

ANDREAS HOLZEM

Krieg und Christentum – Motive von der Vormoderne zur Moderne

|| Beobachtungen zur Einführung¹

Ist der 30-jährige Krieg ein Krieg – gar der klassische Krieg – der Vormoderne? Wenn ja, was qualifiziert ihn dazu? Und worin unterscheiden sich die Kriege der Moderne von denen der Vormoderne? Gibt es, was unser Thema angeht – Krieg und Christentum – einen Bruch zwischen Vormoderne und Moderne, oder gibt es Überhänge, Verbindungslinien?

I. Europa zwischen Friedlosigkeit und Friedensfähigkeit

Fragt man frühneuzeitliche Menschen nach der Friedlosigkeit ihrer Zeit, deuten sie sie religiös: Ihre Zeitungen sind voll von Prodigien und Himmelszeichen, Todesmahnern und Apokalyptik: die verdüsterte Sonne, der Tod und seine Blutspur, die hochgerüsteten Heere am Himmel².

Fragt man die Prominenz der Frühneuzeit-Historiker, bekommt man klare Auskünfte und solide konstruierte Modelle: Es ist der Faktor »Religion«, näherhin der Christentumsfaktor »Konfession«, welcher den 30-jährigen Krieg als vormodernen Krieg qualifiziert³. Gleichzeitig bergen gerade der Wandel des Krieges in seiner späten Phase und die Art des Friedensschlusses das spezifisch Unterscheidende in sich: Aus dem Religionskrieg wird ein Staatenkrieg des sich formierenden nationalen Mächteeuropas; Friedensverhandlungen und Friedensschluss eliminieren den Wahrheitsanspruch konfessioneller Christentümer aus den wechselseitigen Vertragsklauseln. Der Religions-

1 Der Beitrag dokumentiert meinen einführenden Vortrag »Christentum und Krieg in der Moderne« auf der Tagung 2004 in Weingarten. Der Text des gesprochenen Wortes wurde weitgehend beibehalten. Anmerkungen beschränken sich auf das Nötigste. Zum Problem des Religionskrieges im westeuropäischen Raum vgl. demnächst ausführlich: Andreas HOLZEM, Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des »Religionskrieges«, in: Kriegstypen und Kriegstypologie. Von der Antike bis zur Gegenwart, hg. v. Dieter LANGEWIESCHE, Tübingen 2007 (im Druck).

2 Vgl. z.B. »Zwo warhafftige und erschröckliche Neue Zeitungen« (1616), in: 1648. Krieg und Frieden in Europa, Ausstellungskatalog, hg. v. Klaus BUSSMANN u. Heinz SCHILLING, München 1998, 18f. und passim. – Thomas KAUFMANN, Lutherische Predigt im Krieg und zum Friedensschluss, in: ebd., Textband I: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, München 1998, 245–250.

3 Vgl. Johannes BURKHARDT, Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas, in: ZHF 24, 1997, 509–574. – Heinz SCHILLING, Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft, in: Krieg und Frieden (wie Anm. 2), I, 13–22.

und Konfessionskrieg und die Moderne – das gilt implizit als unvereinbar und mit 1648 überwunden; und damit sind 30-jähriger Krieg und Westfälischer Friede ein Durchbruch auf dem Weg zur Modernisierung Europas. Zwei Modelle dieses Denkens führe ich knapp vor – mit Konzentration auf das Problem »Krieg und Christentum«.

Johannes Burkhardt begründet seine Theorie über die Friedlosigkeit Europas in der Frühen Neuzeit zunächst nicht von der Religion, sondern von der »Herausbildung der modernen Staaten« und von ihren »Konstituierungsproblemen« her⁴. Religion aber lag dieser gleichrangigen Bildung der europäischen Nationen vielfach quer: Sie begründete den kaiserlichen Monopolanspruch auf eine *monarchia universalis* und den päpstlichen Suprematieanspruch über die westliche *christianitas*. Alle Überlegenheitsansprüche Habsburgs, Spaniens, Frankreichs, später auch Schwedens wurden religiös begründet, wurzelten aber eigentlich darin, dass ein unhierarchisches Nebeneinander gleichrangiger Staaten nicht vorstellbar war. Auf der anderen Seite – der inneren Staatsbildung – war es die Konkurrenz zwischen Landesherrn und Ständen, die den Krieg beförderte: zwischen dem Kaiser und den Ständen im Reich, zwischen den spanischen Habsburgern und den Niederlanden, zwischen den österreichischen Habsburgern und den Böhmen. Dass am Anfang des Schmalkaldischen Krieges wie des 30-jährigen Krieges, um nur die wichtigsten zu nennen, konfessionelle Bündnissysteme standen, welche die mittelalterlich überkommene eine wahre Religion bzw. die Freiheit des wieder entdeckten Evangeliums zu verteidigen beanspruchten, wird im Kontext äußerer und innerer Staatsbildung nicht erwähnt, wenn auch in der Gesamtperspektive keineswegs übergangen⁵. Das Christentum wird im Kontext des Kriegs- und Friedensproblems erst dort relevant, wo es zum Stützmittel einer noch unfertigen Staatlichkeit erklärt wird: »Die frühmodernen Konfessionsstaaten nahmen die Religion für den Staatszweck in Anspruch, handelten sich damit aber auch die strukturelle Intoleranz der frühneuzeitlichen Konfessionsbildungen ein.« Eigentliche Religions- oder Konfessionskriege entbehrten weitgehend historischer Triftigkeit; Religion habe lediglich die Staatenbildungskriege »ideologisch verschärft«⁶.

Zugespitzt könnte man sagen: Die Bellizität Europas lag nicht eigentlich im Faktor Religion, und im strengen Sinne waren schon die Reichskriege des 16. Jahrhunderts und der Beginn des Dreißigjährigen Krieges keine Religionskriege, sondern Staatenbildungskriege, in denen Religion eine zu überwindende »Pubertätslaune«, aber eben kein dauerhafter »Charakterfehler« des modernen Staates war – so Burkhardt. Kriegstypologisch gesprochen: Religions- oder Konfessionskriege hat es in Europa eigentlich nicht gegeben; es handelte sich um Staatenbildungskriege, die von denen, die sie führten und erlitten, als solche nicht oder nur ansatzweise begriffen werden konnten. Mit dem Versuch, die nachreformatorischen Auseinandersetzungen vorwiegend im Reich bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts als »Reformationskriege« zu kennzeichnen, haben Franz Brendle und Anton Schindling differenzierend in die Debatte eingegriffen und das Phänomen der Dissimulation, also des verschleierns Verschweigens religiöser Kriegsgründe, zum

4 BURKHARDT, Friedlosigkeit (wie Anm. 3), 512.

5 Ebd., 530–538. Vgl. dazu ausführlich Johannes BURKHARDT, Der Dreißigjährige Krieg, Frankfurt/Main 1992. Jüngst kritisch Axel GOTTHARD, Der deutsche Konfessionskrieg seit 1619. Ein Resultat gestörter politischer Kommunikation, in: HJ 122, 2002, 141–172. Die Replik: Johannes BURKHARDT, Auf der Suche nach dem Dissens. Eine Bemerkung zu einer kritischen Auseinandersetzung mit meinem »Dreißigjährigen Krieg«, in: HJ 123, 2003, 357–363. Zur ausführlichen Diskussion HOLZEM, Gott und Gewalt (wie Anm. 1).

6 BURKHARDT, Friedlosigkeit (wie Anm. 3), 550f.

Signum einer Politisierung und Modernisierung des Krieges erklärt⁷. Die Dissimulation sei daher ein erster Schritt, möglicherweise gar ein bewusst eingesetztes Instrument der Säkularisierung des Krieges und der Überwindung der Religionskriege in Europa gewesen. »Es war die Antike-Rezeption der Renaissance und des Humanismus, die eine säkulare Sicht des Krieges ohne heilsgeschichtliche theologische Perspektive und ohne religiöse Legitimationsfrage« und »die moralische Skrupellosigkeit eines säkularen Kriegsverständnisses« begünstigte⁸. Konfessionelle Glaubens-, Besitz- und Rechtskontroversen seien »unter Ausklammerung der religiösen Wahrheitsfrage« durch Dissimulation »mit den Mitteln des Reichsrechts« zu lösen versucht worden. Dieses »Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster« sei als zur Verfügung stehende »Konsensstrategie zwischen Katholiken und Protestanten, zumindest zwischen Katholiken und Lutheranern, niemals aufgegeben« worden. Kurz: »Kriege aus Gründen der Religion beziehungsweise Konfession hat es im Reich zwar immer wieder gegeben, sie sollten und durften jedoch nicht als solche erscheinen«⁹.

Heinz Schilling teilt diese Ansätze im Prinzip, aber der Faktor Religion wird doch stärker gewichtet. Wo für Burkhardt die Staatenbildungsprozesse ganz im Mittelpunkt stehen, spricht Schilling vom Zusammentreffen »zweier säkularer Prozesse«: neben den »Aufstieg des frühmodernen Staates [...] auf dem Weg zum Nationalstaat des 18. und 19. Jahrhunderts« stellt er eigenständig die »nicht weniger langfristige Veränderung um die Erneuerung von Religion und Kirche«¹⁰. Weil beide Prozesse in ihrer extremen Konfliktträchtigkeit sich jeweils auf die Gesamtgesellschaft bezogen, wurde die Gesellschaft zum Austragungsort ihrer Verschränkung; darum wurde der Krieg in Europa in der Frühen Neuzeit »endemisch«¹¹. Mein Eindruck ist, dass man ungeachtet aller zustimmungsfähigen Strukturbeobachtungen Burkhardts doch mehr sieht, wenn man dem Faktor der jeweiligen konfessionellen Kulturen den Status einer eigenständigen Triebkraft in der europäischen Entwicklungsdynamik zugesteht. Die Konfessionalisierungsdynamik konnte, aber musste mit der Staatsbildungsdynamik nicht konform verlaufen; sie konnten sich wechselseitig ebenso verstärken wie stören oder ausschließen. Dementsprechend sieht Schilling um 1600 »die Konfessionskonflikte mit den Staatsbildungs- und Staatenkriegen zu [...] Weltanschauungs- und Machtkriegen zusammenfl[ieß]en, unter denen der Dreißigjährige nur der ausgedehnteste und erbittertste war«¹².

Neben die Theorie der Bellizität stellt Schilling aber auch eine Theorie der Friedensfähigkeit Europas. Neben dem der Totalkonfrontation ausweichenden Pragmatismus sieht er vor allem folgende Bauprinzipien am Werk, die in Theologie und Recht den »Zivilisationstypus Europa« ausmachten: in der Rechtstradition vom Römischen Recht

7 Vgl. Franz BRENDLE/Anton SCHINDLING, Religionskriege in der Frühen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit, in: Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa, hg. v. DENS., Münster 2006, 15–52. – Franz BRENDLE, Um Erhalt und Ausbreitung des Evangeliums. Die Reformationskriege der deutschen Protestanten, in: Ebd., 69–90.

8 Ebd., 25f.

9 Anton SCHINDLING, Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Erfahrungsgeschichte und Konfessionalisierung, in: Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Beiträge aus dem Tübinger Sonderforschungsbereich »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit«, hg. v. Matthias ASCHE u. Anton SCHINDLING, Münster 2001, 11–51, hier: 28f.

10 Heinz SCHILLING, Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit (wie Anm. 3), 13.

11 Ebd., 13

12 Ebd., 16.

über die mittelalterlichen Rechtsschulen hin zum neuzeitlichen *ius inter gentes*, einem Völkerrecht, das sich auf die Vernunft des Menschen stützte und darum ein der Religion und den Staaten vorgelagertes Naturrecht war; religionssoziologisch lag die Friedensfähigkeit Europas in der Tatsache begründet, dass bei aller Verschränkung von Staat und Gesellschaft, Herrschaft und Kirche seit dem Mittelalter doch kein Monismus entstand, sondern Politik und Religion auch institutionell und ämtertheoretisch auseinander gehalten werden konnten. Es war »die dualistische Verfassung der lateinischen Christenheit, die Raum und die entscheidende Legitimation für eine grundsätzliche Revision des politischen Konfessionalismus bot.«

Bemerkenswert allerdings ist, dass Schilling diesen Grundzug der europäischen Zivilisation wiederum als Zug zur Säkularisierung deutet. Säkularisierung eliminiere Religion nicht aus der Gesellschaft, aber aus der Politik; und gerade diese Tendenz werde zur Legitimierung des pragmatischen Friedens als christlichem Frieden eingesetzt¹³. Auch hier könnte man also zuspitzen: Die Friedenspotentiale Europas lagen nicht in der Religion, sondern gerade in ihrer Überwindung als politischem Faktor.

Hier nun zeitigen die verschiedenen Modelle die gleiche Konsequenz: Das Verhältnis von Christentum und Krieg ist im Verlauf der Neuzeit in Auflösung begriffen; ist zu begreifen als ein solches der Entkoppelung. Krieg wird eine Sache der Staaten, der politischen Souveränität; Religion gibt es in der Gesellschaft, aber nicht mehr dort, wo mit den Worten von Clausewitz »Politik mit anderen Mitteln fortgesetzt wird«. Folgt man diesen Linien, dann ist das Christentum für die Geschichte der europäischen Kriege, je mehr sie sich modernisierten zumal, eine marginale Größe, tauglich für Legitimationen und Ideologisierung, aber im eigentlichen Strukturgeschehen eigentümlich bedeutungslos. Freilich werden diese strukturgeschichtlichen Zugriffe, aus der modernisierungstheoretischen Perspektive des werdenden Europa als teleologischem Fluchtpunkt heraus entworfen, kaum der Erfahrungsgeschichte der Akteure und der zeitgenössischen theologisch-juristischen Diskussion, der Predigt, dem Lied, den Bildern und Wundern und anderen Medien religiöser Kriegserfahrung gerecht¹⁴.

II. Der Erfahrungsraum Stadt zwischen Privaterleiden und öffentlicher Diplomatie

Nach den Großtheorien wechsele ich daher die Perspektive. Wenn sich in den Strukturen und Prozessen europäischer Geschichtsschreibung der vermeintlich vormoderne Religionskrieg bereits zum modernen Staaten- oder Staatenbildungskrieg¹⁵ wandelte, vollzog

13 Ebd., 17, 19f.

14 Ausführliche Diskussion dieser Perspektivierungen zwischen Struktur- und Erfahrungsgeschichte in: HOLZEM, Gott und Gewalt (wie Anm. 1). Vgl. als exemplarische Studien weiter: DERS., Religiöse Semantik und Kirchenkrise im »konfessionellen Bürgerkrieg«. Die Reichsstadt Rottweil im Dreißigjährigen Krieg, in: Kriegsniederlagen. Erfahrungen und Erinnerungen, hg. v. Horst CARL, Hans-Henning KORTÜM, Dieter LANGEWIESCHE u. Friedrich LINGER, Berlin 2004, 233–256. – DERS., Konfessionskampf und Kriegsnot. Religion und Krieg in Ravensburg 1618–1648, in: Hahn und Kreuz. 450 Jahre Parität in Ravensburg, hg. v. Andreas SCHMAUDER (Historische Stadt Ravensburg 4), Konstanz 2005, 41–74. – DERS., »... zum seufzen und wainen also bewegt worden«: Maria im Krieg – das Beispiel Rottweil, 1618 – 1648, in: Religionskriege (wie Anm. 7), 191–216.

15 Vgl. als Gesamtüberblick der Debatten Edgar WOLFRUM, Krieg und Frieden in der Neuzeit. Vom Westfälischen Frieden bis zum Zweiten Weltkrieg (Kontroversen um die Geschichte), Darmstadt 2003. – Horst CARL, Zeitalter der Religionskriege? Konfessionelle Kriegslegitimationen und

sich auf der Ebene individueller Erfahrung Gleiches, zumindest Ähnliches? Ein glücklicher Fund im Stadtarchiv Ravensburg¹⁶ ermöglicht ansatzweise einen exemplarisch präzisen Blick auf die Kriegserfahrung der Akteure: Johann Morell, prominenter evangelischer Bürger der Reichsstadt Ravensburg, wegen religionspolitischen Komplikationen und Gefahren während des 30-jährigen Krieges nach Lindau ausgewichen, war verschwägert mit Dr. Valentin Heider, promoviert in beiden Rechten, Ratsadvocat in Lindau. Auf dem Westfälischen Friedenskongress in Münster und Osnabrück vertrat Heider nicht nur seine Heimatstadt, sondern auch, informell und ohne Legitimation durch den Magistrat, die evangelische Partei Ravensburgs und der übrigen gemischtkonfessionellen Städte des deutschen Südwestens. Johann Morell hat Valentin Heider in den drei Jahren zwischen 1646 und 1648 fast vierzig private Briefe geschrieben, vielleicht mehr, diese jedenfalls sind im Stadtarchiv Ravensburg erhalten geblieben. Sie markieren eine fast einzigartige Schnittstelle zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, Verwandtschaft und Politik. Morell und Heider tauschten konfessionspolitische Dokumente aus: Beschwerdekataloge, Gesandtschaftsberichte, Auszüge aus Ratsprotokollen, Namenslisten für politische Ämter. Heider musste informiert sein und informieren, wenn für die evangelische Partei in Ravensburg etwas erreicht werden sollte.

Darüber hinaus aber spiegeln die Briefe Morells den Krieg, wie er erfahren wurde, d.h.: wie Morell das, was er erlebte und was ihm widerfuhr, deutend und interpretierend beschrieb vor dem Hintergrund dessen, was die Grundkonstanten seines Weltbildes waren. Seine Erfahrung des Krieges¹⁷ ist erneut eine Schnittstelle von Individuum und Gesellschaft: Wie Morell den Krieg begriff, wie er das, was er erlebte, mit Sinn und Verstehen versah, zeigt, was ihm denkbar war. Für Ravensburg fehlen mir vergleichbare katholische Quellen, ohne dass ich Katholiken außer Acht lassen wollte.

Morell als Konfessionspolitiker dachte in diesen Briefen darüber nach, wie ein paritätischer Status der evangelischen Partei gesichert, d.h. reichsjuristisch und stadtrechtlich unangreifbar gemacht werden könnte. Einige Elemente standen für ihn unaufgebbar im Vordergrund: ein den Katholiken ebenbürtiger Kirchenraum, eine angemessene

ihre Wahrnehmungen von der Reformation bis zum Dreißigjährigen Krieg, in: *Konfessionalisierung in West- und Osteuropa in der Frühen Neuzeit*. Deutsch-russische Konferenz vom 14.–16. November 2002, hg. v. Andrej J. PROKOPJEV, St. Petersburg 2004, 105–116.

16 Diese Recherchen stehen im Zusammenhang mit einem Forschungsprojekt des Tübinger DFG-Sonderforschungsbereiches 437 »Kriegserfahrung – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit«. In dessen Projektbereich »Religion und Kriegserfahrungen« entsteht derzeit eine Monographie zu katholischen und gemischtkonfessionellen Reichsstädten im deutschen Südwesten. Das Projekt trägt den Titel: »Gott im Krieg. Religiöse Semantik und Symbolsprache des Krieges im 17. Jahrhundert – Geistliche und Theologen und die Normen des Kriegesverstehens, 1618–1648«

17 Zum Erfahrungsbegriff vgl. Nikolaus BUSCHMANN/Horst CARL, *Zugänge zur Erfahrungsgeschichte des Krieges: Forschung, Theorie, Fragestellung*, in: *Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg*, hg. v. DENS., Paderborn 2001, 11–26. – Nikolaus BUSCHMANN/Aribert REIMANN, *Die Konstruktion historischer Erfahrung. Neue Wege zu einer Erfahrungsgeschichte des Krieges*, in: Ebd., 261–272. Anwendungsbeispiele auf Krieg und Religion in der Frühen Neuzeit: Johannes BURKHARDT, »Ist noch ein Ort, dahin der Krieg nicht kommen sey?« Katastrophenerfahrungen und Kriegsstrategien auf dem deutschen Kriegsschauplatz, in: *Krieg und Kultur. Die Rezeption von Krieg und Frieden in der Niederländischen Republik und im Deutschen Reich 1568–1648*, hg. v. Horst LADEMACHER u. Simon GROENVELD, Münster 1998, 3–19. – Das Strafgericht Gottes (wie Anm. 9). – Andreas HOLZEM, *Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung*, in: »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, hg. v. Paul MÜNCH (HZ Bh. 31), München 2001, 317–332.

Versorgung mit Geistlichen und – hierin lag Herzblut – eine eigene Lateinschule für evangelische Jugendliche, um ein adäquates Bildungsniveau für nachwachsende Generationen zu sichern. Auch das war Politik: Hier ging es um ratsfähige Bürgerfamilien, die von den Katholiken nicht argumentativ überrannt werden konnten. Um alles das zu erreichen, gab es nur zwei Mittel: eine Interpretation der Wahlordnung Karls V. von 1551 zum Rat und zu städtischen Ämtern, welche die Protestanten nicht mehr strukturell benachteiligte; einen vorsichtigen Umgang mit Garantieerklärungen, mittels derer sich Katholische und Evangelische wechselseitig mit den schweren Folgen des wechselnden Kriegsglücks zwischen Kaiserlichen, Schweden und Franzosen belasten wollten. Mehr und mehr schälte sich im Blick auf diese Kernziele eine pragmatische Verhandlungsbereitschaft heraus: Die äußerst symbolträchtige Karmeliterkirche, deren Simultannutzung die Protestanten unter kaiserlichem Druck hatten aufgeben müssen, deren Restitution aber in Aussicht stand, war Morell zu opfern bereit¹⁸.

Morell als Privatmann beschrieb, was ihm widerfuhr: die ungeheure Last der Kriegskontributionen, die Angst vor Truppendurchzügen und Einquartierungen, die er nach Freund und Feind nicht mehr unterschied, Tod und Ruin der Menschen und ihrer Wohnplätze, die Krankheit von Familienangehörigen, den konfessionspolitischen Druck aller Seiten auf seine Person. Schließlich musste er dem Schwager eine kostbare Bettstatt, ein Clavicord und anderes auf Kauf und Kredit anbieten, um nicht in Schulden unterzugehen; im Vergleich zu dem, was anderen widerfuhr, noch milde Schicksale. Aber Morell, das ist wertvoll, sprach angesichts dessen, was er erlebte und hörte, offen über seine Gefühle:

Wie ich dann nicht ferner umgehen kann, dem Herrn Schw. Dr., alß meinem vertrauten freündt, wehemüttig zuklagen, in wz schwerem Zustand ich begriffen, und da ich nicht den Lieben Gott zuvorderst [...] zum Trost hette, wurde die Traurigkeit offft mein Herz, alß wie wüttende wellen, ein kleines Inselein, vberschwemmen¹⁹.

Morell als Mitglied einer evangelischen Stadtgemeinde und als Christ deutete alles das, Kriegsgeschehen und Friedensdiplomatie, persönliches Widerfahrnis und Kampf um Hoffnung, Politik und Privatheit in durch und durch religiösen Kategorien. Weihnachten 1645 hat die katholische Ratsmajorität einen überkonfessionellen Brauch, das Weihnachtssingen der evangelischen und katholischen Schüler, zu konfessionalisieren versucht; der evangelische Lehrer der *teutschen Schul* wäre dafür fast ins Gefängnis gekommen. Morell verurteilte die Einschränkung *Evang: freyheit* und beschwor gleichzeitig den nachweihnachtlichen Erzmärtyrer Stephanus: *es frewet mich aber die standhaftigkeit der Rauenspurger von hertzen, der Liebe Gott wolle denselben ferner mit seinem freudigen St. Steffans Geist beystehen amen²⁰.*

In der Tapferkeit der evangelischen Städter scheint ihm, *als wann Gottes sonderbahre hand hierunder lige, damit viller hertzen geheime gedanckhen, recht, vor allen getrewen*

18 Zur Gesamtkonstellation vgl. Hahn und Kreuz (wie Anm. 14), Genaue Belege in: Stadtarchiv Ravensburg [im folgenden StadtA Rv], Bü 221b/2, Nr. 258, Morell an Heider, 22.12.1646/1.1.1647. Die doppelte Datumsnennung erklärt sich durch die entlang der konfessionellen Trennlinie verlaufende Konkurrenz zwischen altem (julianischem) und neuem (gregorianischem) Kalender.

19 StadtA Rv, Bü 221b/2, Nr. 250, Morell an Heider, 5./15.5.1646, 1.

20 Ebd., Nr. 241, dto., 13./23.1.1646.

Liebhabern Göttlicher Wahrheit offenbahr werden²¹. Kommunale konfessionspolitisch kontroverse Entscheidungen interpretierte er im Licht göttlichen Eifers²².

Weylen es nun ein vergeblich Ding ist, wider Gott zustritten begehren, alß zweiffelt mir nicht, diss hohe werckh werde endtlich, wider alles Toben und Wütten diß gegentheil, noch zur Ehre Göttl. Mt: vnd zur erwünschten Ruhe, vnd Sicherheit seiner wahren Kirchen außlauffen. Ob wir schon entzwischen, vileicht noch eine kleine Zeit leiden müssen²³.

Die durch und durch religiöse Interpretation des Krieges als Schickung Gottes erbringt zwei zentrale Gedanken: dass Gott sich rächt für die Sünden der Menschen und dass Gott wieder vergelten wird in Gutem, was er die Seinen hat leiden lassen; mehr als bezeichnend ist, dass Morell Jeremia 15,11.13 in einem Atemzug zitiert²⁴.

In alledem herrschte im Blick auf die Friedensidee ein konsequent kommunales Denken vor: Die Katholiken bestritten die Vertretung der lokalen protestantischen Forderungen auf dem Friedenskongress mit dem Argument, *sie sollen Ihr. Kay: Mt: schreiben, bei diesen friedens tractaten zuerscheinen, recht lesen, die Münsterische und Ossnabruggische Tractaten, gehen allein dahin friden zumachen, vnd werde man die Zeit mit dergleichen sachen alderart nicht zubringen. Entgegen haben die Hr. Evang: repliziert, dz sie sich dieses nicht einbilden können, sintemalen bekandt, wann zween miteinander zuunfriden worden seyen, müsse vorhero ehe selbige wider versöhnt und zufriden werden mögen, die ursach worüber sie entzwayet worden, erörtert und auß dem Mittel geraumet werden²⁵.*

Wichtig sind die Identifikationen: Stadt und »Schwabenländle« betrachtet er in zahlreichen Briefen als einen Garten, in dem er mit Heider gemeinsam sät und begießt, damit Gott es gedeihen lasse²⁶. Das Schwabenland, das evangelische natürlich, wird zum Bundesvolk und zum Land der Verheißung: *Israel hat dennoch Gott zum Trost, wer nur reines Hertzens ist. Der Marckt würdt Lernen kramen²⁷.* Seinen Schwager, den in Münster und Osnabrück Stück für Stück erfolgreichen Unterhändler bekennt er als *unser armten betrangten Schwabenlands rechter, von Gott verordneter Vatter, und zeitlicher Heyland²⁸.*

Der Briefwechsel enthüllt eine Kriegsinterpretation, die den historiographischen Großdeutungen zugleich entspricht und zuwiderläuft: Man begegnet hier einem Taktiker, der pragmatisch in machtpolitischen Konstellationen und Strategien denkt, der kein Maximalist ist, sondern den erreichbaren Kompromiss auslotet, der keine Kriegs-, sondern nur Friedensziele hat. Auf der anderen Seite aber begegnet man einer in alledem konsequent religiösen Kriegsdeutung – der Krieg ist Zulassung, Prüfung, Strafe Gottes; der Krieg – und der Friede – soll den Wahrheitsbeweis für seine wahre Kirche erbringen; der Krieg wird reflektiert im lokalen Erfahrungsraum. Das Modell des europäischen Staatenkrieges interessiert diesen Mann nicht; er nimmt es nicht einmal wahr, obwohl er mitten im Mainstream des politischen Geschehens steht. Von Frankreich,

21 Ebd., Nr. 242, dto., 20./30.1.1646.

22 Ebd., Nr. 243, dto., 27.1./6.2.1646.

23 Ebd., Nr. 250, dto., 5./15.5.1646, 1.

24 Vgl. Jer. 15,11.13: »Der Herr sprach: Wahrlich, ich erlöse dich, daß es dir wohl ergehe. Wahrlich, ich stehe dir bei zur Zeit des Unheils und zur Zeit der Not. [...] Deine Reichtümer und deine Schätze will ich zum Raube geben ohne Entgelt, um all deiner Sünden willen in all deinen Grenzen.«

25 StadtA Rv, Bü 221b/2, Nr. 243, Morell an Heider, 27.1./6.2.1646.

26 Ebd., Nr. 246, dto., 10./20.3.1646.

27 Ebd., Nr. 242, dto., 20./30.1.1646.

28 Ebd., Nr. 250, dto., 5./15.5.1646, 1.

Schweden, Habsburg, dem Reich ist nirgends die Rede; und die eigentlichen Kriegsursachen werden vermutet im konkreten Lebensraum des lokalen Kriegsgeschehens und in Identität stiftenden religiösen Kategorien konfessionellen Lebens.

Aus der Perspektive katholischer Stadtkommunen gegen Ende des 30-jährigen Krieges, in den 1640er Jahren, lässt sich ganz Vergleichbares zeigen, an anderer Stelle habe ich darüber ausführlich gehandelt. Gerade hier gab es keinen Konfessionsunterschied: Daraus folgt, dass sich Makrokonzepte zur Deutung des Kriegsverlaufs nur schwierig auf die Mikroebene herunterbrechen lassen. Im Erfahrungsraum der Stadt wurde nicht einfachhin aus dem Konfessionskrieg der agonale Konstitutionsprozess des neuzeitlichen Mächteuropa. Hier war und blieb der 30-jährige Krieg nicht nur, aber eben doch auch, und zwar nicht nur auf der Ebene der Kriegsursachen, sondern auch auf der Ebene des Kriegsverstehens, der Kriegsbewältigung, nicht zuletzt der Kriegspropaganda ein »Religionskrieg«, auch wenn er darüber hinaus, nach Einschätzung mancher Historiker sogar vornehmlich, mehr und anderes war: ein Mächtekrieg, ein Staatenbildungskrieg, ein Kampf um wirtschaftliche Einflusszonen. Für die Menschen südwestdeutscher städtischer Erfahrungsräume haftete dem Krieg der Charakter der Glaubensauseinandersetzung dauerhaft an, und die Himmlischen selbst entschieden über Recht und Unrecht.

Das bedeutet, dass schon für die vormodernen Kriege ein völlig neues Bild entsteht, wenn man die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Krieg erfahrungsbezogen stellt. Welchen Typs ein Krieg eigentlich ist, scheint in hohem Maß gebunden zu sein einerseits an Strukturmomente der europäischen Zivilisationstypen des politischen und religiösen Lebens. Andererseits aber müssen die Erfahrungsperspektiven diesen erst rückwärts zu rekonstruierenden Strukturmomenten keineswegs entsprechen. Für die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Krieg ergibt sich daher notwendig eine komplexe Doppelperspektive: eine solche, die von den tragenden Säulen der europäischen Zivilisation her strukturgeschichtlich fragt, und eine solche, die aus der Akteursperspektive heraus erfahrungsgeschichtlich fragt²⁹. Es ist diese Doppelperspektive, von der her neu und anders über das Verhältnis von Christentum und Krieg in der Moderne zu reflektieren ist.

III. Moderne Kriege und die »lange Dauer« des Religiösen

Wer Literatur zum modernen Krieg liest, wird sich dieser Neuperspektivierung rasch bewusst. Allerdings ist die Neubestimmung noch so jung, dass sie auf die großen Überblicksdarstellungen zur Geschichte des langen 19. und des von kriegerischen Großkatastrophen geprägten 20. Jahrhunderts noch nicht eingewirkt hat. Sie verzichten in der Regel darauf, die Säkularität des modernen Krieges herauszustellen, nehmen sie eher zur unausgesprochenen Voraussetzung. Wo Religion thematisiert wird, gilt sie als retardierendes Moment der Gesellschaftsentwicklung und – darum – als Motor des Krieges.

Drei große Veröffentlichungen, die sich bereitwillig der Last der Synthese unterziehen, haben die geschichtswissenschaftliche Diskussion der letzten Zeit geprägt: Hans-Ulrich Wehlers vierter Band seiner »Deutschen Gesellschaftsgeschichte« vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis 1949, 2003 bereits in zweiter Auflage³⁰, Heinrich August

29 Klare Einsichten und Ansätze dazu bei SCHILLING, Krieg und Frieden (wie Anm. 2), 21f.

30 Hans-Ulrich WEHLER, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 4: Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949, München 2003.

Winklers »Langer Weg nach Westen« von 2000, dritte Auflage bereits 2001³¹; Thomas Nipperdeys »Deutsche Geschichte, Bd. II: Machtstaat vor der Demokratie«, 1992 erschienen, ein Klassiker, schon 1995 in der dritten Auflage, seit 1998 im Paperback³². Erst ihre Konzeptionierung des Verhältnisses von Religion und moderner Gesellschaft in Deutschland insgesamt erklärt, wie sie sich mit dem Problem Christentum und Krieg im 19. und insbesondere 20. Jahrhundert auseinander setzen.

Heinrich August Winkler stellt erneut das Problem des deutschen Sonderwegs in den Mittelpunkt seiner »Problemgeschichte«³³ zwischen den Fluchtpunkten 1945 und 1990. Drei Prägungen stehen für ihn als »Erbe eines Jahrtausends« am Beginn der deutschen Zeitgeschichte: der mittelalterliche Mythos des Reiches, die Reformation und der preußisch-österreichische Dualismus – alle drei, mehr oder weniger, durchtränkt mit religiös aufgeladenen Symbolwelten, Praktiken und Kontroversen. Winklers Mittelalter- und Reformationsbild bleibe hier außen vor; entscheidend ist, was diese Prägungen seines Erachtens diskursiv bewirkten: Den Deutschen, so Winkler im Anschluss an Marx, sei nur eine teilweise und verspätete Überwindung des Mittelalters gelungen. Diese Überwindung des Mittelalters habe mit Luther (gegen Rom), mit Bismarck (gegen die Verspätung der Einheit) und mit der deutschen Katastrophe von 1945 (gegen die Verspätung der Freiheit, aber um den Preis der Einheit) begonnen; sie sei aber erst in der Wiedervereinigung 1990 (Einheit und Freiheit) zum Ziel gekommen. Auch hier bleibe außen vor, was da an deutschen Geschichtsperspektivierungen fortgeschrieben wird; im hiesigen Zusammenhang ist entscheidend: Religion in ihrer Präsenz im gesellschaftlichen Diskurs gilt als einer der zentralen Störfaktoren auf dem »Weg nach Westen«. Marx hatte in Winklers Referenzbeleg (in der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«) eine Emanzipation nicht vom Mittelalter, sondern zugleich von seiner teilweisen Überwindung gefordert; im Klartext: nicht nur von der mittelalterlichen, sondern auch von der lutherischen Religion; dazu nun Winkler: »Luthers Reformation war für [Marx] nur eine solche teilweise Überwindung des Mittelalters, und mit diesem Urteil hatte Marx recht. Zu den teilweisen Überwindungen des Mittelalters wird man auch Bismarcks Reichsgründung rechnen dürfen: jene »Revolution von oben«, die die deutsche Einheitsfrage löste, die Lösung der Freiheitsfrage aber verschleppte. Die endgültige Überwindung des Mittelalters erfolgte erst sehr viel später [...]: durch die tiefe Erschütterung, die der deutsche Zusammenbruch von 1945 auslöste. Es gab einen »deutschen Sonderweg«. Es war der lange Weg eines tief vom Mittelalter geprägten Landes in die Moderne«³⁴.

In diesem Sinne blieb Religion diskursiv das Problem der deutschen Einheits- und Freiheitsgeschichte, und als solche wird sie in die Geschichte der deutschen Kriege eingebaut: Konfessionalisierung des Nationbegriffs, Kulturkampf, Zersplitterung der Gewerkschaftsbewegung, religiöse Aufladungen des Ersten Weltkrieges, gebrochene Akzeptanz von Weimar, Hinnahme seines Zusammenbruchs und Begrüßung der Machtergreifung, die Übereinstimmung mit Hitler im Mythos vom »Reich«. Nach 1945 spielt Religion folgerichtig praktisch keine Rolle mehr – für die Einschätzung der letzten, in der Wiedervereinigung kulminierenden Etappe des deutschen »Weges nach Westen« bleibt sie letzten Endes ohne Belang. Religion – konkret die deutschen Chris-

31 Heinrich August WINKLER, *Der lange Weg nach Westen*, Bd. 1: Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik; Bd. 2: Deutsche Geschichte vom Dritten Reich bis zur Wiedervereinigung, München 2000.

32 Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990; Bd. 2: Machtstaat vor der Demokratie, München 1992.

33 WINKLER, *Weg nach Westen* (wie Anm. 31), I, 1.

34 Ebd., II, 648.

tentümer – begleiteten nur die verfehlten Abwege von der Moderne – identifiziert mit den Leitwerten des Westens³⁵. Indem Deutschland gegen »den Westen« Krieg führte, steht das Christentum diesen Werten des Westens letztlich quer, und das offenbart sich nirgends deutlicher als im Krieg und seiner propagandistischen Vor- und Nachbereitung.

Nun hat sich Hans-Ulrich Wehler von Winklers »Teleologie der Geschichte in die glorreiche Erfolgsgeschichte der Bundesrepublik«³⁶ deutlich genug distanziert; für ihn bleiben »die äußerst erklärungsbedürftigen Ursachen der deutschen Katastrophe« der perspektivierende Focus. Aber sein Blick auf Religion, auch hier konkret institutionalisiert in den christlichen Kirchen, unterscheidet sich (bis auf wenige positive Bemerkungen) in seiner zuspitzenden Darstellung nicht von den Texturen Winklers. Über den Protestantismus 1914–1933 fasst er zusammen: die »[...] Vergötzung des Volkstums, die Idealisierung des ›Völkischen‹, die Billigung des antisemitischen Rassismus, die Anleitung zur prinzipiellen Feindschaft gegen die Demokratie und die republikanische Staatsform, die Befürwortung eines hasserfüllten extremen Nationalismus«³⁷.

Dem Katholizismus wird im Rahmen »des absolutistischen Herrschaftsstils der Päpste« im »größeren Zusammenhang einer intensivierten Stärkung der Vatikanmacht« Zentralismus, Obrigkeitsfixierung und Konkordatspolitik ins Stammbuch geschrieben, immerhin auch eine erstaunliche Resistenz gegen den aufsteigenden Nationalsozialismus attestiert. Aber die problematischen Widersprüche und Ambivalenzen, auch die Binnendifferenzierungen und Auseinandersetzungen in all dem, an denen sich die Zeitgeschichtsforschung seit Jahrzehnten mit differenzierenden Lösungen abarbeitet, werden nicht repräsentiert. Ein Kapitel über Judentum gibt es nicht, wenn auch viel über Antisemitismus. Auch hier ist Religion wie selbstverständlich von der Strukturdimension der politischen Herrschaft her gelesen, und weil Wehler im Blick auf die Reform- und Modernisierungspotentiale gesellschaftlicher Großgruppen des Kaiserreiches im Umfeld des Ersten Weltkrieges extrem skeptisch argumentiert, konstatiert er für die deutschen Protestanten »Glaubensinterpreten [...] einer ›Sinnstiftung‹ im Sinne des mörderischen Radikalnationalismus«³⁸, bei den Katholiken »Kaskaden ideologischer Rechtfertigungsformeln«, dahinter pragmatisch verschwiegene Kriegsziele, die mit der Annexion Belgiens und Polens eine ernsthafte Verschiebung des Konfessionsverhältnisses erhofften.

Nochmals anders argumentierte Thomas Nipperdey, der sich seit Erscheinen des ersten Bandes seiner »Deutschen Geschichte« programmatisch einer differenzierenden Epik historischen Erzählens verschrieben hatte, in der »zugesehen« wurde³⁹. Er distanzierte sich von Großsystematisierungen der Geschichte von leitenden Erkenntnisperspektiven her und behauptete stets, dass diese Herangehensweise »mehr« und »anderes« sehen lasse. Die Religionskapitel in Nipperdeys Kaiserreich waren deshalb nicht in ein Retardierungsmodell konservativer Kräfte gegen die Moderne eingebaut und wurden auch als Separatpublikation in ihrem bemerkenswerten Differenzierungsvermögen wahrgenommen⁴⁰. Gerade dadurch aber wurde Religion im Blick auf das Kriegsthema

35 Ausnahmen stellten für Winkler allein die Debatten um das Stuttgarter Schuldbekenntnis und die Unterstützung des DDR-Protestantismus für Honeckers vermeintliche »Friedenspolitik« dar; Belege: ebd., I, 13–23, 213–218, 223–226, 308, 336–339, 391, 427, 489, 524, 554f.; II, 23–25, 42f., 106–110, 122, 145f.; für die Phase seit 1961 nur noch eine Erwähnung der Kirchen: ebd., 364.

36 WEHLER, Gesellschaftsgeschichte, Bd. 4 (wie Anm. 30), XXI.

37 Ebd., 445.

38 Ebd., 25.

39 »Sehen wir zu ...« – eine klassische Einleitungsformel Nipperdeys.

40 Thomas NIPPERDEY, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988.

etwas Sektorales; über den deutsch-französischen Krieg wie über den Ersten Weltkrieg berichtet Nipperdey klug, aber unter aller Absehung vom Religionsthema; sein seinem historiographischen Verständnis ganz angemessener Abschnitt »Erfahrungen« über den Ersten Weltkrieg kennt das August- und das Fronterlebnis, die Todeserfahrung, den technischen Wandel des Tötens und die Reaktionen darauf, den Gegensatz von Front und Etappe, von Front und Heimat. Vom »Frontschwein« über den »Etappenhengst« bis zum »Steckrübenwinter« ist alles präsent – nur die Religion ist verschwunden, und zwar offenbar, gerade weil sie nicht in modernisierungsorientierten Theoriebildungen vernutzt werden soll. Jüngere Studien hingegen zeigen, wie religionsgesättigt nicht nur der Nationalismus, sondern auch die nationale Kriegserfahrung gewesen ist⁴¹.

Zusammenfassend: In der politischen Diskursgeschichte wie in der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte wie in den Großerzählungen des 19. Jahrhunderts nachempfundenen Ansätzen steht eine Betrachtung der Religion im Vordergrund, die ihre Wirkungsgeschichte auf die Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts als zu überwindenden Überrest betrachtet. Sie konzentriert sich darum vor allem auf jene Felder, die sich von den Einflüssen der religiösen Subjekte und ihren Lebenshaltungen vermeintlich emanzipiert hatten. Ob das aber wirklich der Fall war, das wurde doch vorwiegend im Licht der »Restbestandthese« thematisiert. Das spezielle Thema des Krieges war von diesen Entwicklungen besonders betroffen – der moderne Krieg war ein säkulares Ereignis, schlimmstenfalls begleitet von retardierendem religiösem Getöse.

In der Spezialliteratur hingegen ist von allen diesen Einschätzungen wenig geblieben. Längst ist in den letzten Jahren, durch den Tübinger Sonderforschungsbereich »Kriegserfahrungen« nachhaltig mitgetragen, Religion zu einem zentralen Baustein der Kriegserfahrung geworden – auch und gerade in den modernen Kriegen.

Es sind im Wesentlichen drei Dimensionen, in denen sich das Verhältnis von Krieg und Religion rekonstruieren lässt, nachdem seit der Mitte des 17. Jahrhunderts Religion bzw. Konfession als unmittelbarer Kriegsgrund ausschieden. Und in diesen Dimensionen liegen Kontinuitätslinien, die vormoderne mit modernen Kriegen eng verzahnen.

Eine *erste Leitdimension* hätte zu fragen nach Kontinuitäten bei der Begründung und Bewältigung des Krieges durch Religion selbst dort, wo Religion nicht das unmittelbare »Thema« und die Konfliktursache der kriegerischen Auseinandersetzung war. Die Spannung zwischen göttlicher Kriegshilfe und religiöser Friedenspflicht verschwand nicht; Gottesformeln standen auf allen Soldatenkoppeln noch des Ersten Weltkriegs. Darum musste der Gegner auch religiös und moralisch »niedergemacht« werden. Auf der in diesem Band dokumentierten Tagung war dieses Problem für die Revolutionskriege⁴²

41 Vgl. z.B. Luther D. PETERSON, Art. »Lutheran Germany«, in: *Encyclopedia of Religion and War*, hg. v. PALMER-FERNANDEZ, 282–285 (Lit.). – Gerd KRUMEICH, »Gott mit uns«? Der Erste Weltkrieg als Religionskrieg, in: »Gott mit uns«. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert hg. v. DERS. u. Hartmut LEHMANN (VMPIG 162), Göttingen 2000, 273–283. – Wolfgang J. MOMMSEN, Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg, in: ebd., 249–261, auch wenn hier nach wie vor eher die Theologen untersucht und »behaftet« werden als die politischen und ökonomischen Eliten, die Professorenschaft, die Publizistik oder die bürgerliche Kultur- und Vereinslandschaft. In diesem Sinne instruktiv: Gangolf HÜBINGER, Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus, in: ebd., 233–247. – Hartmut LEHMANN, »Er ist wir selber: der ewige Deutsche«. Zur langanhaltenden Wirkung der Lutherdeutung von Heinrich von Treitschke, in: ebd., 91–103.

42 Vgl. exemplarisch Horst CARL, »Strafe Gottes« – Krise und Beharrung religiöser Deutungsmuster in der Niederlage gegen die Französische Revolution, in: *Kriegsniederlagen* (wie Anm. 14), 279–297. – DERS., Revolution und Rechristianisierung. Soziale und religiöse Umbruchserfahrungen

ebenso virulent wie für den deutsch-französischen Krieg 1870/71⁴³. Der Übergang von genuin religiösen Kriegsmotiven zu säkularen Machtinteressen, welche die Religion propagandistisch instrumentalisieren, ist kaum genau zu bestimmen. Von den Revolutions- und Freiheitskriegen bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs waren nicht nur individuell Menschen im Krieg auch religiös, sondern das Zeitgeschehen insgesamt wurde durch und durch religiös gedeutet – im Ersten und Zweiten Weltkrieg noch⁴⁴ und vor allem in ihrem Nachgang in den 1950er und 1960er Jahren⁴⁵. Gerade auf der Ebene der Kriegsdeutung und -bewältigung sind die massivsten Fragen an alle Säkularisierungskonzepte zu stellen. Schon für die Kombattanten des 30-jährigen Krieges haben Michael Kaiser und Stefan Kroll intensiv über ihre Religiosität und ihre Religionslosigkeit, ihre konfessionelle Disziplinierung und ihre Einhegung in Religionsvorstellungen ihrer Kriegsherren nachgedacht⁴⁶. Eben so einfühlsam und differenziert denken auch Benjamin Ziemann und Annette Becker in der neuen Enzyklopädie Erster Weltkrieg über

im Rheinland bis zum Konkordat 1801, in: *Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97–1830). Ein Vergleich.* Festschrift für Friedhelm Jürgensmeier, hg. v. Walter G. RÖDEL u. Regina SCHWERTDFEGER (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 7), Würzburg 2001, 87–102. – DERS., »Der Anfang vom Ende« – Kriegserfahrung und Religion in Belgien während der Französischen Revolutionskriege, in: *Der Krieg in religiösen und nationalen Deutungen der Neuzeit*, hg. v. Dietrich BEYRAU, Tübingen 2001, 86–110. – DERS., *Kriegserfahrung und Religion in der Neuzeit. Zusammenfassung*, in: *Eine Welt – Eine Geschichte?* 43. Deutscher Historikertag in Aachen 26.–29. September 2002, *Berichtsband*, hg. v. Max KERNER, München 2001, 295–298.

43 Vgl. Christian RAK, *Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71* (VKZG.B 97), Paderborn 2004.

44 Wilhelm DAMBERG, *Kriegserfahrung und Kriegstheologie 1939–1945*, in: *ThQ* 182, 2002, 321–341. – Christoph HOLZAPFEL, *Alltagsreligiosität im Krieg. Die Korrespondenz der Familie B. zwischen Kriegswende und Kriegsende (1943–1946)*, in: *Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit*, hg. v. Andreas HOLZEM u. DEMS. (Konfession und Gesellschaft 34), Stuttgart 2005, 53–90. – Michael JÜRGS, *Der kleine Frieden im Großen Krieg. Westfront 1914: Als Deutsche, Franzosen und Briten gemeinsam Weihnachten feierten*, München 2003. – Christine BEIL/Thomas FLIEGE u.a., *Populäre Religiosität und Kriegserfahrungen*, in: *ThQ* 182, 2002, 298–320.

45 Vgl. Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, hg. v. Damian van MELIS u. Joachim KÖHLER (Konfession und Gesellschaft 15), Stuttgart 1998. – Eike WOLGAST, *Die Wahrnehmung des Dritten Reiches in der unmittelbaren Nachkriegszeit (1945/46)*, Heidelberg 2001, 185–225. – Andreas HOLZEM, *Erfahrungsstreit und Erinnerungsrecht: Katholiken und Protestanten deuten Krieg und Diktatur in spannungsreicher Unterschiedlichkeit*, in: *Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung* (wie Anm. 44), 11–26. – Annette JANTZEN, *Antwort auf die zerstörte Zeit: Elisabeth Langgässer, »Das unauslöschliche Siegel« und dessen Aufnahme in der Nachkriegsgesellschaft*, in: ebd., 137–166. – Christian SCHMIDTMANN, »Fragestellungen der Gegenwart mit Vorgängen der Vergangenheit beantworten«: *Deutungen der Rolle von Kirche und Katholiken in Nationalsozialismus und Krieg vom Kriegsende bis in die 1960er Jahre*, in: ebd., 167–201. – Monique SCHEER, *Rettet Maria Deutschland? Die Diskussion um eine nationale Marienweihe nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: *Alliierte im Himmel. Populäre Religiosität und Kriegserfahrung*, hg. v. Gottfried KORFF, Tübingen 2006, 141–156. – DIES., *Marienerscheinungen und Kriegserwartung: Religiöse Deutungsmuster und Kriegserfahrungen deutscher Katholiken 1947–1954*, in: *KriegsVolksKunde. Zur Erfahrungsbindung durch Symbolbildung*, hg. v. Gottfried KORFF, Tübingen 2005, 259–297.

46 Vgl. *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Michael KAISER u. Stefan KROLL (Herrschaft und soziale Systeme in der frühen Neuzeit 4), Münster 2004. Vgl. auch: *Militär und ländliche Gesellschaft in der frühen Neuzeit*, hg. v. DENN. (Herrschaft und soziale Systeme in der frühen Neuzeit 1), Münster/Hamburg 2000.

Soldatenreligiosität und religiöse Krisen im Kontext des Krieges nach⁴⁷; Ziemanns und Christian Geinitz' Arbeiten über den Ersten Weltkrieg in Bayern und Freiburg haben das differenzierend vertieft⁴⁸. Das falsifiziert nachdrücklich den Eindruck, den Edgar Wolfrum in seinem Band »Krieg und Frieden in der Neuzeit – Kontroversen um die Geschichte« erweckt, 1648 sei in dieser Hinsicht eine Epochenzäsur⁴⁹. Welche Rolle Religion bei der Erfahrung und Erinnerung gerade von Kriegsniederlagen um 1800 bleibend spielte, hat Horst Carl als »Beharrungskraft traditioneller religiöser Deutungen in veränderten Kontexten« der Revolution beschrieben, in denen die Christen »selbst Partei« wurden; hier liegen Gelenkstellen zu religiösen Geschichtsdeutungen und Resistenzpraktiken bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts⁵⁰. Und hierin lag ein Ansatz zur Politisierung der Religion in modernen Kriegen:

Religion wirkte nämlich auf einer zweiten Erfahrungsebene auch dort bleibend auf die Erfahrung von Kriegen ein, wo sie mit aus säkularen Quellen stammenden Stimmungen und Motivationen konkurrierte. Religiöse Motive verbanden sich mit weltlichen – dynastischen, nationalen oder wirtschaftlichen – Kriegslegitimationen; schon Burkhardt und Schilling wiesen darauf hin, dass sie einander keineswegs ablösten, weder im 18. noch im 19. und 20. Jahrhundert. »Dynastisch« motivierte Kriege verloren das Anrühige des Privat- oder Familieninteresses, wenn dieses sakralisierbar und damit universalisierbar war. Das Motiv des Religionskrieges kehrte im 19. und 20. Jahrhundert in verschiedenen Konstellationen in der Verbindung mit den »nationalen« Konflikten und mit ethnokonfessionellen Identitäten wieder. »Kultur« und »Zivilisation« waren für die eigene Kriegspartei nicht ohne Rückgriff auf religiöse Merkmale zu bestimmen, und die Abgrenzung vom »kulturlosen« Gegner wurde auch mit konfessioneller Polemik verbunden. Die vorherrschende Ideologie des säkularen Nationalstaates verkündete zwar das Ende des Zeitalters der Religionskriege. Dennoch blieben ethnische, nationale und religiöse Motive und Symbole einander amalgamiert; wer wollte die jüngsten Kriege auf dem Balkan ohne Religion begreifen? Auch wirtschaftliche Interessen, selbst hegemonale Absichten ließen sich in den Kriegsdiskurs überzeugender und erfahrungsprägender einführen, wenn sie im Gewand des Arguments sozialer Gerechtigkeit einherkamen und somit gleichsam ethisch untermauert waren. Dies alles erweitert und verändert das Spektrum älterer Studien⁵¹, die – wegweisend, aber doch verkürzend – nur

47 Vgl. Enzyklopädie Erster Weltkrieg, hg. v. Gerhard HIRSCHFELD u.a., Paderborn 2003 (v.a. die Artikel Benjamin ZIEMANN u. Annette BECKER).

48 Benjamin ZIEMANN, *Front und Heimat. Ländliche Kriegserfahrungen im südlichen Bayern 1914–1923* (Veröffentlichungen des Instituts zur Erforschung der Europäischen Arbeiterbewegung A 8), Essen 1997. – DERS., *Katholische Religiosität und die Bewältigung des Krieges. Soldaten und Militärseelsorger in der deutschen Armee 1914–1918*, in: *Volksreligiosität und Kriegserleben*, hg. v. Friedhelm BOLL, Münster 1997, 116–136. – Christian GEINITZ, *Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914* (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte NF 7), Essen 1998.

49 Vgl. WOLFRUM, *Krieg und Frieden* (wie Anm. 15), 3ff., wo der Zäsurcharakter des Dreißigjährigen Krieges besonders stark gemacht wird; das Ende des Religionskrieges leite gleichzeitig das Ende der Bedeutsamkeit von Religion im Krieg ein; vgl. ebd. 13 oder auch 28.

50 Vgl. CARL, »Strafe Gottes« (wie Anm. 42), 291ff.

51 So z.B. Heinrich MISSALLA, »Gott mit uns«. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918, München 1968. – DERS., *Für Volk und Vaterland. Die Kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg*, Königstein 1978. – Hermann Josef SCHEIDGEN, *Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg. Die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz und ihre Ordinariate 1914–1918* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 18), Köln u.a. 1991. – Wilhelm ACHLEITNER, *Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg*, Wien u.a. 1997 (dort ältere Lit.).

nach der Legitimationsbereitschaft der Kirchen und Konfessionsgemeinschaften für den Krieg fragten, auch wenn das kriegsbefördernde ›Popularisieren‹ und Propagieren von ›himmlischen Alliierten‹ ein wichtiges Thema geblieben ist⁵². Stefan Fuchs und Christopher Dowe haben sichtbar gemacht, wie eigenständig gegenüber dem nationalprotestantischen ›mainstream‹ katholische Akademiker den Ersten Weltkrieg deuteten und wie groß der Unterschied zwischen Männern und Frauen war⁵³. Nationalisierung war allenthalben⁵⁴, und dennoch zeigen die genannten jüngeren Studien, dass plumpe Legitimationen und Amalgamierungen von Religion mit religionsfremden Kriegszielen die Glaubensbereitschaft nachhaltig erschütterten⁵⁵ – und das war eine Konstante vom 16. bis ins 20. Jahrhundert.

Eine dritte Leitdimension hätte sich zu befassen mit jenen nach 1800 auftretenden Krisenerfahrungen, in denen Kriege und Bürgerkriege als unmittelbar oder mittelbar gegen die Religion der Betroffenen gerichtet gedeutet wurden. Die Revolutionskriege setzten hier Maßstäbe: In der Radikalisierungsphase der Französischen Revolution verbanden sich geistliche Eidverweigerung gegenüber der Zivilkonstitution, Adels- und Klerusexil, die Ziele der antifranzösischen Koalitionäre und die religiösen Wurzeln innerfranzösischer Aufstände (v.a. der Vendée) miteinander. Mit dem Kampf der gegnerischen Kräfte für König und Religion wurde die jakobinische Republik von einer Bedrohung herausgefordert, die sich auf das Christentum und die angestammte Dynastie berief und die nur mit dem Appell an den republikanischen Patriotismus militärisch niedergerungen werden konnte. Die Innen- und Außenpolitik der Französischen Revolution sah sich nun – auch angesichts der Dechristianisierung des Jahres II – mit dem schwer-

52 Thomas FLIEGE, »Und wenn die Welt voll Teufel wär.« Die Instrumentalisierung des Michaelskultes im Ersten Weltkrieg, in: *KriegsVolksKunde* (wie Anm. 45), 219–256. – Alliierte im Himmel (wie Anm. 45). – Monique SCHEER, Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 101), Tübingen 2006. – Claudia SCHLAGER, Herz Jesu im Ersten Weltkrieg. Formen, Funktionen und Träger eines populären Kultes in Deutschland und Frankreich, in: *KriegsVolksKunde* (wie Anm. 45), 179–216.

53 Vgl. Stephan FUCHS, »Vom Segen des Krieges«. Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg. Eine Studie zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 61), Stuttgart 2004. – Christopher DOWE, Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 171), Göttingen 2006, 91–104, 159–230.

54 Vgl. Dieter LANGEWIESCHE, Zum Wandel von Krieg und Kriegslegitimation in der Neuzeit, in: *Journal of Modern European History* 2, 2004, 5–26.

55 Vgl. Nikolaus BUSCHMANN, »Für Deutschland Gut und Blut«. Die öffentliche Deutung von Krieg und Nation in der Reichsgründungsphase – Württemberg im Vergleich, in: *ZWLG* 62, 2003, 345–357. – DERS., »Im Kanonenfeuer müssen die Stämme Deutschlands zusammen geschmolzen werden«. Zur Konstruktion nationaler Einheit in den Kriegen der Reichsgründungsphase, in: *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA*, hg. v. DEMS. u. Dieter LANGEWIESCHE, Frankfurt/M. 2004, 99–119. – DERS., Auferstehung der Nation? Konfession und Nationalismus vor der Reichsgründung in der Debatte jüdischer, protestantischer und katholischer Kreise, in: *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, hg. v. Heinz G. HAUPT u. Dieter LANGEWIESCHE, Frankfurt/M 2001, 333–388. Vgl. auch die Problemüberhänge der Nachkriegsgesellschaften mit Kriegsgefallenen und Kriegsinvaliden, z.B. Alexandra KAISER, »Allerheldentotenfest«. Politische Sinnstiftung und rituelle Formung des Gefallenengedenkens, in: *Alliierte im Himmel* (wie Anm. 45), 83–124. – Sabine KIENITZ, Beschädigte Helden. Kriegsinvaliden Körper in der Kultur. Deutschland 1914–1923, Paderborn (im Druck). – DIES., Weihehindernisse. Kriegsversehrung und katholische Geistlichkeit im Ersten Weltkrieg, in: *KriegsVolksKunde* (wie Anm. 45), 51–84.

wiegenden Vorwurf konfrontiert, das Christentum eliminieren zu wollen. Auch in der Breitenreligiosität wurde der Kampf gegen den Unglauben vielfach als Krieg unter Beteiligung metaphysischer Mächte wahrgenommen. Die Ablehnung des revolutionären Kriegs gegen die Religion und der Indienstnahme der Kirchen durch Napoleon war innerhalb und außerhalb der französischen Grenzen in der Frömmigkeit breiter Bevölkerungskreise verankert⁵⁶; aber »Volksreligion«⁵⁷ war das keineswegs: Religiöse Motivationen katholischer Soldaten im Zweiten Weltkrieg waren durchtheologisiert bis ins Mark⁵⁸. Und gleichzeitig hat der Krieg religiöse Routinen gestört und zerstört, Glaubensbereitschaft und Glaubensfähigkeit destruiert; schon Beichtväter der Frühneuzeit beschwören angstvoll die religiöse Verzweiflung – ob es einen Gott gibt und ob er gerecht ist – als Todsünde. Nicht nur moderne Kriege prägt ein komplexes Mischungsverhältnis von Prozessen der Dechristianisierung und Rechristianisierung: Kommunal/regionale, ethnisch/nationale und konfessionelle Identitäten folgen keineswegs einem deckungsgleichen Strukturgitter. Der Nationsbegriff des 19. Jahrhunderts ist in hohem Maß ein religiös getönter; die ältere Vorstellung einer strikten Ablösung der Religion durch die Nation sind nicht mehr zu vertreten⁵⁹. Im Gefälle dieser im Kontext von Nation und Patriotismus breit popularisierten Dechristianisierungs- und Rechristianisierungsproblematik konnten Nationen mit ihrem religiösen bzw. säkularisierten Status und mit ihrer Konfession geradezu identifiziert werden – das galt 1870 und erneut 1914 für Deutsche und Franzosen, 1940 bis 1945 für Deutsche und Russen. Für Christen beider Konfessionen blieb die »Gottlosigkeit des Bolschewismus« eines der stärksten Motive für die Teilnahme an Hitlers Krieg und für die Diastase von faktischer Beteiligung und religiös motivierter Nicht-Verwicklung⁶⁰. Und gleichzeitig wurde religiöse Kriegerfahrung zum stärksten Krisenmoment: Kein Begriff wohl hat seine Bedeutung so gewandelt wie der des Opfers⁶¹; während sich einst das Bezugssystem wandelte, das Opfer mit Sinn zu füllen, ist in der heutigen Publizistik ›Opfer‹ das Stichwort für den sinnlosen Tod, vom Verkehrsunfall bis zum Terrorkind von Beslan.

56 Vgl. zu den Napoleonkriegen Ute PLANERT, *Der Mythos vom Befreiungskrieg. Der deutsche Süden und die französischen Kriege. Alltag, Wahrnehmung, (Um)Deutung (Krieg in der Geschichte)*, Paderborn (im Druck). – DIES., »Der grausamste Weltkrieg, der je die Gesellschaft erschütterte«. Die europäischen Kriege um 1800: Frühneuzeitliche Tradition oder der Beginn des Totalen Krieges? in: *Kriegstypen* (wie Anm. 1). – DIES., *Mächtekrieg oder Glaubenskampf: Religionskriege im Zeitalter Napoleons?* in: *Religionskriege* (wie Anm. 7). – DIES., *Wessen Krieg? Welche Erfahrung? Oder: Wie national war der »Nationalkrieg« gegen Napoleon?* in: *Der Krieg in nationalen und religiösen Erfahrungen*, hg. v. Dietrich BEYRAU, Tübingen 2001, 111–139.

57 Der Begriff der »Volksreligion« oder »popularen Religion«, wie er auch im Zusammenhang der Kriegs- und Friedensforschung verwendet wird (vgl. z.B. *Volksreligiosität und Kriegerleben* [wie Anm. 48]), stößt an die konzeptionellen Grenzen, die diesem Religionsverständnis insgesamt inhärent sind; vgl. dazu kritisch Andreas HOLZEM, »Volksfrömmigkeit«. Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: *ThQ* 182, 2002, 258–270. Ein wichtiger neuer Zweig im Zusammenhang der religiösen Kriegerfahrung in modernen Kriegen ist die Aberglaubensforschung; vgl. z.B. Christine BEIL/Ralph WINKLE, »Primitive Religiosität« oder »Krise der sittlichen Ordnung«? Wissenschaftsgeschichtliche Anmerkungen zur Aberglaubensforschung im Ersten Weltkrieg, in: *KriegsVolksKunde* (wie Anm. 45), 149–177.

58 Vgl. v.a. DAMBERG, *Kriegerfahrung und Kriegstheologie* (wie Anm. 44), 334–340 und passim.

59 Vgl. *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, hg. v. Heinz-Gerhard HAUPT u. Dieter LANGEWIESCHE, Frankfurt 2001. – *Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg*, hg. v. Dieter LANGEWIESCHE u. Georg SCHMIDT, München 2000.

60 Vgl. v.a. DAMBERG, *Kriegerfahrung* (wie Anm. 44), 340.

61 Vgl. HOLZEM, *Erfahrungstreit* (wie Anm. 45), 13.

Mir ist so bang. Die Welt geht unter. Gott helfe uns, schreibt 1647 ein Stadtkommandant, der französische Truppenbewegungen beobachtet. *Sollten wir hier draußen fallen, dann im Kampf für die christliche Kultur (für keine andere)* [...], schreibt der katholische Soldat 1943 an der Ostfront. »Wenn George Bush ›Kreuzzug‹ sagt, dann verstehen Menschen in islamischen Ländern ›Kreuzzug‹«, formulierte die Islamexpertin Gudrun Krämer 2004 auf dem deutschen Historikertag. Der Krieg ist kein ›weltlich Ding‹ (Martin Luther) – und ist es auch nie geworden.