodoxen Militärgeistlichen im Einsatz für Glauben, Zar und Vaterland*, in: *Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas*, 52 (2004), 402–420.

⁹⁸ Vgl. Beyrau, *Projektionen* (wie Anm. 97), 405.

auch in Russland deutlichen Einhalt zu gebieten. Von dem darin gesehenen moralischen Aufschwung in der Bevölkerung erhoffte man sich auch einen Erfolg der Anti-Alkoholkampagne, an der der Klerus maßgeblich beteiligt war. Stärker noch als im Westen war die orthodoxe Reichskirche nicht auf den Dialog mit den Gläubigen aus, sondern zielte mit ihrem ganzen Tun auf «einen belehrenden und zugleich Gehorsam einfordernden Herrschaftsmonolog»⁹⁹. Darum und wegen des liturgischen Charakters der orthodoxen Kirchlichkeit konnten die Geistlichen mit ihrer religiös-patriotischen Kommunikation nur einen geringen Erfolg für sich verbuchen. Aufgrund der engen Allianz zwischen Thron und Altar galt die Kirche in der Zeit der Revolution zwischen Februar und Oktober 1917 weithin als diskreditiert, ihr Herrschaftsanspruch als Staatskirche war dahin. Das eschatologische Erwartungspotential richtete sich nun auf die Revolution.

Alfons Brüning weist allerdings darauf hin, dass bereits seit der ersten russischen Revolution 1905 viele Bischöfe und Priester die allzu enge Verbindung von Autokratie und Orthodoxie hatten auflösen wollen, um das Vertrauen in der Bevölkerung nicht zu verlieren.¹⁰⁰ Die Kirche befand sich zwischen beiden Revolutionen in einer Umbruchs- und Ablösungsphase, in der die Symphonia von Kirche und Staat unaufhaltsam erodierte. Darum entwickelte die Orthodoxie auch keine Kriegstheologie wie das westliche Christentum, zumal die Lehre vom «gerechten Krieg» in der orthodoxen Theologie unbekannt war. Der Krieg war aber zu rechtfertigen, denn es ging um die Verteidigung der «russischen Erde», nicht um die Aufrechterhaltung der Romanov-Dynastie, deren Ende die Kirchenleitung einfach hinnahm. Analog zum Westen verstand man den Krieg als metaphysische Konfrontation, in der es galt, die spirituellen Werte des orthodoxen Russland zu verteidigen. Dabei wurden «Russland im Geiste eines neuen Slavophiliums messianische Aufgaben zugewiesen, zu denen die höhere geistige Einheit Europas gehörte – oder zumindest die Einheit der orthodoxen Christenheit.»¹⁰¹ Dazu gehörte der Gedanke, die Spaltung der Orthodoxie zu überwinden und Konstantinopel von der osmanischen Herrschaft zu befreien. Ein «Augusterlebnis», so Brüning, habe es in den russischen Metropolen zwar auch gegeben, aber dieses habe weit kürzer angehalten als im Westen. Die Anstrengungen der Kirche galten vor allem der Linderung von Kriegsnot – dem Aufbau von Lazaretten, der seelsorgerlichen und materiellen Betreuung Verwundeter und Angehöriger von Gefallenen. Erfolgreich war die von russischen Geistlichen mitbetriebene Kriegspropaganda vor allem im Zusammenhang mit der Aufrichtung von Feindbildern. Die Abscheu vor dem Westen, repräsentiert namentlich durch die Monstrosität des deutschen Aggressors – nichts als eine Horde bösartiger Barbaren –, stand im Vordergrund dieses Feindbildes.

⁹⁹ Ebd., 415.

¹⁰⁰ Vgl. Alfons Brüning, Katastrophe und Epochewende. Der Erste Weltkrieg und die Russische Orthodoxe Kirche, in: Osteuropa, 64 (2014), 263–278.

¹⁰¹ Ebd., 269.

Bei seiner Beschreibung der von Teilen der Kirche betriebenen sakralen Einheit von Nation und Reich wie bei der Darstellung von Stereotypen und Feindbildern zieht Beyrau zu deren Interpretation die sozialpsychologischen Kategorien von Inklusion und Exklusion heran.¹⁰² Auch Martin Schulze Wessel stellt fest, dass sowohl im Russischen Reich als auch in der Habsburger Monarchie eine religiöse Aufladung der «Wir-Gruppe» wie die des «Feindes» vorgenommen worden sei.¹⁰³ Je länger der Krieg dauerte, umso entschiedener wurde das «Eigene» mit dem Göttlichen, das «Feindliche» mit dem Satanischen verbunden. Anders als die modernen Nationalstaaten wie Frankreich oder Deutschland – so die These von Schulze Wessel – waren die polyethnischen und multikonfessionellen Imperien viel stärker auf die traditionellen Bindekräfte der Staatskirche angewiesen, weil diese den frommen Herrscher und sein universales Reich, verschrankt im universalen Glauben, religiös legitimierte. Die Staatskirche repräsentierte «die imperiale Idee der Kongruenz von Politik und Religion»¹⁰⁴. Kriege wurden als Kreuzzüge gegen Andersgläubige geführt und galten von daher als transzental legitimiert. Dem Reichsgedanken lag der Kampf um den rechten Glauben zugrunde. Der demütige und leidensbereite Herrscher wurde zur Christusfigur überhöht,¹⁰⁵ die Soldaten des Reiches durch einen sakralen Treueeid an ihn und das Imperium gebunden, der den Verteidigern des orthodoxen Glaubens, des Zaren und des Vaterlandes religiöses Heil versprach. Das Heldenamt des Erduldens («victim») machte sie zu Märtyrern Christi, ihr vergossenes Blut reinigte das Land. Auch Russlands Kriegsziele – die Eroberung Konstantinopels und die Rückführung Galiziens zum orthodoxen Glauben – waren konfessionell geprägt. Ähnliches ließe sich über die religiöse Identität des katholischen Habsburgerreiches und seine Konflikte mit muslimischen und orthodoxen Bosniern sagen. In dieser Deutungsperspektive spielte im Falle Serbiens dessen konfessionelle Verbundenheit mit Russland und der religiöse Gegensatz zwischen dem orthodoxen und dem römisch-katholischen Imperium eine zentrale Rolle.

¹⁰² Vgl. Besier, Weder Gut noch Böse (wie Anm. 23), 115ff.

¹⁰³ Vgl. Martin Schulze Wessel, Religion im Russländischen Reich und in der Habsburger Monarchie im Ersten Weltkrieg, in: Andreas Holzem (Hg.), *Krieg im Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009, 736–751; hier 745f. In überarbeiteter Fassung erschien dieser Aufsatz unter dem Titel *Religion, Dynastie und Erster Weltkrieg-Zarenreich und Habsburger Monarchie*, in: *Osteuropa*, 64 (2014), 247–262; Brüning, Katastrophe und Epochewende (wie Anm. 100), 263–278. Zum Phänomen des «Konfessionsnationalismus» in der Region vgl. Emanuel Turzynski, Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung, Düsseldorf 1976; siehe auch Irina Morin, Contested Frontiers in the Balkans. Ottoman and Habsburg Rivalries in Eastern Europe, London 2012; Helmut Kuzmics/Sabine A. Haring, Emotion, Habitus und Erster Weltkrieg. Soziologische Studien zum militärischen Untergang der Habsburger Monarchie, Göttingen 2014, bes. 321ff.

¹⁰⁴ Schulze Wessel, Religion im Russländischen Reich (wie Anm. 103), 738.

¹⁰⁵ Siehe dazu auch Maureen Perrie, Uspenskii and Zhivov on Tsar, God, and Pretenders, in: *Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History*, 15 (2014), 133–149. Hier heißt es, «we are of course entitled to wonder just how many Russians in the late 19th and early 20th centuries did actually consider the tsar to be a divine being» (ebd., 146).

In der Habsburger k. u. k. Monarchie erfüllte der römische Katholizismus also nicht nur ähnliche Funktionen wie die Religionen in den modernen Nationalstaaten,¹⁰⁶ sondern er besaß auch eine zentrale Legitimationsaufgabe: Die Religion beglaubigte das heilige Reich und seinen Herrscher. Dessen Soldaten standen in der Nachfolge Christi; ihr aktives Opfer («sacrifice») für «unseren kaiserlichen Herrn», die römisch-katholische Staatskirche und das Reich begründete die nationale Sakralgemeinschaft und verhieß ihnen ewiges Leben.

Ähnlich wie die protestantische Minderheit in Frankreich, überbot sich auch die in Österreich mit patriotischen Loyalitätsbekundungen.¹⁰⁷ Im ungarischen Protestantismus stellte sich allerdings bald eine neue Nachdenklichkeit und Besinnung auf das Wesen des christlichen Glaubens ein.¹⁰⁸ Die römisch-katholische Kirche in der Habsburger Monarchie erfreute sich 1914 immer noch großen Respekts, wenngleich auch in den Metropolen, etwa in Wien, die geistige Emancipation wie der technische Fortschritt den Einfluss des Glaubens laufend schmälernten.¹⁰⁹ Diese Veränderung hin zur Säkularität der alltäglichen Lebensvollzüge beobachtete auch der katholische Bischof Ottokár Prohászka aus dem ungarischen Székesfehérvár mit großer Sorge und hoffte auf eine läuternde Wirkung des Krieges – die Antwort Gottes auf die negative gesellschaftliche Entwicklung.¹¹⁰ Der Kampf der katholischen Kirche galt dem Modernismus – und führte der Krieg die Menschen nicht zurück zu den elementaren Grundabhängigkeiten? Allerdings kann man generell an der Relevanz von Religion in den Schützengräben zweifeln, wenn man in einer emotionssoziologischen Studie über k. u. k. Soldaten an der Ostfront vergeblich nach religiösen Gefühlsäußerungen sucht.¹¹¹ Jedenfalls gilt für das Habsburgerreich wie für Russland, dass die politische Instrumentalisierung der privilegierten Staatskirchen im Krieg «zu

¹⁰⁶ Vgl. Wilhelm Achleitner, Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg, Salzburg 1997, bes. 14ff; 161. Siehe auch Ottokár Prohászka, Die Kirche am Vorabend und zur Zeit des Ersten Weltkrieges, in: Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1948, Bd. 4: Die Konfessionen, Wien 1995, 326–331.

¹⁰⁷ Vgl. z. B. Karl Völker, Evangelisch-soziale Kriegsbereitschaft: Vortrag, gehalten am 19. November 1914 in der evangelischen Stadtkirche A. B. zu Wien, Wien 1914; Walter Winkler, Aus dem Leben der evangelischen Kirche Österreichs in der Kriegszeit in Volksschriften zum großen Krieg 46/47, Berlin 1915.

¹⁰⁸ Vgl. Juliane Brandt, Jesus und der Weltkrieg. Das Schicksal nationalen Gedankenguts des ungarischen Protestantismus im Ersten Weltkrieg, in: Martin Schulze Wessel (Hg.), Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa, Stuttgart 2006, 155–179.

¹⁰⁹ Vgl. Edgard Haider, Wien 1914. Alltag am Rande des Abgrunds, Wien/Köln 2013, 70–74.

¹¹⁰ Vgl. Bettina Reichmann, «Die Seele des Krieges». Zur religiösen Kriegsdeutung des Ersten Weltkrieges: Bischof Ottokár Prohászka (Ungarn), in: Holzem, Krieg und Christentum (wie Anm. 103), 719–735.

¹¹¹ Siehe Sabine A. Haring, K. u. K. Soldaten an der Ostfront im Sommer und Herbst 1914. Eine emotionssoziologische Analyse, in: Bernhard Bachinger/Wolfram Dornik (Hg.), Jenseits des Schützengrabens. Der Erste Weltkrieg im Osten: Erfahrung – Wahrnehmung – Kontext, Innsbruck/Wien/Bozen 2013, 65–86.

deren Ansehenseinbuße erheblich» beitrag. «Die Revolutionen von 1917 und 1918 zeugten auch von dem Autoritätsverlust der einstigen Staatskirchen.»¹¹²

Das Luthertum in den neutralen Nordischen Ländern neigte theologisch wie kulturell mehrheitlich dem Deutschen Reich zu. Insbesondere im Blick auf den schwedischen Erzbischof Nathan Söderblom, der von 1912 bis 1914 in Breslau den Lehrstuhl für Religionswissenschaft inne hatte, bezweifelten die Kirchen der Entente-Staaten 1917, dass ihm wirklich eine unabhängige Vermittlungsrolle zuzutrauen sei – und das, obwohl er auch zwei Jahre als Gesandtschaftspfarrer in Paris gearbeitet hatte und 1901 an der Sorbonne promoviert worden war.¹¹³ 1914 befanden sich Norwegen und Schweden – nach Auflösung der Union 1905 – noch in einem labilen Zustand tiefgreifender gesellschaftlicher Veränderungen.¹¹⁴ Modernisierung und ein neuer, die Neutralität betonender Skandinavismus standen auf der Tagesordnung. Ungeachtet des romantischen Nationalismus bestand ein Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen den nordischen Staaten Dänemark, Norwegen und Schweden mit ihren lutherischen Volkskirchen. Unter Söderblom entwickelte sich ein nationalromantisches und dennoch weltoffenes Kultur-Luthertum, das den Einfluss der Erweckung eindämmte. Die kirchengeschichtliche Forschung auf Seiten der Nordischen Kirchen konzentrierte sich nach 1945 stark auf die ökumenisch-versöhnenden Impulse in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, zumal sie selbst an dieser Bewegung einen starken Anteil hatte.¹¹⁵

Textsammlungen, zeitgenössische wie solche aus den 70er bis 90er Jahren des 20. Jahrhunderts, belegen zur Genüge, wie gepredigt wurde und welche Manifeste die Kirchenmänner und Theologen der kriegsführenden Nationen verfassten und (mit)unterzeichneten.¹¹⁶ Mit ihrem Kriegseinsatz eroberten sich die Theologieprofessoren jenen ersten Rang an den Universitäten zurück, den ihre Disziplin längst an die Naturwissenschaften verloren hatte. Im Blick auf Deutschland spricht Herfried Münkler von einem «intellektuellen Sündenfall», in den er nicht

¹¹² Schulze Wessel, Religion in Russländischem Reich und Habsburger Monarchie (wie Anm. 103), 748f.

¹¹³ Vgl. Besier, Krieg – Frieden – Abrüstung (wie Anm. 34), 79–86; Bengt Sundkler, Nathan Söderblom. His Life and Work, Lund 1968; Dietz Lange, Nathan Söderblom und seine Zeit, Göttingen 2011. Siehe dazu auch das Themenhaft der KZG/CCH (1/2015): The First World War and the Role of Religion and Reconciliation (Religiöse Inszenierung im Dienst von Krieg und Versöhnung). Im Blick auf Dänemark siehe Michael H. Clemmesen, Det lille land før den store krig [Das kleine Land vor dem Großen Krieg], Odense 2012; Carsten Due-Nielsen, Denmark and the First World War, in: Scandinavian Journal of History, 10 (1985), 1–18.

¹¹⁴ Vgl. Ingun Montgomery, Schweden im Jahre 1914, in: Katarzyna Stokłosa/Andrea Strübind (Hg.), Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. FS G. Besier, Göttingen 2007, 673–685.

¹¹⁵ Vgl. Nils Karlström, Kristna Samförstandssträvanden under världskriget 1914–1918, Stockholm 1947.

¹¹⁶ Vgl. Klaus Böhme (Hg.), Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg, Stuttgart 1975; Besier, Protestantischen Kirchen Europas (wie Anm. 34).

nur Kirchenmänner und Theologen, sondern auch Schriftsteller,¹¹⁷ Künstler und Wissenschaftler mit einbezieht.¹¹⁸

Heute konzentriert sich die Forschung auf Zeugnisse unbekannter Soldaten, deren Korrespondenz mit den Angehörigen und Tagebücher.¹¹⁹ Solche meist digitalisierten Dokumente aus ganz Europa sollen den Weltkrieg aus der Perspektive der Beteiligten nachvollziehbar machen.¹²⁰ In den Zeugnissen erscheint Religion als fester Bestandteil überkommener Rituale – etwa im Rahmen von Beerdigungen.¹²¹ Für die Zeitgenossen gehörte zu einer würdigen Beerdigung der toten Soldaten die religiöse Begleitung ebenso wie die militärische und die musikalische. Aus dem Brief des Soldaten Richard Albert Eduard Pick an seine Frau vom 15. März 1915 spricht Angst, Reue und die Hoffnung, dass Gott ihn bewahren möge.¹²² Aus der Hinterlassenschaft dieses einfachen Soldaten lässt sich weder patriotische Begeisterung, noch eine religiöse Überhöhung des Geschehens entnehmen. Vielmehr klammert er sich in der verzweifelten Ausnahmesituation an die preußisch-unierte religiöse Sozialisation seiner Kindheit. Drei Monate später fiel der Grenadier im polnischen Czernova Gora. Es kursierten auch satirische «Glaubensbekenntnisse» auf die schlechte Versorgungslage der Bevölkerung wie das eines Anonymus aus dem Jahr 1914.¹²³ Eine tiefe Gläubigkeit oder patriotische Gesinnung spricht aus diesen Zeilen nicht. Der wegen seiner Sehschwäche zum Sanitätsdienst eingezogene Ernst Karl Robert Grünwald aus Plön schrieb an der Ostfront «eine Reihe von Gedichten, die seiner Mutter gewidmet waren, und in denen er seinen Glauben, seine Hoffnung auf Gott, aber auch seine Ängste thematisierte.»¹²⁴ Natürlich sind unter den Briefkollektionen auch jene des späteren Dominikanerpaters Thaddäus alias Wilhelm Roth, der am 15. September 1914 aus der rheinischen Heimat an die Front schrieb und darin so ziemlich alle Stereotypen nutzte, die das Religionsrepertoire hergab.¹²⁵

Die kleine Auswahl aus dem Europeana-Projekt¹²⁶, ermittelt aus dem Suchergebnis für die Stichworte «Gott», «Glaube» und «Religion», zeigt jedenfalls, wie

¹¹⁷ Vgl. Jan Süselbeck, Im Angesicht der Grausamkeit. Emotionale Effekte literarischer und audiovisueller Kriegsdarstellungen vom 19. bis zum 21. Jahrhundert, Göttingen 2013, 63–202. Siehe auch Horst Lauinger, Über den Feldern. Der Erste Weltkrieg in großen Erzählungen der Weltliteratur, Zürich 2014.

¹¹⁸ Münkler, Der Große Krieg (wie Anm. 1), 248.

¹¹⁹ Vgl. Dorothee Wierling, Eine Familie im Krieg. Leben, Sterben und Schreiben 1914–1918, Göttingen 2014.

¹²⁰ Vgl. Alessandra Sorbello Staub, Der Groß Krieg. Netzangebote zum Gedenkjahr 2014, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 65 (2004), 380f. Siehe auch Aleksandra Pawlicki, Der Erste Weltkrieg im digitalen Gedächtnis. Archivquellen zwischen Ubiquität und Fragmentierung, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 62 (2014), 685–704.

¹²¹ Siehe [http://www.europeana1914-1918.eu/de#s\(hash.gMg2YvRs.dpuf\)](http://www.europeana1914-1918.eu/de#s(hash.gMg2YvRs.dpuf)).

¹²² Siehe [http://www.europeana1914-1918.eu/de/contributions/4027#s\(hash.u92XyV22.dpuf\)](http://www.europeana1914-1918.eu/de/contributions/4027#s(hash.u92XyV22.dpuf)).

¹²³ Siehe [http://www.europeana1914-1918.eu/de/contributions/1421#s\(hash.mOsERhzr.dpuf\)](http://www.europeana1914-1918.eu/de/contributions/1421#s(hash.mOsERhzr.dpuf)).

¹²⁴ Siehe [http://www.europeana1914-1918.eu/de/contributions/2026#s\(hash.APIfMpdD.dpuf\)](http://www.europeana1914-1918.eu/de/contributions/2026#s(hash.APIfMpdD.dpuf)).

¹²⁵ Siehe [http://www.europeana1914-1918.eu/de/contributions/6281#s\(hash.ovjsTont.dpuf\)](http://www.europeana1914-1918.eu/de/contributions/6281#s(hash.ovjsTont.dpuf)).

¹²⁶ Neben diesem europäischen Projekt gibt es weitere auf nationaler Ebene. So hat das Imperial War Museum (London) ein riesiges Archiv mit Porträtaufnahmen, Briefen und Aufzeichnungen von Soldaten aus dem Krieg ins Internet gestellt (www.iwm.org.uk/centenary).

breit das Spektrum der Äußerungsformen war und wie sehr die Betroffenen in Angst und Sorge um ihr Schicksal verhaftet waren. Damit bestätigt sich anhand der persönlichen Mitteilungen, was schon Anne Lipp im Blick auf die Armee-Schützengrabenzeitungen feststellte: Von einer flächendeckenden Kriegsbegeisterung konnte schon im August 1914 nicht die Rede sein.¹²⁷

Mit Gott für König, Volk und Vaterland – der kirchliche Anspruch auf eine religiöse Deutung der Kriegsemotionen: Harnacks Beobachtung, die er nach Kriegsbeginn seinen Studierenden mitteilte, entsprach durchaus einer breiten Wahrnehmung: In den großen Städten jedenfalls – und das nicht nur in Deutschland – begrüßten viele Menschen, namentlich Akademiker, den Krieg wie einen Heilsbringer, wie eine Offenbarung Gottes.¹²⁸ Dabei verließen sich alle kriegführenden Völker auf die feste Zusage ihrer nationalen Kirchen, dass Gott mit ihnen sei, wenn sie nur treu ihre patriotische Pflicht erfüllten. Jede der kriegführenden Nationen sollte in dem Glauben kämpfen, das «auserwählte» Gottesvolk zu sein. Der Krieg wurde von allen Seiten, wenn auch in unterschiedlicher Intensität, als eine Art Kreuzzug¹²⁹ interpretiert – aus der Sicht Deutschlands für die christlich-deutsche Kultur und gegen den sittlich-moralischen Verfall des Westens, aus der Sicht Frankreichs für die ebenfalls christlich-französische Zivilisation und gegen die deutsche Barbarei, aus der Sicht Großbritanniens und der USA in Verantwortung für die demokratische Freiheit angloamerikanischer Provenienz und gegen die rohe Despotie der Mittelmächte. Für sich alleine genommen hätte diese religiöse Botschaft der göttlichen Beistandsversicherung kaum Tragfähigkeit besessen, zumal offenkundige Unstimmigkeiten – etwa die Allianz des Westens mit Russland und nichtchristlichen Kolonialvölkern – die Glaubhaftigkeit der hehren Motive in Frage stellte. Ohne den nationalen Rausch,¹³⁰ das Aufschäumen der patriotischen Gesinnung im Angesicht des «Großen Krieges» hätte die durchaus sekundäre religiöse Aufladung der kriegerischen Auseinandersetzung gar nicht eintreten können; «der Krieg hatte der [weithin schon erkalteten] christlichen Botschaft ‹gleichsam auf dem Rücken der nationalen Gesinnung› neue Geltung verschafft.»¹³¹ Als die sonst meist leeren Kirchen sich plötzlich mit Begeisterten füllten, obwohl es weder Weihnachten noch Ostern war, als die religiöse Kultur von der Peripherie ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit rückte und die Geistlichkeit auf einmal wieder als Fürsprecher

¹²⁷ Vgl. Anne Lipp, Meinungslenkung im Krieg. Kriegserfahrungen deutscher Soldaten und ihre Deutung, Göttingen 2003.

¹²⁸ Vgl. Wolfgang J. Mommsen, Der Erste Weltkrieg. Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters, Frankfurt a. M. 2004, 169; Matthias Kroeger, Friedrich Gogarten, Bd. 1: Leben und Werk in zeitgeschichtlicher Perspektive, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 136ff.

¹²⁹ Vgl. Stéphane Audoin-Rouzeau/Annette Becker, 14–18, retrouver la Guerre, Paris 2000, bes. 127ff.

¹³⁰ Vgl. Etienne François/Hannes Sigrist/Jakob Vogel (Hg.), Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 1995, bes. 13ff.

¹³¹ So Beyrau, Projektionen (wie Anm. 97), 406.

des Volkes gefragt war, da erkannten die Theologen auf einmal die ungeheure Gewalt dieser Erweckung, ihre spezifische Mission in dem Geschehen und Gottes Beistand für das gewaltige Erneuerungswerk. Denn es geschahen Zeichen und Wunder. Die «Rückkehr zu den Altären» war nicht das einzige; auch die schweren innenpolitischen Konflikte wie die laizistisch-religiösen Spannungen in den Gesellschaften schienen in diesen «Unions sacrées»¹³² wie weggeblasen, das Volk stand in großer Einheit fest zusammen, vielleicht die Geburtsstunde der «Volksgemeinschaft»¹³³ – dokumentiert nicht nur in den Parlamenten, sondern auch in städtischen Massenversammlungen; der aufbrausende Jubel über das erlösende Aufbruchserlebnis, heraus aus der Alltagsstarre, wollte kein Ende nehmen; voller Abenteuerlust und begierig, den ritterlichen Zweikampf zu bestehen, meldeten sich junge Männer in hellen Scharen an die Front – nur weg von der Schule, der Hochschule¹³⁴ und der Werkbank – damit sie auch ja nichts versäumten, ja nicht zu spät kämen. In Frankreich war das kaum anders.¹³⁵ Dieser Synkretismus aus patriotischen und religiösen Gefühlen konnte sich dort rasch zum «Heiligen Krieg» steigern, wo der Feind auf vaterländischem Boden unerbittlich wütete – vor allem in Belgien und Frankreich.¹³⁶ Nach den ersten Kriegsverbrechen der Deutschen im neutralen Belgien¹³⁷ wuchs die Gewissheit der Betroffenen und ihrer Helfer, einen gerechten Krieg gegen die Barbarei der «Hunnen», einen «Heiligen Krieg» für die Zivilisation zu führen.¹³⁸ Für die Deutschen war es schwerer, eine Deutung dieses Krieges vorzunehmen, der ihm eine sakrale Seite hätte entlocken können. Nichtsdestoweniger meinten auch sie,

¹³² Vgl. Jean-Jacques Becker, *Unions sacrés et sentiment des responsabilités*, in: Stéphane Audoin-Rouzeau/Jean-Jacques Becker (Hg.), *Encyclopédie de la Grande Guerre 1914–1918. Histoire et Culture*, Paris 2004.

¹³³ Vgl. Jeffrey Verhey, *Der «Geist von 1914» und die Erfindung der Volksgemeinschaft*, Hamburg 2000; Steffen Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die «Ideen von 1914» und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg*, Berlin 2003; siehe auch Detlef Schmiedchen-Ackermann (Hg.), *«Volksgemeinschaft»: Mythos, wirkungsmächtige soziale Verheißung oder soziale Realität im «Dritten Reich»? Zwischenbilanz einer kontroversen Debatte*, Paderborn 2011.

¹³⁴ Vgl. Karl-Reinhart Trauner, *Vom Hörsaal in den Schützengräben. Evangelische Theologiestudenten im Ersten Weltkrieg*, Szentendre 2004, bes. 23ff; Stephan Fuchs, *«Vom Segen des Krieges»: Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg. Eine Studie zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus*, Stuttgart 2004.

¹³⁵ Vgl. Annette Becker, *War and Faith: The religious imagination in France, 1914–1918*, New York 1998.

¹³⁶ Vergessen wird freilich oft das für Deutschland traumatische Erlebnis des Einfalls russischer Truppen in Ostpreußen.

¹³⁷ Vgl. John N. Horne/Alan Kramer (Hg.), *German Atrocities, 1914: A History of the Denial*, New Haven 2001; Sophie de Schaepdrijver, *De Groote Oorlog. Het koninkrijk België tijdens de Eerste Wereldoorlog*, Amsterdam 2002, bes. 4ff.

¹³⁸ Vgl. Horne/Kramer, *German Atrocities* (wie Anm. 137). Auch für die pazifistischen Freikirchen Großbritanniens gab die Verletzung der Neutralität Belgiens den Ausschlag für ihren Sinneswandel. Vgl. John Clifford, *Our Fight for Belgium and What It Means*, London 1917. Siehe auch Mark Hutchinson/John Wolffe, *A Short History of Global Evangelicalism*, New York 2012, 153ff. Zur aktuellen Diskussion über die Frage des «gerechten Krieges» siehe auch Nigel Biggar, *In Defence of War*, Oxford 2013.

einen «Heiligen Krieg» zu führen.¹³⁹ Als schwer und düster zeichnete man das «deutsche Schicksal», die Situation einer Kulturnation, die, eingekreist von boshaften Neidern, einen tragischen Überlebenskampf zugunsten der Volksgemeinschaft führte – ein apokalyptischer Krieg gegen «eine Welt von Feinden»¹⁴⁰ – durchaus vergleichbar mit dem, was dem alttestamentlichen «Volk Israel» widerfahren war.

In dieses Bild unverstandener Größe und integrer Moral passte vorzüglich der «deutsche Reformator», dessen Thesenanschlag sich wunderbarerweise im Herbst 1917 zum 400. Male jährte – ein hochwillkommener Grund für aufwändige Lutherfeierlichkeiten zur Selbstrechtfertigung der eigenen Rolle im Großen Krieg.¹⁴¹ Für die deutsche Zuversicht sprach auch die Magie der fortgesetzten Siege – von den Freiheitskriegen bis zum «deutsch-französischen Krieg» war Gott «mit den Vätern»¹⁴² gewesen; hatte er damit nicht seine unverbrüchliche Treue verbürgt?

Für alle Seiten war es ein «gerechter» und darum ein von Gott gesegneter Krieg. Je nach Kriegslage nahmen die religiösen Deutungen eine andere Wendung. Fürchteten sich die Franzosen Anfang September 1914 schon vor der Niederlage als einer verdienten «Strafe für ein gottloses Frankreich»¹⁴³, so konnten sie wenig später in dem «Wunder an der Marne»¹⁴⁴ Gottes Beistand für ihre zivilisatorische Mission erkennen. Harte militärische Herausforderungen interpretierte man als «Prüfung Gottes», die von seinem Volk noch höhere Opfer forderte; verlorene Schlachten galten als eine Art «Katharsis», die den Weizen von der Spreu trennte. Viele Predigten thematisierten die «Kriegszeit» als «Bußzeit», verstanden als ein Gebets-Weckruf Gottes zur Umkehr an sein vom Glauben abgefallenes Volk.¹⁴⁵ Auf der anderen Seite kursierten Feldpostkarten mit

¹³⁹ Vgl. die Abituraufsätze des Viktoria-Gymnasiums Essen aus dem Jahr 1915. Das Thema lautete: «Wann dürfen wir von einem Heiligen Krieg sprechen?». Es handelt sich um ein gutes Beispiel, wie Lehrer und Schüler aus dem bürgerlichen Milieu die offizielle deutsche Begründung für die Rechtfertigung des Krieges reproduzierten und die vorgeprägten Wendungen wiederholten. Siehe Die Zeit Nr. 17 vom 16. 4. 2014, 65f.

¹⁴⁰ So Wilhelm II. in seinem Aufruf am 6. 8. 1914, abgedruckt u. a. bei Ernst Johann (Hg.), *Reden des Kaisers. Ansprachen, Predigten und Trinksprüche Wilhelms II*, München 1966, 126.

¹⁴¹ Vgl. Hartmut Lehmann, «Er ist wir selber: der ewige Deutsche.» Zur langanhaltenden Wirkung der Lutherdeutung von Heinrich von Treitschke, in: ders., *Luthergedächtnis 1817–2017*, Göttingen 2012, 126–137; Thomas Gerhards, Heinrich von Treitschke. Wirkung und Wahrnehmung eines Historikers im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 2013; Gottfried Maron, *Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 93 (1982), 177–221.

¹⁴² So Wilhelm II. in seinem Aufruf an das deutsche Volk am 6. 8. 1914, abgedruckt u.a. bei Hammer, *Deutsche Kriegstheologie* (wie Anm 46), 205. Schon Wilhelm I. hatte 1870 Gottes Beistand beschworen «wie er mit unseren Vätern» war. Kurt Pinthus, *Deutsche Kriegsreden*, München 1916, 415.

¹⁴³ Vgl. Houlihan, *Local Catholicism* (wie Anm. 81), 251f.

¹⁴⁴ Vgl. Bruno Cabanes/Aurélie Duménil, *Der Erste Weltkrieg. Eine europäische Katastrophe*, Darmstadt 2013, 59ff; Allan Mallinson, *1914: Fight the Good Fight. Britain, the Army and the Coming of the First World War*, London/Toronto/Sydney 2013, bes. 418f.

¹⁴⁵ So der Münchner Erzbischof Michael Faulhaber in seinem Hirtenbrief vom Dezember 1914, abgedruckt bei Faulhaber, *Waffen des Lichtes. Gesammelte Kriegsreden*, Freiburg i.

der Aufschrift «Gott strafe England»¹⁴⁶ – eine Parole, die sich die Soldaten zu Eigen machten, indem sie sie zur Interpretation ihres Handelns nutzten. Den Ansporn für eine inbrünstige Opferbereitschaft gaben nicht nur verschiedene Heilige, die sich für die große Sache hingegeben hatten, sondern auch der Herr selbst; die Mütter und Frauen der gefallenen Helden sahen sich vereint im Leiden mit der Jungfrau Maria. Insofern stellte die christliche Tradition ein reiches Repertoire an Sieg-, aber auch Trost- und Durchhalte-Deutungen zur Verfügung. Dieses Repertoire schien flexibel genug, um jeder denkbaren Wendung eine befriedigende Sinndeutung abzugewinnen. Diese reichte von der Furcht vor Gottes Strafe bis zur Hoffnung auf Seinen Schutz, vom großen Karfreitag bis zum alles überstrahlenden Pfingstwunder. Der Golgatha der Front war reich an Bekehrungen, führte aber auch zu einem verheerenden Glaubensverlust. «Wie soll ein Mensch nach Tannenberg oder Verdun noch glauben können?» fragte der französische Zeithistoriker Étienne Fouilloux.¹⁴⁷ Religiöse Ergriffenheit und abgrundtiefe Leere lagen im Wechselbad der Gefühle dicht beieinander. Das vollbrachte Opfer – der Tod des geliebten Helden – galt als unendlich schöne Vollendung des Martyriums, war zugleich aber auch eine schwere familiäre Tragödie für die Betroffenen. Insofern gingen nationale Hochgefühle und abgrundtiefer Schmerz in ihrer verwirrenden Ambivalenz unvermittelt ineinander über.

Auch Glaube und Aberglaube verbanden sich zu einer schwer entwirrbaren Allianz.¹⁴⁸ Der Krieg war die Stunde der Devotionalien. Bilder der Lieben oder einer Heiligen, Briefe, Medaillen, Andachtsbücher, Bibeln und andere Amulette im Marschgepäck versprachen Sicherheit vor Kugeln und Tod. Wohlbemerkt: Nicht der Inhalt der Heiligen Schrift, sondern der Besitz des mitgetragenen Buches verhieß Schutz. Träume als Vorahnungen des Kommenden gehörten ebenso zu diesen spiritistischen bis mirakulösen Glaubensformen wie die irrationale Vorstellung, eine besondere Unverwundbarkeit zu genießen. Schließlich geschahen in den Schützengräben Zeichen und Wunder, die man gelegentlich auf das direkte Eingreifen von Engeln zurückführte.¹⁴⁹

Br. ⁴1916, 23–51. Siehe auch Ria Blaicher, Gottes Strafgericht. Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe während des Ersten Weltkrieges, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 62 (2014), 315–328.

¹⁴⁶ Siehe Besier, Die protestantischen Kirchen Europas (wie Anm. 34), 41; Stephanie Böß, «Gott strafe England» – zur Kriegspropaganda auf Bildpostkarten, in: Heidrun Alzheimer (Hg.), *Glaubenssache Krieg. Religiöse Motive auf Bildpostkarten des Ersten Weltkriegs*, Bad Windsheim 2009, 221–228.

¹⁴⁷ «Comment croire après Tannenberg ou Verdun?», Étienne Fouilloux, *Au Cœur Du XXe Siècle Religieux*, Paris 1993, 130. Vgl. ders., *Une Eglise en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernism et Vatican II (1914–1962)*, Paris 1998 (rééd. 2006). Siehe auch Joanna Bourke, *An Intimate History of Killing. Face-to-Face Killing in Twentieth-Century Warfare*, New York 1999.

¹⁴⁸ Vgl. Ralf Winkle, «Connaître à fond l'âme du soldat». Französische Aberglaubensforschung während des Ersten Weltkriegs, in: Korff, *Alliierte im Himmel* (wie Anm. 79), 349–370.

¹⁴⁹ Vgl. Diana Voigt, *Engel – allzeit bereit*, in: Alzheimer, *Glaubenssache Krieg* (wie Anm. 146), 131–144.

«As the [German] attackers are about to over-run the position, an «unseen host» of angels, led by the archangel Michael, comes to the aid of the British survivors. [...] What religion they [the soldiers] did hold tended to be a «trench fatalism», a vague belief that a soldier would only die when his number was up, or only be killed by the bullet or shell with his name on it. God was an inscrutable and arbitrary being, who either would not or could not stop the appalling slaughter.»¹⁵⁰

Mit Recht konstatieren Gerd Krumeich und Hartmut Lehmann, dass im modernen Europa seit der Französischen Revolution «Nation und Religion kontinuierlich aufeinander bezogen blieben»¹⁵¹. Trotz ihres etablierten Status in der deutschen Gesellschaft litten beide Kirchen am Ende des 19. Jahrhunderts unter einem rasch wachsenden Bedeutungsverlust. Die großen Zeiten des Christentums schienen vorüber, Materialismus, Atheismus und Wissenschaftsgläubigkeit schienen die überkommenen Religionen mehr und mehr zu marginalisieren. In den Kirchenleitungen, den theologischen Fakultäten und in konservativen Kreisen machten sich wachsende «Säkularisierungssängste» breit.¹⁵² Man zehrte von den Erzählungen der großen nationalen Erhebungen – 1813, 1848 und 1870/71¹⁵³ –, an denen die Religion – dem Narrativ zufolge – einen bedeutenden Anteil gehabt habe.¹⁵⁴ Die Aufbruchsstimmung zu Beginn des Weltkrieges, so schien es, knüpfte an die große nationale Heilsgeschichte an, setzte diese fort und führte, durch Gottes Hand selbst, das Vaterland zu seiner wahren Bestimmung als Werkzeug Gottes im Rahmen des göttlichen Weltplans. Bei «einem solch gewaltigen Geschehen»¹⁵⁵ wie dem Kriegsausbruch durften die Kirchen als der einzige berufene Deuter des göttlichen Willens nicht fehlen. Das religiöse Erwachen der Massen, das man wahrzunehmen meinte, rief förmlich nach geistlicher Führung. Die spannungsgeladene und wohl auch euphorische Ausnahmesituation, die auf Seiten der Menschen durchaus widersprüchliche Erregungszustände auslöste,¹⁵⁶ verlangte nach einer eindeutigen, autoritativen Interpretation und ließ die Verunsicherten und religiös Entwöhnten auch wieder in den Gotteshäusern nach Antworten suchen. Bestärkt durch das überwältigende Relevanzerlebnis überhöhten viele Pastoren und Theologen das nationale Geschehen noch. Indem sie die noch unspezifische Erregung und Anspannung heiligten, nahmen sie den Menschen ihre Ungewissheit und überführten den durchaus ambivalenten nationalen Aufbruch in eine eindeutige religiöse Erweckung. Das, was sie erwartete

¹⁵⁰ Zit. nach Brown, A Solemn Purification by Fire (wie Anm. 56), 88; 95. Siehe auch Moynihan, God On Our Side (wie Anm. 61), 16.

¹⁵¹ Krumeich/Lehmann, Nation, Religion und Gewalt: Zur Einführung, in: «Gott mit uns» (wie Anm. 48).

¹⁵² Vgl. Lucian Hölscher, Säkularisierungssängste in der neuzeitlichen Gesellschaft, in: Gailus/Lehmann, Nationalprotestantische Mentalitäten (wie Anm. 35), 133–147.

¹⁵³ Vgl. Frank Becker, Protestantische Euphorien. 1870/71, 1914 und 1933, in: Gailus/Lehmann, Nationalprotestantische Mentalitäten (wie Anm. 35), 19–44.

¹⁵⁴ Vgl. Wolfgang J. Mommsen, Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg, in: Krumeich/Lehmann, «Gott mit uns» (wie Anm. 48), 249–261.

¹⁵⁵ Vgl. Anne Christine Nagel, Martin Rade – Theologe und Politiker des sozialen Liberalismus. Eine politische Biographie, Gütersloh 1996, 134ff.

¹⁵⁶ Vgl. Verhey, Der «Geist von 1914» (wie Anm. 133), 129ff.

und dunkle Ahnungen hervorrief, erhielt durch die Worte der Gottesmänner eine letzte Eindeutigkeit, die vorerst alle Fragen und Zweifel verstummen ließ. Nicht nur das Vaterland, Gott selbst forderte ihren Einsatz. Es blieb nicht beim irdischen Heil der Nation, sondern dieses wurde gleichgesetzt mit dem überirdischen Seelenheil. Erst vor diesem Hintergrund offenbarte sich der tiefere Sinn soldatischen Leidens und Sterbens. So wie Christus sein Leben zur Rettung für die Seinen hingegeben hatte, opferten sich nun in seiner Nachfolge auch die für Gottes Sache fallenden Soldaten. Kriegsdienst wurde zum Gottesdienst; soldatisches Heldentum zu gelebtem Christentum.¹⁵⁷ Auch Gefühle, die gemeinhin nicht in den Haushalt einer christlichen Kultur gehörten, wurden im Dienst für den Krieg der Taufe unterzogen – etwa Hasstiraden, die sich vor allem gegen Großbritannien und seinen unmoralischen Händlergeist richteten.¹⁵⁸ Deutsche Dichter und Wissenschaftler interpretierten ihre Abscheu zur höchsten Form der Liebe um, damit dieses Gefühl mit der christlichen Kultur kompatibel wurde: «Weil dieser Hass, Herr Jesu Christ, die Frucht der höchsten Liebe ist. Mein Vaterland in tiefer Not: Hass allen Feinden bis in den Tod.»¹⁵⁹

In den anderen kriegführenden Ländern nahmen die religiösen Akteure kaum andere Deutungen vor. Auch in Frankreich ging man von einer religiös bestimmten Gefühlswelt aus, kontextualisierte man Religion und Vaterland.¹⁶⁰ Das religiöse Pathos, mit dem man den Krieg als heiligen verklärte, stand dem in Deutschland nicht nach. Aus tiefster Überzeugung schürte man den Hass auf die deutschen Barbaren und ihre Gräueltaten auf heiligem französischem Boden.¹⁶¹ Ähnlich wie deutsche Intellektuelle erhofften sich auch französische und britische eine Art kollektiver Wiedergeburt aus dem Krieg.¹⁶² Man erwartete neue Ideen und die Bildung einer idealen «Volksgemeinschaft» jenseits des schall gewordenen liberalen Individualismus.¹⁶³ Je länger der Krieg dauerte und sich die Siegeschancen zugunsten der Entente-Mächte wendeten, umso selbstgewis-

¹⁵⁷ Vgl. Wilhelm Pressel, Die evangelische Kriegs predigt im Ersten Weltkrieg, Göttingen 1968, 166f; Frank Betker/Almut Kriele (Hg.), «Pro fide et Patria». Die Kriegstagebücher von Ludwig Berg 1914/18, Köln 1998, 352.

¹⁵⁸ Vgl. Werner Sombart, Händler und Helden. Patriotische Besinnungen, München/Leipzig 1915, 145. Franz Rosenzweig schrieb an seine Eltern: «Die Engländer für unanständig zu halten haben wir das unbedingte Recht; ein Volk, für das der Krieg eine einfache Geldfrage ist, kann gar nicht Recht haben, selbst wenn es so aussähe.» Wolfgang D. Herzfeld (Hg.), Franz Rosenzweig. Feldpostbriefe. Die Korrespondenz mit den Eltern (1914–1917), Freiburg/München 2013, 41; Siehe auch ders., Franz Rosenzweig, «Mitteleuropa» und der Erste Weltkrieg. Rosenzweigs politische Ideen im zeitgeschichtlichen Kontext, Freiburg/München 2013.

¹⁵⁹ Will Vesper, Kranz des Lebens. Gesamtausgabe meiner Gedichte, München 1934, 83. Siehe auch Wilhelm Meyer, Vom ehrlichen Krieg: Ein Büchlein von Gott und uns Deutschen, Marburg 1914, 73ff. Vgl. Geert Buelens, Europas Dichter und der Erste Weltkrieg, Berlin 2014.

¹⁶⁰ Vgl. Annette Becker/Gerd Krumeich, Der große Krieg. Deutschland und Frankreich 1914–1918, Essen 2010, 107.

¹⁶¹ Vgl. Annette Jantzen, Priester im Krieg. Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg, Paderborn/München 2010, bes. 27ff.

¹⁶² Siehe Brown, A Solemn Purification by Fire (wie Anm. 56), bes. 89.

¹⁶³ Vgl. Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, München 1995, 31–47; 65–76.

ser präsentierte sich die französische Kriegskultur. Für Deutschland erfüllten sich dagegen die religiös beglaubigten Verheißenungen nicht. Infolgedessen kam es zu einem «Umschwung der Mentalitäten»¹⁶⁴, dem die Kirchen nur zum geringsten Teil zu folgen vermochten. Zwar gab es einige wenige Theologen und Pastoren, unter ihnen auch Harnack, die seit Frühjahr 1917 ihre nationalprotestantische Perspektive zu revidieren begannen,¹⁶⁵ aber die große Mehrheit wies diese Selbstkorrekturen empört zurück, so dass ihnen kaum Aufmerksamkeit zuteil wurde. Die heilsgeschichtliche Verknüpfung der christlichen Botschaft mit dem Schicksal der deutschen Nation erwies sich mit den Niederlagen als zunehmend verhängnisvoll. Denn der Kriegsverlauf falsifizierte das «Gott mit uns». Infolgedessen vergrößerte sich die Distanz zwischen den Kirchenleitungen und dem Kirchenvolk. Während jene in ihrer großen Mehrheit weiter Durchhalteparolen predigten und zu noch höherer Opferbereitschaft aufriefen, sehnte sich dieses nach einem Ende des Krieges – unter welchen Bedingungen auch immer. Leid, Entbehrung und Tod sollten nur endlich aufhören. In dem Maße, wie sich diese Kluft vertiefte, verloren die kirchlichen Akteure an Glaubwürdigkeit und moralischer Autorität. «Die Folge dieses Kurses war, dass die Kirchen ihre Rolle als Sachwalter und Pfleger der religiösen Bedürfnisse und der religiösen Empfindungen der Bevölkerung teilweise einbüßten. Christliche Gesinnung und Religiosität wanderten gleichsam aus der kirchlichen Arena aus.»¹⁶⁶ Aber auch die Kirchen in den siegreichen Ländern hatten letztlich das Nachsehen. Einer britischen Umfrage zufolge hatten nur knapp 20 Prozent der Soldaten eine «vitale Verbindung» zu irgendeiner Kirche.¹⁶⁷ «The Great War seriously weakened the influence and authority of the Churches, and undermined efforts to achieve the Christian commonwealth.»¹⁶⁸ Im Nachhinein erschien die religiöse Begeisterung von 1914 als bloßes Strohfeuer. Gemessen am Gottesdienstbesuch ist zu konstatieren, dass dieser in Deutschland schon 1915 abnahm und seit 1917 unter die Vorkriegszeit fiel.¹⁶⁹ In Schottland war es nicht anders.¹⁷⁰ Der von den Kirchenoberen proklamierte «Gotteskrieg» erwies sich von seinem Ausgang her als religiöse Katastrophe und schwere Erschütterung für die Volkskirche. Das galt besonders für den Protestantismus, denn die römisch-katholische Kirche konnte sich auf ihre eigentlich europäische bzw. universalistische Struktur besinnen und

¹⁶⁴ So Becker/Krumeich, *Der große Krieg* (wie Anm. 160), 20.

¹⁶⁵ Vgl. Brakelmann, *Protestantismus im Epochengang 1917* (wie Anm. 46), bes. 269ff; ders., *Krieg und Gewissen. Otto Baumgarten als Politiker und Theologe im Ersten Weltkrieg*, Göttingen 1991, bes. 130ff; 146ff; 149.

¹⁶⁶ So Wolfgang J. Mommsen, *Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft*, in: Krumeich/Lehmann, «Gott mit uns» (wie Anm. 48), 260.

¹⁶⁷ Vgl. Moynihan, *God On Our Side* (wie Anm. 61), 212f.

¹⁶⁸ So Stewart J. Brown, *A Solemn Purification by Fire* (wie Anm. 56), 83.

¹⁶⁹ Wolfgang J. Mommsen, *Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft*, in: Krumeich/Lehmann, «Gott mit uns» (wie Anm. 48), 254.

¹⁷⁰ Vgl. Brown, *A Solemn Purification by fire* (wie Anm. 56), 92.

erneut den Schulterschluss mit Rom vollziehen.¹⁷¹ Die lutherischen und reformierten Kirchen mussten dagegen die zarten ökumenischen Fäden neu knüpfen, die sie wegen ihrer nationalistischen Aspirationen nach Konstanz jäh zerrissen hatten. Dieser Neuanfang sollte sich nicht nur als äußerst dornig herausstellen.¹⁷² Er konnte auch keine wirklich religiöse Sogkraft entwickeln, die die Gläubigen in den einzelnen Ländern mitgenommen, und die ihre nationalistischen Attitüden mindestens gemildert hätten. Während die Religion durch die Kriegskultur einen irreparablen Schaden genommen hatte, ging der selbstsüchtige Nationalgedanke als Sieger aus der militärischen Auseinandersetzung hervor – nicht nur bei den Entente-Mächten, sondern auch auf Seiten der Verlierer. Dieses Beharren auf dem eigenen Selbstverständnis wird besonders deutlich am Beispiel der annexionistischen Kriegszieleingabe des Berliner Systematischen Theologen Reinhold Seeberg (1859–1935), der Mitte 1915 – unter Hinweis auf die «ungeheuren Opfer» der Deutschen – vorschlug, Belgien und Luxemburg sowie erhebliche Teile französischen und russischen Territoriums dem Deutschen Reich einzuverleiben. Das in diesem Zusammenhang zutage tretende völkische und rassistische Gedankengut – etwa der Krieg als Entscheidungsschlacht zwischen Slawen- und Germanentum – war nach 1918 mitnichten desavouiert, sondern in alldeutschen, aber auch konservativen Kreisen weiterhin salonfähig und kann als teilweise Vorwegnahme dessen gelten, was der Nationalsozialismus propagierte und realisierte.¹⁷³

Während solche Traditionen wie die Erinnerung an den Ersten Weltkrieg überhaupt in Deutschland spätestens mit dem Ende des Zweiten abbrachen, erkalteten, in Schuldebatten mündeten¹⁷⁴ und heute weit entrückt erscheinen, blieben auf Seiten der Entente-Mächte die heroische Bilderwelt des Großen Krieges und seiner Ziele bis in die Gegenwart lebendig und verdichteten sich im kollektiven Gedächtnis zu einer heroischen Mythologie, einer patriotischen Meistererzählung von hoher emotionaler Anmutung. Als nationale Sinnressource für Einheit, Mut, Opferbereitschaft und die Siegfähigkeit des Vaterlandes werden dieser Krieg und seine Symbole im Schulunterricht wie bei Gedenkfeiern immer wieder bemüht. Aus Rücksicht auf den deutschen Verbündeten vermeidet man allerdings triumphale Gesten.

¹⁷¹ Vgl. Richard van Dülmen, Der deutsche Katholizismus und der Erste Weltkrieg, in: *Franzia*, 1974, 347–376, bes. 357.

¹⁷² Vgl. Besier, Krieg – Frieden – Abrüstung (wie Anm. 34), 111ff.

¹⁷³ Vgl. Peter Graf Kielmansegg, Deutschland und der Erste Weltkrieg, Stuttgart 1980, 259f; Schwabe, Wissenschaft und Kriegsmoral (wie Anm. 35), 70ff; Brakelmann, Protestantische Kriegstheologie (wie Anm. 46), 89ff. Die von Seeberg initiierte und von 1.347 Persönlichkeiten, darunter 352 Professoren, unterzeichnete Eingabe ist u. a. abgedruckt bei K. Böhme, Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg (wie Anm. 116), 125–135.

¹⁷⁴ Vgl. G. Besier, «Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden.» Schulderkenntnis und Schuldbekenntnis in der Geschichte unseres Jahrhunderts, in: *Glaube und Lernen*, 1 (1986), 120–129. Siehe auch Gerd Krumeich, Juli 1914. Eine Bilanz, Paderborn 2014, 183–203 (100 Jahre Diskussion um die Schuld am Krieg); Friedrich Kießling, Vergesst die Schuldebatte! Die Forschung zum Ersten Weltkrieg überwindet liebgewordene Denkblockaden, in: *Mittelweg* 36, 23 (2014), 4–15.

Religiös-patriotische Erregung und Existenzängste – das kollektive emotionale Erlebnis von Kriegsromantik, Not und Frieden

Seit langem hatte Krieg in der Luft gelegen. Mit ständig wachsender Spannung und Intensität erwarteten die Menschen, dass endlich eine Entscheidung fallen möge. Die «Julikrise» schien sich endlos hinzuziehen, kollektive Gefühle wie Stolz und Ehre konnten in dieser Situation des nationalen Bramarbasierens in der Öffentlichkeit eine stärkere Kraft entfalten als die Vorahnung von Trennungsschmerz und Todesangst – zumal man sich noch im Stadium der Drohgebärden und des sich In-Pose-Werfens befand. Noch war es nicht ernst. Dem tatsächlichen Krieg ging ein Krieg der Worte und Bilder voraus, der eigene Stärke suggerierte und die Schwäche der anderen. Viele Zeitungen, später dann die Extrablätter, entwarfen in diesem Spannungszustand drohender Kriegsgefahr ausdrucksstarke Bilder, die sich in den Hirnen der Menschen festsetzten. Von «Schicksalsgefühl» war die Rede, schließlich überschwänglicher «Kriegsbegeisterung», einem «Begeisterungssturm» und «mächtigem Ausdruck der Liebe zu Kaiser und Reich».¹⁷⁵ Nicht nur Hofprediger Ernst von Dryander¹⁷⁶, sondern der Monarch selbst hatte schon in seiner Rede vom 2. August 1914 das patriotische Hochgefühl mit dem glühenden Glauben an Gottes gute Führung verbunden und damit eine nationalreligiöse Interpretation des Massenerlebnisses vorgegeben. Dabei handelte es sich vornehmlich um ein Deutungsangebot für die bürgerliche Gefühlswelt, die der Religion entfremdete Arbeiterschaft konnte mit dieser Offerte wenig anfangen, und auf dem Lande fehlten die vaterländischen Gedenkstätten – jene gefühlsmächtigen Orte, von denen die aufregenden und ansteckenden Begeisterungszüge meist ihren Anfang nahmen und schließlich an religiösen Plätzen wie dem Berliner Dom – symbolträchtig gegenüber dem Schloss – ihre ultimative Weihe empfingen. Jeffrey Verhey hat gezeigt, dass dieser geschickt evozierte Rausch der Kriegsbegeisterung in vielen kleinen Städten und unter der Landbevölkerung nicht ausbrach. Insofern handelt es sich bei der These von der allgemeinen Kriegsbegeisterung um eine der «großen Geschichtsmythen des 20. Jahrhunderts»¹⁷⁷. Das Massengefühl der Spannung gab es auch hier, aber es verband sich mit anderen Deutungen und psychophysiologischen Ausdrucksformen. Aus solchen Orten wurde berichtet, die Menschen seien erschrocken gewesen und hätten geweint. «Grauen erfüllte die Seelen»¹⁷⁸, heißt es beispielsweise in einem Stimmungsbericht aus dem süddeutschen Städtchen Ebingen. Eine «gedrückte Stimmung» habe auf dem Marktplatz geherrscht, beschrieb ein Pfarrer aus dem Odenwald die Szene, als der Bürgermeister und er selbst den versammelten Menschen die Nachricht vom Kriegsausbruch verkündeten. Obwohl auch hier das Läuten der Kirchenglocken die Leute herbeigerufen hatte,

¹⁷⁵ Siehe hierzu und zum Folgenden Verhey, Der «Geist von 1914» (wie Anm. 133), 116ff.

¹⁷⁶ Siehe Besier, Dryander (wie Anm. 8), 249–260; Andresen, Dryander (wie Anm. 8).

¹⁷⁷ So Janz, Der Große Krieg (wie Anm. 1), 179.

¹⁷⁸ Zit. nach Verhey, Der «Geist von 1914» (wie Anm. 133), 123.

erhob sich kein siegestrunkener Jubel. Vielmehr flossen Tränen; «[...] kein Laut war zu hören; ein dumpfer, schwerer Druck lag auf allen, als ob ein furchtbare Schicksal schwer seine Hand auf den Ort gelegt hätte».¹⁷⁹ Vielerorts wird von Trauer und Angst berichtet, von «stiller Ergriffenheit»¹⁸⁰ nach dem Glockengeläut. Abseits der öffentlichen Kommunikation¹⁸¹, so darf man wohl vermuten, herrschte auch in den Großstädten eine eher gedrückte Stimmung – nicht zuletzt weil sich im Familien-Gedächtnis¹⁸² das Bewusstsein vom Schrecklichen eines Krieges – nämlich dem von 1870/71 – sehr wohl erhalten hatte. Die *Münchner Neuesten Nachrichten* schrieben am 3. August 1914 über die Haltung der Bevölkerung: «Kein lärmender, dröhnender Ausdruck prahlsüchtiger Kraftmeierei, sondern ein Begreifen der furchtbaren Tragweite der Stunde, und darum überall ein tiefer, tiefer Ernst.»¹⁸³ Halten wir fest: Beim Kriegsausbruch 1914 handelte es sich um ein Massenerlebnis, das auf Seiten der Bevölkerung starke kollektive Emotionen weckte; es gab eine verbreitete Erregung, aber durchaus unterschiedliche kognitive Bewertungen dieser außerordentlichen Gefühlslage. Neben schichtenspezifischen Differenzen gab es auch solche des Lebensalters und der Region.¹⁸⁴ Die Begeisterten rekrutierten sich vor allem aus den bürgerlichen Kreisen im Westen; auch die Kriegsfreiwilligen – überwiegend alkoholisierte, singende junge Männer, in der Sprache der Zeit «heldendeutsche Jünglinge»¹⁸⁵, mit altersentsprechenden Aggressionspotentialen¹⁸⁶ – entstammten demselben Milieu und folgten in Teilen wahrscheinlich dem Gruppendruck ihrer Subkultur.¹⁸⁷ Wer wollte schon abseits stehen, wenn der ganze Klassenverband sich meldete? Andere suchten das Abenteuer, die Feuerprobe als «eigentliche Männeraufse»¹⁸⁸. Eine Bestätigung dieser Stimmungslage schien den jungen Männern die festliche Verabschiedung an den Bahnhöfen durch vornehmlich junge Frauen – eine unerhörte Aufwertung. Noch bevor sie auch nur einen Schuss abgegeben hatten, wurden die jungen Leute schon als Helden gefeiert. Überdies lässt sich die Teilnahme an patriotischen Massenkundgebungen nicht von vornherein als

¹⁷⁹ Zit. nach ebd., 124, Anm. 64.

¹⁸⁰ Zit. nach ebd., 125.

¹⁸¹ Siehe Klaus Beck, Kommunikationswissenschaft, Konstanz/München³2013, bes. 57ff; 129ff.

¹⁸² Vgl. Besier, Weder Gut noch Böse (wie Anm. 23), 231ff.

¹⁸³ Zit. nach Verhey, Der «Geist von 1914» (wie Anm. 133), 127.

¹⁸⁴ Als Beispiele für regionalgeschichtliche Studien siehe Christian Geinitz, Der Weltkrieg als Weltgericht. Nationalisierung und Kriegstheologie der deutschen Katholiken zu Beginn des Ersten Weltkriegs am Beispiel der Erzdiözese Freiburg, in: Holzem, Krieg und Christentum (wie Anm. 103), 680–704; Annette Jantzen, Mit Gott im Krieg. Elsässische und lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg, in: ebd., 705–735; Heinrich Pieh/Jürgen Müller/Katja Alt, Hessische Landgemeinden im Ersten Weltkrieg, Hanau 2014.

¹⁸⁵ Verhey, Der «Geist von 1914» (wie Anm. 133), 151; vgl. Gregory, The Last Great War (wie Anm. 74), 403–417.

¹⁸⁶ Vgl. Besier, Weder Gut noch Böse (wie Anm. 23), 265ff; Michael A. Hogg/Graham M. Vaughan, Social Psychology, Harlow⁷2014, 492.

¹⁸⁷ Vgl. Verhey, Der «Geist von 1914» (wie Anm. 133), 173f. Siehe auch Philip Zimbardo, Der Luzifer-Effekt. Die Macht der Umstände und die Psychologie des Bösen, Heidelberg 2008, 252ff.

¹⁸⁸ Ernst Jünger, Kriegsausbruch 1914, in: Gesammelte Werke, Bd. 1, Stuttgart 1978, 544.

Zeichen begeisterter Zustimmung deuten, sondern vielfach trieb die Menschen schlicht Neugier und Sensationslust auf die zentralen Plätze der Stadt. Hier mögen sie von dem anrührenden Gemeinschaftserlebnis auch «angesteckt» worden sein.¹⁸⁹ Doch wie lange hielt dieses Gefühl an, nachdem sie die Versammlung wieder verlassen hatten? Kehrten dann nicht ihre Alltagssorgen und die Ängste um Familienangehörige an der Front zurück? Schließlich mag es vielfach Pflichtgefühl gewesen sein, das die jungen Menschen in die Rekrutierungsbüros führte – ein Motiv, das in Großbritannien den ersten Platz einnahm.¹⁹⁰ Auf Seiten der Geistlichen war das Gemeinschaftserlebnis mit dem Gefühl einer gewachsenen Akzeptanz verbunden. So konstatierte ein evangelischer Pastor voller Genugtuung, vor Kriegsausbruch hätten die Katholiken des Ortes ihn nur mit seinem Nachnamen angeredet; jetzt sei er auch für sie der «Herr Pfarrer».¹⁹¹ Um diese komplexe Gefühlslage in dem gewünschten Sinn interpretatorisch zu beeinflussen, sie zu vereindeutigen, zeichneten die bürgerliche Presse, die Regierung und die Kirchenoberen das die öffentliche Wahrnehmung beherrschende stereotype Bild von der einhelligen Atmosphäre patriotischer Erregung. Die Faszination am Sensationellen trat beispielsweise zutage, als die ersten Verwundeten und Gefangenen in Berlin eintrafen. Schaulustige strömten zu den Bahnhöfen, um fremdes Leid und Unglück in Augenschein zu nehmen.¹⁹² Ein wichtiger Aspekt der Ausnahmesituation bestand auch darin, dass die bis dahin übliche soziale Kontrolle deutlich gelockert war und Verhaltensweisen an den Tag gelegt werden konnten, die wegen der geltenden Werte und Normen in der Gesellschaft ansonsten nicht gezeigt worden wären.¹⁹³ Insofern sahen sich jene Geistlichen bald getäuscht, die im Zusammenhang des Kriegsausbruchs von einer Rückkehr von Zucht und Ordnung geschwärmt hatten.¹⁹⁴ Doch nicht nur eine sittliche Libertinage angesichts des möglichen nahen Endes griff um sich, sondern auch hysterische Brutalität. Als ein französischer Priester mit einer Pistole aufgegriffen wurde, fiel eine aufgebrachte Meute über ihn her und misshandelte ihn so schwer, dass er kurz darauf starb.¹⁹⁵ Unter den hochnervösen Leuten grassierte ein heftiges Spionagefieber, dem Dutzende Unschuldiger zum Opfer fielen.¹⁹⁶

¹⁸⁹ Vgl. Besier, *Weder Gut noch Böse* (wie Anm. 23), 138f; 225; 228ff.

¹⁹⁰ Vgl. Jay M. Winter, *The Experience of World War I*, London 1988, 118. Siehe auch Mallinson, 1914 (wie Anm. 144), 262ff. («Do your duty bravely, Fear God. Honour the King.»)

¹⁹¹ Verhey, *Der «Geist von 1914»* (wie Anm. 133), 132.

¹⁹² Vgl. ebd., 140f.

¹⁹³ Vgl. zur Frauenemanzipation als literarisches Zeugnis etwa Arnold Zweig, *Junge Frau von 1914*. Roman (1931), Berlin 2014. Siehe auch Philipp Blom, *Der taumelnde Kontinent. Europa 1900–1914*, München 2009, 251ff. (Neue Frauen); Christa Hä默le, *Heimat/Front. Geschlechtergeschichte(n) des Ersten Weltkriegs in Österreich-Ungarn*, Wien 2014; Christa Hä默le/Oswald Überegger/Britta Bader Zaar (Hg.), *Gender and the First World War*. Basingstoke 2014.

¹⁹⁴ Vgl. z. B. Geinitz, *Der Weltkrieg als Weltgericht* (wie Anm. 184), 695f.

¹⁹⁵ Vgl. Verhey, *Der «Geist von 1914»* (wie Anm. 133), 147.

¹⁹⁶ Vgl. ebd., 149f.

Über negative Emotionen, panikartige Reaktionen und depressive Massen, wird aus Wohngegenden der unteren Mittelschicht und aus den Arbeitervierteln berichtet sowie aus den Grenzregionen in Elsass-Lothringen, an der Saar, im Norden¹⁹⁷ und im Osten. Es bildeten sich lange Schlangen vor den Banken, Sparkassen und Lebensmittelläden, weil die verängstigten Menschen ihre Sparguthaben abheben, ihr Papiergegeld in Münzen umtauschen und Hamsterkäufe tätigen wollten.¹⁹⁸ Nach der Kriegserklärung an Russland verließen panische Massen – etwa 20 bis 30 Prozent der Bevölkerung – die östlichen Landesteile in Richtung Westen. «Bange Tage waren es», erinnert sich ein Danziger Pastor, «als die an Zahl weit überlegenen russischen Streitkräfte in Ostpreußen eingebrochen waren.»¹⁹⁹ Auch an solchen Orten quollen die Kirchen von Gottesdienstbesuchern über, aber die Besucher zeigten weder Begeisterung noch Neugier, sondern waren in gedrückter Stimmung; Sorgen und Ängste quälten sie. In dieser Situation strömten sie nicht in die Gotteshäuser, um eine religiöse Bekräftigung ihrer Kriegsbegeisterung zu erhalten, sondern weil sie angesichts ihres Jammers Trost suchten. Auf dem Lande trat das klingende Spiel der ausziehenden Soldaten völlig hinter der Sorge zurück, die viele Bauern nicht nur um ihre Söhne, sondern auch die requirierten Pferde und Wagen empfanden, wie ein Pfarrer aus der ländlichen Gegend um Halle/S. notierte.²⁰⁰ In den Arbeitervierteln herrschte tiefe Niedergeschlagenheit, weil Lohnkürzungen bzw. Arbeitslosigkeit aufgrund der eintretenden Rezession oder niedriger Sold die wirtschaftliche Lage der Familien drastisch verschlechterten.²⁰¹ Ein Stuttgarter Pfarrer beschreibt die Stimmung in den ersten Augusttagen so: «Die Kriegserklärung wurde [...] mit einem Gefühl des Betäubtseins durch das Furchtbare aufgenommen.»²⁰² Unter den nationalen Minderheiten im Westen, Norden und Osten Deutschlands überwogen Furcht vor, Abneigung gegen und Hass auf die Mehrheit, jedenfalls keine Kriegsbegeisterung. Da die Regierung wie die Oberste Heeresleitung mit harter Hand auf Konformität drangen, vertieften sich in diesen Kreisen Angst, Panik, Trauer und Niedergeschlagenheit noch – offenen Widerstand gab es dagegen nicht, obgleich gerade die Priester in den ehemaligen französischen West- und den Ostgebieten mit polnischer Bevölkerung als potentielle Aufrührer galten und einige hingerichtet wurden.²⁰³

¹⁹⁷ Vgl. Inge Adriansen, Offenbarungen aus dem Ersten Weltkrieg, in: RSG, 14 (2013), 199–222; Artillerist på Vestfronten. Thomas Sølbecks erindringer fra Første Veredenskrig. Forord af Claus Bungård Christensen, København 2010; Krestens breve og dagbøger. En dansker på vestfronten I Første Verdenskrig. Redigeret af Claus Bundgård Christensen, København 2012, bes. 12–14 (Identitätskonflikte dänischer Soldaten in der deutschen Armee). Ähnlich im Osten: Julia Eichenberg, In fremder Uniform: In Polen wird ein vergessener Krieg wiederentdeckt, in: Mittelweg 36, 23 (2014), 74–88.

¹⁹⁸ Vgl. Verhey, Der «Geist von 1914» (wie Anm. 133), 156,

¹⁹⁹ Ebd., 157.

²⁰⁰ Vgl. ebd., 160.

²⁰¹ Vgl. Brown, A Solemn Purification by Fire (wie Anm. 56), 91.

²⁰² Verhey, Der «Geist von 1914» (wie Anm. 133), 162f.

²⁰³ Vgl. Jacques Fontana, Les Catholiques Français pendant la Grande Guerre, Paris 1990, 211f.

Die hier beschriebenen negativen wie positiven Emotionen hatten jedenfalls eine solche Stärke erreicht, dass sie von den Betroffenen kaum mehr zu kontrollieren waren. Vor dem Hintergrund der erlernten Bewertungs- und Regulationsmuster – Ehre und Stolz des Kollektivsubjekts spielten dabei eine zentrale Rolle²⁰⁴ – diktierten die Anweisungen des «Affektprogramms» das menschliche Verhalten. Entsprechende Emotionssignale sandte der Einzelne an seine Umgebung²⁰⁵ und evozierte damit Gruppenphänomene, ein «Wir-Gefühl», das zu erhöhter Solidarität und innerem Zusammenhalt führte; gegenüber «den Anderen» zeigte man dagegen deutliche Tendenzen der Abwertung, Verachtung und aggressives Verhalten²⁰⁶ – illustriert etwa durch die Sprüche auf den Eisenbahnwaggons «Wir wollen sie dreschen» oder durch blutrünstige Gedichte, wie dem, dass es Russenköpfe regnen und Franzosenköpfe schneien möge. «Dann bitten wir den lieben Gott, dass das Wetter noch so bleibt.»²⁰⁷ Solche Gefühle setzen Handlungstendenzen frei, zumal jene Institutionen, die sie vielleicht hätten ein-dämmen können, wie die Kirchen, selbst in den Strudel kollektiver Emotionen hineingezogen wurden. Anstatt die Gemüter zu beruhigen, verstärkten viele Geistliche die gefühlten Emotionen, indem sie das Geschehen so bewerteten, dass es im Einklang mit den Gefühlen der Gemeinde stand, sie rechtfertigte und bestätigte. Überdies konnten sie darauf setzen, dass die Gläubigen – sofern sie den religiösen Sozialisationsprozess erfolgreich durchlaufen hatten – den Deutungen ihrer Emotionen durch die Pastoren folgen würden.²⁰⁸ «Die Menge ist ein lebendiges soziales Phänomen – sowohl für solche, die selbst involviert sind als auch für solche, denen das Ereignis aus erster Hand bezeugt wurde, oder die es über die Literatur oder die Medien erfahren.»²⁰⁹

Während das Ereignis des Krieges, gesteuert und verstärkt durch die Regierung, die Kirchen und die Printmedien, hohe positive oder negative kollektive Emotionen unter Einschluss körperlicher Gefühle²¹⁰ hervorrief, vermochten die Friedensinitiativen des Papstes, der Sozialistischen Friedenskonferenz, des Erzbischofs von Uppsala und der englischen Quäker²¹¹ kaum positive Emotionen und, daraus folgend, entsprechende Handlungstendenzen zu wecken. Vielmehr lösten sie vor allem Misstrauen aus, erzeugten kaum affektive Anmutung und blieben so auf das Engagement kleiner Gruppen beschränkt, die sich noch dazu

²⁰⁴ Vgl. Ute Frevert, Honor, Gender and Power: The Politics of Satisfaction in Pre-war Europe, in: Holger Afflerbach/David Stevenson (Hg.), *An Improbable War? The Outbreak of World War I and European Political Culture Before 1914*, New York 2007, 233–255.

²⁰⁵ Vgl. Paul Ekman, *Gefühle lesen. Wie Sie Emotionen erkennen und richtig interpretieren*, Heidelberg 2010, 80ff.

²⁰⁶ Vgl. Hogg/Vaughan, *Social Psychology* (wie Anm. 186), 429ff.

²⁰⁷ Zit nach Verhey, Der «Geist von 1914» (wie Anm. 133), 177.

²⁰⁸ Vgl. G. Besier, Religiöse Phänomene und ihre Geschichte als Gegenstand anthropologischer, psychologischer und biologischer Forschung, in: SZRKG, 107 (2013), 115–142.

²⁰⁹ Hogg/Vaughan, *Social Psychology* (wie Anm. 186), 430.

²¹⁰ Siehe dazu die literarische Verarbeitung von Berührung und Nähe bei Santanu Das, *Touch and Intimacy in First World War Literature*, Cambridge 2007, bes. 211–219.

²¹¹ Vgl. Besier, *Krieg – Frieden – Abrüstung* (wie Anm. 34), 79f.

beständig gegen den Makel des unpatriotischen «Pazifismus» zur Wehr setzen mussten. Aus diesem Grund hatten die Friedensbefürworter gegen die Groß-Emotionen der Kriegsromantik keine Chance – mit einer Ausnahme:

Als der fromme amerikanische Präsident Woodrow Wilson im Dezember 1918 bei seiner Ankunft in Paris, später in London und dann erst recht in Rom wie ein Friedensfürst und «Erlöser Westeuropas»²¹² empfangen und gefeiert wurde, da staunte seine Frau Edith zunächst nicht schlecht. «Jedes kleinste Stück Boden war bedeckt von jubelnden, schreienden Menschen [...].»²¹³ Der ihm ergebene Herbert Hoover meinte gar: «Seit Christi Bergpredigt hat es keinen Mann von solch einer moralischen und politischen Macht und solch einen Verkünder des Friedens mehr gegeben. Es war, als ob der Stern von Bethlehem neu erschienen wäre.»²¹⁴ Und auch sein Leibwächter Edmund W. Starling erinnerte sich: «Die Leute jubelten ihm zu, buchstäblich wie einem Gott, dem Friedengott.»²¹⁵ Wilson symbolisierte nicht nur das Ende dieses Krieges, sondern er verhieß den jubelnden Massen, die vier Jahre unter Tod und Hunger gelitten hatten, ein ganz neues Zeitalter: Das definitive Ende aller Kriege, einen «gemeinsam organisierten Frieden» ohne Sieger und Besiegte sowie Freiheit, Demokratie und Selbstbestimmung für sämtliche Nationen – all das verbürgt durch den zu schaffenden Völkerbund.²¹⁶ Es war jener emotionale Augenblick, in dem der Frieden dem Krieg affektiv den Rang hätte ablaufen können. Aber der Idealist Wilson konnte gegen den Willen der Macht-Realisten in London und besonders Paris, aber auch der Republikaner in Washington D.C. sein 14-Punkte-Programm nicht durchsetzen. Der französische Premier George Clemenceau höhnte zynisch: «Der liebe Gott schaffte das in 10 Geboten, Wilson braucht 14.»²¹⁷ Trotz aller Warnungen und Bedenken wurden die Pariser Vorortsverträge geschlossen, die dem Frieden das hässliche Gesicht von moralischer Schuldzu- schreibung und ökonomischer Ausbeutung gaben.

²¹² So Lewis L. Gould (Hg.), *American First Ladies. Their Lives and Their Legacy*, New York/London 2001, 361f.

²¹³ Alden Hatch, *Edith Bolling Wilson. First Lady Extraordinary*, New York 1961, 143. Siehe auch James S. McCallops, *Edith Bolling Galt Wilson: The Unintended President*, New York 2003, 51.

²¹⁴ Herbert Hoover, *The Ordeal of Woodrow Wilson*, Washington D. C. (1958) 1992, 68f.

²¹⁵ Edmund W. Starling, *Starling of the White House*, New York 1946, 124.

²¹⁶ Vgl. Jörg Fisch, *Das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Die Domestizierung einer Illusion*, München 2010, bes. 151ff.

²¹⁷ Zit. nach: William Ralph Inge, *The End of an Age, and Other Essays*, New York 1949, 150. Siehe auch Robert Hanks, *Culture Versus Diplomacy: Georges Clemenceau and Anglo-American Relations During the First World War*, Diss. phil., University of Toronto, 2002.

Anhang

The Peacemaker 1914, 20–22

[20]

Extracts from a speech by Dr. von Harnack

Delivered on the occasion of a meeting of the German Council, at Berlin, on April 28th, 1914²¹⁸

I should like to ask you, with reference to the friendly relations between England and Germany from an historical point of view, to go back with me to far-gone ages, although I know that history is just at present not highly appreciated, and especially ancient history. But you cannot expect the historian to go with the times in this respect. You must allow him the privilege of keeping to this subject. I think I may be able with regard to the depth and seriousness of our relations to England to accomplish something which cannot be done in any other way. Will you accompany me in thought back to centuries about which many educated people have but a vague impression?

In the fifth century Christianity was brought to our fatherland at three different periods. Firstly, by the Romans; after the building of Roman towns in the third, fourth, and fifth centuries, the population of the towns was Christian Roman. The influence spread from the towns into the country. The second period is quite dark, but we have ascertained its existence. The Goths, who accepted Arianism under the Romans, must have had some sort of Christian literary intercourse with their tribe in Germany. Here and there, near Würzburg, and by the Swiss Jura Mountains, Arianism is found, whose existence cannot be in any other way explained. Thirdly, after the Great Chlodwig had overthrown the power of the Romans in Gaul, the Catholic Church being dominant, a Christian and Frankish mission penetrated into Germany. By the middle of the sixth century the work of the Romans had perished. Little remained [21] of the work of the Goths. The Franks brought a Christianity which was purely external, an undisciplined organization of the State, with bishops who could neither read nor write. There was no question of deeply influencing the people. It was a sad state of things; the Church existed simply in the abstract.

In the year 590 Columba landed on the Continent with twelve followers, firstly with the object of leading an ascetic life in accordance with the commandment of Christ – like Abraham leaving fatherland and friends behind him, knowing well that these bind us to the world even more strongly than possessions and riches. Missionary work was a secondary matter. They settled in the Jura Mountains. Their chief work was to found monasteries, as was the custom at home; and from here they went among the people round about. Other followed them from Ireland; more monasteries sprang up: St. Gallen, Reichenau, etc. They had great defects, which probably led to their ruin. The Celts with their weakly natures had no inclination for firm organization – a gentle, rather sentimental people, who could manage nothing more than the co-operation of those in perfect unison, which is nevertheless the first step in organization. Those who did not live in the monasteries were very loosely associated. There was no attempt to form the monasteries into a sort of provincial Church organization. We see here how certain a Church is to perish when each congregation is independent – although it looks as if they enjoy much liberty. History teaches that large communities can last only if they are bound together in an organic body.

²¹⁸ We are indebted to Dr. Siegmund-Schultze for handing us the English translation of this speech. See special Number, page 23. – Ed., Peacemaker

There was no provision for strict discipline for those who did live in the monasteries. There were a few small powder magazines, but without the match which should ignite the whole.

But even for this we must be grateful to the English. A hundred and twenty years later the Saxon Boniface landed in Friesland. In the meanwhile in England, the Christian Celts had been driven back by the heathen Anglo-Saxons. One hundred years later the Anglo-Saxons had been raised to an unexampled standard in morals and learning. This was due to the close connexion with Rome; from thence they received all that was necessary for their education, manuscripts, etc. Hundreds of Saxons made the journey to Rome. Italy and France had no such learned men as the Venerable Bede. Boniface was the child of this civilization. He had entered a monastery, might have become abbot, but refused, desiring as a monk to go forth out into the world, well prepared, to convert the kindred Frisians. At first he had no success, but that did not discourage him. I will mention only a few facts about him. Firstly, in Thuringia and Hesse he sowed the seeds of Christianity, and it grew and flourished. Secondly, he arranged all the constitutional organizations of the Bavarians, Allemani, South Thuringians – government, worship, monastic life, and education. At his death there were hundreds of German ecclesiastics. Thirdly, perhaps his greatest work, even though he did not see it accomplished, was to remodel the worldly Frankish Church chiefly with the help of Pippin. How did he do that? He was firmly convinced that the English Church organizations were the only right ones; what was accepted there must be accepted in Germany. For instance, he appointed English-men only to the most important positions. Although he had studied very much, there was nothing to disturb the perfect harmony of the mission circles. All stood on the same level.

For this the unconditional submission to Rome was necessary. «There sits God incarnate», he once said. He certainly often criticizes Rome, but only to express astonishment – opposition never occurs him. He was an extraordinary character, if not a great man of genius. He was, in fact, greater in what he accomplished than in what he was. His individuality consisted, as is the case with many Englishmen, rather in the energy with which he worked than in his personality. He recognized it to be God's will that he should bring the Gospel to the kindred people. He was not a politician, he was simply a missionary. But he naturally applied to the ruling powers when they existed. These are a few of his characteristics. [22] He was killed by the heathen Frisians between Westphalia and Holland. Through Boniface we became Christians by accepting the English Church which stood under the rule of Rome. Luther said of the Germans, «they are a people who are not easily touched as a body, except under great pressure.» We had first to accept the Church in its authorized form. Lately many historians have condemned Boniface as a man who brought us misfortune. We can say that only if the historian takes as his standard what, in his opinion, should have happened. So our friendly relations – for which we must be grateful – begun with Boniface the Apostle to the Germans.

Der Große Krieg und die Religion in vergleichender Perspektive. Warum 1914 die christliche Kriegskultur über den religiös motivierten Pazifismus obsiegte.

Angesichts der schweren politischen Spannungen im Europa des beginnenden 20. Jahrhunderts bemühten sich die britischen, deutschen und schließlich auch die US-amerikanischen Kirchen um Versöhnung und Ausgleich. Doch kaum war der Krieg ausgebrochen, kreierten sie eine religiöse Kriegskultur. Die kirchenhistorische Erforschung dieser Epoche begann in den 70er Jahren mit einer Beschreibung der Fakten und des Verhaltens der führenden Akteure – verbunden mit theologisch-ethischen Wertungen, oftmals im Ton der moralischen Verurteilung. In den 90er Jahren schloss sich daran eine mentalitätsgeschichtliche Betrachtung der religiösen Kriegskultur an. Seit diesem Jahrhundert überwiegen Untersuchungen zur gelebten Alltagsgeschichte der einfachen Soldaten und der Zivilisten an der Heimatfront – verbunden mit der Frage nach der Bedeutung des Religiösen in spezifischen Untergruppen und Regionen. Inwieweit prägte der christliche Glaube von Subkulturen die Wahrnehmung von Weltwirklichkeit in der Ausnahmesituation des Krieges? Die skizzierten methodischen Perspektiven lassen weithin offen, warum die religiösen Friedensbemühungen der Kirchen so rasch in kriegerisches Engagement umschlagen konnten. Mithilfe eines emotionsgeschichtlichen Zugangs will dieser Beitrag erste Erklärungsansätze geben: Nach schmerzlichen Marginalisierungserlebnissen erhoben die kirchlichen Institutionen in der Ausnahmesituation des Krieges umgehend den Anspruch auf eine autoritative Verstärkung und Deutung kollektiver positiver Emotionen in der Mitte der bürgerlichen Gesellschaft – nicht zuletzt, um dort wieder an öffentlicher Gelung zu gewinnen. Als der ohnedies mythisch überhöhte «Geist von 1914» sich alsbald verflüchtigte, hielt eine Mehrheit des religiösen Spitzenpersonals dennoch an dem Narrativ fest, weil die religiösen Institutionen sich nicht auf die der Öffentlichkeit weithin entzogene Nische individueller Begleitung – vor allem Trost und Zuspruch in persönlichen Katastrophen – beschränken wollten. Das Engagement für den Frieden galt als emotional kaum anmutendes Minderheitenanliegen – eine eher verpönte Außenseiterposition, auf die man sich nicht festlegen lassen wollte.

Krieg und Frieden – Kriegskultur – Friedensbemühungen – Pazifismus – Mentalitätsgeschichte – Außenseiter.

La Grande Guerre et la religion dans une perspective comparative. Pourquoi la culture chrétienne de la guerre l'a emporté sur le pacifisme religieux en 1914

Face aux lourdes tensions politiques en Europe au début du 20ème siècle, les Eglises britanniques, allemandes et finalement aussi américaines (US) ont cherché réconciliation et accord. Cependant, dès l'éclatement de la guerre, elles ont créé une culture religieuse de la guerre. La recherche historique ecclésiastique de cette époque a débuté dans les années 70 avec une description des faits et du comportement des acteurs principaux, accompagnée d'évaluations théologiques éthiques, prenant souvent le ton d'un jugement moral. Dans les années 90, la culture religieuse de la guerre a également été considérée du point de vue de l'histoire des mentalités. Dès le 21ème siècle prédominent les études sur la vie de tous les jours des soldats ordinaires et des civils, de même que la question de la signification du religieux dans des sous-groupes et régions spécifiques. Dans quelle mesure la croyance chrétienne des sous-cultures a-t-elle forgé leur perception de la réalité du monde en situation exceptionnelle de guerre? Les perspectives méthodiques esquissées n'expliquent pas pourquoi les efforts des Eglises pour la paix se sont si rapidement transformés en engagement guerrier. A l'aide d'une approche historique des émotions, la présente contribution entend donner de premières clés d'explication: Après des expériences de marginalisation douloureuses, les institutions ecclésiastiques, en situation exceptionnelle de guerre, ont prétendu immédiatement à un renforcement d'autorité et une interprétation des émotions collectives positives au cœur de la société bourgeoise – notamment afin d'y regagner une certaine valeur publique. Lorsque l'*«Esprit de 1914»*, excessivement mythe, s'est volatilisé, une majorité des leaders religieux sont restés fidèles au récit, car les institutions religieuses ne voulaient pas se restreindre à la niche de l'accompagnement individuel dont le public était privé en grande partie – avant tout la consolation et les paroles de réconfort en cas de détresse personnelle. L'engagement pour la paix était considéré

comme préoccupation des minorités, d'apparence guère émotionnelle – une position de marginal plutôt mal vue, à laquelle on ne voulait pas se s'engager.

Guerre et paix – culture de la guerre – efforts pour la paix – pacifisme – histoire des mentalités – marginal.

La Grande Guerra e la religione in una prospettiva comparativa. Perché nel 1914 la cultura cristiana della guerra vinse sul pacifismo a motivazione religiosa.

Alla luce delle difficili tensioni politiche nell'Europa d'inizio 20mo secolo, le chiese britanniche, tedesche e infine anche quelle americane, si sforzarono di trovare accomodamenti e compromessi. Ma, appena scoppiata la guerra, crearono una cultura religiosa della guerra. La ricerca storico-ecclesiastica su quest'epoca iniziò negli anni '70 con una descrizione dei fatti e dei comportamenti dei principali protagonisti – legata ad apprezzamenti teologico-etnici, spesso espressi con un tono di condanna morale. Negli anni '90 si associa a questa concezione una considerazione della cultura religiosa della guerra dal punto di vista della storia del pensiero. A partire dal nostro secolo prevalgono gli studi sulla storia quotidiana dei soldati semplici e dei civili sul fronte patriottico – legati alla domanda sul significato che la religione riveste in sottogruppi e regioni specifiche. Fino a che punto la fede cristiana delle subculture influenzò la percezione della verità nella situazione d'eccezione della guerra? Le prospettive metodologiche tratteggiate non danno ancora una risposta definitiva sul perché gli sforzi di pacificazione religiosa delle Chiese si trasformarono così velocemente in un impegno guerresco. Questo contributo vuole cercare una spiegazione attraverso un approccio basato sulla storia delle emozioni: nella situazione d'eccezione della guerra, dopo le dolorose esperienze di marginalizzazione, le istituzioni religiose tentarono prontamente di rafforzare e interpretare in modo autorevole le emozioni collettive positive delle società borghese – al fine di guadagnare prestigio. Quando lo «spirito del 1914» si volatilizzò, una gran parte delle personalità di spicco della Chiesa rimase fedele alla stessa narrativa, perché le istituzioni religiose non volevano confinarsi nei limiti dell'aiuto individuale – in particolare del conforto e dell'incoraggiamento nel caso di catastrofi personali. Da un punto di vista emozionale l'impegno per la pace era considerato come una faccenda minoritaria, una posizione marginale piuttosto malvista, alla quale non ci si voleva limitare.

Guerra e pace – cultura della guerra – impegno per la pace – pacifismo – storia delle mentalità – emarginato.

The Great War and Religion in Comparative Perspective. Why the Christian culture of war prevailed over religiously motivated pacifism in 1914.

Given the political tensions in Europe at the beginning of the 20th century, British, German and, ultimately, US churches too, strove for reconciliation and balance. Yet, almost as soon as war had broken out, they created a religious culture of war. Church history research of this period began in the 1970s with description of the facts and of the conduct of the leading participants, accompanied by theological and ethical judgement, typically with a tone of moral condemnation. In the 1990s, the field shifted to include analysis of the mentalities that contributed to the religious culture of war. Since 2000, researchers have investigated the everyday life experience of ordinary soldiers and civilians on the home front, raising questions of the importance of religion for specific sub-groups and regions. For example, to what extent did the Christian beliefs of sub-cultures shape their perceptions of the realities of the world in the exceptional situation of war? One question left largely unanswered in these earlier analyses and perspectives asks why the Church's religiously motivated peace efforts turned so quickly into support for war. The present paper has adopted an emotional-history approach, in an attempt to provide an initial basis for explanation: after a painful experience of marginalisation, church institutions exploited the unusual situation of war to stake an immediate claim as a religious authority reinforcing and interpreting the collective positive emotions from the centre of bourgeois society – an attempt to regain standing within this community. While the somewhat exaggerated myth of the Spirit of 1914 quickly faded, the majority of the religious leaders held to

this narrative. Indeed, the church institutions did not want to restrict their role to individual support – comfort and consolation for personal disasters – of which, to a large extent, the people were deprived. Engagement for peace was considered to be a minority interest with negligible emotional weight, and, if anything, was scorned as an outsider position to which the church did not wish to be committed.

War and peace – Culture of war – Attempts for peace – Pacificsm – history of mentalities – mavericks.

Gerhard Besier, Prof., Dr. theol. habil., Dr. phil., Dr. h.c., The Europe Center, Freeman Spogli Institute for International Studies (FSI) and the Division of Stanford Global Studies (SGS).

