

NIKOLAUS BUSCHMANN

Gottes Zorngericht

Nation, Religion und Krieg zwischen Vormärz und Reichsgründung

1. Einleitung

Die Kirchen waren von jeher Vermittlungsinstanzen für den gesellschaftlichen Umgang mit Krieg¹. Ihr Ritenkanon bildete seit dem Mittelalter einen zentralen Bestandteil des politischen Rituals². Das 19. Jahrhundert fügte der Deutung von Krieg ein neues Element hinzu: die Idee der Nation. Die Kirchen blieben als »traditionelle Interpreten des Krieges« zwar weiterhin präsent³, doch als Nation und Nationalstaat zu »Ordnungsmustern mit höchster Legitimität« wurden, wandelte sich auch die religiöse Deutung von Krieg und Gewalt⁴. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Religion und Krieg im 19. Jahrhundert muss deshalb auch das Verhältnis von Religion und Nation in den Blick nehmen.

In Deutschland spielte Krieg nicht nur wegen der Reichsgründungskriege gegen Dänemark, Österreich und Frankreich eine zentrale Rolle auf dem Weg zum Nationalstaat. Wie in anderen europäischen Ländern auch, bestand die nationale Vorstellungswelt der Deutschen ganz wesentlich aus erinnerten Kriegen, die eine Deutungsfolie für die Interpretation der Gegenwart boten⁵. Als Urbild und historisches Musterbeispiel der nationalen Selbstzerfleischung galt der Dreißigjährige Krieg. Er lieferte Argumentationsmaterial für die Deutung der militärischen Niederlagen gegen Napoleon Bonaparte (1799–1815) und prägte maßgeblich die Wahrnehmung im Vorfeld und während des »Bruderkrieges« von 1866, insbesondere auch dessen Umdeutung zum »Religionskrieg«. Der Mythos der »Befreiungskriege« markierte hingegen den Beginn einer nationalen Heilsgeschichte, als deren Vollendung der kleindeutsche Nationalstaat galt. Dass Österreich damals an der Seite Preußens gegen die mit Napoleon verbündeten Rheinbundstaaten gekämpft hatte, blendete das nationale Gedächtnis nach 1866 allerdings aus.

1 Vgl. dazu Werner K. BLESSING, Kirchen und Krieg. Zur religiösen Deutung und Bewältigung außergewöhnlicher Zeit von der konfessionellen zur nationalen Epoche, in: Neue Wege der Ideengeschichte, hg. v. Frank-Lothar KROLL, Paderborn 1996, 206–226.

2 DERS., Gottesdienst als Säkularisierung? Zu Krieg, Nation und Politik im bayerischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts, in: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, hg. v. Wolfgang SCHIEDER, Stuttgart 1993, 216–253, hier: 216.

3 Ebd., 218.

4 Dieter LANGEWIESCHE, Nation, Nationalismus, Nationalstaat in der europäischen Geschichte seit dem Mittelalter – Versuch einer Bilanz, in: DERS., Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa, München 2000, 14–34, hier: 28.

5 Vgl. dazu: Schlachtenmythen. Ereignis – Erzählung – Erinnerung, hg. v. Susanne BRANDT u. Gerd KRUMEICH, Köln u.a. 2003. – Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA, hg. v. Nikolaus BUSCHMANN u. Dieter LANGEWIESCHE, Frankfurt a.M. 2004.

Das auf die »kleindeutsche Lösung« zugeschnittene Geschichtsbild der borussischen Schule wurde im wilhelminischen Kaiserreich so wirkungsmächtig, dass die nationalpolitischen Alternativen zum Nationalstaat von 1871 rückblickend abwegig wirkten. Doch anders als es die kleindeutsche Geschichtstheorie glauben machen wollte, wurde bis in die Reichsgründungsphase hinein leidenschaftlich um die politische Zukunft der deutschen Nation gestritten. Die gewaltsame Lösung der deutschen Frage unter preußischer Führung zeichnete sich erst relativ spät ab und blieb in Teilen Deutschlands nach der Reichsgründung weiter umstritten. Zwar waren sich zeitgenössische Beobachter seit der Revolution von 1848/49 darüber im Klaren, dass die Nation den Orientierungsrahmen für die politische Neuordnung Deutschlands bilden würde. Aber was »Nation« konkret bedeutete, ob sie schlussendlich staatenbündisch oder bundesstaatlich, kleindeutsch oder großdeutsch, preußisch oder österreichisch definiert wurde, blieb historisch lange offen.

Die Kirchen waren vom Siegeszug des Nationalismus im 19. Jahrhundert in mehrfacher Hinsicht betroffen. Lange bekämpften sie ihn als eine Bedrohung für die bestehende Ordnung, da er das Gottesgnadentum untergrub und auf die politische Souveränität des Volkes zulief. Das Bündnis aus Thron und Altar drohte seine konstituierende Funktion für die Legitimation von Herrschaft zu verlieren. Von dieser Position rückten die Kirchen erst ab, als es den alten Eliten gelang, den Nationalismus in den Dienst der Monarchie zu stellen. Erst damit wurde die Voraussetzung für die Nationalisierung der Kirchen und ihres konservativen Umfelds geschaffen. In einem dialektischen Verhältnis dazu steht der Befund, dass die Vorstellungswelt des Nationalismus seit dessen Anfängen von religiösen Motiven und Deutungsmustern durchsäumt war, wozu in erster Linie protestantische Theologen beigetragen hatten. Von zentraler Bedeutung für die Entwicklung in Deutschland wurde jedoch der Umstand, dass sich hier die nationalpolitische Entwicklung mit konfessionellen Grabenkämpfen verschränkte. Parallel zu dem machtpolitischen Ringen zwischen Österreich und Preußen entbrannte in der deutschen Öffentlichkeit ein Deutungskampf, der die Konfession in den Brennpunkt des politischen Diskurses rückte.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung über das Verhältnis von Religion und Nationalismus wurde in der Vergangenheit häufig von Begriffen wie »Säkularreligion«, »politische Religion« oder »Ersatzreligion« bestimmt. Diese Terminologie weist dem Nationalismus ähnliche Funktionen zu wie den überlieferten Religionen, die unter seinem Einfluss angeblich »säkularisiert« wurden. Eine solche Sichtweise setzt aber voraus, dass man den Begriff der Religion von seiner historischen Gestalt ablöst und ihn rein formal als ein kulturelles Deutungssystem bestimmt, wie Hans-Ulrich Wehler kürzlich erneut dargelegt hat⁶. Wehler konstruiert einen Religionsbegriff, der die zweifellos vorhandenen Gemeinsamkeiten mit dem Nationalismus hervortreten lässt, aber den Unterschied zwischen kultureller und religiöser Praxis verwischt. Dieser Unterschied ist jedoch entscheidend, da Religion mehr ist als nur ein beliebiger Sonderbezirk der Kultur⁷.

Religion und Nation können zwar miteinander in Verbindung treten oder sogar eine Liaison bilden, sind aber in der sozialen Praxis auf unterschiedliche Funktionen zugeschnitten. Religionen sind »Systeme der Lebensführung«, die das menschliche Dasein umfassend strukturieren⁸. Diese Aufgabe erfüllt der Nationalismus nicht. Er ist in erster

6 Hans-Ulrich WEHLER, *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2001, 32.

7 Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Nation – von Gott »erfunden«?* Kritische Randnotizen zum Theoriebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: *Nationalismus, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, hg. v. Gerd KRUMEICH u. Hartmut LEHMANN, Göttingen 2000, 285–317, hier: 286.

8 Ebd., 297.

Linie eine politische Ideologie, die zwar weit in den Alltag hineinragen kann, aber nicht primär darauf ausgerichtet ist, das private Leben zu transzendieren. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass theologische Deutungsmuster das Konzept der Nation maßgeblich geformt haben: vom Auserwähltheitsgedanken über die Opfermetaphorik bis hin zum missionarischen Impetus. Folgt man der Argumentation Friedrich Wilhelm Grafs, so dient die religiöse Semantik im modernen Nationalismus dazu, die emotionale Bindung des Einzelnen an die Nation zu verankern und die nationale Gemeinschaft als Heilsgemeinschaft zu inszenieren⁹. Die Integrationsideologie des Nationalismus schöpfte aus dem Symbolbestand der Religion. Sie wurde nicht »erfunden«, wie bisweilen suggeriert wird, sondern entstand auf der Grundlage von bereits Vorhandenem¹⁰. Die Religion veränderte sich unter dem Einfluss des Nationalismus, doch »ersetzt« wurde sie von ihm nicht.

Religion und Nationalismus analytisch über einen Kamm zu scheren, würde das komplexe Beziehungsgeflecht zwischen ihnen einer unhistorischen Modernisierungslogik unterwerfen und der Religion die Rolle einer residualen Kategorie zuweisen. Der Forschung sollte es vielmehr darauf ankommen, die wechselseitige Durchdringung von Nation und Religion sowie deren Grenzen auszuloten¹¹. Um die Dynamik dieses Prozesses nachvollziehen zu können, werden im Folgenden zunächst die religionsgeschichtlichen Rahmenbedingungen skizziert, unter denen die Nationsbildung in Deutschland ablief. Daran anschließend soll das Verhältnis von Konfession und Nation näher betrachtet werden, und zwar mit Blick auf den Katholizismus einerseits und den Protestantismus andererseits. Der abschließende Teil des Textes befasst sich mit der Rolle von Religion und Konfession in der öffentlichen Debatte über die Reichsgründungskriege. Das Hauptaugenmerk gilt dabei dem von der Forschung in dieser Hinsicht stiefmütterlich behandelten konservativen Spektrum, denn vor allem dort waren Religion und Politik so eng miteinander verknüpft, dass der Nationalismus einen fundamentalen Wandel des politischen Weltbildes bewirkte.

2. Religionsgeschichtliche Rahmenbedingungen im 19. Jahrhundert

Die von Wolfgang Altgeld aufgeworfene Frage, »warum in allen Generationen so viele Nationalisten keineswegs den Nationalismus selbst als Gottheit verstanden, sondern versucht haben, ihn auf ein Höheres, auf eine Religion zu beziehen und ihn so zu legitimieren«, lässt sich nur beantworten, wenn man Religion auch für das Zeitalter der Moderne als historische »Potenz« (Jacob Burckhardt) wahrnimmt¹². Im Gegensatz zu den in den Sozialwissenschaften lange dominierenden modernisierungstheoretischen Ansätzen geht die neuere Forschung denn auch nicht mehr von einem generellen Bedeutungsverlust, sondern von einem Funktionswandel der Religion im 19. Jahrhundert aus. Selbst die bürgerlich-liberalen Eliten, die gemeinhin als klassische Träger der Dechristianisierung gelten, blieben in ihrem Denken religiöser Semantik verhaftet, wenngleich losgelöst

9 Ebd., 305.

10 Vgl. dazu Dieter LANGEWIESCHE, Was heißt »Erfindung der Nation«? Nationalgeschichte als Artefakt – oder Geschichtsdeutung als Machtkampf, in: HZ 277, 2003, 593–617.

11 Heinz-Gerhard HAUPT/Dieter LANGEWIESCHE, Nation und Religion – zur Einführung, in: Nation und Religion in der deutschen Geschichte, hg. v. Heinz-Gerhard HAUPT u. Dieter LANGEWIESCHE, Frankfurt a.M. 2001, 11–29, hier: 16.

12 Wolfgang ALTGELD, Protestantismus, Katholizismus, Judentum, Mainz 1992, 22.

von der kirchlichen Dogmatik¹³. Der Prozess der Säkularisierung erscheint »als eine in Teilen misslungene Anpassung von Religion an die funktionale Differenzierung der Gesellschaft«, wie Rudolf Schlögl im Blick auf die katholische Kirche formulierte¹⁴. Der Vatikan trieb die interne Hierarchisierung, Differenzierung und Professionalisierung in einer Weise voran, die dem Wandel der übrigen Gesellschaft in nichts nachstand¹⁵. Weniger erfolgreich gestaltete sich dagegen die Steuerung des von der Aufklärung bestimmten weltanschaulichen Säkularisierungsvorgangs, die im Fall der katholischen Kirche mit Repression und gesellschaftlicher Abgrenzung erkaufte wurde¹⁶.

Mit dem Verlust der kirchlichen Allzuständigkeit und der Entstehung einer an subjektiver Erfahrung gebundenen Religiosität sank die Bereitschaft, kirchliche Dogmen fraglos zu übernehmen. Insbesondere im protestantischen Bürgertum bildete sich eine Reflexionskultur aus, deren kritisches Potential die Dogmatik der Orthodoxie dauerhaft in Frage stellen musste¹⁷. Entgegen der modernisierungstheoretischen Sichtweise der älteren Forschung kann für das 19. Jahrhundert dennoch von einer »Vitalisierung der Religiosität«¹⁸ gesprochen werden, die allerdings zunehmend außerhalb der Kirche Niederschlag fand. Ob die Mobilisierung des katholischen Glaubens eher eine Folge amtskirchlicher Disziplinierung war oder wachsender Volksfrömmigkeit zu verdanken ist, wird in der Forschung allerdings kontrovers beurteilt¹⁹. Unabhängig davon ist aber festzuhalten, dass die Religion unter dem Eindruck einer sich entzaubernden Welt zwar Veränderungen durchlief, ihre fundamentale Bedeutung als Orientierungs- und Kontingenzbewältigungssystem aber beibehielt.

Ein wichtiges Merkmal der religionsgeschichtlichen Entwicklung im 19. Jahrhundert ist der zunehmende Konfessionalisierungsdruck, der sich auf mehreren Ebenen beobachten lässt: Innerkirchlich verlief er, vor allem auf katholischer Seite, als Neuformierung des kirchlich-dogmatischen Selbstverständnisses, gesellschaftlich als Reaktion auf die seit Mitte des 18. Jahrhunderts nachlassende Kirchenbindung, politisch als Streit zwischen Kirche und Staat und im Blick auf die konfessionellen Lager als Abgrenzungsprozess, der sich von theologischen Fragen auf politische Zusammenhänge ausweitete. Die Konfessionalisierungstendenzen des 19. Jahrhunderts lassen sich aber nur sehr begrenzt als Fortsetzung der Konfliktlagen des konfessionellen Zeitalters interpretieren²⁰. Innerhalb des Protestantismus betraf der Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts lediglich einen bestimmten Sektor. Dort sind in der Tat Momente anzutreffen, die man aus

13 Friedrich Wilhelm GRAF, Die Spaltung des Protestantismus. Zum Verhältnis von evangelischer Kirche, Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, in: Religion und Gesellschaft (wie Anm. 2), 157–190, hier: 160.

14 Rudolf SCHLÖGL, Katholische Kirche, Religiosität und gesellschaftlicher Wandel. Rheinisch-westfälische Städte 1750–1830, in: Religion und Gesellschaft (wie Anm. 2), 86–112, hier: 93.

15 Ebd., 98.

16 Ebd., 111.

17 Lucian HÖLSCHER, Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Religion und Gesellschaft (wie Anm. 2), 191–215, hier: 208.

18 SCHIEDER, Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungsfrage, in: Religion und Gesellschaft (wie Anm. 2), 11–28, hier: 24.

19 Vgl. die gegen Lothar Gall gerichtete Argumentation von Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus und Ultramontanismus in der Erzdiözese Freiburg. Entbürgerlichung und Klerikalisierung des Katholizismus nach der Revolution von 1848/49, in: Religion und Gesellschaft (wie Anm. 2), 113–143, hier: 117.

20 Friedrich Wilhelm KANTZENBACH, Protestantische Geisteskultur und Konfessionalismus im 19. Jahrhundert, in: Probleme des Konfessionalismus in Deutschland seit 1800, hg. v. Anton RAUSCHER, Paderborn 1984, 9–28.

dem 16. Jahrhundert kennt²¹. Die Entwicklung vom Beginn der Neuzeit bis in die Moderne verlief jedoch äußerst diskontinuierlich, so dass die These vom 19. Jahrhundert als einem »zweiten konfessionellen Zeitalter« mit der gebotenen Vorsicht zu genießen ist²².

Noch im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts hatten Aufklärung und Pietismus als Erbmasse des 18. Jahrhunderts dazu beigetragen, einen Geist der Toleranz oder zumindest der Indifferenz zwischen den Konfessionen zu verbreiten, wengleich auch zu dieser Zeit die »protestantische Einstellung zum Katholizismus von der völligen Ablehnung bis zur Konversion« reichte²³. Die Belebung des religiösen Empfindens durch Erweckungsbewegung, Romantik und Restauration steigerte zunächst die Bereitschaft zur Annäherung an die Schwesterkonfession und führte zu einer Vielzahl konfessionsübergreifender Kreise²⁴. Vor dem Erfahrungshintergrund der Französischen Revolution galt die katholische Kirche auch vielen Protestanten als willkommene Ordnungsmacht gegenüber der umstürzlerischen Bedrohung, die von den Bewegungskräften der Moderne auszugehen schien.

Die »Atmosphäre der Versöhnlichkeit« (Ernst Walter Zeeden), die um 1800 noch spürbar war, verpuffte bis zur Jahrhundertmitte. Das lag unter anderem daran, dass es Teilen des Protestantismus leichter fiel als der katholischen Kirche, sich mit den politischen Ideen der Moderne zu identifizieren. Während die katholische Kirche dem Liberalismus ablehnend gegenüberstand, war der Protestantismus in Aufklärungsgegner und Aufklärungsbefürworter gespalten²⁵. Durch die Aufspaltung dogmatischer Bindungen, die ihren Ausdruck im fortschrittsoptimistischen Bildungsprotestantismus fand, konnten sich hier säkulare und religiöse Überzeugungen vermischen, wengleich auch nur unter schwereren innerkirchlichen Konflikten. Das galt insbesondere für die einflussreichste politische Glaubensbewegung des 19. Jahrhunderts, den Nationalismus, der zu einem Resonanzboden des konfessionellen Konflikts wurde. Dabei zeigte sich, dass überlieferte Vorurteile auch und gerade dort fortlebten, wo das religiöse Bekenntnis an Relevanz verloren hatte. Die Amalgamierung von konfessionellem Vorurteil und nationalem Bekenntnis, das gilt es hier festzuhalten, war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Phänomen, das sich vorwiegend an den kirchlichen Rändern des Protestantismus – im liberalen Spektrum – abspielte.

Nicht alle Entwicklungen innerhalb des religiösen Raums folgten der Tendenz zum konfessionellen Konflikt. So entstanden kurz vor der Jahrhundertmitte mit dem Deutschkatholizismus und den freien Gemeinden religiöse Oppositionsbewegungen, die überkonfessionell angelegt waren²⁶. Der Name »deutschkatholisch« stand dabei nicht nur für Bemühungen um eine Nationalkirche, sondern auch für die Selbstbehauptung demokratischer Traditionen gegenüber dem Disziplinierungsdruck der römischen Hierarchie. Die Kooperation zwischen den oppositionellen Massenbewegungen wie deren konfessionell gemischte Anhängerschaft weisen darauf hin, dass noch um die Jahrhun-

21 Ebd., 9f.

22 Olaf BLASCHKE, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: GuG 26, 2000, 38–75.

23 Ernst Walter ZEEDEEN, Die katholische Kirche in der Sicht des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert, in: DERS., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Stuttgart 1985, 25–46, hier: 32.

24 Ebd., 28f.

25 Ebd., 27.

26 Sylvia PALETSCHEK, Frauen und Säkularisierung Mitte des 19. Jahrhunderts. Das Beispiel der religiösen Oppositionsbewegung des Deutschkatholizismus und der freien Gemeinden, in: Religion und Gesellschaft (wie Anm. 2), 300–317.

dertmitte von »einer gemeinsamen religiösen Oppositionsbewegung« gesprochen werden kann, die sich gegen kirchliche Dogmatik und Repression richtete, ohne dabei konfessionspolitische Interessen zu vertreten²⁷.

Langfristig folgten die religiösen Beziehungen jedoch zweifellos dem Trend zu konfessioneller Abgrenzung. Auf katholischer Seite trieb der Ultramontanismus die Polarisierung voran. Der Ultramontanismus hatte als innerkirchliche Kampfbewegung gegen Aufklärung und Rationalismus begonnen und gewann im Zuge der katholischen Frömmigkeitswelle an Breitenwirkung. Die klerikal formierte Massenreligiosität stand in kritischer Distanz zu den Modernisierungstendenzen der gesellschaftlichen Umwelt. Die Kritik richtete sich insbesondere auf die »gottlose« bürgerliche Gesellschaft, deren Entstehen als Endzeitsymptom gedeutet wurde²⁸. Parallel dazu erfolgte die theologische Mobilmachung gegen die Moderne, was eine Reihe innerkirchlich und gesellschaftlich höchst umstrittener Entscheidungen zur Folge hatte, so etwa das Mariendogma, den Syllabus Errorum und das Infallibilitätsdogma, in der Summe »ein blindwütiger Angriff auf die eigentlich tragenden Fundamente der modernen Welt«, wie Hans-Ulrich Wehler scharf formulierte²⁹. Die intellektuelle Disziplinierung des Katholizismus durch den Ultramontanismus stieß nicht nur auf die Kritik des protestantischen Lagers, sondern führte auch im katholischen Bürgertum zu einem tiefen Zwiespalt³⁰.

Wie nun stellt sich die religionsgeschichtliche Entwicklung auf Seiten des Protestantismus dar? Um 1800 war der Protestantismus von drei Grundströmungen beherrscht: der Aufklärung, der Orthodoxie und dem Pietismus. Der Protestantismus spaltete sich in »zwei religiös wie politisch tiefgreifend verschiedene Milieus«, einem antirevolutionär-konservativen und einem liberalen³¹. Der liberale Protestantismus hatte sich, ausgehend von Schleiermacher, den Historismus als Interpretationsprinzip für die Auslegung der Bibel auf die Fahnen geschrieben. Unter dem Einfluss des Idealismus, besonders Hegels, blieb er an den Maximen von Vernunft und Rationalismus orientiert. Während der Kulturprotestantismus nach einem Ausgleich zwischen Glauben und moderner Welt suchte, wandte sich eine radikalere Linie der historisch-kritischen Exegese zu, die aus Sicht der Orthodoxie freilich die Grundfesten des christlichen Glauben untergrub. Die weltanschauliche Spaltung des Protestantismus wird augenfällig etwa an der Auseinandersetzung um das 1835 publizierte »Leben Jesu« von David Friedrich Strauß (1808–1874), in deren Verlauf evangelische und katholische Konservative gemeinsam Position gegen den theologischen Rationalismus der Liberalen bezogen.

Das liberale Bildungsbürgertum indessen neigte zu einer Anpassung der religiösen Deutung an den gesellschaftlichen »Fortschritt« und wurde so zu einem scharfen Kritiker ultramontaner Modernisierungsskepsis. Allerdings lässt das hohe Interesse der Forschung an dem Phänomen des »Kulturprotestantismus« nicht auf dessen Gewicht innerhalb der evangelischen Kirche schließen, denn unstrittig ist, dass »der Normaltyp der protestantischen Gemeinde konservativ-moralprotestantisch war«³². In den kirchlichen

27 Ebd., 304.

28 Josef MOOSER, *Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Thesen, in: *Religion und Gesellschaft* (wie Anm. 2), 144–156, hier: 154f.

29 Hans-Ulrich WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3: *Von der »Deutschen Doppelrevolution« bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849–1914*, München 1995, 387.

30 Vgl. dazu Thomas MERGEL, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914*, Göttingen 1994.

31 GRAF, *Spaltung des Protestantismus* (wie Anm. 13), 158.

32 Gangolf HÜBINGER, *Kulturprotestantismus, Bürgerkirche und liberaler Wilhelminismus im wilhelminischen Deutschland*, in: *Religion und Gesellschaft* (wie Anm. 2), 272–299, hier: 272f.

Hierarchien behielten die konservativen Kräfte die Oberhand. Ohne auf diesen Zusammenhang hier weiter eingehen zu können, sei abschließend noch darauf hingewiesen, dass der Konfessionalisierungsdruck auch die Gräben zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten vertiefte. Deshalb waren alle Bemühungen, zu einer konfessionsübergreifenden landeskirchlichen Konföderation der evangelischen Kirchen zu gelangen, zum Scheitern verurteilt. Hier wird deutlich, dass die Abgrenzungsbemühungen zwischen den beiden großen Konfessionen die Konflikte innerhalb der Kirchen keineswegs beilegte, sondern vielmehr verschärfte.

3. Nationalismus und Konfession

Bis vor kurzem war wenig darüber bekannt, wie innerhalb der Konfessionen über die Nation gedacht wurde. Der Grund dafür liegt in der langjährigen »Konfessionsblindheit der Nationalismusforschung« (Dieter Langewiesche). Nur selten wurde versucht, kirchengeschichtliche Fragestellungen in die Nationalismusforschung zu integrieren oder die Nation zum Gegenstand einer sozialgeschichtlich informierten Religionsgeschichtsschreibung zu machen. Die lange gängigen konfessionsgeschichtlichen Deutungsmuster – protestantischer Nationalismus hier, katholischer Universalismus da – sind erst in jüngster Zeit einer kritischen Revision unterzogen worden³³. Dazu gehört der Befund, dass die protestantische Prägung der Nationalbewegung nicht auf eine grundsätzliche Affinität des Protestantismus zum Nationalismus schließen lässt. Die mit der Modernisierung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft verbundenen Konflikte führten gerade in dem weltanschaulich so heterogenen Protestantismus zu erbitterten Konflikten über die politische Rolle der Religion. Diese bereits von Fritz Fischer und Reinhard Wittram formulierte Einsicht findet in der Forschung neuerdings wieder Bestätigung³⁴. Erst die Reichsgründung, von dem Berliner Hof- und Domprediger Adolf Stoecker (1835–1909) als *protestantische Tat* verherrlicht, führte die konservativen Kritiker an den einst so vehement abgelehnten Nationalgedanken heran. Die konfessionelle Vereinnahmung der Nation war dagegen (zunächst) das Projekt einer – allerdings lautstarken – liberalen Minderheit³⁵. »Bereits zu einer Zeit, als der konservative Mehrheitsprotestantismus der neuen Integrationsideologie Nationalismus noch sehr reserviert gegenüberstand«, konstatiert Claudia Lepp, »gingen in der kulturprotestantischen Vorstellungswelt National-

33 Vgl. dazu Nikolaus BUSCHMANN, 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 (wie Anm. 11), 333–388. – Frank-Michael KUHLEMANN, Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Heinz-Gerhard HAUPT u. Dieter LANGEWIESCHE, Frankfurt 2004, 27–63.

34 Fritz FISCHER, Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert, in: HZ 171, 1951, 473–518. – Reinhard WITTRAM, Kirche und Nationalismus in der Geschichte des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert, in: DERS., Das Nationale als europäisches Problem. Beiträge zur Geschichte des Nationalitätsprinzips vornehmlich im 19. Jahrhundert, Göttingen 1954, 109–148; zur neueren Forschung vgl. Frank-Michael KUHLEMANN, Pastorenationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert – Befunde und Perspektiven der Forschung, in: Nation und Religion in der deutschen Geschichte (wie Anm. 11), 548–586.

35 Vgl. dazu Claudia LEPP, Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes, Gütersloh 1996.

gedanke und Religion eine enge Bindung ein, mit Tendenzen zu einer radikalen Überhöhung der Nation sowie ersten Anzeichen einer Nationalisierung des Christentums«³⁶.

Ob und inwiefern der Katholizismus für die nationalen Strömungen des 19. Jahrhunderts eine »bedeutsame Rolle«³⁷ gespielt hat, ist ebenfalls in jüngster Zeit eingehender untersucht worden³⁸. Darüber hinaus liegt seit längerem eine Untersuchung über »Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert« vor, die den nationalkirchlichen Traditionen im Umfeld der katholischen Kirche nachspürt³⁹. Der um die Jahrhundertmitte erstarkende Nationalkirchgedanke stand im Selbstbild seiner Protagonisten nicht in Opposition zur katholischen Universalkirche, sondern suchte die Synthese mit ihr. Für den Kirchenhistoriker und späteren Mitbegründer des Altkatholizismus Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799–1890) etwa lag die Größe des Mittelalters gerade in der Verbindung aus deutscher Nation und katholischer Kirche. *Die Nationalität ist etwas der Freiheit des menschlichen Willens Entrücktes, Geheimnisvolles und in ihrem letzten Grunde selbst etwas von Gott Gewolltes*, dozierte Döllinger auf der Würzburger Bischofskonferenz von 1848. Auch im religiösen und kirchlichen Gebiete sei daher *bei aller katholischen unitas in necessariis der Eigentümlichkeit der Nationalitäten ein freier Spielraum gestattet*⁴⁰. Die Popularität der nationalkirchlichen Bestrebungen reichte weit über den engeren Wirkungskreis von Protagonisten wie Döllinger, Ignaz Heinrich Karl von Wessenberg (1774–1860) und Johannes Ronge (1813–1887) hinaus, stieß allerdings auf hartnäckigen Widerstand der Kirche, die den Nationalismus als *krankhaften Fieberwahnsinn unserer Tage* in Bausch und Bogen verurteilte⁴¹.

Das nationalpolitische Leitbild deutscher und österreichischer Katholiken war die »von romantischen Vorstellungen umglänzte Idee des alten Reiches«, dessen Erneuerung unter Führung Habsburgs angestrebt wurde⁴². Eine Verbindung großdeutschen und katholischen Selbstbewusstseins zeigte sich vor allem auf den Katholikentagen, wie Johannes Horstmann in seiner Studie über »Katholizismus und moderne Welt« gezeigt hat⁴³. So beschwor der badische Kirchenrechtler Franz Joseph Ritter von Buß (1803–1878) unter dem Hinweis auf die gemeinsame vorderösterreichische Vergangenheit die Verbindung zwischen Österreich und Süddeutschland, während der spätere Bischof von Trier, Matthias Eberhard (1867–1876), den österreichischen Kaiser Franz Joseph I. (1848–1916) als legitimen Nachfolger Karls des Großen feierte⁴⁴. Noch 1867 erklärte der

36 Claudia LEPP, Protestanten feiern ihre Nation – Die kulturprotestantischen Ursprünge des Sedantages, in: HJ 118, 1998, 204f.

37 Adolf M. BIRKE, Nation und Konfession. Varianten des politischen Katholizismus im Europa des 19. Jahrhunderts, in: HJ 116, 1996, 400.

38 Neben den bereits genannten Titeln vgl. Christian RAK, Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71, Paderborn 2004. – Stephan FUCHS, »Vom Segen des Krieges«. Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg. Eine Studie zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus, Stuttgart 2004; für die ältere Forschung vgl. Albrecht LANGNER, Katholizismus und nationaler Gedanke in Deutschland, in: Volk – Nation – Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus, hg. v. Horst ZILLESSEN, Gütersloh 1970, 238–269.

39 Augustinus A. HUBER, Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte, Königstein/Taunus 1966.

40 Zit. nach ebd., 43.

41 Zit. nach ebd., 48.

42 Ebd., 63.

43 Johannes HORSTMANN, Katholizismus und moderne Welt. Katholikentage, Wirtschaft, Wissenschaft 1848 bis 1914, München u.a. 1976.

44 HUBER, Kirche und deutsche Einheit (wie Anm. 39), 71.

Pastoraltheologe und spätere Zentrumsabgeordnete Christoph Moufang (1817–1890) in Innsbruck: *Sollten die Wogen der Revolution wie eine Sündflut alles bedecken, dann werde die Arche Noahs aus österreichischem Holze gebaut*⁴⁵. Diese Hoffnung blieb bekanntlich unerfüllt.

Der Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts wirkte sich politisch vor allem auf den Konservatismus aus. Matthias Klug hat in seiner ideengeschichtlichen Studie über den politischen Katholizismus des Vormärzes dargelegt, dass unter dem zunehmenden Konfessionalisierungsdruck die Einheitlichkeit des konservativen Geschichtsbilds allmählich verloren ging⁴⁶. Seit den 1830er Jahren wurde das von der Romantik gepflegte Ideal einer Vereinigung der beiden großen Kirchen zur »Chiffre für den Hegemonialanspruch über die jeweils andere Konfession«⁴⁷. Dieses Anliegen wurde insbesondere von Publizisten wie Karl Ernst Jarcke (1801–1852), dem Herausgeber der »Historisch-politischen Blätter«, energisch betrieben. Doch nicht alle Protagonisten des politischen Katholizismus folgten dieser konfrontativen Strategie. Reichspatrioten mittelstaatlicher Herkunft lehnten eine zu starke Abgrenzung vom protestantischen Lager ab und hoben demgegenüber die »völkische« Einheit der Deutschen hervor⁴⁸. Das gilt, wie bereits dargelegt, ebenso für Teile des protestantischen Spektrums.

Die Untersuchung Stefan Dietrichs über Christentum und Revolution in Württemberg belegt eindrücklich, wie vielfältig sich die politische Vorstellungswelt innerhalb der konfessionellen Lager ausnahm, sie hebt aber auch die Unterschiede zwischen den Konfessionen hervor⁴⁹. Aus der Perspektive katholischer Revolutionskritiker hatte die Reformation die geistig-religiöse Einheit des Abendlandes zerstört und einen Degenerationsprozess eingeleitet, der schließlich zu Revolution und Neuheidentum geführt habe. Die katholische Kirche galt dagegen als Urheberin einer die verschiedenen deutschen Stämme zusammenfassenden Einheit. Stellvertretend für diese Richtung argumentierte der Kirchenhistoriker Johannes Nepomuk Sepp (1816–1909) auf dem Mainzer Kirchentag: *Allen, welche die lingua tindisca sprachen, hat erst Bonifacius den Namen deutsches Volk, deutsches Land gegeben*⁵⁰. Demgegenüber hob die evangelische Seite hervor, der Protestantismus entspreche dem germanischen Wesen, da er die Ausbildung des Gewissens sowie Tiefe und Innerlichkeit fördere⁵¹. Die Einschätzung Kurt Kluxens, der gegen preußische Hegemonialansprüche gerichtete einzelstaatliche »Partikularismus« sei nur in Verbindung mit dem Katholizismus und dessen publizistischen Mitteln zu einer nationalpolitischen Kraft geworden, erscheint dagegen nicht plausibel⁵². Vielmehr ist festzuhalten, dass weder unter Protestanten noch unter Katholiken Einigkeit herrschte über die politische Zukunft der deutschen Nation.

Im 19. Jahrhundert waren die nationalpolitischen Rollen der Konfessionen zunächst keineswegs festgelegt. Allerdings richtete die Politisierung des konfessionellen Konflikts (und die Konfessionalisierung des politischen Konflikts) die Fronten immer deutlicher

45 Ebd., 73.

46 Matthias KLUG, Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz, Paderborn u.a. 1995, 72.

47 Ebd., 95.

48 Ebd., 284–286.

49 Stefan J. DIETRICH, Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852, Paderborn u.a. 1996.

50 Zit. nach ebd., 106.

51 Ebd., 114.

52 Kurt KLUXEN, Religion und Nationalstaat im 19. Jahrhundert, in: Religion und Zeitgeist im 19. Jahrhundert, hg. v. Julius H. SCHOEPS, Stuttgart u.a. 1982, 37–57, hier: 53.

aus. Welche Folgen diese Entwicklung zeitigte, lässt sich am Beispiel der konservativen Publizistik beobachten⁵³. In ihrem Kampf gegen Rationalismus, Liberalismus und Revolution hatten die Konservativen lange die überkonfessionelle Einheit des Christentums beschworen. Dieser Gedanke wurde im Zuge des Kölner Mischehenstreits erstmals grundlegend in Frage gestellt. Die Gründung der »Historisch-politischen Blätter« als ein Akt katholischer Selbstbehauptung war eine unmittelbare Reaktion auf das harsche Vorgehen der preußischen Regierung,⁵⁴ während das »Berliner Politische Wochenblatt«, ein Forum für Konservative beider Konfessionen, ihr Erscheinen bald darauf einstellen musste. Ein zentrales Anliegen der katholischen Publizistik bestand in der Folgezeit darin, die protestantische Vereinnahmung der deutschen Geschichte zurückzuweisen. Historikern wie Friedrich Christoph Schlosser (1776–1861), Friedrich Ludwig Georg von Raumer (1781–1873) und Leopold von Ranke (1795–1886) warf sie systematischen Antikatholizismus vor⁵⁵. Sie hätten das *Princip individueller Willkür zur Grundlage der historischen Critic* gemacht, war 1845 in den »Historisch-politischen Blättern« zu lesen⁵⁶. Auf Kritik stieß insbesondere die Verquickung von Reformationsgeschichte und kleindeutscher Legendenbildung. Falls es wirklich so weit gekommen sei, dass *Protestanten nur die Wahl bleibt, entweder den Machtgeboten der Partei und ihrer historischen Schule die Mannesehre und wissenschaftliche Würde zum Opfer zu bringen, oder aber der geschichtlichen Wahrheit und Wirklichkeit zulieb katholisch zu werden – nun, dann dürfen wir deutsche Katholiken uns zu dieser Wendung um so mehr gratulieren*, kommentierten die »Historisch-politischen Blätter« die protestantische Vereinnahmung der Vergangenheit⁵⁷.

Doch nicht nur die katholische, auch die protestantische Orthodoxie verwarf zunächst die nationalprotestantischen Geschichtsdeutungen der kleindeutschen Nationalbewegung. Ihr publizistisches Flaggschiff war neben der »Neuen preußischen Zeitung« die »Evangelische Kirchenzeitung«, herausgegeben von dem Berliner Neulutheraner Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869). Den Mythos der Befreiungskriege hielt Hengstenberg für ebenso verfehlt wie das Streben nach einem Nationalstaat⁵⁸. Diese Auffassung teilten die meisten Vertreter der protestantischen Orthodoxie. So bekämpften sie auch das kleindeutsche Unionsprojekt, das der preußische König nach dem Scheitern der Paulskirche forcierte. Als liberale Berliner Zeitungen im Herbst 1850 zum Krieg gegen Österreich aufriefen, beschworen die Konservativen den Schulterchluss mit Habsburg, der alten deutschen Kaisermacht: *Will Österreich kämpfen für die Legitimität gegen die legitime Krone Preußens und werden wir Krieg führen für ein seit Wochen aufgegebenes politisches System?*⁵⁹ Dieser Kommentar aus der »Neuen Preußischen Zeitung« war ein Dolchstoß in den Rücken der Unionspolitik. Die weitere Entwicklung ist bekannt: Friedrich Wilhelm IV. (1840–1861) wich der Konfrontation mit Österreich aus, sein leitender Minister, der »kleindeutsche« Katholik Joseph Maria von Radowitz (1797–1853), wurde entlassen, Preußen kehrte in den Deutschen Bund zurück. Was im

53 Eine Einführung in die Geschichte des deutschen Konservatismus bietet Axel SCHILDT, *Konservatismus in Deutschland. Von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 1998.

54 Bernhard WEBER, *Die »Historisch-politischen Blätter« als Forum für Kirchen- und Konfessionsfragen*, Diss. München 1983, 200f.

55 HPBl 16, 1845, 298.

56 Ebd., 303.

57 HPBl 47, 1861, 709f.

58 *Evangelische Kirchenzeitung*, Nr. 63, 6. August 1864.

59 *Neue Preußische Zeitung*, Nr. 252, 30. Oktober 1850.

Gedächtnis der Nationalbewegung als »Schmach von Olmütz« haften blieb, feierte die protestantische Orthodoxie – und an ihrer Seite die Vertreter der katholischen Kirche – als Sieg der gottgewollten Ordnung über den modernen Zeitgeist.

Kurt Nowak hat also mit Recht darauf hingewiesen, dass der kirchennahe Protestantismus dem kleindeutschen Nationalgedanken vor 1871 »keineswegs mit Emphase gegenüberstand«⁶⁰. Die Legende von der Reformation als dem ersten Schritt auf dem Weg zur »Wiedergeburt« der deutschen Nation kam weniger von den Kirchenkanzeln als vielmehr aus den Federn *kleindeutscher Geschichtsbaumeister*, wie der zum katholischen Glauben konvertierte Historiker Onno Klopp (1822–1903) die Häupter der borussischen Schule nannte. Doch auch die Antworten der katholischen Publizistik auf die deutsche Frage beanspruchten keine konfessionelle Exklusivität. Ihre Sympathie für eine großdeutsche Lösung teilten die Katholiken mit süddeutschen Demokraten und Teilen der Arbeiterbewegung. Wenn die Großdeutschen ausschließlich Katholiken wären, schrieb das »Deutsche Volksblatt« um die Jahrhundertmitte, *so wären die Protestanten von Haus aus kleindeutsch, was für ganz Deutschland und für Baden insbesondere unwahr ist*⁶¹.

Solange die Konservativen geschlossen den Nationalismus bekämpften, verliefen die nationalpolitischen Konfliktlinien quer zu den konfessionellen. Das änderte sich allerdings in den beiden Jahrzehnten nach der Revolution von 1848, da die deutsche Frage auf einen Konflikt zwischen Preußen und Österreich zulief, wodurch außenpolitische Konkurrenz und konfessionelle Polemik unschwer aufeinander bezogen werden konnten. So entstand in Preußen mit der nach ihrem Publikationsorgan benannten »Wochenblattpartei« eine konservative Gruppierung, deren kleindeutsches Programm die spätere Politik des Otto von Bismarck (1862–1890) vorwegnahm. Sie vertrat Positionen, die das Weltbild der evangelischen Orthodoxie auf den Kopf stellten, denn sie bekannte sich zum *Beruf Preußens in Deutschland*,⁶² verwarf das Einvernehmen zwischen den beiden deutschen Vormächten⁶³ und geißelte die katholische Prägung Österreichs als unvereinbar mit dem deutschen Geist⁶⁴. Während die Wochenblattpartei das nationalprotestantische Geschichtsbild der kleindeutschen Partei übernahm, bewegte sich die evangelische Orthodoxie zwischen Revolution und Reichsgründung zunehmend zwischen den Fronten. Einerseits sympathisierte sie mit dem Widerstand der katholischen Kirche gegen die Bewegungskräfte der Moderne. Andererseits wurden vor dem Hintergrund der außenpolitischen Erfolge Bismarcks nationalprotestantische Deutungsmuster allmählich auch in konservativen Kreise populär und übten entsprechenden Veränderungsdruck aus. Wer sich diesem Trend verweigerte, lief langfristig Gefahr, seine politische Heimat zu verlieren. Beispielhaft dafür ist das Schicksal Ernst Ludwig von Gerlachs (1795–1877), der 1848 zu den Gründern der »Neuen Preußischen Zeitung« und zum engsten Beraterkreis Friedrich Wilhelms IV. gehört hatte⁶⁵. Um die Jahrhundertmitte noch einer der Führer der preußischen Konservativen, verlor Gerlach nach seinem Bruch mit Bismarck in den 1860er Jahren rasch an Einfluss. Am Ende seiner politischen Laufbahn wirkte er in der Zentrumsfraktion des Reichstages mit. Sein Eintreten für Habsburg im

60 Kurt NOWAK, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 145.

61 DtVb, Nr. 39, 15. Februar 1850.

62 Preußisches Wochenblatt, Nr. 1, 6. Dezember 1851.

63 Ebd.

64 Preußisches Wochenblatt, Nr. 49, 6. August 1853.

65 Vgl. dazu Hans-Christof KRAUS, *Ernst Ludwig von Gerlach. Politisches Denken und Handeln eines preußischen Altkonservativen*, 2 Bde., Göttingen 1994.

Krieg von 1866 wurde im katholischen Lager ebenso aufmerksam registriert wie die Tatsache, dass er damit gegen seine einstigen Mitstreiter von der »Kreuzzeitungspartei« anschrrieb⁶⁶.

4. Religion, Krieg und »Religionskrieg« in der Deutung der Reichsgründungskriege

Die Verbindung von Religion und Nation beruht nicht zuletzt darauf, dass religiöse Semantik leicht für die Verpflichtung des Individuums auf den Gemeinsinn in Anspruch genommen werden kann. Das gilt vor allem im Kriegsfall⁶⁷. Welche Deutungsmuster die nationalreligiöse Argumentation üblicherweise bestimmen, lässt sich exemplarisch an einer Schrift des Erlanger Neulutheraners Adolf von Harleß (1806–1879) nachvollziehen. Harleß publizierte den Text im Zusammenhang mit dem Krieg, den Habsburg 1859 in Oberitalien gegen Piemont-Sardinien und Frankreich führte. Die Frage, ob und warum die Staaten des Deutschen Bundes in den Konflikt jenseits der Alpen eingreifen sollten, wurde damals in der Öffentlichkeit kontrovers diskutiert. Harleß bezieht in dieser Debatte eindeutig Stellung, indem er Gott zum Anwalt der deutschen Sache ernannt und so für die Beteiligung an dem Waffengang jenseits der Alpen eintritt⁶⁸. Über den Rückgriff auf das theologische Konzept des gerechten Krieges erhält der Feldzug religiöse Legitimation. Pazifistische Einwände verwirft Harleß unter dem Hinweis auf die lutherische Zwei-Reiche-Lehre: Das Schwert habe zwar *gar kein Recht im Reiche Christi*, dafür aber *sein volles, göttliches Recht in den Reichen der Welt*. Der Dienst mit dem Schwert sei deshalb *rechter wahrhaftiger Gottesdienst*⁶⁹.

Die Vorstellung vom Krieg als Gottesdienst dient der moralischen Aufwertung der eigenen Position und geht Hand-in-Hand mit der Konstruktion von Feindbildern. Harleß interpretiert Krieg – anders als das moderne Völkerrecht – nicht als Interessenkonflikt zwischen formal gleichberechtigten Parteien, sondern als Strafaktion gegen Sünder. Erneut ist sein Gewährsmann Luther: *Wenn man einen Dieb, Mörder oder Ehebrecher straft, das ist eine Strafe über einen einzelnen Uebelthäter. Wenn man aber recht krieget, so strafet man einen ganzen großen Haufen Uebelthäter auf einmal, die so großen Schaden thun, als groß der Haufe ist*⁷⁰. Die Herabwürdigung des Gegners zum Schädling rechtfertigt seine Tötung durch den Soldaten, auch und gerade wenn dieser ein Christ ist. Geistlichen weist Harleß die Rolle zu, die Untertanen zu motivieren und zu disziplinieren, denn wer der Obrigkeit gehorcht, vollzieht den Willen Gottes. Zugleich begreift er den Glauben selbst als Quelle soldatischer Kampfbereitschaft: *Denn wer ohne Gott streiten will, schreibt er, der mag wohl zusehen, dass Gott nicht das Herz mit Schrecken schlage und tapfere Männer zu alten Weibern werden. Christen aber haben Löwenmuth, denn sie streiten mit Gott und gutem Gewissen*⁷¹. Mit dem Hinweis auf die aus dem Glauben geschöpfte Kampfbereitschaft des Christenmenschen ist ein weiterer zentraler Aspekt religiöser Kriegsdeutung verknüpft: die Sinnstiftung des Todes. Das

66 HPBl 58, 1866, 793.

67 GRAF, Nation (wie Anm. 7), 309.

68 Adolf von HARLESS, Wie Geistliche sich in Kriegszeiten verhalten sollen. Eine Stimme Luther's an die Zeitgenossen, Leipzig 1859, 2f. Den Hinweis auf diese Quelle verdanke ich Christian Rak.

69 Ebd., 3, 5.

70 Ebd., 5.

71 Ebd., 7.

Sterben auf dem Schlachtfeld steht in Analogie zum Kreuzestod Jesu und so im Kontext von Sündenfall, Vergebung und Auferstehung. Harleß greift wiederum auf seinen Gewährsmann Luther zurück, dessen Gebet für den »Christlichen Kriegermann« mit den Worten endet: [Ich] *glaube von Herzen, dass mich allein das unschuldige Blut deines lieben Sohnes, meines Herrn Jesu Christi, erlöse und selig mache, welches er für mich [...] vergossen hat. Da bleib ich auf, da lebe und sterbe ich auf, da streite und thue ich alles auf; erhalte, lieber Herr Gott Vater, und stärke mir solchen Glauben durch deinen Geist!*⁷²

Wer auf dem Schlachtfeld stirbt, darf sich Gottes Wohlgefallen sicher sein, lautet die von Kirchenkanzeln in Kriegen verkündete Botschaft. »Christus offenbart sich im Krieg, und deshalb ist der Krieg selbst eine Strategie, durch die Christus die Welt erleuchtet«, so hat George L. Mosse die nationalreligiöse Deutungskultur des 19. Jahrhunderts treffend beschrieben⁷³. Die Forschung über den politischen Totenkult kennt unzählige Beispiele dafür, wie der Tod auf dem Schlachtfeld religiös transzidiert worden ist. Von einer »Säkularisierung« des Unsterblichkeitsglaubens kann dabei keine Rede sein⁷⁴, wohl aber davon, dass im 19. Jahrhundert religiöse und nationale Deutungsangebote miteinander verschmolzen. Dieser Wandel hatte unmittelbare Konsequenzen für die Rechtfertigung von Krieg und Gewalt.

Im Vormärz hatte die Einsicht in das Gewaltpotential des Nationalgedankens katholischen Beobachtern noch als Argument für die Verteidigung der Wiener Ordnung gedient. Der »Beruf«, den sie Deutschland zuschrieben, zielte auf Integration und Vermittlung, nicht auf außenpolitische Machtentfaltung. Falls Deutschland *seinem ehrenhaften Charakter und Beruf ungetreu wird*, schrieben etwa die »Historisch-politischen Blätter« 1841, drohe der christlichen Zivilisation ein *Krieg, der alle ihre Fugen lösen und ihre Geschichte zerstreuen wird*⁷⁵. Ein Nationalkrieg konnte in einer solchen Perspektive kein »gerechter« Krieg sein. Kaum zwanzig Jahre später ergab sich ein völlig anderes Bild. Im Gegensatz zur Zeit der Rheinkrise sprach 1859, als Habsburg die militärische Verteidigung seiner Besitztümer in Italien mit Hilfe einer durchaus wirkungsvollen nationalen Rhetorik rechtfertigte, nichts mehr gegen einen *volkstümlichen Krieg* gegen Frankreich⁷⁶. Dass sie damit einen Positionswandel vollzogen hatte, war der Redaktion der katholischen Zeitschrift durchaus bewusst. Ihre Argumentation ist ein Beleg für die fortgeschrittene Nationalisierung der politischen Sprache, die mittlerweile auch das konservative Spektrum erfasst hatte: *Ein Jahrzehnt hat die Meinungen geklärt. Wir vermögen jetzt die Parteizwecke von dem Streben der Nation, den künstlich erregten Fanatismus von der wahren Erregung und die verderblichen Plane von dem Wesen der Bewegung zu scheiden*⁷⁷.

In der Reichsgründungsphase gab auch die protestantische Orthodoxie die einstige Distanz zum *unchristlichen Nationalitätsschwindel* auf. Die Weichenstellung von 1866 und der erfolgreiche Waffengang von 1870/71 trugen erheblich zu dieser Entwicklung bei. Die »Evangelische Kirchenzeitung« hatte den Krieg gegen Österreich noch als *fluchwürdiges Unternehmen* bezeichnet⁷⁸, denn er führte eine Entscheidung herbei, die

72 Ebd., 15.

73 George L. MOSSE, *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben*, Stuttgart 1993, 94f.

74 GRAF, *Nation* (wie Anm. 7), 310f.

75 HPBl 7, 1841, 160.

76 HPBl 43, 1859, 303 u. 321.

77 HPBl 43, 1859, 957.

78 *Evangelische Kirchenzeitung*, Nr. 53, 4. Juli 1866.

das konservative Lager nie angestrebt hatte: die Sprengung des Deutschen Bundes. Die Konservativen mussten im Laufe des Jahrhunderts ohnehin einige ihrer zentralen weltanschaulichen Grundsätze über Bord werfen: gesellschaftspolitisch das patriarchale Ordnungsmodell der Ständegesellschaft, wirtschaftspolitisch das Misstrauen gegen den Kapitalismus, verfassungspolitisch die theologische Begründung von Herrschaft und außenpolitisch den universalistischen Ansatz der Wiener Ordnung. Doch während die Katholiken in einem kleindeutschen Nationalstaat damit rechnen mussten, zu *Reichsfeinden* abgestempelt zu werden, eröffneten das *evangelische Kaisertum* Wilhelms I. (1861/71–1888) der protestantischen Orthodoxie ungleich rosigere Aussichten, denn sie musste weder um ihr soziales Prestige noch um ihren politischen Einfluss fürchten.

Ein Katalysator für die Amalgamierung von konservativem, religiösem und nationalem Gedankengut war vor allem der Krieg gegen Frankreich. Die »Evangelische Kirchenzeitung« etwa deutete den Waffengang gegen den *Erbfeind* als göttliches Strafgericht über *Wollust, Eitelkeit* und *Selbstvergötterung*: Da Frankreich den Pfad der Tugend verlassen habe, sei es im Gegenzug *von Gott verlassen worden*⁷⁹. Das Deutungsmuster vom Strafgericht Gottes ließ sich ohne Weiteres mit der nationalreligiösen Vorstellung vom auserwählten Volk verbinden. Die Deutschen seien *von Gott dem Herrn mit der blutigen und thränenreichen Arbeit beauftragt worden, das Zorngericht an Frankreich zu vollstrecken*⁸⁰. Was zu Lebzeiten Hengstenbergs – er verstarb 1869 – als religiöser Frevel gegolten hätte, wurde nun zu einem zentralen Bestandteil konservativer Kriegsdeutung. Die politischen Vorzeichen des Krieges kamen dieser Deutung entgegen. Da Frankreich die Ideen von 1789 repräsentierte, feierten die Konservativen den militärischen Sieg der Deutschen als *Sieg der Unterthanentreue über die Revolution, der göttlichen Ordnung über die Anarchie, der sittlichen Mächte über die Zuchtlosigkeit des Fleisches, des Regimentes von oben über das souveraine Volkthum, des Christenthums über das moderne Heidenthum*⁸¹. Das konservative Bekenntnis zur Nation ließ sich so gegen die revolutionären Wurzeln des modernen Nationalgedankens in Stellung bringen. Der Umstand, dass die Deutungskultur der Reichsgründungsphase eine nationalprotestantische Schlagseite aufwies, sollte allerdings nicht den Blick darauf verstellen, dass sich auch die deutschen Katholiken zu den Siegern von 1871 zählten. Schließlich waren auch sie der Auffassung, dass in der Niederlage Napoleons *das Walten einer unerbittlichen Nemesis, oder sagen wir lieber der göttlichen Gerechtigkeit* wirke⁸². Die theologische Legitimation des Nationalkrieges erfolgte somit auch in jenen Kreisen, die den Nationalgedanken ursprünglich als Ausgeburt des Heidentums verurteilt hatten.

Der Stellenwert konfessioneller Kategorien für die Konstruktion nationaler Identität lässt sich vor allem an der Auseinandersetzung über den Topos des Religionskrieges ablesen. Dass es sich hierbei um einen politischen Kampfbegriff handelte, war den Zeitgenossen durchaus bewusst. So zumindest legten es die »Historisch-politischen Blätter« in einer historischen Abhandlung dar⁸³. Die Religion, hieß es in dem Artikel, habe bereits im Schmalkaldischen Krieg dem Zweck gedient, *die Unterthanen über die Sache selbst irre zu führen*⁸⁴. Worin die *Sache selbst* bestand, demonstrierte das katholische Magazin am Beispiel des Krieges zwischen Moritz von Sachsen (1541–1553) und Kaiser Karl V. (1519–1556), der sich bei genauerem Hinsehen eben nicht als ein Religionskrieg ent-

79 Evangelische Kirchenzeitung, Nr. 1, 4. Januar 1871.

80 Evangelische Kirchenzeitung, Nr. 2, 7. Januar 1871.

81 Ebd.

82 HPBl 66, 1870, 388.

83 HPBl 53, 1864, 165–178.

84 Ebd., 166.

puppte, sondern als *französischer Krieg in Deutschland, zum Zwecke der Zerrüttung von Deutschland durch deutsche Waffen für französisches Geld*⁸⁵. Der Begriff des Religionskrieges war demnach dem rhetorischen Arsenal feindlicher Propaganda zuzurechnen. »Fremde« hatten ihn in die Welt gesetzt, um die Spaltung der Deutschen zu bewirken. Mit der Zeit sei er zu einem Stücke dessen geworden, was man Bildung nennt⁸⁶, womit in diesem Fall natürlich »protestantische« Bildung gemeint war. Der Versuch, dem »Bruderkrieg« von 1866 ein konfessionelles Gepräge zu verleihen, entpuppte sich aus dieser Perspektive als ein Verstoß gegen die politische Moral, dem keine religiösen, sondern machtpolitische Motive zu Grunde lagen⁸⁷. Preußen, schrieb eine katholische Tageszeitung im Juli 1866, *scheut eben in seinem Vernichtungskampfe gegen Oesterreich vor keinem, auch noch so verwerflichen Mittel zurück. Wie es die religiösen Leidenschaften aufzurufen nicht ansteht, so tritt es auch in offenen Bund mit der unter der Nationalitätsfahne streitenden Revolution*⁸⁸.

Der Begriff des Religionskrieges stellte aus zeitgenössischer Sicht eine Kategorie dar, die gleichsam »dekonstruiert« werden musste. Er entpuppte sich, so formulierte es eine konservative österreichische Tageszeitung, als ein reines *Schauermärchen*, das von den Gegnern in den Umlauf gebracht wurde, um eigene Motive bemänteln zu können⁸⁹. Wie die Kritik an der konfessionellen Propaganda ihrerseits konfessionelle Propaganda nach sich zog, veranschaulicht ein weiteres Beispiel aus der österreichischen Presse. Der Papst könne kein Interesse daran haben, schrieb der »Oesterreichische Volksfreund« im Mai 1866, *daß das ehemalige heilige römische Reich deutscher Nation in seiner neuesten Auflage seinen theilweisen Abfall von der Kirche mit der preussischen Kaiserkrone kröne, Deutschland zu einer protestantischen Großmacht ersten Ranges erhebe und die deutschen Katholiken der Diskretion des protestantischen Preußen überliefere, welches in beiden Hohenzollern und in den Rheinprovinzen zeigt, wie es für den Protestantismus Propaganda zu machen versteht, und seine protestantische Politik bei jeder Gelegenheit an die große Glocke hängt*⁹⁰.

Die katholische Publizistik schwankte seit der österreichischen Niederlage bei Königgrätz zwischen der Befürchtung, zukünftig eine Minderheitenposition einzunehmen, und der Hoffnung, Habsburg lasse sich – den Bestimmungen des Prager Friedens zum Trotz – langfristig nicht aus der deutschen Nation verdrängen. Dementsprechend signalisierte ein Teil der katholischen Publizistik die Bereitschaft, den am Horizont bereits sichtbaren kleindeutschen Nationalstaat zu akzeptieren, während andere Stimmen nach wie vor eine die Teilung des vormaligen Bundesgebietes unter Führung der beiden Großmächte bevorzugten. Der von pragmatischen Erwägungen geleitete Vorschlag des Mainzer Bischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1850–1877), die süddeutschen Staaten sollten den Ausgang des Krieges politisch akzeptieren und sich dem Norddeutschen Bund anschließen, stieß denn auch nicht nur auf Zustimmung⁹¹. Die Vorbehalte gegen die preußische Vormachtstellung in Deutschland traten im Zuge des deutsch-französischen Waffenganges zunächst zurück. Trotz aller Opposition gegen die preußische Politik, bekannte das »Deutsche Volksblatt« kurz nach der Kriegserklärung, *steht*

85 Ebd.

86 Ebd., 168.

87 Vaterland, Nr. 143, 24. Juni 1866.

88 Oesterreichischer Volksfreund, Nr. 162, 17. Juli 1866.

89 Vaterland, Nr. 126, 5. Juni 1866.

90 Oesterreichischer Volksfreund, Nr. 107, 9. Mai 1866.

91 DtVb, Nr. 75, 29. März 1867.

*unsere Ueberzeugung fest: mit Preußen fällt Deutschland*⁹². Das verhinderte jedoch nicht, dass die Katholiken – weil angeblich »ultramontan« – später zu »Reichsfeinden« abgestempelt wurden.

Im protestantischen Spektrum des Konservatismus richtete sich die Formel vom Krieg als Strafgericht Gottes während des deutsch-französischen Krieges nicht mehr nur gegen die Bewegungskräfte der Moderne, sondern zunehmend auch gegen den konfessionellen Widerpart. So hielt die »Evangelische Kirchenzeitung« nach dem Tod Hengstenbergs im Jahre 1869 zwar nominell an dem Leitbild der überkonfessionellen Einheit des Christentums fest, entwickelte dabei aber dennoch rasch einen antikatholischen Unterton. So stellte sich der Kampf gegen *Materialismus und Mammonismus* einerseits als ein *gemeinsames Interesse des Reiches Gottes auf Erden* dar, und zwar *trotz aller Kirchenspaltungen und confessionellen Gegensätze*⁹³. Andererseits verband sich dieses Bekenntnis mit dem nicht gerade schmeichelhaften Hinweis, dass *die römische Kirche in Frankreich diese Herausforderung eben nicht erkannt habe*⁹⁴. Die Nationalisierung konfessioneller Differenz im Zeichen des Religionskrieges entwickelte eine unheilvolle Dynamik, da sie die kirchliche Spaltung Deutschlands in eine innenpolitische Freund-Feind-Rhetorik überführte. Was sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vornehmlich als theologischer oder kirchenpolitischer Dissens geäußert hatte, geriet in der Reichsgründungsphase zu einem rigide geführten Abgrenzungsdiskurs zwischen protestantischen »Patrioten« und katholischen »Reichsfeinden«. Die »Evangelische Kirchenzeitung« war jedenfalls fest davon überzeugt, dass der lutherischen Kirche *in festgeschlossener Masse der römische Katholicismus, in unsern Tagen zu furchtbarer Energie, zu fanatischem Kampfestrotz gesteigert*, gegenüberstand⁹⁵. Die Anfeindungen aus dem protestantischen Lager – seien sie nun liberaler oder konservativer Provenienz – wirkten sich nach Einschätzung der katholischen Publizistik zwar nicht auf die *reine innige Freude über die endliche exemplarische Demüthigung des unerträglichen Erbfeindes* aus. Gleichwohl sah man sich noch im selben Atemzug zu der Rechtfertigung genötigt, dass an dem korrumpierten Zustand Frankreichs *wahrlich nicht übertriebener Katholicismus schuld* sei⁹⁶. Der als »Einigungskrieg« gefeierte deutsch-französische Waffengang wurde so zu einer Projektionsfläche für die konfessionellen Grabenkämpfe der Zeit.

Für katholische Beobachter offenbarte sich der Krieg von 1870/71 auf diese Weise als ein »Religionskrieg«, der sich nicht nur gegen das katholische Frankreich, sondern auch gegen den deutschen Katholizismus richtete, dessen geistliche Repräsentanten als *Vaterlandsverräther* diffamiert wurden⁹⁷. Ähnlich wie im »Bruderkrieg« von 1866 werde *mit aller Erbitterung gegen die katholischen Geistlichen geschürt, als wären sie Vaterlandsverräther, Volksverderber*⁹⁸. Die protestantische Lust am Kulturkampf sollte allerdings nicht den Blick darauf verstellen, dass auch auf katholischer Seite außenpolitische und konfessionelle Feindbilder ineinander übergeblendet wurden. So führte ein württembergisches Blatt den Niedergang des Alten Reiches und den damit verbundenen territorialen Verlust auf eine Verschwörung zwischen dem deutschen Protestantismus

92 DtVb, Nr. 165, 20. Juli 1870.

93 Evangelische Kirchenzeitung, Nr. 2, 7. Januar 1871 (Beilage).

94 Ebd.

95 Evangelische Kirchenzeitung, Nr. 17, 1. Januar 1871.

96 DtVb, Nr. 35, 11. Februar 1871.

97 Kölnische Volkszeitung, Nr. 221, 12. August 1870 (Zweite Ausgabe).

98 Katholische Blätter, Nr. 31, 30. Juli 1870.

und dem Frankreich zurück⁹⁹. Die Hoffnung, dass der militärische Erfolg von 1870/71 die Deutschen in konfessioneller Hinsicht miteinander versöhnen würde, erwies sich einmal mehr als eine Illusion.

Katholische wie protestantische Publizisten griffen in der Reichsgründungsphase gleichermaßen auf religiöse Deutungsmuster und konfessionelle Feindbilder zurück, um (national)politische Positionen zu begründen und kriegerische Gewalt zu rechtfertigen. Während der politische Katholizismus nach der Weichenstellung von 1866 semantisch aus der deutschen Nation ausgegrenzt wurde, errang das nationalprotestantische Geschichtsbild der liberalen Nationalbewegung die Deutungsherrschaft in der politischen Kultur des Kaiserreichs. Die konfessionelle Polemik im Vorfeld und während der sogenannten »Einigungskriege« sollte allerdings nicht den Blick darauf verstellen, dass die tief verwurzelten Vorbehalte der Konservativen gegen die politischen Leitbilder der Moderne bis in die Reichsgründungsphase hinein zu überkonfessionellen Schulterschlüssen gegen den Nationalismus liberaldemokratischer Prägung führen konnten. Erst die Reichsgründung schuf die politischen Rahmenbedingungen dafür, dass sich der kleindeutsche Nationalgedanke und die damit verbundene konfessionelle Selbstverherrlichung auch im konservativen Spektrum des deutschen Protestantismus durchsetzte. Ursachen und Folgen sollten hier nicht verwechselt werden.

⁹⁹ DtVb, Nr. 217, 16. September 1870.