

Krieg gegen die Glaubensbrüder

Die Nationalisierung der Religion im Spiegel der Theologie

Thomas Ruster

War die Kirche damals Kirche? Oder hat sie – in ihrer Unterwerfung unter die Logik des Krieges, in ihrer Unfähigkeit oder Weigerung, dem Freund-Feind-Schema des Krieges die Logik des Evangeliums entgegenzusetzen – vorübergehend aufgehört Kirche zu sein? Und wenn das so wäre, ist dies dann vielleicht schon öfter vorgekommen und kann es immer wieder vorkommen, dass die Kirche aufhört, Kirche zu sein?

Dies ist die Frage, mit der ich als systematischer Theologe an das Thema herangehe. Sie ist geleitet von der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den *sensus fidei* der Gesamtheit der Gläubigen, der, so heißt es in *Lumen Gentium* 12, niemals fehlgehen kann:

„Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben [...], kann im Glauben nicht fehlgehen, und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie mittels des übernatürlichen Glaubenssinns [*sensus fidei supernaturalis*] des ganzen Volkes Gottes immer dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.“

Das katholische Deutschland, die Gesamtheit der Gläubigen, von den Bischöfen bis zum letzten Laien, hat den Ersten Weltkrieg mit getragen, bis zum Schluss. Alle Stellungnahmen, auch wenn sie zum Frieden mahnen, gehen von der Voraussetzung aus, dass dieser Krieg geführt werden muss und dass er für eine gerechte Sache geführt wird. Über die übrigen am Krieg beteiligten christlichen Nationen ließe sich Vergleichbares sagen. Von heute aus lässt sich zweifellos urteilen: Der Name Gottes ist verhöhnt, der Glaube missbraucht, die Ethik Jesu pervertiert worden. Die Kirche war

nicht mehr als die Kirche Jesu Christi erkennbar. Ist damit also die Aussage in LG 12 widerlegt? Hat die dem ganzen Gottesvolk zugesprochene „Verheißung des Gehaltenseins in der Wahrheit“ in dieser Zeit nicht gegolten?¹ Ist nicht die Gesamtheit der Gläubigen im Glauben fehlgegangen?

Urteilen wir von heute aus, so können wir uns selbst nicht aus der Beobachtung herausnehmen. Jene gewaltige Verirrung oder Verblendung, oder was immer es gewesen ist, kann nicht nur das Problem einer früheren Epoche gewesen sein. Es geht um eine fundamentale Gefährdung des Kircheseins, von der wir vorab nicht wissen, ob wir ihr nicht auch heute wieder verfallen sind. Die Kirche ist damals, um es systemtheoretisch auszudrücken, vom nationalen und militärischen System mediatisiert worden. Sie hat nicht mehr in ihren Eigenwerten (Codes) kommuniziert, sondern diese wurden auf der Ebene der Programme als Mittel in das politisch-militärische System integriert, zu dessen Erhaltung und Stützung.² Wenn Franz Blei, österreichischer Schriftsteller, Übersetzer und Hochlandautor, einer der wenigen weiter denkenden Beobachter der damaligen Zeit, mit seiner Vermutung recht hat, dass dieser Krieg nur die Fortsetzung des Kapitalismus mit anderen Mitteln war, dass „das kapitalistische Europa eine Raubpolitik“ treibt und dass beständige Rüstung, gewaltsame Konkurrenz und eben auch der Krieg selbstverständlich zur „Ideologie dieser auf Raub und Gewalt gestellten kapitalistischen Politik“ gehören³, dann sollten wir unserer eigenen Verwicklung in den Kapitalismus und seiner auch heute nicht geringen Opfer eingedenk

1 J. Werbick, Prolegomena, in: Th. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik Bd. 1, Düsseldorf 2009, 21. – Es ist kein Einwand gegen diese Zweifel am *sensus fidei*, wenn gesagt wird, dass dies dann nur für Deutschland bzw. andere am Krieg beteiligte Nationen gelte. Nach *Lumen Gentium* 26 ist die „Kirche Christi [in allen] Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend“; dies entspricht der eucharistischen Ekklesiologie des Konzils.

2 Vgl. N. Luhmann, Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1994, 244–251. Luhmann führt aus, wie heute die meisten Funktionssysteme durch das Wirtschaftssystem mediatisiert werden und sich an der Codierung der geldbestimmten Kommunikation ausrichten.

3 Vgl. F. Blei, Die katholische Aufgabe, in: HL 13,1 (1915/16) 314–322, 467.

sein, bevor wir die Haltung der Vorfahren als Verblendung verurteilen. Ob nun Nationalisierung oder Ökonomisierung der Religion (und womöglich kommen ja beide aus derselben Wurzel) – die Frage ist: Wie entgeht die Glaubenskommunikation der Mediatisierung? Dies ist die gleiche Frage wie die nach dem möglichen Fehlgehen in der Wahrheit. Auf ihre Klärung läuft dieser Beitrag zu.

Ich gehe so vor, dass ich vor allem Aussagen aus den Zeitschriften *Hochland* und *Stimmen der Zeit* sowie einige weitere Quellen für die Frage auswerte, wie der Krieg damals katholischerseits gesehen und beurteilt worden ist. Von besonderem Interesse sind dabei die Sichtweise der Theologie und die von ihr herangezogenen Denkformen. Es gab spezifische Probleme für katholische Menschen, den Krieg zu bejahen. Zum einen war da der Widerspruch zwischen den Friedensbotschaft Jesu und der Gewalt des Krieges. Zum anderen war es rechtfertigungsbedürftig, dass der Krieg gegen katholische Länder und damit gegen Glaubensbrüder und -schwestern geführt wurde, vor allem in Belgien und Frankreich. Wie stehen nationale Sache und Glaubensgemeinschaft zueinander? Zur Bearbeitung dieser beiden Probleme war die Theologie aufgerufen. Die Versuche der Theologie, sich in dieser Situation zu bewähren, d. h. Lösungen für die von den Katholiken als dringend empfundene Problemen zu finden, bilden den Schwerpunkt der folgenden Darstellung.

1. Die Logik des Krieges im katholischen Geistesleben

Andreas R. Batlogg SJ hat im Editorial der *Stimmen der Zeit* 2014 kritisch auf die Kriegsbegeisterung der Jesuiten in der Zeit des ersten Weltkriegs zurückgeblickt, wie sie in den damaligen Beiträgen in den *Stimmen* und ihrer französischen Schwesterzeitschrift *Études* ihren Ausdruck fand. „Aber“, so führt er entschuldigend an, „deutsche und französische Jesuiten waren damals vor allem Patrioten. Beide mussten gegenüber ihrer Regierung nach den Erfahrungen der Vertreibung und des permanenten Verdachts, ferngesteuerte Marionetten Roms zu sein, ihre Vaterlandstreue unter Beweis stel-

len.“⁴ Ähnliches dürfte für die Katholiken insgesamt gelten, die – nach Kulturkampf und Inferioritätsdiskussion in Deutschland bzw. Kampf zwischen Kirche und säkularem Staat in Frankreich – die Chance sahen, die nationale Gleichberechtigung zu erreichen.⁵ Doch wie weit reicht dieses Argument? War die Zustimmung der Katholiken zum Krieg nur taktisch, war sie gar nicht ernst gemeint?⁶ Die Belege im folgenden Abschnitt sollen zeigen, dass das Denken in der Logik des Krieges die Katholiken tiefgreifend erfasst hatte, wenn auch das Motiv der nationalen Anerkennung verstärkend hinzugekommen sein mag.

Mit dem Generalmajor Friedrich Otto hatte das *Hochland* über die ganze Länge des Krieges hinweg einen Berichtersteller engagiert, der dem Freund-Feind-Schema getreulich folgte und eine entsprechende Sicht der Ereignisse vermittelte. Tapferkeit, Opfermut und Heldentaten werden nur von den deutschen Soldaten berichtet, Schandtaten und Gräueltaten umso mehr von den Feinden. Deutschland befinde sich in einem Verteidigungskrieg gegen die „Einkreisungsmächte“, von daher wird jede kriegerische Anstrengung und selbstverständlich auch der völkerrechtswidrige Einmarsch in Belgien gerechtfertigt. Hindenburg ist Genie und Retter. Bis in letzten Kriegsmonate nährt Otto die Hoffnung auf einen Siegfrieden – so wurden also die *Hochland*-Leser informiert.⁷ Die Einkreisungstheorie als Erklärung und Rechtfertigung des Krieges vertrat auch der katholische Historiker Richard von Nostitz-Rieneck in ausladenden historischen Analysen; nach ihm handelte es sich um den Neid der Feinde gegen die aufstrebende Großmacht Deutschland.⁸ Somit stehen, was Grund, Berechtigung und Ziel des Krieges betrifft, die Dinge für die katholische Publi-

4 A.R. *Batlogg*, Editorial, in: *StdZ* 139 (2014) 505f., 506.

5 Vgl. entsprechende Äußerungen des Bischofs von Speyer Michael von Faulhaber in ‚Der Krieg im Lichte des Evangeliums‘ (1915) in: O. *Weiß*, *Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933*, Regensburg 2014, 77.

6 Für die Juden in Deutschland stellte sich die Lage ähnlich dar, vgl. den Roman von A. *Primor*, *Süß und ehrenvoll*, Köln 2013.

7 Vgl. die Beiträge von F. *Otto* in *HL* 11,2 (1914) 739–741; *HL* 14,2 (1917) 45–53; *HL* 15,2 (1918) 640–646.

8 R. *von Nostitz-Rieneck*, *Wie der Weltkrieg kam*, in *STdZ* 88 (1915) 101–110; vgl. zu

zistik in vollständigem Einklang mit der offiziellen Politik. In dem damit gegebenen Rahmen findet man zahlreiche Beiträge, die ein Hineindenken der Autoren in den Geist des Kriegs bezeugen. Heinrich Pesch SJ schreibt über die Kriegswirtschaft. Er vermerkt den Aufschwung der religiösen Literatur in den ersten Kriegsmonaten. Über alle wirtschaftlichen Chancen und Risiken des Krieges zeigt er sich bestens informiert, inclusive der Entnahme von Rohstoffen aus den eroberten Gebieten, die ihm kein Problem darstellt. Sein Deutungsansatz zieht einen Unterschied zwischen der bloß profitorientierten, seelenlosen Volkswirtschaft in England und dem „Zusammenstehen aller Stände und Berufszweige“ in Deutschland.⁹ Ein Mathias Baerting sorgt sich um den Männerreichtum in Russland, der es den Feinden ermögliche, Verluste leichter auszugleichen. Dies könne ein „sehr wichtiger Faktor im biologischen Konkurrenzkampf der Völker“ sein. Der Verfasser spricht sich für die Erleichterung der jugendlichen Familiengründung aus, da umso mehr Jungen gezeugt würden, je jünger die Väter bei der Zeugung seien.¹⁰ Der Jesuit, Biologe und Rassenhygieniker Hermann Muckermann weiß darum, dass der Krieg gerade „die Besten“ dahin rafft und setzt sich für die Ausmerzungen des Erbgutes Minderwertiger ein, um das Gleichgewicht im Volke zu halten. Von staatlichen Programmen, wie sie diesbezüglich in den USA bereits praktiziert werden, nimmt er allerdings Abstand, ohne doch deren Voraussetzungen in Frage zu stellen.¹¹ Bedenken gegen die zunehmende Grausamkeit des Kriegs zu vertreiben, bemüht sich Luzian Pfleger. Es sei nun einmal so, „daß der Krieg ein roh gewaltsam Handwerk sei und bleiben wird“, wobei es ausschließlich die Gegner sind, von denen die Grausamkeiten berichtet werden. „Humanitätsduselei“ sei jedenfalls unangebracht, dagegen sprächen kulturgeschichtliche Argu-

„Einkreisungsobsessionen“ *H. Münkler*, *Der Große Krieg. Die Welt 1914–1918*, Berlin 4²⁰¹³, 71–82.

⁹ *H. Pesch*, *Krieg und Volkswirtschaft*, in: *StdZ* 88 (1915) 122–147, 231.

¹⁰ *M. Baerting*, *Rußlands Männerreichtum*, in: *HL* 14,2 (1917) 485–487, 485.

¹¹ *H. Muckermann*, *Rassenhygienische Ausmerzungen des Minderwertigen*, in: *StdZ* 92 (1917) 356–360.

mente.¹² Das Denken in Freund-Feind-Verhältnissen erstreckte sich auch auf Kultur und Wissenschaft. Ein Nachruf auf Claude Debussy nennt dessen Musik ein „planloses Dahinschwelgen in verschwommenen, traumhaften Stimmungen“; das Ziel des Komponisten, Frankreich von Wagner zu befreien, habe er nicht erreicht, sondern er stehe im Gegenteil auf dessen Schultern.¹³ Was die Wissenschaft betrifft, so resümiert Erich Wasmann am Ende des Krieges: Deutschland habe durch den Krieg eine „wissenschaftliche Vorherrschaft“ errungen, die „durch keine Quadruple Entente scientifique“ zunichte gemacht werden könne; mindestens in dieser Hinsicht habe Deutschland den Krieg also gewonnen.¹⁴ Ebenfalls auf die Zeit nach dem Krieg blickt Beda Prilipp im Jahr 1917. Er überliefert die letzten Worte eines sterbenden Soldaten – „Wir werden niemals vergessen und vergeben, und eines Tages wird ein neues Deutschland uns rächen“ – und berauscht sich „in dem Gedanken an das neue Deutschland, an die kommende Jugend, die um des großen Ganzen willen leben und sterben wird wie er“.¹⁵

Nein, die Zustimmung der Katholiken zu diesem Krieg war ausweislich dieser Publizistik keine äußerliche und taktische. Der Geist des Krieges war in diesen Zeitschriften präsent, und er wuchs wie von selbst in immer neue Bereiche hinein. Gegenstimmen sind nicht zu finden.

12 L. Pflieger, Zur Kulturgeschichte der Kriegsgreuel, in: HL 14,1 (1916/17), 141–154; 330–340, 340.

13 E. Schmitz, Nachruf auf Claude Debussy, in: HL 15,2 (1918) 222–224, 223.

14 E. Wasmann, Die naturwissenschaftlichen Kriegsziele unserer Gegner, in: Stdz 95 (1918); 157–167, 166f.

15 B. Prilipp, Bekenntnisse aus den Schützengräben – drüben und hüten, in: HL 14,1 (1916/17) 706–713, 707f.

2. Die Nationalisierung der Religion und die Reaktionen auf die Friedensinitiative Benedikts XV.

Das 19. Jahrhundert war das Jahrhundert des Nationalismus und in einem damit der Nationalisierung der Religion.¹⁶ Die Konfessionen sind dabei verschiedene Wege gegangen.¹⁷ Wie aber vollzog sich die nationale Codierung einer Religion wie der katholischen, die sich als weltweite, völkerübergreifende Glaubensgemeinschaft verstand und die bisher, jedenfalls in Deutschland, dem nationalen Gedanken eher fern gestanden hatte? Die mit dem Unfehlbarkeitsdogma und der Definition des Jurisdiktionsprimates 1870 den übernationalen Mittelpunkt der katholischen Welt im Gegenzug zum nationalen Gedanken neu manifestiert hatte; noch in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts verbot z. B. Bischof Ketteler von Mainz seinen Priestern die Teilnahme an nationalen Gedenkfeiern der Reichsgründung.¹⁸

Wie sich zeigt, erreichte die nationalistische Ideologie erst mit dem Ersten Weltkrieg die Katholiken wirklich. Eine wichtige Rolle spielt dabei, wie Thomas Fliege gezeigt hat, die Nationalisierung der Figur des Erzengels Michael.¹⁹ Bereits in den napoleonischen Kriegen war er zur Symbolfigur der Deutschen geworden, der gegen den „Drachen“ Frankreich kämpft. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wird er weiter „germanisiert“ und macht Karriere als preußisch-deutscher Nationalheiliger; man findet Darstellungen mit Kaiser Wilhelm II. in Michaelspose. In eigenartiger Weise schwimmt seine Figur dabei mit dem „deutschen Michel“. Ausweis-

16 Vgl. Th. Fliege, Sankt Michael als national-religiöser Mythos, in: G. Korff (Hg.), *Alliierte im Himmel. Populare Religiosität und Kriegserfahrung*, Tübingen 2006, 159–199. Fliege verweist auf Norbert Elias: *Der Nationalismus war das mächtigste soziale Glaubenssystem im 19. und 20. Jahrhundert*; nach Elias Canetti sind Nationen so anzusprechen, als wären sie Religionen (vgl. ebd., 160).

17 Zur protestantischen „Erfindung“ der Nation vgl. F.W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 102–132.

18 Vgl. K. Hammer, *Deutsche Kriegstheologie (1870–1918)*, München 1971, 73–85. Charakteristischerweise zeigten die Altkatholiken, die das Unfehlbarkeitsdogma ablehnten, eine deutlich stärkere nationale Begeisterung.

19 Vgl. Th. Fliege, Sankt Michael (s. Anm. 16).

lich ikonographischer und ritualistischer Belege (z. B. Nagelungen) erreicht seine religiös-nationale Instrumentalisierung im Ersten Weltkrieg ihren Höhepunkt. Die letzte große Offensive des deutschen Heeres trug den Namen „Michaels-Offensive“, sie wurde flankiert von den Begleitoffensiven „St. Georg I und II“ sowie dem „Erzengel-Angriff“.²⁰ Der himmlische Krieg hatte auf den irdischen übergegriffen, und die Deutschen standen auf der Seite des Engels. Fliege, der die erstaunliche Karriere des Engels und Heiligen im protestantischen Preußen beschreibt, hält fest, dass auf katholischer Seite die Profanierung der Michaels-Gestalt nicht so weit ging wie im Protestantismus. Dennoch gibt es bedeutende Belege für die militärisch-nationale Aufladung des Michaelskultes auch im Katholizismus: Die Nationalisierung der katholischen Religion hatte hier ein geeignetes Vehikel gefunden. In Frankreich spielte der Sacré-Cœur-Kult eine vergleichbare Rolle.²¹ Die just zwischen dem deutsch-französischen Krieg von 1870/71 und dem Ersten Weltkrieg erbaute Basilika in Paris war über den Herz-Jesu-Kult verbunden mit der Visionen der Salesianerin Marguerite Marie Alacoque im 17. Jahrhundert, nach denen Frankreich über alle Feinde siegen werde, wenn es sich zum Heiligsten Herzen Jesu bekehrt. Der Verkauf von Medaillen entsprechenden Inhalts florierte, vor allem für die Soldaten an der Front. Überhaupt bescherte der Krieg zumindest in den ersten Monaten der Kirche in Frankreich einen bedeutenden Aufschwung. Die Gottesdienste waren voll, Bischöfe, die in den umkämpften Städten ausharrten, wurden als Helden verehrt. Die Jungfrau war in Lourdes erschienen, also stand sie auf Seiten Frankreichs. Der Krieg war die Strafe für die Sünden Deutschlands (bzw. innenpolitisch: der laikalen französischen Republik).²² Christlicher Glaube und nationaler Krieg waren sowohl in Deutschland wie in Frankreich eine enge Verbindung eingegangen.

20 Ebd., 197.

21 Vgl. C. Schlager, *Le drapeau national au Sacré Coeur*. Zur politischen Strahlkraft des Sacré-Cœur-Kultes in Frankreich im Ersten Weltkrieg, in: G. Korff (Hg.), *Alliierte* (s. Anm. 16), 201–222.

22 Vgl. F. Gugelot, 1914–1918 – ein Krieg ohne Glaube. Der Erste Weltkrieg in französischen Augen, in: *StdZ* 139 (2014) 507–515.

Wie wurde nun diese Nationalisierung der Religion theologisch reflektiert? Otto Zimmermann SJ, Schriftleiter der *Stimmen der Zeit*, erklärte 1916: Man darf Gott nicht nationalisieren und man darf die Nation nicht vergöttlichen. Aber man soll Gott als den Urheber der Nation und die Nation als seine Schöpfung ehren.²³ Wurde dieses prekäre Gleichgewicht gewahrt? Hat die Theologie dem Druck der „Straße“²⁴ standgehalten? Konkret wird diese Frage u. a. an der Stellung zu den sogenannten „Ideen von 1914“. Hermann Bahr schreibt dazu im *Hochland* in Auseinandersetzung mit einem gewissen Prof. Plenge.²⁵ Nach Bahr sind diese Ideen (Gemeinschaft, Eingliederung in Volk und Staat) das willkommene Gegenmittel gegen die Ideen von 1789 (Atomisierung, Individualisierung). Gegen Plenge wendet er ein, dass diese Ideen auch schon lange vor 1914 bestanden haben, und zwar gerade bei den Katholiken. Insofern also die Ideen von 1914 eine antimoderne und antiaufklärerische Tendenz haben, sind es auch und wesentlich katholische Ideen. Der Duktus des Beitrags ist so, dass der Autor Zustimmung zu diesen Ideen bei den Lesern voraussetzt und zeigen will, dass die Katholiken ganz auf der Höhe dieser Ideen stehen.

Ein anderer Gesichtspunkt ist die Frage, ob der Krieg aus theologischer Sicht als gerechter Krieg gesehen werden kann. Diese Frage wird umstandslos bejaht, denn eine Anordnung der Obrigkeit, ein gerechter Grund und eine rechte Absicht (vgl. Thomas v. Aquin, S. Th. II-II q. 40) seien gegeben.²⁶ Wenn es denn die Funktion der Lehre vom gerechten Krieg war, ungerechte Kriege als solche zu bezeichnen und zu verurteilen – in der deutschen Theologie jener Zeit darf sie diese Funktion nicht ausüben. Ob das nun an dieser Lehre liegt oder an der Absicht jener, die sie handhabten, ist an dieser Stelle nicht zu erörtern.

23 Nach K. Hammer, Kriegstheologie (s. Anm. 18), 82 mit Verweis auf einen Beitrag von Zimmermann in den *StdZ Erg.-Hefte* 1916, 1. Reihe, 3. Heft (der Beitrag war mir nicht verfügbar).

24 Dass sich die Nationalisierung der Religion v.a. auf der „Straße“ vollzog, darauf weist F. Gugelot, 1914–1918 (s. Anm. 22), 514, hin.

25 H. Bahr, Nationalismus, in: *HL* 14,2 (1917) 257–269.

26 Vgl. M. Reichmann, Der hl. Thomas von Aquin und der gerechte Krieg, in: *StdZ* 87 (1914) 83–85.

Über alle bereits angeführten und noch anzuführenden Belege für die Nationalisierung der Religion hinaus – alle Belege dieses Beitrags legen davon Zeugnis ab – kommt besondere Bedeutung der Frage zu, wie die deutschen Katholiken und ihre Theologen auf die Friedensinitiative des Papstes Benedikt XV. reagierten. Bekanntlich hatte sich der Papst in einer Haltung strikter Neutralität gegenüber den Kriegsparteien in mehreren Aufrufen für die Beendigung des Krieges eingesetzt und schließlich am 1. August 1917 eine „Friedensnote an die Häupter der kriegführenden Völker“ gerichtet. Die von mir konsultierten Zeitschriften behandeln dieses Thema nur am Rande. Im *Hochland* schreibt der Münsteraner Moraltheologe Joseph Mausbach über das „Friedensprogramm des Heiligen Vaters“²⁷ – allerdings nicht direkt, sondern in Auseinandersetzung mit der Position des Berliner Rechtsgelehrten Joseph Kohler. Dieser hatte die Friedensnote kritisiert und gesagt, der Papst hätte entweder den Erfolg der deutschen Truppen zum „Gottesurteil“ erklären oder aber eine eindeutige Verurteilung der Gegner Deutschlands aussprechen sollen. Es fällt Mausbach leicht, beide Forderungen als überzogen zurückzuweisen, wenn er auch vorgibt, sachlich beide Ansichten zu teilen. Ist nicht der Umstand, dass der Krieg auf dem Boden Frankreichs geführt wird, schon ein Gottesurteil, ist damit nicht Frankreich genug gestraft?²⁸ Seine eigene Linie ist es dann, die Vorschläge des Papstes (Verzicht auf Reparationen, Abrüstung, Verzicht auf Annexionen, internationales Schiedsgericht) dem Lesepublikum vorsichtig schmackhaft zu machen, indem er darlegt, dass sie durchaus im deutschen Interesse liegen. Maximalistische Ansprüche wie die Annexion der eroberten Gebiete seien nicht durchsetzbar oder könnten nur mit unverhältnismäßig hohen Blutopfern erreicht werden. Der Verzicht auf Reparationen werde durch die Einsparungen bei der Rüstung aufgewogen usw. Mausbach führt aus, der Krieg habe keine Rechtfertigung vor der „geistigen Kultur“, der „christlichen Humanität“ und auch nicht vor der „göttlichen Vorsehung“, wenn er nicht Durch-

27 J. Mausbach, Das Friedensprogramm des Heiligen Vaters, in: HL 15,1 (1917/18) 81–99.

28 Vgl. ebd., 92.

gang ist zu einer „Ära des geordneten Rechts und Friedens der Völker“.²⁹ Wem das Friedensplädoyer des Papstes zu schön sei um wahr zu sein, müsse sich fragen, ob nicht der Ausblick auf einen „zweiten Weltkrieg zu gräßlich [sei] um wahr sein zu dürfen.“³⁰ In der politischen Konkrektion aber bleibt all das sehr vorsichtig: Deutschland solle sich auf die Friedensinitiative einlassen, wenn es die Entente-Mächte auch tun. Vor allem eine Sorge treibt den Moraltheologen um: „die Befürchtung, die deutschen Katholiken könnten durch den eindringlichen Friedenston der Papstnote im pflichtmäßigen Wetteifer patriotischen Kämpfens und Durchhaltens erschüttert werden“ – aber, so mit Nachdruck, diese Befürchtung sei „grundlos“.³¹

Deutlich schärfere Töne schlägt der Jesuit Franz Ehrle, der spätere Kurienkardinal, an.³² Er überträgt die Formel des Papstes „Recht und Gerechtigkeit“ in „Leben und Leben lassen“. Eben dies habe England aber in seinem Neid gegen das aufstrebende Deutschland nicht getan. Die Unvermeidlichkeit des Krieges wird aus dem Kampf ums Dasein erklärt. Ehrle vertritt einen politischen Sozialdarwinismus: „Es kann daher, solange der Vernichtungswille Englands andauert, leider von Friede keine Rede sein.“ Die deutsche Regierung kann aus Gründen der „Daseinssicherung“³³ den Krieg nicht beenden. Es gibt nur das eine Gebot: alle Kräfte, „alle Opfer und Entbehrungen zur Verteidigung, zum Siege einsetzen. Von diesem Gebot kann und will uns auch der Heilige Vater nicht freisprechen“³⁴, so wird gleich mehrmals wiederholt. Die einzelnen päpstlichen Vorschläge entsprechen zwar dem Naturrecht, aber ihre Durchführung hängt von der Stimmung ab, „mit der England nach Aufgabe seines Vernichtungswillens in die Verhandlungen eintreten wird.“ Ehrle schließt: „Nach dem Gesagten besteht in der ge-

29 Ebd., 97.

30 Ebd.

31 Ebd., 88.

32 F. Ehrle, Die päpstliche Friedensnote, in: StdZ 94 (1918) 1–28 (enthält eine Wiedergabe der Friedensnote in ital., franz. und dt. Sprache).

33 Ebd., 26.

34 Ebd., 22.

genwärtigen Kriegslage für das deutsche Volk eine zweifache, gleich ernste, gleich schwere Last: Kampf und Durchhalten sowie Friedensbereitschaft.“³⁵ Dennoch sei es schön zu wissen, dass über allem Schlachtengetümmel der Papst als „Friedensfürst“³⁶ thront. Es ist schon bemerkenswert, wie weit sich ein Jesuit, der dem Papst unbedingten Gehorsam geschworen hat, von der konkret gemeinten Friedensinitiative dieses Friedensfürsten entfernt – ein Indiz mehr für die Nationalisierung der Religion, von der hier die Rede ist.

3. Patriotische Pflicht im Modell von Natur und Gnade

Das Modell von Natur und Gnade hatte sich im 19. Jahrhundert als Leitmodell des katholischen Denkens herausgebildet. „Natur“ steht dabei für das, was dem Menschen als Geschöpf zukommt; das ist vor allem all das, was zu seiner Selbsterhaltung notwendig ist.³⁷ Der Mensch hat darauf gewissermaßen einen Anspruch, denn Gott kann ihm nicht das verweigern, was er zur Erhaltung seines natürlichen Daseins benötigt (wie auch bei Pflanzen und Tieren). Dagegen ist die Gnade das, was Gott dem Menschen über seine Natur hinaus schenkt (*gratia/gratis*): ein Leben nach dem Gesetz der Liebe, die Gotteskindschaft und damit die Teilhabe am Leben des dreieinigen Gottes, die ewige Anschauung Gottes im Himmel.³⁸ Nach der jesuitischen Auffassung,³⁹ die bei den Kriegstheologen überwiegend zu Geltung kommt, sind Natur und Gnade wie zwei Stockwerke übereinander angeordnet: Zuerst muss die Natur, quasi das Erdgeschoss, vollständig errichtet sein, die Gnade, das zweite

35 Ebd., 27.

36 Ebd., 28.

37 In Anschluss an Thomas von Aquin, vgl. z. B. S. Th. II-II, 64,7.

38 Vgl. Thomas von Aquin über die doppelte Glückseligkeit des Menschen: S. Th. I-II, 62,1.

39 Vgl. *D. Berger*, Natur und Gnade. In systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Regensburg 1998, 47–66.

Stockwerk, kommt dann gegebenenfalls dazu – aber nicht zwingend, denn auf die gnadenhafte Vollendung hat der Mensch keinen Anspruch. Die Beziehung zwischen Natur und Gnade wurde in folgendem Axiom gefasst: „Die Gnade zerstört die Natur nicht, sie setzt sie voraus und vollendet sie.“⁴⁰ Für die Kriegsverhältnisse folgt daraus: Zur Natur gehört die Selbsterhaltung, wie sie im Krieg vollzogen wird, denn das Land muss vor dem Zugriff der Feinde geschützt werden. Der Krieg steht also im Einklang mit der Natur des Menschen. Der Mensch hat auch vor Gott einen Anspruch darauf, dass er seiner Natur gemäß handeln kann, also sein Land verteidigen. Auf der Natur kann dann die Gnade aufbauen. Demgemäß hatten also die Theologen nach den Ansatzpunkten der Gnade gerade inmitten der Natur des Krieges zu suchen. Welche Ereignisse, welche Erfahrungen ließen die gnadenhafte Vollendung der Natur im Kriege erkennen – die Gnade in den Schützengräben, die Gnade angesichts des Massensterbens, die Gnade inmitten der Freund-Feind-Verhältnisse? – In diesem Rahmen stehen die folgenden Äußerungen.

Eine schulmäßige Anwendung des Natur-Gnade-Schemas finden wir bei dem Moraltheologen Otto Schilling. In seiner Tübinger Antrittsvorlesung nutzt Schilling das Natur-Gnade-Paradigma für eine umfassende theologische Rechtfertigung des Krieges, wie er von deutscher Seite aus geführt wurde.⁴¹ Er erklärt: Das Christentum ist keine Religion der Schwäche und Duldung, wie z. B. Machiavelli behauptet. Nach Thomas dürfen wir dem Verletzer unseres Rechts Übles wollen, dürfen wollen, dass ihm die gebührende Strafe erteilt wird. Schmähungen darf man um der Gerechtigkeit willen zurückweisen. Das ist die Seite der „Natur“. Wie steht das mit der Bergpredigt, die die Seite der Gnade repräsentiert, im Einklang? Die

40 Dazu wird immer wieder auf Thomas verwiesen, obwohl es sich nicht wörtlich bei ihm findet. Vgl. aber S. Th. I, 1,8 und II-II, 10,12.

41 Vgl. O. Schilling, Politik und Moral nach Thomas von Aquin, in: ThQ 99 (1917/18) 79–98 (übrigens der einzige Beitrag in der Theol. Quartalschrift in den Jahren 1914–18, der auf den Krieg zu reagieren scheint. Ansonsten nimmt die wissenschaftliche Theologie, wie sie in dieser Fachzeitschrift repräsentiert ist, keine Rücksicht auf die Zeitereignisse).

Bergpredigt ist „reine Privatmoral“, sie wendet sich mit ihren Mahnungen an den „Einzelnen als solchen, nicht als Glied des Staates“. ⁴² Für die Politik gilt nach dem Grundsatz, dass die Gnade die Natur vollendet und nicht zerstört, allein die Vernunft. Thomas kommt auf dem Weg vernunftgemäßer Erkenntnis zu Grundsätzen, die für die Politik maßgebend sind. Diese Grundsätze sind: Der Regent hat die Pflicht dafür zu sorgen, dass der Staat frei, stark und unüberwindlich dasteht in der Welt, ferner hat er für die materielle Autarkie des Staates zu sorgen, ihn vor Gefahren von außen zu schirmen und dafür in ständiger militärischer Vorbereitung und Bereitschaft zu sein. Und weiter: Thomas verurteilt zwar die Lüge, aber die Wahrheit darf ‚verhüllt‘ werden. „Das gilt selbstverständlich insbesondere im Kriege, wo deshalb auch der Hinterhalt als durchaus erlaubt zu betrachten ist.“ ⁴³ Und: An Verträge muss man sich halten, es sei denn, die Umstände ändern sich. „So darf auch der Staat über ein Abkommen“ sich hinwegsetzen, „wenn seine Existenz in Frage kommt“. ⁴⁴ Der Einmarsch in Belgien ist damit gerechtfertigt. Hingegen ist ein Treuebruch, das Im-Stich-Lassen eines Freundes, unbedingt verwerflich (Kriegseintritt Italiens auf der Seite der Alliierten?). Ergebnis des ganzen Durchgangs ist, dass des Thomas „edler, gemäßigter Realismus ... ebenso sehr christlichem Geiste als echt deutschem Denken und Fühlen entspricht.“ ⁴⁵

Auch Peter Lippert SJ hat seine Äußerungen zum Krieg zunächst ganz an dem Natur-Gnade-Modell ausgerichtet. ⁴⁶ „Der nationale Sinn stammt aus Gott“, so erklärt er 1914, das heißt er stammt aus der Natur, die von der Gnade nicht zerstört wird. Am Ende des Krieges wird der „Sieg des gesammelten und ernstesten, des sittlichen und christlichen Geistes, ein Sieg des guten und edlen Men-

42 Ebd., 83.

43 Ebd., 94.

44 Ebd., 95f.

45 Ebd., 97.

46 Zu ihm vgl. *Th. Ruster, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn u. a. 1994, 320–328. Lipperts immer wieder gerühmte Menschenfreundlichkeit, seine seelsorgerische Nähe zu den Menschen scheinen auch durch seine Äußerungen zum Krieg durch, aber er musste sie, wie zu zeigen ist, erst gegen das klassische theologische Schema erringen.

schentums“ stehen. Der Krieg wird also zunächst ganz der Natur und ihrer Vollendung („Menschentum“) zugerechnet.⁴⁷ Wenig später heißt es: Vaterländischer Sinn und katholischer Glaube sind organisch verbunden. Im Krieg kämpft das Bessere gegen das Schlechtere („gegen das Kranke und Faule“), und am Ende werden alle davon profitieren, wenn sich das Bessere durchsetzt. Der Krieg sorgt also für die Durchsetzung des Besseren, er bereitet die Gnade vor.⁴⁸ Der Fortgang der Ereignisse ließ für Lippert diese „organische“ Position ins Zwielficht, ja ins Aporetische geraten. Wie lassen sich Menschenliebe und Völkerhass miteinander vereinbaren? Er erklärt: „Wir sind unseren Feinden Liebe und Haß schuldig, kein Zweifel [...]. Wir brauchen also nicht zu fürchten, daß die menschliche und christliche Liebe unsere Entschlossenheit lähmen, unser Durchhalten schwächen, unsere Seelenstärke aufweichen könnte. Sie ist sehr wohl verträglich mit einem echten und gerechten ‚Haß‘, wie wir ihn unseren Feinden schuldig sind.“⁴⁹ Aber wie sollen hier Natur und Gnade noch zusammengehen? Dass Lippert auf diese Frage keine Antwort weiß, wird für mich daran deutlich, dass er sich in den nächsten Jahren zum Thema nicht mehr äußert. 1917 hören wir ihn noch einmal, wenn auch in einem ganz anderen Kontext. Im Rahmen einer Literaturbesprechung kommt er darauf, dass es zwei unvereinbare Lebensprogramme gibt – unbändige Lebenslust und heilige Entsagung, wie er es hier nennt, oder eben Natur und Gnade, theologisch gesprochen. Lippert trägt seine antagonistische Sicht vor dem Hintergrund des „Schreckensbild[s] des Krieges“ vor, das wir nicht „einen Augenblick [...] aus unserem Bewusstsein herausrücken können.“⁵⁰ Das Schreckensbild hat ihm das neuscholastische Einheitsmodell zerbrechen lassen.

Andere Autoren verfolgen einen Ansatz, der auch bei Lippert ansatzweise zu Tage tritt: Die Gnade nimmt der Natur des Krieges ihre Unmenschlichkeit, ihre Grausamkeit. „Einen anderen zu has-

47 P. Lippert, Zum Beginn des europäischen Krieges, in: StdZ 87 (1914) 574–577, 576.

48 P. Lippert, Weltkrieg und religiöses Bekenntnis, in: StdZ 88 (1915) 4–10, 8.

49 P. Lippert, Menschenliebe und Völkerhaß, in: StdZ 89 (1915) 1–9, 1 und 7.

50 P. Lippert, Zwei Programme des Lebens, in: StdZ 92 (1917) 178–186, 178.

sen, zu schmähen, zu schädigen, bloß weil er einer anderen Nation angehört, ist nicht ehrenwert, noch weniger christlich“, heißt es bei Christian Pesch.⁵¹ Glaube bringt Liebe und Achtung in den unvermeidlichen Krieg. Der Krieg kann geführt werden ohne Hass. Lippert schreibt: „Unsere Priester durften uns erinnern an den gemeinsamen Vater im Himmel, der auch über sie [die Feinde] wacht und sorgt, an den gemeinsamen Mittler, der auch für sie starb, und an die heilige katholische Kirche, die auch sie geboren hat und gesegnet“.⁵² Otto Zimmermann sieht gar in der Glaubensgemeinschaft zwischen den verfeindeten Soldaten einen „Glaubenskünder“. Deutsche und französische Soldaten gehen gemeinsam zur Messe, es gibt Kommunionfeiern für Gefangene und kirchliche Begräbnisse für Feinde: „Der Gottesglaube ist das Größte zum Krieg wie zum Frieden“. Auch der Krieg ist ein Ort der Gnade, ja er ist es vielleicht sogar mehr als der Friede, wie die zahlreichen (vom Autor angeführten) Glaubenszeugnisse und Bekehrungen zeigen.⁵³

Einen anderen Weg gehen Autoren, die Natur und Gnade gewissermaßen eschatologisch hintereinander ordnen. Der Krieg ist die unerlässliche Voraussetzung für eine bessere, gnadenvolle Zukunft. Max Scheler hat diesen Gedanken in seinem Buch „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg“ (1915) ausgesprochen und auch im *Hochland* verschiedentlich vorgetragen: Zwischen Nationalismus und Kosmopolitismus bahnt sich im Krieg die christliche Gemeinschaftsidee ihren Weg. Die Nationen werden bei Wahrung ihrer Selbstständigkeit organisch zusammengefügt werden, wie es in der Kirche bereits der Fall ist. Die übernationale Kirche ist das Vorbild für die kommende Zeit des Friedens, der Krieg der unvermeidliche Weg dorthin.⁵⁴ Dieser Vision schließen sich viele an.⁵⁵

51 Ch. Pesch, Die christliche Vaterlandsliebe, in: StdZ 88 (1915) 512–521, 520.

52 P. Lippert, Menschenliebe (s. Anm. 49), 4.

53 O. Zimmermann, Glaubenskünder Krieg, in: StdZ 88 (1915) 410–420, 420.

54 M. Scheler, Die christliche Gemeinschaftsidee und die gegenwärtige Welt, in: HL 14,1 (1916/17) 641–672.

55 In diesem Sinne C. Muth, der Herausgeber des *Hochland*, in HL 14,1 (1916/17) 1–3; P. Lippert, Die Nationen in der katholischen Kirche, in: StdZ 89 (1915) 305–316. Vgl. H. Münkler, Krieg (s. Anm. 8), 238 und O. Weiß, Kulturkatholizismus (s. Anm. 5),

Krieg gegen die Glaubensbrüder

Eine eher dekorative Verwendung des Natur-Gnade-Schemas haben wir schon bei Franz Ehrle kennengelernt. Nach der Natur herrscht der Kampf ums Dasein, dem die Politik nicht entkommen kann und darf. Über allem aber steht der Papst als Friedensfürst – in einem Stockwerk, das für die Realität keine Bedeutung hat.

4. Glaubensgemeinschaft der Kriegsgegner – Wer steht für das „Katholische“?

Annette Becker bemerkt aus ihrer Kenntnis der „Religionsgeschichte des Krieges 1914–1918“ heraus: „Die mentale Unfähigkeit, im Feind [...] einen Christen – oder gar einen Katholiken – zu sehen, erklärt zum Großteil das Unverständnis, auf das die Friedensbemühungen Benedikts XV. bei den Kriegsteilnehmern – ob Katholiken oder nicht – gestoßen waren.“⁵⁶ Ganz kann ich diesem Urteil nicht zustimmen. Es gab durchaus ein deutliches und peinvolles Bewusstsein davon, dass hier Christen gegen Christen, Katholiken gegen Katholiken kämpften, wobei m.W. stets nur die deutsch-französischen Verhältnisse im Blick waren, nicht auch z. B. die österreichisch-italienischen, geschweige dass die russischen Soldaten überhaupt als Christen wahrgenommen wurden. Philipp Funk, studierter Theologe und 1916 bis 1917 Kriegsberichterstatte bei der politischen Abteilung des Generalgouvernements Belgien, empfindet stark das Unerträgliche, das Unchristliche des Krieges gegen die Glaubensbrüder. Er berichtet von einer Pfingstvesper 1915 in der Kathedrale von Tournai und hält fest: Der Krieg widerspreche der Botschaft von Pfingsten, die in allen Kirchen des Kriegsgebiets verkündet wird! „[...] alle, die singen und beten, meinen den Tod und den Untergang des Feindes, haben zumindest die ehemalige Bruderschaft vergessen.“ Für ihn ist dieser Widerspruch nur in der Hoffnung auf einen „geistigen Weltbund“ zu ertragen, der in

73–75 und 92–94, der meint, dass sich das *Hochland* zunehmend in diese Richtung bewegt habe.

56 A. Becker, Die Religionsgeschichte des Krieges 1914–1918, in: G. Korff (Hg.), *Alliierte* (s. Anm. 16), 33–45, 37.

der katholischen Kirche „als sichtbare, greifbare Grundlage einer Weltgemeinschaft“, als „una sancta“ bereits besteht.⁵⁷

Aber war die Lage überhaupt so schlimm? Bewährte sich nicht die Glaubensgemeinschaft gerade im Krieg? Lippert und Zimmermann hatten, wie erwähnt, Gedanken in diese Richtung geäußert. Sie werden unterstützt durch die „Briefe eines Okkupationssoldaten“, die während des Kriegs fortlaufend im Hochland erschienen.⁵⁸ Der Feldgeistliche schildert das Zusammenleben in der besetzten Stadt geradezu idyllisch. „An der Kommunionbank sind Deutscher oder Franzose zusammen, um aus den Händen des deutschen oder französischen Priesters den gemeinsamen Herrn zu empfangen.“ – „Hat der katholische Gedanke in den Beziehungen der beiden Nationen versagt, hier in unserer Kleinwelt, wo einer dem anderen leibhaftig gegenübersteht, bewährt er sich.“ Konnte das die französische Seite genauso sehen? Die Kirchenglocken müssen bei deutschen Siegen läuten. Bei Kaisers Geburtstag ist die Kirche geschmückt. Als einmal der Küster den deutschen Weihnachtsbaum aus der Kirche wirft, erhält er vom deutschen Feldgeistlichen eine Ohrfeige. „Diese geistliche deutsche Mauschelle dünkte mir eine ungemein instruktive Tat“, denn so bekam das „Franzosenvolk“ eine hohe Meinung von der Macht eines deutschen Pfarrherrn mit auf den Weg. Als die kleine Tochter dieses Küsters an Entbehrungen stirbt, hören wir kein Wort des Mitgefühls vom „Okkupationssoldaten“. Auch die Verhältnisse zwischen den Christen in den besetzten Gebieten waren durch die Machtverhältnisse korrumpiert. In diesen Briefen treffen wir auch auf ein Motiv, das leitmotivartig für die Beziehungen zwischen deutschen und französischen Katholiken verwendet wird. Balthasar Poertner, der Verfasser jener Briefe, sucht einen französischen Seminaristen aus den Schriften de Maistres davon zu überzeugen, dass der französische Katholizismus verkehrt, nämlich kämpferisch und aggressiv ist.

57 Ph. Funk, *Weltkirche und Vaterland*, in: HL 15,1 (1917/18) 74–79.

58 Ich halte mich an den Beitrag ‚Briefe eines Okkupationssoldaten‘, in: HL 14 (1917) 45–53. Verfasser ist der Militäroberpfarrer B. Poertner, vgl. K. Hammer, *Kriegstheologie* (s. Anm. 18), 47. Poertner richtet seine Briefe an Carl Muth und dessen Tochter.

„Der prêtre und der chevalier sind Verwandte.“ Und auch wenn dieser das nicht zugeben will, so wird doch insinuiert: Der rechte, der gute Katholizismus ist nur der deutsche.

Ein Grund dafür ist die Infizierung des französischen Katholizismus durch den Laizismus. In seiner „Totenklage um die Kathedrale von Reims“ schlägt Alfons Rosenberg in diese Kerbe. Die deutschen Truppen hatten die Kathedrale beschossen und größtenteils zerstört, unter dem Vorwand, sie sei von den Franzosen zu militärischen Zwecken genutzt worden. Dies hatte in Frankreich große Empörung hervorgerufen und musste auch deutsche Christen irritieren: Darf man Kirchen, in denen das Allerheiligste aufbewahrt wird, im Krieg zerstören? Der Autor führt aber aus: Jedes Kirchengebäude hat eine Seele. Die katholische Seele Frankreichs, die in Reims (der Krönungskathedrale) wohnte, war – infolge des Laizismus – längst aus ihr gewichen, als die Deutschen sie beschossen. So kann gesagt werden, dass die Seele derer, die sie beschossen, ihr näher war als die Seele jener „zivilisierten Rechtsanwälte, die über ihre Beschädigung zeterten.“⁵⁹

Die Argumentationslinie der deutschen Katholiken ist: Die Franzosen haben die Glaubenseinheit zerrissen. Sie haben den Glauben mit nationalen Interessen vermengt und damit entweiht. Glauben die Franzosen etwa, dass Gott „für die Franzosen ein eigenes Paradies erschaffen werde, das unerbittlich geschlossen ist für Christen deutscher Rasse?“ So versteht ein Rezensent die Werke des französisch-katholischen Schriftstellers René Bazin und hält dagegen: „Was würde der Apostel Paulus zu solch einer kleinlichen Auffassung sagen, zu einem Christentum, das im schärfsten Gegensatz steht zu dem seines Weltapostolats?“⁶⁰ Anlass für diese Sicht war die von Alfred Baudrillart mit Unterstützung des Bischofs von Paris und weiterer führender Kirchenvertreter herausgegebene Schrift „La guerre Allemande et le Catholicisme“ (1915). Das Buch stellte den Krieg als Fortsetzung des preußisch-deutschen Kulturkampfes gegen die französischen Katholiken dar – und die deutschen Katho-

59 A.J. Rosenberg, Totenklage um die Kathedrale von Reims, in: HL 12,2 (1915) 727–734, 731.

60 J.M., René Bazin als Kriegsschriftstellen, in: HL 14,1 (1916/17) 744–747.

liken hätten dabei mitgemacht! Schwere Vorwürfe werden erhoben. Hermann Platz, Romanist und immer wieder mit Frankreich-Themen im Hochland präsent, kommentierte: „Wir stehen schmerzlich vor der nicht aus der Welt zu schaffenden Tatsache, daß unsere Glaubensbrüder in Frankreich leichtfertig das Band der katholischen Einheit zerrissen haben und immer unheilvoller zerreißen, um die Mißachtung der ganzen katholischen Welt auf uns fallen zu lassen.“⁶¹ Auf deutscher Seite erschienen binnen kurzem zwei Gegenschriften.⁶² Sie weisen die Vorwürfe entschieden zurück. Dabei identifizieren sich die deutschen Autoren weit mehr als üblich mit der deutschen, auch der protestantischen Kultur, loben Kant und die deutsch-protestantische Tradition – implizit geben sie ihren Gegnern damit recht.⁶³

Der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs hat sehr unter den innerkatholischen Konflikten gelitten. Für ihn bedeutete es einen Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche, wenn die Katholiken die kirchliche Einheit nicht bewahren. Schmerzlich war ihm dies insbesondere im Blick auf den belgischen Kardinal Mercier, den er wohl aus gemeinsamen Studientagen kannte und als Theologen schätzte. Nun aber stand Mercier auf der anderen Seite. Als der Kardinal von Mecheln nach seiner Rückkehr von der Papstwahl in Rom sein Vaterland vom Krieg verheert vorfand, hatte er darüber im Weihnachtshirtenbrief 1914 heftig Klage geführt und den Deutschen ihren Neutralitätsbruch vorgeworfen. Im Juni 1917 kündigte Mercier seine frühere Freundschaft gegen die deutschen Katholiken öffentlich auf. Er warf ihnen vor, der deutschen Kriegspolitik tatenlos oder billigend zu folgen und für die Leiden ihrer belgischen Glaubensbrüder blind zu sein: „Die deutschen Katholiken, die in ihrem Herzen kein Wort der Mißbilligung gegen die deutschen Heere gefunden haben [...] sie, die jetzt ungefähr drei Jahre lang mit übereinander geschlagenen Armen und versteinertem Gemüt der Mar-

61 H. Platz, Deutscher und französischer Katholizismus, in: HL 15,1 (1917/18) 688f., 688.

62 Vgl. M. Lätzel, Die katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen, Regensburg 2014, 71–83.

63 Vgl. O. Weiß, Kulturkatholizismus (s. Anm. 5), 79–81.

terung unseres Volkes zuschauen [...]“. Krebs steht fassungslos vor diesen Äußerungen. Er sieht darin eine „Vermengung nationalen und religiösen Empfindens“, einen Ausdruck von „romanischem Nationalismus“ und „gallischem Stolz“, und er billigt die Restriktionen, die die Okkupationsregierung dem belgischen Kardinal auf-erlegt hatte.⁶⁴ Am öffentlichen Wirken Merciers konnte Krebs den Unterschied zwischen deutscher und französischer Geisteshaltung gut herausarbeiten. Während sich in Deutschland sogar der Kaiser und mit ihm das Volk vor dem Allmächtigen beugt, wird in Predigten in Frankreich und im Hirtenbrief des Kardinals Mercier die Ehre des französischen und belgischen Volkes besungen – welche Würdelosigkeit! Den Belgiern fehle der Geist der Buße, zu dem doch die deutschen Bischöfe in ihrem Hirtenwort vom Beginn des Krieges aufgerufen hatten. Die Feinde pochten auf ihren Stolz und Ehre, die deutschen Katholiken aber hätten noch im Krieg das Gebot der Feindesliebe bewahrt: „Wir müssen die Feinde lieben“, so heißt es. Gegen ihren Hass „erwehren wir uns mit den ehrlichen Mitteln des Krieges“, gegen ihren Vorwurf der Unchristlichkeit dadurch, „daß wir die Liebe in uns nicht sterben lassen und sie lieben, wie Christus die Seinen liebte, wie er auch den feindseligen Judas geliebt hat.“ Den Spott der Feinde empfindet Krebs wie die Kreuzige-Rufe in der Ecce homo-Szene.⁶⁵

So wie die deutsche Kultur der französischen überlegen ist, so der deutsche Katholizismus dem französischen. In Deutschland herrscht Kultur, in Frankreich nur Zivilisation, so eine häufig bemühte Unterscheidung. Deutsche Kultur ist dem „Schönen, Wahren und Guten“ verpflichtet, sie vertritt das „Allgemeinmenschliche“, erklärte Carl Muth in seiner Erwiderung auf die Schmähchrift Baudrillarts. Dieses Bild ließ sich offenbar leicht auf den Vergleich der beiden Katholizismen übertragen. Die französischen Katholiken sind national verblindet, sie benutzen auch noch den Glauben als Waffe, sie haben die Glaubenseinheit zerrissen. Sie sind vielleicht schon allzu sehr vom Laizismus infiziert. Die deutschen Katholiken vertreten hingegen

64 E. Krebs, Kardinal Merciers öffentliches Wirken. Ein psychologischer Versuch, in: HL 15,1 (1917/18) 188–206, 332–338, 334, 336, 344.

65 Vgl. E. Krebs, Am Bau der Zukunft, Freiburg i. Br. 1915, 27–36.

den wahren Glauben, üben sich in wahrer christlicher Liebe. – Dass man auf deutscher Seite den Splitter im Auge der Feinde so deutlich sah, den Balken im eigenen Auge aber nicht, belegt auf erschütternde Weise die nationale Verblendung. Wie wäre es doch gewesen, wenn sich bei aller Zustimmung zum Krieg die Christen geweigert hätten, gegen ihre Glaubensbrüder und -schwestern zu kämpfen? Wie stünde die Kirche heute da?

5. Trost aus dem Glauben – einer nationalisierten Religion

Herfried Münkler hat darauf hingewiesen: Der Erste Weltkrieg erzeugte mehr als andere Kriege einen Deutungs- und Sinnstiftungsbedarf, vor allem in Deutschland.⁶⁶ Warum befand man sich plötzlich in einem Zwei-Fronten-Krieg? Gegen wen kämpfte man eigentlich und vor allem: wofür? Wodurch waren die gewaltigen Menschenopfer und der ungeheure Materialeinsatz zu rechtfertigen? Philosophen und Intellektuelle, in starkem Maße aber auch die Vertreter der Religion waren zur Sinndeutung aufgerufen. Über die allgemeine Rechtfertigung des Krieges hinaus – als Strafe für die französische Unmoral oder die Sünden der französischen Republik, als Kampf gegen den englischen Mammonismus oder die wilden Horden aus dem Osten usw. – war es die Aufgabe der Geistlichen, dem Leiden der Soldaten in den Schützengräben oder dem Schmerz der Angehörigen der Gefallenen in der Heimat Sinn zu verleihen. Geschah all dies mit Gottes Willen? Konnte die Religion Trost spenden? Durch den Einsatz der Geistlichen an der Seite der kämpfenden Soldaten erhielt die Unterweisung der Kirche Glaubwürdigkeit, sosehr andererseits die Gräuel des Krieges für viele den Glauben an Gott zerstörten; vor allem die Glaubenslehre von den letzten Dingen und der Reinigung im Fegefeuer wurde, so behauptet Gugelot, weitgehend bedeutungslos.⁶⁷ Und doch be-

66 Vgl. H. Münkler, *Krieg* (s. Anm. 8), 215f.

67 Vgl. F. Gugelot, *Krieg* (s. Anm. 22), 511–513. Anerkennung erwuchs der Kirche auch durch ihre praktische Fürsorge die Opfer, bspw. für die Kriegswaisen, vgl. C. Noppel, *Kriegswaisen*, in: *StdZ* 88 (1915) 232–242.

währte sich der christliche Glaube gerade angesichts des bisher ungekannten Grauens dieses Krieges. Fabio Gygi hat die aus Granatsplittern, Patronenhülsen und Geschosse gefertigten sogenannten „Kriegsreliquiare“ untersucht und festgestellt, dass sie in Form und Symbolik die Sprache der christlichen Reliquiare aufnehmen. Wie anders ließen sich die unfassbare Gewalt und zugleich das Entkommen aus ihr repräsentieren?⁶⁸ Und als es nach dem Krieg darum ging, Formen des Gedenkens und der Erinnerung zu finden, die das Grauen nicht verleugneten und es doch nicht das letzte Wort sein lassen wollten, da kam man ohne das Kreuz Jesu Christi nicht aus. Kreuze schmückten die zerstörten Landschaften der Westfront. Im Herzen der Erinnerung „befindet sich das fortdauernde Bild des gekreuzigten Christus, Symbol des Opfer in der Landschaft wie zu Hause.“⁶⁹

Welchen Trost hatten aber Theologen zu spenden, die mit dem Krieg ihren Frieden gemacht hatten und ihn trotz seiner Grausamkeit und seinen Entbehrungen insgesamt doch bejahten? Wie konnte eine Religion ihre Kraft entfalten, die die christliche gegen die militärische Codierung ausgetauscht hatte? In der religiösen Sinndeutung des Krieges tat sich der genannte Engelbert Krebs hervor, der wöchentlich im Freiburger *Katholischen Gemeindeblatt* aktuelle Ereignisse aufgriff und sie aus christlicher Sicht im erbaulichen und tröstenden Sinne kommentierte.⁷⁰ Da liest man zum Beispiel: So wie Hindenburg und Ludendorff schon vor ihrer großen Tat (Tannenberg) groß waren, es aber da erst offenbar wurde, so wird es auch beim Weltgericht sein, denn Gott kennt auch die verborgene Größe. „Der Krieg ist ein Offenbarer.“⁷¹ Oder: In den Schüt-

68 Vgl. F. Gygi, Fassungen des Unfassbaren. Über Reliquien, Relikte und Repräsentationen in Zeiten des Krieges, in: G. Korff (Hg.), *Alliierte* (s. Anm. 16), 265–289.

69 J.S. Saunders, Kreuzifix, Kalvarienberg und Kreuz. Materialität und Spiritualität in der Landschaften des Ersten Weltkriegs, in: G. Korff (Hg.), *Alliierte* (s. Anm. 16), 291–308, 307.

70 Die Artikel wurden in den Bänden „Die Stunde unserer Heimsuchung“ (Freiburg i. Br. 1915), „Am Bau der Zukunft“ (ebd., 1915), „Das Geheimnis unserer Stärke“ (ebd., 1916) und „Der ruhige Gott“ (ebd., 1917) rasch einer größeren Leserschaft zugänglich gemacht.

71 E. Krebs, *Bau* (s. Anm. 64), 7–12, 10.

zengräben wird das Leibliche arg bedrängt (Hygiene, Essen, Schlafen), und dennoch ist das Geistige groß (ernster Heldenmut). Der Krieg ist der große Lehrmeister für die Zurückstellung des Leiblichen hinter das Geistige – das gibt dann gleich Gelegenheit zu einiger Polemik gegen englischen „Sport“ und französische „Sinnlichkeit“.⁷² Oder: Dieses Jahr (1915) hat es an Fasching keine „Unzuchtsbälle“ gegeben wir vor dem Krieg. Der Krieg hat also etwas Gutes an sich. Aber Krebs mahnt: Wenn der Krieg vorbei ist, wird es sie dann wieder geben? Die Franzosen haben die „Unzucht“ längst zur Gewohnheit gemacht, und sie brauchen eigentlich gar keinen Krieg zu führen, denn mit ihrer Un-Kultur der Unzucht zersetzen sie auch so unsere Volkskraft – es sei denn, wir setzen uns gegen sie zur Wehr.⁷³ Und so weiß Krebs Woche für Woche aus dem Krieg noch eine moralische Ermahnung zu schöpfen.

Schauen wir uns noch einige andere Versuche an. Christian Pesch fragt: „Wann wird unser Gebet erhört?“ Ist das Gebet für die Gatten und Söhne umsonst? Und erklärt zunächst: Die Gebete der Sünder werden nicht erhört. Dann heißt es: Beten rettet nicht vor dem Leiden, sondern hilft, es zu ertragen. Und schließlich: Die Gebete werden nicht erhört, weil Gott für die Gefallenen die ewige Verherrlichung vorsieht:

„Da betet eine Mutter oder Gattin eifrig und andauernd um Erhaltung des Lebens der Söhne oder des Gatten; aber Söhne und Gatten fallen durch eine mörderische Kugel. [...] Aber an jenem großen Tage wird sich zeigen, daß ihr Gebet ebenso wie das Gebet des Heilandes eine viel bessere Erhörung gefunden hat. Sie werden erkennen, daß Gott gerade an dem Tage ihre Söhne oder ihren Gatten zu sich genommen hat, wo sie bestens vorbereitet waren für das ewige Leben; und sie werden ihm danken, daß er ihre Lieben bewahrt hat vor dem ewigen Tod, in den sie sich bei längerem Leben auf Erden gestürzt hätten.“⁷⁴

Eine andere Sinndeutung für den Tod der Gefallenen hat Peter Lippert. Sie sind Vorbild in Pflichttreue, Gottesfurcht und ritterlichem Sinn, ja in der christlichen Selbstverleugnung. Und dann kommt der

72 Ebd., 22–27.

73 Ebd., 52–59.

74 *Chr. Pesch, Wann wird unser Gebet erhört?*, in: *StdZ* 92 (1917) 361–376, 375.

Satz: „Darum sind sie glücklich und wahrhaft zu benedeien, daß sie eines solches Todes sterben durften.“⁷⁵ Und natürlich darf das Thema Opfer nicht fehlen.⁷⁶ Wieder ist es der große Seelenröster Lippert, der das Wort ergreift. Es müssen Opfer gebracht werden für den Krieg. Der Tod der Gefallenen ist ein Opfertod. Ein Opfer, das bedeutet: „Trennung, Ausgießung, Blut, Lebensopferung“, wie es auch auf Golgatha war.

„Was aber jetzt auf der Erde geschieht, ist ein Nachklang der Golgathastunde, von der gesagt ward: ‚Dies ist eure Stunde und die Macht der Finsternis‘, und doch war gerade diese Golgathastunde die größte und schönste und gottgefälligste der Weltgeschichte, ein wahrer Durchbruch des Lichts, der alles entscheidende Sieg des Guten. Was jetzt auf Erden geschieht, ist ein Übergreifen des Gottesdienstes Jesu auf zahllose Seelen, die bisher nicht davon berührt waren, ein Herzuströmen und ein Zuzug zur Teilnahme der Opfergesinnung Christi. Darum hat die in der Meßfeier sich immer erneuernde Opfertat Christi – so möchte es uns scheinen – noch selten eine so passende Gemeinde gefunden, wie jetzt auf den Schlachtfeldern der Welt.“⁷⁷

Abgründe der Opfertheologie tun sich hier auf. Aber wie kann denn das Heiligste und Höchste vor der Blasphemie bewahrt werden, wenn es mit der Affirmation dieses Krieges verbunden wird? Wir sehen, wie die christlichen Glaubensgehalte in die Logik des Krieges hineingezogen werden und dabei ihre Wahrheit verlieren. Christus ist gestorben, um der Welt das Leben und den Frieden zu bringen. Nun aber wird er für die Rechtfertigung dieses Krieges missbraucht. Theologen waren fähig, so etwas zu schreiben – sicher in der ehrlichen Absicht zu trösten. Aber wie konnten sie übersehen, dass sie dabei das Christentum in eine Religion des Todes und der Gewalt pervertierten?

75 P. Lippert, Die Gefallenen unseres Volkes, in: *StdZ* 88 (1915) 401–409, 409.

76 Zur Konjunktur der Opferthematik und der Opfergesinnung vgl. H. Münkler, *Krieg* (s. Anm. 8), 238–241. Lippert blieb es überlassen, das Thema in einer spezifisch katholischen Perspektive zu behandeln.

77 P. Lippert, *Meßopfer und Kriegsoffer*, in: *StdZ* 92 (1917) 601–609, 605 und 608.

6. Selbstbesinnung? Glaubenszweifel?

Annette Becker fragt aus dem Abstand der Zeit heraus: „Ist glauben [sic] nach Tannenberg und Verdun überhaupt noch möglich?“⁷⁸ Wie viele Menschen durch den Krieg und namentlich das Verhalten der Kirchen darin den Glauben verloren haben, ist nicht zu ermes-sen.⁷⁹ Auch heute ist zu fragen, und sicher fragen viele so: Kann man den Kirchen auch nur noch ein Wort glauben, wenn sie diesen Krieg bejaht und mitgetragen haben?

Bis zum Ende des Kriegs hin finden sich in der katholischen Pu-blizistik nur ganz wenige Anzeichen dafür, dass diese Erschütterung auch damals erlebt worden ist. Carl Muth zeigt sich allerdings nachdenklich, wenn er bemerkt: „Wir werden erkennen müssen, daß dieser Krieg [...] nur der Ausdruck der ganz falschen Stellung ist, in die wir alle in Europa zu dem eigentlichen Sinne unseres Lebens ge-raten sind.“ Er zielt darauf, dass wir alle viel zu sehr der „materiellen Wohlfahrt“ verpflichtet sind bzw. waren; der Krieg sei dann die Quit-tung dafür.⁸⁰ Aber dies ist Zivilisationskritik, nicht Kirchen- und Christentumskritik. Otto Zimmermann hat dagegen die theologi-sche Dimension, genauer die Theodizeefrage im Blick, wenn er sagt: „Es ist nicht zu leugnen, daß bei der langen Dauer des Krieges und den immer härteren Opfern Liebe und Glaube in manchen Herzen zu wanken beginnen. Zweifelnde und unwirsche Worte raunt einer dem anderen zu. Wie konnte der gütige Gott einen so furchtbaren Krieg schicken?“ Die Antworten, die der Autor aus der Literatur re-feriert, bleiben konventionell: „Die Worte Willensfreiheit und Ewig-keit lösen die scheinbaren Widersprüche der göttlichen Gerechtig-

78 A. Becker, Religionsgeschichte (s. Anm. 56), 40.

79 Vgl. F. Gugelot, Krieg (s. Anm. 22). Dabei besagt es nichts, dass viel mehr Zeug-nisse von Bekehrungen im Krieg als Aussagen über Glaubensverlust überkommen sind; für letztere gab es kein literarisches Genre, so A. Becker, Religionsgeschichte (s. Anm. 56), 40. Als ein eindrucksvolles literarisches Zeugnis kann aber der Roman von Erich Maria Remarque „Der schwarze Obelisk“ gelten

80 C. Muth, Zum dritten Kriegsjahrgang, in: HL 14,1 (1916/17) 1–3, 1. Nach dem Krieg gestand Carl Muth ein, dass seine Generation so sehr im Banne des Zeitgeistes stand, dass sie „nicht einmal die päpstlichen Rundschreiben richtig zu lesen verstand“: Ein Rück- und Ausblick zum 20. Jahrgang, in: HL 20,1 (1922/23) 9f.

keit“, das heißt: Das Böse erklärt sich aus der Willensfreiheit des Menschen, aber die Ewigkeit, das Jüngste Gericht wird die Gerechtigkeit wieder herstellen.⁸¹ Reicht das aus, um die Zweifel an dem gütigen Gott auszuräumen? Die Berechtigung solcher Zweifel gibt auch der Dogmatiker Krebs zu. Er bemerkt: In diesem schrecklichen Krieg kommen Glaubenszweifel an Gott und dem Heiland auf. Auch die Kirche ist in die Kritik geraten. Die Gegner (Sozialisten) werfen ihr vor, durch die Bejahung des Krieges gegen ihre eigenen Grundsätze verstoßen zu haben. Krebs hält dagegen: Zum einen zeige der Krieg das Scheitern der falschen Messiasse (Fortschritt, Wissenschaft), zum anderen gebe es gerade jetzt keine andere Hilfe mehr als den wahren Heiland, der uns durch Leid und Tod – und anders geht es nicht – von unseren Sünden erlöst und auferweckt. Im Angesicht des Todes ist Gott die einzige Hoffnung. „Eine Krisis der theoretischen Lehren des Christentums, eine Krisis der Lebenskraft des Christentums bedeutet der Krieg nicht“, schlimm sei nur das Versagen einiger Anhänger des Christentums, vor allem der Christen im Ausland, die Deutschland schmähen.⁸² In einem Beitrag zum Advent 1915 verleiht Krebs seiner Deutung eine eschatologische Note. Wie das Lied „Tauet Himmel den Gerechten“ schon sage, komme der Messias vom Himmel und nicht von der Erde. Aber ist denn der Messias nicht schon gekommen, müssten nicht schon Gerechtigkeit und Friede herrschen oder zumindest auf Erden angestrebt werden? Nein, die Aussage sei nicht auf Christi erste, sondern erst auf seine zweite Ankunft zu beziehen. Frieden gibt nur der Heiland nur im Jenseits. „Friede und Seligkeit aus Erdengütern werden wir nie erreichen.“ Das Wort Joh 14,27 bewahrheitete sich gerade im Krieg: Christus gibt den Frieden nicht, wie die Welt ihn gibt. Kriege müssen sein, daran hält Krebs fest. Aber die Kirche wirkt mitten im Krieg Werke des Friedens.⁸³ – Ich möchte hier von einer resignativen Eschatologisierung sprechen.

81 O. Zimmermann, Gottes Dasein und Wirken, in: StdZ 94 (1918) 193–207, 202. Zimmermann bezieht sich auf das damals weit verbreitete Buch von A. Maier, Der Herrgott und der Weltkrieg. Eine klare Antwort auf eine große Frage, Augsburg o.J., 89.

82 Vgl. E. Krebs, Der ruhige Gott, Freiburg i. Br. 1917, 30–37, 36.

83 Vgl. ebd., 1–16, 15.

Einen von jedem Selbstzweifel freien Ausblick in die Zukunft legt im letzten Kriegsjahr der Jesuit Christian Pesch unter dem Titel „Mit dem alten Glauben in die neue Zeit“ vor. Der Titel ist Programm. Zwar stellten sich viele bange Fragen kurz vor dem Ende des Krieges. Die Träume vom schnellen Sieg, von einem Füllhorn irdischen Glücks sind in nichts zerronnen. Aber da spendet ja schon die Geschichte Trost: Ein Auf und Ab hat es in der christlichen Geschichte immer gegeben. „Woran hat es also gefehlt? An der Lebendigkeit und Folgerichtigkeit unserer Glaubensüberzeugung“. Aber Pesch verheißt gute Aussichten: „Wie am Ende der Völkerwanderung, so hat auch am Ende des Weltkriegs die katholische Kirche eine große Zukunft vor sich. Zu Tausenden und Millionen werden ihr neue Kinder zuströmen“, vor allem, nachdem das Zarenreich, das die Menschen mit Gewalt von der katholischen Kirche fernhielt, zerbrochen ist.

„Bleibt dieser Glaubensgeist und apostolische Opfersinn in allen Schichten der Bevölkerung lebendig, dann wird es Gottes reichsten Segen über uns und unser Vaterland herabziehen. Das walte Gott! In seinem Namen und im Vertrauen auf ihn ziehen wir mutig mit dem alten Glauben in die neue Zeit.“⁸⁴

Dieser hohe Ton hat sich auch in der Nachkriegszeit ungebrochen erhalten, ja er wurde durch die Umstände eher noch verstärkt. Die katholische Kirche in Deutschland sah sich nach dem Niedergang von Kaisertum, Militär und Staatsprotestantismus als moralische und institutionelle Siegerin des Krieges. Die Katholiken präsentierten sich als die besseren Deutschen. Proklamiert wurde der heilige katholische Frühling⁸⁵, gefordert ein „energisch seine Alleingeltung betonender Sieg-Katholizismus“, der auf das Trümmerfeld der Nachkriegsgesellschaft treten kann.⁸⁶

84 Ch. Pesch, *Mit dem alten Glauben in die neue Zeit*, in: *StdZ* 95 (1918) 209–221, 211 u. 221.

85 F.X. Kiefl, *Katholische Weltanschauung und modernes Denken*, Regensburg 1922, V („ver sacrum unserer [katholischen] Jugend“).

86 E. Przywara, *Ringens der Gegenwart*, Augsburg 1929, 140. Vgl. zur ersten Phase des Nachkriegskatholizismus Th. Ruster, *Nützlichkeit* (s. Anm. 46), 71–90.

7. „Übernatürlicher Glaubenssinn“?

Nach allem Gesagten komme ich im Duktus von *Lumen Gentium* 12 zu dem Urteil: Die Gesamtheit der Gläubigen ist damals im Glauben fehlgegangen, es ist ihr der übernatürliche Glaubenssinn abhanden gekommen, und zwar von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien – und insbesondere den Theologen.

Kann die Kirche – hier: die Kirche einer Nation – als ganze aus der Wahrheit des Glaubens fallen? Kann es sein, dass Gott diese Kirche verlassen und verworfen hat? Wenn ich versuche, mich in dieser Frage biblisch zu orientieren, stoße ich auf ein Wort des Propheten Jeremia. Der Prophet blickt auf Ereignisse zurück, die wohl ähnlich schrecklich waren wie der Große Krieg: „Denn großes Verderben brach herein über die Jungfrau, die Tochter meines Volkes, eine unheilbare Wunde. Gehe ich aufs Feld hinaus – seht, vom Schwert Durchbohrte. Komme ich in die Stadt – seht, vom Hunger Gequälte. Ja, auch Propheten und Priester werden verschleppt in ein Land, das sie nicht kennen.“ (Jer 14,17f.) Jene Propheten aber, die den unbesieglchen Beistand Gottes zu seinem Volk verkündet hatten, genau in der Art, wie die Theologen die Siegfriedens-Zuversicht durch Gott bestätigt sahen, über sie hört Jeremia den Herrn sagen: „Lüge ist, was die Propheten in meinem Namen verkündigen. Ich habe sie weder gesandt noch beauftragt, ich habe nicht zu ihnen gesprochen. Erlogene Visionen, leere Wahrsagerei und erdachten Betrug verkündigten sie euch“ (14,14). Jeremia fürchtet nun, genau wie wir es im Blick auf die Kirche fürchten müssen: „Hast du [Gott] denn Juda ganz verworfen? Wurde dir Zion zum Abscheu?“ (14,19) Doch dann kommt ihm eine neue Erkenntnis: „Wir erkennen, Herr, unser Unrecht, die Schuld unserer Väter. Ja, wir haben gegen dich gesündigt“ (14,20). Die Sünde war aber die, Gott als einen solchen Kriegsherrn, als eine solche Heilsgarantie angesehen zu haben. Ich erkenne hier Parallelen zur Theologie im Ersten Weltkrieg. So wie das vorexilische Israel, seine Propheten, Priester und Könige, Gott als eine Art Nationalgottheit angesehen hatte, so ist es auch im Weltkrieg durch die Kirche und die Theologie geschehen. Der Neuanfang, den Jeremia verheißt, setzt ein mit der Erkenntnis dieses schrecklichen Irrtums. Man hat Gott falsch verstanden. Israel

besteht weiter, weil es diesen Irrtum erkennt und bekennt. Sonst wäre dieses Volk untergegangen wie irgendein Volk mit seiner Nationalgottheit. Die Erkenntnis und das Bekenntnis des Jeremia ist Gotteserkenntnis, sie beruht auf einer Neuentdeckung Gottes.

Auf die Frage bezogen, ob das Gottesvolk als Ganzes dem Irrtum und der Verblendung verfallen kann, folgere ich daraus, dass die Aussage von *Lumen Gentium* 12 sich nicht auf den historischen Augenblick, d. h. auf eine bestimmte Zeit bezieht. Sicher war Israel als Ganzes fehlgegangen, als es (insofern es) Gott als einen Nationalgott verstand, der kriegerische Macht im Kampf verleiht. Aber wenn dann die Erkenntnis erfolgt: „Wir erkennen Herr unser Unrecht, die Schuld unserer Väter. Wir haben gegen dich gesündigt“, dann hat die Gemeinschaft, die da „wir“ spricht, etwas gelernt. Die „Schuld der Väter“ wird als Schuld erkennbar und bekenubar. Und sowenig sie dabei rückgängig gemacht wird, sowenig auch ihre Folgen aufgehoben werden können, so kann man doch wieder sagen: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben [...], kann im Glauben nicht fehlgehen.“ Die Wahrheit des Glaubens ist kein Besitz, über den die Gemeinschaft der Gläubigen jederzeit verfügt, sie ist an Lernprozesse gebunden. Die Gesamtheit der Gläubigen, welche im Glauben nicht fehlgehen kann, ist eine Gemeinschaft, die aus ihrer Geschichte lernen kann.

Das heißt dann, dass *Lumen Gentium* 12 heute nur gesagt werden kann, wenn in der Kirche, in der Theologie solche Lernprozesse in Bezug auf das Fehlgehen während des Ersten Weltkriegs stattfinden. Leider sehe ich dazu nur sehr wenige Ansätze. Im Gedenkjahr 2014 war kaum etwas über die Schuld und den Irrtum der Kirche im Ersten Weltkrieg zu hören. Eine wirklich theologische Reflexion auf das Versagen der Kirche in jener Zeit ist mir nicht bekannt. Zu fragen, und zwar ernsthaft theologisch zu fragen ist doch: Wie konnte es geschehen, dass in allen kriegsführenden Ländern sich Kirche und Glauben dem Nationalismus unterordneten? Dass die Freund-Feind-Unterscheidung des Kriegs, d. h. des Militärs, dem Glauben übergeordnet wurde? Dass, wie ich es bereits nannte, Glaube und Kirche durch den Nationalismus mediatisiert, also zu einem Mittel der Selbsterhaltung eines anderen Systems degradiert wurden?

Unter den zahlreichen historischen und geistesgeschichtlichen Gründen, die dazu zu nennen wären, möchte ich insbesondere die Geltung des Natur-Gnade-Schemas herausgreifen. Das Schema von Natur und Gnade, das, wie gezeigt, die theologische Rechtfertigung des Kriegs trug, wirkte wie ein Denkwang. Die Theologen waren in einem geistigen System gefangen, und sie hatten keine theologischen Mittel, ihm zu entkommen. Sie konnten allenfalls an ihm verzweifeln, wie es bei Peter Lippert der Fall gewesen zu sein scheint. Wie stark muss eine Irritation sein, um ein System grundlegend zu erschüttern und zu Lernprozessen zu veranlassen? So schrecklich der Krieg auch war, die Theologie hat sich durch ihn nicht irritieren lassen. Eine heutige Theologie, die aus diesem historischen Desaster lernen will, muss sich als irritationsbereit verstehen und erweisen. Irritationen, die Kirchen und Theologie zum Umdenken verlassen sollten, gibt es auch heute mehr als genug. Aber wie groß ist doch die systemische Beharrungskraft!

8. Der Krieg im Rahmen einer Theologie der Mächte und Gewalten

Damit komme ich zum Schluss noch auf eine inhaltliche Perspektive, der eine durch die Erfahrungen mit diesem Krieg belehrte Theologie folgen könnte. Die Religionsgeschichtlerin des Ersten Weltkriegs Annette Becker weist die Richtung: „Angesichts eines mit modernsten Mitteln geführten Kriegs, der auf Rationalität setzte, aber letztlich unverständlich blieb, hatte das Irrationale einen neuen Auftrieb bekommen und Gläubige wie Nichtgläubige erfasst“.⁸⁷ Bernd Hüppauf präzisiert diese Erfahrung des Irrationalen. „Soldaten hatten die Erfahrung gemacht, dass das Subjekt in anonymen Mächten, in der unbelebten Kriegsmaschine, die dennoch einen eigenen Willen zu haben schien, spurlos verschwand.“⁸⁸ Anonyme Mächte, die dennoch einen eigenen Willen zu haben scheinen,

87 A. Becker, *Religionsgeschichte* (s. Anm. 56), 45.

88 B. Hüppauf, *Transformationen von Gewalt in Kriegsritualen der Moderne. Erinnerungen schwacher Täter*, in: G. Korff (Hg.), *Alliierte* (s. Anm. 16), 49–82, 68.

Mächte, die das Subjekt verschwinden lassen – dies weist auf die Wirklichkeit und Wirksamkeit sozialer Systeme, wie sie uns heute durch die Systemtheorie deutbar sind. Wie ließe es sich sonst erklären, dass damals die ganze zivilisierte Welt im Wahnsinn des Krieges versank, dass die besten Denker und die frömmsten Theologen sich in seinen Dienst stellten, dass ein Krieg, dessen Sinnlosigkeit und Unerträglichkeit für alle Beteiligten unmittelbar einsichtig sein konnte, bis zum bitteren Ende durchgekämpft wurde? Wie groß muss der Zwang eines Systems sein, um so etwas zuwege zu bringen? Der Große Krieg hat diese systemische Macht, allen Bekenntnissen zu Vernunft und Selbstbestimmung spottend, unübersehbar deutlich gemacht, so deutlich wie vielleicht niemals in der Geschichte zuvor. William Stringfellow (1928–1985), ein amerikanischer Theologe, der sich besonders mit der Theologie der Mächte und Gewalten (*principalities and powers*) befasst hat, hat über den Vietnamkrieg gesagt, dass er irgendwann nur noch geführt wurde, um die Politik des Pentagon nicht ins Unrecht zu setzen.⁸⁹ Das lässt sich entsprechend vom Ersten Weltkrieg sagen: Er wurde irgendwann nur noch geführt, um das militärische System nicht ins Unrecht zu setzen. Er entsprach den Selbsterhaltungsinteressen des militärischen Systems, dem es gelungen war, sich alle anderen Systeme und Institutionen dienstbar zu machen, selbst die Kirchen.

In der Theologie wird das, was die Systemtheorie von den Systemen sagt, im Rahmen der Engellehre behandelt, näherhin im Rahmen der Theologie der Mächte und Gewalten.⁹⁰ Betreibt ein System nur noch seine Selbsterhaltung, dient es den Menschen nicht mehr, sondern mediatisiert sie für seine eigenen Interessen, dann haben wir es mit einem „gefallenen Engel“ zu tun. Einige Theologen jener Zeit gelangten dazu, den Krieg in einer systemisch-angelischen Deutung zu erfassen. Ich möchte Hugo Ball nennen, der

⁸⁹ Nach *Th. Zeilinger*, *Zwischen-Räume – Theologie der Mächte und Gewalten*, Stuttgart Berlin Köln 1999, 49. Zu Stringfellow vgl. ebd., 44–70 und *Th. Ruster*, *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Ostfildern 2005, 182–197.

⁹⁰ Alle Aussagen über die Engel in den früheren Angelologien lassen sich systemtheoretisch rekonstruieren, so habe ich es in ‚*Von Menschen, Mächten und Gewalten*‘ (s. Anm. 89) 117–158 zu zeigen versucht.

mit seiner „Kritik der deutschen Intelligenz“ die klügste und radikalste Analyse der Ursachen der Krieges schon 1919 vorgelegt hatte und dann mit seinem „Byzantinischen Christentum“ (1923) eine kühne angelologische Wirklichkeitsdeutung präsentierte,⁹¹ und Erik Peterson, der mit seinem Text „Der Himmel des Garnisonspfarrers“ 1919 eine vehemente theologische Kritik des Krieges und seiner christlichen Legitimation formulierte⁹² und dann 1925, völlig überraschend für seine Kollegen aus der sogenannten Dialektischen Theologie, einen Aufsatz über den Lobpreis der Engel verfasste, den er 1935 mit dem „Buch von den Engeln“ vertiefte und erweiterte.⁹³ Sie blieben damals beide Außenseiter.

Im Gottesdienst bekennen Juden und Christen Gott als den Herrn aller Mächte und Gewalten. Damals, im Ersten Weltkrieg, hat er dies nicht sein können, denn er wurde durch die Sünde derer daran gehindert, die mit dem Teufel (dem gefallenen Engel) einen Pakt eingegangen waren; die Folge war der Tod. Eingedenk unserer heutigen Verwicklung in die Macht destruktiver Systeme sollte die Theologie die Lehre von der Erlösung von Sünde, Tod und Teufel neu bedenken; das wäre die rechte Art, aus der Verfehlung ihrer Vergangenheit zu lernen. So kann sie ihren Teil dazu beitragen, dass die Gesamtheit der Gläubigen im Glauben nicht fehlt.

91 H. Ball, Die Folgen der Reformation. Zur Kritik der deutschen Intelligenz, hg. v. H.D. Zimmermann, Göttingen 2005 (Sämtliche Werke und Briefe Bd. 5); ders., Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben, hg. und kommentiert v. B. Wacker, Göttingen 2011 (Sämtliche Werke und Briefe Bd. 7).

92 Dazu B. Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i. Br. 1992, 81–84.

93 E. Peterson, Theologische Traktate (Ausgewählte Schriften 1), hg. v. B. Nichtweiß, Würzburg 1994, 195–243. Zu Eriksons Angelologie und ihrer Bedeutung für heute vgl. Th. Ruster; Menschen (s. Anm 89), 160–170.