

Andreas Henkelmann/  
Nicole Priesching (Hg.)

## Widerstand?

Forschungsperspektiven auf das Verhältnis  
von Katholizismus und Nationalsozialismus

**theologie.geschichte**

Beiheft 2



*universaar*

Universitätsverlag des Saarlandes  
Saarland University Press  
Presses Universitaires de la Sarre

**t.g**

theologie.geschichte

herausgegeben von der  
Universität des Saarlandes

Beiheft 2:  
Widerstand?  
Forschungsperspektiven auf das Verhältnis von  
Katholizismus und Nationalsozialismus

Andreas Henkelmann und Nicole Priesching (Hrsg.)

## Widerstand?

Forschungsperspektiven auf das Verhältnis von  
Katholizismus und Nationalsozialismus



*universaar*

Universitätsverlag des Saarlandes  
Saarland University Press  
Presses Universitaires de la Sarre

© November 2010 *universaar*  
Universitätsverlag des Saarlandes  
Saarland University Press  
Presses Universitaires de la Sarre



Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

ISSN 2191-1592

ISBN 978-3-86223-014-3 gedruckte Ausgabe

ISBN 978-3-86223-015-0 Online-Ausgabe

Gestaltung und Satz: Dr. August Leugers-Scherzberg, Julian Wichert

Projektbetreuung *universaar*: Isolde Teufel

Gedruckt auf säurefreiem Papier von Monsenstein & Vannerdat

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

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

# INHALTSVERZEICHNIS

<i>Andreas Henkelmann/Nicole Priesching</i> Einleitung: Forschungsperspektiven auf das Verhältnis von Katholizismus und Nationalsozialismus – eine Stand- ortbestimmung .....	7
I.           STANDPUNKTE .....	37
<i>Joachim Kuropka</i> Gegen die Umwertung der Werte. Zu Formen des katholischen Widerstandes .....	39
<i>Olaf Blaschke</i> Stufen des Widerstands - Stufen der Kollabora- tion .....	63
<i>Antonia Leugers</i> Forschen und forschen lassen. Katholische Kon- troversen und Debatten zum Verhältnis Kirche und Nationalsozialismus .....	89
II.          AKTEURE .....	111
<i>Thomas Forstner</i> Zur Frage nach den Erscheinungsformen der Distanz zwischen katholischem Klerus und Na- tionalsozialismus .....	113
<i>Theo Salemink</i> Gab es einen katholischen Widerstand gegen die politische Verfolgung der Juden? Holland und Deutschland im Vergleich .....	149

	<i>Eike Lossin</i>	
	Gott feiern im KZ – Die Organisation und Herstellung von Monstranzen im KZ Dachau.....	169
III.	DISKURSE.....	193
	<i>Franziska Metzger</i>	
	Plädoyer für einen verschränkungsgeschichtlichen Blick auf den Schweizer Katholizismus zur Zeit des Nationalsozialismus. Diskurs- und semantikgeschichtliche Perspektiven für die Forschung.....	195
	<i>Andrea Meissner</i>	
	„Ganze Kerle wollen wir stellen“. Gender-Semantiken in der Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus.....	239
	<i>Holger Arning</i>	
	Von kleinen Lesern und großen Kriegern. Ein Plädoyer für die Diskursanalyse von Macht und Widerstand .....	285
	VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN.....	335

Andreas Henkelman/Nicole Priesching

EINLEITUNG:

*Forschungsperspektiven auf das Verhältnis von  
Katholizismus und Nationalsozialismus – eine  
Standortbestimmung*

„Gerade das kirchliche Hirtenamt steht heute oft im Kreuzfeuer der Fragen und der Kritik. Hat die Kirche das ‚Du sollst‘ nicht verlernt, hat die Kirche die Gebote vergessen oder verschweigt sie sie, weil sie von der Aussichtslosigkeit ihrer klaren und harten Verkündigung überzeugt ist? Ist die ‚Unklugheit‘ Johannes des Täuflers ausgestorben und hat die Kirche den Menschen und seine grundlegenden Rechte vergessen? Wie will die Kirche den Christen retten, wenn sie die Kreatur, die christlich werden soll, im Stich lässt?“<sup>1</sup>

Diese Fragen stellte Alfred Delp in seinem Vortrag über das „Vertrauen zur Kirche“ im Oktober 1941 vor der jährlichen Konferenz der Verantwortlichen für die katholische Männerseelsorge. Im Rahmen seiner Überlegungen über einen „theonomen Humanismus“ beschäftigte sich der Jesuit intensiv mit einem von ihm beobachteten Vertrauensverlust der Amtskirche,<sup>2</sup> wobei er diesen Vertrauensverlust auch auf ihr zu wenig konfrontatives Verhalten zurückführte.

Die innerkatholischen Diskussionen über eine mögliche schuldhaftige Verstrickung von katholischer Kirche, Katholizismus sowie Katholiken in das NS-Regime entstanden nicht erst aus der Perspektive des Rückblicks, sondern wurden –

---

<sup>1</sup> Vertrauen zur Kirche, in: Alfred Delp, *Gesammelte Schriften*: Band I: Geistliche Schriften, herausgegeben von Roman Bleistein, Frankfurt a. M. 1985, S. 263-284, hier S. 278f. Delp positionierte sich nicht direkt zu den Fragen, sondern sprach lediglich davon, dass allein ihre Existenz zur Nachdenklichkeit Anlass gibt (vgl. ebd., S. 279).

<sup>2</sup> Vgl. zum „theonomen Humanismus“ Michael Pope, *Alfred Delp S.J. im Kreisauer Kreis. Die rechts- und sozialphilosophischen Grundlagen in seinen Konzeptionen für eine Neuordnung Deutschlands*, Mainz 1994, v. a. S. 52-55.



wie dieses Beispiel zeigt – schon während des ‚Dritten Reiches‘ kontrovers ausgetragen.<sup>3</sup> Auch heute, fast siebzig Jahre nach Delps Vortrag, ist das Zitat immer noch aktuell. Die inhaltliche Ausrichtung der Fragen hat sich – nun aus dem Rückblick formuliert – nicht geändert, und es gibt keinen Grund, davon auszugehen, dass sich die unterschiedlichen Positionierungen dazu, wie sie im vorletzten Jahr anlässlich einer Neuerscheinung zur Zwangsarbeiterthematik wieder deutlich erkennbar wurden, in nächster Zeit annähern werden.<sup>4</sup> Dass die Geschichtsschreibung nicht mehr von unmittelbarer Betroffenheit geprägt ist, hat daran wenig verändern können – offenbar sperrt sich das Thema auch heute noch, einfach nur ‚Geschichte‘ zu sein. Im Zentrum der Auseinandersetzungen steht der oszillierende Begriff des Widerstandes. Jüngst hat Markus Huttner noch einmal pointiert darauf aufmerksam gemacht, dass einerseits „der *Widerstandsbe-  
griff* [Kursivsetzung im Original] als analytisches Instrument zur Beschreibung sozialer Phänomene brauchbar“ sei. Andererseits sei er aber auch „unweigerlich moralisch konnotiert. [...] Eben dieses permanente Oszillieren zwischen einem in hohem Maße wertbesetzten und einem rein analytischen Begriffsverständnis [...] macht die Verständigung über ein sachadäquates Konzept des *Widerstandes* [Kursivsetzung im Original] mitunter etwas schwierig.“<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Darauf hat v.a. Antonia Leugers aufmerksam gemacht, vgl. z.B. Die deutschen Bischöfe und der Nationalsozialismus, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, Paderborn 2005, S. 32-56, hier S. 33-36.

<sup>4</sup> Vgl. Karl-Joseph Hummel/Christoph Kösters (Hg.), *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939 – 1945. Geschichte und Erinnerung, Entschädigung und Versöhnung; eine Dokumentation*, Paderborn 2008 sowie die Diskussionsbeiträge dazu in *theologie.geschichte* 3 (2008), in: <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte>.

<sup>5</sup> Markus Huttner, Milieukonzept und Widerstandsdebatte in der deutschen zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung – ein kritischer Kommentar, in: Wolfram Pyta/Carsten Kretschmann/Giuseppe Ignesti/Tiziana Di Maio (Hg.), *Die Herausforderung der Diktaturen. Katholizismus in*

Diese Beobachtung Huttners, die man mit Blick auf die doch teilweise recht heftigen Auseinandersetzungen in ihrer Bewertung nur als Understatement bezeichnen kann, bestätigt sich mit einem kurzen Blick auf die Geschichte der Widerstandsforschung. Die Entwicklung der Forschung lässt sich stark vereinfacht in drei Phasen einteilen.<sup>6</sup> In der ersten Phase standen die Siegermächte der Erforschung des Widerstandes zunächst ablehnend gegenüber, so dass eine Würdigung des Widerstands erst zögerlich erfolgte. Mit der Gründung der Bundesrepublik Deutschland änderte sich dies allerdings recht schnell. Die Bibliographie im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte in München liefert immerhin für die Zeit zwischen 1945 und 1950 insgesamt 681 Titel zum Thema "Verfolgung und Widerstand", was fast zwei Drittel der Literatur zum NS-Regime ausmachte.<sup>7</sup> Die Bundeszentrale für Heimatdienst<sup>8</sup> rückte den 20. Juli, den Tag des Stauffenberg-

---

*Deutschland und Italien 1918–1943/1945*, Tübingen 2009, S. 233–249 hier S. 238f.

<sup>6</sup> Die folgende Phaseinteilung erfolgt in Anlehnung an Klaus-Jürgen Müller/Hans Mommsen, *Der deutsche Widerstand gegen das NS-Regime. Zur Historiographie des Widerstandes*, in: Klaus-Jürgen Müller (Hg.), *Der deutsche Widerstand 1933–1945*, zweite durchgesehene und ergänzte Auflage Paderborn 1986, S. 13–22 sowie Winfried Becker, Christen und der Widerstand. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Karl-Joseph Hummel/Christoph Kösters (Hg.), *Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945*, Paderborn 2007, S. 473–491.

<sup>7</sup> *Bibliographie zur Zeitgeschichte und zum Zweiten Weltkrieg für die Jahre 1945 – 1950*. Im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte zusammengestellt v. Franz Herre u. Hellmuth Auerbach, München 1955 (Reprint: New York 1966). Wichtige Monographien aus dieser Zeit waren: Hans Rothfels, *Die deutsche Opposition gegen Hitler* (1949), Gerhard Ritter, *Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung* (1954), Rudolf Pechel, *Deutscher Widerstand* (1947), Fabian von Schlabrendorff, *Offiziere gegen Hitler* (1946), Eberhard Zeller, *Geist der Freiheit. Der zwanzigste Juli* (1952).

<sup>8</sup> Die Bundeszentrale für Heimatdienst wurde am 25. November 1952 gegründet und ist die Vorläuferorganisation der Bundeszentrale für politische Bildung. Diesen Namen trägt sie seit 1963. Siehe dazu: Benedikt Widmaier, *Die Bundeszentrale für politische Bildung. Ein Beitrag zur Geschichte staatlicher politischer Bildung in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt a.M. 1987.

Attentats auf Hitler, in den Mittelpunkt ihrer Bildungsarbeit. Es setzte eine Erinnerungsarbeit ein, die auf die Sicherung des Widerstands im demokratischen deutschen Geschichtsbewusstsein abzielte.<sup>9</sup> Der Schwerpunkt der Forschung lag im Widerstand der konservativen Eliten. Opposition im Dritten Reich war somit faktisch „Widerstand ohne Volk“.<sup>10</sup>

Als sich dann das gesellschaftliche Klima in den 1960er Jahren zu ändern begann, erhielt auch die Forschung zum Nationalsozialismus neue Impulse. Die zweite Phase, „die etwa in die 60er Jahre fiel“, stellte so einerseits eine Intensivierung der bisherigen Widerstandsforschung dar.<sup>11</sup> Es erschienen so quellengesättigte Biographien (zum Beispiel über Adam von Trott zu Solz, General Ludwig Beck, Oberst Hans Oster oder Alfred Delp). Andererseits verstärkte sich nun das Interesse am Verhalten anderer sozialer Gruppen. So entstanden Studien zum sozialistischen und kommunistischen Widerstand.<sup>12</sup> Damit wurde auch der Widerstandsbegriff selbst Gegenstand der Diskussion und erlebte Differenzierungen in Begriffen wie „Resistenz“, „Widerständigkeit“,

---

<sup>9</sup> Becker, *Christen und der Widerstand*, S. 473. Vgl. auch Regina Holler, *20. Juli 1944. Vermächtnis oder Alibi? Wie Historiker, Politiker und Journalisten mit dem deutschen Widerstand gegen den Nationalsozialismus umgehen. Eine Untersuchung der wissenschaftlichen Literatur, der offiziellen Reden und der Zeitungsberichterstattung in Nordrhein-Westfalen von 1945-1986*, München u.a. 1994.

<sup>10</sup> Ian Kershaw, "Widerstand ohne Volk?" Dissens und Widerstand im Dritten Reich, in: Jürgen Schmäddecke/Peter Steinbach (Hg.), *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler*, 3. Aufl., München u. a. 1994 [1. Aufl. München 1985], S. 779-798. Vgl. auch Peter Steinbach (Hg.), *Widerstand. Ein Problem zwischen Theorie und Geschichte*, Köln 1987.

<sup>11</sup> Müller/Mommsen, *Widerstand*, S. 15. Müller/Mommsen lassen dann allerdings ihre dritte Phase beginnen, da sie eine zweite Phase in die Zeit des ‚Kalten Krieges‘ datieren.

<sup>12</sup> In den 60er und 70er Jahren entstanden zahlreiche Studien unter der Schirmherrschaft der Friedrich-Ebert-Stiftung über Ausmaß und Charakter des Arbeiterwiderstands.

„Immunisierung“, „Nonkonformität“, „Abkapselung“ oder „Leistungsverweigerung“.<sup>13</sup>

„Ungefähr mit der Wende der 60er zu den 70er Jahren“ begann eine neue Phase.<sup>14</sup> Die Perspektive wurde insgesamt auf die Alltagsgeschichte erweitert. Hervorzuheben ist das bayerische Forschungsprojekt „Widerstand und Verfolgung in Bayern 1933-1945“, indem nun ein Widerstand „mit Volk“ erforscht wurde.<sup>15</sup> Auch in der Erinnerungsarbeit kam es zu einer Popularisierung des Widerstands, indem er seit den 1980er Jahren Unterrichtsgegenstand wurde und immer mehr Dokumentationen im Fernsehen zu diesem Thema liefen. Die Zahl der Ausstellungen zum Widerstand stieg ebenfalls.<sup>16</sup>

Wie veränderte sich der Widerstandsbegriff im Laufe dieser Forschungsgeschichte? Die neue Perspektive lässt sich exemplarisch an den methodisch bedeutsamen Überlegungen von Peter Hüttenberger aufzeigen, der 1977 auf zwei spezifische Ausprägungen des Widerstandsbegriffs in Deutschland hinwies: Zum einen sei es aufgrund politischer Gruppeninteressen in den 50er und 60er Jahren zu einer Identifikation mit dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus als Ausweis von Demokratiebewusstsein gekommen, zum anderen zu einer Identifikation von Widerstand von Einzelnen oder Kleingruppen mit Großorganisationen. Nach diesen Repräsentationstheorien stünde zum Beispiel der Widerstand einzelner Priester für den Widerstand der gesamten Amtskirche. Eine Folge dieser „doppelten Identifikation“ sei eine tendenziell moralische Interpretation des Widerstandes, was jedoch andere Handlungsmotive (zum Beispiel Verteidigung des sozialen Status, wirtschaftliche Interessen) ausblenden würde. Im Rahmen der Widerstandsforschung werde ein latenter Heldenkult betrieben. Die Historiker selbst seien dabei

---

<sup>13</sup> Becker, *Christen und Widerstand*, S. 475f.

<sup>14</sup> Müller/Mommsen, *Widerstand*, S. 17.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Kershaw, *„Widerstand ohne Volk?“*.

<sup>16</sup> Becker, *Christen und Widerstand*, S. 476f.

in ihrer Argumentation milieugeprägt. Schließlich würden die Widerstandskämpfer weitgehend als autonome Phänomene, losgelöst von ihrer sozialen Umwelt betrachtet. Deshalb plädierte Hüttenberger für eine genauere Unterscheidung zwischen systemimmanenten Konkurrenzkämpfen und tatsächlichem Widerstand.<sup>17</sup>

Wie definierte Hüttenberger „Widerstand“? Zunächst einmal verstand er darunter „jede Form der Auflehnung im Rahmen asymmetrischer Herrschaftsbeziehungen gegen eine zumindest tendenzielle Gesamtherrschaft“<sup>18</sup>. Asymmetrisch sei eine Herrschaft dann, wenn eine soziale Einheit A erfolgreich die Gesamtherrschaft innerhalb eines politischen Systems anstrebe. Mit Hilfe spieltheoretischer Modelle zeigte Hüttenberger auf, dass sich verschiedene Formen des Widerstandes aus den Möglichkeiten asymmetrischer Herrschaftsbeziehungen ergeben, indem die von A beherrschte soziale Einheit B illegale konspirative Handlungen isolierter Einzeltäter gegen die gesamte Herrschaft von A hervorbringt, oder die Verhaltensskala von sozialen Protesten (Nonkonformität, Abkapselung, Leistungsverweigerung), Widerstand sozialer Einheiten gegen Teilbereiche oder Widerstand von Teileinheiten der Herrschaft selbst.<sup>19</sup>

Die Ausweitung des Widerstandsbegriffes auf jedes aktive und passive Verhalten, das die Ablehnung des NS-Regimes oder eines Teilbereichs der NS-Ideologie unter gewissen Risiken erkennen lässt, wurde auch für das bayerische Forschungsprojekt „Widerstand und Verfolgung in Bayern 1933-1945“ übernommen. Dabei versuchte Martin Broszat, diesen erweiterten Widerstandsbegriff mit dem Begriff „Resistenz“ zu beschreiben. Wie Hüttenberger hoffte auch Broszat damit einen Beitrag zur Entmoralisierung der Debatte

---

<sup>17</sup> Peter Hüttenberger, Vorüberlegungen zum "Widerstandsbegriff", in: Jürgen Kocka (Hg.), *Theorien in der Praxis des Historikers. Forschungsbeispiele und ihre Diskussion*, Göttingen 1977, S. 117-139.

<sup>18</sup> Ebd., S. 126.

<sup>19</sup> Ebd., S. 131-139.

geleistet zu haben, denn „Resistenz“ erschien ihm ein moralisch neutraler Begriff zu sein.<sup>20</sup>

Aber die Debatte ließ sich nicht von moralischen Implikationen befreien. Gerade die Erweiterung des Widerstandsbegriffs unter dem Label "Resistenz" sorgte dafür, dass nun fast jedes Verhalten außer ausgesprochener Begeisterung für das Regime als Widerstand erscheinen konnte, wie Kershaw 1987 kritisch anmerkte.<sup>21</sup> Gegen diverse Stufenmodelle des Widerstandes hat Kershaw deshalb vorgeschlagen, besser zwischen drei Dissens-Bereichen zu unterscheiden: Der sozio-ökonomische Dissens, der Dissens im konfessionellen Bereich und der Dissens gegenüber der Rassenpolitik. Dabei hob er hervor, dass die Funktionsfähigkeit des Regimes durch diese Dissensbereiche kaum geschwächt worden sei, da daneben große Konsens-Sphären existiert hätten.<sup>22</sup> Es überrascht daher nicht, dass ein neueres Großprojekt zur Geschichte einer Region während des NS-Regimes, „Widerstand und Verweigerung im Saarland 1935-1945“, die Kritik aufgriff und das Resistenzkonzept vollständig ablehnte.<sup>23</sup> Stattdessen brachten Klaus-Michael Mallmann und Gerhard

---

<sup>20</sup> Martin Broszat, Resistenz und Widerstand. Eine Zwischenbilanz des Forschungsprojektes, in: Martin Broszat/Elke Fröhlich/Anton Grossmann (Hg.), *Bayern in der NS-Zeit, Bd.4: Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt*, München u. a. 1981, S. 691-709, S. 693.

<sup>21</sup> Vgl. Kershaw, *Widerstand ohne Volk?*, S. 787-790.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., S. 795-798.

<sup>23</sup> Klaus-Michael Mallmann/Gerhard Paul, *Das zersplitterte Nein. Saarländer gegen Hitler* (Widerstand und Verweigerung im Saarland 1935-1945, Bd. 1), Bonn 1989; *Herrschaft und Alltag. Ein Industrieviertel im Dritten Reich* (Widerstand und Verweigerung im Saarland 1935-1945, Bd. 2), Bonn 1991; *Milieus und Widerstand. Eine Verhaltensgeschichte der Gesellschaft im Nationalsozialismus* (Widerstand und Verweigerung im Saarland 1935-1945, Bd. 3), Bonn 1995; die fundierteste Kritik bieten Bernhard Hauptert/Franz Josef Schäfer, Gab es einen katholischen Widerstand in der NS-Zeit? Kritische Anmerkungen zu Gerhard Paul/Klaus-Michael Mallmann, *Milieus und Widerstand. Eine Verhaltensgeschichte im Nationalsozialismus*, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 51 (1999), S. 203-226.

Paul den Ausdruck „loyale Widerwilligkeit“ in die bis heute nicht abgeschlossene Diskussion.<sup>24</sup>

Mit der Einführung des Resistenzbegriffes kreuzten sich die Wege der Widerstands- und der Katholizismusforschung, da der Begriff als äußerst geeignet erachtet wurde und wird, um das Verhalten des katholischen Milieus im NS-Regime zu erklären.<sup>25</sup> Wie auch in der allgemeinen historischen Auseinandersetzung um den Widerstand im ‚Dritten Reich‘ war die Frage nach der Angemessenheit des Verhaltens von Kirche und Katholiken in den 1960er Jahren neu gestellt worden.<sup>26</sup> Die bis dahin existierende *opinio communis* einer geschlossenen katholischen Abwehrfront gegen den Nationalsozialismus wurde in diesem Jahrzehnt aus unterschiedlichen Blickwinkeln deutlich in Frage gestellt. Besondere Bedeutung dabei hatten Ernst-Wolfgang Böckenfördes Hochland-Aufsatz „Der deutsche Katholizismus 1933“ (1961), das Drama „Der Stellvertreter“ (1963) von Rudolf Hochhuth, die Studie eines jungen linkskatholischen amerikanischen Soziologen namens Gordon Zahn „German Catholics and Hitler's Wars: A Study in Social Control“ (1963) und die Arbeit des damals ebenfalls unbekanntenen in den USA lehrenden Politologen Guenter Lewy „The Catholic Church and Nazi Germany“ (1964). Auch als Reaktion auf die Diskussionen entstand 1962 an der Katholischen Akademie in Bayern die Kommission für Zeitgeschichte, die bis heute umfangreiche

---

<sup>24</sup> Resistenz oder loyale Widerwilligkeit? Anmerkungen zu einem umstrittenen Begriff, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 41 (1993), S. 96-116.

<sup>25</sup> Den Anfang machte Heinz Hürten, Selbstbehauptung und Widerstand der katholischen Kirche, in: Jürgen Schmäddecke/Peter Steinbach (Hg.), *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler*, München u. a. 1985, S. 240-254.

<sup>26</sup> Vgl. als aktuelle Einführung in die Wege der Forschung Christoph Kösters, Katholiken im Dritten Reich: eine wissenschafts- und forschungsgeschichtliche Einführung, in: Karl-Joseph Hummel/Michael Kißener (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten*, Paderborn u. a. 2009, S. 37-61.

Quellenbestände und eine Vielzahl von Studien zum Themenkomplex publiziert hat.<sup>27</sup> Allerdings wurden damit die Gräben keineswegs überwunden. Dass sie bestehen, zeigte zuletzt die schon erwähnte Diskussion um die Zwangsarbeiter – ein Eindruck, der sich auch aus den Beiträgen in diesem Band bestätigen lässt. Im Mittelpunkt der Kritik am Begriff Resistenz steht die Frage, worum die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Regime geführt wurden. Die Historikerin Cornelia Rauh-Kühne hat das Problem und ihre Sichtweise darauf folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Keine andere gesellschaftliche Großgruppe hatte sich in ähnlicher Weise gegen Überfremdungs- oder Zerstörungsversuche des NS-Staates wehren können [wie das katholische Milieu]. Jedoch: Maßstab eines solchen Urteils, das die partiell herrschaftseinschränkende Wirksamkeit katholischen Verhaltens betont, sind die ideologischen und kirchenpolitischen Herrschaftsziele des Nationalsozialismus, ist nicht die umfassende, im Laufe der zwölfjährigen NS-Zeit dynamisch radikalisierte Herrschaftspraxis des Regimes.“<sup>28</sup> Andere Forscher sprechen schärfer von „Milieugoismus“ und erteten dafür scharfe Kritik.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. zur Entstehung Rudolf Morsey, Gründung und Gründer der Kommission für Zeitgeschichte 1960-1962, in: *Historisches Jahrbuch* 115 (1995), S. 453-485. Morsey gehört zu den Gründern der Einrichtung.

<sup>28</sup> Cornelia Rauh-Kühne, Anpassung und Widerstand? Kritische Bemerkungen zur Erforschung des katholischen Milieus, in: Detlef Schmiechen-Ackermann (Hg.), *Anpassung, Verweigerung, Widerstand. Soziale Milieus, politische Kultur und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Deutschland im regionalen Vergleich*, Berlin 1997, S. 144-163, S. 153.

<sup>29</sup> Vgl. Mallmann/Paul, *Milieus und Widerstand*, S. 57 sowie Olaf Blaschke, Die „Reichspogromnacht“ und die Haltung von katholischer Bevölkerung und Kirche. Mentalitätsgeschichte als Schlüssel zu einem neuen Verständnis? In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 52 (2000) S. 47-74, S. 57; vgl. als aktuelle Auseinandersetzung v.a. mit Mallmann/Paul Christoph Kösters, Katholisches Milieu und Nationalsozialismus, in: Karl-Joseph Hummel/Michael Kießner (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten*, Paderborn u.a. 2009, S. 145-167.



Fasst man die in dem kurzen Abschnitt zur Forschungsgeschichte angeschnittenen Probleme zusammen, sieht sich eine Standortbestimmung mit einer Fülle von komplexen Problemen konfrontiert. Besonders vor dem Hintergrund, dass der Widerstandsbegriff oszilliert, ergeben sich grundsätzliche Fragen: Ist es überhaupt möglich oder erstrebenswert, die moralischen Implikationen aus dem Terminus zu verbannen? Ist der Widerstandsbegriff zu wertend besetzt, um heuristisch wertvoll zu sein? Müsste man ihn, falls ja, ersetzen oder ergänzen und wenn ja wie? Und welche Bedeutung hat diese Debatte insbesondere für die Katholizismusforschung, die sich um eine Verhältnisbestimmung von Katholizismus und Nationalsozialismus bemüht? Die Beiträge dieses Sammelbandes schlagen dazu unterschiedliche Lösungswege vor. Wir haben sie ihrer inneren Logik folgend in drei Abschnitte eingeteilt, die im folgenden kurz charakterisiert werden sollen.

### *Standpunkte*

Gab es einen katholischen Widerstand? Unbestritten ist, dass es einzelne Katholiken gab, deren Verhalten als Widerstand zu bezeichnen ist. Schwieriger ist bereits die Frage, ob dieser Widerstand als genuin christlich zu bezeichnen ist, oder gar als katholisch. Das Verhältnis des Einzelkämpfers zu seiner Kirche einerseits und der Zusammenhang dieses Verhältnisses zu seinem widerständischen Verhalten andererseits scheinen vielfach komplexer zu sein als eine einfache Handlungsmotivation. Es muss sogar in Betracht gezogen werden, dass Christen zugleich ungehorsam gegen ihre Kirche und das Regime waren. Noch komplizierter wird es bei der Bewertung von Großgruppen wie "der Kirche" selbst. Meist meint man damit die Amtskirche, an der sich das "Volk" ganz selbstverständlich orientiert habe. Gab es nicht nur Widerstand von Katholiken, sondern auch einen katholischen Widerstand? Was spielt für die Bewertung eines Verhaltens

als „Widerstand“ eine größere Rolle: die Wirkung einer Handlung, ihre Zielsetzung, ihre Motivation oder die Reaktion, die sie auf Seiten des NS-Regimes verursachte? Diese Schwierigkeiten gehören zum Hintergrundverständnis der ersten drei Beiträge, in denen jeweils die bestehenden Positionen zum katholischen Widerstand exemplarisch verdeutlicht werden.

Betrachtet man Widerstand unter der Perspektive, dass er sich an seiner Wirkung auf das Regime messen lasse, dann spricht nach *Joachim Kuropka* einiges für einen „katholischen Widerstand“. So zeigt er in seinem Beitrag „Gegen die Umwertung der Werte – Zu Formen katholischen Widerstandes“, wie sich die Krieriologie für das Phänomen „Widerstand“ Wandlungsprozessen unterzogen hat. Besonderen Wert legt er dabei auf den Zusammenhang von Verfolgung und Widerstand. Die in ihrem Quellenwert unterschätzten Berichte von Verfolgungsbehörden belegen, dass das NS-Regime die Kirche als Bedrohung ihres Totalitätsanspruches wahrnahm. Die Wahrnehmung wird auch durch die in Prag zusammengestellten Berichte der Exil-SPD bestätigt. Dieser Weltanschauungskampf lässt sich für Kuropka nicht auf eine theoretisch-ideologische Auseinandersetzung ohne Bezug zu den politischen Konflikten abtun. Vielmehr stand dem NS-Regime in ihrer Umwertung der Werte die Kirche im Weg, ihre Haltung wurde daher oftmals auch als politisch wahrgenommen. Teil der nationalsozialistischen Weltanschauung, wie sie etwa in Schulungen unterschiedlicher Art kommuniziert wurde, war daher eine ausgeprägte Hetze gegen die katholische Kirche, um auf diese Weise ihre Ideologie zu implementieren. Aus dieser Perspektive haben die Ermahnungen der Bischöfe, am Glauben festzuhalten, nicht nur eine transzendente, sondern eine politische Dimension, da sie damit auch ermahnen, an den christlichen Werten festzuhalten. Diese Ermahnungen stießen auf ein positives Echo. Das NS-Regime erzielte nur wenige Erfolge in der Umwertung der Werte bei den kirchennahen Katholiken. Die daraus

resultierenden Verfolgungsmaßnahmen konnten zwar eine gewisse einschränkende Wirkung erzielen. Gleichzeitig sind sie aber für Kuropka auch ein Zeichen der Fragilität staatlicher Macht.

Grundsätzlich zu einseitig findet *Olaf Blaschke* die Kategorie „Widerstand“ für die Verhältnisbestimmung von Katholizismus und Nationalsozialismus. In seinem Beitrag „Stufen des Widerstandes – Stufen der Kollaboration“ zeigt er auf, welcher enorme Aufwand betrieben wurde, um das Begriffsfeld Widerstand auszulegen, während für den möglichen Gegenpol Kollaboration kaum Differenzierungsversuche vorgenommen wurden. So wurden Begriffe wie Opposition, Resistenz, Verweigerung, Nichtanpassung, Abstand, Distanz, Dissens, Widersetzlichkeit, Selbstbewahrung, Nonkonformität, Verfolgung und Martyrium in die Widerstandsdebatte eingebracht sowie komplexe Stufenmodelle entwickelt. Dies führt zum verzerrten Eindruck, die Kirche nur auf Seiten der Opfer und des Widerstands einzuordnen. Blaschke sieht dahinter Interessen apologetischer Geschichtsschreibung, wie sie sich zum Beispiel in der Kommission für Zeitgeschichte zeigen. Anhand des Buches „Priester unter Hitlers Terror“ wird das dichotomische Täter-Opfer-Bild dieser Geschichtsschreibung deutlich: Hier Hitlers Terror, dort die Priester als Opfer, die gleichsam repräsentativ für die Katholiken stehen. Die Wirklichkeit war jedoch komplexer. Um auch die andere Seite in den Blick zu nehmen, schlägt Blaschke vor, das verbreitete katholische Vier-Stufenmodell des Widerstands mit einem gestuften Kollaborationsmodell zu ergänzen. Letztlich bleiben zwar alle Stufenmodelle nur Hilfsmittel, um spezifische Verhaltensweisen zu einem gegebenen Zeitpunkt identifizieren zu können, aber erst wenn beide Skalen gleichmäßig vermessen werden, lässt sich seiner Meinung nach eine grundsätzliche Gewichtung im Verhältnis von Katholizismus und Nationalsozialismus vornehmen.

Wie Olaf Blaschke macht auch *Antonia Leugers* auf die moralische Dimension in der Widerstandsforschung aufmerksam. Ihre Kritik gilt jedoch weniger dem Widerstandsbegriff, als vielmehr der Zuschreibung der Kategorien „Täter“ und „Opfer“. Dabei beleuchtet sie Aspekte des katholischen Forschens und Debattierens nach 1945 bezüglich des Verhältnisses der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus. Angesichts aktueller Äußerungen, welche die Kirche als Opfer darstellen und dabei den Vergleich zwischen Anfeindungen im Kontext der Missbrauchsdebatte und der Verfolgung im ‚Dritten Reich‘ ziehen, spiegelt sie diesen Vergleich zurück und sieht darin ein typisches Reaktionsmuster – die Kirche stilisiert sich selbst als Opfer und marginalisiert so die Opfer der Kirche. Leugers plädiert mit Blick auf künftige Forschungen dafür, diejenigen Quellen vermehrt in den Blick zu nehmen, die Aufschluss über Schweigen, Amtspflicht, Schuld und Versagen der Kirche liefern. Wie Blaschke die Perspektive auf die Kollaboration der Kirche lenkt, so sieht Leugers auch die Kirche auf der Täterseite. Schließlich sei methodisch auch eine *longue durée* Perspektive wünschenswert. Anhand ihres neuen DFG-Projekts „Katholische *Kriegsfriedensdiskurse* (1914/18–1939/45)“, in dem die diskursiven Zwischenkriegskämpfe untersucht werden sollen, die das katholische München zur „Hauptstadt der Bewegung“ des Nationalsozialismus werden ließen, unterstreicht sie die Bedeutung von Langzeitstudien, welche die Zeit des ‚Dritten Reiches‘ nicht isoliert behandeln.

### *Akteure*

Die bereits angesprochenen Fragen nach den Motivationen bestimmter Gruppen sowie nach ihren Handlungsspielräumen werden im zweiten Abschnitt aufgegriffen und exemplarisch auf der Akteurebene vertieft. Dabei werden als Akteure der katholische Klerus, der (deutsche und holländische) Episkopat sowie Priesterhäftlinge im KZ-Dachau mit ihren

jeweiligen Intentionen und Handlungsmöglichkeiten behandelt. Sie alle bilden Gruppen innerhalb der "Kirche" und repräsentieren sie auf ihre Weise. Für jede Akteursgruppe stellt sich jedoch die Frage nach der Gewichtung des Widerstands im Spannungsfeld der Kriterien Intention und Wirkung anders.

*Thomas Forstner* geht in seinem Beitrag auf ein seit mehreren Jahren intensiver untersuchtes Feld ein und stellt grundsätzliche Überlegungen an, wie sich der katholische Klerus zum Nationalsozialismus positionierte. Einen weiten Widerstandsbegriff, der alle Formen nicht angepassten Verhaltens integriert, lehnt er ab und unterscheidet drei verschiedene Distanzsituationen mit den Begriffen des Abstands, der Selbstbehauptung und des Widerstands. Der Abstand, also die ideologische Nichtanpassung, des Klerus zum Nationalsozialismus ist dabei auch als Abstand zur modernen Welt zu deuten. Gleichzeitig handelt es sich dabei nicht um einen absoluten, sondern um einen relativen Abstand, da sich in vielen Fällen auch weltanschauliche Affinitäten aufzeigen lassen. Der Schritt zur Selbstbehauptung unterscheidet sich vom Abstand durch ein aktives Engagement. Allerdings richtet sich das Handeln nicht gegen das Regime an sich, sondern versteht sich nur als Schutz zum Erhalt der eigenen Institution gegen Ein- und Angriffe des NS-Regimes. Der Begriff des Widerstandes dagegen ist nur in einem engen politischen Sinn zu verwenden, und zwar ausschließlich unter Bezugnahme auf die Handlungsintentionen. Genauso wie in anderen Beiträgen dieses Bandes (vgl. etwa Arning) wird so Widerstand Einzelnen, aber nicht dem Gesamtklerus zugeordnet. Auch von einem Widerstand der Kirche oder kirchlichem Widerstand lässt sich nicht sprechen. Die Mehrzahl der Konflikte, die Kleriker und das NS-Regime austrugen, sind vielmehr aus dem Selbstbehauptungswillen der Kirche entstanden. Für den Terminus „Verfolgung“ schlägt Forstner ebenfalls ein enges Verständnis vor. Die Vielzahl von Maßnahmen gegen Kleriker lässt sich seines Erachtens

mit Blick auf das Schicksal anderer Gruppen nicht als Verfolgung im systematischen Sinn deuten.

Aus einer anderen Perspektive nähert sich *Theo Salemink* in seinem Beitrag „Gab es einen katholischen Widerstand gegen die politische Verfolgung der Juden? Holland und Deutschland im Vergleich“ der Akteursebene. Salemink untersucht darin die Frage, warum die katholische Leitung in Holland anders als das deutsche Episkopat gegen die Deportation der Juden öffentlich Stellung bezog. Damit gemeint ist ein gemeinsames Telegramm vom 10.7.1942 der Katholischen Kirche, der Reformierten Kirchen und der calvinistisch-reformierten Kirchen an die deutschen Besatzer. Eine erweiterte Fassung wurde in allen katholischen Kirchen am 26. Juli verlesen. Daraufhin wurden 114 Katholiken jüdischer Herkunft in die Vernichtungslager deportiert. Trotzdem bereute Erzbischof De Jong aus Utrecht, der auf katholischer Seite maßgebend an der Entstehung des Protestschreibens beteiligt war, diesen Schritt nicht und unterstützte ein Schreiben katholischer Laien an den Papst, das für ein offensiveres Vorgehen des Vatikans gegen das NS-Regime warb. Salemink erklärt das sich deutlich vom deutschen Episkopat abhebende Verhalten damit, dass die holländischen Katholiken einem traditionellen Antijudaismus folgten, der sich aber deutlich von einem rassistischen Antisemitismus absetzte, weil Judentum und katholische Kirche in den Niederlanden bis 1848 eine gemeinsame Geschichte der Zurücksetzung erfahren hatten.

Wenn Forstner den Begriff des Widerstandes für einzelne Kleriker reserviert, möchte *Eike Lossin* ihn in seinem Beitrag „Gott feiern im KZ – Die Organisation und Herstellung von Monstranzen im KZ Dachau“ zumindest für eine Klerikergruppe verwenden, den Priesterhäftlingen im KZ-Dachau. Die Frage nach der Religiosität dieser Häftlingsgruppe ist bislang nur selten ausführlich thematisiert worden, obwohl ihre zentrale Bedeutung evident ist, lässt doch die Brutalität des Konzentrationslagers zumindest die Vermutung nahe

liegend erscheinen, dass so etwas wie Frömmigkeit an einem solchen Ort keinen Platz haben konnte. Lossin geht diese Frage aus einer ethnologischen Perspektive an und untersucht mit der Herstellung von Monstranzen eines der zentralen Kultobjekte der Liturgie. Dabei bettet er dieses Geschehen in den Lageralltag des KZ-Dachaus ein, in dem Priester in der Hierarchie der Häftlinge einen unteren Rang einnahmen und oftmals einer besonders grausamen Behandlung unterzogen wurden. Gemäß den Vereinbarungen, die mit dem Vatikan im Herbst 1940 getroffen wurden, erhielten die Priesterhäftlinge einen Raum für die Feier des Gottesdienstes zugewiesen. Es fehlten allerdings Altar und Kultobjekte, die daher in das Lager illegal eingeführt oder ebenso illegal dort selber angefertigt werden mussten. Dazu gehörten auch die Monstranzen. Die handwerkliche Qualität der Monstranzen überrascht, standen doch Werkzeuge wie Feilen oder Stechbeitel zunächst nicht zur Verfügung. Noch für die ersten Monate des Jahres 1945 lässt sich nachweisen, wie die Produktion einer besonders kostbaren Monstranz, die sogar galvanisiert werden sollte, geplant wurde, wobei die organisatorischen Vorarbeiten durch die bereits herrschenden chaotischen Zustände ermöglicht wurde. Lossin deutet die Herstellung der Kultobjekte als Ausdruck des Selbstbehauptungswillens der Priesterhäftlinge, die auch die Solidarität untereinander stärkte. Gleichzeitig belegt es als illegales und damit auch lebensgefährliches Verhalten eine Form des geistigen Widerstandes – die Priesterhäftlinge brachten so ihren Willen zum Ausdruck, ihren Werte- und Normenkomplex trotz der Brutalität des KZ-Alltags nicht aufzugeben.

### *Diskurse*

Es ist auffällig, dass sich gerade bei jüngeren Forschern und Forscherinnen die Diskursanalysen größerer Beliebtheit erfreuen. Die Beiträge in diesem Sammelband zielen zum einen auf eine methodische Reflexion über den diskurstheore-

tischen Ansatz ab und zeigen zum anderen mögliche Erträge diskursgeschichtlicher Analysen für die Verhältnisbestimmung von Katholizismus und Nationalsozialismus.

*Franziska Metzger* plädiert für künftige Forschungen zum Katholizismus in der Schweiz (und darüber hinaus) zur Zeit des Nationalsozialismus für mehr Komplexität der methodischen und theoretischen Zugänge und für deren verstärkte Reflexion. Großes Potential sieht sie dabei in einem verschränkungsgeschichtlichen Zugang im Sinne einer *entangled history* mit einer transnationalen Perspektive auf Diskurse und Semantiken. Um zum Beispiel die Frage zu untersuchen, wie das Verhältnis der Schweizer Katholiken zum Nationalsozialismus diskursiv begründet wurde, muss ihres Erachtens die Verschränkung verschiedener religiöser und nationaler Diskurse in den Blick genommen werden. Diese Verschränkung macht Mechanismen der Moralisierung mit Bezug auf die nationale und religiöse Gemeinschaft deutlich. Ihrer Meinung nach solle dieser verschränkungsgeschichtliche Zugang den schwer theoretisierbaren Widerstandsbegriff ablösen, um das Verhältnis zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus näher zu bestimmen. Am Beispiel des Antisemitismus macht sie deutlich, wie wichtig die *longue durée* Perspektive ist, um diversen Diskontinuitätsthesen zu begegnen. Schließlich geht Metzger der Frage nach, welche religiösen Semantiken und Diskursbestandteile den nationalen Schweizer Diskurs der sog. „geistigen Landesverteidigung“ geprägt haben, die dann auch in den Widerstandsdiskurs der Nachkriegszeit übernommen wurden. Die Produktion dieser Diskurse basiert grundsätzlich auf einer Verschränkung von Erfahrungs- und Erinnerungsebene und kann so auch mit diesen Kategorien erfasst werden.

*Andrea Meissner* geht in ihrer diskursanalytischen Langzeitstudie „Gender-Semantiken in der Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus“ nach. Auch sie zieht (neben Leugers) insofern eine Linie zum aktuellen Missbrauchsdiskurs, indem sie zeigt, dass es eine



lange Tradition gibt, religiöse und kirchliche Konflikte über geschlechtlich konnotierte Zuschreibungen auszutragen. Vor allem die antiultramontane Polemik trieb die „Sexualisierung des Klerus“ und dessen Pathologisierung multimedial auf die Spitze. Allerdings wurde auch die Maskulinität katholischer Laienmänner im 19. Jahrhundert zunehmend in Zweifel gezogen. Der Streit um nationale Zugehörigkeit wurde als Streit um die Definition hegemonialer Männlichkeit ausgetragen. In der Weimarer Zeit lässt sich eine verstärkte Maskulinisierung des Katholizismus beobachten. Diese zeigt Meissner vor allem anhand der Zeitschrift „Die Wacht“, die 1923/24 den Status eines repräsentativen Mediums für den Verband katholischer Jünglingsvereine erreichte. Auch die Auseinandersetzungen zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus wurden als Konflikt um Männlichkeit ausgetragen. Zunächst gelang es der Leitung des katholischen Jungmännerverbandes vergleichsweise erfolgreich, die Jugendlichen in den eigenen Organisationen zu halten. Dabei handelte es sich um eine unpolitische Resistenz, die primär darauf abzielte, als eigenständige Organisation neben der HJ bestehen zu bleiben und so die katholische Jugend dem totalitären Übergriff zumindest teilweise zu entziehen. Letztlich half die Betonung der Männlichkeit auch bei der Integration der Katholiken in den Reichsarbeitsdienst und in die Wehrmacht.

*Holger Arnings* Beitrag „Von kleinen Lesern und großen Kriegen – ein Plädoyer für die Diskursanalyse von Macht und Widerstand“ folgt methodisch Meissners Ansatz. Im Mittelpunkt steht die Analyse der Recklinghäuser Wochenzeitung „Unser Kirchenblatt“ im ‚Dritten Reich‘, die zu den bedeutendsten ihrer Art im Bistum Münster gehörte. Ihre Geschichte ließe sich einerseits als Konfliktgeschichte verstehen, gerieten doch die Verantwortlichen der Zeitung mehrfach in das Visier der Gestapo. Eine solche Perspektive bewertet Arning allerdings als einseitig, und belegt dies mit einer differenzierten Analyse der Semantiken. So zeigt er

auf, dass die Kampf- und Heldenmythen, wie sie in „Unserem Kirchenblatt“ Verwendung fanden, zwar einerseits sich von denen des Nationalsozialismus abhoben – die Gemeinschaft der Gläubigen blieb ein anderes Interpretament als die nationalsozialistische Volksgemeinschaft. Andererseits sind auch Überschneidungen erkennbar, da die Wochenzeitung eine starke Affinität für alles Kämpferische zum Ausdruck brachte. Die elf Abschlussthesen unterstreichen diesen differenzierten Befund, den einfache Kategorien wie „Widerstand“ oder „Anpassung“ nicht zu erklären vermag. Insgesamt schließt sich Arning aber der These an, dass es keinen katholischen Widerstand gegeben hat, wohl aber Katholiken im Widerstand. Der katholische Diskurs spielte für diesen letzten Schritt eine ambivalente Rolle. Er unterstützte ihn einerseits, indem er seine Eigenständigkeit etwa in ethischen Fragen förderte. Andererseits schränkte er ihn in seiner Staatsloyalität auch gleichzeitig wieder ein.

### *Widerstand? Forschungsperspektiven auf das Verhältnis von Katholizismus und Nationalsozialismus*

Kommen wir vor dem Hintergrund dieser Beiträge nochmals auf die Problematisierung des Widerstandsbegriffs und seiner Bedeutung zur Erforschung des Verhältnisses von Katholizismus und Nationalsozialismus zurück. Die hier versammelten Beiträge lassen sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Sie basieren auf unterschiedlichen methodischen Zugängen und bieten auch daher unterschiedliche Lösungsvorschläge für die Verhältnisbestimmung von Katholiken zum ‚Dritten Reich‘ an. In dieser Verschiedenheit eröffnen sich weiterführende Perspektiven, von denen wir hier drei herausgreifen wollen:

### *Die Umwertung der Werte*

Die Frage, wie man das Verhalten des katholischen Milieus deuten kann, ist und bleibt von besonderer Bedeutung. Ging es nur um Selbstbehauptung oder um mehr? Eine interessante Perspektive eröffnet der Beitrag von Joachim Kuropka, der die These vertritt, die katholische Kirche habe zumindest in ihren regionalen Kernmilieus die vom NS-Regime betriebene Umwertung der Werte aufgehalten.<sup>30</sup> Hier ließen sich noch einige Konkretisierungen und Präzisierungen vornehmen. Einerseits liegt zwar eine kaum zu überschauende Vielzahl an Lokal- und Regionalstudien zum katholischen Milieu im ‚Dritten Reich‘ vor.<sup>31</sup> Andererseits stellen sich einige Fragen angesichts neuer Forschungsperspektiven in einem anderen Licht. So ist zum einen zu beachten, dass jüngere Forschungsarbeiten mit dem Begriff der Volksgemeinschaft die konsensualen Elemente des NS-Regimes stark hervorhoben – der rassistische Antisemitismus geschah aus dieser Perspektive nicht gegen den Willen der schweigenden

---

<sup>30</sup> Folgt man Kuropka, lässt sich damit auch der sogenannte Weltanschauungskampf nicht von den politischen Auseinandersetzungen trennen, vgl. dagegen Michael Kißener, Katholischer „Widerstand“? Ansichten einer problematischen Begriffsbildung, in: Rolf-Ulrich Kunze (Hg.), *Distanz zum Unrecht. Methoden und Probleme der deutschen Widerstandsforschung*, Konstanz 2006, S. 75-91, hier S. 85-87, und seine Definition von „katholischem Widerstand“. Vgl. außerdem Hans Günter Hockerts, Vielfalt christlichen Widerstandes: Das Beispiel München, in: Ders./Hans Maier (Hg.), *Christlicher Widerstand im Dritten Reich*, Annweiler 2003, S. 17-41. Hockerts (S. 39) führt aus, dass „für den Schritt von der Milieuresistenz zum aktiven Widerstand“ „die Naturrechtslehre eine hohe Legitimationsbedeutung“ hatte: „die Lehre, dass jeder Mensch personale Rechte habe, die kein Herrschaftsgebilde zertrampeln dürfe“.

<sup>31</sup> Vgl. als Überblicksartikel Detlef Schmiechen-Ackermann, Nationalsozialistische Herrschaft und der Widerstand gegen das NS-Regime in deutschen Großstädten. Eine Bilanz der lokal- und regionalgeschichtlichen Literatur in vergleichender Perspektive, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 38 (1998), S. 488-554.

Mehrheit, sondern konnte auf ihre Unterstützung bauen.<sup>32</sup> Zum anderen hat die Täterforschung in den letzten Jahren eine besondere Aufmerksamkeit erfahren. Helmut Walser Smith hat so in seiner jüngst erschienenen und kontrovers rezipierten Studie zu Kontinuitäten in der deutschen Geschichte bewusst das Jahr 1941 als das Anfangsjahr der Shoah zum Fluchtpunkt seiner Darstellung genommen.<sup>33</sup> Hintergrund dieser Perspektive ist auch, dass der Massenmord nicht mehr ausschließlich als Geschehen in den Gaskammern gedeutet wird, da sich gezeigt hat, dass fast die Hälfte aller Opfer erschossen wurde – die Zahl an direkten Tätern liegt damit wesentlich höher als vor etwa zehn Jahren noch angenommen.<sup>34</sup> Umgekehrt ist im letzten Jahrzehnt auch über die stillen Helferinnen und Helfer, darunter auch überzeugte Katholiken, intensiv geforscht worden, die Verfolgten Unterschlupf gewährten.<sup>35</sup> Die These, einer erfolgreichen Behaup-

---

<sup>32</sup> Vgl. die kurze auf den Begriff der Volksgemeinschaft fokussierte Gesamtdarstellung von Michael Wildt, *Geschichte des Nationalsozialismus*, Göttingen 2008; als knappe Einführung Dietmar Süß/Winfried Süß, „Volksgemeinschaft“ und Vernichtungskrieg. Gesellschaft im nationalsozialistischen Deutschland, in: Dies. (Hg.), *Das „Dritte Reich“. Eine Einführung*, München 2008, S. 79-103 sowie als Einstieg in die Forschungsdiskussion Frank Bajohr/Michael Wildt (Hg.), *Volksgemeinschaft. Neue Forschungen zur Gesellschaft des Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 2009.

<sup>33</sup> Helmut Walser Smith, *The Continuities of German History. Nation, Religion, and Race across the Long Nineteenth Century*, Cambridge u. a. 2008, [auf Deutsch erschienen als: *Fluchtpunkt 1941: Kontinuitäten der deutschen Geschichte*, Stuttgart 2010].

<sup>34</sup> Vgl. als Einführung in die Forschungsdiskussion Christoph Nonn, *Antisemitismus*, Darmstadt 2008, S. 79-84. Nonn (S. 79) hält fest, dass „schätzungsweise etwa 40 Prozent“ der jüdischen Opfer erschossen wurden.

<sup>35</sup> Vgl. Beate Kosmala/Claudia Schoppmann, *Solidarität und Hilfe für Juden während der NS-Zeit*. Bd. 5: Überleben im Untergrund. Hilfe und Rettung für Juden in Deutschland 1941-1945, Berlin 2002; Wolfgang Benz (Hg.), *Überleben im Dritten Reich. Juden im Hintergrund und ihre Helfer*, München 2003; vgl. darin Andreas Mix, Hilfe im katholischen Milieu. Das Überleben der Konvertitin Annie Kraus, S. 131-143 sowie Claudia Schoppmann, Fluchtziel Schweiz. Das Hilfsnetz um Luise Meyer und Josef Höfler, S. 205-220.

tung gegen die Umwertung der Werte, kann und wird sich, so bleibt als Fazit festzuhalten, nur dann behaupten können, wenn sie etwa mit Blick auf die genannten Felder den Nachweis erbringen kann, dass sich Katholiken in besonderer Weise nicht den herrschenden Wertmaßstäben anpassen.<sup>36</sup>

Ferner wird zu fragen sein, inwiefern sich ihr Handeln aus einer Verbundenheit mit dem katholischen Milieu erklären lässt. Damit ist eine andere Forschungsfrage angeschnitten, dessen Problematik sich gut an den Diskussionen um die Antimodernität des katholischen Milieus erläutern lässt. Die Auseinandersetzung um das Problem, ob die katholische Distanz vom Nationalsozialismus als Teil eines umfassenden Abwehrkampfes gegen die Moderne zu verstehen ist, ist auch darauf zurückzuführen, dass das katholische Milieu etwa in seiner Haltung zur Moderne unterschiedlich wahrgenommen wird – die Frage nach der Resistenz führt damit direkt zu den verschiedenen Ausformungen der Milieutheorie zurück.<sup>37</sup> Gerade Einzelbiographien von Katholiken im

---

<sup>36</sup> Vgl. etwa zu der bislang noch nicht geklärten Frage, ob bei der kleinen Gruppe von Deutschen, die sich um die Rettung von Juden bemühten, religiöse Motive eine besondere Rolle spielten, Ursula Büttner, *Die anderen Christen: Ihr Einsatz für verfolgte Juden und „Nichtarier“ im nationalsozialistischen Deutschland*, in: Beate Kosmala/Claudia Schoppmann, *Solidarität und Hilfe für Juden während der NS-Zeit*. Bd. 5: Überleben im Untergrund. Hilfe und Rettung für Juden in Deutschland 1941-1945, Berlin 2002, S. 127-151; vgl. zum Forschungsstand in der Täterforschung Gerhard Paul, *Von Psychopathen, Technokraten des Terrors und „ganz gewöhnlichen“ Deutschen. Die Täter der Shoah im Spiegel der Forschung*, in: Gerhard Paul (Hg.), *Die Täter der Shoah. Fanatische Nationalsozialisten oder ganz normale Deutsche*, Göttingen 2002, S. 13-93. Paul betont (S. 62): „Keine Alterskohorte, kein soziales und ethnisches Herkunftsmilieu, keine Konfession, keine Bildungsschicht erwies sich gegenüber der terroristischen Versuchung als resistent.“

<sup>37</sup> So überrascht es nicht, dass Breuer (Thomas Breuer, *Widerstand oder Milieubehauptung? Deutscher Katholizismus und NS-Staat*, in: Wolfram Pyta/Carsten Kretschmann/Giuseppe Ignesti/Tiziana Di Maio (Hg.), *Die Herausforderung der Diktaturen. Katholizismus in Deutschland und Italien 1918–1943/1945*, Tübingen 2008, S. 223-233, hier S.

NS-Regime zeigen dabei die Grenzen eines zu homogenen Bildes auf, worauf Markus Huttner aufmerksam gemacht hat.<sup>38</sup>

Damit geht es auch um das generelle Problem der Zuschreibung. Wer ist gemeint, wenn man von „Katholiken“ im ‚Dritten Reich‘ spricht? Es erscheint insofern sinnvoller, methodisch stärker nach Akteursebenen zu differenzieren und weniger von „katholischer Kirche“ im ‚Dritten Reich‘ zu sprechen, die manchmal den Papst, manchmal den Episkopat oder einzelne Bischöfe, manchmal auch Priester oder die Katholiken allgemein meint. Insgesamt wäre auch im Hinblick auf Gesamtwertungen mehr nach Kontexten (zum Beispiel Soldaten an der Front) und sozialen Schichten (Akademikern, Bauern, Arbeitern, Adeligen etc.) zu differenzieren. Das hieße auch, die bislang bereits vorliegenden Geschichten von den Überlebensbemühungen entsprechender katholischer Vereine und Verbände fortzuschreiben, und nach einer möglichen Integration oder Distanzierung von der Ideologie und Praxis der Volksgemeinschaft zu fragen. Dieser Aspekt führt wieder zur Frage nach der Umdeutung der Werte zurück.

---

227), der die katholische Distanz vom Nationalsozialismus in den Kontext einer allgemeinen katholischen Antimodernität verortet, Loths Ansatz, mehrere Teilmilieus zu unterscheiden, ablehnt; vgl. Wilfried Loth, Milieus oder Milieu? Konzeptionelle Überlegungen zur Katholizismusforschung, in: Othmar Nikola Haberl/Tobias Korenke (Hg.). *Politische Deutungskulturen. Festschrift für Karl Rohe*, Baden-Baden 1999, S. 123-136.

<sup>38</sup> Huttner, *Milieukonzept*, S. 246. So wird diskutiert, um nur einige Punkte aus den Kontroversen um die Homogenität des katholischen Milieus aufzuführen, wie sich etwa katholische Akademiker im katholischen Milieu verorten lassen, und in welchen Regionen sich ein katholisches Milieu ausgebildete; vgl. Christopher Dowe, *Auch Bildungsbürger, Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich*, Göttingen 2006 und Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entfaltung des katholischen Milieus in Deutschland, in: *Historisches Jahrbuch* 120 (2000), S. 358-395.

Denn die These, dass im katholischen Milieu die Umdeutung der Werte verhindert worden sei, geht von einem Konsequentialismus aus, der im Hinblick auf Identitätskonstruktionen genauer zu untersuchen wäre. Ein Katholik war zum Beispiel auch ein Deutscher und besaß neben seiner konfessionellen auch eine nationale Identität, der er sich verbunden fühlte. Welche Integrationsleistung von Widersprüchlichkeiten vollbrachten Katholiken durch Ausblendung und Umdeutung? Und auf welche diskursiven Strategien konnten sie dabei zurückgreifen? Der letzte Aspekt deutet an, dass sich die Fragen nur über eine methodische Ergänzung durch Diskursanalysen bewältigen lassen. Identitätskonstruktionen und gesellschaftliche Konfliktpotentiale sind nur unter Berücksichtigung entsprechender Diskurse zu fassen, die Erfahrungen prägen und sich aus Erfahrungen speisen, die Wissen hervorbringen und organisieren, die in ihren Verschränkungen integrieren und beeinflussen. Diskursanalysen versprechen somit weitere Einsichten in das Verhalten der Katholiken im ‚Dritten Reich‘. Die Perspektiven auf Akteure und Diskurse gehören dabei zusammen, da die Diskurse zwar sonst in ihren Topoi und Bildern beschrieben werden könnten, jedoch nicht in ihrer Relevanz für das Handeln der Akteure und auch nicht im Hinblick auf ihre Steuerung.

Eine weitere Perspektive führt über das Jahr 1945 hinaus zum Thema der Vergangenheitsbewältigung.

### *Katholische Vergangenheitsbewältigung nach 1945 – Opferdiskurse*

Mit einigem zeitlichen Abstand zu den ersten Analysen der Vergangenheitsbewältigung in der Gesamtgesellschaft hat nun seit einigen Jahren auch die Beschäftigung mit der Frage verstärkt eingesetzt, wie im Katholizismus nach 1945 das ei-

gene Verhalten zum NS-Regime diskutiert wurde.<sup>39</sup> Ein Themenkomplex, auf den Franziska Metzger in ihrem Beitrag zum Schweizer Katholizismus besonders hingewiesen hat, sollte dabei eine wichtige Rolle spielen. Es geht um die Diskurse um „Täter“ und „Opfer“, die eine besondere Relevanz für die religiöse Selbstvergewisserung im Rahmen einer gemeinschaftlichen Erinnerungskultur besitzen. Es wäre wünschenswert, mögliche Transformationen des Opferdiskurses, wie sie bislang gut für die jüdische Seite untersucht worden sind, für den Katholizismus von 1945 bis heute näher in den Blick zu nehmen.<sup>40</sup> Dabei wäre zu fragen, ob sich die Emotionalität der bis heute anhaltenden Auseinandersetzungen um eine katholische Schuld auch aus diesen Diskursen erklären lässt.

In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass das Schicksal einer katholischen Opfergruppe im ‚Dritten Reich‘ bislang kaum Beachtung in der Katholizismusforschung gefunden hat. Dabei handelt es sich um die Sinti und Roma. Speziell die Frage nach einer innerkatholischen Solidarisierung oder zumindest Unterstützung ist nur äußerst selten thematisiert worden ist.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Vgl. dazu in diesem Sammelband v. a. die Beiträge von Antonia Leugers und Olaf Blaschke sowie Karl-Joseph Hummel, *Gedeutete Fakten: Geschichtsbilder im deutschen Katholizismus 1945–2000*, in: Ders./Christoph Kösters (Hg.), *Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945*, Paderborn u. a. 2007, S. 507–567. Außerdem arbeitet Mark Ruff an einer umfangreichen Studie, vgl. als erstes Ergebnis ders., Ernst-Wolfgang Böckenförde und seine kirchenpolitischen Schriften, in: Hans-Rüdiger Schwab (Hg.), *Eigensinn und Bindung: Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert: 39 Portraits*, Kevelaer 2009, S. 599–616.

<sup>40</sup> Vgl. aus der umfangreichen Literatur etwa Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris 1997 [deutsche Übersetzung: *Die Konkurrenz der Opfer. Genozid, Identität und Anerkennung*, Lüneburg 2001], Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Boston u. a. 1999 [deutsche Übersetzung: *Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord*, München 2003].

<sup>41</sup> Vgl. als Ausnahme Udo Engbring-Romang/Wilhelm Solms (Hg.), *Die Stellung der Kirchen zu den deutschen Sinti und Roma*, Marburg 2008;



*Das Geschichtsverständnis: Beschreiben ohne zu bewerten?*

Gleichzeitig kann man die Diskussionen um den Katholizismus im ‚Dritten Reich‘ nur dann verstehen, wenn man das Geschichtsverständnis, mit dem argumentiert wird, berücksichtigt. So wird von einigen Historikern Geschichte und Moral deutlich auseinandergehalten. Michael Kißener beginnt programmatisch in seiner Einführung zu einem neu erschienen Überblickswerk mit der Beobachtung, dass sich „zwei Zugangsweisen zum Thema feststellen“ lassen: „Zum einen wird die Haltung der Katholiken im Dritten Reich unter moralischen Gesichtspunkten betrachtet und analysiert, wird gleichsam der hohe moralische Anspruch der das Evangelium verkündenden Kirche an ihr eigenes Verhalten angelegt.“<sup>42</sup>

Kißener betont ausdrücklich die Legitimität einer solchen Zugangsweise, um dann dichotomisch eine zweite Zugangsweise gegenüberzustellen: „Neben dem moralischen Blick auf die Geschichte der Kirche im Dritten Reich steht zum anderen eine geschichtswissenschaftliche, für den der Begriff ‚Schuld‘ im Grund keine angemessene Analysekatgorie darstellt. Der Historiker will ‚verstehen‘, wie und warum Menschen so handelten wie sie handelten, [...], vor allem muss er darum bemüht sein, die Zeit, über die er forscht, aus sich heraus zu verstehen [...].“<sup>43</sup>

Noch zugespitzter findet sich das damit verbundene Geschichtsbild in einem Beitrag von Karl-Joseph Hummel, der in einer „Bilanz zum Thema katholische Kirche im Dritten Reich“ festhält: „In der weltweiten Debatte konkurrieren

---

darin Antonia Leugers, Die Verfolgung der Sinti und Roma in Publikationen katholischer Kirchenhistoriker, S. 27-33.

<sup>42</sup> Katholiken im Dritten Reich: eine historische Einführung, in: Karl-Joseph Hummel/Michael Kißener (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten*, Paderborn u. a. 2009, S. 13-37, hier S. 13f.

<sup>43</sup> Ebd.

zwei grundsätzlich verschiedene Zugangsweisen. Der Wissenschaftler, der der Vergangenheit zu ihrem Recht verhelfen und erforschen will, wie es tatsächlich gewesen ist, trifft auf die von geschichtspolitischen Interessen geleiteten Versuche, die Deutungshoheit über den Umgang mit dieser Vergangenheit zu erreichen.<sup>44</sup>

Man muss kein postmoderner Denker sein, um hinter einer solchen Rückkehr in die Vorstellung einer interessensungebundenen Geschichtsschreibung ein Fragezeichen zu setzen und an die Standortgebundenheit jeder historischen Forschung sowie die möglichst transparent zu haltenden erkenntnisleitenden Interessen zu erinnern.<sup>45</sup> Der Einwand der Standortgebundenheit jeder historischen Forschung trifft auch diejenigen, die mit einer Verfeinerung historischer Methoden eine „Entpädagogisierung“ der Kirchengeschichte erreichen wollen.<sup>46</sup> Auch etwa in diskursanalytische Ansätze, mögen sie noch so methodisch verfeinert sein, fließt automatisch die „Wertbeziehung“<sup>47</sup> in die Beschreibung von Funktionszusammenhängen ein. Ein zweiter Aspekt kommt hinzu: So wie das, was Kibener als moralische Zugangsweise

---

<sup>44</sup> Kirche vor Gericht. Eine Bilanz zum Thema katholische Kirche im Dritten Reich, in: *Herder Korrespondenz* 61 (2007), S. 30-35, hier S. 30.

<sup>45</sup> Immer noch grundlegend Reinhart Kosselleck/Wolfgang J. Mommsen/Jörn Rüsen (Hg.), *Theorie der Geschichte*, Bd. 1: Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, München 1977; vgl. zu den erkenntnisleitenden Interessen Dirk Berg-Schlösser/Theo Stammen, *Einführung in die Politikwissenschaft*, siebte aktualisierte Auflage München 2003, hier S. 92-99.

<sup>46</sup> Andreas Holzem, Gesslerhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hg.), *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart u. a. 1996, S. 180-202, hier S. 202.

<sup>47</sup> Vgl. Jörn Rüsen, Werturteilsstreit und Erkenntnisfortschritt. Skizzen zur Typologie des Objektivitätsproblems in der Geschichtswissenschaft, in: Ders. (Hg.), *Historische Objektivität*, Göttingen 1975, S. 68-102, S. 86: „[Max] Weber hat die Konstitution des Erkenntnisobjektes ‚eine Geschichte‘ und die zugleich damit erfolgende Zwecksetzung historischer Erkenntnis mit der von ihr abhängenden Begriffsbildung und Methodenwahl mit dem neukantianischen Ausdruck der ‚Wertbeziehung‘ angesprochen.“

bezeichnet, die Geschichtswissenschaft beeinflusst, sollte sich umgekehrt Geschichtswissenschaft auch in die gesellschaftlichen Debatten einschalten. Auch von daher wird es kaum möglich sein, auf den Begriff „Widerstand“ als Historiker zu verzichten – spielt der Begriff doch im kollektiven Gedächtnis eine prägende Rolle.<sup>48</sup> Allerdings ist wohl auch zu fragen, ob das Verhältnis zwischen wissenschaftlich begründeter Einsicht und moralischen Werturteilen in den Diskussionen um den Katholizismus im NS-Regime immer gewahrt bleibt.<sup>49</sup>

Eines ist jedenfalls sicher: Obwohl die Erforschung des ‚Dritten Reiches‘ stark von öffentlich ausgetragenen Kontroversen profitiert hat,<sup>50</sup> dominiert im Bereich der Katholizismusforschung – wenn man einmal von der Diskussion über einen katholischen Antisemitismus absieht – ein stark in Lagern arbeitendes und denkendes Forschungsverhalten: Kontroversen werden so eher in Fußnoten als auf dem Podium ausgetragen.<sup>51</sup> Dies wurde auch in der Generaldebatte der Tagung des Schwerter Arbeitskreises für Katholizismusforschung (13.-15. November 2009) deutlich, die quasi die Keimzelle dieses Sammelbandes bildet. Ob in Zukunft auch

---

<sup>48</sup> Vgl. z.B. Klaus Finke/Dirk Lange (Hg.), *Widerstand gegen Diktaturen in Deutschland: historisch-politische Bildung in der Erinnerungskultur*, Oldenburg 2004 und dort v. a. Dirk Lange, Der „Widerstand gegen den Nationalsozialismus“ in der historisch-politischen Bildung. Erinnerungskultur im Schulbuch, S. 95-112.

<sup>49</sup> Huttner, *Milieukonzept*, S. 247 verneint dies im Fall des Milieuegoismus. Die Frage nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung stellt sich auch für die häufig gebrauchten gegenseitigen Fremdbezeichnungen der beiden Lager mit den Etiketten ‚Apologetik‘ und ‚moralisierende Geschichtsdeutung‘.

<sup>50</sup> Vgl. etwa zur Ausstellung „Verbrechen der Wehrmacht“ Christian Hartmann/Johannes Hürter/Ulrike Jureit, *Verbrechen der Wehrmacht. Bilanz einer Debatte*, München 2005.

<sup>51</sup> Vgl. Gisela Fleckenstein/Christian Schmidtman, Katholischer Antisemitismus im europäischen Vergleich: die Generaldebatte der 14. Tagung des Schwerter Arbeitskreises Katholizismusforschung am 25.11.2000 in Dortmund, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 49 (2001), S. 244-247.

mit neuen Ansätzen andere Wege gegangen werden, bleibt abzuwarten. Es wäre der Sache jedenfalls nur zu wünschen. Wenn der vorliegende Sammelband dazu einen Beitrag liefert, hätte er sein Ziel erreicht.



**I.**

**STANDPUNKTE**



*Joachim Kuropka*

GEGEN DIE UMWERTUNG DER WERTE

*Zu Formen katholischen Widerstandes*

„Mutter, der Führer hat mir meinen Sohn ermordet“, so begann ein kurzer Text auf Postkarten, die Otto und Anna Quangel, ein Berliner Arbeiterehepaar, während des Krieges in Briefkästen steckten oder unter Türen herschoben. Fast zwei Jahre brauchte die Gestapo, um den „Klabautermann“ zu fangen, wie der Kartenschreiber intern genannt wurde. Von den 276 Karten und neun Briefen waren ganze 18 *nicht* bei der Polizei abgeliefert worden. Otto und Anna Quangel wurden wegen Landes- und Hochverrats vom Volksgerichtshof zum Tode verurteilt und hingerichtet.

Am Palmsonntag 1937 wurden in der Gemeinde Essen (Oldenburg) sieben junge Mädchen, Mitglieder der Marianischen Jungfrauenkongregation, auf Kirchengelände verhaftet, weil sie die während der Messe verlesene Enzyklika „Mit brennender Sorge“ in Heftform verteilten. Ein Kaplan protestierte und machte geltend, wenn jemand verhaftet werden sollte, dann müsse er das sein, nicht die Mädchen, worauf der Polizeikommissar erklärte, er habe den ausdrücklichen Befehl, keinen Geistlichen zu verhaften. Bald sammelte sich eine erregte Menschenmenge, es wurden die Glocken geläutet, in der Kirche die Namen der Verhafteten verlesen – dies unter Pfui-Rufen – und es wurde für die Mädchen gebetet. Inzwischen hatte die Polizei ein Auto aus Quakenbrück (evangelisch) zum Abtransport der Verhafteten angefordert, weil alle Autobesitzer in Essen sich weigerten, ihren Wagen herzugeben. Kaplan und Vikar fuhren zum Bischöflichen Offizial nach Vechta, dieser mit den beiden nach Cloppenburg zum Amtshauptmann, während sich in Essen eine aufgebraachte Menge zusammenrottete, die rief „Wir wollen die Mädchen wiederhaben“ und „Dei Wichter herut!“ (Die Mädchen heraus). Der Bürgermeister versuchte zu beruhigen, die Polizei nahm angesichts dieser Verhältnisse wieder mit der



Gestapo Verbindung auf, und der Bürgermeister erklärte, die Mädchen würden freigelassen. Daraufhin rief die Menge „Die Mädchen heraus, wir glauben Euch nicht, ihr habt schon so oft gelogen!“. Als abends die Mädchen freigelassen wurden, zog man unter dem Geläut der Glocken in die Kirche. Die Menge forderte von den abziehenden Polizisten die Herausgabe der beschlagnahmten Hefte mit der Enzyklika, worauf diese mit der Waffe drohten. Um 10.00 Uhr abends läuteten erneut die Glocken, inzwischen war der Offizial in Essen eingetroffen, es gab eine Andacht mit Gebet, Segen und Tedeum.

Wie sind diese beiden Fälle zu beurteilen? Nach den derzeit mehrheitlich vertretenen Standards handelt es sich im ersten Fall eindeutig um Widerstand, genauer um Arbeiterwiderstand.

Im zweiten Fall war es bestenfalls eine Form von „Resistenz“, die Eltern hatten ihre Töchter zurück, das Milieu hatte zusammengehalten und einen kleinen Abwehrerfolg gegen Polizei und Gestapo verbuchen können in „Treue zu Christus und zur Kirche“, wie der Offizial bei der Dankandacht formuliert hatte.

Der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, dass der erste Fall den Kern von Hans Falladas Roman „Jeder stirbt für sich allein“ darstellt, der sich auf die Akten eines tatsächlichen Vorganges stützt.<sup>1</sup> Der zweite Fall ist hier geschildert nach einer 1937 in Österreich erschienenen Darstellung über das bedrängte Christentum in Deutschland.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Hans Fallada, *Jeder stirbt für sich allein*, Reinbek 1964 (Erstausgabe 1947).

<sup>2</sup> Stephan Schreder (Hg.), *Kampf um das Kreuz. Bedrängtes Christentum in Deutschland. Dokumente und Tatsachen*, Wien 1937, S. 41-43; vgl. dazu auch Martina Bahl, Essen (Oldbg.) im Zeichen des Kreuzkampfes. In: Joachim Kuropka (Hg.), *Zur Sache – das Kreuz! Untersuchungen zur Geschichte des Konflikts um Kreuz und Lutherbild in den Schulen Oldenburgs, zur Wirkungsgeschichte eines Massenprotests und zum Problem nationalsozialistischer Herrschaft in einer agrarisch-katholischen Region*, Vechta <sup>2</sup>1987, S. 192-201, hier S. 199-201.

Die Einordnungskriterien für das, was als ‚Widerstand‘ angesehen wird, haben sich im Laufe der fast schon unendlichen Geschichte der Widerstandsforschung und ihrer methodischen Zugänge durchaus gewandelt.

In den 1950er und 1960er Jahren hätte man die Widerstandsqualität auch für den Essener Fall durchaus bejaht, seit Ende der 1960er Jahre hätte man sie verneint, jedoch für den Berliner Fall besonders unterstrichen. Hatten in der Widerstandsforschung zunächst die großen Aktionen und Personen im Mittelpunkt gestanden – hinsichtlich Kirche und Katholiken einige Bischöfe und Märtyrer – kam es dann zu einer Gegenbewegung, die sich besonders des „Nicht-Elitären und Linken“<sup>3</sup> annahm, was jedoch dazu führte, dass sich das, was nun eigentlich zum Widerstand gezählt werden konnte, immer mehr dem analytischen Zugriff entzog.

Im Boom der Neuerscheinungen von Regional- und Lokalstudien zum Widerstand seit Anfang der 1980er Jahre war vielfach der Titel „Verfolgung und Widerstand“ zu beobachten, etwa „Verfolgung und Widerstand in Hessen 1933-1945“<sup>4</sup> oder „Verfolgung und Widerstand im Rheinland und in Westfalen 1933-1945“<sup>5</sup> oder „Tatort Duisburg 1933-1945. Widerstand und Verfolgung im Nationalsozialismus“<sup>6</sup> oder „Die KPD im Widerstand. Verfolgung und Untergrundarbeit an Rhein und Ruhr 1933-1945“<sup>7</sup> oder „Widerstand und Verfolgung in Dortmund 1933-1945“<sup>8</sup>, um nur ein paar Beispiele zu nennen. Der gedankliche Zusammenhang von Verfolgung

---

<sup>3</sup> Vgl. Klaus Hildebrand, *Das Dritte Reich*, München/Wien<sup>2</sup> 1980, S. 185.

<sup>4</sup> Renate Knigge-Tesche (Hg.), *Verfolgung und Widerstand in Hessen 1933-1945*, Frankfurt a.M. 1996.

<sup>5</sup> Anselm Faust (Hg.), *Verfolgung und Widerstand im Rheinland und in Westfalen 1933-1945*, Köln 1992.

<sup>6</sup> Rudolf Kappe und Manfred Tietz (Hg.), *Tatort Duisburg 1933-1945. Widerstand und Verfolgung im Nationalsozialismus*, Essen 1989.

<sup>7</sup> Detlef Peukert (Hg.), *Die KPD im Widerstand. Verfolgung und Untergrundarbeit an Rhein und Ruhr 1933-1945*, Wuppertal 1980.

<sup>8</sup> Günther Högel (Bearb.), *Widerstand und Verfolgung in Dortmund 1933-1945. Ständige Ausstellung und Dokumentation im Auftrag des Rates der Stadt Dortmund*, Dortmund 1981.

und Widerstand legt hinsichtlich der Abgrenzung von Widerstand nahe, dass alle diejenigen Widerstand geleistet haben, die verfolgt wurden, denn sonst wären sie ja nicht verfolgt worden. Dieses Modell hakt gewissermaßen bei der rassistischen Komponente des NS-Regimes, kann aber für Katholiken und Kirche geltend gemacht werden mit der bemerkenswerten Folge, dass die Verfolgten ja aus politischen Gründen verfolgt wurden, mithin also die Verfolgung auf ein in der Sicht des Regimes politisch relevantes Verhalten zurückzuführen ist.

Damit ist der immer wieder vorgebrachte Einwand gegen die Verwendung des Begriffes Widerstand für oppositionelles Verhalten von Katholiken und Kirche angesprochen, das eben – anders als beispielsweise bei Sozialdemokraten und Kommunisten – nicht auf eine Beseitigung des Regimes ausgerichtet gewesen sei. So zitiert Klaus Scholder denn auch zustimmend Karl Otmar von Aretin, dass es aus diesem Grunde „keinen katholischen Widerstand in Deutschland gegeben [hat], es hat nur Katholiken im Widerstand gegeben“. Die Bischöfe hätten durch „eine Eingaben- und Kompromißpolitik“ lediglich versucht, die Einrichtungen der Kirche zu retten.<sup>9</sup> Bemerkenswerterweise attestiert Gerhard Besier in dem gleichen Sammelband, in dem Scholders Aufsatz erschien, einzelnen Gruppen innerhalb der Bekennenden Kirche „Ansätze zum politischen Widerstand“, weil sie „immer deutlicher Kritik an politischen Maßnahmen des Staates artikuliert“ hätten<sup>10</sup> – das gab es bei den Katholiken natürlich auch, und es wird schon hier sichtbar, dass der Begriff des Politischen unter einer Weltanschauungsdiktatur nicht aus

---

<sup>9</sup> Klaus Scholder, Politischer Widerstand oder Selbstbehauptung als Problem der Kirchenleitungen. In: Jürgen Schmädke und Peter Steinbach (Hg.), *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler*, München/Zürich <sup>2</sup>1986, S. 254-264, hier S. 255/56.

<sup>10</sup> Gerhard Besier, Ansätze zum politischen Widerstand in der Bekennenden Kirche. In: Schmädke/ Steinbach (wie Anm. 9), S. 265-280, hier S. 270.

den Erfahrungen im demokratischen Rechtsstaat abgeleitet werden kann.

Werfen wir einen Blick zurück auf die beiden eingangs geschilderten Fälle: War Otto Quangels Text auf der Karte auf die Beseitigung des Regimes gerichtet? Und wie verhielt es sich mit der Enzyklika, wenn dort etwa Zwangsmaßnahmen und Einschüchterungen der Katholiken als „ebenso rechtwidrig wie menschlich unwürdig“ bezeichnet wurden, oder die „Auslieferung der Sittenlehre an subjektive... Menschenmeinungen“ als „eine Sünde an der Zukunft des Volkes“<sup>11</sup> bezeichnet wurde?

Zur Qualifizierung und Einordnung von oppositionellen Handlungen sind in der Widerstandsdiskussionen vier oder fünf Stufen des Widerstandes entwickelt worden, von ‚passivem Widerstand‘ bis zur Umsturzvorbereitung etwa von Eberhard Bethge oder von ‚privatem Nonkonformismus‘ bis zur Verschwörung von Karl Dietrich Erdmann oder von punktueller Nonkonformität‘ bis zum ‚Widerstand im engeren Sinne‘ von Klaus Gotto, Hans Günter Hockerts und Konrad Reppen, die als Kriterium für Widerstand den Risikocharakter widerständigen Verhaltens betonen.<sup>12</sup> Weiterführend war dann die im Zusammenhang des Bayern-Projekts von Martin Broszat formulierte Frage nach der „wirksame(n) Abwehr, Begrenzung, Eindämmung der NS-Herrschaft oder ihres Anspruchs, gleichgültig von welchen Motiven, Gründen und Kräften her“, weil ja politisch wie historisch vor allem das zähle, „was getan und bewirkt, weniger das, was nur gewollt oder beabsichtigt war“.<sup>13</sup> Damit schien ein greifbares und in gewisser Weise auch messbares Instrument zur Einordnung und Bewertung von Handlungen möglich zu

---

<sup>11</sup> Zit. nach Alfons Fitzek (Hg.), *Pius XI. und Mussolini, Hitler, Stalin. Seine Weltrundschreiben gegen Faschismus, Nationalsozialismus, Kommunismus*, Eichstätt 1987, S. 123, 127.

<sup>12</sup> Konzise Darstellung bei Michael Kießner, *Das Dritte Reich*, Darmstadt 2005, S. 82f.

<sup>13</sup> Martin Broszat, Elke Fröhlich, *Alltag und Widerstand. Bayern im Nationalsozialismus*, München<sup>2</sup>1987, S. 50.

sein, die unter dem Sammelbegriff ‚Widerstand‘ zu fassen waren. Nun eignete sich der wirkungsgeschichtliche Zugriff zwar, um in einer allgemeinen Form Phänomene der Herrschaftsbegrenzung zu identifizieren und diese gesellschaftsgeschichtlich zu verorten. Broszat schlug dafür den Begriff ‚Resistenz‘ vor, wenn man genau hinschaut, eine Latinisierung des deutschen Wortes ‚Widerstand‘. Es hat an Kritik an diesem Ansatz und an diesem Begriff nicht gefehlt, am pointiertesten vorgetragen von Gerhard Paul und Klaus-Michael Mallmann<sup>14</sup>. Diese Kritik war z. T. polemisch überzogen, traf in einem Punkt jedoch die Schwachstelle des Konzepts. Ließ sich doch die tatsächliche *Wirkung* dieser resistenten Verhaltensformen kaum bewerten. Das nun verbindet den Resistenz-Zugang mit der bis dahin und weiterhin üblichen wertenden Differenzierung nach Widerstand aus politischer Motivation und solchem, der nicht direkt auf die Beseitigung des Regime gerichtet war, denn es lässt sich ja nicht übersehen, dass selbst alle aktiven Widerstandshandlungen bis hin zum Attentat völlig erfolglos waren, wirkungsgeschichtlich also ohne Ergebnis.

Auffällig an der Diskussion ist die Tatsache, dass kaum auf die Einschätzungen der Opposition und der oppositionellen Handlungen durch das Regime Bezug genommen wird. Dazu gibt es ein inzwischen fast ‚klassisch‘ zu nennendes Argument, das immer wieder vorgebracht wird, wonach die Sicherheitsbehörden des Regimes alle oppositionellen Reaktionen überbewerteten und stark polarisierend darstellten, um ihre eigene Bedeutung zu unterstreichen, gewissermaßen also aus einem Bürokratie-Egoismus heraus.<sup>15</sup> Das wird

---

<sup>14</sup> Gerhard Paul, Klaus-Michael Mallmann, Resistenz oder loyale Widerwilligkeit? Anmerkungen zu einem umstrittenen Begriff. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 41, 1993, S. 99-116.

<sup>15</sup> Vgl. etwa Paul/Mallmann (wie Anm. 14), S. 99; ähnlich bei Rudolf Schlögl/Michael Schwartz/Hans-Ulrich Thamer, Konsens, Konflikt und Repression: Zur Sozialgeschichte des politischen Verhaltens in der NS-Zeit. In: Rudolf Schlögl und Hans-Ulrich Thamer (Hg.), *Zwischen Loy-*

vorgebracht in Bezug auf die geheimen Berichte, wie etwa die „Meldungen aus dem Reich“ des Sicherheitsdienstes der SS<sup>16</sup>, die Regierungspräsidentenberichte aus Bayern<sup>17</sup> und Quellen ähnlicher Provenienz. Dabei wird außer Acht gelassen, dass die Regime-internen Bewertungen durchaus mit der Verfolgung korrespondieren, denn man kann nicht übersehen, dass beispielsweise die Berichte über die Kirchen in einem direkten Zusammenhang stehen mit den 38.291 konkreten Maßnahmen, die gegen 12.105 Geistliche ergriffen wurden, von denen 417 im KZ inhaftiert waren, von denen wiederum 108 dort umgekommen sind, 74 auf andere Weise.<sup>18</sup> Die Zahlen stammen aus dem bekannten biographisch-statistischen Werk „Priester und Hitlers Terror“ von Ulrich von Hehl und Christoph Kösters. Diese Erhebung wird nicht selten ein wenig abgetan mit dem Bemerkten, es handele sich doch bloß um den Versuch einer Reinwaschung der Kirche. Unter fachlich-historischen Gesichtspunkten muss jedoch zunächst einmal der Quellenwert einer solchen breiten Untersuchung gewürdigt werden, für die das Ergänzungsstück ja bedauerlicherweise fehlt, nämlich eine ähnlich breite Erhebung über die Maßnahmen gegen katholische Laien wegen ihres Festhaltens an Glauben und Kirche!

Es leuchtet nicht ein, dass diese breite Verfolgung, dass die Devisen- und Sittlichkeitskampagnen mit ihren Schau-

---

*alität und Resistenz. Soziale Konflikte und politische Repression während der NS-Herrschaft in Westfalen*, Münster 1996, S. 9-30, hier S. 11.

<sup>16</sup> Heinz Boberach (Hg.), *Meldungen aus dem Reich. Die Geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS 1938-1945*, 10 Bde., Herrsching 1984.

<sup>17</sup> Vgl. etwa die Regierungspräsidentenberichte über die kirchliche Lage in Bayern, deren Edition begann mit dem Band von Helmut Witetschek (Bearb.), *Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten. Regierungsbezirk Oberbayern*, Mainz 1966f., insgesamt 7 Bde.

<sup>18</sup> Zahlen nach Ulrich von Hehl/Christoph Kösters (Bearb.), *Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung*, Bd. I, 3. wesentl. veränderte und erweiterte Auflage Paderborn u.a. 1996, S. 121 u. 131.

prozessen ohne konkrete Ursache ins Werk gesetzt wurden. In den Begründungen des Regimes handelte es sich ja um Maßnahmen gegen den ‚politischen Katholizismus‘. Es verwundert auch die Tatsache, dass die Frage, *warum* katholischen Jugendlichen Wandern, Zelten und Zeltlager verboten wurden, *warum* man die Konflikte um die Konfessionsschulen auf sich nahm, *warum* der Religionsunterricht eingeschränkt wurde, *warum* die Privatschulen abgeschafft wurden, in der Forschung kaum eine Rolle spielt. Wenn etwa der Oldenburgische Kultusminister nicht weniger als drei Mal das Gymnasium der Schwestern Unserer Lieben Frau in Vechta persönlich inspizierte, um irgendwie ein Haar in der Suppe zu finden und die Schule schließen zu können<sup>19</sup>, dann lässt sich das doch nicht nur auf das allgemeine Gleichschaltungsziel zurückführen, denn die Schulen, eben auch die Liebfrauenschule in Vechta, beachteten peinlich genau die staatlichen Vorschriften und ihre Schließung konnte denn auch nicht auf irgendwelche Regelwidrigkeiten gestützt werden.

Zu dieser Problematik finden sich in einer Denkschrift des Geheimen Staatspolizeiamtes zum politischen Katholizismus erhellende Darlegungen:

Weil die bisherige politische Vertretung, also die Zentrumsparterie, in das neue Regime nicht „hinüberzuretten“ gewesen sei, stellte sich nach Ansicht des Geheimen Staatspolizeiamtes die Alternative, entweder den „Mut zu Illegalität“ aufzubringen oder „neue Formen der politisch-weltanschaulichen Beeinflussung [zu] suchen“.<sup>20</sup> Vor dieser Alternative habe die

---

<sup>19</sup> Vgl. Joachim Kuroпка, „Der heutige Tag brachte uns eine Revision durch die Geheime Staatspolizei“. Die Liebfrauenschule unter der NS-Diktatur. In: Manfred Klostermann (Red.), *150 Jahre Liebfrauenschule Vechta – gestern und heute*, Vechta 2009, S. 49-54, hier S. 46f.

<sup>20</sup> Dieses und die folgenden Zitate aus der Denkschrift „Der politische Katholizismus“ des Geheimen Staatspolizeiamtes (undatiert) wahrscheinlich Ende 1934, vom Bischof von Münster mit Schreiben vom 15.2.1935 dem Kardinalstaatssekretär vorgelegt, Archivio Segreto Vaticano (im weiteren ASV) AES, „Scatole“, Nr. 46.

Kirche es vorgezogen, „einen Weg zu suchen, der der Staatsgewalt keinen Einsatz brutaler Machtmittel gestattete, sondern die Auseinandersetzungen zunächst auf den weltanschaulichen Kampf zweier an das Gefühl und das Übersinnliche appellierender Gewalten um die Seele jedes kath. Volksgenossen beschränkte“. Dieser Weg wird dann kurz zusammengefasst so beschrieben:

Der Nationalsozialismus mache mit der Durchsetzung seines Totalitätsanspruches Ernst, und die Grundsätze der NS-Weltanschauung warfen „religiöse Problemstellungen zum Christentum“ auf. Dem trete die Kirche nun „unter rein religiösen Parolen“ entgegen. Arbeitsteilig ginge man vor: Die hohen Würdenträger, also die Bischöfe, seien „unermüdlich tätig“ und gäben großen Veranstaltungen durch „neue Riten und Formen der Willensbekundung erhöhten Glanz und damit verstärkte propagandistische Wirkung“. Die Ortsgeistlichkeit bemühe sich verstärkt um Familien und Vereine, und den Patres verschiedenster Orden, besonders den Jesuiten, obliege „der aggressive Kleinkrieg“.

Dann wird aufgeführt und im einzelnen auch diskutiert, was sich unter einer starken Intensivierung der Seelsorge zusammenfassen lässt: Die Vielzahl von Bezirkspriesterkonferenzen und von Exerzitien, die spezielle Betreuung von Männern, Frauen, Kindern, und „am hervorstechendsten sind selbstverständlich die unter Leitung der Bischöfe stehenden Massenkundgebungen“. Sie alle trügen „demonstrativen Charakter“, und es nähmen nicht nur „religiöse Fanatiker“ teil, sondern auch alle „diejenigen, denen es darum zu tun ist, einer politisch oppositionellen Haltung Ausdruck zu verleihen“. Es gäbe Bußprozessionen, Treuekundgebungen, Wallfahrten mit Weihestunden, Abendfeiern mit Nachtwallfahrten, Marienfeiern, Todestage von Heiligen würden begangen, Pilgerfahrten für die Heiligsprechung Kolpings organisiert und Wallfahrten aller Art, Kriegerwallfahrten, Bauernwallfahrten, Männerwallfahrten, Frauenwallfahrten, Elternwallfahrten, die alle „eine ganz außergewöhnliche Teil-



nehmerzahl“ aufwiesen. Dabei greife man zu neuen „propagandistisch[en] ... Methoden“, wenn etwa bei der Bocholter Wallfahrt nach Kevelaer in einer längeren Litanei auch Bitten formuliert wurden wie die folgenden: „Bewahre uns vor ungerechter Behandlung und Gewalt. Gib den Führern des Volkes den Geist der Wahrheit, Weisheit und Gottesfurcht.“ Es gebe in den Kirchen die feierliche Abschwur des Neuheidentums, in Osnabrück sei das „Ewige Gebet“ eingerichtet worden, um durch alles dies „eine Kulturkampfstimmung zu erzeugen“. Die Geistlichkeit versuche „die einzige Möglichkeit offener weltanschaulicher Beeinflussung, nämlich einer solchen im rein religiösen Rahmen... höchstmöglichst aus[zu]bauen“, was soweit ginge, dass selbst „die bisher peinlich gewahrten Schranken zwischen den beiden Konfessionen ihre Bedeutung verlieren“. Dabei werden die „reisenden Pater“ (sic) als die „aggressiven Frontkämpfer“ bezeichnet, die häufig ihren Wohnsitz wechseln, deshalb schwerer zu kontrollieren sind und daher glauben, sich „ein offenes Wort erlauben zu können“. Dazu wird etwa der Jesuit Spieker angeführt, der als Kriterien für einen ‚wahren‘ Führer u.a. nannte: „Das ist kein Führer, dessen Unterführer das Volk martern, peinigen, quälen und schädigen.“

Im Ergebnis wird festgestellt, der politische Katholizismus habe sich „religiös getarnt“, habe „seine Front erneut formiert“. Um dem entgegenzutreten brauche man Leute, „die die geistige Welt der kommenden Auseinandersetzungen umfassend beherrschen“. In den katholischen Gebieten müssten im übrigen alle „Hoheitsträger ausgemerzt“ werden, „die in ihrem privaten und öffentlichen Leben nicht jederzeit die Kraft unserer Weltanschauung zur Formung edler Menschen unter Beweis stellen“, weil doch die Katholiken nur solche Personen exponierten, „die im Privatleben absolute Achtung bei ihren Volksgenossen genießen“.

Damit haben wir eine ganze Palette der ‚Formen des Widerstandes‘ aus dem Bereich von Katholiken und Kirche.

Dazu kommen die bekannten Proteste und Eingaben der Bischöfe sowie deren Hirtenbriefe.

Die Gestapo-Sicht ist nicht nur hinsichtlich der Formen und Methoden bemerkenswert, sondern auch hinsichtlich der näheren Qualifizierung des Konflikts. Darauf ist zurückzukommen, doch soll zuvor etwas zu dem bereits genannten gängigen Einwand beigebracht werden, dies sei halt die Darstellung aus der Sicht der Sicherheitsbehörden, die ihre Bedeutung unterstreichen wollten. Festzuhalten ist demgegenüber, dass die beschriebenen Phänomene als solche ja unbestreitbar sind, ebenso die sich daraus ergebende Verfolgung. Nur, welchen Stellenwert messen wir dem bei?

Dazu kann eine Art ‚Kontrollquelle‘ herangezogen werden, nämlich die vom Exilvorstand der SPD in Prag zusammengestellten Deutschland-Berichte der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands<sup>21</sup>, die man angesichts der weltanschaulichen Haltung der damaligen SPD nicht zu den besonderen Freunden der Katholiken zählen kann. Alles in allem finden die Gestapo-Angaben und -bewertungen dort ihre Bestätigung. Dazu eine Auswahl:

„Die gesamte Opposition (Katholiken, Reaktion, Sozialisten und Kommunisten) trifft sich in der Kirche. Die Marxisten gehen selbstverständlich nicht wegen Gottes Wort, sondern wegen des oppositionellen Wortes hin“ (Juli/August 1934).<sup>22</sup>

„Überhaupt leisten die Katholiken am meisten passiven Widerstand“ (Juni 1936).<sup>23</sup>

„Die Katholiken sind ... nach wie vor die geschlossenste Oppositionsgruppe, die es zur Zeit in Deutschland gibt. Gewiß, der obere Klerus gibt sich viel Mühe, mit Hitler zu

---

<sup>21</sup> Deutschland-Berichte der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (Sopade) 1934-1940, 7 Bde. Salzhausen 1980; Zitate im Folgenden unter Nennung des Jahrgangs (= Band) und der Seitenzahl.

<sup>22</sup> 1. Jg., 1934, S. 301.

<sup>23</sup> 3. Jg., 1936, S. 769.

einem Akkord zu kommen. Der untere Klerus aber ist nach wie vor scharf ablehnend“ (Februar 1937).<sup>24</sup>

Die zentrale Stellung des Pfarrklerus wird häufiger hervorgehoben, z.B.:

„Der Pfarrer [wird] wieder zum Mittelpunkt der Gemeinde... aus dem ihn der Nationalsozialismus verdrängen wollte“ (Juli/August 1934).<sup>25</sup>

„Die Pfarrer sind den ganzen Tag über auf den Beinen. Familie für Familie wird besucht. Die Jugend ist illegal tätig, sie lässt sich nicht unterkriegen, sie erfährt ausgezeichnete Unterstützung durch die Pfarrer. Dabei gehen die Pfarrer – offenbar auf Anweisung des oberen Klerus – sehr geschickt vor“ (Juni 1936).<sup>26</sup>

„Die Kirchen sind immer überfüllt. Es sind nicht immer nur gläubige Christen, die sich da einfinden; das gilt auch für die Prozessionen. Bei letzteren gehen viele evangelische und auch sonst viele Leute mit, die innerlich kaum etwas mit der katholischen Kirche zu tun haben... Man muß jetzt einmal so eine Prozession gesehen haben... Es ist etwas in den Mienen der Männer, was auffällt, es ist der Geist der Opposition gegen die Gewalt. So eine gewaltige Masse, wenn sie durch die Stadt zieht, wirkt in ihrer äußeren Ruhe und in der jetzigen Zeit geradezu erschütternd“ (November 1935).<sup>27</sup>

„Die Beteiligung der Bevölkerung an den Fronleichnamsprozessionen war in diesem Jahr durchweg noch stärker als früher... Durch verschiedene Anordnungen der Nazis bzw. der Staatsregierung... nahm dieser religiöse Akt die Form einer politischen Demonstration an, und in diesem Sinne haben alle Hitler-Gegner... daran teilgenommen“ (Juni 1936).<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> 4. Jg., 1937, S. 253.

<sup>25</sup> 1. Jg., 1934, S. 301.

<sup>26</sup> 3. Jg., 1936, S. 767/68.

<sup>27</sup> 2. Jg., 1935, S. 1299/1300.

<sup>28</sup> 3. Jg., 1936, S. 764/65.

Bei der Wallfahrt zum Annaberg in Oberschlesien hatten 150-170.000 Männer und Frauen teilgenommen, – auch Kardinal Bertram war dort – und dazu heißt es in den Sopade-Berichten:

„Allerdings ist es richtig, dass an der Wallfahrt zahlreiche Kumpels, Kommunisten, Sozialisten, Bibelforscher und sogar Juden teilgenommen haben. Man wollte diese Kundgebung mit den Katholiken gegen Hitler als eine Massendemonstration aufwerten und das ist auch gelungen“ (August 1937).<sup>29</sup>

„Als die Enzyklika [Mit brennender Sorge] verlesen wurde, waren in manchen Orten am gleichen Tag dreimal die Kirchen gefüllt. Das sprach sich wie ein Lauffeuer herum, besonders aber die scharfen Kommentare der Pfarrer. Es herrschte eine Stimmung, als wenn wir vor einer Revolution stünden... Während der Osterwoche wurden aber verschiedene Pfarrer besucht und verwarnt. Es scheint, dass die Behörden selbst den Eindruck hatten, dass im Falle einer Verhaftung in dieser Stimmung ein Aufstand möglich gewesen wäre. Hier zeigt sich die große Beweglichkeit des Systems, das auch einmal in einem gefährlichen Moment ausweichen kann“ (April 1937).<sup>30</sup>

Dies sind nur einige Beispiele. Zum Hintergrund und zur Ursache dieses Verhaltens heißt es im November 1935: „Heute ist sich die katholische Kirche darüber klar geworden, dass Christentum und Hitlertum unvereinbare Gegensätze sind, nicht nur wegen des Totalitätsanspruchs der Nationalsozialisten, sondern auch wegen der Rassenlehre und Sterilisation usw. (1935).“<sup>31</sup>

Damit wären wir wieder bei den Inhalten, den Grundsätzen der nationalsozialistischen Weltanschauung, die laut Gestapo „religiöse Problemstellungen zum Christentum aufwarfen“ und von den Sopade-Berichten als „unvereinbare

---

<sup>29</sup> 4. Jg., 1937, S. 1177.

<sup>30</sup> 4. Jg., 1937, S. 507/508.

<sup>31</sup> 2. Jg., 1935, S. 1301.

Gegensätze“ von „Christentum und Hitlertum“ qualifiziert werden.<sup>32</sup> Dem wäre noch etwas näher auf die Spur zu kommen, denn der sogenannte Weltanschauungskampf<sup>33</sup> wird in der wissenschaftlichen Diskussion vorwiegend als eine eher theoretisch-ideologische Auseinandersetzung eingeordnet, die – etwas überspitzt formuliert – vom eigentlichen Problem einer ‚politischen‘ Auseinandersetzung mit dem Regime eher abgelenkt habe. Damit geht man Hitler auf den Leim, der in seinem Gespräch am 23. Oktober 1935 mit dem Berliner Bischof von Preysing nach dessen Aufzeichnungen erklärte, „dass er die Gedanken einer neuen Religionsgründung völlig ablehne, dass sie ein Hirngespinnst seien. Die katholische Kirche habe trotz ihrer bekannten Klugheit einen Fehler begangen, sich gegen Rosenberg zu stellen, weil dadurch erst sein Buch weite Verbreitung gefunden habe, und diese Offensivstellung gegen Rosenberg mache es bei der Zusammensetzung seiner Partei ihm schwer, seinerseits gegen das Buch und seine Ideen vorzugehen, doch habe er die Absicht, dies zu tun“.<sup>34</sup>

Das war eben Hitlers Camouflage, der öffentlich keinesfalls als Feind des Christentums oder der Katholischen Kirche gelten wollte, was seinen politischen Aufstieg schon in den Anfängen im überwiegend katholischen Bayern verhindert hätte.<sup>35</sup> Diese Haltung behielt er öffentlich bei und gab sich gegenüber Kirchenvertretern sogar als besonderer Freund des Christentums und gar als „Katholik“, wie etwa in dem Gespräch, das er am 26. April 1933 mit dem Osnabrücker Bischof Wilhelm Berning und dem Berliner Generalvikar Paul Steinmann hatte. Auch hier lehnte er Rosenbergs

---

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Vgl. Raimund Baumgärtner, *Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg*, Mainz 1977.

<sup>34</sup> Aufzeichnung Preysings, ASV, AES, Germania, Pos. 666-668, Fasc. 224.

<sup>35</sup> Vgl. Michael Rissmann, *Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewusstsein des deutschen Diktators*, München 2001, S. 34f.

Mythus ab, zeigte sich von der „tiefen Bedeutung der christlichen Religion“ überzeugt und wollte die „Rechte und Freiheiten der Kirche schützen“.<sup>36</sup> Für das von Hitler den Kirchen zgedachte Schicksal werden in der Regel die Tischgespräche aus dem Jahre 1941 und 1942 zitiert. Im Oktober 1941 hatte er sich von einem langsamen Absterben der Kirche überzeugt gezeigt, weil deren Dogmen von der Wissenschaft überwunden würden. Ende 1941 sollte die Kirche „abfaulen wie ein brandiges Glied“ und im Sommer 1941 sprach er vom „Reptil“, das sich „immer wieder [erhebt], wenn die Staatsgewalt schwach wird. Deshalb muß man es zertreten“.<sup>37</sup>

Allerdings steht die Zielsetzung eines ‚Zertretens‘ der Kirche nicht am Ende einer Entwicklung, sondern es handelt sich um eine durchgängige Haltung, für die es einen bezeichnenden Beleg aus dem Herbst 1933 gibt. Als Hitler sich am 26. Oktober 1933 zu einer ‚Wahlversammlung‘ anlässlich der sogenannten Reichstagswahl und Volksabstimmung zum Austritt aus dem Völkerbund (am 12. November 1933) in Köln aufhielt, war er vom dortigen Regierungspräsidenten Zurbonsen – „Nationalsozialist, aber wohlmeinender praktizierender Katholik“ – auf die Klagen der katholischen Bevölkerung des Rheinlandes im Zuge des Gleichschaltungsprozesses angesprochen worden. Hitler reagierte darauf „leidenschaftlich“ und erklärte die Haltung von Kirche und Katholiken als „verkappte politische Machenschaften“. Wenn man einen Kulturkampf wolle, werde er ihn anders führen als Bismarck, habe er doch „eine große Weltanschauung

---

<sup>36</sup> Bericht Bernings vor der Konferenz von Vertretern der Kirchenprovinzen, in: Bernhard Stasiewski (Bearb.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirchen, 1933-1945*, Bd. I, 1933-1934, Mainz 1968, S. 100-103; Klemens-August Recker, „*Wem wollt ihr glauben?*“ *Bischof Berning im Dritten Reich*, Paderborn u.a. 1998, S. 57.

<sup>37</sup> Zitate aus Hitlers Tischgesprächen im Führerhauptquartier 1941-1942. Neu hg. v. Percy Ernst Schramm in Zusammenarbeit mit Andreas Hillgruber u. Martin Vogt, Stuttgart 1963, hier wiedergegeben nach Rissmann (wie Anm. 36), S. 88f., dort nähere Diskussion des Zusammenhanges.

hinter sich“ und einen machtvollen Apparat zur Verfügung. Hitler wörtlich: „Ich werde die Kirche, die gegen meinen Staat arbeitet, zerschmettern, vernichten.“<sup>38</sup>

Nun haben wir vor einigen Jahren eine breite Diskussion über politische Religionen gehabt, in der im Rückgriff auf Eric Voegelins Konzept<sup>39</sup> vornehmlich begriffliche Probleme und Abgrenzungen diskutiert wurden.<sup>40</sup> Aber abgesehen von Schlagworten aus Rosenbergs 700seitigem unübersichtlichem Werk<sup>41</sup> wissen wir kaum etwas über den – wenn man es einmal so formulieren will – ‚Katechismus‘ der nationalsozialistischen Weltanschauung. Sicher, sie schlug sich bis zu einem gewissen Grade in den Lehrplänen der Schulen für die Fächer Biologie, Geschichte und Deutsch nieder, aber doch in Formen, die die Eltern nicht allzu sehr provozieren sollten.

Eindeutiger, mit sehr viel größerer Breitenwirkung wurde die NS-Weltanschauung an der Basis transportiert, in zigtausenden von Schulungen und Schulungslagern faktisch für den gesamten öffentlichen Dienst, insbesondere die Lehrerschaft, und für alle ‚Führer‘ auf allen Ebenen der Partei, der Parteiorganisationen bis zu Landjahr und Arbeitsdienst. Es ist vor allem ein Quellenproblem, wenn wir über die Inhalte dieser Schulungen kaum unterrichtet sind, denn Mitschriften bzw. Nachschriften konnten nur geheim angefertigt werden, wurden aber doch Bischöfen zugespield und von diesen nach

---

<sup>38</sup> Die Äußerungen sind durch den Regierungspräsidenten teilweise einem Kölner Prälaten, vollständig einem katholischen Regierungsrat mitgeteilt worden, der sie dem früheren bekannten Zentrumsabgeordneten Joseph Joos vertraulich weitergab, ASV, AES, Germania, Pos. 650, Fasc. 194.

<sup>39</sup> Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien 1938, Neuausgabe München 1993.

<sup>40</sup> Vgl. Hans Maier (Hg.), *‚Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘. Konzepte des Diktaturvergleichs*, 3 Bde., Paderborn u.a. 1996, 1997 und 2003; Claus Ekkehard Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, München 1998.

<sup>41</sup> Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München 1937, 712 S.

Rom gegeben. In diesen Dokumenten ergibt sich eine ganz andere Interpretation des angeblich ‚positiven Christentums‘ der Nationalsozialisten, als sie in der Öffentlichkeit vertreten wurde. „§ 24 des Parteiprogramms ist nur ein aus Werbungszwecken eingeführter Köder für die Schwarzen aller Schattierungen“, heißt es da und ganz apodiktisch: „Nationalsozialismus ist eine *Religion* (nicht nur eine politische Weltanschauung), die *neue*, allein wahre Religion, geboren aus Blut und Boden, nordischem Geist und arischer Seele! – die noch bestehenden Konfessionen (katholisch und evangelisch) *müssen* schnellstens verschwinden... *Jedem* Einsichtigen ist klar, dass Nationalsozialismus und Christentum Todfeinde sind. Im Nationalsozialistischen Staate sind Kirchen undenkbar. Die *Kirchen* sind *politische Institutionen* und als solche, weil staatsfeindlich, auszurotten.“<sup>42</sup>

Das stammt aus dem Bericht eines – übrigens evangelischen – Teilnehmers an einem Schulungslager für Landjahrführer. Hier noch einige weitere Beispiele:

„Werte, um die es sich beim Nationalsozialismus dreht..., [müssen] für alle Zukunft hinaus festgelegt werden in den Herzen der deutschen Jugend.“ Das deutsche Volk sei durch die Kirche vergiftet, „das Gift muß heraus auf dem Wege unserer Weltanschauung“, hieß es in einem Schulungskurs für Wirtschaftslehrerinnen auf der Mindelburg in Schwaben im Sommer 1934.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Bericht eines evangelischen Teilnehmers aus einem Schulungskurs für Führer im Landjahr, Anlage 2 zur Vorlage „Die deutsche Glaubensbewegung“ des Bischofs von Münster, dem Kardinalstaatssekretär mit Schreiben vom 15.5.1934 überreicht, ASV, AES, Germania, „Scatole“, Fasc. 46, hier zit. nach Joachim Kuroпка, Religion oder Politik? Zur Stellung der katholischen Kirche unter dem NS-Regime. In: Ders. (Hg.), *Geistliche und Gestapo. Klerus zwischen Staatsallmacht und kirchlicher Hierarchie*, Münster <sup>2</sup>2005, S. 7-44, hier S. 41/42; Kursivschrift im Original unterstrichen.

<sup>43</sup> Erster Schulungskurs für Wirtschaftslehrerinnen auf der Mindelburg b. Mindelheim (Schwaben) vom 8.-14. Juli 1934. Weltanschaulicher Auszug aus den Vorträgen, ASV, AES, Germania, Pos. 666, Fasc. 220.



Bei einem Schulungskurs im Bahnbetriebswerk in München für Bahnbeamte und Arbeiter wurde „in der Hauptsache gegen das kath. Christentum gehetzt. Es glich einer Gottlosenversammlung in Rußland, die gemeinsten Ausdrücke und Widerlegungen über das hl. Evangelium wurden dort gepredigt. Alles sei unwahr und stamme nur von den Juden, auch was die kath. Kirche lehrt seit 2.000 Jahren“, berichtete ein katholischer Lokomotivführer, der teilgenommen hatte.<sup>44</sup>

Über ein „Jungerzieher-Gemeinschaftslager“ in Törwang (bei Rosenheim in Oberbayern) im August 1934 hieß es im „Pädagogischer Umbruch“, der amtlichen Zeitschrift des NSLB, Gau München-Oberbayern: „In unserer Kameradschaft konnten offene scharfe Worte Adolf Hitlers und des von ihm mit der Wahrung der nationalsozialistischen Weltanschauung beauftragten Reichsleiters Alfred Rosenberg in den Mittelpunkt der jeweiligen Tagesarbeit gestellt werden.“<sup>45</sup>

In einem Führerkurs für Landjahrerzieher im Gebiet der Diözese Passau im Frühjahr 1935 wurden „die Pfaffen“ verspottet. „Wir müssen unseren Jungen beibringen, alles was schwarz ist zu hassen. – Rom ist unser größter Feind. Wer mit Rom in Verbindung steht, muß auf der Flucht erschossen werden.“ Die Bischöfe wurden als „Schweinehunde, Idioten, Volksverräter, Bastarde“ beschimpft, und über die Jugendarbeit hieß es, man müsse die katholische Jugend gewinnen, „aber diese Schwarzen, denen müssen wir in die Fresse hauen, denn nur sie sind unsere Feinde. Hätte man doch diesen Affen mit dem Zylinder auf dem Kopfe eine Handgranate an den Kopf geschleudert, dass sie alle krepieren wären“. Gegen das Judentum könne man sich schon offen wehren, aber gegen das Christentum noch nicht. Der Berichtstatter musste den Kurs verlassen, der nach seinen Worten zum Ziel hatte,

<sup>44</sup> Abschrift eines Schreibens an einen „Pater Präses“, ASV, AES, Germania, Pos. 666, Fasc. 220.

<sup>45</sup> Abschrift aus „Pädagogischer Umbruch“, 2. Jg., Nr. 9/10, München 15.10.1934, ASV, AES, Germania, Pos. 666, Fasc. 220.

„junge, revolutionäre Erzieher auszubilden und sie mit den Methoden bekanntzumachen, mit denen man eine Jugend heranzüchtet, die nur an ihr ewiges Deutschland glaubt, die sonst an nichts glaubt.“<sup>46</sup>

In einem Schreiben an den württembergischen Kultusminister beschwerte sich Bischof Sproll von Rottenburg am 3. November 1936 u.a. mit entsprechenden Zitaten über das, was Lehrern in Schulungslagern nahegebracht wurde und bemerkte dazu, es dürfe nicht verschwiegen werden, „dass auch dem katholischen Volk trotz aller Heimlichtuerei der antichristliche Geist der Schulungslager nicht unbekannt geblieben ist“.<sup>47</sup>

Lassen wir einmal dahingestellt, ob die weltanschauliche Schulung und Erziehung als Versuch der Implementierung einer neuen Religion bezeichnet werden kann, und fragen nur nach der konkreten Zielsetzung, die in den Lagern durchaus offen angesprochen wurde: Nationalsozialisten wollte man erziehen, „nicht Religionsdiener mit Hemmungen und Vorbehalten. Hemmungs- und vorbehaltlos“ sollten sie werden, die neuen „Träger der nat. soz. Geistesrevolution“<sup>48</sup>. Recht sei für den Menschen das, „was er als Recht empfindet“<sup>49</sup>.

Es ging dem Regime also um die „Umwertung aller Werte“, und hellsehbende Beobachter hatten dies schon 1933 klar gesehen, wie der evangelische Theologe Theodor Kappstein, der 1933 schrieb: „Jenseits von Gut und Böse beginnt Nietzsches Drittes Reich, nach Judentum und Christentum.“<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Bericht über den Führerkurs für Landjahrerzieher in D., Anlage zu einem Schreiben des Bischofs von Passau an den Kardinalstaatssekretär vom 9.4.1935, ASV, AES, Germania, Pos. 666, Fasc. 222.

<sup>47</sup> Bischöfliches Ordinariat Offenburg an Kultusministerium in Stuttgart vom 3.11.1936, ASV, AES, „Scatole“, Fasc. 15.

<sup>48</sup> Bericht eines evangelischen Teilnehmers aus einem Schulungskurs für Landjahrführer, (wie Anm. 42), S. 42/43.

<sup>49</sup> Erster Schulungskurs für Wirtschaftslehrerinnen (wie Anm. 43).

<sup>50</sup> Theodor Kappstein, Nietzsche im Dritten Reich. Der deutsche Erzieher zum heroischen Menschen. In: *Westermanns Monatshefte*, 77. Jg., Bd. 154, II, Heft 924, August 1933, S. 557-560, hier S. 558; zit. nach Tho-

Dem Versuch dieser Umwertung trat die Kirche entgegen, was oberflächlich – auch in der Forschung – als kirchlicher Kampf gegen die Hauer-Bewegung und Deutsch-Religion und den etwas ‚spinnerten‘ Rosenberg wahrgenommen wurde. Doch sah das Regime durchaus die eigentliche Zielrichtung, wenn es den Zeitungen verbot, den Begriff „Neuheidentum“ in Beziehung zum Nationalsozialismus darzustellen<sup>51</sup> und Gauleiter Grohé vor 8.000 Führern der Hitler-Jugend erklärte, wenn sich der Kampf der Kirche gegen die deutsche Glaubensbewegung gegen Staat und NSDAP auswirke, dann sei das „politische Betätigung, die nach den Bestimmungen des Konkordats verboten sei“. Wenn abfällig über die Anhänger der Glaubensbewegung gesprochen werde, dann sei das „eine Verhetzung“, die der Staat nicht dulden könne.<sup>52</sup>

Das „Haltet fest am Glauben!“ der Bischöfe hatte nicht nur die transzendente Dimension, sondern eine ganz aktuelle, gegenwärtige, politische, die inhaltlich bedeutete ‚Haltet fest an den christlichen Werten‘. Das konnte unter den totalitären Bedingungen nicht unpolitisch sein. Von Seelsorgeklerus und den Bischöfen wurden nicht selten eindeutig ‚politische‘ Aussagen in Predigten und Hirtenbriefen artikuliert. Dies ist bislang nicht systematisch untersucht. Hingewiesen sei hier nur auf zwei Predigten Bischof von Galens: Am 13. Juli 1941 erklärte er in der Lamberti-Kirche:

„Der physischen Übermacht der Geheimen Staatspolizei steht jeder deutsche Staatsbürger völlig schutzlos und wehrlos gegenüber. Völlig wehrlos und schutzlos! Das haben viele deutsche Volksgenossen im Laufe der letzten Jahre an sich erfahren... Keiner von uns ist sicher, und mag er sich bewusst

---

mas Mittmann, *Vom „Günstling“ zum „Urfeind“ der Juden: Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus*, Würzburg 2006, S. 175.

<sup>51</sup> Der Ausdruck „Neuheidentum“, *Frankfurter Zeitung* v. 27.4.1934 und *Die Glocke* v. 15.4.1934, Ausschnitte in ASV, AES, „Scatole“ Nr. 46.

<sup>52</sup> Gauleiter Grohé über das Verhältnis von Nationalsozialismus und Kirche, *Die Glocke* v. 1.5.1934, ebd.

sein, der treueste, gewissenhafteste Staatsbürger zu sein, mag er sich völliger Schuldlosigkeit bewußt sein, daß er nicht eines Tages aus seiner Wohnung geholt, seiner Freiheit beraubt, in den Kellern und Konzentrationslagern der Geheimen Staatspolizei eingesperrt wird.“<sup>53</sup>

Ebenso wie diese Passage hatte Galens Protest gegen die Euthanasie-Morde in der Predigt vom 3. August 1941<sup>54</sup> eindeutig politische Qualität. Galen war es mit diesen Predigten gelungen, einen politischen Skandal auszulösen.<sup>55</sup> Es gibt eine Reihe weiterer von Galen herbeigeführte Ereignisse, die die Merkmale des Skandals erfüllen, wenn sie auch nicht diese Breitenwirkung erreichten wie die Predigten vom Sommer 1941. Winfried Süß fasst deren Wirkungen in dem Satz zusammen: „Einen entscheidenden Moment lang hat der wohl erfolgreichste Akt der Skandalisierung gegen das NS-Regime dessen Handlungsspielräume empfindlich begrenzt und das gesellschaftliche Fundament seiner Herrschaft gefährdet.“<sup>56</sup>

Das ist ein wichtiger Hinweis auf die wirkungsgeschichtliche Dimension, die zwar schwierig zu bestimmen ist, zu der sich aber schon einiges sagen lässt. Wie die vom Geheimen Staatspolizeiamt ausgeführten Gesichtspunkte zeigen – also steigender Kirchenbesuch, steigender Sakramentempfang, Erhöhung der Abonnentenzahlen der kirchlichen

---

<sup>53</sup> Predigt von Galens vom 13.7.1941, zit. nach Peter Löffler (Bearb.), *Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933-1946*, Bd. II, 1939-1946, Mainz 1988, S. 843-851, hier S. 847.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., S. 874-883.

<sup>55</sup> Vgl. Winfried Süß, „Dann ist keiner von uns seines Lebens mehr sicher“. Bischof von Galen, der katholische Protest gegen die „Euthanasie“ und der Stopp der „Aktion T 4“. In: Martin Sabrow (Hg.), *Skandal und Diktatur. Formen öffentlicher Empörung im NS-Staat und in der DDR*, Göttingen 2004, S. 102-129.

<sup>56</sup> Winfried Süß, „Bischof von Münster – Tötung verwundeter Soldaten.“ Reaktionen auf den Euthanasieprotest Clemens August Graf von Galens im Sommer 1941. In: Joachim Kuropka (Hg.), *Streitfall Galen. Clemens August Graf von Galen und der Nationalsozialismus. Studien und Dokumente*, Münster<sup>2</sup>2007, S. 53-77, hier S. 77.

Presse, Beteiligung an Wallfahrten und religiösen Kundgebungen bis zur allgemeinen Intensivierung der Seelsorge – ist es dem Regime kaum gelungen, im Bereich der kirchennahen Katholiken bei der Umwertung der Werte voranzukommen. Die geistige Revolution des Nationalsozialismus stieß also hier an ihre Grenzen, wenigstens, um mit den Worten des Geheimen Staatspolizeiamts zu sprechen, „so lange die politische Lage aus taktischen Gründen den Einsatz staatlicher Machtmittel nicht zulässt“<sup>57</sup>. Zunehmend mussten aber doch die staatlichen Machtmittel in der geistigen Auseinandersetzung eingesetzt werden und führten zu den Maßnahmen gegen Geistliche und übrigens auch gegen Bischöfe und zur Ermordung von Geistlichen im KZ. Mit dem Missbrauch des staatlichen Gewaltmonopols war es zwar möglich, die Artikulation der alternativen – christlichen – Werte einzuschränken, letztlich waren die staatlichen Einschüchterungs- und Gewaltmaßnahmen jedoch ein Zeichen der Fragilität des Regimes, denn trotz der absoluten Monopolisierung der Macht und deren terroristischem Einsatz bedeutete die Verkündigung und Bewahrung der christlichen Werte eine dauernde Infragestellung der Legitimität des Regimes und damit auch eine Gefährdung der Grundlagen seiner Macht.

Welche Wirkungen dies unter spezifischen Bedingungen entfalten kann, haben wir selbst miterlebt: Der Ausgangspunkt der Revolution in der DDR lag in den Friedensgebeten, die Pfarrer Christoph Wonneberger in der Nicolaikirche in Dresden montags um 17.00 Uhr einrichtete. Es liest sich fast wie der Sopade-Bericht: „Inzwischen spricht sich herum: wer irgendwie gegen die SED ist, der kann das am besten zeigen, wenn er montags um 17.00 Uhr zur Nicolaikirche

---

<sup>57</sup> Geheime Staatspolizei: Der politische Katholizismus (wie Anm. 20).

kommt“. Das stand im *Focus* vom 5. Oktober 2009 in einem Bericht über Pfarrer Wonneberger.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Der Vergessene, *Focus* Nr. 41 v. 5.10.2009, S. 53-57, hier S. 56.



*Olaf Blaschke*

STUFEN DES WIDERSTANDES - STUFEN DER  
KOLLABORATION

Zu "den großen Streitfragen der deutschen Zeitgeschichtsforschung" gehört die Bewertung des Verhaltens der katholischen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus. "Kollaboration oder weltanschauliche Distanz" lautet zuletzt im Jahre 2009 eine der Überschriften, unter der dieses Thema behandelt wurde, um anhand des Reichskonkordats zu dem Ergebnis der "Nichtanpassung" zu kommen.<sup>1</sup> Die Kollaboration gerät dort aber gar nicht in den Blick, schon der Begriff ist allzu kontaminiert. In der Literatur wird daher als eigentliche Alternative zum Widerstand meistens "Anpassung" genannt.<sup>2</sup> Ziel des vorliegenden Beitrages ist es aufzuzeigen, welcher enorme Aufwand betrieben wurde, um das Begriffsfeld Widerstand auszulegen, während für den Gegenpol der Kollaboration kaum Differenzierungsversuche vorgenommen wurden.

*1. Vielfältige Widerstandsbegriffe oder: katholische  
Geschichtsschreibung als Widerstandshistoriographie*

Damit sich angesichts wachsender gegenläufiger Quellenbefunde seit den 1960er Jahren möglichst viele Katholiken

---

<sup>1</sup> Matthias Stickler, Kollaboration oder weltanschauliche Distanz? Katholische Kirche und NS-Staat, in: Karl-Joseph Hummel u. Michael Kißener (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten*, Paderborn 2009, S. 83-99, S. 83.

<sup>2</sup> Vgl. Georg May, Kirche und Nationalsozialismus. Kollaboration oder Widerstand? Siebenach 2000. Carsten Nicolaisen, Kreuz und Hakenkreuz – Kirche zwischen Anpassung und Widerstand, in: Bayerische Landeszentrale für politische Bildungsarbeit (Hg.), *Kirchen und Staat. Vom Kaiserreich zum wiedervereinigten Deutschland*. München 2000. Otto Gritschneider, *Kardinal Michael von Faulhaber zwischen Anpassung und Widerstand*, München 1980.



und die Ämterkirche weiterhin unter dem geräumigen Schirm des Widerstandes wohl fühlen konnten, war Kreativität gefragt. Möglichst viele Varianten, Unterarten oder wenigstens dem Widerstand ähnelnde Phänomene wurden entdeckt. Man sprach und spricht von passiver und aktiver Opposition, von "Resistenz"<sup>3</sup>, "Verweigerung"<sup>4</sup>, Nichtanpassung, Abstand<sup>5</sup> oder weltanschaulicher Distanz, von Dissens, Widersetzlichkeit, Selbstbewahrung und Nonkonformität, vom christlichen "Zeugnis"<sup>6</sup>, von widerständigem oder abweichendem Verhalten und natürlich von Verfolgung und Martyrium. Komplexe Stufenmodelle wurden entwickelt, die von punktueller Unzufriedenheit bis zum aktiven politischen Widerstand reichten. Dem geschmeidigen Umgang mit dem Begriff Widerstand, der flexibel und weit gehalten werden musste, ist nichts Vergleichbares entgegengesetzt worden. Die gestuften Widerstandsmodelle wurden nicht durch ein gestuftes Kollaborationsmodell ergänzt. Die großen Anstrengungen, sich zwischen den richtigen Begriffen wie "Widerstand oder Abstand", Resistenz, Nonkonformität oder Dissens zu entscheiden, wurden nicht begleitet von denselben Bemühungen, zwischen Kollaboration, Konsens, Zufriedenheit, Mitläufertum oder Anpassung wählen zu müssen.

Das Problem dieser übersteigerten Differenzierung ist, dass Laien hier kaum noch durchblicken. Wofür sollen sie sich entscheiden? Im gesunden Halbwissen bleibt haften, dass man zwar Nonkonformität oder Dissens sagen kann,

---

<sup>3</sup> Martin Broszat, Resistenz und Widerstand, in: Ders. u.a. (Hg.), *Bayern in der NS-Zeit, Bd. 4: Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt, Teil C*, München 1981, S. 691-709.

<sup>4</sup> Bernhard Höpfl, *Katholische Laien im nationalsozialistischen Bayern. Verweigerung und Widerstand zwischen 1933 und 1945* (Veröffentlichungen der KfZg, Reihe B: Forschungen, Bd. 78). Paderborn 1997.

<sup>5</sup> Konrad Repgen, Widerstand oder Abstand? Kirche und Katholiken in Deutschland 1933 bis 1945, in: Klaus Hildebrand u. a. (Hg.), *Geschichtswissenschaft und Zeiterkenntnis. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. FS H. Möller*, München 2008, S. 555-558.

<sup>6</sup> Heinz Hürten, *Verfolgung, Widerstand, Zeugnis. Fragen eines Historikers*, Mainz 1987.

dass aber eigentlich die Kirche nicht auf Seiten der Täter, sondern auf Seiten der Opfer und des Widerstandes einzusortieren sei. Selbst Experten fallen am Ende wieder auf den Dachbegriff "Widerstand" zurück oder mäandern zwischen den Begriffen hin und her. Nachdem der Mainzer Historiker Michael Kißener 2009 ausdrücklich erklärt hat, dass nicht jeder Widerstand politisch sei und dass Konrad Repgen empfohlen habe, "widerständiges Verhalten" in der katholischen Kirche "nicht als Widerstand", sondern als "Abstand" zu bezeichnen, fährt er im nächsten Satz fort: "Für alle diese Formen des 'Widerstandes' stellte der in der Kirchen gelehrte Glaube die wichtigste Wertorientierung dar."<sup>7</sup> Auch das also, was eigentlich "nicht als Widerstand" ausgezeichnet werden sollte, rutscht zu guter Letzt wieder unter den Mantelbegriff "Widerstand", auch wenn er vorsichtshalber in distanzierende Anführungszeichen gesetzt wird. Alle in den letzten Jahrzehnten mühsam aufgestellten Unterscheidungen bleiben doch bloße "Formen des 'Widerstandes'", keine Abweichungen oder Abschwächungen davon.

Woran liegt diese krasse Asymmetrie zwischen ausgefeilten Widertandsbegriffen und wenig differenzierten Kollaborationsbegriffen? Es geht um Interessen. Auch in der bundesdeutschen Widerstandsforschung allgemein verästelte sich der Widerstandsbegriff immer feiner, zumal nachdem entdeckt wurde, dass die Helden des 20. Juli 1944 dem Nationalsozialismus näher standen als die Erinnerungskultur der Adenauerzeit wahr haben wollte. Die Aufarbeitung der Rolle der Kirchen und ihrer Gläubigen geriet von Anfang an auf die schiefe Bahn. Den seither herrschenden Grundton gab 1946 Weihbischof Johannes Neuhäusler (1888-1973) mit seinem Hauptwerk *Kreuz und Hakenkreuz* vor. Es stellte beide Insignien dualistisch gegenüber und sortierte die Kirche in den Widerstand ein. Der Untertitel sagt alles: *Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche*

---

<sup>7</sup> Michael Kißener, Ist 'Widerstand' das richtige Wort? In: Hummel u. Kißener (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich*, S. 167-178, 174.

und der kirchliche Widerstand.<sup>8</sup> Neuhäusler war selber von 1941 bis 1945 im Konzentrationslager Dachau. Derselbe Neuhäusler verwahrte sich gegen die alliierten Dachau-Prozesse, verharmloste verurteilte NS-Verbrecher als "Kriegsverbrecher" (stets in Anführungszeichen) und verhalf bald, wie schon Alois Hudal mit seiner "Rattenlinie", NS-Tätern zur Flucht. 1951 gründete Neuhäusler mit dem evangelischen Bischof Theophil Wurm und Helene Elisabeth von Isenburg den Verein "Stille Hilfe für Kriegsgefangene und Internierte".<sup>9</sup> Kein Wunder, wenn bald der Begriff "Kirchenkampf" nicht mehr in seiner ursprünglichen Bedeutung verwendet wurde, als Begriff für den innerprotestantischen Kampf um die Autonomie der Kirche, sondern auch in der Wissenschaft ausgeweitet wurde auf die katholische Kirche, als habe sie sich im Kampf gegen „den“ Nationalsozialismus, der wiederum gegen sie kämpfte, bewährt.<sup>10</sup>

Der Jesuit Anton Koch untermalte das dualistische Geschichtsbild 1947: Kirche und Nationalsozialismus hätten sich ausgeschlossen "wie Licht und Finsternis, wie Wahrheit und Lüge, wie Leben und Tod."<sup>11</sup> Zwischen 1945 und 1947 veranlassten die deutschen Bischöfe Materialsammlungen in den Pfarreien, um den Leidensweg der Laien und Priester und den Kampf zwischen Regime und Kirche zu dokumentieren. Erzbischof Faulhaber ließ im April 1946 durch

---

<sup>8</sup> Johannes Neuhäusler, *Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand*, München 1946. Vgl. dagegen viel selbstkritischer: Max Pribilla, *Deutschland nach dem Zusammenbruch*, Frankfurt 1947.

<sup>9</sup> Zu Neuhäusler und Isenburg vgl. Norbert Frei, *Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit*, München 2<sup>1997</sup>, S. 137, 155f., 215-227. Vgl. ferner Ernst Klee, *Persilscheine und falsche Pässe*, Frankfurt 5<sup>1999</sup>; ders., *Was sie taten - Was sie wurden. Ärzte, Juristen und andere Beteiligte am Kranken- oder Judenmord*, Frankfurt 1998, S. 229-43.

<sup>10</sup> Schon die Zeitgenossen sprachen vom "Kirchenkampf", etwa die Sopade Jg. 4 (1937), S. 413.

<sup>11</sup> Anton Koch, Vom Widerstand der Kirche 1933-1945, in: *Stimmen der Zeit* 140 (1947), S. 468-72, S. 469, zit. n. Kißener, *Widerstand*, S. 167.

Fragebögen in den Diözesen feststellen, welche Priester von Verfolgungsmaßnahmen betroffen waren. Ziel war, möglichen Vorwürfen einer Kollaboration zu begegnen und, so Faulhaber, „den starken und fast ausnahmslosen Widerstand des Klerus gegen nationalsozialistische Weltanschauung und Kirchenpolitik ein für allemal klar herauszustellen und mit Tatsachen zu belegen.“ Es entstanden Märtyrerlisten.<sup>12</sup> Diese von Anfang an unter der Verfolgungsperspektive erstellten Materialien bildeten die Basis für das zweibändige Werk *Priester unter Hitlers Terror*, das erstmals 1984 erschien und vom Duktus eigentlich in die 1950er Jahre gepasst hätte.

Die Genese der Vergangenheitspolitik aus dem Geist des apologetischen Dualismus haftete der kirchengeschichtlichen Gedächtniskultur wie ein Geburtsmerkmal an. Dieser Dualismus war auch in den 1980er Jahren noch nicht überwunden und durchwirkt bis heute den Subtext apologetischer Geschichtsschreibung bis hin zur seriösen kirchengebundenen Geschichtsforschung, wie sie sich in der Kommission für Zeitgeschichte präsentiert. Sie war mit bischöflichen Fördergeldern 1962 gegründet worden, stützte sich auf ein Netzwerk kirchenloyaler Forscher und Akteure, und es gelang ihr, durch weit mehr als 100 Forschungsbände und bald 60 massive Quelleneditionsbände die Deutungshoheit über die zeitgeschichtliche Katholizismusforschung zu erlangen.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. Georg Denzler, *Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich*, Zürich 2003, S. 217; Ulrich von Hehl, Einleitung, in: Ders u. Christoph Kösters (Bearb.), *Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung*, 2 Bde., Paderborn <sup>3</sup>1996, S. 65-115, 69. Vgl. Heinz Hürten, *Akten Kardinal Michael von Faulhabers*, Bd. III: 1945–1952 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 48), Paderborn 2002, S. 149.

<sup>13</sup> Vgl. zum kirchlich-katholischen Forschungsnetzwerk Olaf Blaschke, Geschichtsdeutung und Vergangenheitspolitik. Die Kommission für Zeitgeschichte und das Netzwerk kirchenloyaler Katholizismusforscher 1945-2000, in: Thomas Pittrof u. Walter Schmitz (Hg.), „*Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen*“. *Katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts*, Freiburg 2010, S. 479-521.

Ursprünglich sollte die Kommission "Katholisches Institut für Zeitgeschichte" heißen. Diese "Vernetzung mit der katholischen Kirche" ist heute kein Geheimnis mehr, doch betonen die Institutsvertreter, dass "die katholischen Historiker der Kommission" sie weder "organisatorisch noch forschungspolitisch als Abhängigkeit verstanden wissen" wollten.<sup>14</sup>

Nicht alle, aber doch auffällig viele der "blauen Bände" der Kommission für Zeitgeschichte stimmen - ebenso wie auch ihr jüngster Sammelband über "Kontroversen und Debatten" - im Grundtenor darin überein, dass der kirchliche Widerstand der richtige Gegenstand sei, den es zu untersuchen lohne. Die "Kollaboration" wird zwar als Gegenpol kurz ins Spiel gebracht, aber als Perspektive der "Kritiker" nur zur moralischen Abgrenzung instrumentalisiert, statt analytisch verfolgt. Die Katholiken bewegten sich, folgt man auch jüngeren Bänden der "blauen Reihe", auf einem Spektrum zwischen *Verweigerung und Widerstand*, als habe es, wie schon Neuhäusler und Koch suggerierten, keine Katholiken geben können, die mit bestimmten Ideen und Maßnahmen des Regimes konform gingen oder gar Parteianhänger gewesen waren.<sup>15</sup> Der Untertitel *Verfassungsstaat und Minderheitenschutz* des 1994 erschienenen Buches von Uwe Mazura macht bereits deutlich, wie er die Haltung der Zentrumspartei zur "Judenfrage" verstand. Der politische Katholizismus sollte vom Verdacht des Antisemitismus rein gewaschen werden.<sup>16</sup> Typisch ist auch, dass Arbeiten entstanden, die sich katholischen Zeitschriften oder Vereinen widmeten,

---

<sup>14</sup> Christoph Kösters, Katholiken im Dritten Reich. Eine wissenschafts- und forschungsgeschichtliche Einführung, in: Hummel u. Kißener (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich*, S. 37-59, 43.

<sup>15</sup> Vgl. die Passauer Dissertation von Höpfl, *Laien*.

<sup>16</sup> Uwe Mazura, *Zentrumspartei und Judenfrage 1870/71-1933. Verfassungsstaat und Minderheitenschutz* (Veröffentlichungen der KfZg, Reihe B: Bd. 62), Mainz 1994. Vgl. dazu die Besprechung: Olaf Blaschke, Kontraste in der Katholizismusforschung. Das antisemitische Erbe des 19. Jahrhunderts und die Verantwortung der Katholiken. In: *NPL* 40 (1995), S. 411-20.

um ein weiteres "Beispiel katholischen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus" zu präsentieren.<sup>17</sup> Den meisten Schriften unterliegt das Paradigma, dass Kirche und Katholizismus nicht Täter, sondern Verfolgte und im wie auch immer weit gefassten Widerstand waren. Es habe ein "ursächlicher Zusammenhang zwischen Kirchentreue und negativer Haltung gegenüber dem Regime" gegeben, sprach Jürgen Aretz diese Vorannahme 1977 offen aus.<sup>18</sup>

Bei anderen Bänden verbirgt sich die Tendenz zwischen den Zeilen. In der "blauen Reihe" erschienen Bände, die durchaus kritische Katholizismusforschung betrieben, aber, wie 1992 Thomas Breuers Studie über das Bistum Bamberg, auch auf vehemente Schwierigkeiten stießen und nur nach erheblichen Änderungsaufgaben realisiert werden konnten.<sup>19</sup> Die "apologetischen Tendenzen" (Greschat) überwogen. Das Paradebeispiel bleibt *Priester unter Hitlers Terror*, das Georg Denzler als "Weißbuch" des Klerus und als "großes Exkulpationsopus" bezeichnet.<sup>20</sup>

Dieses längst zum Standardwerk avancierte Nachschlagewerk, das auf bischöfliche Initiativen der Nachkriegszeit zurückgeht, erschien 1996 in einer dritten, wesentlich

---

<sup>17</sup> Rudolf Ebneht, *Die Österreichische Wochenschrift "Der christliche Ständestaat". Deutsche Emigration in Österreich 1933-1938* (Veröffentlichungen der KfZg, Reihe B: Bd. 19), Mainz 1975. Vgl. Ulrich von Hehl, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933-1945* (Veröffentlichungen der KfZg, Reihe B: Bd. 23), Mainz 1977, der nach einer differenzierten Einleitung, in der er die alte Dichotomie von Widerstand vs. Kollaboration ablehnt, am Ende doch zu dem Ergebnis kommt, dass der Wille zur Selbstbewahrung der Kirche als "Widerstand" zu werten sei (S. 241-48).

<sup>18</sup> Jürgen Aretz, *Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus. Der Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands 1923-1945* (Veröffentlichungen der KfZg, Reihe B: Bd. 25), Mainz 1982, S. 241.

<sup>19</sup> Thomas Breuer, *Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg* (Veröffentlichungen der KfZg, Reihe B: Forschungen, Bd. 60), Mainz 1992.

<sup>20</sup> Denzler, *Widerstand*, S. 218.

erweiterten Auflage: Zu den 8000 von Verfolgungsmaßnahmen betroffenen Priestern kamen 4000 hinzu. Trotz ausgesprochen differenzierter Überlegungen über Widerstand und Resistenz kann das Werk den 50 Jahre zuvor von Neuhäusler angesprochenen Tenor der Opferperspektive nicht verhehlen: "Die nationalsozialistische Wahrnehmung der ... Aktivitäten der katholischen Seelsorger war ... bestimmt vom Bild des 'politischen Geistlichen', der neben Juden, Kommunisten und Freimaurern als 'wichtigster Staats- und Volksfeind' angesehen wurde."<sup>21</sup> Dieselbe Auskunft erteilt auch der Klappentext des Buches. Er beruft sich auf eine Aussage Reinhard Heydrichs von 1936 und stellt, affirmativ und generalisierend verwendet, Priester und Juden als Opfer auf dieselbe Stufe. Über derartige Vergleiche ist in den letzten Jahrzehnten viel gestritten worden, etwa im Historikerstreit. Wird der "Holocaust" dadurch nicht bagatellisiert? Und wird umgekehrt die Verfolgung von Klerikern durch den Vergleich mit den Opfern des Völkermordes nicht überhöht? Ist Heydrich "die nationalsozialistische Wahrnehmung", wenn man die ideologischen, regionalen und institutionellen Verwerfungen im polykratischen Machtgefüge berücksichtigt? Viele Priester gerieten ins Visier der Gestapo, mindestens jeder dritte Weltpriester war ein- oder mehrmals von Maßnahmen des NS-Regimes betroffen. Über vierhundert mussten eine bestimmte Zeit in Dachau oder einem anderen Konzentrationslager verbringen, das ergab 1,1 Prozent aller Verfolgungsfälle (insgesamt 38.291).<sup>22</sup> Die Dimension des Leidens verfolgter Priester sollte nicht verharmlost, aber ebensowenig mit der Hölle gleichgesetzt werden, die den Juden ohne Unterschied ihres Alters und Geschlechts, ihres Berufs oder ihrer Einstellung bereitet wurde. Das europäische Judentum wurde ermordet, nicht aber die europäische Geistlichkeit. Entscheidend ist

---

<sup>21</sup> Von Hehl, *Einleitung*, S. 78. Dieselben Zitate auch seitenidentisch in der 4. Aufl. 1998.

<sup>22</sup> Ebd., S. 98; vgl. ebd., S. 126f. Tab. 5: Aufgliederung der Maßnahmen (Absolutwerte und Prozent).

jedoch nicht die versuchte "Opferkonkurrenz", die mit Hilfe des Heydrich-Zitats eröffnet wird, sondern das dichotomische Täter-Opfer Bild: Hier Hitlers Terror, dort die Priester als Opfer, die gleichsam repräsentativ für die Katholiken stehen. Die Wirklichkeit entsprach nicht der Schwarz-Weiß Gegenüberstellung. Die Farben gingen ineinander über. Stichproben entdecken in der langen Liste von als verfolgt präsentierten Priestern antisemitische Priester, mit der nationalen Revolution sympathisierende Kleriker, "Hitlerpfarrer" und solche, die wie Johann Hecken noch 1938 von der Kanzel aus den "Führer als den Bannerträger [des] Christentums" begrüßten. Dabei sind noch nicht einmal die rund 150 wirklich "braunen Priester" bezeichnet, wobei offen bekennende, uniformierte NSDAP-Priester ein höchst seltenes Phänomen waren, aber eben nicht ins Bild eines Martyrologium passen.<sup>23</sup> Nach Ulrich von Hehl und Christoph Kösters verhörte die Gestapo Pfarrer Adam Nicklas 1940 wegen angeblich staatsabträglicher Äußerungen während eines Gefängnisbesuchs und verwarnte ihn 1941 noch einmal. Deshalb ist er ein "Priester unter Hitlers Terror".<sup>24</sup> In einem anderen Buch schließlich treffen wir den verfolgten Priester wieder, dort allerdings im Kapitel über "braune" Pfarrer. Tatsächlich galt Nicklas in seiner Gemeinde Bundenthal (Diözese Speyer) als "Hitlerpfarrer". Der deshalb beliebte Geistliche wirkte zugleich als Seelsorger im Gerichtsgefängnis Landau, wo er 1940 gegenüber einem Gefangenen geklagt haben soll, der Krieg sei für Deutschland viel zu früh gekommen. Deshalb wurde er denunziert. Die Gestapo stellte das Verfahren jedoch rasch ein.<sup>25</sup> Der Caritasdirektor

---

<sup>23</sup> Zu Hecken: Gerhard Paul u. Klaus-Michael Mallmann (Hg.), *Milieus und Widerstand. Eine Verhaltensgeschichte der Gesellschaft im Nationalsozialismus*, Bonn 1995, S. 102.

<sup>24</sup> Hehl u. Kösters, *Priester und Hitlers Terror*, Bd. 2, S. 1397.

<sup>25</sup> Vgl. Thomas Fandel, *Konfession und Nationalsozialismus. Evangelische und katholische Pfarrer in der Pfalz 1930-1939* (KfZg Reihe B, Bd. 76), Paderborn 1997, S. 479-81. Weitere verfolgte Priester (vgl. von Hehl u. Kösters, *Priester und Hitlers Terror*, S. 1407, 1413, 1376) sind



Pfarrer Alfons Baumgärtner ist aufgeführt, weil er 1937 in Untersuchungshaft kam und 1939 wegen Vergehens gegen das Heimtückegesetz zu zehn Monaten Haft verurteilt, aber amnestiert wurde.<sup>26</sup> Was in seiner Schrift "Deutsche Gestalten" stand, die 1935 beim Verlag Kepplerhaus in Stuttgart erschien, wird nicht verraten. Warum fiel sie 1946 bei der Entnazifizierung auf und kam auf die "Liste der auszusondernden Literatur"?<sup>27</sup> Was bleibt nun von diesem Nachschlagewerk, das ausdrücklich betonte, mit der Verfolgung eines Priesters habe keine Widerstandshandlung verbunden sein müssen? Hängen bleibt, selbst bei Experten, dass Widerstand "bisweilen" nicht als richtiges Wort erscheint. "Doch kann das sein? ... Wie wäre dann der bekannte, mutige und aktive Widerstand der katholischen Arbeitervereine (KAB), Widerstand und Verfolgung der rund 400 'KZ-Priester' in Dachau ...

---

Pfarrer Theodor Schultz (Waldsee), dessen unverhohlener Antisemitismus im Schema Verfolgung-Mittäterschaft keine Rolle zu spielen scheint, Pfarrer Friedrich Ullrich (Schifferstadt), obwohl er 1942 aus der Kirche austrat, heiratete und sich der NSDAP zuwandte, Emil Johannes Floerchinger (Ludwigshafen), der auf eine gute Zusammenarbeit mit der NSDAP achtete und jeglichen Widerstandsgeist lähmte. Diese Beispiele beziehen sich nur auf die Pfalz.

<sup>26</sup> Hehl u. Kösters, *Priester und Hitlers Terror*, Bd. 2, S. 1323.

<sup>27</sup> Liste der auszusondernden Literatur. Hg. v. der Deutschen Verwaltung für Volksbildung in der sowjetischen Besatzungszone. Vorläufige Ausgabe nach dem Stand vom 1. April 1946, Berlin (Zentralverlag), 1946, benutzt nach: <http://www.polunbi.de/bibliothek/1946-nslit-k.html> (transkribiert von Olaf Simon, publiziert: 20. 8. 2005, eingesehen: 22. 4. 2010); vgl. Alfons Baumgärtner (Hg.), *Deutsche Gestalten II* (Führerbücherei für Jugendarbeit, Heft 7), Stuttgart 1935, S. 6: Wenn ein Volk um „Sein, Gestaltung und Behauptung ringt, wo könnte es dessen besser inne werden denn bei seinen Führern, den Besten im Blutstrom deutschen Volkes?“ Mit solcher Sprache diente sich das Heft dem NS-Jargon an, um zugleich Leo Schlageter, Adolf Kolping, Adalbert Stifter, Hildegard von Bingen und Albertus Magnus als christliche wie nationale Vorbilder stark zu machen. Stifter wird als Mitgestalter „völkischer Einheit“ gefeiert (S. 39). Wahrscheinlich wurde die Schrift aussortiert wegen der Verehrung Schlageters, den die Nationalsozialisten als letzten Soldaten des Großen Krieges und ersten Soldaten der Bewegung verehrten und um den sie einen Märtyrerkult schufen.

einzuordnen?“<sup>28</sup> Hängen bleibt, dass Verfolgung eben doch ein Indiz für Widerstand ist, ganz gegen alle Befunde auch der Resistenzforschung.

Schlichte manichäische Weltbilder - hier Kirche, dort Nazis - sind verführerisch. Doch die Zonen der Vermischung waren breiter. Das hat die neuere Forschung immer wieder gezeigt. Das Schlüsselwort lautet “Ambivalenzen”. Typisch sei die “Gemengelage von Konsens mit Teilen der nationalsozialistischen Herrschaftsziele bei gleichzeitigem Dissens mit anderen Segmenten des nationalsozialistischen Herrschaftsvollzugs” gewesen.<sup>29</sup> Trotzdem konzentriert sich die katholische Forschung auf die Habenseite, die zwischen “Verfolgung und Widerstand” liegt, nicht auf die andere Seite des Spektrums zwischen Anpassung und Konsens.

## 2. *Stufen des Widerstandes*

Katholische und protestantische Historiker verwenden jeweils unterschiedliche Stufenmodelle des Widerstandes, je nachdem, ob katholische oder protestantische Historiker sie aufgestellt haben. Der geschichtswissenschaftliche Umgang mit der Vergangenheit der christlichen Kirchen und der konfessionellen Milieus bleibt bis heute sauber nach Konfessionen voneinander getrennt. Selbst dort, wo beide Konfessionen in einem Buchdeckel vereint behandelt werden, stehen sie in getrennten Kapiteln nebeneinander.<sup>30</sup> In der Katholizismusforschung “behält das von Klaus Gotto, Konrad Repgen und Hans Günter Hockerts entworfene Widerstandsmodell nach wie vor seine Gültigkeit und erweist sich bei der Einordnung der Phänomene als nützlich”, heißt es 2009 über

---

<sup>28</sup> Kißener, *Widerstand*, S. 169.

<sup>29</sup> Paul u. Mallmann (Hg.), *Milieus und Widerstand*, S. 532, 14. Vgl. Denzler, *Widerstand*, S. 9.

<sup>30</sup> Als Versuch, diese historiographische Konfessionsspaltung zu überwinden, vgl. demn. Olaf Blaschke, *Die Kirchen und der Nationalsozialismus*, Stuttgart 2011.

dieses von punktueller Unzufriedenheit bis aktivem Widerstand reichende Stufenmodell von 1983.<sup>31</sup>

Dabei lag zwanzig Jahre früher bereits ein protestantischer Skalierungsansatz vor. Solche gestuften Widerstandsmodelle wurden seit den 1960er Jahren entwickelt, wobei der oberste Maßstab damals der aktive, auf politischen Umsturz zielende Widerstand war. Die protestantische "Kirchenkampf"-historiographie verwendete das schon 1963 publizierte Stufenmodell von Eberhard Bethge (1909-2000). Der Freund und Biograph Dietrich Bonhoeffers unterschied 1963 in einem Aufsatz über Adam von Trott fünf "Stufen des Widerstandes", wobei es selbstredend Übergänge zwischen ihnen gebe: "den einfachen passiven Widerstand, den offenen ideologischen Widerstand, die Mitwisserschaft von Umsturzvorbereitungen, das aktive Vorbereiten eines 'Danach' und schließlich die aktive politische Konspiration." Der einfache *passive Widerstand* könne ganze Bevölkerungsgruppen, Akteure aus Parteien, Gewerkschaften, Kirchen, Kunst und Wissenschaft erfassen. Die Stufe des *offenen ideologischen Widerstandes* läge auf einer verantwortlicheren und gefährdeteren Ebene. "Hier haben zur Hitlerzeit die Amtsträger der Kirchen wie Faulhaber, Niemöller und Wurm ihre große Aufgabe gehabt und erfüllt." Die eigene Überzeugung wurde offen proklamiert. Der Kreis des Widerstandes verengt sich auf der dritten Stufe *der Mitwisserschaft*. Auf der vierten Stufe, dem *aktiven Vorbereiten eines Danach*, liegt für Bethge der Lutheraner Helmuth Graf von Moltke. Die fünfte und letzte Stufe eröffnet die verantwortliche *konspirative Aktion*.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Kißener, *Widerstand*, S. 173. Vgl. Klaus Gotto/Hans Günter Hockerts/Konrad Reppen, Nationalsozialistische Herausforderung und kirchliche Antwort. Eine Bilanz, in: Karl Dietrich Bracher u. a. (Hg.), *Nationalsozialistische Diktatur 1933-1945. Eine Bilanz*, Bonn 1983, S. 655-68.

<sup>32</sup> Eberhard Bethge, Adam von Trott und der deutsche Widerstand, in: *VfZG* 11 (1963) S. 213-223, S. 221f. Fast identisch: Ders., *Dietrich*

Die Anwendung solcher Modelle fiel verschieden aus. Man konnte einzelne Verhaltensweisen einer Stufe zuordnen, während eine andere Verhaltensweise derselben Person auf einer anderen Stufe stand, oder man konnte ganze Großgruppen auf eine dieser Stufen stellen. Für Armin Boyens vollzog sich der Widerstand der Bekennenden Kirche von Mitte 1936 bis Anfang 1938 als "einfacher, passiver" und als "offener, ideologischer" Widerstand, jedoch stets nur von einzelnen oder Gruppen der Bekennenden. "Es handelt sich also, um im Schema Bethges zu bleiben, bei den bisherigen Widerstandsformen um die Stufen 1 und 2. Der Zeitpunkt für den Übergang zu Stufe 3, 4, und 5 liegt nicht vor Anfang 1938." An Bonhoeffer wird gezeigt, wie er damals den Weg vom passiven bzw. offenen Widerstand (Stufen 1-2) "zur dritten Stufe der Mitwisserschaft an Umsturzvorbereitungen" ging.<sup>33</sup>

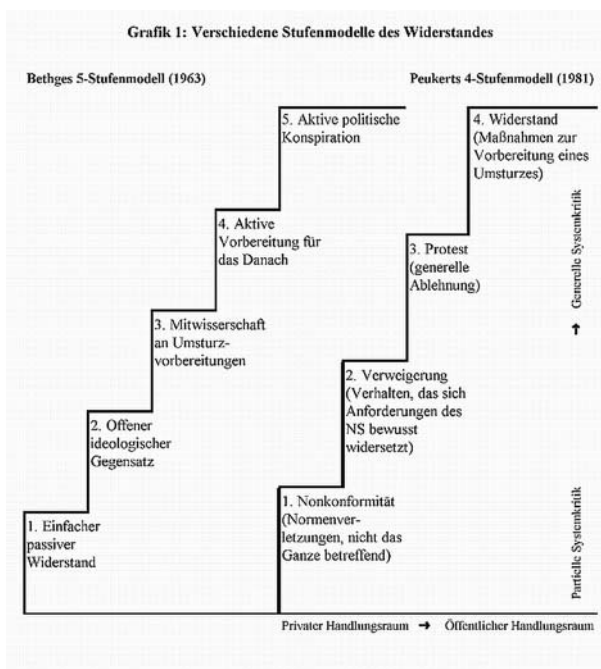
In den frühen 1980er Jahren, als Boyens Bethges Modell für sein Fallbeispiel auslegte, lag die Hochzeit der kreativen Produktion neuer Widerstandsstufenkonzepte. Detlev Peukert konzentrierte sich 1980 auf Handlungen, weniger auf Haltungen; er überschrieb sein Modell mit "Stufen abweichenden Verhaltens im Dritten Reich." Im Unterschied zu Bethge war der Raum passiver und defensiver Handlungen erweitert: Nonkonformität und Verweigerung bildeten die ersten beiden Stufen. Partielle Kritik am NS-System, die im privaten Raum geäußert wurde, erhielt von Peukert noch nicht das Prädikat "Widerstand". Auf der dritten Stufe steht der mit grundsätzlicher Ablehnung verbundene Protest, während die oberste Stufe ausdrücklich Widerstand genannt wird. Hier erst berührt sich das Modell wieder mit Bethge, der diesem Phänomen drei Kategorien gewidmet hatte

---

*Bonhoeffer. Theologe - Christ - Zeitgenosse*, Gütersloh<sup>9</sup>2004 (1967), S. 890.

<sup>33</sup> Armin Boyens, *Widerstand der Evangelischen Kirche im Dritten Reich*, in: Bracher u.a. (Hg.), *Diktatur*, S. 669-86, 674.

(Stufe 3-5).<sup>34</sup> Die Widerstandsforschung hatte sich in der Zwischenzeit von der engen Fixierung auf den politischen Umsturz deutlich gelöst und die Perspektive erweitert. Auch der damals von Broszat vorgeschlagene Resistenzbegriff erweiterte das Blickfeld, zumal er von der Intention auf die bloße Wirkung von Handlungen umschaltete.<sup>35</sup> Andere Unterscheidungsmodelle folgten, etwa das von Richard Löwenthal (politische Opposition, gesellschaftliche Verweigerung, weltanschauliche Dissidenz).<sup>36</sup> Peukert selber lieferte damals



<sup>34</sup> Detlef Peukert, *Die Edelweißpiraten. Protestbewegungen jugendlicher Arbeiter im Dritten Reich. Eine Dokumentation*, Köln 1980.

<sup>35</sup> Martin Broszat u.a. (Hg.), *Bayern in der NS Zeit*, 2 Bde., München 1979.

<sup>36</sup> Vgl. Richard Löwenthal, Widerstand im totalen Staat, in: Ders. u. Patrik von zur Mühlen (Hg.), *Widerstand und Verweigerung in Deutschland 1933 bis 1945*, Berlin 1984, S. 11-24.

ein Schema, an das sich Grafik 1 anlehnt, um den Vergleich von Bethge und Peukert erleichtern zu können.<sup>37</sup>

Dies war der Kontext, in dem damals das Vier-Stufenmodell von Gotto, Hockerts und Reppen entstand, das in keinem Text über katholischen Widerstand fehlt. Diese Klassifikation prägt seit 1983 die katholische Literatur über den Katholizismus und Nationalsozialismus. Ausgangspunkt der drei Autoren war, dass die katholische Kirche "die einzige gesellschaftliche Großgruppe Deutschlands" gewesen sei, die den Gleichschaltungsdruck des Regimes überdauern konnte. Daher war sie "imstande, der nationalsozialistischen Herrschaft nichtnationalsozialistische Normen und Verhaltensweisen entgegenzusetzen. In welchem Umfang und mit welchen Folgen hat die Kirche dies getan? Hat sie Widerstand geleistet?" Die Frage, die sich Gotto, Hockerts und Reppen stellen, lautet also von vorne herein, in welchem Umfang die Kirche sich NS-Normen widersetzte und Widerstand leistete. Sie lautet nicht, in welchem Umfang die Kirche NS-Normen trug und das System stabilisierte oder inwieweit die Gläubigen als Teil der Kirche mit wichtigen Aspekten des Regimes konform gingen. Was also ist Widerstand? Gotto, Hockerts und Reppen bieten ein vierstufiges Modell an:<sup>38</sup>

1. Die unterste Stufe bildet "punktuelle Unzufriedenheit". Sie reichte vom Schimpfen der Bauern über niedrige Agrarpreise oder der Arbeiter über niedrige Löhne bis zur Aufregung über die "Stürmer"-Kästen im Dorf, in denen das NS-Hetzblatt aushing. Die Unzufriedenheitsäußerungen konnten unterschiedliche Gründe haben. Doch konnten auch solche Unmutsäußerungen in gewissem Sinne "Widerstand" sein,

---

<sup>37</sup> Vgl. Peukert, *Die Edelweißpiraten*, S. 236; ähnliche Schemata bei Karl Filser, *Dissens, Resistenz, politischer Protest. Zum Widerstandsbegriff in der deutschen Historiographie der Nachkriegszeit, Vortrag auf der Jahrestagung der Internationalen Gesellschaft für Geschichtsdidaktik 1999 in Kreisau* ([http://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/volltexte/2008/1254/pdf/Filser\\_Dissens\\_Resistenz.pdf](http://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/volltexte/2008/1254/pdf/Filser_Dissens_Resistenz.pdf)).

<sup>38</sup> Vgl. Gotto u.a., *Nationalsozialistische Herausforderung*, S. 656f.

da das Regime jeden Widerspruch unter Widerstandsverdacht stellte.

2. Schon auf der zweiten Stufe beginnt eine Verhaltensweise, die "weitaus eindeutiger" als "Widerstand" zu kennzeichnen sei: Phänomene wie Resistenz, Nicht-Anpassung und Selbstbewahrung. Die Autoren knüpfen an Brozsats Resistenzbegriff an. Diese Widerstandsformen setzten voraus, dass die Eigenständigkeit und Identität der eigenen Gruppe angegriffen wurde. Wenn sie sich dagegen wehrte, sei Widerstand geleistet worden, denn diese Nicht-Anpassung habe Herrschaft begrenzt und in einem konkreten Bereich die Durchsetzung des Totalitätsanspruchs behindert. Dieser Widerstand sei vorwiegend defensiv geblieben.

3. Offensiv dagegen war die dritte Stufe, die "Flucht in die Öffentlichkeit" oder ihre Androhung. Der Protest konnte sich gegen partielle Erscheinungsformen des Regimes richten oder gar darüber hinaus gehen und zu einem generellen Loyalitätsbruch führen. Ein Beispiel für einen öffentlichen Protest, der Prinzipien des Nationalsozialismus angriff, war die Enzyklika *Mit brennender Sorge*. Als anderes berühmtes Beispiel dienen Galens Predigten gegen die sogenannte Euthanasie.<sup>39</sup>

4. Mit dem Loyalitätsbruch ist die vierte und höchste Stufe erreicht: Der "aktive Widerstand", der eigentliche "Widerstand im engeren Sinne". Er zielte auf den politischen Umsturz des Regimes, auf ein generelles Nein, während von Stufe eins bis drei der Protest auf einzelne Sektoren beschränkt blieb. "Daher konnten Unzufriedenheit, Nicht-Anpassung und [öffentlicher] Protest sich im übrigen mit partieller Loyalität gegenüber dem Regime verbinden, - in welchem Ausmaß, kann jeweils nur im konkreten Falle bestimmt werden."

Die "partielle Loyalität" wird nicht weiter ausgeleuchtet. Dank dieses differenzierten Widerstandsbegriffs lasse sich die kirchliche Antwort auf die nationalsozialistische

---

<sup>39</sup> Ebd., S. 664.

Herausforderung historisch angemessen beschreiben, was im weiteren Verlauf des klassischen Aufsatzes in Phasen geschieht. Aktiver politischer Widerstand ging weder von der katholischen noch von den protestantischen Amtskirchenführern aus. Einzelne Katholiken wie Alfred Delp oder Bernhard Letterhaus waren durchaus im aktiven Widerstand. Die Bekennende Kirche hat ihren Kampf selber ausdrücklich nicht als politischen Widerstand verstanden, sondern ausschließlich als gegen die Deutschchristen gerichtet. Wo nun ließ sich in diesem Schema die katholische Kirche verorten? Die Antwort auf diese Frage kann nicht generell für die ganze Zeit des Dritten Reiches gegeben werden. In der ersten Phase von 1933 bis 1935/36 ging es nach Gotto, Hockerts und Repgen primär um die "Selbstverteidigung der Kirche". Das rassistische Neuheidentum wurde bekämpft, mit dem Konkordat wurde ein eigenes Rechts- und Arbeitsgebiet abgesteckt, das es fortan zu verteidigen gegolten habe. Ab 1936 aber habe man erkannt, dass der Nationalsozialismus definitiv das Christentum vernichten wolle. Aus dieser Erkenntnis erwuchs die Enzyklika *Mit brennender Sorge*. Dieser öffentliche Protest gehört auf Stufe drei. Auch das Regime sah ihn als offene Kampfansage an. "Der katholische Kampf um Nicht-Anpassung, um Selbstbewahrung, bezog sich in dieser Phase sowohl auf die Organisationsstruktur wie auf das Wertsystem der Kirche. Die meisten Gläubigen folgten der kirchlichen Führung. Daher konnte sich im katholischen Bevölkerungsteil Deutschlands ein Kernbereich der nationalsozialistischen Weltanschauung nicht durchsetzen." Die NS-Herrschaft wurde sei blockiert worden. "Dies ist das wesentliche Ergebnis des katholischen Beharrungswillens." Insgesamt setzte die Kirche dem Regime Grenzen. "Vor allem darin lag ihr Widerstand".<sup>40</sup> Kurz gesagt: Der Katholizismus stand zwischen Stufe zwei und Stufe drei.

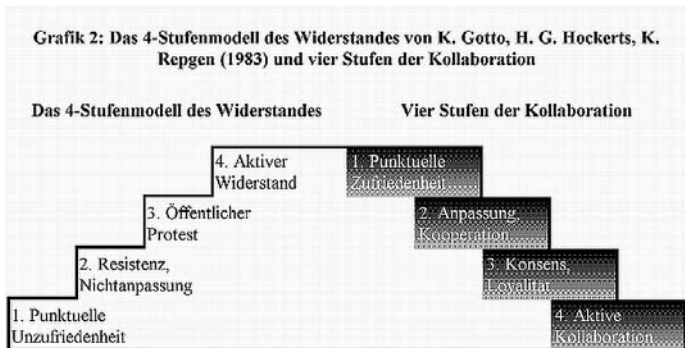
---

<sup>40</sup> Ebd., S. 667.



### 3. Stufen der Kollaboration

Es erscheint nur fair zu versuchen, den zahlreichen Stufenmodellen und Differenzierungen des Widerstandsbegriffs ein Gegengewicht gegenüber zu stellen, besonders das so sehr verbreitete katholische Vier-Stufenmodell von 1983 einmal seitenverkehrt zu komplettieren. Kommt es denn allein darauf an zu prüfen, in welche von vier Widerstandsebenen man katholische Handlungen einordnen kann? Bedeutete katholisch zu sein nur mehr oder weniger Widerstand? Reicht es, notorisch danach zu fragen, welches Verhalten sich in welcher Phase auf welcher Widerstandsstufe befand? Wo bleibt die umfassende Anpassungsbereitschaft? Wo bleibt bei alledem die Übereinstimmung mit dem Regime? Wie helfen Widerstandsstufenmodelle, differenzierte Aussagen über die "Konsensdiktatur" zu treffen? Müssten also redlicherweise nicht auch vier entsprechende Kollaborationsstufen mit den Widerstandsstufen kontrastieren? Der Vorschlag könnte sich direkt an dem bekannten Vier-Stufenmodell orientieren:



1. *Punktuelle Zufriedenheit*: die Übereinstimmung mit einigen Einstellungen und Maßnahmen der Nationalsozialisten.

2. *Kooperation und Anpassung*: das gewöhnliche Mitläufertum, die allgemeine Unterwerfung unter die Zeitumstände.

3. *Loyalität bis zum Konsens*: die Loyalität zum Reich und zu dessen Führung bis hin zur Übereinstimmung mit der nationalsozialistischen Politik.

4. *Aktive Kollaboration*: die authentische Partizipation, etwa durch Parteienhängerschaft bei gleichzeitigem Festhalten an christlichen Grundüberzeugungen, die Symbiose von Christentum und Nationalsozialismus.

Die *punktueller Zufriedenheit* ist selbst bei vom Nationalsozialismus kaum affizierten Deutschen und denen, die sich am Attentat auf Hitler beteiligten, anzutreffen. Viele waren Parteimitglied, verdankten ihre Karriere dem Regime und waren vor 1944 mehr als nur punktuell zufrieden. Solche Zufriedenheit stellte sich auch bei nonkonformen Katholiken ein, wenn sie nach der Weltwirtschaftskrise wieder einen Arbeitsplatz bekamen und dies dem Regime zuschrieben, wenn sie den Autobahnbau erlebten oder die vermeintliche Wiederherstellung von nationaler Ehre, Ordnung und das Verschwinden von Kommunisten und Sozialisten aus dem Straßenbild.

Verbreiteter war das Verhaltensmuster *Kooperation und Anpassung*. In den Bereichen, in denen es nötig war, im Berufsalltag etwa, sicherte angepasstes Betragen das Überleben, auch wenn auf anderen Feldern wie dem konfessionellen Vereinswesen oder dem Religionsunterricht abweichendes Verhalten praktiziert wurde.

Die Begriffe *Loyalität* und *Konsens* eröffnen ein weites Spektrum von Verhaltensweisen und Haltungen. Selbst die Arbeiterschaft entwickelte ein hohes Maß an Regimeloyalität, obwohl mit dem Verbot von Gewerkschaften, von kommunistischer und sozialdemokratischer Partei das institutionelle Rückgrat der Arbeiterbewegung gebrochen wurde und sie viel stärker und früher getroffen wurde als das institutionelle Geflecht, das die Mitglieder der Kirchen umgab. Das

“Wirtschaftswunder” und die Statusaufwertung der Arbeit machten selbst aus eingefleischten SPD-Genossen loyale “Volksgenossen”.<sup>41</sup> Der katholische Bevölkerungsanteil lag 1933 bei 33 Prozent. Wie sollte sich dieses Drittel aus dem “nationalen Aufbruch” ferngehalten haben, zumal nach der Kehrtwende der katholischen Bischöfe in Fulda am 28. März 1933, als sie die früheren Verbote und Warnungen vor der NSDAP für nicht mehr notwendig erklärten?<sup>42</sup> Schon Ende 1933 war die Unterstützung für die Diktatur so groß und die Zahl der Feinde so klein, dass führende Nationalsozialisten öffentlich mit dem Gedanken spielten, die Gestapo abzuschaffen und die Zahl der Konzentrationslager zu verkleinern.<sup>43</sup> Die Prominenzphase des Regimes zwischen 1934 und 1939 war von “Konsolidierung und Konsens” geprägt. Das Regime festigte sich, wies erste Erfolge auf, etwa bei der Minderung der Erwerbslosenquote oder bei der Revision von Versailles, zugleich stieg die Konsensbereitschaft.<sup>44</sup> Ideologische Schnittmengen zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus fanden sich an zentralen Stellen schon vor 1933, etwa im Antibolschewismus, Antikapitalismus, Antisemitismus und Antisozialismus, im Revisionismus und Autoritarismus. Schon 1931 hatte der Linkskatholik Walter Dirks deutliche Anzeichen für die “innere Faschisierung des politischen Katholizismus” erkennen zu können gemeint.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Vgl. die Gründe für die Regime- und “Führerloyalität” der Arbeiterschaft bei Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 4: Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914-1949, München 2003.

<sup>42</sup> Dokument bei Hubert Gruber, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1930-1945. Ein Bericht in Quellen*, Paderborn 2006, S. 39f.

<sup>43</sup> Robert Gellately, *Hingeschaut und weggesehen. Hitler und sein Volk*, Bonn<sup>3</sup>2005, S. 51.

<sup>44</sup> Wolfgang Benz, Konsolidierung und Konsens 1934-1939, in: Martin Broszat u. Norbert Frei (Hg.), *Das Dritte Reich im Überblick. Chronik, Ereignisse, Zusammenhänge*, München<sup>5</sup>1996, S. 48-64.

<sup>45</sup> Vgl. Wolfgang Schieder, Das italienische Experiment. Der Faschismus als Vorbild in der Krise der Weimarer Republik, in: HZ 262 (1996), S. 73-125; Walter Dirks, Katholizismus und Nationalsozialismus, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6: Politik aus dem Glauben (Hg.: Fritz

Die "Brückenbauer" gingen indes zu weit. Doch immerhin zwei Drittel der Bayern waren seit 1945 von Entnazifizierungsmaßnahmen betroffen, darunter selbstredend primär Katholiken.

*Aktive Kollaboration* gläubiger Katholiken ist im Vergleich zu den Deutschen Christen und den "Gottgläubigen" sehr viel seltener zu konstatieren. Die "Brückenbauer" wurden enttäuscht und blieben eine Minderheit im Katholizismus. Echte Parteianhängerschaft (im Unterschied zur bloßer Parteimitgliedschaft) bei gleichzeitiger Kirchenfrömmigkeit erforderte einen gewissen geistigen Spagat, der aber möglich war. Auch Fälle, in denen der katholische Glaube zugunsten der NS-Weltanschauung zeitweise verlassen wurde (indes 1945 reuig wieder aufgegriffen wurde), gehören in diese Gruppe, so wie ja auch nicht alle aktiven Widerstandskämpfer wegen ihres Christentums handelten, sondern teils gegen christliche Imperative.

So wie in den Widerstandsmodellen der "eigentliche" Widerstand im engeren Sinne erst auf der letzten Stufe auftritt, obwohl das ganze Modell unter dem positiv aufgeladenen Begriff Widerstand firmiert, soll auch hier der Kollaborationsbegriff erst auf der vierten Stufe gelten, obwohl das ganze Konzept mit dem in Deutschland negativ konnotierten Kollaborationsbegriff (von *collaborare*, schlicht „mitarbeiten“) überschrieben ist. Erscheinungen der vierten Stufe auf der Kollaborationsskala waren insgesamt verbreiteter als das Phänomen des aktiven politischen Widerstandes auf Widerstandsstufenmodellen.

Kategoriale Einteilungen wurden bereits von den Zeitgenossen gebildet, etwa in den Berichten der Sozialdemokratischen Partei im Ausland. Da im Widerstandsnarrativ immer wieder gerne aus den Sopade-Berichten geschöpft wird, weil sie reichlich über verfolgte und widerständige Katholiken berichteten, über spektakuläre Predigten und volle Kirchen,

---

Boll u.a.), Zürich 1989, S. 21-36 (zuerst in: *Die Arbeit*, Berlin, 8 (März 1931), S. 201-209), S. 31.

soll auch für das Kollaborationskonzept einmal auf diese Quelle zurückgegriffen werden. Aus Bayern wurde der Sozialdemokratischen Partei im Ausland im März 1937 berichtet, angesichts des "Kirchenkampfes" ließen sich drei Gruppen unterscheiden. Zur ersten Gruppe zähle "der Großteil der Bevölkerung, der seine religiöse Pflicht nicht darin sieht, sich aktiv für die Kirche und ihre Politik einzusetzen." Die Laien stünden nicht mehr hinter dem "Erziehungsmonopol" der Kirchen, das von den Nationalsozialisten ebenso wie die Klöster angegriffen wurde. "Auf dem flachen Lande kommt der dörflichen Bevölkerung eine Beschränkung der kirchlichen Machtbefugnisse gar nicht ungelegen. Die als unangenehm empfundene Bevormundung durch den Pfarrer, gegen die man sich schwer zur Wehr setzen konnte, wird beseitigt, ohne dass sich der Einzelne mit seinem Seelsorger verfeinden muß. Die Tragweite des nationalsozialistischen Vorhabens wird von den wenigsten erkannt." Die zweite Gruppe bestehe aus dem Klerus und der kleinen wirklich gläubigen Religionsgemeinde. Ihre Kritik richte sich gegen die Toleranz der "Kirchenfürsten" gegenüber dem NS-Regime. "Die dritte und kleinste Gruppe bilden die fanatischen Gegner der Kirchenmacht, die sich heute durchweg im Lager des Nationalsozialismus befinden." Junge Lehrer und SA Leute formten den Stoßtrupp, der mit Rosenberg und Ludendorff gegen die "Räucherburgen des Mittelalters" anstürme. Mithin stellt auch aus der Sicht der Auslands-SPD die Gruppe der aktiven Kollaborateure eine Minderheit dar, während die indifferente und mit antiklerikalen Maßnahmen konform gehende Gruppe als Mehrheit wahrgenommen wurde. Erst in den folgenden Erzählungen von "Vorfällen" ist wieder von der gereizten Stimmung der Münchener Katholiken die Rede und von Geistlichen, die auf der Kanzel "mannhafte Worte des Widerstandes gegen den Kirchenterror finden."<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Deutschland-Berichte der Sopade. Nach dem Exemplar im „Archiv der sozialen Demokratie“ der Friedrich-Ebert-Stiftung neu herausgegeben

Entscheidend ist, dass die Verheißungen und Verlockungen des Nationalsozialismus es vermochten, seit 1933 immer breitere Bevölkerungskreise an sich zu binden. Goebbels erklärte vor der Presse am 15. März 1933, es ginge nicht darum, die restlichen 48 Prozent (die in der Märzwahl nicht NSDAP oder DNVP gewählt haben) "zu terrorisieren", sondern sie "für sich zu gewinnen", sie "nicht mehr oder weniger auszusöhnen", sondern "wir wollen die Menschen so lange bearbeiten, bis sie uns verfallen sind." Die von Goebbels proklamierte vertikale "Gleichschaltung zwischen der revolutionären Regierung und dem Volk" stieß zwar an ihre Grenzen.<sup>47</sup> Dies betraf besonders die sozialistischen und katholischen Milieutraditionen. Repression und Terror wurden keineswegs als unnötig angesehen. Dennoch befand sich das Regime bald erfolgreich auf dem Weg in die suggerierte "Volksgemeinschaft" und die Zustimmungsdiktatur.

Der Begriff "Konsensdiktatur" ist zwar in letzter Zeit auch für die DDR ausprobiert worden, hat aber zu heftigen Kontroversen geführt.<sup>48</sup> Darin nämlich lag gerade der Unterschied zwischen einer Diktatur, die ihre Bürger einmauern, gängeln und mit einem riesigen Staatssicherheitsapparat überwachen musste, und einem Regime, das durch charismatischen Führerglauben und innen- wie außenpolitische Erfolge die Zustimmung wachsender Teile der Bevölkerung

---

und mit einem Register versehen von Klaus Behnken, 4 (1937), Frankfurt 1980, S. 413-416.

<sup>47</sup> Joseph Goebbels vor der Presse über die Errichtung des Reichspropagandaministeriums, 15. 3. 1933, in: Wolfgang Michalka (Hg.), *Deutsche Geschichte 1933-1945. Dokumente zur Innen- und Außenpolitik*, Frankfurt 1993, S. 78f.

<sup>48</sup> Martin Sabrow, Der Konkurs der Konsensdiktatur. Überlegungen zum inneren Zerfall der DDR aus kulturgeschichtlicher Perspektive, in: Konrad Jarausch u. d. (Hg.), *Weg in den Untergang. Der innere Zerfall der DDR*, Göttingen 1999, S. 83-116. Vgl. bereits Karl-Siegbert Rehberg, Vom Kulturfeudalismus zum Marktchaos? Funktionswandlungen der bildenden Künste nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus, in: Eva Barlösius u. a. (Hg.), *Distanzierte Verstrickungen. Die schwierige Bindung soziologisch Forschender an ihr "Objekt"*. FS P. Glechmann, Berlin 1997, S. 1-25.

gewann. Die NS-Herrschaft war keine reine Terrorherrschaft, keine „bloße Diktatur von oben nach unten, sondern eine soziale Praxis“, an der die Gesellschaft auf vielfältige Weise beteiligt war. Dafür verwendet Frank Bajohr im Unterschied zu Götz Aly's überspitzter „Gefälligkeitsdiktatur“ den Begriff „Zustimmungsdiktatur“. Denn insgesamt habe das Regime keine „Nischengesellschaft“ ausgebildet, das von einer in den privaten Rückzugsraum flüchtenden, weitgehend „resistenten“ Bevölkerung „lediglich formal unterstützt“ worden sei. Vielmehr „entwickelte sich nach 1933 schrittweise eine Zustimmungsdiktatur, die sowohl auf diktatorischen Elementen als auch auf einer wachsenden gesellschaftlichen Konsensbereitschaft aufbaute. Die Unterstützung des NS-Regimes durch die Bevölkerung erreichte um 1940 einen Höhepunkt, nahm in der Folgezeit jedoch langsam und ab 1943 rapide ab.“<sup>49</sup>

Vielleicht greifen überhaupt beide Begriffe, Widerstand und Kollaboration, zu hoch und werden den oft profaneren Alltagspraktiken nicht gerecht. „Die Schar der aufrechten Christen ist klein und nur wenige sind bereit, für ihren Glauben einzustehen. Die große Masse der Lippenchristen nimmt eine zwiespältige Haltung ein. Die einen sind für eine teilweise Verminderung der kirchlichen Machtfülle,“ überliefert die Sopade im August 1937 aus Bayern, „die anderen verteidigen die Mission der Klöster. Solange sie unter sich mit Worten für die Kirche eintreten können, tun sie es begeistert, aber zu mehr reicht es nicht.“<sup>50</sup>

Die Stufen des Widerstandes und die der Kollaboration sind nur Hilfsmittel, um spezifische Verhaltensweisen zu

---

<sup>49</sup> Frank Bajohr, Die Zustimmungsdiktatur. Grundzüge nationalsozialistischer Herrschaft in Hamburg, in: *Hamburg im „Dritten Reich“*, Hg.: Forschungsstelle für Zeitgeschichte Hamburg, Göttingen 2005, S. 69-121, 121. Die „Gefälligkeitsdiktatur“ führte Götz Aly, *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*, Frankfurt 2005, ein. „Konsensdiktatur“ bei: Ders., (Hg.), *Volkes Stimme. Skepsis und Führervertrauen im Nationalsozialismus*, Frankfurt 2006, S. 14.

<sup>50</sup> Sopade, 4 (1937), S. 1171.

einem gegebenen Zeitpunkt identifizieren zu können. Es gab Übergänge zwischen den Stufen und vor allem Querverbindungen zwischen beiden Seiten. Das machte die Zeit von 1933 bis 1945 aus: Zugleich im Konsens und im Widerspruch leben zu können, in einer Gemengelage von Zustimmung und Unzufriedenheit, im Amalgam aus Begeisterung und Distanz. Indes hat die Fixierung auf den Widerstandsbegriff inzwischen dazu geführt, dass der Eindruck entstanden ist, katholischer Nicht-Widerstand sei die Ausnahme gewesen: Zum "Schicksal tausender [!] von Priestern", wie es bei Ulrich von Hehl dokumentiert ist, erklärt das neueste Überblickswerk der Kommission für Zeitgeschichte "vorurteilsfrei", dass "bei weitem nicht alle Widerstandskämpfer im engeren Wortsinne waren." Wer hätte das je behauptet, dass die 400 Priester erst in den Widerstand treten mussten, um ins Visier der NS-Behörden zu geraten? Anhand von drei Beispielen - Bischof Konrad von Preysing, Pfarrer Oskar Deppisch im badischen Osterburken und Willi Graf von der "Weißen Rose" - macht ein Beitrag des Kommissionsbandes "deutlich, dass die Frage nach dem kirchlichen 'Widerstand' sich nicht so einfach mit dem Verweis auf im einzelnen unbestrittene Fehlleistungen der 'Amtskirche' oder Milieubindungen, die egoistisch nur den Erhalt der eigenen Lebenswelt im Auge hatten, beantworten läßt."<sup>51</sup> Dieser Sprachgebrauch suggeriert letztlich zwischen den Zeilen nichts anderes, als dass Fehlleistungen Einzelfälle waren, nicht aber der Widerstand.

Dabei hat inzwischen sogar der Herausgeber von *Priestern unter Hitlers Terror* selber an anderer Stelle eingeräumt, der Begriff "Kirchenkampf" impliziere das Moment der Verfolgung als Bestandteil kirchlichen Selbstbehauptungsstrebens, "ohne die vorherrschenden Phänomene der Anpassung und staatsbürgerlichen Loyalität, die etwa im Falle der Deutschen Christen bis zur Kollaboration gehen konnten, zu

---

<sup>51</sup> Kißener, *Widerstand*, S. 169, 172.



negieren.”<sup>52</sup> Wenn Anpassung und Loyalität das vorherrschende Phänomen war, warum herrschen in der Forschung dann noch immer Stufenmodelle des Widerstandes vor? Es wäre an der Zeit, den Kollaborationsbegriff zu differenzieren und Stufen vom Konsens bis zur Kollaboration zu entwerfen, um sich an ihnen empirisch ebenso gründlich abzarbeiten wie an den Widerstandsskalen. Erst wenn beide Seiten der Stufenleiter, Widerstand und Kollaboration, gleichmäßig vermessen wurden, lässt sich entscheiden, ob der Katholizismus eine “Gegenwelt zum Nationalsozialismus”<sup>53</sup> bildete oder ob vielmehr die Gemengelage den Sachverhalt angemessener trifft.

---

<sup>52</sup> Von Hehl, *Nationalsozialismus*, S. 97.

<sup>53</sup> Michael Kißener, Katholiken im Dritten Reich. Eine historische Einführung, in: Hummel u. ders., (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich*, S. 13-35, S. 34.

*Antonia Leugers*

FORSCHEN UND FORSCHEN LASSEN.

*Katholische Kontroversen und Debatten zum Verhältnis  
Kirche und Nationalsozialismus*

*Einleitung: Katholische Kirche und heikle Themen*

Die öffentlichen Auseinandersetzungen um den sexuellen Missbrauch in der deutschen katholischen Kirche setzten im Frühjahr 2010 ein, nachdem erste Fälle vom Berliner Canisius-Kolleg der Jesuiten publik gemacht worden waren. Jesuitenpater Eberhard von Gemmingen, der frühere Leiter der deutschsprachigen Redaktion von Radio Vatikan, meldete sich daraufhin besorgt zu Wort. "Es ist fatal, nun den ganzen Orden schlecht zu machen. Ich muss einen Vergleich ziehen: Mit den Juden ist es so losgegangen, dass vielleicht der ein oder andere Jude unrecht getan hat. Dann aber hat man schlimmerweise alle angeklagt und ausrotten wollen. Man darf nicht von einzelnen Missetaten ausgehen und eine ganze Gruppe verurteilen".<sup>1</sup>

Gemmingen zog diese zuvor autorisierte Textpassage seines Interviews in der *Heilbronner Stimme* bald schon zurück. Gerade dieses Zitat erlaubt aber einen unverstellten Blick auf eigentümliche Reaktionsmuster katholischer Institutionsvertreter in öffentlichen Debatten, die die Kirche und ihre Amtsträger betreffen. Reflexartig wird sogleich unterstellt, in der öffentlichen Debatte gehe es gar nicht um die benannten Einzelfälle, sondern es sollten tatsächlich die katholische

---

<sup>1</sup> O. Bilger, dpa, Immer mehr Missbrauchsoffer. Am Aloisiuskolleg sowie im Bistum Hildesheim hat es weitere Fälle gegeben, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 6./7. Februar 2010. Ein Antisemitismus-Vergleich wurde auch vom päpstlichen Hausprediger Raniero Cantalamessa am Karfreitag 2010 im Petersdom benutzt. Vgl. Artikel Argumente eines 'jüdischen Freundes', in: *Süddeutsche Zeitung* v. 3./4./5. April 2010.

Kirche und deren Einrichtungen zugrunde gerichtet werden. Dazu diente Gemmingen der drastische Vergleich mit dem Holocaust. Zugleich enthüllte er damit seine Auffassung zu den historischen Ursachen des rassebiologischen Antisemitismus. Gemmingen zeigt sich allem Anschein nach überzeugt, es habe – wie bei den tatsächlichen Straftaten einiger Jesuitenpatres durch Missbrauch Jugendlicher – als Auslöser des Holocaust bei "den Juden" Personen gegeben, die "unrecht getan" hätten. Dann habe man "schlimmerweise" aber "alle angeklagt und ausrotten wollen". Und dies drohe nun auch dem Jesuitenorden.

Von den Opfern des sexuellen Missbrauchs ist in dieser speziellen 'Analyse' öffentlicher Debatten keine Rede: Die Kirche und ihre Amtsträger werden zu den eigentlichen Opfern stilisiert,<sup>2</sup> diejenigen, die die Debatte öffentlich machten, als moralisch übel wollende 'Kirchenkritiker' verurteilt. Ihr Bemühen, den Opfern des Missbrauchs endlich Gerechtigkeit widerfahren lassen zu wollen gegen deren Peiniger, die priesterlichen Straftäter, soll dadurch entwertet werden. Die priesterlichen Straftäter aber wurden – wenn überhaupt – nach ihren Straftaten zunächst lediglich intern in ihren Ordensgemeinschaften und ihrer Diözesankirche mit Sanktionen belegt, die in der Regel in einer Versetzung bestand. Der Ruf des Priesters in der Öffentlichkeit und seine ungeschmälernten Einkünfte und Versorgungsansprüche wurden eigens nicht tangiert, da andernfalls auch der Ruf der katholischen Kirche selbst hätte Schaden nehmen können, so die Befürchtung. Es wurde also ein System der Geheimhaltung in Deutschland gepflegt, das im übrigen ausdrücklich von Rom aus angeordnet worden war. Nur der Glaubenskongregation sollten die Fälle zur internen Ermittlung gemeldet werden.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Die *taz* entschuldigt sich auf Seite 1 ihrer Ausgabe daher nach den Anwürfen des Regensburger Bischofs Gerhard Ludwig Müller gegen die Medien mit Vergleichen zur NS-Zeit konsequent "bei den wahren Opfern! Den Bischöfen", in: *die Tageszeitung* v. 22. März 2010.

<sup>3</sup> Die Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz von 2002 wurden nicht im gebotenen Maße umgesetzt, nicht zuletzt, weil Kardinal Josef Rat-

In der Regel wurde nach dem Ortswechsel des priesterlichen Straftäters sogar erneutem Missbrauch Vorschub geleistet. Das Mitwissen, Vertuschen und öffentliche Schweigen der kirchlichen Seite zu nachweislicher Sünde und Schuld der Priester nach kirchlichen Maßstäben und der durch die Kirche gewährte Schutz vor der notwendigen Verfolgung ihrer Straftaten durch öffentliche Gerichte steht in krassem Gegensatz zur Preisgabe der Opfer. Es waren in der Regel katholische Kinder und Jugendliche, also Mitglieder dieser Kirche. Sie spielten für die katholische Kirche allerdings keinerlei Rolle mehr und blieben sich selbst überlassen<sup>4</sup> mit ihren traumatischen Erlebnissen. Kein Therapieangebot, keine Kostenübernahme, keine Entschädigungszahlung, keine Entschuldigung seitens der Kirche.<sup>5</sup> Erst die aufklärende,

---

zinger, Präfekt der Glaubenskongregation (1981-2005), noch am 18. Mai 2001 an die Bischöfe das Schreiben "Epistula de delictis gravioribus" geschickt hatte, das die Bischöfe verpflichtete, unter strikter Geheimhaltung Missbrauchsfälle nach Rom zu melden. Doch gemeldete priesterliche Straftäter wurden nicht den öffentlichen Gerichten übergeben! Vgl. Andrea Bachstein, Entschlossene Zurückhaltung. Nach Darstellung des Vatikans ist es noch viel zu früh für eine Stellungnahme des Papstes, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 15. März 2010; Hans Küng, Ein historischer Vertrauensverlust. Fünf Jahre Benedikt XVI. – ein offener Brief an die katholischen Bischöfe weltweit, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 15. April 2010.

<sup>4</sup> In der irischen Kirche wurden Opfer sogar zum Schweigen gebracht: Wolfgang Koysl, Erpresser vor dem Herrn. Irlands Katholiken sind entsetzt, dass ihr Kirchenoberhaupt Sean Brady mithalf, Opfer eines pädophilen Pfarrers zum Schweigen zu bringen, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 16. März 2010.

<sup>5</sup> Als Beispiel sei hier der aus dem Essener Bistum versetzte und von der Münchener Erzdiözese mit Einwilligung durch dessen damaligen Erzbischof, Josef Kardinal Ratzinger, zur Zeit Papst Benedikt XVI., aufgenommene Priester H. angeführt, bei dem sämtliche Fallstufen zu belegen sind. Vgl. Berichterstattung in der *Süddeutschen Zeitung*: Erzbistum zieht Konsequenzen. Der pädophile Priester von Bad Tölz wird suspendiert – die Diözese gibt "gravierende Fehler" zu, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 16. März 2010; Matthias Drobinski, Von Anfang an gewarnt. Schon im Jahr 1980 stufte ein Psychiater den pädophilen Pfarrer H. als gefährlich ein, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 20./21. März 2010; K. Kampwerth, D. Stawski, K. Prummer, M. Drobinski, J. Pfund, A. Ra-

breite mediale Berichterstattung zwang die Katholische Kirche, ihre Bischöfe, Ordensleitungen und Priester, zum Schuldeingeständnis und zur Entschuldigung, freilich nicht alle. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Freiburger Erzbischof Robert Zollitsch, kündigte einen Neuanfang an. Er räumte ein: "Heute wird uns bewusst, dass aus falsch verstandener Sorge um das Ansehen der Kirche der helfende Blick für die Opfer nicht genügend gegeben war."<sup>6</sup> Der ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde würdigte das Versprechen dieses Neuanfangs in der Kirche. Das bisherige Verhalten der Amtsträger charakterisierte er pointiert als das "unselige Handeln nach Kirchenraison. Hauptsache, die Heiligkeit der Institution gerät nicht in Gefahr – diese Maxime ist der wahre Skandal und der Grund für die Krise".<sup>7</sup>

Das Reaktionsmuster zu heiklen Themen der Kirche taucht nicht erst bei heutigen Debatten auf. Es scheint einer längeren Traditionslinie verhaftet zu sein. Insbesondere bei den Kontroversen und Debatten zum Verhältnis der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus begegnen Fragen nach möglichen Tätern und Opfern sowie nach Wissen um Sünde, Schuld und Versagen innerhalb und außerhalb der Kirche, nach öffentlichem Schweigen darüber vor wie nach 1945. Nicht zuletzt der ritualisierte Vorwurf jenen gegenüber, die dieses alles zu erforschen und mit Fakten zu unter-

---

melsberger, Das große Erschrecken in den Pfarrgemeinden. Der nette Herr H. Er gilt als leutselig, doch der Priester hat noch eine andere Seite: Er ist pädophil – kaum einer wusste es, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 20./21. März 2010.

<sup>6</sup> [Matthias Drobinski], Bischöfe räumen Fehler ein. "Die Kirche hat Opfer von Missbrauch allein gelassen", in: *Süddeutsche Zeitung* v. 3./4./5. April 2010. Vgl. auch: Andrea Bachstein, "Der Schmerz der Reue". Papst Benedikt ruft die Kirche nach den Missbrauchsskandalen zur Buße auf, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 16. April 2010.

<sup>7</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, Das unselige Handeln nach Kirchenraison. Hauptsache, die Heiligkeit der Institution gerät nicht in Gefahr – diese Maxime ist der wahre Skandal und der Grund für die Krise, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 29. April 2010.

mauern suchen, kehrt ebenfalls wieder: die 'Kirchenkritiker' wollten nur der Kirche und einzelnen ihrer Vertreter schaden.

Im ersten Teil dieses kurz gehaltenen streitbaren Beitrags sollen Aspekte des katholischen Forschens und Debattierens nach 1945 bezüglich des Verhältnisses der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus unter die Lupe genommen werden. Im Mittelpunkt der Überlegungen des zweiten Teils sollen dann die für das Forschen relevanten Quellen vor 1945 stehen, die Aufschluss über Schweigen, Amtspflicht, Schuld und Versagen liefern, um die Debatten anhand authentischer Quellen fortführen zu können. Im dritten Teil wird schließlich ein methodisch übergreifender Forschungsansatz vorgestellt, der die NS-Zeit aus ihrer isolierten Betrachtungsweise heraus nimmt und in einen größeren Kontext durch eine Langzeitstudie stellt, die die Zusammenhänge vom Ersten zum Zweiten Weltkrieg zu beleuchten sucht.

### *I. Katholisches Forschen und Debattieren nach 1945*

Ein prominenter Zeitzeuge, der zwischen 1933 und 1945 in verantwortlicher kirchlicher Stellung tätig gewesen war, referierte in den 'wilden' 1960er Jahren in Heidelberg und Berlin und berichtete anschließend einem katholischen Historiker vertraulich darüber:

"Auf Tagungen, im Podiumsgespräch diese Dinge behandeln und dabei der eigenen Überzeugung ehrlich Ausdruck geben ist deshalb so schwer, weil die heutige junge Generation sich in die damalige Lage einfach nicht hineindenken kann und dabei noch alles mit einem ethischen Absolutismus beurteilt, den sie selbst nicht aufbringen wird, sollte es wieder einmal hart auf hart gehen.[...] Der junge Klerus am Ende einer lebendigen und guten Diskussion: Der sagt uns nicht die ganze Wahrheit! In [...] [Berlin] fehlte wenig, dass es zu Schlägereien gekommen wäre zwischen Alt und Jung. Eine Studentin schrie mich an: Sagen Sie doch endlich einmal:

Die Kirche hat versagt." Das Fazit des prominenten Zeitzeugen: "Die sind Schuldbekennnisse-süchtig".<sup>8</sup>

"Warum trifft die gesammelte Kritik vorzugsweise die katholische Kirche?"<sup>9</sup> Das fragt sich auch im Herbst 2009 konsterniert der Direktor der Forschungsstelle der von der Deutschen Bischofskonferenz finanzierten Bonner "Kommission für Zeitgeschichte", Karl-Joseph Hummel. In dem von ihm und Michael Kißener herausgegebenen Sammelband "Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten"<sup>10</sup> möchte er die "Agenten der moralischen Selbstkritik" entlarven, denen es im "moralischen Diskurs" nicht "primär um die geschichtliche Wahrheit" gehe, „die auf historische Fakten und Zusammenhänge angewiesen ist", "sondern um Deutung, die notfalls auch ohne Fakten und historische Einsicht auskommt".<sup>11</sup> Es würden die "Meßlaten

---

<sup>8</sup> Die in diesem Beitrag nicht nachgewiesenen Zitate anonymisierter Schreiber stammen aus dem von mir bereits ausgewerteten Nachlaß eines katholischen Historikers und Mitglieds der Kommission für Zeitgeschichte, Bonn. Da die Publikation dazu in Vorbereitung befindlich ist, soll hier lediglich ein kleiner Einblick in die Forschungsergebnisse gewährt werden, ohne zu viel vorweg zu nehmen.

<sup>9</sup> Karl-Joseph Hummel, Umgang mit der Vergangenheit: Die Schulddiskussion, in: Karl-Joseph Hummel/Michael Kißener (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten*, Paderborn u.a. 2009, S. 217-235, hier S. 234.

<sup>10</sup> Vgl. meine Rezension des Werks, in: *Neue Politische Literatur* [im Druck].

<sup>11</sup> Hummel, *Umgang*, S. 234. Der Wahrheitsanspruch wird also von der Kommission für Zeitgeschichte weiterhin erhoben, obwohl Christian Schmidtman von der Annahme ausgeht, alle 'Lager' der Forschungsrichtungen hätten den Wahrheitsanspruch aufgegeben: "Der Streit um die Vergangenheit war Bestandteil der Pluralisierung des Katholizismus und verebte in dem Maße, in dem sich der Katholizismus selbst als plural definierte und die 'Lager' ihre jeweiligen Exklusivitätsansprüche aufgaben. Unterstützend mag hinzugekommen sein, dass im Rahmen der kulturgeschichtlichen Wende eben auch in der Geschichtswissenschaft auf Wahrheitsansprüche verzichtet wird und die Akzeptanz für divergierende Deutungen gestiegen ist." Diskussionsbeitrag zu Leugers-Scherzberg, *Katholische Kirche*, von Christian Schmidtman, Studienrat im Kirchlichen Dienst, in: *theologie.geschichte – Zeitschrift für*

der jeweiligen Gegenwart für die Bewertung von damals angelegt".<sup>12</sup> Wie auch in der Debatte um die Missbrauchsopfer stößt man hier rasch auf die Erwähnung der "Kritiker"<sup>13</sup> zu denen die "dezidiert kirchen- und katholizismuskritischen Kirchenhistoriker und Publizisten"<sup>14</sup> und "kirchenkritische Historiker"<sup>15</sup> gezählt werden. Sie würden die "Ernsthaftigkeit und Wahrhaftigkeit der kirchlichen Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Judenverfolgung"<sup>16</sup> anzweifeln. Im Mittelpunkt aller Bemühungen steht die Verteidigung, die Apologie der katholischen Kirche.

Zu den vordringlichen Forschungsdesideraten zählt meiner Meinung nach mittlerweile die gründliche Erforschung der Forschungsgeschichte selbst, die das Verhältnis katholische Kirche und Nationalsozialismus betrifft. Offenkundig überdauern gewisse 'resistente' Positionen und Reaktionsmuster von Amtsträgern und Angestellten der Kirche sowie von kirchennahen und kirchenloyalen Personen unabhängig von den jeweiligen, auch neueren Forschungsergebnissen. Zwischen den Äußerungen des Zeitzeugens der 1960er Jahre und der aktuellen Publikation der Kommission für Zeitgeschichte liegen Jahrzehnte, doch die Argumentation ist verblüffend ähnlich.

Die Gründe hierfür müssen im konkreten Verlauf der Forschungsgeschichte gesucht werden. Darunter ist allerdings

---

*Theologie und Kulturgeschichte.* URL: <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2008/88.html>.

<sup>12</sup> Hummel, *Umgang*, S. 233.

<sup>13</sup> Christoph Kösters, Katholiken im Dritten Reich: eine wissenschafts- und forschungsgeschichtliche Einführung, in: Hummel/Kißener, *Katholiken*, S. 37-59, hier S. 50.

<sup>14</sup> Kösters, *Katholiken*, S. 51.

<sup>15</sup> Wolfgang Altgeld, Rassistische Ideologie und völkische Religiosität, in: Hummel/Kißener, *Katholiken*, S. 63-82, hier S. 63. Altgeld zitiert selbst Konrad Löw als Belegstelle, in: Ebd., S. 65, 73. Löw fiel wegen seiner Publikationen auf, in denen revisionistische Positionen und antisemitische Stereotype enthalten waren; vgl. meine Rezension in: *Neue Politische Literatur* 49 (2004), S. 320-322.

<sup>16</sup> Thomas Brechenmacher, Die Kirche und die Juden, in: Hummel/Kißener, *Katholiken*, S. 125-143, hier S. 143.



etwas anderes zu verstehen als das, was mit den Forschungsüberblicken, wie sie seitens der Kommission beispielsweise frühzeitig Ulrich von Hehl<sup>17</sup> mit einem instruktiven Literaturbericht oder in dessen Nachfolge Christoph Kösters in Berichten zum Forschungsstand lieferten.<sup>18</sup> Es geht nun darum, Forscher und ihre 'Schulen' und 'Schülerschaft', die Forschungsinstitutionen selbst und deren Freiheit oder Gebundenheit in inhaltlicher oder finanzieller Hinsicht für deren Publikationen zu untersuchen. Schließlich zählen dazu auch die sie kranzförmig umgebenden und stützenden Organe und Organisationen (Verlage, Publikationsorgane, Presse-, Funk- und Fernsehredaktionen, Akademien, Stiftungen, Vereine, Stipendienggeber usw.). Keineswegs sollten aber auch jene ohne 'Schulen', also die sich frei verstehenden Forscher und Forscherinnen, außer Acht gelassen werden bei der Analyse der Forschungsgeschichte.

Dass dieser Forschungsansatz bereits erhellende Ergebnisse liefern kann, erweist die von Olaf Blaschke kürzlich vorgelegte Studie "Geschichtsdeutung und Vergangenheitspolitik. Die Kommission für Zeitgeschichte und das Netzwerk kirchenloyaler Katholizismusforscher 1945-2000".<sup>19</sup> Dieser

---

<sup>17</sup> Vgl. Ulrich v. Hehl, Kirche, Katholizismus und das nationalsozialistische Deutschland. Ein Forschungsüberblick, in: Dieter Albrecht (Hg.), *Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung*, Mainz 1976, S. 219-251; ders., Kirche, Katholizismus und Nationalsozialismus. Ein Forschungsbericht, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2* (1983), S. 11-29.

<sup>18</sup> Vgl. Christoph Kösters, Katholische Kirche im nationalsozialistischen Deutschland. Aktuelle Forschungsergebnisse, Kontroversen und Fragen, in: Rainer Bendel (Hg.), *Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich zwischen Arrangement und Widerstand*, 2., durchges. Aufl., Münster 2004, S. 25-46; ders., *Katholiken*, S. 37-59.

<sup>19</sup> Vgl. Olaf Blaschke, Geschichtsdeutung und Vergangenheitspolitik. Die Kommission für Zeitgeschichte und das Netzwerk kirchenloyaler Katholizismusforscher 1945-2000, in: Thomas Pittrof/Walter Schmitz (Hg.), *Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen. Katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts*, Freiburg 2010, S. 479-521. Vgl. auch das Forschungsprojekt von Mark Edward Ruff zur Historisierung der Debatten um Katholische

Ansatz wird nun 'unterfüttert' werden mit der von mir bereits abgeschlossenen Auswertung eines Nachlasses eines Kommissionsmitglieds, das sich innerhalb des von Blaschke untersuchten Netzwerks als ein wesentlicher "Knotenpunkt" erwiesen hat. Ich möchte in diesem Rahmen nur einige Aspekte anschneiden, ohne meine Publikationsergebnisse zu sehr vorweg nehmen zu müssen.

### *Quellenzugangsbewirtschaftung*

Das besondere System der Quellenzugangsbewirtschaftung, wie ich dieses Phänomen bezeichnen möchte, machte in der Forschungspraxis selbstverständlich einige Kommissions-Netzwerker 'gleicher' als andere Forscherinnen und Forscher, die sich vergeblich um Zugang zu kirchlichen Archivalien bemühten, gerade weil sie die historischen Fakten und Zusammenhänge ungefiltert selbst studieren wollten. Als ein Wissenschaftler das Thema "Widerstand und Verfolgung in Bayern 1933-1945" bearbeitete und in diesem Zusammenhang auch auf kirchliche Archive angewiesen war, entrüstete er sich über einen kirchlichen Archivar und dessen geheime Informanten: "Irgend jemand hatte ihm bedauerlicherweise die falsche und mich ein wenig befremdende Information gegeben, in unserem Projekt herrschten kryptokommunistische Kräfte, es sei von links unterwandert. [...] Wie ein Gerücht von der Sorte, [...] entstehen konnte, ist mir unklar, denn das Institut für Zeitgeschichte hat ja nicht gerade den Ruf, eine Brutstätte der Linken zu sein". Diesem System der Quellenzugangsbewirtschaftung begegnen Forscherinnen und Forscher im übrigen bis zum heutigen Tag, wie aktuelle Beispiele zeigen.<sup>20</sup>

---

Kirche und Nationalsozialismus bis 1977 in der DFG-Forschergruppe Bochum. URL: <http://dbs-lin.rub.de/fg-religion/index>.

<sup>20</sup> Vgl. die neuerlichen Erfahrungen Dr. Dagmar Pöppings (konsterniert geschildert in: Pöpping an Herrn Minkenber, Bischöfliches Generalvikariat Münster, 10. Februar 2010) im Bistumsarchiv Münster. Ein amerikanischer Historiker berichtete in einem Gespräch am 16. Juli 2010, ein

*Der "Kampf um die augenblickliche öffentliche Meinung"*

Ein zweiter bedeutender Aspekt scheint mir die von einem katholischen Historiker damals ausgerufene "Vorwärtsstrategie" zu sein im "Kampf um die augenblickliche öffentliche Meinung". Dabei ging es, wenn man so will, um die Wahrung der 'acies bene ordinata', die Wahrung der wohl geordneten Schlachtreihe. Immer dann aber ergaben sich Irritationen, wenn beispielsweise ein Presseorgan oder ein Mann des eigenen 'Lagers' nicht in Schlacht-Reih und Glied stehen wollten. Ein zweiter katholischer Historiker beklagte sich gegenüber dem damaligen Nuntius: In der *Frankfurter Allgemeine Zeitung* werde in einer Verlagsanzeige für Band I des Werkes von Klaus Scholder "Die Kirchen und das Dritte Reich" geworben!<sup>21</sup> Es sei "eine zwar blasse, aber unmissverständlich lobende Stellungnahme des derzeitigen Leiters des Katholischen Büros Bonn [Prälat Bocklet]." Über den Verlag konnte schließlich erfolgreich unterbunden werden, dass ein Katholik für ein kirchenkritisches Werk eines Protestanten warb. Und auch das Ansinnen eines Teams des *Zweiten Deutschen Fernsehens*, in einem Film über die katholische Kirche und das "Dritte Reich" neben dem Protestanten Klaus Scholder nur einen einzigen katholischen Historiker zu Wort kommen zu lassen, stieß auf komplettes Unverständnis dieses katholischen Historikers, zumal "bei der Abhandlung eines primär katholischen Themas". Es müsse doch ein zweiter katholischer Zeitgeschichtler hinzu gezogen werden, also sozusagen zwei Katholiken gegen einen Protestanten. Als diese Forderung vom ZDF nicht erfüllt wurde, verweigerte der katholische Historiker seine Teilnahme. War das der 'kalte konfessionelle und weltanschaulich-politische Debattenkrieg' der Nachkriegszeit um die 'historische Wahrheit'? Die neuen internen Quellen dieser 'Kampfzeit' bieten

---

Bistumsarchivar habe ihm verschwörerisch erklärt, ihm werde er die Archivdokumente zeigen, er sei ja kein "amerikanischer Jude".

<sup>21</sup> Vgl. Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen, Frankfurt a.M. 1986.

einen konkreten Eindruck davon, wie sich katholische Historiker eine katholische 'Forschungs-' und 'Debattenkultur' in der pluralen, demokratischen Gesellschaft vorstellten.

Wir begegnen hier denselben Reaktionsmustern wie in der Debatte über den sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche im Jahre 2010. Es sollen nur 'zuverlässige' Katholiken in Anbindung an die katholische Kirche ungehinderten Zugang zu allen Informationen erhalten, nicht der Staatsanwalt. Zuverlässige Kirchenmänner sollten intern die Auswertung vornehmen und danach darüber entscheiden, in welcher Weise die Öffentlichkeit unter Wahrung der institutionellen Interessen der Kirche und in Abwehr der Herausforderungen durch die 'Kirchenkritiker' zu informieren sind. Daraus ergibt sich in erster Linie die Sorge um die Kirche (und nicht um deren Opfer), forschungsgeschichtlich bei der Kommission für Zeitgeschichte der logische Untersuchungsschwerpunkt, zunächst die Kirche und ihre Amtsträger als 'Opfer' zu erweisen. Es standen nicht die offenkundigen und eigentlichen katholischen Opfergruppen (Katholiken jüdischer Herkunft, katholische Sinti und Roma) oder Opfergruppen in katholischen Einrichtungen, wie die Zwangsarbeiter, als vordringliche Untersuchungsgegenstände auf dem Forschungsplan der Kommission. Finanziert durch die katholische Bischofskonferenz und in mehreren überarbeiteten Auflagen wurde seit 1984 unter dem reißerischen Titel "Priester unter Hitlers Terror"<sup>22</sup> zunächst der katholische Klerus untersucht. Auch katholische Laien wurden also nicht berücksichtigt, ganz zu schweigen von den "Braunen Priestern", die es, wie bekannt, ebenfalls gegeben hatte.<sup>23</sup> Eine Untersuchung der Zwangsarbeiter in katholischen Einrichtungen setzte erst ein, als eine

---

<sup>22</sup> Vgl. Ulrich von Hehl/Christoph Kösters u.a. (Bearb.), *Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung*, 4., durchges. u. erg. Aufl., Paderborn u.a. 1998.

<sup>23</sup> Vgl. Kevin Spicer, *Hitler's priests. Catholic clergy and national socialism*, Northern Illinois University Press 2008.

massive öffentliche Debatte darüber in Gang gekommen war.<sup>24</sup>

Den Katholiken jüdischer Herkunft und katholischen Sinti und Roma widmete sich die von der Bischofkonferenz geförderte Kommissionsforschung bislang nicht. So blieben die tatsächlichen Opfer der NS-Zeit in dieser katholischen Forschung unberücksichtigt. Diese Untersuchung hätte nämlich die Rolle der Kirche im "Dritten Reich" umfassender beleuchten müssen: Wissen, Schuld und Schweigen wären zu thematisieren gewesen auf dem Hintergrund des massenhaften Schicksals von katholischen Opfergruppen. Das war offensichtlich von geringerer Bedeutung für die Kommission. Man suchte eher noch die Angleichung an die Opferterminologie voran zu treiben, indem auch von "Endlösung" im Hinblick auf die Zukunft der Kirchen im "Dritten Reich" gesprochen wurde.<sup>25</sup> Katholisches Forschen und Debattieren nach 1945 wird sich also aus der internen Perspektive eines beteiligten katholischen Historikers und seines Netzwerkes weitaus differenzierter darstellen lassen als es die 'Kirchenkritiker'-Abwehrrituale der Kommissionspublikationen und deren eigene historiographische Darstellung bislang taten.

## *II. Katholische Quellen vor 1945 zu Schweigen, Amtspflicht, Schuld und Versagen*

Zu den nicht enden wollenden Kontroversen zählt weiterhin der Themenkomplex des Schweigens Papst Pius' XII. und der katholischen Bischöfe zu den Menschenrechtsverletzungen

---

<sup>24</sup> Vgl. das Diskussionspapier von August H. Leugers-Scherzberg, Katholische Kirche, Zwangsarbeiter und die Entdeckung des "kooperativen Antagonismus" in der "nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft", in: *theologie.geschichte – Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte*. URL: <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2008/84.html>.

<sup>25</sup> Heinz Hürten, "Endlösung" für den Katholizismus? Das nationalsozialistische Regime und seine Zukunftspläne gegenüber den Kirchen, in: *Stimmen der Zeit* 203 (1985), S. 534-545.

des nationalsozialistischen Regimes. Diese Kontroverse darf daher in diesem Zusammenhang nicht übergangen werden.

Einen katholischen Historiker hatte 1964, nach Erscheinen des Buches von Guenter Lewy, "Die Katholische Kirche und das Dritte Reich",<sup>26</sup> die Frage umgetrieben, ob sich die "Haltung des deutschen Episkopats zur Judenausrottung im zweiten Weltkrieg" klären lasse. Er habe in den Archiven die Quellen eingesehen. "Von einer lebhaften Aktivität in dieser Sache vonseiten des Episkopats kann nun aufgrund des schriftlich Belegbaren leider nicht die Rede sein. Entscheidend für die rechte Bewertung des Tun und Lassens der Verantwortlichen scheint mir jedoch wie auch schon im Fall [Rolf] Hochhuth die Frage zu sein, was und wie viel die Bischöfe von den nach Polen verschleppten Juden und der Endlösung gewusst haben."

Zu den interessantesten Entwicklungen in dieser höchst brisanten Dauer-Kontroverse um Wissen und öffentliches Reden der Bischöfe und des Papstes zählt es, dass bezüglich Papst Pius' XII. nun "Schweigen" in Anführungsstriche gesetzt wird. Solange jedoch die Quellenzugangsbewirtschaftung der römischen Archive die Amtszeit Pius' XII. (1939-1945) – und somit den Zeitraum der systematischen Verfolgung und Ermordung von Juden, Sinti und Roma – ausspart (wobei freilich immer schon einige Quellen dieser Phase zuverlässigen Katholiken zugänglich gemacht wurden), fehlen die relevanten historischen Quellen und Fakten. Bis dahin sollte man meiner Meinung nach getrost vom "beredten Schweigen" schreiben, das Interpretationen in verschiedene Richtungen offen hält. Denn explizit und eindeutig öffentlich vernehmbar sprach Pius XII. bekanntlich nicht von dem, was er wusste.

Am 24. Dezember 1942 aber benannte Pius XII. vor dem Kardinalskollegium explizit die ihn damals bewegende

---

<sup>26</sup> Vgl. Guenter Lewy, *The Catholic Church and Nazi Germany*, New York 1964; ders., *Die katholische Kirche und das Dritte Reich*, München 1965.

brennende religiöse Thematik: dass "Jerusalem" der Einladung und Gnade des Erlösers "mit starrer Verblendung und hartnäckiger Verleugnung entgegentrat, die es auf dem Wege der Schuld, bis hin zum Gottesmord geführt" habe.<sup>27</sup> Thomas Brechenmacher meint analysearm verharmlosend, die "Wahl dieser Bildlichkeit war vor dem Hintergrund der aktuellen Ereignisse nicht besonders glücklich." Die "theologische Aussage" sei aber "keine politische" gewesen.<sup>28</sup> Sie ist also als noch gravierender zu bewerten, muss man dem Historiker Brechenmacher entgegenhalten: Den Kardinälen war die allerhöchste Interpretation durch den Papst nochmals eingeschärft worden. Demzufolge konnte man theologisch und heilsgeschichtlich gar nicht anders als das aktuelle "Schicksal" des Volkes Israel bis in die Gegenwart des Jahres 1942 hinein als gottgewollte "Sühne" für die "Schuld", nämlich den "Gottesmord", anzusehen, bis das Gnadenangebot der einzig wahren Kirche Jesu Christi von "den Juden" dereinst angenommen werde!

Kommen wir aber zurück zur Frage nach dem Wissen um den Judenmord. Mittlerweile ist belegt, dass die deutschen Bischöfe über den Inhalt des Wannsee-Protokolls unmittelbar informiert worden sind – und dass sie dies auch nach Rom weiter leiteten.<sup>29</sup> Der Osnabrücker Bischof und nationalsozialistische Staatsrat Wilhelm Berning vermerkte im Anschluss an ein Gespräch mit Margarete Sommer, am 5. Februar 1942: "Es besteht wohl der Plan, die Juden ganz auszurotten".<sup>30</sup> Diese Einschätzung kam also nicht von ungefähr. Im Sammelband von Hummel/Kißener fehlt die für den katholischen Historiker 1964 noch entscheidende Diskussion

---

<sup>27</sup> Brechenmacher, *Kirche*, S. 130.

<sup>28</sup> Ebd., S. 131.

<sup>29</sup> Vgl. dazu ausführlicher: Jana Leichsenring, *Die Katholische Kirche und "ihre Juden". Das "Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin" 1938-1945*, Berlin 2007.

<sup>30</sup> Aufzeichnung Bernings, 5. Februar 1942, in: Ludwig Volk (Bearb.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945, Bd. V: 1940-1942*, Mainz 1983, S. 675, Anm. 1.

um das Wissen von Episkopat und Papst. Der neueste Quellenfund wird nicht einmal erwähnt oder kritisch diskutiert!

Als Forschungsdesiderat und als notwendige eigenständige Untersuchung muss aber unbedingt die Diskussion um Wissen, Schweigen, Amtspflicht, Schuld und Versagen aus den Interesse geleiteten Nachkriegsdiskursen gelöst und lediglich aufgrund der Quellen bis zum 8. Mai 1945 untersucht werden. Sonst stagniert die Diskussion weiterhin – wie seit Jahrzehnten schon. 'Kirchenkritiker' und 'Kirchenkritikerinnen' aus der Zeit vor 1945 aus den eigenen katholischen Reihen haben dann als "Meßlatte" ihre "jeweilige Gegenwart",<sup>31</sup> nämlich das damalige nationalsozialistische Regime und das damalige Verhalten ihrer katholischen Kirche bzw. ihre eigene Position als verantwortliche Amtsträger. Diese sollte nicht "durch Schweigen zu Verrätern ihres heiligen Amtes" werden, wie das Kardinal Michael Faulhaber schon 1934 formulierte.<sup>32</sup> Auch die kirchen- und regimekritischen anonymen Flugblätter, anonyme oder persönlich unterzeichnete Bittschriften an die Bischöfe und Kleriker sollten ediert und analysiert werden, um das Meinungsspektrum der Katholiken damals weiter auszuleuchten.<sup>33</sup> Selbstverständlich müssen die Opferzahlen nicht nur bei "Priester unter Hitlers

---

<sup>31</sup> Hummel, *Umgang*, S. 233.

<sup>32</sup> Faulhaber an Frick, 7. Februar 1934, in: Bernhard Stasiewski (Bearb.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945, Bd. I: 1933-1934*, Mainz 1968, S. 537f.

<sup>33</sup> Vgl. z.B. die Anonyme Stellungnahme (zitiert in: Antonia Leugers, "Opfer für eine große und heilige Sache". Katholisches Kriegserleben im nationalsozialistischen Eroberungs- und Vernichtungskrieg, in: Friedhelm Boll (Hg.), *Volksreligiosität und Kriegserleben*, Münster 1997, S. 157-174, hier S. 173f), die beklagt, zu "den konkreten Fällen der Unterdrückung und Aufhebung der Menschen- und Naturrechte im Falle der Juden und in so vielen Fällen in den besetzten Gebieten habe die deutsche katholische Kirche es nie gewagt, konkret zu sprechen." Sie sei eine "Kirche, die nur an sich denke". Vgl. weitere Beispiele für kritische Aufrufe von Laien an die Bischöfe, in: Antonia Leugers, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945*, Frankfurt a.M. 1996, S. 243f.



Terror", wie über Jahrzehnte in mehreren Auflagen dokumentiert, akribisch fest gehalten werden, sondern es müssen endlich auch die Opferzahlen und das persönliche Schicksal der katholischen Sinti und Roma<sup>34</sup> und der Katholiken jüdischer Herkunft<sup>35</sup> sowie auch – gegen Christian Schmidtmanns Meinun<sup>36</sup> – die genauen Zahlen der Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen, die noch immer ausstehen, erforscht werden. Dies fordert weiterhin zurecht August H. Leugers-Scherzberg<sup>37</sup> der Gründer des Schwerter Arbeitskreises für Katholizismusforschung, nach der Analyse der Ergebnisse des im Grunde genommen unabgeschlossenen Zwangsarbeiterprojekts.<sup>38</sup> Nicht zuletzt sollten die im

---

<sup>34</sup> Vgl. den Sammelband von Udo Engbring-Romang/Wilhelm Solms (Hg.), *Die Stellung der Kirchen zu den deutschen Sinti und Roma (= Beiträge zur Antiziganismusforschung, Bd. 5)*, Marburg 2008; Antonia Leugers, Die Verfolgung der Sinti und Roma im Dritten Reich in Publikationen katholischer Kirchenhistoriker, in: Engbring-Romang/Solms, *Stellung*, S. 27-33; Romani Rose, Die katholischen Bischöfe und die Deportation der Sinti und Roma nach Auschwitz-Birkenau, in: Gelsenzentrum. Portal für Stadt- und Zeitgeschichte. Zugriff: 20. Mai 2009. URL: [http://www.gelsenzentrum.de/katholische\\_kirche\\_sinti\\_roma.htm](http://www.gelsenzentrum.de/katholische_kirche_sinti_roma.htm). Als Bochumer Kirchenhistoriker und Mitglied der Kommission für Zeitgeschichte und Mitherausgeber der Kommissionsbände antwortete Prof. Dr. Wilhelm Damberg (an Leugers, 23. April 2007): "Nein, ich kann mich nicht erinnern, jemals über Sinti und Roma/Zigeuner auch nur eine Zeile geschrieben zu haben; kann mich auch nicht erinnern, dass diese Gruppe irgendwann einmal zum Thema von Kirchenhistorikern gemacht worden wäre". Nachdem ich Damberg meinen Beitrag für den Sammelband schickte, in dem ich Bezug nahm auf meine alten, Publikationen, ergänzte Damberg (an Leugers, 2. Mai 2007): "Solche neuen Befunde sind für mich immer wieder eine beunruhigende Frage nach den blinden Flecken unserer Forschungsarbeit".

<sup>35</sup> Vgl. Leichsenring, *Katholische Kirche*.

<sup>36</sup> "Und wir brauchen im Grunde auch keine genaue Zahl der Zwangsarbeiter in katholischen Einrichtungen", so Schmidtmann. Diskussionsbeitrag zu Leugers-Scherzberg, *Katholische Kirche*, von Christian Schmidtmann, Studienrat im Kirchlichen Dienst, in: *theologie.geschichte – Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte*. URL: <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2008/88.html>.

<sup>37</sup> Vgl. Leugers-Scherzberg, *Katholische Kirche*.

<sup>38</sup> Vgl. Antonia Leugers, 20 Jahre Schwerter Arbeitskreis Katholizismusforschung. Eine Tagungsglosse, in: *theologie.geschichte – Zeitschrift*

katholischen Raum spontanen oder organisierten Protestformen als Gegenform zum „beredten Schweigen“ systematisch untersucht werden, wozu nicht zuletzt auch der Protest in der Rosenstraße, der eine heftige Debatte auslöste, zu rechnen sein wird.<sup>39</sup> Der Vergleich mit den Unterschieden zu den Protesten der Bischöfe und Protestformen der Gläubigen im 'Täterland' Deutschland und in von Deutschen besetzten Ländern (Holland, Frankreich, usw.) muss dabei jeweils methodisch bedacht werden. Vom Protest in Holland lässt sich nun einmal nichts ableiten für die Folgen eines etwaigen Protests in Deutschland (das alte Edith Stein-Argument mit horrend überzogenen Phantasieopferzahlen)!<sup>40</sup> Demgegenüber muss auch das Reden untersucht werden, wo Bischöfe und Papst besser geschwiegen hätten, so beispielsweise bei der Rechtfertigung des Aprilboykotts 1933 gegen jüdische

---

für *Theologie und Kulturgeschichte*. URL: <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2006/20.html>. Druck: *theologie.geschichte – Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte* 1 (2006), Münster 2008, S. 351-356.

<sup>39</sup> Vgl. Antonia Leugers (Hg.), *Berlin, Rosenstraße 2-4: Protest in der NS-Diktatur. Neue Forschungen zum Frauenprotest in der Rosenstraße 1943*, Annweiler 2005; dies., Widerstand gegen die Rosenstraße. Kritische Anmerkungen zu einer Neuerscheinung von Wolf Gruner, in: *theologie.geschichte – Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte*. URL: <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2006/11.html>. Druck: *theologie.geschichte – Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte* 1 (2006), Münster 2008, S. 131-205; vgl. die Neuerscheinung zu Protestformen: Nathan Stoltzfus, *Say No to Hitler* [im Druck].

<sup>40</sup> Vgl. Theo Salemink, Bischöfe protestieren gegen die Deportation der niederländischen Juden 1942. Mythos und Wirklichkeit, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 116 (2005), S. 63-77; ders., Der Vatikan und die niederländischen Juden 1943 – eine zweite Richtigstellung, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 118 (2007), S. 110f.; Joachim Neander, Die Rosenstraße von außen gesehen – Wechsel der Perspektiven, in: Leugers, *Berlin*, S. 163-202. Vgl. demgegenüber: Rainer Decker, Der Vatikan und die niederländischen Juden 1943 – eine Richtigstellung, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 118 (2007), S. 106-109. Vgl. auch den Beitrag Saleminks in diesem Band.

Geschäfte, wie es der Hirtenbrief der bayerischen Bischöfe tat.<sup>41</sup>

### *III. Katholische Kriegsfriedensdiskurse 1914-1945*

Abschließend sei kurz hingewiesen auf mein Projekt, das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert und in Kooperation mit dem NS-Dokumentationszentrum in München an der Eberhard Karls-Universität Tübingen (2010-2013) durchgeführt wird. Es stellt einen neuen übergreifenden Ansatz vom Ersten Weltkrieg bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs dar, um die isolierte Betrachtungsweise der NS-Zeit zugunsten des umfassenderen Kontextes aufzubrechen.

„München war die Hauptstadt der NS-Bewegung und das nicht erst, seit dieser fragwürdige Titel der Stadt 1935 zugesprochen wurde“, so die Gründungsdirektorin des NS-Dokumentationszentrums, Irmtrud Wojak. „Warum und unter welchen Entstehungsbedingungen es dazu kam, und wie so sich das Terrorregime ab 1933 mit schier unfasslicher Geschwindigkeit in fast allen gesellschaftlichen, politischen und sozialen Lebensbereichen durchsetzen konnte, sind die zentralen Fragestellungen des NS-Dokumentationszentrums. Es wird sich im Hinblick auf die Täter und die Opfer, die Widerstandskämpfer und die Zuschauer, mit den handelnden Personen, Männern und Frauen, und der schweigenden Mehrheit auseinandersetzen, die sich durch ihr Schweigen nur allzu leicht zum Komplizen eines Unrechtsstaats machen

---

<sup>41</sup> Vgl. Hirtenbrief des bayerischen Episkopats, 5. Mai 1933, in: Stasiewski, *Akten* I, S. 130; vgl. dazu ausführlicher: Antonia Leugers, Die deutschen Bischöfe und der Nationalsozialismus, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, Paderborn 2005, S. 32-55, hier S. 51.

ließ, die Ausgrenzung, Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung geschehen ließ und daran aktiv mitwirkte.<sup>42</sup>

Mein DFG-Projekt "Katholische *Kriegsfriedensdiskurse* (1914/18–1939/45). München zwischen kulturellem Pluralismus und 'Hauptstadt der Bewegung'" soll einen spezifischen Beitrag zu dieser Erforschung bieten, war und ist München doch überproportional katholisch. Der Kriegsdiskurs dominierte nicht nur während der beiden Weltkriege (1914/18 und 1939/45) den privaten und öffentlichen Raum, sondern drückte auch in der Zwischenkriegszeit jedem Friedensdiskurs seinen alles beherrschenden Stempel auf. Mochten sich "Kriegserfahrungen" mitteilen lassen auf dem Hintergrund einer nicht zu bestreitenden Kriegsrealität, so verweigerte sich die Zwischenkriegszeit als Ort kommunizierbarer "Friedenserfahrungen", weil der "Friede" als nicht "wirklich" gewertet wurde. Es wurde um die "wahren", einer erhofften Revision anheim gegebenen Friedens-Bedingungen diskursiv weiter "gekämpft". Diese hier als "*Kriegsfriedensdiskurse*" begrifflich gefassten Auseinandersetzungen aber bargen das Legitimations- und Sinngebungspotential eines kommenden Zweiten Weltkrieges in sich, ohne allerdings mit den späteren Legitimationen des nationalsozialistischen Eroberungs- und Vernichtungskriegs identisch sein zu müssen.

Die Untersuchung möchte diese diskursiven Zwischenkriegskämpfe in der zur "Hauptstadt der Bewegung" des Nationalsozialismus mutierten, während der Weimarer Republik jedoch religiös, kulturell, gesellschaftlich und politisch noch pluralen Großstadt München analysieren. Am Beispiel der Isarmetropole werden erstmals spezifisch katholische "*Kriegsfriedensdiskurse*" vergleichend mit deren Bezugnahme auf andere religiöse, konfessionelle, partei- und gesellschaftspolitische Kriegs- und Friedens-Entwürfe untersucht.

---

<sup>42</sup> Irmtrud Wojak, Das neue NS-Dokumentationszentrum, in: *zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 8 (2009), S. 36-37, hier S. 36.

Inwieweit diene gerade die Teilhabe am „Kriegsfriedensdiskurs“ der Zwischenkriegszeit der gesellschaftspolitischen Positionierung von Katholiken in der pluralistischen Weimarer Republik? Wurden sie dadurch nach 1939 in eine ambivalente "Weltverantwortung" für ein "besseres Deutschland" gedrängt – nach Hinnahme der "Friedens"-, Revisions- und Expansionspolitik Hitlers bis in den Zweiten Weltkrieg hinein? Anhand der Binnenkommunikation relevanter katholischer Akteursgruppen, deren Angehörige am Ersten und Zweiten Weltkrieg beteiligt waren, soll überprüft werden, inwieweit sich gerade die Motive dieses "Kriegsfriedensdiskurses" legitimierend und sinnstiftend niederschlugen.

Mit meiner im Tübinger Sonderforschungsbereich 437 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft 2007–2008 geförderten Untersuchung „Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung“<sup>43</sup> konnte bereits ein zentrales Ergebnis über den eigenen Katholischen Krieg im Krieg Hitlers vorgelegt werden. In dieser Studie spielt beispielsweise die "Kriegserfahrung" der Erziehergeneration der Jesuiten im Ersten Weltkrieg und dessen Verarbeitung in der Zwischenkriegszeit unmittelbar hinein in die Wahrnehmung und Deutung des Zweiten Weltkriegs durch die junge Jesuitengeneration bis in ihre "Kriegserfahrung" und spezifisch katholische Kriegslegitimation.

Mit der im interdisziplinären DFG-Forschungsprojekt "Katholische Missionsschulen in Deutschland 1887-1940" an der Technischen Universität Dresden (2004-2007) erarbeiteten exemplarischen Datenbank ist zudem ein unentbehrliches Instrumentarium entwickelt worden, mit dem Einzelpersonen und deren Beziehungen zu anderen, ganzen Gruppen und Kollektiven in ihrer Verlaufsgeschichte sozialgeschichtlich untersucht werden können.<sup>44</sup> Historische Forschung kann

---

<sup>43</sup> Vgl. Antonia Leugers, *Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung*, Paderborn u.a. 2009.

<sup>44</sup> Vgl. Holger Gast/Antonia Leugers/August H. Leugers-Scherzberg, *Optimierung historischer Forschung durch Datenbanken. Die exemplari-*

tatsächlich durch Datenbanken optimiert werden. Man kann auf diese Weise erstmals in der Bildungsgeschichte den Umbau einer Schule mit allen Schülern als Individuen und als Kollektiv mit ihren Lehrern vom Kaiserreich über die plurale Weimarer Zeit mit der Zwischenkriegszeit zu einer gleichgeschalteten nationalsozialistischen Schule verfolgen, indem Veränderungen der Zusammensetzung der Kollektive auf der Mikroebene einer einzigen Institution im NS-Staat individualstatistisch auswertbar wurden. Dieses Hilfsmittel dürfte auch in der Katholizismusforschung auf lange Sicht unentbehrlich werden, vermag es doch nicht nur Schüler und Schulklassen mit ihren Lehrern, sondern beispielsweise auch analog Priestergruppen, Zentrumsabgeordnete oder einzelne Widerständler und ihre Widerstandsgruppen in der je spezifischen Entwicklung abzubilden nach regionaler und sozialer Herkunft, nach ihren biographischen Werdegängen, um sie in punktuellen Erhebungen oder in Längsschnitterhebungen vergleichend statistisch auswertbar zu machen.

---

*sche Datenbank "Missionsschulen 1887-1940"* (= Klinkhardt forschung), Bad Heilbrunn 2010.



## **II.**

### **AKTEURE**





Thomas Forstner

ZUR FRAGE NACH DEN ERSCHEINUNGSFORMEN DER  
DISTANZ ZWISCHEN KATHOLISCHEM KLERUS UND  
NATIONALSOZIALISMUS\*

In ihrem 1964 erschienen Essay „Reflections on The Deputy“ brachte die amerikanische Publizistin Susan Sonntag ein Jahr nach der Uraufführung des sofort auch in den USA stark rezipierten Dramas „Der Stellvertreter“ von Rolf Hochhuth den für sie zentralen Punkt bei der Frage nach dem kirchlichen Widerstand gegen den Nationalsozialismus zur Sprache: „Gerade weil es unter den Deutschen Menschen gab, die nicht schweigend zusahen, so sagt Hochhuth, haben wir das Recht die übrigen anzuklagen, die aus unverzeihlicher Feigheit schwiegen“<sup>1</sup>. Gerade weil die Kirche als einzige Institution intakt geblieben war, so diese Argumentation, hätte sie mehr tun müssen und gerade weil es in ihr Ausnahmestalten wie Maximilian Kolbe (1894–1941), Franz Reinisch (1903–1942), Bernhard Lichtenberg (1875–1943) oder Max Josef Metzger (1887–1944) gegeben hatte, erschienen das diplomatische Taktieren von Episkopat und Heiligem Stuhl, das Zurückweichen Eugenio Pacellis<sup>2</sup> und die Politik der

---

\* Der vorliegende Beitrag ist die erweiterte und umgearbeitete Fassung eines im November 2009 auf der Jahrestagung des *Schwerter Arbeitskreises Katholizismusforschung* gehaltenen Vortrags. Für anregende Diskussionen, wertvolle Hinweise und kritische Durchsicht des Manuskripts danke ich meinem Freund und Kollegen Archivoberrat Volker Laube M.A. (München).

<sup>1</sup> Susan Sonntag, Gedanken zu Hochhuths ‚Der Stellvertreter‘, in: *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*, Frankfurt a. M. 1982, S. 183–191 (Amerikanische Erstausgabe 1964: Reflections on ‚The Deputy‘), S. 191.

<sup>2</sup> Ausführlich und gründlich legte m.E. in sehr überzeugender Weise der Würzburger Kirchenhistoriker Dominik Burkard dar, dass es nach Lage aller Indizien Eugenio Pacelli war, der sowohl als Kardinalstaatssekretär wie auch als Papst aus politischen Motiven fast alle öffentlichkeitswirksamen Proklamationen des Heiligen Stuhls gegen den Nationalsozialismus verhinderte; vgl. Dominik Burkard, *Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor*

Eingabe und des mahnenden Wortes rückblickend als schwächlich und nutzlos angesichts des übermächtigen Gegners. Selbst ein Dokument wie die Enzyklika „Mit brennender Sorge“<sup>3</sup> im März 1937 von Reichskirchenminister Hanns Kerrl (1887–1941) gegenüber den deutschen Bischöfen als „offene Kampfansage“<sup>4</sup> bezeichnet und von Kirchenvertretern bis heute als „wichtigste[s] Dokument im Kampf der Katholischen Kirche gegen den Nationalsozialismus“<sup>5</sup> charakterisiert, gilt inzwischen selbst innerhalb der Kirchengeschichtsforschung nur noch als „klägliches Ersatz“ für den seit 1934 im Heiligen Offizium entstandenen und durch Paccellis Staatssekretariat unterdrückten Syllabus gegen die nationalsozialistischen Irrtümer und mithin als Ausdruck eines zumindest partiellen kirchlichen Versagens angesichts der totalitären Herausforderung.<sup>6</sup>

---

*dem Tribunal der Römischen Inquisition* (Römische Inquisition und Indexkongregation 5), Paderborn 2005, bes. S. 239–262.

<sup>3</sup> Vgl. zur Enzyklika grundlegend aber nicht erschöpfend Heinz-Albert Raem, *Pius XI. und der Nationalsozialismus – die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ vom 14. März 1937*, Paderborn u.a. 1979.

<sup>4</sup> So Reichskirchenminister Hanns Kerrl; zit. nach Klaus Gotto/Hans Günter Hockerts/Konrad Repgen, *Nationalsozialistische Herausforderung und kirchliche Antwort. Eine Bilanz*, in: Gotto, Klaus/ Repgen, Konrad (Hg.), *Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus*, Mainz 1980, S. 101–118, S. 109. Aus nationalsozialistischer Perspektive freilich keine überraschende Aussage.

<sup>5</sup> So der katholische Dogmatiker Rudolf Voderholzer in seinem Beitrag, *Die Enzyklika „Mit brennender Sorge“*, in: Generaldirektion der Staatlichen Archive Bayerns (Hg.), *Kardinal Michael von Faulhaber. 1869 bis 1952* (Ausstellungskatalog), München 2002, S. 311–321 hier S. 311.

<sup>6</sup> Vgl. Dominik Burkard, *Pius XII. und die Juden*, in: *Christ in der Gegenwart* (61) 2009 (Nr. 2, 3 und 4), S. 25f., S. 33f. und S. 41f. (Zitat ebd., S. 34). Insbesondere verzichtete die Enzyklika bewusst auf ein Eintreten für die Nichtkatholiken, obwohl derartiges im Vatikan durchaus diskutiert worden war. Der Rassismus wurde durchaus als Problem erkannt, darauf ihn zu problematisieren wurde aber bewusst verzichtet, respektive man verbarg sich – wie später Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache 1942 – hinter Formeln, die von den Nachgeborenen fast zwangsläufig als Nichteinmischung interpretiert werden mussten.

Immer wieder wird folglich im Hinblick auf den nach wie vor viel diskutierten Themenkomplex Nationalsozialismus und Kirche die Frage gestellt, ob nicht ein kollektiver Aufschrei der Kirche als einzig verbliebener gesellschaftlicher Großgruppe oder zumindest weniger Anpassung und mehr ziviler Ungehorsam ihrer Repräsentanten notwendig gewesen wäre?<sup>7</sup> Die katholische Kirche galt als die einzige intakte bürgerliche Institution im Dritten Reich, die kaum infiltriert gewesen war vom Nationalsozialismus. Nach dem Krieg begriffen die Katholiken ihr Handeln ex post als Beitrag zur „Ehrenrettung“ des deutschen Volks – ein Anspruch, der etwa in den Veröffentlichungen<sup>8</sup> des Münchener Dom-

---

<sup>7</sup> Zu den frühen, pointierten Vertretern dieser These sind zu rechnen Guenter Lewy, *Die katholische Kirche und das Dritte Reich*, München 1965, zu den aktuelleren zählt Georg Denzler, *Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich*, Zürich 2003. Zu wenig beachtet wurden im Kontext der internationalen Widerstandsforschung m.E. bislang die unterschiedlichen Rechtstraditionen zwischen dem deutschen und dem angloamerikanischen Raum, insbesondere die frühe Entwicklung und Anerkennung des die dortigen politischen Lager übergreifenden Konzepts des zivilen Ungehorsams in den USA – v.a. die Rezeption des geistigen Gründervaters dieses Konzept Henry David Thoreau und seiner programmatische Schrift *Civil disobedience*, dt. Von der Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat (1849) – ein Konzept, das in starkem Kontrast zur alteuropäischen, von der katholischen Kirche geförderten Interpretation des vierten Gebots und der daraus abgeleiteten Pflicht zum Gehorsam gegenüber der rechtmäßigen Obrigkeit steht. Vergleichbare Formen bewusst vollzogener Normverstöße wurden in Deutschland erst seit den 1960er Jahren in maßgeblichem Umfang vollzogen, von breiter gesellschaftlicher Akzeptanz waren sie auch zu diesem Zeitpunkt noch weit entfernt. In diesen unterschiedlichen Rechtstraditionen im Hinblick auf die Stellung des Individuums zum Staat sowie in der unterschiedlichen, zum Teil affirmativen, zum Teil ablehnenden Rezeption des *Civil disobedience*-Konzepts in den unterschiedlichen „Lagern“ der bundesdeutschen Historiographie dürfte eine wesentliche Ursache für die gänzlich unterschiedliche Interpretation von Widerstandshandlungen liegen.

<sup>8</sup> Vgl. Johannes Neuhäusler, *Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand*, 2 Bde., München 1946 (Zitat ebd., Bd. 1, 8); die späteren Publikationen Neuhäuslers, *Saat des Bösen. Kirchenkampf im Dritten Reich*, München 1964 und *Amboß und Hammer. Erlebnisse im Kirchenkampf*

kapitulars Johannes Neuhäusler<sup>9</sup> in deutlicher Weise zum Ausdruck kam. Insofern die Berufung auf den politischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus zu den Gründungsfundamenten der Bundesrepublik zählte<sup>10</sup>, nahmen auch die Kirchen diese Tradition für Ihren Binnenraum in Anspruch.<sup>11</sup> Auf der anderen Seite verwundern die

---

des Dritten Reiches, München 1967 lassen sich bereits als Reaktion auf die Stellvertreter-Debatte verstehen.

<sup>9</sup> Johannes Neuhäusler, geb. am 27.01.1888 in Eisenhofen/ Pfarrei Hirtlbach, Studium der Philosophie und Theologie in München, Priesterweihe 1913 in Freising, Koadjutor in Oberaudorf, 1917 Präses am Zentralgesellschaftenhaus München, 1918 Zentralkassier und Sekretär des Ludwig-Missions-Vereins, 1923 Präsident des Ludwig-Missions-Vereins, 1925 Präsident des Landeskomitees für Pilgerfahrten, Initiator des diözesanen Exerzitienhauses Fürstenried und des Spätberufenenseminars, 1932 Domkapitular (vom Erzbischof ernannt), 1933 kurze Schutzhaft, 1941-1945 in den Konzentrationslagern Sachsenhausen und Dachau interniert, 1947 Weihbischof, 1948 Ehrendoktorwürde der Universität München, 1955 Dompropst, 1961 Kapitularvikar, Päpstl. Thronassistent, 1968-1971 Bischofsvikar für die Seelsorbsregion Nord, gest. am 14. Dezember 1973. Neuhäusler verfasste nach 1945 zahlreiche wichtige Publikationen, die sich mit der Rolle der Kirche im Nationalsozialismus beschäftigten; vgl. Archiv des Erzbistums München und Freising, Metropolitankapitel, Personalakten VI; Siegmund Benker, Das Metropolitankapitel von 1933-1945, in: Georg Schwaiger (Hg.), *Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft*, 2 Bde., München 1984, Bd. 1, S. 256-284, hier S. 272ff.; Hans-Jörg Nesner, Das Metropolitankapitel zu München (seit 1821), in: Georg Schwaiger (Hg.), *Monachium Sacrum. Festschrift zur 500-Jahr-Feier der Metropolitankirche Zu unserer Lieben Frau in München*, München 1994, Bd. 1, S. 475-608, hier S. 500f. Höchst eigenwillig erscheint das starke Engagement Neuhäuslers zugunsten ehemals hochrangiger Nationalsozialisten (etwa des SS-Generals Karl Wolff oder Ilse Kochs, der Witwe des Lagerkommandanten von Buchenwald Karl Koch) nach 1945. Dieses bedarf noch einer kritischen historischen Aufarbeitung. Der sehr umfangreiche und hochinteressante Nachlass Neuhäuslers im Archiv des Erzbistums München und Freising ist aufgrund der Bestimmungen des kirchlichen Archivgesetzes vsl. bis zum Jahr 2034 für die Benutzung gesperrt.

<sup>10</sup> Vgl. Norbert Frei, *Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit*, München 1996.

<sup>11</sup> Siehe hierzu auch Rainer Bucher, *Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen*

kritischen Anfragen an die Rolle der Kirchen um so weniger, je mehr die katholische Kirche in ihrem Selbstverständnis als *societas perfecta* für sich in Anspruch nahm und nimmt, ein moralisch vollkommenes Gegenüber in Gegensatz zu unvollkommenen Größen wie Staat und Gesellschaft zu bilden – ein Maßstab, an dem sie naturgemäß auch durch Dritte gemessen wird. Gerade diese „dogmatische Selbstüberhöhung der idealen Kirche“<sup>12</sup> ist zugleich auch der Schlüssel zur Beantwortung der Frage, warum sie einerseits mit Anklagen rechnen muss, es ihr in Teilen andererseits immer noch so schwer fällt, sich in selbstkritisch reflexiver Weise mit ihrer eigenen Geschichte auseinanderzusetzen und immer noch apologetische Fluchtendenzen zu beobachten sind.<sup>13</sup> Für den Historiker wenig überraschend ist die Geschichte der Kirche im Nationalsozialismus aber nicht Schwarz und Weiß, „ihr Grundmuster nicht der Kontrast eines Schachbretts“. Die Grundfarbe dieser Geschichte ist wie die jeder Historie „grau, in unendlichen Schattierungen“, wie es Thomas Nipperdey in seinem bekannten Diktum formulierte.<sup>14</sup> Zwischen den idealtypischen Extremen „Opfer“ und „Täter“ gab es in der sozialen Wirklichkeit des Dritten Reichs vielfache Zwischenstufen, Formen von Anpassung, Abstand, Resistenz, Verweigerung oder Widerstand, um nur einige der in diesem Zusammenhang genannten Begriffe

---

*Kirche im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1998, S. 212 Anm. 495. Bucher konstatierte, dass in kirchlichen Erklärungen bis in die 1980er Jahre die Zurechnung der Schuld an die „Glieder der Kirche“, die Zurechnung des Widerstands aber an die Kirche selbst erfolgte.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu im Kontext einer Debatte über die aktuelle Verfassung der Kirchen: Friedrich Wilhelm Graf, Was wird aus den Kirchen? in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 77 (2010) vom 1. April 2010, 35f.

<sup>13</sup> Als jüngeres Beispiel hierfür wäre die vom Pontificio Comitato di Scienze Storiche veranstaltete Ausstellung „Opus Justitiae Pax: Eugenio Pacelli – Pius XII. (1876-1958)“ zu nennen, der ein Rezensent bescheinigte: „An einer wissenschaftlich-kritischen Auseinandersetzung scheint wenig Interesse zu bestehen.“ (<http://hsozkult.geschichte.huberlin.de/rezensionen/id=108&type=rezausstellungen>).

<sup>14</sup> Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 2: Machtstaat vor der Demokratie, München 1998, S. 905.

anzuführen.<sup>15</sup> Auch ist ein Konsens über das, was als Verfolgung zu verstehen ist, selbst bei den Beteiligten nicht ohne weiteres erkennbar.<sup>16</sup> Im Folgenden wird es am Beispiel des Klerus der Erzdiözese München und Freising<sup>17</sup> darum gehen, diese Zwischenstufen näher zu betrachten, zu untersuchen, mit welchem begrifflichen Instrumentarium sich die zwischen katholischem Klerus und Exponenten des NS-Regimes zu beobachtenden Konflikte erfassen lassen und welche besonderen Qualität der Mehrzahl dieser aus dem kirchlichen Alltagsgeschäft erwachsenden Konflikte inne wohnt.

### *Widerstandsmodelle und ihre Kritik*

Bezüglich des „Widerstandes“ von Kirche und Katholiken im Dritten Reich sind von der Forschung verschiedene Modelle entwickelt worden. Dabei sind diese Modelle vor allem auf die katholischen Laien fixiert, oder sie behandeln Laien und Kleriker unterschiedslos. Spezielle Modelle im Hinblick auf den katholischen Klerus gibt es nicht. Die vorhandenen Modelle<sup>18</sup> werten den katholischen Widerstand in sehr

---

<sup>15</sup> Während hier nur die Formen von Distanz und Gegnerschaft zum Nationalsozialismus behandelt werden, sei ergänzend auf den Beitrag von Olaf Blaschke in diesem Band verwiesen, der sich auch mit Formen von Nähe und Kollaboration auseinandersetzt.

<sup>16</sup> Vgl. Klaus Fettweis, *Zwischen Herr und Herrlichkeit. Zur Mentalitätsfrage im Dritten Reich an Beispielen aus der Rheinprovinz* (Veröffentlichungen des bischöflichen Diözesanarchivs Aachen 42), Aachen 1989, S. 126.

<sup>17</sup> Eine Dissertation des Verfassers zum Thema „Der Klerus der Erzdiözese München und Freising in den Jahren 1918 bis 1945“ steht unmittelbar vor dem Abschluss. In dieser Arbeit stehen kulturgeschichtliche Fragestellungen wie Berufung, Seminarerziehung, Studium und priesterliche Lebens- und Alltagskultur im Vordergrund.

<sup>18</sup> Einen Überblick über Widerstandsmodelle liefern etwa Christoph Kleßmann, *Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Deutschland*, in: Richard Albrecht/Willy Brandt/Ralph Giordano, u.a. (Hg.), *Widerstand und Exil 1933-1945*, Bonn 1986, S. 11-38 und Winfried Becker, *Begriffe und Erscheinungsformen des Widerstands gegen den Nationalso-*

unterschiedlicher Weise. Ger van Roon etwa, der sich an dem vierstufigen Modell des Widerstandes von Ernst Wolf orientierte<sup>19</sup>, konstatierte, die katholische Kirche als Gesamtheit sei „eigentlich nie über die erste Stufe, die Abwehr staatlicher Übergriffe, hinausgelangt.“<sup>20</sup> Nur eine kleine Anzahl einzelner Katholiken sei über diese Stufe hinausgegangen und nur sehr wenige hätten die vierte Stufe, die des politischen Abwehrkampfes, erreicht. Van Roon stellt deshalb fest: „Der katholische Widerstand war im Grunde ein Widerstand einzelner und kleiner Gruppen.“<sup>21</sup> Zu einem noch kritischeren Ergebnis gelangten die beiden Forscher Gerhard Paul und Klaus-Michael Mallmann, welche ausgehend von Milieuforschungen im Saarland die These vertreten, dass politischer Widerstand den Katholiken nur nach einem Bruch mit zentralen Werten ihrer Kirche, vor allem der von dieser geforderten Loyalität gegenüber der Obrigkeit, möglich gewesen sei.<sup>22</sup> Ein entgegengesetztes Bild entwerfen die katholischen Historiker Klaus Gotto, Hans Günter Hockerts und

---

zialismus, in: *Jahrbuch für Volkskunde*, Neue Folge 12 (1989), S. 11-42, hier S. 18-22. Der Widerstandsbegriff Beckers erscheint unserer Auffassung nach allerdings viel zu weit gespannt, insofern er bereits Passivität als Form des Widerstands begreift.

<sup>19</sup> Vgl. Ernst Wolf, Zum Verständnis der politischen und moralischen Motive in der deutschen Widerstandsbewegung, in: Hans Buchheim/Walter Schmitthenner (Hg.), *Der deutsche Widerstand gegen Hitler*, Köln/ Berlin 1966, S. 215-255. Dieses vierstufige System wurde von Ger van Roon (*Ger van Roon, Widerstand im Dritten Reich. Ein Überblick*, 7. Auflage, München 1998, S. 100) für die Kirchen (vor allem die evangelische Kirche) adaptiert: 1. Abwehr staatlicher Übergriffe, 2. Eintreten für die freie Verkündigung des Evangeliums, 3. Widerstehen aufgrund des Wächteramtes der Kirche und 4. ein sich auf die politische Ebene erstreckender Widerstand aus christlicher Mitverantwortung.

<sup>20</sup> Van Roon, *Widerstand*, S. 121.

<sup>21</sup> Ebd..

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Gerhard Paul, „...gut deutsch, aber auch gut katholisch“. Das katholische Milieu zwischen Selbstaufgabe und Selbstbehauptung, in: Ders./Klaus-Michael Mallmann: *Milieus und Widerstand. Eine Verhaltensgeschichte der Gesellschaft im Nationalsozialismus* (= *Widerstand und Verweigerung im Saarland 1935-1945*, Bd. 3), Bonn 1995, S. 25-152.



Konrad Repgen. Obwohl der von ihnen entwickelte Widerstandsbegriff zunächst sehr differenziert erscheint<sup>23</sup>, fällt auf, dass das hier entwickelte Koordinatensystem von den Motiven der Handelnden absieht, es setzt vielmehr eine anti-nationalsozialistische Grundhaltung von Katholiken als gegeben voraus und bewertet die Handlungen dementsprechend. Ob eine bestimmte Haltung oder Handlung eine Ausdrucksform des Widerstandes ist, gilt es aber jeweils erst nachzuweisen. Eine oppositionelle Handlung setzt eine bewusste Auseinandersetzung mit der weltanschaulichen und politischen Programmatik des Nationalsozialismus bzw. dem Handeln seiner Repräsentanten voraus.<sup>24</sup> Problematisch erscheint zudem die Verwendung des Oberbegriffs des Widerstands für alle vier Stufen nicht angepassten Verhaltens.<sup>25</sup> Auch sind starke Zweifel angebracht, ob die in diesem Mo-

---

<sup>23</sup> Diese entwickelten ein vierstufiges System des Widerstands, wobei der Widerstandsbegriff in einem weiten Sinn alle vier Teilphänomene, in einem enger umgrenzten Sinn speziell die vierte Stufe der politisch motivierten Gegnerschaft bezeichnete: Punktuelle Unzufriedenheit als erste Stufe, Nicht-Anpassung und Selbstbewahrung als zweite, Protest als dritte und schließlich einen aktiven, auf den Umsturz des Systems gerichteten Widerstand im engeren Sinn als vierte Stufe. Betont wurde ferner, dass die Stufen eins bis drei sich jeweils nur auf Teilbereiche des Herrschaftssystems bezogen und nur die vierte Stufe gegen das NS-Herrschaftssystem in toto gerichtet war; vgl. Gotto/ Hockerts/ Repgen, *Herausforderung*, S. 103f.

<sup>24</sup> Vgl. Cornelia Rauh-Kühne, *Anpassung und Widerstand? Kritische Bemerkungen zur Erforschung des katholischen Milieus*, in: Detlef Schmiechen-Ackermann (Hg.), *Anpassung, Verweigerung, Widerstand. Soziale Milieus, politische Kultur und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Deutschland im regionalen Vergleich*, Berlin 1997, S. 145-164, hier S. 148f.

<sup>25</sup> Bucher, *Kirchenbildung*, S. 212-214 spricht deshalb m. E. zu Recht von einem „entgrenzten Widerstandsbegriff“, der diesem Modell zugrunde liege (ebd., S. 212). „Die unleugbare Fähigkeit der katholischen Kirche im ‚Dritten Reich‘, die Nazifizierung ihrer eigenen Strukturen – insofern sie nicht, wie der politische Katholizismus und Teile des Verbandskatholizismus, sowieso gänzlich eliminiert werden konnten – weitgehend zu verhindern, wird schließlich unter einem Resistenz- oder Immunitätsbegriff gefasst, den man nicht versäumt, semantisch zum Widerstand aufzuwerten“ (ebd., S. 214).

dell entwickelten ersten beiden Stufen, die im Regelfall durchaus eine partielle Zustimmung zum Regime einschlossen, tatsächlich als Widerstand im eigentlichen Sinn bezeichnet werden können. Ist ideologische Nichtanpassung mit dem Begriff des Widerstands tatsächlich optimal charakterisiert? Kann das Phänomen der ideologischen Nichtanpassung tatsächlich den Erscheinungsformen des Widerstands zugerechnet werden?

Nach meiner derzeitigen Sicht erscheinen im Wesentlichen drei Begriffe geeignet, um die Distanzsituation von Klerikern zu Ideologie, Herrschaftspraxis und Exponenten des Nationalsozialismus zu charakterisieren: Abstand, Selbstbehauptung und Widerstand. Diese drei Begriffe sollen dabei helfen, zwischen den vielfältigen Äußerungen nonkonformen Verhaltens, der Beharrungskraft traditioneller Milieus gegenüber dem nationalsozialistischen Druck und weitergehenden Widerstands- und Verweigerungsmechanismen zu unterscheiden.

### *Abstand*

Der Begriff des „Abstandes“ wurde zuerst von Konrad Repgen zur Charakterisierung der verschiedenen Phänomene der ideologischen Nichtanpassung vorgeschlagen, wenn auch nicht in besonderer Weise mit Bezug auf den Klerus.<sup>26</sup> Er charakterisiert das Selbstverständnis von Kirchenvolk und Kirchenführung, „dass die Kirche sich mit ihren Normen und Entscheidungen nicht dem Diktat Hitlers unterwerfen dürfe, sondern Abstand zu halten habe. Ein solcher Abstand konnte

---

<sup>26</sup> Vgl. Konrad Repgen, *Widerstand oder Abstand? Kirche und Katholiken in Deutschland 1933 bis 1945*, in: Klaus Hildebrand/Udo Wengst/Andreas Wirsching (Hg.), *Geschichtswissenschaft und Zeiterkenntnis. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (Festschrift für Horst Möller), München 2008, S. 555-558. Obwohl Repgen den Begriff explizit für die Charakterisierung der Haltung von Katholiken verwendet, ließe er sich auch auf andere gesellschaftliche Gruppen anwenden, etwa die Sozialdemokraten.

– je nachdem – groß oder klein werden und sein: er blieb stets etwas vom System des ‚Dritten Reichs‘ her Unverfügbares<sup>27</sup>, so Repgen.

Der Begriff des Abstands lässt sich meines Erachtens gut auf die Situation des Klerus applizieren<sup>28</sup>, er bezeichnet gewissermaßen die grundsätzliche Normaldisposition des Priesterstandes in Bezug auf den Nationalsozialismus. Diese ergab sich zum großen Teil aus den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und der kirchlichen Antwort auf diese. Die innere Struktur der Kirche und ihres Klerus begünstigte das Abstand-Halten. Die Klerusbildung war darauf ausgerichtet, eine vormodern geprägte Elite mit geschlossener Identität zu etablieren, die sich gegenüber den Zumutungen der modernen Gesellschaft in einer Defensivposition einrichtete.<sup>29</sup> Charakteristisch für den bis im 20. Jahrhundert vorherrschenden „ultramontanen Priestertypus“ (Monika Nickel) war ein „rituell-affektiver Pastoralstil“ und „ein dezidiert geistlicher, der Würde des Amtes angemessener Habitus, der

---

<sup>27</sup> Repgen, *Widerstand oder Abstand*, S. 557.

<sup>28</sup> Hingegen erscheint der von Heinz Hürten vorgeschlagene Begriff des „Zeugnisses“ (vgl. Heinz Hürten, *Zeugnis und Widerstand. Zur Interpretation des Verhaltens der katholischen Kirche im Deutschland Hitlers*, in: Peter Steinbach (Hg.), *Widerstand. Ein Problem zwischen Theorie und Geschichte*, Köln 1987, S. 144-159) im Hinblick auf die historische Forschung wenig brauchbar, zumal er bereits semantisch eine Intention – nämlich die des Zeugnis Ablegens – unterstellt, die nur bei einigen Einzelpersonen überhaupt fraglos angenommen werden kann. Zur deutlichen Kritik an Hürtens Zeugnis-Begriff auch aus theologischer Sicht siehe Bucher, *Kirchenbildung*, S. 210 Anm. 488.

<sup>29</sup> Der Pastoraltheologe Rainer Bucher sprach in diesem Zusammenhang von einem Dispositiv der Dauer, einer „friedliche[n] Koexistenz von externer Weltabstinenz mit internem Integralismus“. Dem spezifischen Irritationspotential der Moderne wurde vor allem durch Stillstellung begegnet. Die Installation dieses Dispositivs der Dauer war Bucher zufolge im Wesentlichen durch drei Vorgänge charakterisiert: Die Organisation der kirchlichen Außenbeziehungen als zwischenstaatliche Relationen (v.a. Konkordate), die Ausrichtung der Innenbeziehungen auf das gläubige Individuum und individuelle, sehr persönliche Frömmigkeitsformen und die Zentralisierung und Juridifizierung von Kirche und Theologie; vgl. Bucher, *Kirchenbildung*, S. 42f. und S. 211 (Zitat).

bestimmte Verhaltensweise ausschloss.<sup>30</sup> Der Priester wurde auch äußerlich bereits durch seine Kleidung sichtbar zum Exponenten einer sich mehr und mehr von Welt und Gesellschaft abhebenden Kirche. Es handelte sich um eine nach dem „strengkirchlichen Priesterideal“<sup>31</sup> formierte, geschlossene Gesellschaft, die durch ein effektives Devianzmanagement aufrecht erhalten wurde, welches sich durch relative Toleranz nach Innen und doktrinäre Härte nach Außen manifestierte. Diese Absonderung des Klerus leistete bereits im Verlauf des 19. Jahrhunderts einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Ausbildung einer „traditionalistisch geprägten katholischen Subgesellschaft“<sup>32</sup>, die bis weit in die 1950er Jahre Bestand hatte.<sup>33</sup> Die binnenkirchliche Homogenisierung und Weltabstinenz erzeugten eine Abwehrhaltung des Klerus gegen verschiedenste Ausfaltungen der Moderne, darunter auch den Nationalsozialismus.<sup>34</sup> Die „Fluchtt-

<sup>30</sup> Monika Nickel, *Die Passauer Theologisch-praktische Monatsschrift. Ein Ständesorgan des bayerischen Klerus an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert* (Neue Veröffentlichungen des Instituts für ostbairische Heimatforschung 53), Passau 2004, S. 208.

<sup>31</sup> Vgl. zur Ausbildung dieses „strengkirchlichen Priesterideals“ am Beispiel der Klerusbildung im Bistum Münster die instruktive Untersuchung von Thomas Schulte-Umberg, *Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776-1940* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 85), Paderborn 1999.

<sup>32</sup> Nickel, *Monatsschrift*, S. 208.

<sup>33</sup> Vgl. zu den Mentalitäten des bayerischen Klerus in der Nachkriegszeit Michael Fellner, *Katholische Kirche in Bayern 1945-1960. Religion, Gesellschaft und Modernisierung in der Erzdiözese München und Freising* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 111), Paderborn u. a. 2008, S. 90-100.

<sup>34</sup> Die von Rainer Zitelmann in den 1980er Jahren angestoßene und ältere Thesen David Schoenbaums aus den 1960er Jahren aufgreifende Kontroverse zum Thema Nationalsozialismus und Modernisierung kann und soll hier nicht gespiegelt werden, vgl. hierzu die Zusammenfassung bei Hans Mommsen, Noch einmal: Nationalsozialismus und Modernisierung, in: *Geschichte und Gesellschaft* 21 (1995), S. 391-402. In unserem Zusammenhang von Interesse sind vor allem die von Jeffrey Herf (Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge 1984) vertretene These

denz in den kirchlichen Innenraum<sup>35</sup> begünstigte insbesondere beim Klerus, mit geringerem Erfolg bei den Gläubigen, eine gewisse Immunsisierung gegenüber dem jeweiligen Zeitgeist, den Gegenwartsmoden und kurzlebigen gesellschaftlichen Phänomenen wie den Ideologien des 20. Jahrhunderts. Durch die Einrichtung im „Dispositiv der Dauer“ – an sich müsste wohl treffender von einem Dispositiv der Defensive die Rede sein – gelang es der katholischen Kirche in so starkem Ausmaß wie keinem anderen relevanten gesellschaftlichen Teilsystem, ihren Klerus ideologisch gegen die Einflüsse des Nationalsozialismus zu immunisieren.<sup>36</sup>

Insofern bringt der Abstandsbegriff vor allem eine Potentialität zum Ausdruck. Die katholische Grunddisposition bewirkte nicht ohne weiteres Widerstand im engeren Sinn, „wohl aber einen Abstand, aus dem Verhaltensweisen der Verweigerung, des Protestes und des aktiven Widerstands erwachsen konnten“, so formuliert in diesem Zusammenhang Hans Günter Hockerts.<sup>37</sup> Widerstand und Selbstbehauptung setzen also zwangsläufig immer einen mehr oder weniger großen Abstand voraus. Insofern ergibt sich das, was als Abstand zu qualifizieren ist, ohne gleichzeitig Widerstand oder Selbstbehauptung zu sein, aus einer Abgrenzung zu diesen beiden im folgenden noch näher zu bestimmenden Phänomenen. Die Begrifflichkeit des Abstands führt

---

des Nationalsozialismus als „reaktionären Modernismus“ und die Theorie des Soziologen Zygmunt Baumann (*Zygmunt Baumann, Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 1992), der im Holocaust nicht den Rückfall in archaische Barbarei sieht, sondern ihn als das Ergebnis eines Ringens um absolute Ordnung und eines Kampfes gegen jede Form von Ambivalenz sieht, die aus der Moderne resultieren.

<sup>35</sup> Thomas Ruster, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn 1994, S. 367

<sup>36</sup> Die so genannten braunen Priester blieben, setzt man ihre Zahl in Relation zum Grad der Nazifizierung der deutschen Gesamtgesellschaft, geradezu ein Außenseiterphänomen; vgl. Kevin Paul Spicer, *Hitler's Priests. Catholic Clergy and National Socialism*, DeKalb (IL) 2008.

<sup>37</sup> Zit nach Repgen, *Widerstand oder Abstand*, S. 558.

die Mehrzahl der Phänomene der ideologischen Nichtanpassung auf einen realistischer anmutenden Kern zurück, als der zu weit gefasste und methodisch hierfür ungeeignete allgemeine Widerstandsbegriff.

Die Art und Weise, in der dieser Abstand sichtbar wurde, konnte sehr unterschiedliche Ausprägungen annehmen, auf die hier nicht *en detail* eingegangen werden kann. Darunter fand sich zum einen subtile Regimekritik, wie etwa Primizbildchen mit der Darstellung des Hl. Thomas Morus, die von den Geistlichen als Kritik an der ungerechten Verurteilung von Standesangehörigen durch den Staat verstanden wurden,<sup>38</sup> zum anderen aber auch unbedachte Stammtischtiraden wie jene abfälligen Äußerungen eines Münchner Priesters über den Münchener NS-Ratsherren Christian Weber, dieser sei „ein stets besoffenes Schwein“, der ebenso wie Gauleiter Wagner vielfach betrunken sei.<sup>39</sup> Wenn hier auch in

---

<sup>38</sup> Dieser, ehemaliger Lordkanzler des Königs Heinrich VIII. von England, war bekanntlich 1535 hingerichtet worden, weil er seinem König einen Eid verweigert hatte, der ihn in Widerspruch zum Papst gebracht hätte. Er wurde 1886 selig und 1935 [!] heilig gesprochen. Dem Liturgiewissenschaftler Winfried Haunerland zufolge wurden Darstellung des Hl. Thomas Morus in der NS-Zeit von den Verbreitenden als politisches Statement interpretiert. Inwiefern dies rezipiert wurde, bleibt unklar; vgl. Winfried Haunerland, *Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas* (Studien zur Pastoralliturgie 13), Regensburg 1997, S. 432.

<sup>39</sup> Vgl. Archiv des Erzbistums München und Freising, Nationalsozialistische Verfolgung katholischer Geistlicher, Fragebogen A, Johann Baptist Heldwein, Beilage 9. Der genannte Christian Weber, geb. 1883, gehörte der NSDAP seit 1921 an und zählte anfangs zum engsten Führungskreis um Hitler. Seit 1926 vertrat er die NSDAP im Münchener Stadtrat, seit 1933 saß er deren Fraktion dort vor und war zugleich Präsident des Kreistags von Oberbayern. Im Schlosspark Nymphenburg ließ der Pferdenarr bizarre operettenhafte Reiterspiele mit halbnackten Frauen inszenieren, die seinen Ruf als Lebemann festigten. Wegen seines gewalttätigen und rüpelhaften Auftretens, seines exzessiven Lebenswandels und ungehemmter persönlicher Bereicherung war Weber auch in den eigenen Kreisen umstritten, er verunglückte im Mai 1945 tödlich; vgl. zu ihm Thomas Martin, Aspekte der politischen Biographie eines lokalen NS-Funktionärs. Der Fall Christian Weber, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 57 (1994), S. 435-484.

markanter Weise deutlicher Abstand zu Verhalten und Habitus zweifelhafter NS-Größen deutlich wird, kann man – auch wenn diese Äußerungen dem betroffenen Priester eine sechsmonatige Gefängnishaft einbrachten – diesen kaum zum Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus stilisieren.

Jedoch bleibt zum Begriff des Abstands, wie ihn Konrad Repgen eingeführt hat, zweierlei ergänzend beziehungsweise einschränkend anzumerken. Erstens ist der Abstand des Klerus, wie schon angedeutet, nicht nur ein Abstand von den Phänomenen des Nationalsozialismus, sondern auch ein Abstand von den Phänomenen der modernen Welt an sich, der vorwiegend aus den bereits angeführten besonderen Bedingungen der Sozialisation und weltanschaulichen Prägung des Klerikerstandes resultiert. Die katholische Kirche verharnte bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und zum Teil darüber hinaus in offener Gegnerschaft zur säkularen Moderne, „zu Entwurf und Realität einer pluralen, auf der Grundlage der Werte der Französischen Revolution organisierten Industriegesellschaft, einschließlich der für diese Gesellschaften typischen personalen Existenzentwürfe individueller Selbstbestimmung.“<sup>40</sup> Bereits Ernst-Wolfgang Böckenförde benannte in seinem wirkungsmächtigen Hochland-Beitrag 1960/61 als Ursache hierfür den tief verwurzelten Antiliberalismus der römischen Kirche, der geschichtlich ein Ergebnis der Abwehr und Überwindung der Aufklärung sei.<sup>41</sup> Die katholische Kirche blieb auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch dem antipluralistischen Integrationsmodell verpflichtet, dem

---

<sup>40</sup> Bucher, *Kirchenbildung*, S. 41; vgl. zum weiteren Problemkreis auch Martin Greschat, *Das Zeitalter der industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne*, Stuttgart u.a. 1980.

<sup>41</sup> Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung, in: *Hochland* 53 (1960/61), S. 215-239 – hier zitiert nach dem Wiederabdruck in: Rainer Bendel (Hg.), *Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich zwischen Arrangement und Widerstand* (Wissenschaftliche Paperbacks 14), Münster u.a. 2002, S. 171-199, hier S. 195-197.

zufolge die Homogenität der Kirche Vorbild für die Gesamtgesellschaft sein sollte, und „alle Sphären des sozialen Lebens vom ethischen Führungsprimat der Kirche her integriert, zu einer neuen kirchlich dominierten ‚Einheitskultur‘ zusammengebunden werden sollen.“<sup>42</sup> Im Modernismusstreit werden die Auseinandersetzungen angesichts des Versuchs der kirchlichen Hierarchie, dieses Integrationsmodell zu zementieren, deutlich. Das in der Vormoderne wurzelnde Konzept der Wahrnehmung von Welt führt zu einer vom gesellschaftlichen Hauptdiskurs abweichenden Bewertung der Phänomene der Zeit und damit verbunden zu einer oppositionellen Grundhaltung – wenn man so will einem Abstand – gegenüber den ambivalenten Erscheinungen der Moderne. Wesentlichstes Ziel der Antwort der kirchlichen Hierarchie auf Hitler war dann auch die Aufrechterhaltung des Dispositivs der Dauer „als Prinzip innerkirchlicher Konstitution in feindlicher Umwelt.“<sup>43</sup> Zu betonen ist hierbei, dass man es hier nicht mit einem bloßen politischen Parochialismus zu tun hat, sondern mit einem durchaus eigenständigen, einem katholischen Konzept der Wahrnehmung und Bewertung von Welt.

Zweitens ist dieser Abstand von den Phänomenen und der geistigen Situation der Zeit (wenn man so will vom „Zeitgeist“) nie ein absoluter, sondern ein relativer. Bei aller grundsätzlichen Ablehnung der nationalsozialistischen Weltanschauung lassen sich immer wieder Elemente einer Affinität zwischen beiden weltanschaulichen Konzeptionen finden: Sei es die Billigung von radikalen Maßnahmen gegen unerwünschte „Randgruppen“, der Kampf gegen „Schmutz und Schund“, der radikale Antibolschewismus oder auch die – bei allen Unterschieden im Detail – grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber den Juden, sei sie nun kulturell oder

---

<sup>42</sup> Friedrich Wilhelm Graf, *Christliche Kultur im 19. Jahrhundert*, in: Helmut Baier (Hg.), *Kirche in Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Neustadt a.d. Aisch 1992, S. 211-230, hier S. 228.

<sup>43</sup> Bucher, *Kirchenbildung*, S. 187.



rassisch begründet. Politische Maßnahmen des NS-Regimes stießen bei der Kirchenführung nicht immer auf Ablehnung. Begrüßt wurden sie vor allem dann, wenn sie den liberal-libertinären Zeitströmungen entgegenwirkten, die man als schädlich auszumachen glaubte.<sup>44</sup> Im Hintergrund dieser ideologieübergreifenden Ablehnung des Abweichenden steht zweifellos die grundsätzliche Neigung autoritär-totalitärer Systeme, Differenz als Störung zu empfinden. Der Abstand wurde dort wieder deutlich, wo die Frage berührt wird, wie mit der Differenz zu verfahren ist: Differenzbewältigung oder Differenzbeseitigung?

### *Selbstbehauptung*

Als zweiter Begriff und weitere Stufe zur Charakterisierung des Differenzverhältnisses von Klerus und Nationalsozialismus erscheint der Begriff der Selbstbehauptung geeignet. Im Gegensatz zum Abstand, der eine mehr oder weniger partielle weltanschauliche Differenz bezeichnet, aber kein aktives Handeln erfordert, fordert die Selbstbehauptung aktives Engagement, gewissermaßen im Vollzug des Abstands. Doch ist die Selbstbehauptung noch nicht gegen das Regime an sich gerichtet, sie ist nur Reaktion auf einzelne Maßnahmen des Regimes, vor allem solche, welche das Individuum oder seine Gemeinschaft, hier also die Kirche, in Frage stellen.

Es kann nicht als zutreffend betrachtet werden, dass gemessen an dem politischen Ziel der totalen Normierung aller Volksgenossen jede Form von Abweichung an sich schon

---

<sup>44</sup> Als etwa der Münchener Erzbischof Kardinal Faulhaber im April 1934 erfuhr, dass das Reichsministerium des Innern ein „Verbot der Nacktkultur“ vorbereitete, beauftragte er eine kircheninterne Stelle damit, geeignetes Material zu sammeln, „um auch gegen die öffentlichen Badeunsitten ein Einschreiten herbeizuführen“; vgl. Archiv des Erzbistums München und Freising, Ordinariatssitzungsprotokoll vom 25. Mai 1934. Andere Beispiele fern der Felder Sitte und Moral lassen sich z.B. finden hinsichtlich einer kritischen Sichtweise auf demokratische Herrschaftsverhältnisse oder die große Bedeutung des Gemeinschaftsbegriffs als Gegenbegriff zur „Gesellschaft“.

ein widerständiges Handeln bedeutet. Eine solche Annahme totalitärer Normierung setzt den ideologisch hundertprozentigen Musternationalsozialisten, der mit allen Maßnahmen des Regimes vollkommen konform ging, als Folie voraus, von der es sich abzuheben galt. Bereits Martin Broszat konnte als Ergebnis seines Forschungsprojekts „Widerstand und Verfolgung in Bayern“ und der damit verbundenen Untersuchung der Konfliktzonen des ‚Dritten Reichs‘ jedoch zeigen, „dass Teilopposition, ihre Verbindung mit zeitweiliger oder partieller Regime-Bejahung, dass das Neben- und Miteinander von Nonkonformität und Konformität die Regel darstellten.“<sup>45</sup> Es ist unbestreitbarer Verdienst des „Bayern-Projekts“ der 1970er Jahre, die ideologischen Freiräume und Nischen aufgezeigt zu haben, die das gesellschaftliche Leben jenseits der totalitären Utopie auszeichneten.<sup>46</sup> Auch während der Jahre 1933 bis 1945 blieben Deutsche von Fall zu Fall mithin geistig durchaus „pluralistischer“ als es das oft monolithische Bild vom totalitären Staat wahrhaben möchte. Zwar zielte der Nationalsozialismus von seiner Grundaussage

---

<sup>45</sup> Martin Broszat, Resistenz und Widerstand. Eine Zwischenbilanz des Forschungsprojekts, in: Martin Broszat/Elke Fröhlich/Anton Grossmann (Hg.), *Bayern in der NS-Zeit*, Bd. IV Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt, Teil C, München 1981, S. 691-709, hier S. 699. Durchaus berechtigt erscheint im Hinblick auf die Verwendung der respektablen Ergebnisse des Projekts die Kritik von Walter Ziegler, das erweiterte Widerstandsbild habe eine „uferlose Ausweitung des Begriffs von Widerstand mit sich [gebracht] und sah vor allem von Wertvorstellungen ab, setzte damit Extreme wie Widerstand aus höchster sittlicher Verantwortung und allgemeine Meckerei strukturell gleich“; Alois Schmid (Hg.), *Handbuch der Bayerischen Geschichte*. Vierter Band: Das Neue Bayern. Von 1800 bis zur Gegenwart, Erster Teilband: Staat und Politik, München 2003, hier S. 577.

<sup>46</sup> Hingegen gehörte es zu den Defiziten des Projekts, zu wenig auf die Herrschaftspraxis des Nationalsozialismus geblickt zu haben und zum Beispiel nicht die Frage gestellt zu haben, ob die Dynamik der Radikalisierung des Regimes in katholischen Regionen gemäßiger ausfiel als in Gegenden, die der NS-Ideologie weniger ideologisches Beharrungsvermögen entgegenzusetzen vermochten, bejaht wurde letzteres von Ian Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich. Bavaria 1933-1945*, Oxford 1983.

richtung her „auf ganzheitliche Erfassung des Menschen und die Auswechslung seiner Glaubens- und Lebensinhalte“<sup>47</sup>, er erreichte dieses Ziel einerseits jedoch nie in der vom Regime gewünschten Totalität, andererseits erreichte er die Bereitschaft zum Mittun bekanntlich nicht nur durch Zwang, sondern auch und nicht in unerheblichem Umfang durch die zumindest partielle Zustimmung breiter Schichten der Bevölkerung zu seinen politischen Zielen, darunter auch Katholiken.<sup>48</sup> Mithin erscheinen in einer Perspektive, wie sie Detlev Peukert oder Cornelia Rauh-Kühne im Hinblick auf die Frage nach der herrschaftsstabilisierenden oder dynamisierenden Funktion alltäglichen Verhaltens eingenommen haben, die Katholiken auch nicht mehr in einer derart hermetisch für sich abgeschotteten Welt. Vielmehr passten sich auch viele Katholiken durchaus nationalsozialistischen Verhaltensstandards an, auch sie wurden Opfer ideologischer Vereinnahmung und propagandistischer Desorientierung: „Aus der Nahoptik fällt nicht nur die bemerkenswerte Anpassungsbereitschaft vieler Katholiken in der Frühphase der NS-Herrschaft ins Auge“ – so Cornelia Rauh-Kühne – „es wird aus dieser Perspektive auch erkennbar, dass die voran-

---

<sup>47</sup> Becker, *Begriffe*, S. 15.

<sup>48</sup> Dabei muss man der Konzeption von Götz Aly (*Götz Aly, Hitlers Volkstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*, Frankfurt 2005), die von einer weitgreifenden ökonomischen Partizipation und Zustimmung der Reichsbevölkerung zu Hitlers Raub- und Eroberungskrieg und vor allem an der Entrechtung und Enteignung der Juden als Vorstufe zu ihrer Vernichtung ausgeht, gewiss nicht in allen Punkten zustimmen, um zu diesem Ergebnis zu gelangen. So hat etwa Antonia Leugers (*Antonia Leugers, Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung* [Krieg in der Geschichte 53], Paderborn u.a. 2009) mit ihrer empirisch ausgreifenden Untersuchung der Feldpostbriefe von Jesuiten in der Wehrmacht eindrucksvoll aufgezeigt, wie sich selbst bei einer solchen, ideologisch streng auf das katholische Weltbild ausgerichteten Gruppe, unter den Bedingungen des Krieges schließlich eine Legitimation und positive Sinnstrategie für das Mittun in Hitlers Krieg entwickelte. Der jesuitische Widerstand blieb im Gegensatz dazu ein Minderheitenphänomen, das mit einzelnen Namen (Alfred Delp, Rupert Mayer, Lothar König u.a.) verknüpft blieb.

schreitende Vereinnahmung der deutschen Öffentlichkeit als Reaktion auf die wirtschaftlichen, sozialen und außenpolitischen ‚Erfolge‘ nationalsozialistischer Politik auch vor den kirchentreuen Katholiken nicht halt machte. (...) Vor allem sticht die frappierende Reibungslosigkeit hervor, mit der auch im unmittelbaren Erfahrungshorizont einer kirchentreuen katholischen Bevölkerung die Entrechtung politisch und rassistisch Verfolgter vonstatten ging, solange die von Terror und Diskriminierung Betroffenen außerhalb ihres Milieus standen“, so Rauh-Kühne.<sup>49</sup> Es ist nicht ernsthaft möglich, bereits aus der Tatsache einer formell bestehenden konfessionellen Bindung und dem Festhalten an kirchlichen Ritualen Rückschlüsse auf das politische Verhalten von Individuen zu ziehen. Fraglich erscheinen mithin auch Deutungen wie jene von Heinz Hürten, der spätestens dann im Kirchgang von Katholiken eine Form des Widerstandes erkennen wollte, als Kirchenbesuch unter Umständen von den Sicherheitskräften beobachtet wurde. Statt hierin eine „Demonstration der Nichtanpassung“<sup>50</sup> erkennen zu wollen, wäre m.E. sinnvoller die Frage zu stellen, warum Katholiken eigentlich in die Kirche gehen. Um gegen ein Regime zu protestieren, das sie angeblich – denn dies bleibt nur im quellenmäßig belegbaren Einzelfall nicht spekulativ – ablehnten, oder weil sie dort einerseits Trost und Stärkung für ihren Lebensvollzug erfuhren und andererseits im Falle eines Wegbleibens wegen der Nichterfüllung ihrer Sonntagspflicht um ihr Seelenheil fürchten mussten, was für einen gläubigen Katholiken wesentlich gravierender war als Bspitzelung durch die Gestapo?<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Rauh-Kühne, *Anpassung*, S. 154f.

<sup>50</sup> Vgl. Heinz Hürten, *Deutsche Katholiken 1918-1945*, Paderborn 1992, S. 531.

<sup>51</sup> Gemäß der Argumentation von Hürten, die bloßen Kirchgang als Protest gegen den Nationalsozialismus würdigt, hätten diese Menschen vor 1933 an sich überhaupt nicht in die Kirche gehen dürfen, weil es da noch nichts zu protestieren gab. Die hier als Widerstand apostrophierte Haltung lässt sich als nicht mehr als ein Festhalten an den mit der eigenen Identität verhafteten Traditionen charakterisieren, welches im NS-Staat durchaus die Regel und nicht die Ausnahme gewesen sein dürfte.

Vielmehr werden bei einer solchen Interpretation die Intention der Handelnden und die Wahrnehmung durch Dritte in eins gesetzt. Eine Orientierung an kirchlichen Werten und der Vollzug kirchlicher Normen konnten vom Regime als Form von nicht systemkonformem Handeln qualifiziert werden und insofern gewisse Risiken bergen. Gerade die Sicherheitsorgane, die beständig bestrebt waren, ihre eigene Tätigkeit zu legitimieren, waren geneigt, jede Form katholischer Lebensäußerung als systemkritisch zu qualifizieren. In den entsprechenden Berichten finden sich zahllose Beispiele hierfür.<sup>52</sup> Ob eine von Dritten als systemkritisch bewertete Handlung aber tatsächlich als solche intendiert war, bleibt hier ebenso außer acht, wie die Frage, ob der potentielle Aktionsradius der Handelnden mit dieser Handlung tatsächlich schon ausgeschöpft war. Diese Lebensäußerungen waren von katholischer Seite her nicht grundsätzlich intentional als Widerstand und auch nicht als ideologische Nichtanpassung konzipiert. Sie ergaben sich zunächst einmal schlichtweg aus dem gewohnheitsmäßigen Lebensvollzug und dem Festhalten am Herkömmlichen. Eine Widerstandshandlung ist im Vollzug einer religiösen Haltung erst dann zu erblicken, wenn sie intentional gegen das Regime gerichtet ist oder gegen die Gewohnheit geübt wird.<sup>53</sup> Noch weniger wird man

---

<sup>52</sup> Vgl. Boberach, *Berichte*; Witetschek, *Regierungspräsidentenberichte*. Dominik Burkard (Burkard, *Pius XII.*, S. 25) hat mit guten Argumenten auf die regimereinterne Legitimationsfunktion von Berichten der Sicherheitsorgane über die Lage der Kirchen hingewiesen, die im Sinne einer Quellenkritik mit bedacht werden müssen. Die Sicherheitsorgane hatten ein veritables Interesse die Kirchen auch in internen Berichten zum Regimegegner per se zu stilisieren, zum einen um sich selbst zu legitimieren, zum anderen um Argumente gegen jene Kräfte der NS-Bewegung zu finden, die für einen eher zurückhaltenden Umgang mit den Kirchen plädierten.

<sup>53</sup> Ein Beispiel für letzteres findet sich etwa in der oberbayerischen Marktgemeinde Fürstenfeldbruck, in der ein abseits der Kirche stehender Kommunist die demonstrativ und in völlig überzogener Weise durchgeführte Schmückung seines Hauses anlässlich der – polizeilich von den Hauptstraßen verdrängten – Fronleichnamsprozession explizit als anti-nationalsozialistische Äußerung verstand. Hier wurde von einem außer-

aufgrund der vorangegangenen Überlegungen folglich einer Widerstandskonzeption wie derjenigen von Winfried Becker folgen wollen, die in Anlehnung an die ältere Forschung in der (angeblichen) Passivität von Katholiken selbst schon eine Stufe des Widerstands erkennen wollte, und damit die Verantwortung für die Inhumanität des nationalsozialistischen Unrechtsstaates auf eine wie auch immer zu definierende, abgehobene Herrschaftselite abschiebt.<sup>54</sup>

Analoge Maßstäbe müssen auch für den katholischen Klerus Anwendung finden. Der Vollzug seelsorglicher Handlungen, das Abhalten von Prozessionen und Umzügen, die Werbung für kirchliche Vereine, die Predigt, das Verlesen von Hirtenbriefen und Rundschreiben gehörten zu den Kernaufgaben des Klerus, zu seinen beruflichen und standesbedingten Pflichten. Als Widerstandshandeln weder im engeren noch in erweitertem Sinn kann man daher diese Handlungen klassifizieren, auch wenn sie für den einzelnen Geistlichen durchaus unliebsame Folgen von staatlicher Seite wie Drohungen, Einschüchterungsversuche, Verfahren und sogar Strafen nach sich ziehen konnten. Von den Nationalsozialis-

---

halb der katholischen Diskurse Stehenden der Mitvollzug einer kirchlichen Handlung als bewusste Form des Protestes gegen das Regime gewählt; vgl. Thomas Forstner, Römisch-katholische und evangelisch-lutherische Kirche in Fürstentum 1933-1945, in: Ferdinand Kramer/Ellen Latzin (Hg.), *Fürstentum in der NS-Zeit. Eine Kleinstadt bei München in den Jahren 1933 bis 1945*, Regensburg 2009, S. 224-280, hier S. 241.

<sup>54</sup> So Becker, *Begriffe*, S. 16. Wobei hier die Frage, ob sich die Katholiken tatsächlich so „passiv“ verhielten, wie Becker postuliert, noch gar nicht berührt ist. Becker stützt sich vor allem auf Hans Rothfels, dessen Widerstandskonzeption bereits in den 1940er Jahren entstand und der vor allem der gegen die nationalkonservativen Milieus gerichteten Kollektivschuldthese entgegneten wollte, wobei er diesen Milieus selbst angehörte; vgl. zu Rothfels und der mit seiner Person verknüpften Problematik den Artikel von Wolfgang Neugebauer in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 22 (2005), S. 123-125 [mit weiterführender Literatur]; vgl. zur Kritik am Konzept Beckers auch Benjamin Ziemann, Der deutsche Katholizismus im späten 19. und im 20. Jahrhundert. Forschungstendenzen auf dem Weg zu sozialgeschichtlicher Fundierung und Erweiterung, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 40 (2000), S. 402-422, hier S. 415.

ten konnte bereits die bloße Abhaltung eines Gottesdienstes am Vorabend des „Führergeburtstages“ als Provokation empfunden werden, selbst wenn nicht einmal am Inhalt der Predigt Anstoß genommen wurde.<sup>55</sup> Eine Widerstandshandlung ist diese Predigt deshalb nicht. Freilich soll nicht unterschätzt werden, dass die oberhirtliche Forderung nach strikter Durchführung der dienstlichen Anweisungen den einzelnen Geistlichen mitunter in schwere Gewissensnöte bringen konnte, welcher Obrigkeit nun mehr zu gehorchen war, der staatlichen oder der kirchlichen.<sup>56</sup> Zudem steht zu vermuten, dass auch innerhalb des Klerus ein gewisser Gruppendruck entstand, sich dem Handeln der Mehrheit der Kleriker anzuschließen.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Vgl. Archiv des Erzbistums München und Freising, Nationalsozialistische Verfolgung katholischer Geistlicher, Fragebogen A, Anton Haas, Beilage (29. August 1946). Haas berichtet über ein Ereignis während seiner Tätigkeit als Lazarettpfarrer in Berchtesgaden. Der inkriminierte Gottesdienst fand am 19. April 1944 statt. Haas berichtet: „Der Inhalt der Anklage richtete sich nicht gegen die Form des Gottesdienstes (Gemeinschaftsmesse) und auch nicht gegen den Inhalt meiner Ansprache, wie festgestellt ist, sondern gegen die Tatsache des Gottesdienstes und gegen meine Person. Sie hatte insbesondere folgende Punkte erwähnt: a. Es ist ein Vergehen, dass in dem Krankenhaus, das vom Führer mit allen Mitteln unterstützt und als nationalsozialistische Institution erbaut worden, ein katholischer Geistlicher einen Gottesdienst hält. b. Es ist ein besonderes Vergehen, dass noch dazu dieser Gottesdienst am Vorabend des Führergeburtstages stattfindet. c. Es gehört zu den Machtansprüchen der Kirche, die dieser ‚Kaplan‘ vertritt, dass es hierbei zu einer Massenansammlung gekommen ist.“

<sup>56</sup> So wurde etwa in der Münchener Ordinariatssitzung mit Befremden aufgenommen, dass sechs Geistliche die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ nicht wie vorgeschrieben verlesen, sondern die Verlesung verlegten hätten. Generalvikar Buchwieser forderte aus diesem Grund bei der nächsten Dekanatskonferenz die „Einschärfung der strikten Durchführung von Anordnungen des Oberhirten.“ Vgl. Archiv des Erzbistums München und Freising, Ordinariatssitzungsprotokoll vom 9. April 1937.

<sup>57</sup> In zahlreichen Fällen wurde den Geistlichen bereits im Vorfeld ihre Verhaftung für den Fall der Verlesung eines Hirtenbriefs angedroht. Ein Geistlicher aus dem Raum Wasserburg erinnerte sich, dass sich in einem Fall sämtlich Pfarrer des Bezirks mit einer Ausnahme dennoch nicht an das Verbot hielten und den Hirtenbrief verlasen: „Nur Pfarrer

Trotz der Verfahren und Strafmaßnahmen gegen Geistliche wird man die genannten Phänomene priesterlicher Pflicht- und Aufgabenerfüllung, solange sie sich im Rahmen des ihnen durch den priesterlichen Stand auferlegten Pflichtenkanons und entsprechender oberhirtlicher Weisungen bewegen, kaum unter dem Begriff des Widerstands subsumieren können. Ein anders geartetes Handeln der Geistlichen in diesen Fällen wäre wiederum ein schwerer Verstoß gegen die innerkirchlich gebotene Obedienz gewesen, den kanonisch geforderten Gehorsam des Klerikers gegenüber seinem Oberhirten. Dennoch verlangen auch diese Phänomene eine Einordnung. Es dürfte einsichtig erscheinen, dass es kaum angemessen sein kann, für die Erfüllung der von den Kirchengesetzen gebotenen Pflichten denselben Widerstandsbegriff zu verwenden wie für die Beteiligung an einer Verschwörung, welche die Beseitigung Hitlers beabsichtigte. Insofern trifft Georg Denzlers Feststellung zu, dass Widerstand nicht das richtige Wort<sup>58</sup> sei, für die Beschreibung des Gesamtrepertoires an Verhaltensformen von Klerikern, die in ganz verschiedener Weise Konflikte mit dem Nationalsozialismus hervorriefen.

Die als Selbstbehauptung zu charakterisierenden Konflikte zwischen der katholischen Kirche und dem Nationalsozialismus entstanden im Wesentlichen an den ideologischen Überschneidungs- und Reibungspunkten der beiden weltan-

---

Schwaiger ließ sich einschüchtern und verlas ihn nicht. Er schämte sich dann sehr und verlas ihn 8 Tage später.“ (Archiv des Erzbistums München und Freising, Priesterpersonalakten P III 1643, Josef Schwaiger, Murschhauser an Buchwieser vom 6. Juni 1946.) Mutmaßlich handelte es sich um das Hirtenwort des bayerischen Episkopats gegen den Abbau der klösterlichen Lehrkräfte vom 21. Juni 1936 (Druck: Kommission für Zeitgeschichte (Hg.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Bd. 25, bearb. von Bernhard Stasiewski, Mainz 1979, Nr. 304/II).

<sup>58</sup> So der Titel einer seiner Publikationen: Georg Denzler, *Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich*, Zürich 2003.



schaulichen Systeme und aus dem Anspruch des Nationalsozialismus auf eine weltanschauliche Umprägung der Gesellschaft. Den aus diesen Konfliktfeldern resultierenden Kampf hat – wie bereits der Jesuit Ludwig Volk vermerkte – die Kirche „nicht gesucht, er wurde ihr durch den Unterwerfungsanspruch des NS-Regimes aufgezwungen“<sup>59</sup>. Dass es dennoch zu diesen Auseinandersetzungen kam, lag „einerseits an der Unüberbrückbarkeit von christlicher Lehre und nationalsozialistischem Totalitätsanspruch, andererseits an der, trotz allen gegenteiligen Beteuerungen und religionsnahen Formulierungen, scharfen Kirchenfeindschaft Hitlers und seiner Genossen; auf katholischer Seite kamen hinzu eine durch den Kulturkampf errungene weitgehende Geschlossenheit der Kirchenorganisation und ein teilweise noch wirksames Milieu sowie die strikte Papsttreue des deutschen Katholizismus“<sup>60</sup>, so Walter Ziegler. Bereits im Begriff der Selbstbehauptung wird jedoch deutlich, wo die Grenzen des damit verbundenen Engagements lagen, nämlich an den Grenzen des Milieus beziehungsweise dort, wo Kirche und Kirchenvolk aufhörten, selbst Betroffene zu sein.

### *Widerstand*

Als dritter Begriff zur Charakterisierung der Distanzsituation von katholischem Klerus und Nationalsozialismus kann schließlich der Begriff des Widerstands in einem engeren politischen Sinn Verwendung finden. Obwohl von der kirchlichen Obrigkeit entsprechend der von Rainer Bucher so ge-

---

<sup>59</sup> Ludwig Volk, Der Widerstand der katholischen Kirche, in: Christoph Kleßmann/Falk Pingel (Hg.), *Gegner des Nationalsozialismus*, Frankfurt 1980, S. 126.

<sup>60</sup> Walter Ziegler, Widerstand in Bayern – Ein Überblick, in: Hermann Rumschöttel/Walter Ziegler (Hg.), *Franz Sperr und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Bayern* (Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte, Beiheft 20, Reihe B), München 2001, S. 7-24, hier S. 15.

nannten „Regionalisierungsstrategie“<sup>61</sup> und der sich daraus ergebenden Aufteilung der Sphären von Staat und Kirche strikt abgelehnt – weshalb es durchaus möglich wäre, politischen Widerstand von Klerikern gegen den Nationalsozialismus als abweichendes Verhalten zu charakterisieren<sup>62</sup> –, gab es aus dem Kreis von katholischen Klerikern durchaus politischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Dieser Widerstand findet freilich nur in Einzelfällen statt, weshalb das in eine rhetorische Frage gekleidete Wortspiel Johannes Neuhäuslers „Wo ist ein Stand, der so widerstand?“<sup>63</sup> die Irreführung schon in der Fragestellung enthält. Wie war es nun tatsächlich um den politischen Widerstand bestellt?

Die Gefahr der inflationären Verwendung des Widerstandsbegriffs für alle möglichen Phänomene der Distanz gegenüber der politischen Führungsschicht und deren Zielen erkennend, schlug der Historiker Christoph Kleßmann bereits in den 1970er Jahren eine stärkere Beachtung der direk-

---

<sup>61</sup> Vgl. Bucher, *Kirchenbildung*, S. 192-195. Der Begriff der Regionalisierung ist bedauerlicherweise etwas missverständlich, da er eine räumliche Abgrenzung suggeriert, gemeint ist aber eine Strategie, die Staat und Kirche im kirchlichen Selbstverständnis zwei mehr oder weniger separierte Zuständigkeitsbereiche zuwies. Bei der Ablehnung des Nationalsozialismus beschränkte die kirchliche Hierarchie sich dementsprechend „allein auf jene Teile, die sich explizit auf die christliche Religion bezogen, klammerte aus dem Konfliktpotential mit dem Staat somit alle jene gesellschaftspolitischen Vorgänge aus, die dieses Problemfeld nicht unmittelbar berührten.“ (ebd., S. 193). Bereits Böckenförde, *Katholizismus*, S. 193 hatte auf diese kulturpolitische Präferenz der katholischen Hierarchie, auf die Beschränkung auf die so genannten „bona particularia“ hingewiesen. Vgl. hierzu auch die nachfolgenden Ausführungen.

<sup>62</sup> Diese zeitgenössische Ablehnung des politischen Widerstand steht in einem eigenwilligen Kontrast zu dem seit den 1980er Jahren gepflegten Kult um einen Teil dieser Männer und Frauen im Widerstand als „Märtyrer“ und „Blutzeugen“; vgl. Manfred Moll (Hg.), *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, 2 Bde., 2. Auflage, München u.a. 2000; Peter Pfister (Hg.), *Blutzeugen der Erzdiözese München und Freising. Die Märtyrer des Erzbistums München und Freising in der Zeit des Nationalsozialismus*, Regensburg 1999.

<sup>63</sup> Neuhäusler, *Amboß*, S. 67.

ten Intention der Handelnden vor. Somit ließe sich in diesem Sinne nun mit Kleßmann Widerstand definieren „als bewusster Versuch, dem NS-Regime entgegenzutreten in einem für die Ideologie und Etablierung und Erhaltung der Herrschaft wichtigen Bereich, und zwar ausgehend von Wertvorstellungen, die den nationalsozialistischen partiell oder total entgegengesetzt waren und die zugleich über die bloße Verteidigung der eigenen oder der Gruppeninteressen hinaus die Herstellung der elementaren Menschenwürde und Gerechtigkeit zum Ziel hatten.“<sup>64</sup> Für Kleßmanns Definition von (politischem) Widerstand sind mithin drei Elemente wesentlich, die auch gegeben sein sollten, wenn im Hinblick auf den Klerus von Widerstand gesprochen wird: a) ein intentionales Handeln gegen einen Kernbereich der NS-Weltanschauung b) ein dem Nationalsozialismus zumindest partiell entgegen gesetztes Weltbild und c) ein Hinausgehen über die eigenen (Gruppen-)Interessen mit dem Ziel der Herstellung der elementaren Menschenwürde und Gerechtigkeit.

Während der Eintritt für eine Aufrechterhaltung der Seelsorge oder die Verlesung von Hirtenbriefen vom Klerus durch die Diözesanleitung immer wieder eingefordert wurde, war ein darüber hinaus gehender Einsatz gegen das nationalsozialistische Regime unerwünscht. Auf der knapp ein Jahr nach dem Ausbruch des zweiten Weltkriegs durchgeführten Münchener-Diözesansynode des Jahres 1940 erhob der Münchener Erzbischof Kardinal Michael von Faulhaber<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Kleßmann, *Widerstand*, hier S. 15.

<sup>65</sup> Eine Biographie Faulhabers, die einen Überblick über sein umfangreiches pastorales und politisches Wirken und seine Rolle innerhalb des deutschen Episkopats geben könnte, liegt bislang nicht vor. Zu Faulhaber allgemein vgl.: Peter Pfister (Hg.), *Michael Kardinal von Faulhaber (1869-1952). Beiträge zum 50.Todestag und zur Öffnung des Kardinal Faulhaber-Archivs* (Veröffentlichungen des Archivs des Erzbistums München und Freising 5), Regensburg 2002; Generaldirektion der Staatlichen Archive Bayerns (Hg.), *Kardinal Michael von Faulhaber. 1869 bis 1952* (Ausstellungskatalog), München 2002, zu Detailspekten im speziellen die Bibliographie der größtenteils älteren Literatur von Susanne Kornacker ebd. S. 611-618. Der umfangreiche Nachlass Faul-

die Bürgerruhe für den Klerus gewissermaßen sogar zur priesterlichen Standespflicht: „Außer den Kanones im kirchlichen Gesetzbuch gibt es für die priesterlichen Standespflichten Kanones der Zeit, Imperative der Gegenwart. (...) Ein Kanon der Zeit verpflichtet uns dem Staat zu geben, was des Staates ist, der *rechtmäßigen staatlichen Obrigkeit* in allem, was recht ist, Gehorsam entgegenzubringen und zwar nach Röm. 13 „um des Gewissens willen“<sup>66</sup>, führte Faulhaber in seinem Referat über die Standespflichten des Klerus aus. Darüber hinaus müsse der Klerus auch die „Großtaten“ des Regimes anerkennen: „Es widerstrebt uns, mit unserem Patriotismus hausieren zu gehen und selbstverständliche Pflichten des vierten Gebotes bei jeder Gelegenheit zu betonen. Heute aber, da man gerade in dieser Beziehung dem Klerus Misstrauen und Vorurteile entgegenbringt, müssen wir ohne Scheu auf diese Pflicht des vierten Gebotes hinweisen. Wir müssen *das Gute anerkennen*, beispielsweise die Großtat, dass einem arbeitslosen Volk Arbeit beschafft wurde, oder die Großtat, dass beim Vormarsch im Westen die Kathedralen geschont wurden. Und wenn wir das non possumus sprechen, ist es nicht die Freude am Widerspruch, sondern weil ein göttliches Gebot und unser Gewissen uns diktieren: Non licet.“<sup>67</sup> Faulhabers Bemühungen, den Klerus auf diese Linie der Konfliktvermeidung einzuschwören, folgten dem, was aus seiner Sicht elementarstes kirchliches

---

habers befindet sich im Erzbischöflichen Archiv München, eine Edition daraus: Kommission für Zeitgeschichte (Hg.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers*, Bd. I 1917-1934, bearb. von Ludwig Volk (VdKfZ, Reihe A, Bd. 17) Mainz 1975, Bd. II 1935-1945, bearb. von Ludwig Volk (VdKfZ, Reihe A, Bd. 26) Mainz 1978, Bd. III 1945-1952, bearb. von Heinz Hürten (VdKfZ, Reihe A, Bd. 48), Paderborn 2002. In Band I, XXXV-LXXXI findet sich auch ein auf die bislang unveröffentlichte Autobiographie von Faulhaber gestütztes Lebensbild von Ludwig Volk.

<sup>66</sup> Standespflichten des Klerus, in: *Bericht über die Diözesan-Synode des Erzbistums München und Freising am 22. und 23. Oktober 1940*, S. 16-20, hier S. 17 (gedruckte Exemplare des Berichts in der Bibliothek des Metropolitantkapitels München).

<sup>67</sup> Ebd.; Hervorhebung im Original durch Sperrdruck.

Eigeninteresse war. Der Seelsorgebetrieb sollte nicht noch weiter eingeschränkt, nicht noch mehr Geistliche mit Schulverboten belegt oder gar verhaftet und dem Staat kein neuerlicher Vorwand für den Erlass antikirchlicher Maßnahmen gegeben werden.<sup>68</sup> Die Defensivhaltung der kirchlichen Obrigkeit stand, je mehr der Krieg voranschritt, auch im Zeichen der Angst vor dem Aufkommen einer neuen Dolchstoßlegende, die nach einer möglichen Niederlage die Kirche treffen könnte. Faulhaber notierte sich hierzu für die Bayerische Bischofskonferenz im März 1943: „Wir könnten den Gegner der Kirche keinen größeren Gefallen tun, als jetzt große Kanonen auffahren. Jetzt, wo man in Schwierigkeiten steckt, würde man sofort die Geschichte vom Dolchstoß wieder aufleben lassen. Mir scheint, man wartet darauf.“<sup>69</sup>

Sowohl die katholische als auch die evangelisch geprägte kirchliche Zeitgeschichtsforschung haben – Verhaltensmuster wie das eben aufgezeigte Faulhabers vor Augen – in defensiver Absicht früh betont, die Kirche sei dort, „wo sie politisch gerufen“ sei, als Kirche gerufen, sie kenne „keine anderen als kirchliche Mittel“<sup>70</sup> und könne, „wo sie als Kirche gefordert ist, nie anders handeln, als es ihrer Qualität als Kirche entspricht.“<sup>71</sup> Es wurde zudem, mit Bezug auf das naturrechtlich geforderte Gebot des Gehorsams gegenüber der

---

<sup>68</sup> Vgl. Thomas Breuer, *Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 60), Mainz 1992, S. 346 zu analogen Strategien im Erzbistum Bamberg.

<sup>69</sup> Kommission für Zeitgeschichte (Hg.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers*, Bd. II 1935-1945, bearb. von Ludwig Volk (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Bd. 26) Mainz 1978, Nr. 912 (Aufzeichnungen Faulhabers vom 30./31. März 1943), S. 978-983, hier S. 983.

<sup>70</sup> Klaus Scholder, Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. Zur Entstehung und Bedeutung der Barmer Erklärung, in: *Evangelische Theologie* 44 (1984), S. 505-524, hier S. 523.

<sup>71</sup> Heinz Hürten, Widerstehen aus katholischem Glauben, in: Peter Steinbach/Johannes Tuchel (Hg.), *Widerstand gegen die nationalsozialistische Diktatur 1933-1945*, Bonn 2004, S. 130-147, hier S. 132.

rechtmäßigen staatlichen Obrigkeit, ein grundsätzlicher Verzicht der Institution Kirche auf politischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus hergeleitet. Dieser habe nicht nur dem kirchlichem Selbstverständnis, sondern auch dem naturrechtlich geforderten Obrigkeitsgehorsam widersprochen.<sup>72</sup> Übersehen wird dabei im Regelfall, dass dieses Naturrechtsdenken naturgemäß nicht statisch, sondern zeitgebunden ist. So betonte der katholische Rechtsphilosoph Norbert Brieskorn die starke Zurückhaltung hinsichtlich des ebenfalls naturrechtlich fundierten Rechts zum Widerstand in der kirchlichen Lehre des 19. und 20. Jahrhunderts und benannte als Gründe hierfür unter anderen die Furcht der Kirchenobrigkeit vor Chaos und Anarchie, deren Auffassung, dass sich im Zeitalter der Volkssouveränität die Bedeutung des Widerstandrechtes ohnehin abgeschwächt habe und eine nur unzulängliche Ablehnung des Totalitarismus durch das Papstamt.<sup>73</sup> Zwar wurde das Widerstandsrecht in der kirchlichen Lehre nie aufgegeben, seine Bedeutung jedoch relativiert und die Maßstäbe, wann politischer Widerstand als legitim anzusehen war, gerade in der hier zur Debatte stehenden Zeit stark eingeschränkt, teilweise auch je nach politi-

---

<sup>72</sup> Zum Naturrechtsbegriff in der katholischen Theologie vgl. Stefan Breuer, *Sozialgeschichte des Naturrechts*, Opladen 1983; Peter Schallenberg, *Naturrecht und Sozialtheologie. Die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900–1960)*, Münster 1993.

<sup>73</sup> Vgl. Norbert Brieskorn, Römisch-katholische Einstellungen zum politischen Widerstand im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Ulrich Karpen (Hg.), *Europas Zukunft. Vorstellungen des Kreisauer Kreises um Helmut James Graf von Moltke*, Heidelberg 2005, S. 53–63, hier S. 58–61. Hinsichtlich des letzten Punktes verweist Brieskorn auf die durch Pius XI. vorgenommene Unterscheidung zwischen einem „objektiven Totalitarismus“, der auch auf das Innere des Menschen übergreife und deshalb abzulehnen sei, und einem „subjektiven Totalitarismus“, der zwar auf umfassende Regelung aus sei, dem Inneren des Menschen aber einen Freiraum lasse und deshalb nicht verworfen werde. Gegen letzteren bestand folglich auch kein Recht zum Widerstand.

scher Opportunität gebraucht.<sup>74</sup> Schärfer herausgearbeitet hat diese Problematik der Theologe Rainer Bucher, der in einem ekklesiologischen Analysehorizont auf die Zeitgebundenheit der Selbstinterpretation von Kirche als regionale und damit apolitische Größe hingewiesen hat: Die „säkulare Bedeutungslosigkeit aber scheint in hohem Maße die handlungsleitende Ekklesiologie der deutschen Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus bestimmt zu haben. Man definierte sich als wesentlich übernatürliche, nicht-welthafte Größe und begründete damit die eigene praktisch-politische Nichtzuständigkeit, welche wesentlich den Bereich des Natürlichen betrifft.“<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Während das Papstamt zum politischen Widerstandsrecht im Hinblick auf den Nationalsozialismus – etwa in der Enzyklika *Mit brennender Sorge* vom 14. März 1937 – keine öffentliche Äußerung abgegeben hat, enthält die zuerst in spanischer Sprache veröffentlichte Enzyklika *Nos es muy conocida* (lat. *Firmissimam constantiam*) vom 28. März 1937, die also nur zwei Wochen nach der erstgenannten datiert und auf die aktuelle politische Situation in Mexiko nach der Beendigung der Guerra Cristera eingeht, durchaus Hinweise auf das Recht zum politischen Widerstand gegen das dortige Regime, gestattet aber nur erlaubte, geeignete und angemessene Mittel; vgl. Brieskorn, *Einstellungen*, S. 60. Dabei kann ohne genaue Kenntnis der Entstehungsgeschichte dieser Enzyklika, die einen Vergleich mit derjenigen der Enzyklika *Mit brennender Sorge* lohnend erscheinen ließe, nicht gesagt werden, aus welchen Motiven die unterschiedlichen Akzentuierungen erfolgten.

<sup>75</sup> Bucher, *Kirchenbildung*, S. 210. Dieser machte zudem auf das eigenwillige Paradox aufmerksam, das dieser Selbstinterpretation innewohnt: „Das politische Modell regionalisierter Zuständigkeit von Staat und Kirche findet nicht nur historisch seinen Ort zu Beginn einer sich emanzipierenden bürgerlichen Gesellschaft, sondern theologisch seine Entsprechung in einer latent dualistischen Theologiekonzeption, welche die Kirche als Trägerin eines übernatürlichen Wissens definiert, das den Bereich des Natürlichen in wesentlichen Punkten gar nicht mehr erreicht. Aller innerkirchlich erhobener universaler Interpretationsanspruch der Wirklichkeit verpufft vor der Unfähigkeit einer solchen Theologie, zu irgendwelchen relevanten Fragen menschlicher Existenz gesellschaftlich wirkungsvoll überhaupt noch Stellung nehmen zu können und der Kirche operationable Konzepte christlichen politischen Handelns in einer nicht-christlichen Gesellschaft bereitzustellen (ebd., S. 211).“ In eine ähnliche Richtung gingen bereits die Überlegungen von Böckenförde, Katholizismus, der in einer durch das naturrechtliche

*Verfolgung?*

An dieser Stelle erscheint es abschließend erforderlich darüber zu reflektieren, inwieweit es angemessen erscheint, den Begriff der Verfolgung auf den katholischen Klerus anzuwenden. Unzweifelhaft galten die Priester den Nationalsozialisten als Repräsentanten sowohl einer von der offiziellen Staatsdoktrin abweichenden Weltanschauung als auch von ehemals gegnerischen – inzwischen aufgelösten – parteipolitischen Gruppierungen (BVP, Zentrum). Der Klerus war zudem wie kaum eine andere Berufsgruppe des Dritten Reichs öffentlich exponiert und dadurch als Objekt der Überwachung geradezu prädestiniert. Die Gestapo überwachte ihn seit Sommer 1935 mehr oder weniger systematisch und initiierte ein umfassendes Berichtswesen.<sup>76</sup> Befürchtet wurde vor allem ein der NS-Weltanschauung entgegen gesetzter Einfluss auf die Bevölkerung. Mit wachsendem Totalitätsanspruch des Regimes konnte nahezu jede seelsorgliche Alltagshandlung als offensives Vorgehen gegen Partei und Staat gewertet werden. Von einer systematischen Christen- oder Katholikenverfolgung wird man im Dritten Reich aus folgenden Gründen dennoch nicht sprechen können: Zunächst waren die Maß-

---

Denken motivierten Reduktion des politischen Bewußtseins von Katholiken auf die „bona particularia“ den wesentlichen Maßstab für deren Verhalten erkannte.

<sup>76</sup> Vgl. Heinz Boberach (Hg.), *Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchengemeinden in Deutschland 1934-1944*, Mainz 1971. Exemplarisch sei hier auch auf die zahlreichen Berichte von Regierungsstellen verwiesen, für die Erzdiözese München und Freising vorwiegend einschlägig: Helmut Witetschek (Bearb.), *Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933-1943*, Bd. I Regierungsbezirk Oberbayern (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A, Bd. 3), Mainz 1966. Seit 1941 wurde auch der Postverkehr des Erzbischöflichen Ordinariats München systematisch durch die Gestapo überwacht; vgl. EAM, NL Faulhaber 5007, Vernehmung der ehemaligen Angestellten bei der Geheimen Staatspolizei Emmy Dilger am 25. Februar 1947; Druck: Thomas Groll, Spruchkammerverfahren Weihbischof Dr. Franz Xaver Eberle Februar 1947 bis März 1948, in: *Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte* 40 (2006), S. 547-606, hier S. 560ff.



nahmen des Regimes nicht auf die Religionsgemeinschaft und ihre Priester als solche gerichtet. Priester wurden beobachtet, überwacht und vielfach auch schikaniert.<sup>77</sup> Vorwiegendes Mittel der antiklerikalen Agitation waren die im Ganzen unsystematisch betriebenen Versuche das hohe Prestige, das der Klerus zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch besaß, sukzessive zu demontieren. Als Mittel hierzu waren antikirchliche Propaganda ebenso recht wie die Sittlichkeits- und Devisenprozesse.<sup>78</sup> Hier fügten sich individuelle Initiativen und die große politische Linie in eins. Ein Parteimann konnte sich bei einem wie auch immer gearteten Vorgehen gegen einen katholischen Priester im Regelfall ebenso des augenzwinkernden Wohlwollens seiner Vorgesetzten sicher sein wie beim Vorgehen gegen Juden. Entsprechend verliefen viele Aktionen gegen den Klerus nicht systematisch oder gesteuert, sondern waren von äußeren Zufällen und der Initiative übelwollender Einzelner abhängig. Häufig genügte es, zur falschen Zeit am falschen Ort zu sein.<sup>79</sup> Wenngleich es in der Mehrzahl der Fälle bei verbalen Attacken blieb, sind auch Fälle roher physischer Gewalt gegen Kleriker doku-

---

<sup>77</sup> Paradigmatisch für Schikanen ist etwa die völlig überzogene Anwendung von gesetzlichen Maßnahmen. Der Priester Wilhelm Schels wurde im Januar 1940 wegen Übertretung des Jugendschutzgesetzes angezeigt, weil er nach 9 Uhr Jungen zu einer Glaubensstunde versammelt hatte. Ein SS-Mann als Führer des HJ-Streifendienstes umstellte daraufhin mit 20 Hitlerjungen die Sakristei und holte Schels heraus. Das Verfahren wurde – wie so viele – dann jedoch eingestellt; vgl. Archiv des Erzbistums München und Freising, Nationalsozialistische Verfolgung katholischer Geistlicher, Fragebogen A, Wilhelm Schels.

<sup>78</sup> Vgl. zu diesen Hans Günter Hockerts, *Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/37* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 6), Mainz 1971.

<sup>79</sup> Wie etwa der Erzbischöfliche Sekretär Josef Weißthanner (1901–1971), der im Februar 1935, am Abend der Münchner Schuleinschreibung, auf einem dienstlichen Gang zwischen Erzbischöflichem Palais und Ordinariat einem schlecht gealauten SA-Stabsleiter begegnete, der ihn als „schwarzen Lump“ bezeichnete, und als Weißthanner um eine Antwort nicht verlegen war, diesen vom Fleck weg verhaften ließ; vgl. Erzbischöfliches Archiv München, NL Faulhaber 8303, Bericht Weißthanners vom 16. Februar 1935.

mentiert.<sup>80</sup> Immer wieder kam es zu Aufmärschen von NS-Gruppierungen vor Pfarrhäusern, nicht selten zu Sachbeschädigungen. Was einem Einzelnen in einer konkreten Situation widerfuhr, ist kaum verallgemeinerbar, selbst wenn die Umstände durchaus vergleichbar waren. Je mehr sich der Maßnahmenstaat vor den Normenstaat schob, desto willkürlicher fielen die Aktionen auf Täterseite aus.<sup>81</sup>

Verfolgt in einem systematischen Sinne, der sich mit der Verfolgung anderer Gruppierungen vergleichen ließe, wurden die Kleriker im nationalsozialistischen Deutschland innerhalb des so genannten Altreichs jedoch nicht. Vergleicht man die Auseinandersetzung des Regimes mit den Kirchen in einer supranationalen Perspektive, so vollzog sie sich innerhalb des nationalsozialistischen Deutschlands auch wesentlich weniger drastisch und gewaltsam als etwa in der stalinistischen Sowjetunion, im republikanischen Spanien oder auch im nationalsozialistisch besetzten Polen, wo es zu umfangreichen Mordaktionen gegen den Klerus kam. Dieser systematische Umschwung in die Vernichtung fehlte im Deutschen Reich, auch wurden dem Klerus die staatsbürgerger-

---

<sup>80</sup> Kooperator Karl Schuster (1905–1978) von Wolfratshausen berichtete: „Am 15.8.35 wurde ich am hellen Tag auf offener Straße von einem erneut herbeigeholten Rollkommando der SS gestellt. Es waren 10 Leute mit Pistolen und Gummiknütteln bewaffnet. Sie fragten mich: ‚Sind sie der Präses?‘ Ich sagte: ‚Welcher?‘. Die Antwort waren Schläge auf Kopf und Schläfen“; vgl. Archiv des Erzbistums München und Freising, Nationalsozialistische Verfolgung katholischer Geistlicher, Fragebogen A, Karl Schuster, Beilage „Erlebnis-Bericht“, 3.

<sup>81</sup> Pfarrer Anton Stemmer (1887–1964) von Böbing wurde am 29. April 1945 von zwei SS-Männern wegen einer weißen Fahne auf dem Böbinger Kirchturm die Erschießung angedroht – es blieb bei einer Drohung; vgl. Archiv des Erzbistums München und Freising, Nationalsozialistische Verfolgung katholischer Geistlicher, Fragebogen A, Anton Stemmer. Weniger glimpflich davon kam der Pfarrer von Götting, Josef Grimm (1900–1945), der nach der Hissung einer weiß-blauen Fahne auf dem Göttinger Kirchturm von SS-Männern erschossen wurde; vgl. Pfister, *Blutzeugen*, S. 30–33. Zwei annähernd analoge Fälle mit zwei sehr unterschiedlichen Reaktionsmustern der weltanschaulichen Gegner.

lichen Rechte nicht entzogen. Im Bemühen um eine deutlichere Abgrenzung zur Judenverfolgung und Judenvernichtung erscheint es mir angesichts dieser Rahmenbedingungen daher unangemessen, von einer Priesterverfolgung zu sprechen, zumindest lässt sich dieser Begriff m. E. nur mit deutlichen Einschränkungen verwenden.

Zusammenfassend lässt sich als Ergebnis der hier vorgetragenen Überlegungen zu der Frage nach den Erscheinungsform der Distanz zwischen katholischem Klerus und Nationalsozialismus festhalten:

1. Der politische Widerstand Geistlicher war – wie der gesamte katholische Widerstand<sup>82</sup> – immer der Widerstand einzelner. Die Bischöfe gaben den Kurs vor, dessen oberstes Ziel die Aufrechterhaltung der für die Seelsorge und die regelmäßige Sakramentenspendung erforderlichen Kirchenstruktur war. Diesem Ziel wurde alles andere untergeordnet. Abweichung durch das Individuum war unerwünscht und wurde im Regelfall missbilligt.

2. Der Widerstandsbegriff sollte – beim katholischen Klerus ebenso wie bei anderen Gruppierungen – entsprechend nur für diejenigen Aktionen und Handlungen Verwendung finden, denen tatsächlich ein intentionales Handeln von Individuen gegen einen Kernbereich der NS-Weltanschauung zugrunde lag, das über die Interessen der Kirche hinausging und die Herstellung der elementaren Menschenwürde und Gerechtigkeit zum Ziel hatte. Bereits aus dieser Definition des Widerstands ergibt sich, dass man von einem Widerstand „der Kirche“ oder kirchlichem Widerstand als solchem nicht sprechen kann, nur von einem Widerstand einzelner Glieder dieser Kirche. Dieser Widerstand ist nur bei einem sehr kleinen Teil der katholischen Geistlichen zu beobachten.

---

<sup>82</sup> So selbst Michael Kißener, Ist ‚Widerstand‘ nicht das richtige Wort?, in: Karl-Joseph Hummel/Michael Kißener (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten*, Paderborn u.a. 2009, S. 167-178, hier S. 173.

3. Die Mehrzahl der im Fall des katholischen Klerus zu beobachtenden Konfliktphänomene lassen sich jedoch nicht als Erscheinungsformen dieses Widerstands begreifen, sondern als das Bemühen um Selbstbehauptung, um Aufrechterhaltung des eigenen Standpunkts. Häufig geschah dies durch den einzelnen nicht einmal freiwillig, sondern als Folge des der kirchlichen Obrigkeit geschuldeten Gehorsams. Selbstbehauptung lässt sich unseres Erachtens auch in einem weiteren Sinne nicht als Widerstand gegen den Nationalsozialismus begreifen, denn das Bemühen um das Aufrechterhalten von Elementen der eigenen Lebenswelt war innerhalb der totalitären Herrschaftsstruktur des Nationalsozialismus der Regel- und nicht der Ausnahmefall.

4. Unzweifelhaft jedoch bestand ein mehr oder weniger großer Abstand zwischen den Gliedern der Kirche einerseits und der Ideologie und den Repräsentanten des nationalsozialistischen Herrschaftssystems andererseits. Dieser Abstand war auch einer grundsätzlichen Skepsis gegenüber den Erscheinungsformen der modernen Welt – zu denen auch der Nationalsozialismus zu rechnen ist – geschuldet. Das katholische Denken in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam weithin noch aus der prinzipiellen Verneinung von 200 Jahren gewordener Geschichte,<sup>83</sup> woraus sich eine „klar wahrnehmbare Ungleichzeitigkeit zur Moderne“<sup>84</sup> ergab. Moralisch sicherte diese Ungleichzeitigkeit jedoch der Kirche und ihren Repräsentanten, die an ihrem herkömmlichen christlich-humanistischen Menschenbild festhielten, in der Extremsituation der totalitären Gesellschaft einen Vorteil zu, den Vorteil des Abstands. Ob sie diesen Vorteil zum Wohle auch derjenigen zu nutzen wussten, die nicht im Fokus ihrer

---

<sup>83</sup> So Böckenförde, *Katholizismus*, S. 197.

<sup>84</sup> Ruster, *Nützlichkeit*, S. 14.

Betrachtung lagen, steht auf einem anderen Blatt und ist nicht Gegenstand der hier angestellten Überlegungen.

*Theo Salemink*

GAB ES EINEN KATHOLISCHEN WIDERSTAND GEGEN DIE  
POLITISCHE VERFOLGUNG DER JUDEN?

*Holland und Deutschland im Vergleich*

Gab es einen katholischen Widerstand? Um diese Frage zu beantworten müssen zunächst die Begriffe geklärt werden. Was heißt erstens ‚Widerstand‘? Meines Erachtens ist ‚Widerstand‘ ein politischer Begriff, d.h. es handelt sich um Widerstand gegen den nationalsozialistischen Staat oder gegen die Besatzungsmacht sowie um Widerstand gegen Maßnahmen dieser politischen Gewalt. Die Frage ist somit folgendermaßen zu präzisieren: Gab es im politischen Sinne einen spezifisch katholischen Widerstand gegen das NS-Regime und ihre politischen Maßnahmen? Dabei soll eine vergleichende Perspektive eingenommen werden: Gab es hier Unterschiede zwischen Deutschland und Holland?

Zweitens ist zwischen einem Widerstand von Katholiken und einem katholischen Widerstand zu unterscheiden. Im ersten Fall handelt es sich um ein politisches Verhalten von einzelnen Bürgern, die auch katholisch sind. Im zweiten Fall geht es um einen politischen Widerstand, der religiös-katholisch fundiert ist.

Schließlich ist besonders auf die unterschiedlichen Hintergründe in Holland und Deutschland zu achten. In Deutschland herrschte eine ‚autochthone‘ Diktatur, die im Jahr 1933 ‚legal‘ an die Macht gekommen war. In Holland gab es eine gewalttätige Besatzung durch eine fremde Macht. Während es sich also in Deutschland um die eigene Regierung handelte, ging es in Holland um eine fremde Regierung. Zu beachten ist grundsätzlich auch die zeitliche Entwicklung. Die Frage nach einem politischen Widerstand stellte sich in Deutschland 1933 anders als in den Jahren 1939 oder 1942, also während des Krieges. In Holland gab es 1933 noch gar keine Besatzung. Nur die kleine National-

sozialistische Partei NSB war in der holländischen Politik aktiv, im Umfang kein Vergleich zur NSDAP. Auch die politischen Maßnahmen der Nazi-Regierung sind unterschiedlich zu gewichten. Maßnahmen, welche die eigene Kirche angingen, hatten einen anderen Status als Maßnahmen gegen Minderheiten wie Juden.

Da ich in meinem Beitrag nicht die ganz Bandbreite an Fragen zum politischen Widerstand behandeln kann, konzentriere ich mich auf die Frage nach dem politischen, katholischen Widerstand gegen die Verfolgung und Deportation der Juden und werde dabei speziell auf die Geschichte in Holland im Vergleich zu Deutschland eingehen. Gab es einen religiös-katholisch inspirierten politischen Widerstand gegen die Verfolgung und Deportation der Juden?

### *Verfolgung und Deportation – eine deutsche Sache*

Seit vielen Jahrhunderten gab es in allen europäischen Ländern einen Antisemitismus, in den Niederlanden und spezifisch im katholischen Milieu der Niederlande weniger ausgeprägt als in Deutschland, worauf später noch einzugehen sein wird.<sup>1</sup> Aber die Verfolgung, Deportation und Vernichtung der europäischen Juden im zwanzigsten Jahrhundert war zunächst eine ‚deutsche Sache‘. Erst ab 1939 wurde diese systematische Vernichtungswelle auch in die besetzten Länder Europas expandiert. So bedeutete diese Judenverfolgung für die deutschen Katholiken etwas anderes als für die niederländischen Katholiken. Für die deutschen Katholiken gehörte es zur Politik der ‚eigenen‘ Regierung und später auch zum ‚eigenen‘ militärischen Eroberungskrieg. Vor

---

<sup>1</sup> Marcel Poorthuis und ich haben in der Monographie *Ein dunkler Spiegel/Een donkere Spiegel* (2006) eine Übersicht über die Haltung der niederländischen Katholiken gegenüber der jüdischen Minderheit seit 1870 gegeben und den Unterschied zwischen den Niederlanden und anderen Länder analysiert. (Marcel Poorthuis/ Theo Salemink, *Een donkere spiegel. Nederlandse katholieken over joden 1870-2005. Tusen antisemitsime en erkennung*, Nijmegen 2006).

diesem Hintergrund stellte sich die Frage nach politischem Widerstand in Deutschland anders als in Holland. Der Widerstand deutscher Katholiken hätte sich gegen die eigene Regierung gerichtet, derjenige der holländischen Katholiken gegen die Politik einer fremden Besatzungsmacht. In Deutschland wie in Holland halfen zwar einzelne Katholiken, Juden unterzutauchen, aber die Leitung der katholischen Kirche in Deutschland protestierte nicht öffentlich gegen die systematische Deportation der Juden. Auch Bischof Clemens August Graf von Galen und Michael Kardinal von Faulhaber äußerten keinen öffentlichen Protest gegen die Erschießungen in Osteuropa seit 1939 und gegen die Deportationen nach Auschwitz seit 1942. Guenter Lewy hat schon 1964 auf diese Tatsache hingewiesen. Er schreibt, die deutschen Bischöfe seien nicht bereit gewesen, gegen die eigene, legal eingesetzte Regierung Widerstand zu leisten. Das wäre zum einen ‚un-deutsch‘ gewesen und zum anderen wären die Katholiken in Deutschland gar nicht auf die Idee gekommen, weil die Kirche jahrelang nicht gerade wohlwollend über die Juden gesprochen habe.<sup>2</sup> Joachim Köhler schreibt fast vierzig Jahre später: „Der Röhmputsch 1934, bei dem Hitler seine uneingeschränkte Macht demonstrieren konnte, hätte die Augen öffnen können, aber die ‚nationalen Erfolge‘ und die nationale ‚Bedrohung‘ im Zweiten Weltkrieg ließen offenen Widerspruch oder Widerstand nicht zu. Angesichts der Haltung der katholischen Kirche zur Judenfrage wird deutlich, daß sie nur ihr eigenes Interesse verfolgte. Wenn Widerspruch aufkam oder allmählich auch Widerstand sich bemerkbar machte, so scheuten die Bischöfe die Öffentlichkeit. Es fehlten die Signale, die das Volk an der

---

<sup>2</sup> Guenter Lewy, *The Catholic Church and Nazi Germany*, New York/Toronto 1964. Siehe auch die Diskussionen zwischen Urs Altermatt und Olaf Blaschke zusammengefasst von Christoph Kösters, *Katholische Kirche im nationalsozialistischen Deutschland – Aktuelle Forschungsergebnisse, Kontroversen und Fragen*, in: Rainer Bendel (Hg.), *Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich – Zwischen Arrangement und Widerstand*, Münster/Hamburg/London 2002, S. 21-43.



Basis in ihrer Widerspruchshaltung gestärkt hätten. Die nationale Loyalität ließ nur partiell Widerspruch aufkommen. Das totale Regime, das sich erst allmählich stabilisieren konnte, machte Widerstand zu einer Frage auf Leben und Tod.“<sup>3</sup>

Weniger bekannt ist, dass die Leitung der katholischen Kirche in Holland in den Jahren 1942 und 1943 – im Unterschied zu den deutschen Bischöfen – öffentlich gegen die Deportation der holländischen Juden protestierte, und nicht nur gegen die Deportation katholischer Juden. Das war eine Form eines religiös inspirierten politischen Widerstands gegen Maßnahmen der Besatzungsmacht in den Niederlanden. Wie kam es zu diesem in Europa einmaligen Protest?<sup>4</sup>

### *Die Haltung der Katholiken in den Niederlanden gegenüber der jüdischen Minderheit*

Seit dem 17. Jahrhundert lebte in den Niederlanden eine jüdische Minderheit. Am Vorabend des Zweiten Weltkrieges umfasste diese Minderheit 140.547 Menschen, davon waren 22.252 Flüchtlinge namentlich aus Deutschland und Österreich. Von den mehr als 140.000 Juden, die sich beim Ausbruch des Krieges in den Niederlanden aufhielten, überlebten

---

<sup>3</sup> Joachim Köhler, Der Katholizismus zwischen Widerspruch zur nationalsozialistischen Ideologie und nationaler Loyalität, in: Rainer Bendel (Hg.), *Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich - Zwischen Arrangement und Widerstand*, Münster/Hamburg/London 2002, S. 119-151, hier S. 147. Auch: Christoph Kösters, Katholische Kirche im nationalsozialistischen Deutschland – Aktuelle Forschungsergebnisse, Kontroversen und Fragen, in: Ebd., S. 21-43.

<sup>4</sup> Theo Salemink, Bischöfe protestieren gegen die Deportation der niederländischen Juden 1942. Mythos und Wirklichkeit, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 116 (2005), S. 63-79; Poorthuis/ Salemink, *Een donkere spiegel*; Basilius J. Groen, Papst Pius XII., die Shoa und der römisch-katholische Episkopat in den Niederlanden. Der Papst, die Bischöfe, die Juden und die Laien, in: Michaela Sohn-Kronthaler/Rudolf K. Höfer (Hg.), *Laien gestalten Kirche. Diskurse, Entwicklungen, Profile*, Innsbruck/Wien 2009, S. 109-143.

6.368 die Lager; 16.224 Menschen kehrten aus ihren Verstecken zurück.<sup>5</sup>

Die niederländischen Katholiken der Zwischenkriegszeit glaubten an die alte Theologie, wonach die Juden zur Zeit Jesu verblendet gewesen und so zu Gottesmördern geworden waren. Die Geschichte des späteren rabbinischen und des modernen Judentums war ihnen weitgehend unbekannt. Rassistischen Antisemitismus gab es jedoch kaum. Katholiken, die einen rigiden moralischen Antikapitalismus in der Tradition der österreichischen Schule Joseph Eberles<sup>6</sup> verkündeten, sahen in den Juden eine gesellschaftliche Gefahr. Der ‚Mainstream‘ im katholischen Milieu und in der Kirche hingegen erkannte aufgrund einer demokratischen Tradition in der jüdischen Minderheit einen ‚Teil unseres Volkes‘<sup>7</sup>, wandte sich gegen die Beschränkung ihrer Bürgerrechte und lehnte den Nationalsozialismus sowie dessen Rassenlehre als eine Form des ‚Neu-Heidentums‘ ab. Die niederländischen Bischöfe verurteilten 1936, 1939 und 1941 die *Nationalsozialistische Bewegung der Niederlanden* (N.S.B.) und verboten den Katholiken die Mitgliedschaft.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Bob Moore, *Slachtoffers en overlevenden. De nazi-vervolgung van de joden in Nederland*, Amsterdam 1998, S. 314.

<sup>6</sup> Peter Eppel, *Zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Die Haltung der Zeitschrift 'Schönere Zukunft' zum Nationalsozialismus in Deutschland 1934-1938*, Wien/Köln/Graz 1980.

<sup>7</sup> Ein bekanntes Wort von Johannes Veraart, Kritiker des Antisemitismus in Holland: Johannes Veraart, *Joden van Nederland*, Hilversum 1938.

<sup>8</sup> Jan Ramakers, The Attitude of Dutch Roman Catholics towards the Jews, 1900-1940, in: Jozeph Michman (Hg.), *Dutch Jewish History. Proceedings of the Fourth Symposium on the History of the Jews in the Netherlands 7-10 dec., Tel Aviv-Jerusalem 1986*, Volume 2, Assen/Maastricht 1989, S. 371-386; Theo Salemink, Die zwei Gesichter des katholischen Antisemitismus in den Niederlanden. Das 19. Jahrhundert und die Zeit zwischen den Weltkriegen im Vergleich, in: Olaf Blaschke/Aram Mattioli (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*, Zürich 2000, S. 239-257; Theo Salemink, Strangers in a Strange Country. Catholic Views of Jews in the Netherlands 1918-1945, in: Chaya Brasz, Yosef Kaplan (Hg.), *Dutch Jews as Perceived by Themselves and by Others. Proceedings of*

### *Humanitäre Hilfe für Katholiken jüdischer Herkunft in Holland*

Zunächst leisteten Katholiken geflüchteten Katholiken jüdischer Herkunft in den dreißiger Jahren humanitäre Hilfe. Am 5. März 1936 wurde auf Initiative des Erzbischofs von Utrecht Johannes de Jong<sup>9</sup> mit breiter Unterstützung der großen konfessionellen Organisationen das *Katholische Komitee für Flüchtlinge* (KCV) gegründet.<sup>10</sup> Dieses Komitee versuchte, geflohene Katholiken jüdischer Herkunft aus Deutschland und Österreich zu unterstützen und 156 von ihnen auf die sogenannte Brasilien-Liste zur Abreise nach Südamerika setzen zu lassen – ohne Erfolg.<sup>11</sup>

Das Novemberpogrom 1938 in Nazideutschland leitete eine neue Phase ein. Die Anzahl der Flüchtlinge stieg explosiv an und damit auch die Anzahl von Katholiken jüdischer Herkunft. Die Flüchtlinge kamen Ende der dreißiger Jahre mit Zügen in den Niederlanden an, und zwar in Oldenzaal, Zevenaar oder Nimwegen. Sie wurden in Rotterdam in Quarantäne gesteckt und von dort in das Lager Sluis in Seeländisch-Flandern gebracht. Anfang Januar 1940 gab es im

---

*the Eighth International Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*, Leiden 2001, S. 107-125.

<sup>9</sup> Johannes de Jong (1885-1955) war seit 1936 Erzbischof in Utrecht und Haupt der Niederländischen Kirche.

<sup>10</sup> Lutz-Eugen Reutter, *Die Hilfstätigkeit katholischer Organisationen und kirchlicher Stellen für die im nationalsozialistischen Deutschland Verfolgten* (Dissertation), Hamburg 1969 (Druckversion: *Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich. Die Betreuung von Auswanderern durch den St. Raphaelverein*, Recklinghausen/Hamburg 1971); M.J.G. Huetink, *Het Katholieke Comité voor vluchtelingen 1936-1940. Comité tot hulpverlening aan geloofsvervolgden, persoonlijk initiatief of zuilgebonden actie?*, Nijmegen 1988 (Katholiek Documentatie Centrum Nijmegen, Scripties nr. 259); Archiv Ertzbistum Utrecht (in: Het Utrechts Archief/Utrecht), inv. nr. 76; Archiv NKOV (in: Katholiek Documentatie Centrum/Nijmegen), inv. nr. 23, 27.

<sup>11</sup> Pierre Blet, *Pius XII and the Second World War. According to the Archives of the Vatican*, New York/Mahwah 1997, S. 139-167 (dt.: Pierre Blet, *Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans*, Paderborn 2000).

Lager Sluis 219 Flüchtlinge und in Buiten Sluis 198. Einige von ihnen versuchten nach dem deutschen Überfall im Mai 1940 vergebens, über Belgien ihr Leben zu retten. Die Deutschen brachten die geflohenen Katholiken jüdischer Herkunft schließlich im Lager Westerbork unter. Nach der Aufhebung des *Katholischen Komitees für Flüchtlinge* am 3. August 1940 durch die Besatzer setzte eine Frau mit Unterstützung des Erzbischofs Jan de Jong die Arbeit für die Flüchtlinge fort: Sophie van Berckel.<sup>12</sup> Sie versuchte, die 156 Brasilien-Visa aus dem vorhergehenden Zeitraum zu reaktivieren, wenn auch vergeblich. Mehrmals besuchte sie das Flüchtlingslager Westerbork, wo sich die Katholiken jüdischer Herkunft aus Deutschland aufhielten. Zusammen mit anderen organisierte sie für die Flüchtlinge eine finanzielle Nothilfe. Im Juni 1944 wurde Sophie van Berckel dann selbst verhaftet und in das Lager Vught gebracht. Von dort kam sie ins Konzentrationslager Ravensbrück, wo sie am 26. Dezember 1944 starb.<sup>13</sup>

### *Erste Proteste zu Beginn des Krieges*

Schon am Anfang des Krieges wollte Erzbischof Jan de Jong gegen den von den deutschen Besatzern eingeführten ‚Ariernachweis‘ protestieren.<sup>14</sup> Die Bischöfe aus den südlichen

<sup>12</sup> Sophia Eugenia van Berckel (1889-1944), unverheiratet, beschäftigte sich schon vor dem Krieg mit dem Hilfswerk für jüdisch-katholischen Flüchtlinge und kannte Edith Stein gut.

<sup>13</sup> Paul Hamans, *Getuigen voor Christus. Rooms-katholieke bloedgetuigen uit Nedrland in de twintigste eeuw*, Den Bosch 2008, S. 35-40.

<sup>14</sup> Literatur über das Verhältnis der Katholischen Kirche zum Krieg in den Niederlanden: Bob Moore, *The Dutch Churches, Christians and the Rescue of Jews in the Netherlands*, in: Chaya Brasz/Yosef Kaplan (Hgg.), *Dutch Jews as Perceived by Themselves and by Others. Proceedings of the Eighth International Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*, Leiden 2001, S. 277-289; Siegfried Stokman, *Het verzet van de Nederlandsche bisschoppen tegen nationaal-socialisme en Duitse tyrannie*, Utrecht 1945; Henk Aukes, *Kardinaal de Jong*, Utrecht en Antwerpen 1956; Ton van Schaik, *Aartsbisschop in oorlogstijd. Een portret van kardinaal De Jong 1885-1955*, Baarn 1996;

Diözesen der Niederlande hielten ihn jedoch davor zurück. Ein Jahr später, am 13. Januar 1941, verbot der Episkopat die Mitgliedschaft in der *Nationalsozialistischen Bewegung*. Die Bischöfe wandten sich auch gegen den Ausschluss jüdischer Kinder von katholischen und öffentlichen Schulen. Am 3. August 1941 protestierte der Erzbischof scharf gegen die Übernahme der katholischen Arbeiterbewegung durch die Besatzer. Die katholischen Arbeiter verließen danach massenhaft ihren Verband. Ende 1941 trat die römisch-katholische Kirche *der Interkirchlichen Beratung* (IKO) bei, um zusammen mit den anderen christlichen Kirchen eine gemeinsame Abwehrfront zu bilden, der Anfang der Ökumene in den Niederlanden. Erzbischof De Jong verbot im März 1942 den katholischen Einrichtungen, Schilder mit ‚Für Juden verboten‘ aufzuhängen. Er tat dies aus prinzipiellen Gründen: „Wir Katholiken, und ganz bestimmt unsere katholischen Einrichtungen, dürfen uns nicht am prinzipiellen Antisemitismus beteiligen. Und deshalb haben die hochwürdigen Bischöfe sich entschlossen: Keine [solchen] Schilder auf oder in unseren katholischen Gebäuden.“<sup>15</sup>

### *Der öffentliche Protest von 1942*

Obwohl im Februar 1941 in Amsterdam gegen die antijüdische Politik der Besatzer tapfer gestreikt wurde, gelang es den besetzten Niederlanden nicht, einen Widerstand der Massen gegen die Deportation ihrer jüdischen Landsleute ab 1942 zu organisieren. Die Deutschen setzten alles daran, mit Gewalt und Einschüchterung den Widerstand zu unterdrücken. Im Vergleich zu anderen Ländern sind dann auch

---

Jan Snoek, *De Nederlandse kerken en de joden 1940-1945*, Kampen 1990; Hans Jansen, *De zwijgende paus? Protest van Pius XII en zijn medewerkers tegen de jodenvervolgung in Europa*, Kampen 2000; Lou de Jong, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog*, Den Haag 1969-1988, Teil VI.

<sup>15</sup> Archiv Erzbistum Utrecht, inv. nr. 112 (in: Utrechts Archief/Utrecht). Mit Dank an Hans de Valk.

verhältnismäßig viele Juden aus den Niederlanden deportiert worden, nämlich etwa 80 %.<sup>16</sup> Die systematische Deportation fing im Sommer 1942 an. Die ersten Aufforderungen an die jüdische Bevölkerungsgruppe, sich bei der deutschen Behörde für die Deportation zu melden, wurden am 5. Juli 1942 verschickt. Am 14. Juli 1942 fand eine große Razzia in Amsterdam statt. Tausende von Juden wurden in diesen Wochen nach Westerbork abtransportiert, das vor dem Krieg als gewöhnliches Flüchtlingslager gedient hatte. Im Juli 1942 belief sich die Zahl der deportierten Menschen auf insgesamt 5.899.<sup>17</sup>

Der katholische Erzbischof Jan de Jong stand vor einer wahren Kraftprobe. Auch für ihn galt die Frage: Sollte er prinzipiell gegen die Deportation aller Juden protestieren oder das Auge nur auf die ‚eigenen‘ Katholiken jüdischer Herkunft richten? De Jong war im Sommer 1942 über das Gefühl der Bedrohung, das in jüdischen Kreisen herrschte, gut informiert. Juden und Katholiken jüdischer Herkunft schrieben dem Erzbischof herzerzerreißende Briefe.<sup>18</sup>

Über verschiedene katholische Laien, die sich in den vorhergehenden Jahren aktiv für das Schicksal katholischer jüdischer Flüchtlinge eingesetzt hatten, erreichte den Bischof die dringende Bitte, vor allem für die Katholiken jüdischer Herkunft einzutreten. Man machte sich Sorgen um die Geradlinigkeit des Erzbischofs. Auch Sophie van Berckel hatte die Sorge, dass der Erzbischof prinzipiell zugunsten *aller* Juden gegen die Deportationen protestieren und damit das Leben der Katholiken jüdischer Herkunft gefährden könnte.

---

<sup>16</sup> Johan Blom, *The Persecution of the Jews in the Netherlands. A Comparative Western European Perspective*, in: *European History Quarterly* XIX (1989), S. 333-351; Pim Griffioen/ Ron Zeller, *Anti-joodse politiek en organisatie van de deportaties in Frankrijk en Nederland 1940-1944*, in: Henk Flap/Marnix Croes (Hgg.), *Wat toeval leek te zijn, maar niet was. De organisatie van de jodenvervolgning in Nederland*, Amsterdam 2001, S. 15-38.

<sup>17</sup> Griffioen/Zeller, *Anti-joodse politiek*, S. 33.

<sup>18</sup> Die Briefe befinden sich in: Archiv Erzbistum Utrecht, inv. nr. 76 (in: Het Utrechts Archief/Utrecht).

Der Erzbischof hörte jedoch nicht auf die Argumente dieses „wohlverstandenen Eigeninteresses“.<sup>19</sup>

Er entschied sich, gemeinsam mit allen zehn christlichen Kirchen in den Niederlanden aufzutreten. Das war in dieser Zeit ein einmaliger Akt. Am 10. Juli kam die *Interkirchliche Beratung* (IKO) in Utrecht zusammen. Dort beschloss man, den Besatzern ein Telegramm zu schicken. Darin protestierten die Kirchen scharf gegen die Deportation der Juden in den Niederlanden. Die Deportation des jüdischen Teils des Volkes, so schrieben die Kirchen, stehe im Widerspruch zu Recht und Barmherzigkeit und verstoße gegen das „sittliche Empfinden des niederländischen Volkes“.<sup>20</sup> Das Telegramm wurde am nächsten Tag abgeschickt.

Die angeschlossenen Kirchen wollten, dass das um eine theologische Erwägung ergänzte Telegramm am Sonntag, dem 26. Juli in allen Kirchen und Kapellen verlesen werde. Doch die deutschen Behörden hörten von diesem Plan. Sie übten Druck auf die Kirchen aus, damit sie auf dieses Vorhaben verzichteten. Die große *Reformierte Kirche* gab dem Druck nach, die *calvinistisch-reformierten Kirchen* und die *Katholische Kirche* jedoch nicht. Der Hirtenbrief und das Telegramm wurden am 26. Juli in allen katholischen Kirchen und Kapellen verlesen. Der Erzbischof selbst war sich der tragischen Seite seines Entschlusses durchaus bewusst.<sup>21</sup>

Die Repressalien folgten bald.<sup>22</sup> Am Sonntag, dem 2. August um etwa sechs Uhr morgens wurden im ganzen Land

<sup>19</sup> Archiv Teulings, inv. nr. 31 (in: Katholiek Documentatie Centrum/Nijmegen); Archiv Erzbistum Utrecht, inv. nr. 76 (in: Het Utrechts Archief/Utrecht).

<sup>20</sup> Text in: Siegfried Stokman, *Het verzet van de Nederlandsche bisschoppen tegen nationaal-socialisme en Duitse tyrannie*, Utrecht 1945, S. 249-250.

<sup>21</sup> Brief der Niederländischen Bischöfe 20. Juli 1942, in: Siegfried Stokman, *Het verzet van de Nederlandsche Bisschoppen tegen nationaal-socialisme en Duitse tyrannie*, Utrecht 1945, S. 249-250.

<sup>22</sup> Hans van der Leeuw, *Die Deportation der römisch-katholischen Juden aus den Niederlanden im Monat August 1942*, nr. 136, Amsterdam 1966

Katholiken jüdischer Herkunft aus den Betten geholt und verhaftet. Insgesamt waren davon 245 Personen betroffen. Listen im Archiv des Erzbistums Utrecht zufolge gab es zu dieser Zeit 758 Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden mit niederländischer, deutscher oder österreichischer Staatsangehörigkeit.<sup>23</sup> Es gibt Gründe anzunehmen, dass diese Zahl zu niedrig angesetzt ist. Nicht alle niederländischen Katholiken jüdischer Herkunft ließen sich zum Beispiel als jüdisch registrieren; die Registrierung an sich war manchmal nachweislich unvollständig, und es gab auch illegale Flüchtlinge. Auf Grund dessen könnte man als grobe Schätzung eine Anzahl von rund 1.000 Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden im Jahr 1942 annehmen.

Die Deutschen verhafteten Anfang August 1942 also nicht alle 1.000 Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden. Sie machten eine Ausnahme für ‚Mischehen‘ und für diejenigen, die älter als 60 Jahre oder krank waren, d.h. für drei Viertel der Katholiken jüdischer Herkunft. Der Beweggrund der Besatzer für diese Ausnahmen war taktischer Art. Die Verhaftung von Partnern aus ‚Mischehen‘, von Älteren

---

(in: Nederlands Instituut Voor Oorlogsdocumentatie NIOD)/Amsterdam).

<sup>23</sup> Diese Listen waren bisher nicht bekannt. Ich habe sie gefunden im Dossier von Sophie van Berckel, in: Archiv Erzbistum Utrecht, inv. nr. 76 (in: Het Utrechts Archief/Utrecht). Der Historiker Jacob Presser, (in: *Ondergang. De vervolging en verdelging van het Nederlandse jodendom 1940-1945*, Teil 2, 's-Gravenhage 1965, 85) spricht über 690 Katholiken jüdischer Herkunft (Datum: Oktober 1941): 390 mit niederländischer Nationalität, 300 mit einer ausländischen Nationalität. Laut Presser gab es damals 1.191 Protestanten jüdischer Herkunft. Der Historiker Van der Leeuw (NIOD) spricht von einer Liste mit 722 Personen (2 augustus 1942), in: Van der Leeuw, *Die Deportation*. Der Historiker De Jong spricht daher auf Grundlage von Van der Leeuw von über mehr als 700 Katholiken jüdischer Herkunft, in: De Jong, *Het Koninkrijk der Nederlanden*, Teil 6, 's-Gravenhage 1975, S. 20. Der Historiker Kempner nennt die Zahl: 694 in: Robert M.W. Kempner, *Twee uit honderdduizend. Anne Frank en Edith Stein*, Bilthoven 1969, S. 93. Die Zahl von Kempner wird auch genannt von Bob Moore, *Slachtoffers en overlevenden. De nazi-vervolging van de joden in Nederland*, Amsterdam 1998, S. 157.



und Kranken hätte unnötig viel Unruhe und Widerstand beim Rest der niederländischen Bevölkerung verursacht und die Deportation der Juden als Gesamtprojekt, zynisch gesprochen, gefährdet.<sup>24</sup> Letzten Endes wurden 114 Katholiken jüdischer Herkunft, also etwa die Hälfte der verhafteten Personen, tatsächlich in die Vernichtungslager im Osten deportiert. Dazu gehörte auch Edith Stein.

Drei Wochen später, am 24. August 1942, berichtete Erzbischof Jan de Jong seinen Mitbischöfen über die deutschen Aktivitäten. Die Repressalien gingen ihm zu Herzen. Er nannte es „bitter“, dass die Katholiken jüdischer Herkunft büßen müssten für eine Tat ihrer Bischöfe.<sup>25</sup> Fünf Tage später schrieb der Bischof, dass er alle Hoffnung aufgegeben habe, etwas auszurichten. Die Deutschen gaben dem Druck aus dem katholischen Kreis nicht nach.<sup>26</sup> Der Erzbischof bedauerte seine prinzipielle Stellungnahme jedoch nicht.

### *Bitte um öffentlichen Protest von Pius XII. 1943*

Die Bischöfe gaben sich nicht mit dem öffentlichen Protest vom 26. Juli 1942 zufrieden. Ein halbes Jahr später, am 17. Februar 1943, nahmen sie zusammen mit den anderen Kirchen wieder Stellung gegen das „bis zum Tode Verfolgen von jüdischen Mitbürgern“. Der Erzbischof erklärte, dass es für die katholischen Behörden, Beamte und Verwalter „vom Gewissen“ verboten sei, an der Deportation von Juden mitzuwirken.<sup>27</sup> In Utrecht folgten sechs katholische Polizisten der Erklärung, die sofort untertauchen mussten.<sup>28</sup> Ob aber

---

<sup>24</sup> Hans van der Leeuw, *Die Deportation*.

<sup>25</sup> Brief Jan Geerdinck an Leo Moonen 29. August 1942: Archiv Erzbistum Utrecht, inv. nr. 112 (in: Het Utrechts Archief/Utrecht).

<sup>26</sup> Archiv Erzbistum Utrecht, inv. nr. 76 (in: Het Utrechts Archief/Utrecht).

<sup>27</sup> Siegfried Stokman, *Het verzet van de Nederlandsche Bisschoppen*, S. 267.

<sup>28</sup> Van Schaik, *Aartsbisschop in oorlogstijd*, S. 61; J. van Dam, *Mijn leven als jongen, soldaat, huisvader, politieman, onderduiker en gepensioneerde*, Bunnik 1972.

viele Katholiken dem Appell des Erzbischofs Folge leisteten, ist zweifelhaft.

Fünf Katholiken, unter ihnen Sophie van Berckel, die alle an der humanitären Hilfe für Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden beteiligt waren, schrieben im Frühjahr 1943 einen Brief an den Vatikan, in dem sie Papst Pius XII. dringend baten, öffentlich gegen die Deportation der Juden zu protestieren. Am 10. Mai wurde der Brief nach Rom geschickt, unterschrieben vom Redemptoristenpater Theo de Witte.<sup>29</sup> Erzbischof de Jong unterstützte die Bitte in einem kurzen lateinischen Schreiben.<sup>30</sup> Der Brief der kleinen Gruppe um Sophie van Berckel war kein Plädoyer für eine stille Diplomatie des Vatikans zugunsten der verfolgten Juden der Niederlande. In diesem Brief aus dem Jahr 1943 ging es um die Frage, ob der Heilige Stuhl mehr tun sollte, als er bis dahin getan hatte. Wie vorsichtig und elegant auch der Brief vom 10. Mai 1943 geschrieben worden war – der Heilige Stuhl wurde vor dem Hintergrund der Erfahrungen in Holland und damit auch des wohlbekannten Protestes des Erzbischofs aufgefordert, neue, politische Initiativen zu entwickeln, um humanitäre Hilfe zu stimulieren sowie die internationale Politik zu informieren und das Gewissen der Menschheit zu mobilisieren. Der Heilige Stuhl sollte mehr tun als bisher. Alle Unterzeichner des Briefes hatten die Repressalien in den Niederlanden anlässlich des öffentlichen Protestes im Jahre 1942 erlebt. Trotzdem baten sie mit Unterstützung des Erzbischofs den Papst um ein öffentliches Wort. Pius XII. leistete dieser Bitte keine Folge. In der

---

<sup>29</sup> Theo de Witte CSM (1901-1989), seit 1930 Missionar in Suriname, war am Anfang des Krieges zufällig in den Niederlanden und konnte nicht mehr zurückkehren. Der Bischof von Haarlem, Johannes Huibers, fragte ihn, Hilfe für die jüdisch-katholische Flüchtlinge aus Deutschland und Österreich zu leisten.

<sup>30</sup> *Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale, IX: La Saint Siège et les victimes de la guerre janvier-décembre 1943*, herausgegeben von Pierre Blet S.J. u.a., Rome 1975, S. 287-289; Van Schaik, *Aartsbisschop in oorlogstijd*, S. 64.

Öffentlichkeit blieb er bei seinem Schweigen. Das Prinzip der Klugheit (*prudencia*) ging über eine prinzipielle Stellungnahme.

*Das moralische Dilemma von 1944: Sterilisation oder Deportation?*

Die Tatsache, dass der Episkopat 1942 so prinzipiell gegen die Deportation der Juden protestierte, bedeutete nicht, dass alle Widersprüche im katholischen Auftreten verschwunden gewesen wären. Anfang 1944 stand der Erzbischof vor einem moralischen Dilemma. Ende April 1943 wurde in Amsterdam durch die Besatzer die Möglichkeit eröffnet, den jüdischen Partner aus einer Mischehe durch Sterilisation vor dem Tragen eines gelben Sterns zu bewahren. Man sagte: Sterilisation oder Deportation.<sup>31</sup> Der Jurist Minderop, katholischer Vertreter beim jüdischen Rat (*Joodse Raad*), legte am 7. Januar 1944 dem Erzbischof die Frage vor, ob dies auch für Katholiken jüdischer Herkunft ein vertretbares Mittel sei.<sup>32</sup> Er teilte mit, dass schon einige Katholiken jüdischer Herkunft diesen Schritt unternommen hatten. Der Erzbischof antwortete, dass Sterilisation zu dem Zweck, den gelben Stern loszuwerden und so der Deportation oder der Zwangsarbeit zu entkommen, an sich nicht erlaubt sei. Nur wenn direkte Lebensgefahr drohe, könne von höherer Gewalt die Rede sein. Deportation bedeutete allerdings 1944 direkte Lebensgefahr.

---

<sup>31</sup> Jacob Presser, *Ondergang. De vervolging en verdelging van het Nederlandse jodendom 1940-1945*, 's-Gravenhage 1965, Teil I, S. 357-366.

<sup>32</sup> Archiv Ertzbistum Utrecht (in: Het Utrechts Archief/Utrecht), inv. nr. 76; Archiv NKOV (in: Katholiek Documentatie Centrum/Nijmegen), inv. nr. 76.

### *Wie viele Deportationen?*

Von den etwa 1.000 Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden sind, wie gesagt, 1942 tatsächlich 114 in die Vernichtungslager transportiert worden. Das sind 11,5 %. Ist in den letzten Kriegsjahren der Rest der Katholiken jüdischer Herkunft im nachhinein deportiert worden? Es gibt keine genauen Zahlen. Die vorhin genannte Gruppe um Sophie van Berckel nannte in ihrem Brief von 10. Mai 1943 an den Vatikan die Zahl von 190 Katholiken jüdischer Herkunft, die bis dahin abtransportiert worden waren. Der bekannte Historiker des Zweiten Weltkrieges, Lou de Jong, nennt ohne eingehende Untersuchung, die Zahl von 350 für den ganzen Krieg.<sup>33</sup> Eigene Forschungen ergaben eine Schätzung von 240 Opfern.<sup>34</sup> Diese Schätzungen machen es vertretbar zu behaupten, dass drei Viertel der Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden den Krieg überlebt haben. Das betraf namentlich die ‚Mischehen‘.

### *Der historische Sonderweg Hollands*

So weit die Geschichte in den Niederlanden. Folgen die niederländischen Katholiken einem transnationalen Muster? Die Historiker Olaf Blaschke und Aram Mattioli haben in den neunziger Jahre die These aufgestellt, dass es eine innerliche Verwandtschaft zwischen Ultramontanismus und

---

<sup>33</sup> De Jong, *Het Koninkrijk der Nederlanden*, Teil 6, S. 301.

<sup>34</sup> Ich habe dazu die Liste von Sophie van Berckel (Archiv Erzbisum Utrecht, inv. nr. 76, in: *Het Utrechts Archief/Utrecht*) verglichen mit der Liste von ungefähr 100.000 ermordete Juden aus den Niederlanden, die nach dem Krieg zusammengestellt wurde (*In Memoriam/L'zecher*, Den Haag 1995). Dieser Vergleich ist etwas problematisch, weil die Liste von Van Berckel nur Namen, Vornamen und Adressen enthält (Sommer 1942). Die Liste *In Memoriam* gibt Namen, Vornamen, Geburtsdatum, Geburtsort, Todesort und Todesdatum. Mit üblichen Namen wie Meijer, Polak, Cohn/Cohen, Frank, De Vries gibt das möglicherweise Doppelzählungen oder Verwechslungen. Ein vorläufiger Vergleich, mit einer großen Fehlerwahrscheinlichkeit eingeschlossen, ergibt eine Zahl von ungefähr 240. Allerdings sind die beiden Listen nicht ganz vollständig.

Antisemitismus gegeben habe.<sup>35</sup> Urs Altermatt (Fribourg/CH) vertritt auf Grund seiner Analyse der Schweiz die Gegenposition, dass man nicht von einer innerlichen Verwandtschaft, sondern von einer ambivalenten Relation reden sollte.<sup>36</sup> Die Geschichte der Katholiken in den Niederlanden spricht gegen die These Blaschkes und für die These Altermatts. Die Hauptströmung der katholischen Säule verteidigte die Bürgerrechte der Juden und lehnte den Antisemitismus ab. In Holland gab es demnach keine innerliche Verwandtschaft zwischen Ultramontanismus und Antisemitismus. Nur die konservative Fraktion außerhalb der Säule und einige faschistische katholische Künstler der Zwischenkriegszeit waren antisemitisch und wollten den Juden die Bürgerrechte entziehen lassen.

In einem Punkt weicht die Geschichte in den Niederlanden auch von der Geschichte in der Schweiz ab. Altermatt schreibt: „Insgesamt gab es nur wenige Persönlichkeiten [in der Schweiz], die dem Antisemitismus öffentlich und konkret entgegenwirkten und ihre Stimme für die Juden erhoben. Die fehlende Solidarität mit den verfolgten Juden ist eine fast durchgängige Konstante“.<sup>37</sup> Das Buch *Der dunkle Spiegel/De donkere Spiegel* (2006)<sup>38</sup> zeigt jedoch, dass es in Holland im Unterschied zur Schweiz und sicher auch im Unterschied zu Deutschland schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine substantielle Kritik des Antisemitismus bei führenden katholischen Persönlichkeiten gegeben hat. Dies hat im Krieg 1939-1945 zum Protest des Erzbischof Jan de Jong in den Jahren 1942 und 1943 beigetragen. Überhaupt scheint die abweichende Geschichte der Katholiken in den Niederlanden hier ihre historische Erklärung zu haben. Wie die Juden waren hier auch die Katholiken seit dem 16. Jahr-

---

<sup>35</sup> Blaschke/Mattioli, *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert*.

<sup>36</sup> Urs Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999, S. 309-310.

<sup>37</sup> Ebd., S. 310.

<sup>38</sup> Vgl. Poorthuis/Salemink, *Een donkere spiegel*.

hundert eine nicht gleichberechtigte Minderheit. Drei Jahrhunderte lang hatte man eine gesellschaftliche Zurücksetzung erlitten. Zusammen mit den Juden erwarben die Katholiken 1848 definitiv die Gleichberechtigung. Die Erinnerung an diese gemeinsam geteilte Geschichte der Zurücksetzung und Emanzipation erklärt meines Erachtens, warum die Hauptströmung der niederländischen Katholiken den politischen Antisemitismus abwies, ohne sich jedoch auch von dem oben erwähnten religiösen Antijudaismus zu lösen. So ist Holland einen historischen Sonderweg gegangen.

### *Zum Schluss*

Es gab in den Niederlanden einen katholischen Widerstand gegen die Deportation aller Juden ab 1942. Das war ein politischer Widerstand, weil er gegen die Politik der Deportation und der Endlösung der politischen Besatzungsmacht gerichtet war. Erzbischof Jan de Jong protestierte, weil er meinte, dass es ein großes Unrecht war, einen Teil der holländischen Bevölkerung zu verfolgen und zu deportieren, nämlich die holländischen Juden, die er als Teil seines Landes betrachtete. Es war nach ihm auch Unrecht, die jüdischen Flüchtlinge in Holland während dieser Zeit zu verfolgen und zu deportieren. Dieser politische Protest in Holland war auch ein religiös motivierter Widerstand. Im Sommer 1942 protestierte Erzbischof De Jong öffentlich gegen die Deportation der holländischen Juden, obschon er wusste, dass es Repressalien geben würde, und zwar gegen katholische Juden und gegen katholische Helfer der Juden. Es war für ihn eine Gewissenssache. Die Verfolgung der Juden widersprach seiner Meinung nach prinzipiell dem katholischen Glauben. Am 17. Februar 1943 erklärte der Erzbischof, wie erwähnt, dass es für die katholischen Behörden, Beamten und Verwalter aus Gewissensgründen verboten sei, an der Deportation der Juden mitzuwirken.

Einen solchen politischen Widerstand im Fall der Judenverfolgung wie in Holland gab es in Deutschland nicht. Die deutschen Bischöfe protestierten nicht gemeinsam gegen die Deportation. Auch Papst Pius XII. lehnte sie nicht öffentlich ab. Für Pius XII. und die deutschen Bischöfe mag die Angst vor Repressalien einer der Gründe gewesen sein, auf einen öffentlichen Protest zu verzichten. Fürchteten sie sich vor einer Wiederholung der Ereignisse in den Niederlanden und meinten zu Unrecht, dass es sich in den Niederlanden um eine Deportation ‚aller‘ Katholiken jüdischer Herkunft gehandelt habe? Nach dem Krieg sagten viele katholische Autoren und Kleriker zumindest, sie hätten geschwiegen, ‚um Schlimmeres zu verhüten‘. In meinem Artikel in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (2005) habe ich diese Argumentation näher analysiert und bin zu dem Schluss gekommen: „Der tapfere Protest Erzbischofs Jan de Jongs im Jahre 1942 ist nach dem Krieg für kirchliches Eigeninteresse missbraucht worden. Die Mythosbildung hinsichtlich dieses Protestes diente in einer bestimmten Phase der Verteidigung des vermeintlichen ‚Schweigens‘ Pius XII. Und sie diente auch dazu, die Kirche als ‚Opfer‘ der Nazis und die deportierten Katholiken jüdischer Herkunft als Märtyrer der Kirche darzustellen. Dass die Repressalien in den Niederlanden eher ein Teil des totalen Krieges gegen den Juden in den Niederlanden waren, geriet dadurch in den Hintergrund.“<sup>39</sup>

Vielleicht liegt auch ein Grund für das Schweigen in Deutschland darin, dass es in Deutschland nicht um eine Besatzungsmacht ging, sondern um die eigene ‚legale‘ Regierung. Ein öffentlicher Protest wäre vor diesem Hintergrund vielleicht kirchlicher Selbstmord gewesen. In jedem Fall gab

---

<sup>39</sup> Theo Salemink, Bischöfe protestieren gegen die Deportation der niederländischen Juden 1942. Mythos und Wirklichkeit, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 116 (2005) S. 72.

es keinen vergleichbaren politischen Widerstand der katholischen Kirche in Deutschland gegen die Verfolgung, Deportation und Ermordung der europäischen Juden.





Eike Lossin

GOTT FEIERN IM KZ

*Die Organisation und Herstellung von Monstranzen im  
KZ Dachau*

Die nationalsozialistischen Konzentrationslager waren der Ort des perfektionierten, allgegenwärtigen und alltäglichen Todes und unaussprechlicher Qualen, und die dortige Häftlingsgesellschaft<sup>1</sup> war die des konstanten Mangels an nahezu Allem: an Schutz und Sicherheit, körperlicher Unversehrtheit, ausreichender Nahrung, genügend Schlaf, menschlicher Nähe, wenn nicht gleich an Nächstenliebe. Die Forschungsarbeiten der historischen, soziologischen, psychologischen Wissenschaften haben uns über die Chronologie der Ereignisse, das System des Terrors, dessen Funktionsweise und Strukturen, Täter und Opfer in Zahlen und Zusammensetzungen aufgeklärt. Bilder und Vorstellungen von diesen Orten entfesselter nationalsozialistischer Machtentfaltung sind uns darüber hinaus – medial aufbereitet in Dokumentar- und Spielfilmen, sogar in Cartoons und Kinderfilmen – in einer Bildsprache vermittelt worden, deren Grammatik sich uns als authentisch präsentiert.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Zur Häftlingsgesellschaft in nationalsozialistischen Konzentrationslagern vgl. unter anderem Falk Pingel, *Häftlinge unter NS-Herrschaft*, Hamburg 1978, S. 100-101; Wolfgang Sofsky, *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1999, S. 138-140.

<sup>2</sup> Um nur eine kleine Auswahl zu nennen vgl. die seriellen Produktionen der Redaktion Zeitgeschichte des ZDF unter der Leitung von Guido Knopp; die folgenden Kinoproduktionen: Steven Spielberg, *Schindler's List – Schindlers Liste*, USA 1993; siehe dazu Thomas Keneally, *Schindler's Ark*, London u.a. 1982 und Volker Schlöndorff, *Der neunte Tag*, Deutschland; Luxemburg; Tschechien 2004; siehe dazu Jürgen Haase (Hg.), *Der neunte Tag - Pfarrerblick 25487. Das Buch zum Film des Oscar-Preisträgers Volker Schlöndorff*, Luxemburg 2004; Peter Lord/Nick Park, *Chicken run – Hennen rennen*, Großbritannien 2000 und Art Spiegelmann, *The complete Maus. A survivor's tale voyager*, New York 1994.

### *Frömmigkeit und KZ im Widerspruch?*

Nun also auch noch Gott feiern im Konzentrationslager?<sup>3</sup> Wie soll ein so gegensätzliches Begriffspaar wie Konzentrationslager und Frömmigkeit miteinander in Einklang zu bringen sein, gelten doch Konzentrationslager auch als Räume der

---

<sup>3</sup> Im Gegensatz zur Herangehensweise Thomas Kempfers, der für die Liturgiewissenschaft eine Einordnung der religiösen Tätigkeiten der inhaftierten Priester in Dachau unternahm, werden die Unternehmungen der Priesterhäftlinge hier sehr wohl auch in Hinsicht auf ihren widerständigen Charakter untersucht. Er schreibt: „Diese Arbeit will beschreiben, wie, wann und wo im Konzentrationslager Dachau unter der Herrschaft des Leids die Feier der Eucharistie begangen wurde. Das ist keine Geschichte von Widerstand gegen das NS-Regime. Es ist eine Geschichte davon, wie Menschen versucht haben, Gott gegen den Absolutheitsanspruch des Leids zu bejahen und zu feiern.“ Siehe Thomas Kempter, *Gott feiern in Dachau. Die Feier der Eucharistie im KZ Dachau*. Diplomarbeit im Fach Liturgiewissenschaft des Instituts für systematische Theologie, Dogmatik und Liturgiewissenschaft der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. 2005. [http://www.gedenkstaetten-seelsorge.de/files/dokumente/19-GfiD\\_I.pdf](http://www.gedenkstaetten-seelsorge.de/files/dokumente/19-GfiD_I.pdf), S. 4. Später gesteht er die Widersprüchlichkeit seiner wissenschaftlichen Verortung ein, wenn er schreibt: „Diese Arbeit begleitet ein großes Manko. Ihr Thema ist Liturgie. Liturgie aber ist etwas ‚Schönes‘. Das Bild das hier entsteht, gibt das Leben im Lager ziemlich einseitig, schlicht gesagt ‚verschönt‘ wieder. Das Geschilderte muss eingereicht werden in den Alltag des KZ-Lebens/Sterbens.“ Ebd., S. 6. Diese Widersprüchlichkeit jedoch versucht die KZ-Forschung der Europäischen Ethnologie/Volkskunde durch die Nutzung eines erweiterten Kulturbegriffs zu durchbrechen. Die Einsicht nämlich, dass ein affirmativer Kulturbegriff den Blick auf das Erkennen des „Häftlings als Kulturwesen“ (vgl. Christoph Daxelmüller, *Kulturelle Formen und Aktivitäten als Teil der Überlebens- und Vernichtungsstrategie in den Konzentrationslagern*. In: Ulrich Herbert u.a. (Hg.), *Die nationalsozialistischen Konzentrationslager. Entwicklung und Struktur*, Bd. 2, Göttingen 1988, S. 983-1005, hier S. 993) versperrt, eröffnete der Europäischen Ethnologie/Volkskunde jedoch Möglichkeiten, sich dem kulturellen Schaffen und damit der Kultur im KZ anzunähern, deren Ausprägungen von anderen Wissenschaften bislang unberücksichtigt geblieben waren. Diese volkskundliche Betrachtungsweise führte zu der Erkenntnis, dass der KZ-Häftling als kultivierter Mensch mit vorkonzentrationsärer Prägung durch die (illegale) Reproduktion vor seiner „Verhaftung und Deportation zum allgegenwärtigen Angebot seiner Lebenswelt“ (ebd.) gehörenden, kulturellen Schöpfungen eine „Kultur der Substitute“ (ebd., S. 995) erschuf.

Abwesenheit von Gott? Wie soll Frömmigkeit von Häftlingen in den oben freilich nur grob charakterisierten Lagern möglich gewesen sein, zumal der Zweifel an der Anwesenheit alles Göttlichen von den ehemals gläubigen Häftlingen als berechtigt angesehen wurde?<sup>4</sup>

Zunächst einmal bezeichnet Frömmigkeit „[...] eine grundlegende menschliche Verhaltensweise, die sich bewusst unter die Allmacht und Liebe Gottes stellt und sie vorbehaltlos anerkennt. Diese Gottesfurcht [...] beruht dabei nicht auf Wissen, sondern auf dem sich in Verhaltensmustern, Handlungen und der aktiven Teilnahme am Kult äußernden individuellen Gefühl. Frömmigkeit wird damit zum Beweggrund einer intentionalen, sich in der Gemeinschaft verwirklichenden und kulturell objektivierenden Lebensführung.“<sup>5</sup> Die Formen, in denen sich dieses Gefühl äußern konnte, waren auch in den Konzentrationslagern vielfältig, und bedeuteten für den religiös aktiven Häftling zunächst einmal eines: Gefahr an Leib und Leben, denn sämtliche solcher auf Eigeninitiative der Häftlinge beruhenden Aktivitäten waren in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern verboten und wurden mit Prügelstrafe auf dem sogenannten Bock, dem Pfahlhängen oder gar mit dem Tode bestraft.<sup>6</sup> Keiner dieser Häftlinge konnte sich sicher sein, dass sein Unterfangen unentdeckt blieb, er von korrupten Funktionshäftlingen

<sup>4</sup> Vgl. Eugen Kogon (Hg.), *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, Freiburg i. Br. 1979; Otto Schwerdt/Mascha Schwerdt-Schneller, *Als Gott und die Welt schliefen*, Viechtach 1998; Katharina von Kellenbach (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoa*, Darmstadt 2001; Jack Terry/Alicia Nitecki, *Jakubs Welt. Erinnerungen des Jack Terry*, München 2005.

<sup>5</sup> Christoph Daxelmüller, Frömmigkeit, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 5, Berlin, New York 1999, Sp. 383-393, hier Sp. 384; vgl. ders.: Volksfrömmigkeit, in: Rolf Wilhelm Brednich (Hg.), *Grundriss der Volkskunde. Eine Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, 2. überarb. und erw. Ausgabe, Berlin 1994, S. 397-420.

<sup>6</sup> Zu den im Konzentrationslager Dachau verhängten Strafen vgl. Stanislav Zámečník, *Das war Dachau*, Luxemburg 2002, S. 127-129.

denunziert oder ihn Razzien durch die SS oder andere Wacheinheiten überraschten.

Diesem kalkuliert unzuverlässigen, für jeden Involvierten bedrohlichen Teilbereich des Lageralltags stehen nachfolgende Formen einer Häftlingsfrömmigkeit gegenüber, die, wie zu zeigen sein wird, auch als eine Form von Widerstand angesehen werden kann. Im konkreten Fall geht es um die von Frömmigkeit geprägten Aktivitäten von Priesterhäftlingen im Konzentrationslager Dachau. Durchaus widersprüchlich muss uns dabei erscheinen, dass innerhalb des Systems KZ, das alle Bereiche des alltäglichen Überlebens zu kontrollieren trachtete, durchaus geistige und körperliche Räume geschaffen werden konnten, die dem gleichschaltenden Ordnungswahn der nationalsozialistischen Menschenverächter entgegenstanden.

### *Lageralltag katholischer Priesterhäftlinge*

Katholische Geistliche gehörten ebenso zur Häftlingsgesellschaft und unterlagen in den frühen Schutzhaftlagern wie auch in den Konzentrationslagern der Jahre 1937 bis 1940 verschärften Haftbedingungen. Geistliche Gefangene wurden von der SS außergewöhnlich grausam behandelt. Im Besonderen betraf diese Behandlung Priester der Bekennenden Kirche und des niederen katholischen Klerus. Angehörige intellektueller Berufssparten, und damit auch der Großteil der inhaftierten Geistlichen, zogen den besonderen Hass der Wachposten und SS auf sich, was sie von Beginn ihrer Haft zum Ziel von Quälereien machte.<sup>7</sup> Nach Kriegsbeginn und Internationalisierung der Häftlingsgesellschaft verbesserten sich zwar vereinzelt die Zustände, dennoch blieb auch für sie die Todesgefahr allgegenwärtig. Bis zum Frühjahr 1941 wurden Priester in den Konzentrationslagern fast ausnahmslos den Sonder- oder Strafkommandos zugeteilt. Die

---

<sup>7</sup> Hermann Langbein, Arbeit im KZ-System, in: *Sklavenarbeit im KZ* (Dachauer Hefte, Bd. 2), München 1986, S. 3-12, hier S. 3.

Zugehörigkeit zu dieser Häftlingsgruppe bedeutete ständige Schikanen und Quälereien sowie schwerste körperliche Arbeiten. Hinzukommend rangierten die Mitglieder der Strafkommandos an unterster Position innerhalb der Häftlingshierarchie, was sie nicht selten zum Ziel von Attacken ihrer Mithäftlinge machte.<sup>8</sup>

Entsprechendes galt auch für das Konzentrationslager Dachau, wohin bereits in den dreißiger Jahren katholische Priester verschleppt wurden, wenn auch „nur vereinzelt und für kurze Zeit“.<sup>9</sup> Österreichische Pfarrer waren die ersten geistlichen Häftlinge, die in größerer Anzahl nach Dachau deportiert wurden. Namentlich waren dies die fünf Geistlichen Pfarrer Franz Wöss, Matthias Spanlang, Dr. Franz Ohnmacht, Dr. Johann Hollnsteiner und Georg Schelling. Sie wurden am 25. Juni 1938 im sogenannten Strafblock einquartiert und hatten in der Kiesgrube äußerst schwere Arbeit zu leisten.<sup>10</sup> Ende 1938 erhöhte sich die Zahl auf 14 Priesterhäftlinge, und 1939 trafen weitere acht Österreicher, drei deutsche, vier polnische und 20 tschechische Priester, ein.<sup>11</sup> Auch sie wurden im Block 17, dem Strafblock, zusammengelegt. Bis zum Ende des Jahres gehörten über 40 Geistliche der Strafkompagnie an.

Ähnlichen Bedingungen waren die Priesterhäftlinge in Lagern wie Buchenwald, Sachsenhausen oder Mauthausen ausgesetzt. Auch dort wurden sie zunächst grundsätzlich den Sonderkommandos zugeteilt. In Buchenwald wie auch in Mauthausen wurde die Zwangsarbeit in den Steinbrüchen von den Inhaftierten am meisten gefürchtet. Die Sterblichkeit der nahezu ausnahmslos männlichen Häftlinge im dortigen Arbeitseinsatz war überaus hoch.<sup>12</sup> Zu den körperlichen

---

<sup>8</sup> Eugen Kogon, *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*, München 2001, S. 216; Zámečník, *Dachau*, S. 172.

<sup>9</sup> Zámečník, *Dachau*, S. 172.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Reinhold Dessl/Bernhard Prokisch, Ein Oberösterreicher in Dachau und Buchenwald. Der Bericht des Pfarrvikars von Grammstaetten P. Konrad

Qualen der Häftlinge kamen fast tägliche Prügelaktionen, Strafestehen, Epidemien und unerträglicher Hunger. Der Priesterhäftling Konrad Just berichtet über seine Erfahrungen in den Strafkommandos der Lager Dachau und Buchenwald:

„In der Nacht vom 23. Jänner 1939 auf den 24. Jänner standen wir (das ganze Lager) und den ganzen Tag darauf bis abends, weil ein Häftling [...] geflohen war. [...] Das kostete vielen Häftlingen das Leben und ungezählten die Gesundheit. Der Gesundheitszustand im Strafblock Dachau war schon im Frühjahr 1939 so geschwächt, daß der Zug der 1000 Häftlinge einem Leichenzuge glich. Es brach die Ruhr aus. Dann wurde es etwas besser. Wir kamen Ende 39 nach Buchenwald. Vom Regen in die Traufe. Zustände aller Beschreibung spottend. Wieder brach Hungerruhr aus. Auch mich befiel sie. [...] Als ich genesen war (was überhaupt in Buchenwald schon Genesung war!), kam ich gerade zu einer drastischen Hungerkur zurecht. 8 Tage lang bekam das Lager nichts zu essen. [...] Die Folgen unter den Häftlingen waren entsetzlich. Buchenwald war fürchterlich, die Schüsse saßen sehr locker. [...] Der Hunger war so stark, daß ich öfters versucht war, meinen eigenen Kot zu essen. Der Gedanke ans sacerdotium hielt mich ab. Im kleinen Lager zu Buchenwald fraßen die Häftlinge im unerträglichen Hunger ihren eigenen Kot. [...] Arbeit. Die Arbeit wurde durch unmögliche Forcierung des Tempos, Schläge und Schikanen zur wahren Hölle.“<sup>13</sup>

Ganz gleich in welcher „Phase“ der KZ lassen sich dennoch Handlungsschemata wie auch Überlebensstrategien der Priester erkennen, die nicht nur den Lagerordnungen widersprachen, sondern auch im völligen Widersinn zu gängigen

---

Just Ocist über seine Inhaftierung 1938-1945, in: *Oberösterreichische Heimatblätter* 1 (1986), S. 8-9.

<sup>13</sup> Im Jahr 1940 betrug die Todesrate im Konzentrationslager Mauthausen 76%. Siehe dazu: Bertrand Perz, Der Arbeitseinsatz im KZ Mauthausen, in: Ulrich Herbert/Karin Orth/Christoph Dieckmann (Hg.), *Die nationalsozialistischen Konzentrationslager. Entwicklung und Struktur*, Bd. 2, Göttingen 1998, S. 534.

Strategien anderer Häftlingsgruppen standen und sich gegensätzlich zu den geschilderten Zuständen in den Sonderkommandos verhielten: während ein schnelles Untertauchen in der grauen Masse der Inhaftierten die Überlebenschancen gemeinhin steigern konnte, führten die Priesterhäftlinge im Geheimen wie auch erlaubt Gottesdienste und Messen durch. Sie hörten die Beichte, spendeten Sterbesakramente und hielten Totenandachten – sie knüpften also an einen vorkonzentrationsären Alltag gemäß ihrer Berufung an. Um diese Tätigkeiten möglich zu machen, organisierten sie innerhalb der Häftlingsgesellschaft mit sonst konkurrierenden Häftlingsgruppen Tauschgeschäfte. Darüber hinaus schmuggelten sie Waren, Medikamente und Kassiber über die Grenzen des Lagers hinweg und nutzten vereinzelt erworbene Posten als Funktionshäftlinge, um Leidensgenossen zu schützen.<sup>14</sup>

Die von den Priestern praktizierte Religiosität wie auch die karitativen Tätigkeiten ließen damit ein Handlungssystem zwischen Lagerordnung und widerständischem Verhalten entstehen. Diese entgegengesetzten Strukturen – das individuelle, situationsbedingte Handeln der Priester einerseits und die systematische, scheinbar kontrollierte und aber nie kalkulierbare Todesmaschinerie speziell im KZ Dachau andererseits – stellten die Rahmenbedingungen, innerhalb derer die Priesterhäftlinge aktiv wurden, besser aktiv werden mussten. Denn der katholische Ritus, vor allem die Eucharistiefeier, benötigt liturgisches Gerät, darunter vor dem Zweiten Vatikanum als zentrales Utensil der Anbetung die Monstranz. Die im Folgenden zu zeigenden sachkulturellen Quellen zur Durchführung von Messen und Andachten sind überaus wichtige Zeugnisse, da sie Aufschluss über die Organisations- und Nutzungsmöglichkeiten der Häftlinge innerhalb der KZ geben können. Sie zeigen darüber hinaus den Status

---

<sup>14</sup> Zu den Schmuggelaktionen der im KZ Dachau inhaftierten Priester vgl. Daniella Seidl, „Zwischen Himmel und Hölle“. *Das Kommando ‚Plantage‘ des Konzentrationslagers Dachau*, München 2008, S. 89-91 sowie S. 144-147.



der Priester innerhalb der Häftlingsgesellschaft sowie die Möglichkeiten und Grenzen alltäglich praktizierter Frömmigkeit auf und führen möglicherweise zu einer Teilkorrektur der eingangs beschriebenen Vorstellungen hinsichtlich der Konzentrationslagergesellschaft.

### *Die geistlichen Häftlinge in Dachau 1940-1945*

Im Zeitraum zwischen November 1940 und Januar 1941 wurden etwa 1007 Priester in Dachau auf drei, zunächst durch Zäune vom übrigen Häftlingslagerbereich getrennten Baracken einquartiert. Bis zur Befreiung des Lagers stieg die Zahl auf insgesamt 2720 deportierte Geistliche unterschiedlicher christlicher Konfessionen aus 20 Nationen.<sup>15</sup> Von September 1941 an war nur noch eine Baracke, der Block der sogenannten „reichs- und volksdeutschen“ Priester mit der Nummer 26, in dem sich auch ein Kapellenraum befand, durch einen Zaun mit Tor vom übrigen Lager abgesichert. Anfänglich vom Arbeitseinsatz befreit und Verhandlungsergebnissen des Vatikans mit der deutschen Reichsregierung Folge leistend, durch den Ausschank von Messwein und Kakao nur zeitweise privilegiert, versuchte die Lagerführung Instanzen wie dem Internationalen Roten Kreuz und dem vatikanischen Gesandten gegenüber, den Eindruck zu erwecken, dass man sich an die Absprachen vom Herbst 1940 hielt.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Zámečník, Dachau, S. 173; zu den divergierenden Interessen der Priester mit unterschiedlichen Nationalitäten vgl. Eike Lossin, Zum Beispiel „Königinndag“. Die Feier des niederländischen Nationalfeiertags 1943 im KZ Dachau, in: *Bayerische Blätter für Volkskunde. Mitteilungen und Materialien*, begr. von Wolfgang Brückner und Lenz Kriss-Rettenbeck, hg. von Christoph Daxelmüller, Neue Folge, Heft 8/9 (2006/07), S. 116-135.

<sup>16</sup> Zu den Verhandlungen der Deutschen Reichsregierung mit den Vertretern des Vatikans vgl. Dieter Albrecht, *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung*, Bd. 3: Der Notenwechsel und die Demarchen des Nuntius Orsenigo 1933-1945

Diese besagten, dass sämtliche in den Konzentrationslagern inhaftierten, katholischen Geistlichen im KZ Dachau zusammengelegt werden sollten und dass die Priesterhäftlinge dort einen Raum zugewiesen bekommen würden, in dem sie täglich Gottesdienste feiern dürften.<sup>17</sup> Ein weiteres „Privileg“ stellte der Ausschank von Kakao und Wein an die Priester dar. Auf Initiative der deutschen Bischöfe und vermutlich auch der päpstlichen Nuntiatur wurde erlaubt, „[...] daß sie täglich ein von den Bischöfen zu besorgendes Viertelliter Wein und wöchentlich dreimal eine aus derselben Wohltäterhand stammende Portion Kakao konsumieren“<sup>18</sup> durften.

Beim sogenannten „Weinkommando“ mussten dann aber die Priester ihre Portion Wein auf Befehl anwesender SS-Männer ganz austrinken und auf einen weiteren Befehl die Trinkbecher umgestürzt hoch halten, damit kontrolliert werden konnte, ob tatsächlich ganz ausgetrunken worden war. Die SS erhöhte oft die Perfidie dieser Tortur indem sie das „Weinkommando“ einige Tage ausfallen ließ. Darauf mussten die ohnehin geschwächten und unterernährten Priester die dementsprechend doppelte oder dreifache Menge trinken, „[...] worauf sich die SS über die betrunkenen Geistlichen lustig machte“.<sup>19</sup> Spätestens an diesem Punkt konnte von Genuss oder einer Bevorzugung nicht mehr die Rede sein. Der dreimal wöchentlich verabreichte Ausschank der Kakao-spende war nicht viel mehr als eine Farce dessen, was durch die Spende des eigentlich nahrhaften Getränkes erreicht

---

(=Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen. Band 29), Mainz 1981, S. 488.

<sup>17</sup> Neben den römisch katholischen Priesterhäftlingen waren unter anderem auch evangelisch-lutherische Pastoren inhaftiert und ebenfalls im Block 26 untergebracht, der ab 1941 ausschließlich durch sogenannten „reichs- und volksdeutschen Priesterhäftlingen belegt war. Vgl. Eugen Weiler, *Die Geistlichen in Dachau sowie in anderen Konzentrationslagern und in Gefängnissen*, Mödling o.J., S. 46.

<sup>18</sup> Leopold Arthofer, *Als Priester im Konzentrationslager*, Graz, Wien 1947, S. 43.

<sup>19</sup> Christian Frieling, *Priester aus dem Bistum Münster im KZ. 38 Biographien*, Münster 1993, S. 23.

werden sollte. Schon bei der Zubereitung hatten sich andere Häftlinge am bereitgestellten Pulver bedient, so dass für die eigentlichen Empfänger auf den Priesterblöcken lediglich „eine dünne Brühe übrig“<sup>20</sup> blieb. Bis zur Erlaubniserteilung durch die Inspektion der Konzentrationslager im Herbst 1942, welche die Zusendung von Lebensmittelpaketen in die KZ reglementierend einführte<sup>21</sup> rangierten die Geistlichen an unterster Stelle innerhalb der Häftlingsgesellschaft, was stets Gefahr brutaler Übergriffe seitens der Bewacher, der Funktionshäftlinge, des Blockpersonals wie auch der nicht geistlichen Mitgefangenen bedeutete. Da aber die Pakete neben den Lebensmitteln auch Hostien enthielten, wurden insbesondere die „reichs- und volksdeutschen“ Priester, von ihren Heimatdiözesen und -Gemeinden regelmäßig unterstützt, in die Lage versetzt, sich der Solidarität der bislang zumindest distanzierten anderen Häftlinge zu vergewissern. Gläubige Mitgefangene konnten dadurch an der Eucharistie teilnehmen, die ihnen Priesterhäftlinge in riskanten, geheimen Gottesdiensten verabreichten; Häftlinge, die der Kirche fern standen, erhielten Lebensmittel oder Rauchwaren, für die die Priester Materialien zurückerhielten, die sie zur Herstellung liturgischer Gegenstände gebrauchen konnten.

In Ermangelung von Messgegenständen hatten einzelne Priester wie auch mehrere Gruppen von Geistlichen begonnen, zunächst aus Holzresten und Konservenbüchsen Gegenstände der persönlichen Andacht unterschiedlichster handwerklicher Qualitäten anzufertigen. Sie organisierten Tablettendosen, die sie als Versehpyxen für Hostien nutzten, Metallreste zur Herstellung kleiner Kruzifixe und Rosenkränze, Papier und Bleistifte, um religiöse Bildnisse zu zeichnen. Sie bedienten sich also des Lagermülls, der Reste, des Abfalls, um unter anderem das Allerheiligste, für sie zum kostbarsten Zählende zu schützen und aufzubewahren.

---

<sup>20</sup> Hans Carls, *Dachau. Erinnerungen eines katholischen Geistlichen aus der Zeit seiner Gefangenschaft 1941-1945*, Köln 1946, S. 114.

<sup>21</sup> Zámečník, *Dachau*, S. 252.

Bis zu ihrer Befreiung sollte es ihnen gelingen, den Kapellenraum im Block 26 mit drei Altären, einem Harmonium und allen notwendigen Utensilien zum Abhalten katholischer Gottesdienste auszustatten, die entweder ins Lager geschmuggelt oder dort selbst angefertigt wurden.

### *Gott im Konzentrationslager – Monstranzen*

Von 1941 an kam es zur Anfertigung der ersten Gegenstände für gottesdienstliche Zwecke in der Kapelle. Johann Maria Lenz glaubt in der Person des Salesianerpaters und Priesterhäftlings Karl Schmidt (1904–1968) den Schöpfer der ersten Monstranz gefunden zu haben, die Lenz in knappen Worten wie folgt beschreibt: „24. Juni. Unsere erste Monstranz – schwarz – in Kreuzesform mit Strahlen aus gelblichem Fischdosenblech – verfertigt von P. Karl Schmidt.“<sup>22</sup>

Unter Umständen handelt es sich um die gleiche Monstranz, die der belgische Universitätsprofessor und Jesuitenpater Léon de Coninck (1889–1956), ebenfalls Häftling in Dachau, in seinem Bericht erwähnt: „Für die Aussetzung des Allerheiligsten – wir hatten sogar ewige Anbetung – verfügten wir über zwei Monstranzen; die eine ernst und symbolisch: ein Kreuz aus Ebenholz mit einer Lunula in Form einer strahlenden Sonne aus Weißblech, die andere aus hellem Zitronenholz.“<sup>23</sup>

Zunächst mag die Sicherheit, mit der de Coninck die Holzsorten der beiden Monstranzen als Eben- und Zitronenholz zu bestimmen vermag, erstaunen, zumal die Verfügbarkeit solch teurer Edelhölzer für die Priesterhäftlinge zu diesem Zeitpunkt stark anzuzweifeln ist. Dennoch lässt sich anhand dieser Beschreibung der ideelle Wert dieser Monst-

<sup>22</sup> Johann Maria Lenz, *Christus in Dachau. Ein religiöses Volksbuch und ein kirchengeschichtliches Zeugnis*, Wien 1956, S. 141.

<sup>23</sup> Leon de Coninck, Priestergespräche in Dachau. In: Eugen Weiler (Hg.), *Die Geistlichen in Dachau sowie in anderen Konzentrationslagern und in Gefängnissen. Nachlass von Pfarrer Emil Thoma*, Mödling o.J., S. 872-883, hier S. 876-877.

ranzen ermeszen, den diese für die Geistlichen gehabt haben dürften. In einem zweiten Schritt der Überlegungen fällt die Übereinstimmung hinsichtlich der schwarzen Farbe und der verwandten Materialien der zuerst genannten Monstranz auf, nämlich die Verarbeitung von Blech, das möglicherweise aus Fischkonservendosen herausgeschnitten wurde.

In einem Schaukasten im Hof des an das Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Dachau angrenzenden Karmels befindet sich eine Monstranz, die aufgrund ihrer schwarzen Farbe und des Strahlenkranzes, der die Glorie umgibt, zu den Beschreibungen passt. Vier etwa 2 cm dicke Rundhölzer aus schwarz gebeiztem Buchenholz sind, eine Kreuzform ergebend, an einer Glorie von etwa 8 cm Durchmesser und 2,5 cm Dicke befestigt und an den Verbindungsstellen durch 0,5 cm breite Schellen aus Weißblech armiert. Die vier Strahlen aus Weißblech sind, bestehend aus einer mittleren längeren Spitze und zwei flankierenden kürzeren Spitzen, in vier Nuten am Rand der Glorie eingelassen und werden durch vier Messingplättchen an der Front fixiert. Im Innenkreis der Glorie sind zwei runde Gläser, ebenfalls in Nuten, eingefügt, die das Reservaculum mit Lunula in Form eines Halbmondes, worin die Hostie befestigt werden kann, abschließen. Von einem Verschlussmechanismus ist von der Frontseite der Monstranz aus nichts zu erkennen.

Möglicherweise handelt es sich bei dieser Monstranz um die angeblich erste, unter Mitwirkung Karl Schmidts im Lager hergestellte Monstranz. Dabei erstaunt die verhältnismäßig hohe Qualität der Arbeit, die Rückschlüsse auf großes handwerkliches Geschick zulässt, und die, verglichen mit einer Monstranz, die sich mittlerweile in einer Vitrine der Dauerausstellung der Gedenkstätte des Konzentrationslagers befindet, in Bezug auf die Auswahl der Materialien und deren Verarbeitung äußerst akkurat erscheint. Die vergleichsweise gute Verarbeitung der schwarzen Monstranz verwundert in Hinsicht auf die Ausführung umso mehr, wenn man bedenkt, dass den Priesterhäftlingen zu diesem Zeitpunkt

keinerlei Werkzeuge wie Holz- oder Metallsägen, Feilen oder Stechbeitel zur Verfügung standen.

Etwa zur gleichen Zeit wurde den Priesterhäftlingen – allerdings nur befristet – erlaubt, täglich eine zweite Messe zu feiern, die gewöhnlich vom polnischen Bischof Michał Kozal (1893–1943, Kozal starb im Konzentrationslager Dachau durch Verhungern. Er wurde am 14. Juni 1987 in Warschau durch Papst Johannes Paul II. heiliggesprochen.) zelebriert wurde. Es erscheint gut möglich, dass aus diesem Grund die zweite, bereits von Léon de Coninck erwähnte Monstranz in Gebrauch war. Johann Maria Lenz (1902–1985) zumindest berichtet über diese Monstranz: „Die zweite Monstranz – aus lichtem Hartholz in Sonnenform – gefertigt vom polnischen Priester Edmund Mikolajcsak.“<sup>24</sup>

Beim Verfassen seines Erinnerungsberichtes wusste Johann Maria Lenz offenbar nichts über die eigentliche Identität des Pfarrers Edmund Mikołajcak, bei dem es sich eigentlich um Antoni Latocha, Sohn eines polnischen Eisenbahners aus Nowy Bierun, handelte. Über den Tausch der Identitäten zwischen Edmund Mikołajcak und Antoni Latocha schreibt Ignacy Jez (1914–2007), der spätere Bischof von Koszalin und Kołobrzeg und ehemaliger Priesterhäftling in Dachau: „Ganz außergewöhnlich war die Geschichte von Pfarrer Edmund Mikolajcak, der mir wegen seines sehr jugendlichen Aussehens, aber auch wegen seiner steten Bedrücktheit besonders auffiel. [...] Beim Vergleich zwischen seinem Aussehen und den persönlichen Daten in seiner Karteikarte kamen mir gewisse Zweifel. Trotzdem war ich geschockt, als er mir bei einem Abendspaziergang gestand: ‚Ich bin kein Priester! Ich will, dass du das weißt!‘ Und dann vertraute er mir sein Geheimnis an. [...] Sein richtiger Name war Antoni Latocha. [...] Antoni war mit Pfarrer Edmund Mikolajcak aus der Diözese Gnesen befreundet. Dieser war genau wie Antoni ein begeisterter Pfadfinder, ein guter Religionslehrer und noch sehr jung. Er war auch unter den Gefangenen. Eines

---

<sup>24</sup> Lenz, *Christus in Dachau*, S. 141.

Tages – genau am 15. August 1940 – sollte ein Transport mit Priestern nach Dachau gehen. Antoni ging zu Pfarrer Edmund, bot ihm seine Entlassungspapiere an und sagte ihm, dass er an seiner Stelle und unter seinem Namen nach Dachau gehen würde [...]. Er engagierte sich voll Eifer bei der Einrichtung der Lagerkapelle. Er schnitzte aus Holz eine Monstranz und schmückte diese mit kunstvollen Ornamenten, die er aus alten Aluminiumdosen anfertigte [...].<sup>25</sup>

Für diese im August 1941 fertiggestellte Monstranz kommen zwei immer noch existierende Monstranzen in Frage, auf welche die Beschreibungen der ehemaligen Priesterhäftlinge zutreffen. Bei der einen handelt es sich um die bereits angesprochene kreuzförmige Monstranz in der Dauerausstellung der Gedenkstätte des KZ Dachau. Im 1,7 cm dicken Sockel von nahezu quadratischem Format ist ein langer rechteckiger Schaft eingefügt. An dessen oberem Ende befindet sich eine rechteckige Glorie. Das fast mittig ausgeschnittene runde Reservaculum wird von zwei Gläsern abgeschlossen, die einen Durchmesser von etwa 6,5 cm haben. Die Kreuzform wird durch drei ca. 6 cm lange und ca. 1 cm dicke Holzplättchen erreicht, die von beiden Seiten sowie von oben in die Glorie hineingesteckt wurden. Die einzige Verzierung besteht aus vier weiteren, spitz zulaufenden Holzplättchen von maximal 3,3 cm Länge und maximal 0,5 cm Breite und Dicke, die Strahlen symbolisieren. Diese sind in den oberen Rand der Glorie eingefügt, wobei ein äußeres Plättchen knapp oberhalb seiner Befestigung schräg abgebrochen und leicht ausgefasert ist.

Über die gesamte, hauptsächlich aus hellem, mittlerweile rötlich patiniertem Nadelholz bestehende Monstranz lassen sich unterschiedliche Gebrauchsspuren, wie zum Beispiel Kratzer, Druckstellen oder auch verschiedenfarbige Flecken erkennen. Aufgrund ihrer Materialauswahl, die unter anderem durch unterschiedliche Holzsorten (neben Nadel-

---

<sup>25</sup> Ignacy Jez, „Licht und Dunkel, preiset den Herrn!“ *Als polnischer Priester im KZ Dachau*, Würzburg 1994, S. 55.

holz wurde für wenige Teile auch Buchenholz verwandt) auf ein beschränktes Angebot an bereitstehenden Werkstoffen schließen lassen, könnte es sich um eine Arbeit aus den ersten Monaten des Bestehens der Kapelle handeln. Sehr wohl ist aber auch eine spätere Anfertigung aus der Zeit des Kapellenverbotes für die nicht „reichs- und volksdeutschen“ Priesterhäftlinge denkbar, als die hauptsächlich polnischen und litauischen Priester ihre Gottesdienste trotz strikter Verbote im Geheimen abhielten und dafür Messgegenstände, wie eben auch eine Monstranz benötigten. Das im Bericht von Johann Maria Lenz gesetzte Kriterium, wonach sich die zweite Monstranz durch ihre Sonnenform auszeichnete, trifft auf diese Arbeit jedoch nicht zu, denn auch nach genauerer Untersuchung ließen sich keine nachträglichen Veränderungen feststellen, aus denen hervorgegangen wäre, dass sich ein Strahlenkranz in Form einer Sonne an der Glorie befand.

Die andere Monstranz befindet sich mittlerweile in einem privaten polnischen Museum in Glucha Puszcza.<sup>26</sup> Von dieser Monstranz stehen bis dato bis auf die Kopie einer Fotografie keinerlei Daten über Länge, Breite oder Material zur Verfügung. Auf dieser Fotografie ist jedoch eindeutig ein zwölfstrahliger Kranz in Sonnenform zu erkennen, der die Glorie einer kreuzförmigen Monstranz auf einem dreistufigen Sockel umgibt. Weiteren Aufschluss über die Authentizität dieser Monstranz gibt der Bericht Jean Bernards (1907–1994), der in dem betreffenden Zeitraum – im August 1941 – an der Anfertigung einer Monstranz beteiligt war: „Bischof Cozal feiert fünfundzwanzigjähriges Priesterjubiläum. Er hat die Erlaubnis erwirkt, an diesem Tag die hl. Messe zu lesen. Die Polen proben Gesang. Mit einer Gruppe Bastler arbeite ich an einer Monstranz. Das Material haben wir uns bereits

---

<sup>26</sup> Diese Monstranz findet in einem Brief des ehemaligen polnischen Priesterhäftlings Antoni Bryliński an das Archiv der Gedenkstätte des KZ Dachau zwar keine explizite Erwähnung, seinem Schreiben hat er jedoch diese Fotografie beigelegt. Archiv KZ-Gedenkstätte Dachau, A 585 (Geistliche Allgemein), Dok. Nr. 714.



verschafft: Ein Stück Besenstiel, ein paar Konservendosen, die inwendig wie Messing aussehen, und ein paar Holzbrettchen. Aus letzteren wird ein mehrstufiger, rechteckiger Sockel gebaut, dann ein Stück Besenstiel hineingepflanzt. Der Boden einer Konservendose wird zur Kapsel, die Wände werden zu kunstvollen Strahlen ausgefranst. Fast 14 Tage haben wir an der Monstranz gearbeitet, nur mit Zange, Hammer und Tischmesser. Aber es ging, und wir sind überzeugt, daß der Heiland nicht minder gern darin thront als in manch güldenem Kunstwerk der Heimatkirchen.“<sup>27</sup> Der Hinweis Jean Bernards auf einen mehrstufigen Sockel und die Teilnahme an der Arbeit im betreffenden Zeitraum lässt zumindest vermuten, dass es sich bei der Monstranz des polnischen Privatmuseums und der von Lenz, de Coninck und Bernard erwähnten Monstranz um ein und dieselbe handeln könnte.

Fast beschwörenden Entschuldigungen gleichkommende Rechtfertigungen für die Aufbewahrung der Hostien in den selbst gebauten Monstranzen finden sich in ähnlicher Weise auch in anderen Berichten ehemaliger Priesterhäftlinge, wie zum Beispiel bei Sales Hess (1899–1989), der in Bezug auf die Ausstattung der Kapelle Herbst des Jahres 1941 schreibt: „Was bedeutete es schon, daß der Altar ein einfacher Holztisch war, der Tabernakel aus einigen Kistenbrettchen bestand, die anbetenden Engel auf der Tabernakeltüre aus dem Messingblech eines ausgedienten Marmeladeimers ausgestanzt waren und die Strahlen der hölzernen Monstranz den selben Ursprung hatten! Alle Welt ist sich einig, daß dem Heiland hölzerne Monstranzen und goldene Priesterherzen lieber sind als hölzerne Priesterherzen und goldene Monstranzen.“<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Jean Bernard, *Pfarrerblock Dachau 1941/1942. Ein Bericht*, München <sup>3</sup>1984, S. 55.

<sup>28</sup> P. Sales Hess OSB, *KZ-Dachau. Eine Welt ohne Gott. Erinnerungen an 4 Jahre Konzentrationslager Dachau*, Münsterschwarzach <sup>9</sup>1995, S. 82.

Durch die Produktion dieser Messgegenstände aus substitutiven Materialien begann sich unter den Priestern eine Strategie zu entwickeln, die unterschiedliche, quasi „therapeutische Funktionen“ enthielt und zum Gelingen der Ausstattung der Kapelle beitrug. Denn die angefertigten Gegenstände, wobei schon die Organisation von notwendigem Zubehör und Material an sich als sinnvolle, weil freiwillige und selbstbestimmte Beschäftigung angesehen werden muss, ermöglichten den Priesterhäftlingen erstens die Durchführung von Gottesdiensten und trugen zweitens zur Aufrechterhaltung eines kulturellen Verhaltens bei, das – gemessen an der allgegenwärtigen Brutalität im Lageralltag und der Areligiosität der SS und ihrer Funktionshäftlinge – von Kritik und geistiger Rebellion geprägt war.

Sie gestanden zwar ein, dass zum Beispiel die Monstranzen in ihrer Armseligkeit nicht zu vergleichen waren mit der Pracht der in der Freiheit genutzten Monstranzen. Dass sich aber ihre Arbeiten über die Zweckerfüllung hinaus gerade durch ihre Armseligkeit an eine „wahrhaft bethlehemitische Armut“<sup>29</sup> anknüpfend auszeichneten, machte „ihre“ Kapelle im KZ Dachau erst zu ihrem „Heiligtum“.

Noch bevor den polnischen Geistlichen der Zugang zur Kapelle wieder gewährt wurde, organisierten sie die Herstellung einer Monstranz aus Sperrholz, Blech, Stahl und Glas.<sup>30</sup> Sie wurde im Juli 1944 von mehreren Häftlingen wahrscheinlich auf Anregung des polnischen Priesterhäftlings Jozef Staszak angefertigt. Die Glorie, in Form einer Sonne aus einer Konservendose geschnitten, war von einem vierfachen Strahlenkranz unterschiedlicher Größen umgeben, der abwechselnd von der Vorderseite eine goldene Farbe hatte und von der Rückseite silbrig glänzte. Als konstruktives Verbindungsstück zwischen der Glorie und den Strahlenkränzen fungierten mehrere Ringe aus mehrschichtigem Sperrholz.

---

<sup>29</sup> Lenz, *Christus in Dachau*, S. 184.

<sup>30</sup> Die Monstranz befindet sich im Privatmuseum von Gluchej Puszczy in Polen.

Die gesamte Glorie umgab ein kreisförmiges Reservaculum, welches von innen mit Metall ausgekleidet wurde und über eine Schiene zum Einschieben der Lunuli mit den darauf befestigten Hostien verfügte. Das Reservaculum wurde von der Vorder- wie von der Rückseite von zwei runden Glasscheiben abgeschlossen, wobei die rückwärtige Glasscheibe zu öffnen war.

Im 12,8 cm langen Schaft der Monstranz glaubt Antoni Bryliński, einer der überlebenden polnischen Priester, das Fragment eines Schlagstockes eines SS-Mannes identifiziert zu haben. Die ebenfalls verbreitete Annahme, der Schaft könnte jedoch auch aus dem Handgriff eines Bajonetts gefertigt worden sein, verneint er jedoch entschieden. Der Schaft ist bis zur Hälfte punziert und verfügt über eine ringförmige Wölbung.

Die Gravur „Goberg“ an der Unterseite des runden Fußes war bislang unerklärlich. Auf der Oberseite war – womöglich erst nach der Befreiung – die Inschrift „X Staszak Dachau 1944“ eingeritzt worden. Am äußeren Rand befinden sich an mehreren Stellen Halbkugeln, die offenbar ausgehämmert worden waren. Die bislang erfolgten Recherchen in Hinsicht auf die Herkunft des Fußes und des Schaftes dieser Monstranz ergaben jedoch, dass es sich mitnichten um die Fragmente irgendwelcher erbeuteten SS-Waffen handelte:

Es handelt sich vielmehr beim Fuß und beim Schaft um das Unterteil eines Kerzenleuchters der Firma Goberg der deutschen Arts and Crafts-Bewegung aus dem frühen 20. Jahrhundert.<sup>31</sup> Sowohl die Punzierungen auf dem Schaft als auch die Wölbungen am äußeren Rand des Fußes stimmen überein, hinzukommen die Prägung an der Unterseite. Die Art und Weise, wie die Häftlinge an dieses Unterteil eines Kerzenleuchters gelangten, muss im Unklaren bleiben. Dass der Schaft jedoch für das Fragment eines Schlagstockes

---

<sup>31</sup> <http://www.goantiques.com/detail,fine-pair-german,97924.html>. [Stand: 24. Juli 2003]. Zwei dieser Kerzenleuchter werden auf dieser Internetseite zum Preis von 295 US-Dollar angeboten.

gehalten wurde, gibt einerseits Aufschluss über die unentwegten Quälereien, denen sich die polnischen Häftlinge ausgesetzt sahen, und erlauben andererseits einen Einblick in das von Widerstand geprägte Selbstverständnis der Gefangenen, selbst noch das Werkzeug ihrer Peiniger in einen Messgegenstand eingebaut, quasi seiner brutalen Macht beraubt zu haben.

Zu einem der letzten Vorhaben der Anfertigung einer Monstranz gehörte die aufwändige Organisation sämtlicher Materialien, die zur Anfertigung einer großen Monstranz aus Metall benötigt wurden. Gleich mehrere Priester hatten, anfänglich unabhängig voneinander, den Entschluss zur Anfertigung gefasst und lieferten unterschiedliche Entwürfe. Die ersten Überlegungen stellte offenbar der geistliche Häftling Emerich Hornich an. Aber auch die Priesterhäftlinge Paul Wasmer, der bereits genannte Karl Schmidt, Josef Albinger und der polnische Priester Joseph Wdowiak beteiligten sich an den Planungen und machten eigene Skizzen. Emerich Hornich schreibt dazu: „Unabhängig von Wasmer hatte ich mich am Feste ‚Maria de Mercede‘ (24. September) 1944 entschlossen, für unsere Lagerkapelle eine solide und würdige Monstranz zu bauen. Albinger und Schmidt lieferten unabhängig voneinander je einen Entwurf. Albinger hatte als Grundmotiv das Ornament der Tabernakeltürchen unseres Lageraltars, Schmidt das Auge Gottes revolutionär auf den Kopf gestellt; dieses sollte unseren ‚Roten Winkel‘ gleichzeitig versinnbildlichen. Ich vereinigte beide Entwürfe, von Albinger nahm ich Fuß und Hals, von Schmidt das Auge Gottes, am Entwurf des Strahlenkranzes arbeitete ein polnischer Laienkamerad, dessen Namen ich leider nicht mehr genau in Erinnerung habe. Bis Weihnachten 1944 waren alle Fragen gelöst und die notwendigen Materialien organisiert. Aus dem Hauptzeugamt II hatte ich mir einen Akuladegleichrichter beschafft, der als Stromquelle zum Galvanisieren dienen sollte, die notwendigen Chemikalien warteten auf der Plantage auf Abholung. Bald nach Neujahr 1945

begann ich mit der Arbeit, bis Mitte März waren fertig: der Fuß aus Kupfer getrieben, der Hals teils aus Messing, das Auge Gottes war so gestaltet, daß die Ränder vergoldet und die Fläche hätten rot emailliert werden können. Das Gehäuse für das Allerheiligste aus Alpaka und die Lunula aus Silber waren in Arbeit. Das Silber stammte von einem alten österreichischen Fünf-Schillingstück, das bekanntlich vor 1938 das Bildnis der Magna Mater Austriae zeigte, einige Bruchstücke von Goldmünzen waren ebenfalls vorhanden. Auf dem gehämmerten Fuß waren drei Flächen ausgespart, in welchen auf Vorschlag von Albinger ‚Memento fundatorum‘ graviert war. [...] Im Zuge der Ende März beginnenden Entlassungen auf Block 26 verließen alsbald Albinger und Schmidt das KZ Dachau und ich hatte meine Berater verloren, und die Arbeiten an der Monstranz kamen bald zum Erliegen.“<sup>32</sup>

Ganz offensichtlich herrschten im KZ Dachau inzwischen derart chaotische Zustände, dass es Hornich gelingen konnte, die beschriebene Galvanisationsanlage, die Edelmetalle und weiteres Zubehör zu beschaffen, ohne dass die Wachmannschaften – so denn diese überhaupt noch Interesse an den Aktivitäten der Häftlinge und den Vorgängen im Lager, an den Arbeitsstätten oder in den Magazinen hatten – einschritten. Dennoch muss es in höchstem Maße erstaunen, dass ein solch aufwendiges, von sehr seltenen Materialien und Werkzeugen abhängiges Vorhaben im KZ Dachau begonnen werden konnte.

Die Beteiligung Karl Schmidts bestätigt Paul Wasmer in seinen Erläuterungen zur Entstehungsgeschichte dieser Monstranz. Außerdem erwähnt Wasmer auch Joseph Wdowiak,: „Um die Jahreswende 1944/45 hatten wir auf 26/2 die feste Absicht, unsere Holzmonstranz durch eine silberne, vergoldete zu ersetzen, der Hauptmacher war wie in vielen Dingen unser Karl Schmidt. Er hätte Gold und Silber

---

<sup>32</sup> Emerich Hornich zitiert nach Heinz Römer, Beitrag zur „Geschichte einer Monstranz“, in: *Stimmen von Dachau. Veritati* 10 (1968), S. 66-67.

organisiert, er hatte ja viele Beziehungen. Einen Goldschmiedehäftling hatte er auch schon gefunden, der die Monstranz gemacht hätte. Schmidt selber machte eine Skizze, die aber nicht recht gefiel. Nun hatte ich dort Freundschaft mit einem polnischen Priester Joseph Wdowiak [...], der machte eine sinnvolle Skizze.“<sup>33</sup> Da die Monstranz bis zur Befreiung nicht mehr fertiggestellt werden konnte, nahm Paul Wasmer die Skizze bei seiner Entlassung aus dem KZ mit und beauftragte erst 1946 nach eigener Aussage eine Kunstschmiedin mit der Ausführung der Arbeit. Da keine genauen Maßangaben der Monstranz vorhanden waren, sei der Rückgriff auf die Beschreibungen Paul Wasmers erlaubt: „Die Monstranz versinnbildlicht die Marterwerkzeuge von Dachau. Die Bajonette ringsum als Strahlen, diese selbst werden wieder zusammengehalten durch den Stacheldraht, an dessen Spitzen Perlen als Sinnbild der vergossenen Schweiß- und Blutstropfen angebracht sind. Um das Allerheiligste liegt eine Kette, das Sinnbild der Gefangenschaft, daran die Handschellen, die viele von uns Priestern trugen. Darunter der Dachauer Winkel, das rote Dreieck als Zeichen der politischen Haft. In diesem Winkel auf roter Emailleeinlage der Hl. Geist. Oben Gott Vater, Mitte Gott Sohn, unten der Hl. Geist.“<sup>34</sup> Auf der Skizze sollte auf der kreisförmigen Glorie eine Umschrift mit den Worten „Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam“ eingraviert werden. Tatsächlich wurde folgender Text eingraviert: „In Necessitatibus – In Tribulationibus – In Augustiis – In Plagis – In Carceribus – 2 Cor. 6,5.“ Nach der Fertigstellung dieses Nachbaus übersandte Paul Wasmer die Monstranz an den New Yorker Kardinal Francis Joseph Spellmann (1989-1967) mit der Bitte, die Monstranz als Zeichen der Dankbarkeit der ehemaligen Priesterhäftlinge an General Patton, dem Kommandeur der Befreiungstruppen, weiterzuleiten. Kardinal Spellman entschied sich, die Monstranz dem Museum der Offiziersschule

---

<sup>33</sup> Paul Wasmer zitiert nach Römer, „Geschichte einer Monstranz“, S. 20.

<sup>34</sup> Ebd.

in West Point zu übergeben. 1971 gelangte die Monstranz durch den Einsatz des Münchener Weihbischofs Johannes Neuhäusler wieder zurück nach Dachau, wo sie noch heute im Karmel aufbewahrt wird.<sup>35</sup>

Die Chronologie der angefertigten Monstranzen in Abhängigkeit zu ihrer offensichtlich stets verbesserten Qualität erklärt sich – abgesehen von der sich entwickelnden Solidarität mit anderen Häftlingen – auch durch den langsamen Aufstieg der Priester innerhalb der Häftlingshierarchie. Nach und nach waren sie in der Lage, die Posten der feindlichen gesonnenen Stuben- und Blockältesten zumindest im Block 26 aus den eigenen Reihen zu besetzen. Gleiches betraf die Stellungen als Funktionshäftlinge in den Arbeitskommandos der sogenannten Plantage, auf der ein Großteil der Priester unter unmenschlichen Bedingungen zur landwirtschaftlichen Arbeit eingesetzt worden war. Auch in den Schreibstuben der Kommandantur hatten die Priester zeitweise Positionen besetzen können, die ihren Vorhaben dienlich waren.

### *Priesterliche Selbstbehauptung und Häftlingswiderstand*

Abschließend drängt sich die Frage auf: Waren die beschriebenen Aktivitäten der inhaftierten Geistlichen widerständig? „Bedenkt man die Zentralität, die dem religiösen Denken und Handeln der Häftlinge in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern hier für die Theologie zugemessen wird, erscheint der defizitäre Forschungsstand um so erstaunlicher und eine historiographische Aufarbeitung um so dringlicher, die sich um eine möglichst detaillierte Darstellung und differenzierte Analyse der Religiosität in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern bemüht, denn der pure Nachweis, daß es ‚selbst dort‘ ein Festhalten an der Religiosität, an der religiösen Identität gegeben habe, kann auch in affirmativem Sinn instrumentalisiert werden: Wenn sich Glaube und Religion auch in Auschwitz ‚bewährt‘ haben,

---

<sup>35</sup> *Münchener katholische Kirchenzeitung*, ohne Nr., vom August 1971.

dann besteht eben auch keine Notwendigkeit zu einer selbstkritischen Revision des eigenen theologischen Denkens und religiösen Handelns. Die Beschäftigung mit der Religiosität in den Konzentrationslagern kann so auch dazu dienen, der Spezifik dessen, was in den Konzentrationslagern und Vernichtungslagern geschehen ist, auszuweichen, Auschwitz zu einer austauschbaren Allegorie zu methaphorisieren, die ohnehin Gewußtes nur erneut bestätigt. Sie wäre damit nicht nur historiographisch, sondern auch theologisch eher erkenntnisverhindernd als erkenntnisfördernd.<sup>36</sup> Die gezeigten Nachweise, dass die Geistlichen sich wohl wissend, dass ihre Tätigkeiten lebensgefährlich für sie waren, freiwillig über die Verbote hinwegsetzten, müssen ihre Handlungen als eine Form der religiösen Selbstbehauptung angesehen werden, wenn nicht sogar als eine Form des geistigen Widerstandes. Dennoch sollen diese Belege keinesfalls dazu dienen, die Überlebenschancen der (Priester-) Häftlinge zu beschönigen. Dennoch stand dem Bewusstsein, dass sie ohnehin das bevorzugte Ziel der SS waren und dementsprechend gequält wurden, für viele der Priester die Bereitschaft gegenüber, ihre KZ-Haft als göttliche Prüfung ihres Glaubens und als Aufforderung zum Glaubensbekenntnis im Lager anzunehmen. Dass ihre priesterliche Pflichterfüllung auch innerhalb der Lager fortgesetzt werden musste, war für sie somit eine logische Konsequenz.<sup>37</sup> Ihre Religiosität stärkte die Priesterhäftlinge in ihrem Glauben und strahlte auch auf die nicht geistlichen Mithäftlinge aus, verlieh auch diesen von Fall zu Fall Hoffnung und Zuversicht.

---

<sup>36</sup> Thomas Rahe, Die Bedeutung von Religion und Religiosität in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern, in: *Die nationalsozialistischen Konzentrationslager. Entwicklung und Struktur*, Bd. 2, hg. von Ulrich Herbert, Karin Orth und Christoph Dieckmann, Göttingen 1998, S. 1006-1022, hier S. 1007-1008.

<sup>37</sup> Birgit Weißenbach, *Kirche und Konzentrationslager. Katholische Aufklärungspublizistik in der Zeit von 1945 bis 1950*, Frankfurt a. M. 2005, S. 121-135.



Die gezeigten sachkulturellen Zeugnisse sind somit greifbarer Ausdruck der Häftlingssolidarität von Gefangenengruppen mit unterschiedlichen Prägungen, Vorstellungen und Intentionen im Lageralltag zwischen zermürbender Arbeit und konstanter Gefahr. Sie zeigen darüber hinaus, wie sich das von Religiosität geprägte Widerstehen als eine Form der Überlebensstrategie entwickeln konnte, die über gängige Strategien des Lebens- und Arzneimittelerwerbs hinaus ging. Die verschiedenen Formen von Frömmigkeit in den Konzentrationslagern widersetzten sich dem System des Terrors, das beabsichtigte, den Häftlingen alles Menschliche zu rauben, sie zu entehren, zu degradieren, zu demoralisieren. Die geschaffenen Strukturen in den Konzentrationslagern trachteten danach, die unschuldig Inhaftierten – ob nun als Einzelne oder ganze Häftlingsgruppen – gegeneinander aufzuhetzen und Konkurrenzen zu manifestieren. Kooperationen einzugehen, sich zu solidarisieren und miteinander Organisationsstrukturen für die Herstellung von liturgischem Gerät zu schaffen, war zunächst einmal ein Sabotageakt im Sinne der bestehenden Dachauer Lagerordnung. Die Priesterhäftlinge mit Akkuladegleichrichtern, Edelmetallen, Alpaka etc. auszustatten, geschah freiwillig – selbst wenn die Geistlichen ihre unterstützenden Mitgefangenen häufig mit Nahrungsmitteln oder Medikamenten aus den Postpaketen bezahlten – und selbstverständlich im Wissen um die Statuten der Lagerordnung. Ein solches Verhalten ist als widerständig zu bezeichnen und bedeutete darüber hinaus für jeden Einzelnen die Behauptung oder Rückeroberung eines Wertekanonens, den das System KZ häufig genug demoralisierend vernichtet hatte.

**III.**

**DISKURSE**



Franziska Metzger

PLÄDOYER FÜR EINEN  
VERSCHRÄNKUNGSGESCHICHTLICHEN BLICK AUF DEN  
SCHWEIZER KATHOLIZISMUS ZUR ZEIT DES  
NATIONALSOZIALISMUS

*Diskurs- und semantikgeschichtliche Perspektiven für die  
Forschung*

Mit Blick auf die Forschungen zum Schweizer Katholizismus während des Zweiten Weltkrieges seit den 1990er Jahren<sup>1</sup>, welche zunächst über eine ideen- und strukturgeschichtliche Binnenperspektive auf politische und kirchliche Institutionen abzielten<sup>2</sup> und seit dem letzten Drittel der

---

<sup>1</sup> Siehe in Bezug auf die allgemeinen Debatten der 1990er Jahre bis zu Beginn des neuen Jahrhunderts: *Schlussbericht der Unabhängigen Expertenkommission Schweiz – Zweiter Weltkrieg: Die Schweiz, der Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg. Schlussbericht*, Zürich 2002 sowie die 25 von der Unabhängigen Expertenkommission Schweiz – Zweiter Weltkrieg herausgegebenen Bände; Thomas Maissen, *Verweigerter Erinnerung: nachrichtenlose Vermögen und Schweizer Weltkriegsdebatte, 1989-2004*, Zürich 2005.

<sup>2</sup> Siehe zu dieser Einschätzung auch: Franziska Metzger, Schweizer Katholizismus zur Zeit des Nationalsozialismus: Ideen, Diskurse, Mentalitäten. Ein Forschungsbericht, in: *Ethica. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden* (2003), S. 242-253; dies., Diskurse des Krieges. Komparative Thesen zu katholischen Erinnerungsdiskursen des Zweiten Weltkrieges in Österreich und der Schweiz, in: Karl-Joseph Hummel/Christoph Kösters (Hg.), *Kirchen im Krieg. Europa 1939-1945*, Paderborn 2007, S. 569-592. – Zu nennen sind für die frühen 1990er Jahre u.a.: Lukas Röllli, *Die Schweizerische Konservative Volkspartei 1935-1943. Politischer Katholizismus zwischen Emanzipation und Integration*, Freiburg/Schweiz 1993; Linus Hüsler, *Der Schweizer Episkopat 1939-1945. Die katholische Kirchenleitung in einem neutralen Staat während des Zweiten Weltkriegs*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 1993; Peter Arnold, Zwischen Stagnation, Dynamik und Erosion 1920-1970, in: Urs Altermatt (Hg.), „Den Riesenkampf mit dieser Zeit zu wagen...“. *Schweizerischer Studentenverein 1841-1991*, Luzern 1993, S. 117-192; die Beiträge in: Urs Altermatt (Hg.), *Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen 1920-1940*, Freiburg/Schweiz 1994; Patrick Bernold, *Der schweizerische Episkopat*

1990er Jahre den Antisemitismus – besonders im antimoder-nistischen Diskurskomplex katholischer Feindbildkonstruk-tionen – in den Fokus rückten und damit Binnen- und Au-ßenperspektive miteinander verschränkten<sup>3</sup>, plädiere ich für künftige Forschungen zum Katholizismus in der Schweiz zur Zeit des Nationalsozialismus, wie auch über den schweizeri-schen Kontext hinaus für eine Erhöhung der Komplexität der methodischen und theoretischen Zugänge und für deren ver-stärkte Reflexion. Ein entsprechendes reflexives Potential sehe ich besonders in einem verschränkungsgeschichtlichen Zugang im Sinne einer *entangled history* mit potentiell transnationaler Perspektive auf Diskurse und Semantiken.<sup>4</sup>

---

*und die Bedrohung der Demokratie 1919-1939. Die Stellungnahme der Bischöfe zum modernen Bundesstaat und ihre Auseinandersetzung mit Kommunismus, Sozialismus, Faschismus und Nationalsozialismus*, Bern et al. 1995; die Beiträge in: Aram Mattioli (Hg.), *Intellektuelle von rechts. Ideologie und Politik in der Schweiz 1918-1939*, Zürich 1995.

<sup>3</sup> Zu nennen sind für diese zweite Phase besonders: die Beiträge in: Aram Mattioli (Hg.), *Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960*, Zürich 1998; Urs Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918-1945*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999; die Beiträge in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 92 (1998) sowie 93 (1999); Annetta Bundi, *Die Schweizerischen Republikanischen Blätter des konservativen Publi-zisten J. B. Rusch*, Freiburg/Schweiz 1999; die Beiträge in: Aram Mat-tioli/Olaf Blaschke (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhun-dert. Ursachen und Tatsachen im internationalen Vergleich*, Zürich 2000; Franziska Metzger, *Die „Schildwache“. Eine integralistisch-rechtskatholische Zeitung 1912-1945*, Freiburg/Schweiz 2000; Victor Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessi-ionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität*, Zürich 2001; *Von der katholischen Milieuorganisation zum sozialen Hilfswerk. 100 Jahre Ca-ritas Schweiz*, hg. von der Caritas Schweiz, Luzern 2002; Veronika Vo-ney, *Die Luzerner Passionsspiele 1924, 1934 und 1938*, Frei-burg/Schweiz 2003; Zsolt Keller, *Der Blutruf (Mt 27,25). Eine schwei-zerische Wirkungsgeschichte 1900-1950*, Göttingen 2006; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*, Frei-burg/Schweiz 2006.

<sup>4</sup> Siehe zu Konzeptionen einer *entangled history* ebenfalls: Franziska Metzger, *Entangled discourses of scientificity. Zur Konstruktion der Geschichte als Wissenschaft in der katholischen Kommunikationsge-meinschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, in: Christian Giorda-

In diesem Beitrag sollen sodann konzeptionelle Überlegungen und Forschungsperspektiven verbunden mit einigen darauf aufbauenden thesenartigen Ausführungen formuliert werden.

Gefragt werden soll im Folgenden nach der diskursiven Begründung des Verhältnisses der Schweizer Katholiken zum Nationalsozialismus. Dies soll im Zusammenhang mit Verschränkungslagen verschiedener Diskurse im religiös-nationalen Verhältnis geschehen, welche ich gerade auch für einen transnationalen Blick als besonders relevant erachte: 1. Die Verschränkung religiöser und nationaler Diskursfelder in dem Diskurskomplex der „geistigen Landesverteidigung“; 2. antisemitische Diskurse verschränkt insbesondere mit Überfremdungsdiskursen; 3. Diskurse nationalistischer und heilsgeschichtlicher Deutungen des Krieges sowie 4. die Verschränkung sämtlicher dieser Diskursebenen mit Endzeitdiskursen. All diese Verschränkungslagen können im Verhältnis der Diskursfelder Religion und Nation festgemacht werden. Die Verhältnisgeschichte von Religion und Nation stellte bis anhin in den Forschungen zum Katholizismus wie auch zum Protestantismus der Zwischenkriegs- und Kriegszeit einen zu wenig einbezogenen Faktor dar.<sup>5</sup> Dabei

---

no/Jean-Luc Patry/François Rüegg (Hg.), *Trugschlüsse und Umdeutungen. Multidisziplinäre Betrachtungen unbehaglicher Praktiken*, Berlin et al. 2009; dies., Religion, Moral and the Nation – a transnational perspective on discursive entanglements in Great Britain, the Netherlands, and Switzerland in the 19th and 20th centuries, in: Urs Altermatt/Tchavdar Marinov/Franziska Metzger/Diana Mishkova/Siegfried Weichlein (Hg.), *Trans-national perspectives on nationalism – issues of methodology and case studies*, erscheint 2010.

<sup>5</sup> Dies während die Literatur zu Religion und Nation im 19. Jahrhundert im letzten Jahrzehnt stark angestiegen ist. Siehe besonders: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hg.), *„Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000; Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a.M. 2001; Helmut Walser Smith (Hg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*, Oxford 2001; Dieter Ruloff (Hg.), *Religion und Politik*, Chur 2001; Alois Mosser (Hg.), *„Gottes auserwählte Völker“. Erwählungsvorstellungen und*

ist gerade auch die Frage nach moralischen Deutungsmustern bzw. nach Mechanismen der Moralisation mit Bezug auf die nationale und religiöse Gemeinschaft interessant. Sämtliche Diskursebenen können zudem in der komplexen Verhältnislage von Erfahrung und Erinnerung der Zwischenkriegs-, Kriegs- und Nachkriegszeit betrachtet werden. Abschließend sollen – und gerade hier greift der Zugang auf Verhältnislagen als analytisches Instrument – die verschiedenen Dimensionen in den Kontext der Widerstandsthematik gestellt werden. Diese kann damit in einem doppelten Sinn, durch die thematische Konzentration auf die Schweiz sowie durch den vorgeschlagenen theoretisch-methodologischen Zugang dezentriert, dekonstruiert und in ihrer Diskursivität reflektiert werden. Gerade vor dem Hintergrund dessen, dass der Widerstandsbegriff<sup>6</sup> für die Schweiz als nicht national-

---

*kollektive Selbstfindung in der Geschichte*, Frankfurt a.M. 2001; Christian Maner/Martin Schulze Wessel (Hg.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918-1939*, Stuttgart 2002; Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2004; Michael Geyer/Hartmut Lehmann (Hg.), *Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte*, Göttingen 2004; Urs Altermatt/Franziska Metzger (Hg.), *Religion und Nation. Katholizismus im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007.

<sup>6</sup> Siehe u.a.: Klaus Gotto/Konrad Repgen (Hg.), *Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus*, Mainz 1980; Martin Broszat, Resistenz und Widerstand. Eine Zwischenbilanz des Forschungsprojekts, in: Ders./Elke Fröhlich/Anton Grossmann (Hg.), *Bayern in der NS-Zeit, Bd. 4: Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt*, München 1981, S. 691-709; Martin Broszat/Elke Fröhlich, *Alltag und Widerstand. Bayern im Nationalsozialismus*, München/Zürich 1987; Michael Geyer/John W. Boyer (Hg.), *Resistance against the Third Reich 1933-1990*, Chicago/London 1992; Klaus-Michael Mallmann/Gerhard Paul, Resistenz oder loyale Widerwilligkeit? Anmerkungen zu einem umstrittenen Begriff, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 41 (1993), S. 99-116; Peter Steinbach/Johannes Tüchel (Hg.), *Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, Berlin 1994; Christof Dipper, Schwierigkeiten mit der Resistenz, in: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), S. 409-416; Georg Denzler, *Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester und Theologen im Dritten Reich*, Zürich 2003; Peter Steinbach/Johannes Tüchel

sozialistisch okkupiertes Land nicht verwendbar ist – die Feststellung antinationalsozialistischer Haltungen aus schweiz- bzw. kirchenbezogener Binnenperspektive kann nicht als Widerstand bezeichnet werden<sup>7</sup> – und über den schweizerischen Kontext hinaus eine schwer theoretisierbare Kategorie darstellt, die in der Tendenz von einem normativen Schema ausgeht, plädiere ich für einen verschränkungsgeschichtlichen Blick auf Diskurse und Semantiken, der im Sinne einer *entangled history* das Verhältnis zum Nationalsozialismus aus den Selbstbeschreibungen der Zeit heraus mit Blick auf Diskurse und deren Verschränkungen, auf Semantiken und Mechanismen untersucht, über welche diese geschaffen wurden.

### *Verschränkungsgeschichtliche und transnationale Dimensionen*

*Entanglements* können – so meine erste methodologische Systematisierung – auf verschiedenen analytischen Ebenen untersucht werden. Im Unterschied zu Autoren, deren Fokus in Bezug auf die Konzeptualisierung einer *entangled history* auf strukturellen Verbindungen – transnationalen Netzwerken und Organisationen – oder auf der Dimension von

---

(Hg.), *Widerstand gegen die nationalsozialistische Diktatur 1933-1945*, Bonn 2004; Alfons Klenkman, *Zwischen Nonkonformität und Widerstand. Abweichendes Verhalten unter nationalsozialistischer Herrschaft*, in: Dietmar Süß/Winfried Süß (Hg.), *Das „Dritte Reich“. Eine Einführung*, München 2008, S. 143-162.

<sup>7</sup> Als Ausnahmen können mit Victor Conzemius deutsche Katholiken, die während des Nationalsozialismus in die Schweiz emigrierten, betrachtet werden. Siehe Victor Conzemius, *Christliche Widerstandsliteratur in der Schweiz 1933-1945*, in: Ders. (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, S. 401-427; ders., *Christliche Widerstandsliteratur in der Schweiz 1933-1945*, in: Wolfgang Frühwald/Heinz Hürten (Hg.), *Christliches Exil und christlicher Widerstand. Ein Symposium an der Katholischen Universität Eichstätt 1985*, Regensburg 1987, S. 225-262.



Transfers liegt<sup>8</sup>, beziehe ich das Konzept in erster Linie auf eine Tiefenanalyse von Diskursen und Semantiken<sup>9</sup>. Dies schließt allerdings die strukturelle oder vielmehr kommunikative Dimension, wie man sie bezeichnen könnte, nicht aus, sondern bezieht sie vielmehr direkt ein.<sup>10</sup> Als erste Ebene von *entanglements* sehe ich jene zwischen verschiedenen Diskursfeldern, als zweite jene zwischen verschiedenen Kommunikationsgemeinschaften, die wiederum in zentraler Weise auf die komplexen Verschränkungsverhältnisse verschiedener Diskursfelder innerhalb einer sowie zwischen verschiedenen Kommunikationsgemeinschaften zu beziehen ist. Das Konzept von Diskurs- oder Kommunikationsgemeinschaften<sup>11</sup> als abstrakte, überindividuelle und über-

---

<sup>8</sup> Siehe besonders: Sebastian Conrad/Shalini Randeria, Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Dies. (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2002, S. 9-49; Shalini Randeria, Entangled Histories of Uneven Modernities. Civil Society, Caste Solidarities and the Post-Colonial State in India, in: Yehuda Elkana/Yvan Krastev/Elisio Mácamo/Shalini Randeria (Hg.), *Unraveling ties. From social cohesion to new practices of connectedness*, Frankfurt a.M. 2002, S. 284-311; Philipp Ther, Beyond the Nation: The Relational Basis of Comparative History of Germany and Europe, in: *Central European History* 36 (2003), S. 45-73, besonders S. 47, 71; Johannes Paulmann, Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts, in: *Historische Zeitschrift* 267 (1998), S. 649-685; ders., Interkultureller Transfer zwischen Deutschland und Großbritannien: Einführung in ein Forschungskonzept, in: Rudolf Muhs/Johannes Paulmann/Willibald Steinmetz (Hg.), *Aneignung und Abwehr. Interkultureller Transfer zwischen Deutschland und Großbritannien im 19. Jahrhundert*, Bodenheim 1998, S. 21-43.

<sup>9</sup> So im Folgenden die erste und dritte Ebene von *entanglements*.

<sup>10</sup> So im Folgenden meine zweite Dimension von Verschränkungen.

<sup>11</sup> Zum Konzept der Diskursgemeinschaften siehe: Herman Paul, Religious Discourse Communities. Confessional Differentiation in Nineteenth-Century Dutch Protestantism, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 (2007), S. 107-122. Zu jenem der Kommunikationsgemeinschaften siehe: Franziska Metzger, *Religion, Geschichte, Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven*, Stuttgart

generationelle – auf der Konstruktion von Erinnerung basierende – Gemeinschaften, die gemeinsame Codes, Symbole und Diskurse schaffen, ist ein analytisches Instrument, über welches der Blick auf die kommunikative Konstruktion von Diskursen und deren Codierung wie auch auf deren Konkurrenz gerichtet werden kann.<sup>12</sup> In der Forschung zum Schweizer Katholizismus zur Zeit des Nationalsozialismus kann der Blick auf die Verschränkung verschiedener Diskursfelder sowie auf verschiedene Diskursgemeinschaften eine zu starke Eindimensionalität und Binnenperspektive durchbrechen.<sup>13</sup> So kann die Perspektive nicht nur vergleichend auf Diskurse in unterschiedlichen Gemeinschaften gerichtet werden, sondern von den jeweiligen Binnenräumen von Kommunikationsgemeinschaften – und deren Binnendifferenzen – auf Austauschprozesse und die gegenseitige Prägung von Diskursen hin geöffnet werden, indem sie auf Transfers, Aneignungen und Umdeutungen, auf Mehrdeutigkeiten, Vielfachcodierungen und Ambivalenzen abzielt. Ähnlich fordert Matthias Middell für die Transfergeschichte den Blick auf Interaktionen zwischen verschiedenen

---

2010; dies., Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft, *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (2005), S. 433-447.

<sup>12</sup> Siehe zu diesen Strukturmerkmalen: Franziska Metzger, *Religion, Geschichte, Nation*.

<sup>13</sup> Besonders letzteres stellt weitgehend eine Forschungslücke dar. Als Ausnahmen auf unterschiedlichen Ebenen siehe: Thomas Maissen, Der politische Katholizismus im Urteil der NZZ. 1920-1950, in: Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, S. 123-146; Hermann Kocher, „Es ist zum Katholischwerden!“ Der römische Katholizismus 1920-1950 aus der Optik des deutsch-schweizerischen Protestantismus, in: Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, S. 77-122; Olivier Fatio, Les catholiques vus par des protestants: mauvais souvenirs de l'entre-deux-guerres, in: Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, S. 179-187; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen*. – In den theoretischen Überlegungen interessant und weiter zu verfolgen: Philipp Sarasin, Metaphern der Ambivalenz. Philipp Etters „Reden an das Schweizervolk“ von 1939 und die Politik der Schweiz im Zweiten Weltkrieg, in: Ders., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a.M. 2003, S. 177-190.

Identifikationsgemeinschaften zu richten.<sup>14</sup> Eine dritte Dimension von *entanglements* bezieht sich im Sinne einer Beobachtung höherer Ordnung auf die Möglichkeitsbedingungen von Diskursen – mit Michel Foucault gesprochen auf die „conditions de possibilité“ –, d.h. auf Konstruktionslogiken, diskursive Praktiken und Regelmäßigkeiten. Hier liegt der Fokus darauf, wie diskursive *entanglements* produziert, aber auch transformiert wurden.<sup>15</sup> Die diskurs- und semantikgeschichtliche Perspektive, die einem entsprechenden verschränkungsgeschichtlichen Ansatz zugrunde liegt und auf Transfers von Bedeutungen zwischen verschiedenen diskursiven Feldern, auf Umschreibungen und Uminterpretationen blickt<sup>16</sup>, richtet sich auf allen drei Ebenen gegen eindimensionale und dichotomisierende Perspektiven und vermag durch ihre Reflexivität gerade auch Masternarrative<sup>17</sup> – verstanden

<sup>14</sup> Matthias Middell, Kulturtransfer und Historische Komparatistik – Thesen zu ihrem Verhältnis, in: *Comparativ* 10 (2000), S. 7-41.

<sup>15</sup> Siehe besonders: Michel Foucault, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris 1971; ders., *L'Archéologie du savoir*, Paris 1969.

<sup>16</sup> Siehe Reinhart Koselleck, Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels, in: Hans Erich Bödeker (Hg.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen 2002, S. 29-47; ders., *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a.M. 2006. Siehe weiter: Hans Erich Bödeker, Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode, in: Ders. (Hg.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, S. 75-121.

<sup>17</sup> Zum historiographiegeschichtlichen Konzept der Masternarrative siehe u.a.: Allan Megill, „Grand Narrative“ and the Discipline of History, in: Frank Ankersmit/Hans Kellner (Hg.), *A New Philosophy of History*, London 1995, S. 151-173; Konrad H. Jarausch/Martin Sabrow, „Meistererzählung“ – Zur Karriere eines Begriffs, in: Dies. (Hg.), *Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945*, Göttingen 2002, S. 9-32; Krijn Thijs, The Metaphor of the Master. „Narrative Hierarchy“ in the National Historical Cultures of Europe, in: Stefan Berger/Chris Lorenz (Hg.), *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories*, London 2008, S. 60-74.

als dominierende Geschichtsdiskurse einer Gesellschaft – zu dekonstruieren.

Der diskurs- und semantikgeschichtliche Zugang soll die Perspektive auf Kontinuitäten und Transformationen einbeziehen und ist damit – so mein zweites methodologisches Plädoyer – auf eine gewisse Langzeitperspektive angewiesen. In Bezug auf den semantikgeschichtlichen Zugang ist die Wichtigkeit der *longue durée* betont worden<sup>18</sup>, jedoch nicht für den Forschungsgegenstand Kirchen im Nationalsozialismus. Mit Blick auf Diskursfelder wie Religion und Nation, deren Mechanismen und Legitimierungsstrategien – Politisierung und Sakralisierung etwa – sowie deren Transformationen ist eine Ausdehnung des Untersuchungszeitraums wichtig.<sup>19</sup> Gerade hinsichtlich Widerstandsdiskurse ist eine Ausdehnung von der Zwischenkriegs- in die Nachkriegszeit und bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts im Kontext von Erinnerungs- und Erfahrungsdiskursen wichtig. Eine Perspektive der *longue durée* richtet sich kritisch gegen diverse Diskontinuitätsthesen, so in Bezug auf den Antisemitismus, in Bezug auf das Verhältnis des Katholizismus zur

---

<sup>18</sup> Siehe besonders: Koselleck, Hinweise auf die temporalen Strukturen; Bödeker, Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode.

<sup>19</sup> Dies ist bis anhin am stärksten in der Antisemitismusforschung gemacht worden, in welcher Fragen um Kontinuitäten und Diskontinuitäten zentral sind. Zusammenführend siehe: Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*. Ähnlich in der Ausrichtung siehe: Herbert A. Strauss, Vom modernen zum neuen Antisemitismus, in: Ders./Werner Bergmann/Christhard Hoffmann (Hg.), *Der Antisemitismus der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York 1990, S. 7-25; Christhard Hoffmann, Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, Frankfurt a.M. 1994, S. 293-317. – Forschungen zur Politisierung von Religion bergen ebenfalls gewisse Grundlagen für eine zeitliche Ausdehnung der Perspektive, so etwa: Peter Walkenhorst, Nationalismus als „politische Religion“? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhleemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996, S. 503-529.

Nation, in Bezug auf Diskurse der Selbstwahrnehmung und -definition vor, während und nach dem Krieg.

Auf einer dritten methodologischen Ebene plädiere ich dafür, dass gerade die schweizerische Forschung zum Katholizismus während des Nationalsozialismus verstärkt eine transnationale Perspektive annimmt.<sup>20</sup> Eine solche lässt sich in Bezug auf zwei Ebenen definieren: die Ebene des Funktionierens diskursiver *entanglements* – eine Reflexion, die der Konzeption der *histoire croisée* nahe kommt<sup>21</sup> – sowie die konkrete Ebene der Produktion von Transnationalität. Im Unterschied zu jener konzeptionellen Literatur zu transnationalen Ansätzen, welche in erster Linie auf Strukturen, Organisationen, Netzwerke und Transfers abhebt<sup>22</sup>, rücke ich

---

<sup>20</sup> Transnational angelegt sind verschiedene Sammelbände zum Antisemitismus: Blaschke/Mattioli (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert; Catholicisme en antisemitisme. Trajecta. Religie, cultuur en samenleving in de Nederlanden* 15 (2006), Themennummer mit Beiträgen zu den Niederlanden und Belgien; Helmut Walser Smith, *An Preußens Rändern oder: Die Welt, die dem Nationalismus verloren ging*, in: Sebastian Conrad/Jürgen Osterhammel (Hg.), *Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871-1914*, Göttingen 2004, S. 149-169; Forschungskolleg am Zentrum für Antisemitismusforschung an der TU Berlin, *Antisemitismus in Europa (1879-1914). Nationale Kontexte, Kulturtransfer und europäischer Vergleich*, <http://zfa.kgw.tu-berlin.de/projekte/europa.htm> (31. März 2010). Ebenfalls transnational angelegt: Hummel/Kösters (Hg.), *Kirchen im Krieg*.

<sup>21</sup> Siehe Michael Werner/Bénédicte Zimmermann, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), S. 607-636. Auch Hannes Siegrist verlässt in gewisser Hinsicht das „traditionelle“ Feld transnationaler Transfers und Strukturen: Comparative history of cultures and societies. From cross-societal analysis to the study of intercultural interdependencies, in: *Comparative Education* 42 (2006). Special issue 32: *Comparative methodologies in the social sciences: cross-disciplinary inspirations*, S. 377-404.

<sup>22</sup> Siehe vor allem die Beiträge in: Hartmut Kaelble/Jürgen Schriever (Hg.), *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2003; Muhs/Paulmann/Steinmetz (Hg.), *Abneigung und Abwehr*, besonders die Einleitung der Herausgeber, *Brücken über den Kanal? Interkulturel-*

stärker Transfers innerhalb diskursiver Verschränkungsverhältnisse ins Zentrum. Eine transnationale Verflechtungsgeschichte verbindet den Blick auf Diskurse und Netzwerke, auf transnationale Kommunikationsräume, Austausch- und Diffusionsprozesse von Diskursen, wobei gerade auch der interkonnektionelle bzw. interreligiöse Bezug in den Blick gelangt. Dieser transnationale Zugang, der für andere religionsgeschichtliche Felder stärker praktiziert worden ist<sup>23</sup>, bleibt – wie jener auf Verschränkungen zwischen verschiedenen Kommunikationsgemeinschaften – für die Schweiz und darüber hinaus hinsichtlich des Verhältnisses des Katholizismus zum Nationalsozialismus verstärkt einzubeziehen. Die zu diskutierenden Diskursebenen stellen sowohl im Hinblick auf das Funktionieren von Diskursen als auch für die Erforschung transnationaler Kommunikationsräume Forschungsfelder dar, deren systematische Weiterbearbeitung im transnationalen Sinn gewinnbringend wäre.

### *Das Verschränkungsverhältnis von Religion und Nation als Grundlage*

In den im Folgenden aufzuzeigenden Forschungsperspektiven soll von dem Verschränkungsverhältnis der Diskursfelder Religion und Nation ausgegangen werden, um darauf aufbauend einen stärker religionsgeschichtlichen Blick, als dies in der bisherigen Forschung der Fall ist, auf zentrale Diskurse im Schweizer Katholizismus der Zwischenkriegs-

---

ler Transfer zwischen Deutschland und Großbritannien im 19. Jahrhundert, S. 7-20; Middell, Kulturtransfer und Historische Komparatistik; Heinz-Gerhard Haupt/Jürgen Kocka, Comparative history, methods, aims, problems, in: Deborah Cohen/Maua O'Connor (Hg.), *Comparison and History. Europe in cross-national perspective*, New York 2004, S. 23-39; Gunilla Budde/Sebastian Conrad/Oliver Janz (Hg.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen 2006.

<sup>23</sup> So im Bereich von Religion und Nation, wobei auch hier bis anhin Sammelbände die Hauptarbeit geleistet haben. Die Transnationalität wird allerdings nur teilweise reflektiert. Siehe die Zugänge in den in Fußnote 5 aufgeführten Bänden.

und Kriegszeit, auf deren Mechanismen und Beziehungen sowie die Stabilisierung und sprachliche Fixierung religiös bestimmter kultureller Codes zu richten. In den Blick sollen besonders der Diskurskomplex der „geistigen Landesverteidigung“, Überfremdungsdiskurse in Verschränkung mit Antisemitismus und Antijudaismus und damit verbunden wiederum Krisensemantiken und Endzeitdiskurse sowie Diskurse des Widerstandes genommen werden. Einzelne dieser Diskursebenen wurden in den letzten zehn Jahren bearbeitet. Die erste insbesondere in Bezug auf den nationalen Diskurs und einzelne Gruppierungen<sup>24</sup>, kaum jedoch hinsichtlich der religiösen Diskursdimension; die zweite zunehmend in Verbindung mit der Antisemitismusforschung<sup>25</sup>; die dritte bisher

---

<sup>24</sup> Siehe besonders: Josef Mooser, Die „Geistige Landesverteidigung“ in den 1930er Jahren. Profile und Kontexte eines vielschichtigen Phänomens der schweizerischen politischen Kultur in der Zwischenkriegszeit, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 47 (1997), S. 685-708; Kurt Imhof, Das kurze Leben der geistigen Landesverteidigung. Von der „Volksgemeinschaft“ vor dem Krieg zum Streit über die „Nachkriegsschweiz“ im Krieg, in: Ders./Heinz Kleger/Gaetano Romano (Hg.), *Konkordanz und Kalter Krieg. Analyse von Medienereignissen in der Schweiz der Zwischen- und Nachkriegszeit*, Zürich 1996, S. 19-83; ders., Wiedergeburt der geistigen Landesverteidigung: Kalter Krieg in der Schweiz, in: Ders./Kleger/Romano (Hg.), *Konkordanz und Kalter Krieg*, S. 173-247; Heinz Kleger, Die nationale Bürgergesellschaft im Krieg und Nachkrieg, in: Imhof/Kleger/Romano (Hg.), *Konkordanz und Kalter Krieg*, S. 111-172. – Zum Katholizismus siehe: Pascal Jurt, „Geistige Landesverteidigung“ – Kulturalisierung der Politik in den Dreissiger Jahren? Eine Diskursanalyse der Kulturzeitschriften, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 2000; Josef Lang, Josef Konrad Scheubers religiös-patriotischer Beitrag zur Geistigen Landesverteidigung, in: Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, S. 429-460.

<sup>25</sup> Zum Überfremdungsdiskurs in der Schweiz im Allgemeinen, wobei ein Schwerpunkt in der Nachkriegsgeschichte liegt, siehe: Patrick Kury, *Über Fremde Reden. Überfremdungsdiskurs und Ausgrenzung in der Schweiz 1900-1945*, Zürich 2003; ders., „... die Stilverderber, die Juden aus Galizien, Polen, Ungarn und Russland ... Überhaupt die Juden.“ Ostjudenfeindschaft und die Erstarkung des Antisemitismus, in: Mattioli (Hg.), *Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960*, S. 423-443; Stephan Mächler, Kampf gegen das Chaos. Die antisemitische Bevölkerungs-

für die Schweiz nur am äussersten Rande und in anderen diskursiven Kontexten<sup>26</sup>; und die vierte in erster Linie in Bezug auf die Nachkriegsdiskurse in der schweizerischen Gesellschaft sowie in Bezug auf die jüngsten Debatten zur Schweiz während des Zweiten Weltkrieges<sup>27</sup>. Verstärkt sollten diese

---

litik der eidgenössischen Fremdenpolizei und Polizeiabteilung 1917-1954, in: Mattioli (Hg.), *Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960*, S. 357-421; Jakob Tanner, Nationalmythos und „Überfremdungsängste“. Wie und warum die Immigration zum Problem wird, dargestellt am Beispiel der Schweizer Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Udo Rauchfleisch (Hg.), *Fremd im Paradies. Migration und Rassismus*, Basel 1994, S. 11-25; Roland Misteli/Andreas Gisler, Überfremdung. Karriere und Diffusion eines fremdenfeindlichen Deutungsmusters, in: Kurt Imhof/Heinz Kleger/Gaetano Romano (Hg.), *Vom Kalten Krieg zur Kulturrevolution. Analyse von Medienereignissen in der Schweiz der 50er und 60er Jahre*, Zürich 1999, S. 95-120; Gaetano Romano, Vom Sonderfall zur Überfremdung. Zur Erfolgsgeschichte gemeinschaftsideologischen Denkens im öffentlichen politischen Diskurs der späten fünfziger und der sechziger Jahre, in: Imhof/Kleger/Romano (Hg.), *Vom Kalten Krieg zur Kulturrevolution*, S. 55-94. – Zum Katholizismus siehe besonders: Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*; Jonas Arnold, Die Ausland- und Flüchtlingshilfe des Schweizerischen Caritasverbandes 1933-1945, in: Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, S. 499-527; Nicolas Haymoz, *Die alte „Neue Mitte“. Eine doppelte Abwehrfront gegen Sozialismus und Liberalismus. Die Wochenzeitung „Das Aufgebot“ und die gleichnamige Bewegung unter der Federführung von Jacob Lorenz (1933-1946)*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 1999; ders., „Das Aufgebot“ von Jacob Lorenz, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 94 (2000), S. 117-136.

<sup>26</sup> So in Bezug auf das integralistisch-rechtskatholische Teilmilieu. Siehe Franziska Metzger, *Die „Schildwache“*; dies., Religion als Gesellschaft? Rekatholisierungsdiskurse im integralistischen Katholizismus, in: Urs Altermatt (Hg.), *Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Freiburg/Schweiz 2003, S. 151-173; Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*.

<sup>27</sup> Widerstandsdiskurse wurden abgesehen vom Bezug auf Nachkriegsdiskurse bis anhin erst wenig analysiert, in der neueren, diskursgeschichtlichen Forschung jedoch im Zusammenhang mit dem Réduit-Diskurs vereinzelt thematisiert. Siehe besonders: Sarasin, *Metaphern der Ambivalenz*; Oliver Zimmer, „A Unique Fusion of the National and the Man-made“: The Trajectory of Swiss Nationalism, 1933-1939, in:



Dimensionen nun aber in ihrem jeweiligen Verschränkungsverhältnis, im Diskurskontext von Religion und Nation sowie im Verhältnis katholischer zu anderen Kommunikationsgemeinschaften, besonders zur dominanten nationalen, mit Blick auf Aneignungs- und Umdeutungsprozesse sowie Transformationen in der Kontinuität der Zwischen-, Kriegs- und frühen Nachkriegszeit gedacht werden.

Über den Zugang auf *entanglements* kann die religiöse Ebene in Bezug auf all diese Dimensionen zentral gesetzt werden. Damit verbunden ist die in diesem Sinne ebenfalls neue Frage nach dem Ort der Religion im öffentlichen Raum in der Zwischenkriegszeit, nach der diskursiven Einschreibung von Religion in Gesellschaftsbereiche außerhalb des religiösen Funktionssystems. Diese Perspektive ist – gerade auch in Bezug auf die Ränder des Katholizismus und die nationale Kommunikationsgemeinschaft im weitesten Sinn – eindimensionalen Konzepten wie jenem der „politischen Religion“ oder von „Ersatzreligion“ entgegen gerichtet, die vielmehr durch solche etwa der Politisierung von Religion oder der Theologisierung des Politischen zu ersetzen sind, über welche Verschränkungsverhältnisse stärker in den Blick genommen werden können.<sup>28</sup> Weiter können sowohl der

---

*Journal of Contemporary History* 39 (2004), S. 5-24; ders., In Search of National Identity: Alpine Landscape and the Reconstruction of the Swiss Nation, in: *Comparative Studies in Society and History* 40 (1998), S. 637-665.

<sup>28</sup> Siehe aus der neusten Literatur: Georg Pfeleiderer/Ekkehard W. Stegmann (Hg.), *Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes*, Zürich 2004; Klaus Hildebrand (Hg.), *Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*, München 2003; Dietmar Klenke, Deutsche Nationalreligiosität zwischen Vormärz und Reichsgründung. Zur innen- und außenpolitischen Dynamik der deutschen Nationalbewegung, in: *Historisches Jahrbuch* 123 (2003), S. 389-447; Juan Linz, Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatzideologie gegen Ersatzreligion, in: Hans Maier (Hg.), „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. *Konzepte des Diktaturvergleichs*, Bd. 1, Paderborn 1996, S. 129-154; Walkenhorst, *Nationalismus als „politische Religion“?*.

Bezug von christlichem Antijudaismus und Endzeitdenken wie auch jener von Nationalismus und Antisemitismus über die Verschränkungsfrage analytisch tiefschärfer gefasst werden.

Sämtliche genannte Diskurskomplexe lassen sich – nicht zuletzt im Sinne der tiefenanalytischen Langzeitperspektive – vor dem Hintergrund der Frage nach Zeitkonzeptionen, Deutungen der Gegenwart und Vergangenheit – besonders des Krieges – nach Mechanismen der Mythisierung und von Zukunftsvorstellungen in der religiös-nationalen Verschränkung interpretieren. Diese Fokussierung auf die Deutungsebene von Ereignissen ist bisher nicht auf die Verschränkungslagen von Religion und Nation während des Nationalsozialismus und Zweiten Weltkrieges in der Schweiz gerichtet worden. Sie leistet einen verstärkten Zugang auf die komplexen Interrelationen von Erinnerung, Erfahrung und Erwartung, wobei der Krisenbegriff und damit verbunden im religiösen Kontext Endzeitvorstellungen sowie die Verbindung von historischen Konstruktionen im Erfahrungsraum der Zwischenkriegs- und Kriegszeit von besonderem Interesse sind.<sup>29</sup> Dies bedeutet zugleich eine methodologische Ausweitung, insofern als die Pluralität von Deutungen – gerade auch von innen und unten – und deren Faktizität zentral gesetzt werden. Mit Lucian Hölscher lässt sich von einer „temporalen Mehrschichtigkeit“ historischer Ereignisse

---

<sup>29</sup> Für die Bereiche der Verschränkung von Erinnerung, Erfahrung und Erwartung wie auch in Bezug auf Krisenvorstellungen theoretisch wegleitend: Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M. 2000; ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1995; Niklas Luhmann, *Weltzeit und Systemgeschichte. Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme*, in: Peter Christian Lutz (Hg.), *Soziologie und Sozialgeschichte. Aspekte und Probleme*, Opladen 1972, S. 81-115; Reinhart Koselleck, *Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von „Krise“*, in: Ders., *Begriffsgeschichten*, S. 203-217; Niklas Luhmann, *Die Beschreibung der Zukunft*, in: Ders., *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, S. 129-147.

sprechen<sup>30</sup>. Hinsichtlich der Kontinuitäten und Transformationen nach dem Krieg ist gerade auch die Perspektive auf Transfers von der Erfahrungs- auf die Erinnerungsebene einzubeziehen. Damit ist ein Zugang geschaffen, welcher in verschiedener Hinsicht die Komplexität des Blickes auf den Katholizismus während des Nationalsozialismus noch einmal steigert. Dies nicht zuletzt deshalb, da er über eine Einführung auf die Erinnerungsebene hinaus verstärkt auf die Verschränkung von Erfahrung, Erinnerung und Erwartung in ihrem synchron-diachronen Bezug fokussiert, was für Fragen der Zeitgeschichte immer in akzentuierter Weise mit zu reflektieren ist.<sup>31</sup> Dadurch müsste zugleich die Komplexität der Darstellung hin zu einer Verflechtung von Blickwinkeln im Sinne der *histoire croisée* gesteigert werden.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Siehe Lucian Hölscher, *Neue Annalistik. Umriss einer Theorie der Geschichte*, Göttingen 2003, besonders S. 66-73, zit. 72. Zur Überschneidung verschiedener Zeit-, Erinnerungs- und Erwartungsschichten als Grundlage historischer Bedeutung siehe auch: Foucault, *Archéologie du savoir*.

<sup>31</sup> Insofern ist diese Betrachtungsweise komplexer als jene, die Hans Günter Hockerts für die Zeitgeschichte präsentiert, indem er nur die unmittelbare Erfahrung eines Individuums bzw. eines Kollektivs in einer entsprechenden Lebenswelt hervorhebt. Siehe Hans Günter Hockerts, *Zugänge zur Zeitgeschichte: Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft*, in: Konrad H. Jarausch/Martin Sabrow (Hg.), *Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt*, Frankfurt a.M. 2002, S. 39-73, besonders S. 44-45.

<sup>32</sup> Dafür haben auch etwa Saul Friedländer und James Edward Young plädiert. Siehe Saul Friedländer, *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*, Bloomington 1993; ders. (Hg.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the „final solution“*, Cambridge (Mass.) 1992; James Edward Young, *Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation*, Frankfurt a. M. 1992, besonders S. 13-29; ders., *Zwischen Geschichte und Erinnerung. Über die Wiedereinführung der Stimme der Erinnerung in die historische Erzählung*, in: Harald Welzer (Hg.), *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg 2001, S. 41-62.

*Sakralisierung der Nation im Diskurs der „geistigen Landesverteidigung“*

Über die Perspektive einer Verschränkungsgeschichte ist für die Schweiz die Prägung des nationalen Diskurses der so genannten „geistigen Landesverteidigung“ durch religiöse Semantiken und Diskursbestandteile genauer in den Blick zu nehmen. Dies stellt noch weitgehend eine Forschungslücke dar. So ist zum einen die Frage nach der Prägung dieses Diskurskomplexes durch die katholische Kommunikationsgemeinschaft zu stellen – wie im übrigen auch nach derjenigen durch die protestantisch-liberale –, zum anderen jene nach Aneignungen des nationalen Masterdiskurses beziehungsweise von Bestandteilen desselben durch die katholische Kommunikationsgemeinschaft. Hierzu ist die Langzeitperspektive auf katholische Nationsdeutungen im schweizerischen Bundesstaat seit 1848 wichtig, in welchen das religiös-konfessionelle Diskursfeld das dominierende darstellte, was zu komplexen Mechanismen der Aneignung und Umdeutung, von Konfessionalisierung der Nation und Politisierung der Religion nicht zuletzt im Kontext der Konstituierung als Erinnerungsgemeinschaft führte.<sup>33</sup> Entsprechend vielschichtig sind die Mechanismen, über welche die Verschränkung von Religion und Nation in Diskursen der „geistigen Landesverteidigung“ wirkte und die – über die katholische Kommunikationsgemeinschaft hinaus – auch von anderen Diskursgemeinschaften inkorporiert wurden.

Auf der Ebene der diskursiven Regelmäßigkeiten ist sodann besonders nach Sakralisierungsmechanismen der Nation zu

---

<sup>33</sup> Siehe hierzu ausführlich: Franziska Metzger, *Religion, Geschichte, Nation*; dies., Die Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950. Konkurrierende konfessionelle und nationale Geschichtskonstruktionen und Erinnerungsgemeinschaften, in: Haupt/Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in Europa*, S. 64-98; dies., Identitätskonstruktion zwischen Nation und Konfession. Die Reformation in der katholischen (Kirchen-) Geschichtsschreibung der Schweiz, in: Kerstin Armbrorst-Weihs/Judith Becker, *Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung*, Göttingen 2010, S. 153-176.

fragen. Sakralisierungsmechanismen reichen auf liberal-nationaler, protestantisch geprägter, wie auf katholischer Seite weit ins 19. Jahrhundert zurück.<sup>34</sup> Dabei ist – in der Kontinuität – nun hinsichtlich der „geistigen Landesverteidigung“ nach der diskursiven Verschränkung von Nation und Religion ebenso wie nach einer von religiösen Diskursen losgelösten semantischen Prägung, gerade aber auch nach der Verknüpfung der semantisch-metaphorischen und der diskursiven Ebene zu fragen. Ich möchte hier die These formulieren, dass die Sakralisierung der Nation in der Schweiz der 1930er und 1940er Jahre Raum für beides schuf. Dies zeigt sich etwa im offenen Interpretationsraum, welcher durch die in Bezug auf den Diskurs der „geistigen Landesverteidigung“ zentralen, kanonisierenden Reden des katholisch-konservativen Bundesrates Philipp Etter geschaffen wurde.<sup>35</sup> Im Folgenden sollen drei zentrale Ebenen des

<sup>34</sup> Hier sind eindeutige Parallelen etwa zu Deutschland festzustellen. Zur Sakralisierung als Mechanismus siehe aus der Forschung zu Religion und Nation etwa: Frank-Michael Kuhlemann, Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert – Befunde und Perspektiven der Forschung, in: Haupt/Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, S. 548-586; Kevin Cramer, The Cult of Gustavus Adolphus: Protestant Identity and German Nationalism, in: Smith/Clark (Hg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany*, S. 97-120; Aleida Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt/New York/Paris 1993; Hartmut Lehmann, Die Säkularisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation im 20. Jahrhundert: Varianten einer komplementären Relation, in: Maner/Schulze Wessel (Hg.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen*, S. 13-27; Friedrich Wilhelm Graf, Die Nation – von Gott „erfunden“? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: Krumeich/Lehmann (Hg.), *„Gott mit uns“*, S. 285-317.

<sup>35</sup> Siehe zu Etters Reden: Sarasin, Metaphern der Ambivalenz. – Als zentrale Reden Etters bezüglich des Diskurses der „geistigen Landesverteidigung“ hervorzuheben sind: Philipp Etter, *Sinn der Landesverteidigung. Ansprache zur Eröffnung der Zürcher Hochschulwoche für die Landesverteidigung am 11. Mai 1936 in der Eidgenössischen Technischen Hochschule*, Aarau 1936; ders., *Reden an das Schweizervolk, gehalten im Jahre 1939*, Zürich 1939, besonders „Das Land und seine Sendung“ (S. 9-19) sowie „Arbeitsfreudige Schweiz“ (S. 33-42); ders., *Sens et*

Diskurskomplexes der „geistigen Landesverteidigung“ systematisiert und im Hinblick auf Sakralisierungsmechanismen beziehungsweise ihr Sakralisierungspotential betrachtet werden: jene der Kulturalisierung der Nation durch eine Semantik der Gemeinschaft, jene einer national-religiösen Mission und jene einer göttlich bestimmten Finalität.

Ein zentrales Element des Diskurses der „geistigen Landesverteidigung“ stellte die Kulturalisierung und damit Essentialisierung der Nation dar, was stark über Gemeinschaftsbegriffe geschah, über welche sich eine wesentliche Verschränkung mit dem religiösen Diskursfeld herstellen ließ. So wurde das „bündische“ Element der schweizerischen Eidgenossenschaft betont, ein Diskurs der speziell in der katholischen Geschichtsschreibung des 19. und besonders der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verankert war und eine Kontinuität zur „alten“ Eidgenossenschaft herstellen sollte.<sup>36</sup> Die Schweiz sei, so Philipp Etter<sup>37</sup> in der Kulturbotschaft

---

*mission de la Suisse*, Genf 1942, besonders „L'idée nationale Suisse“ (S. 119-144), „Sens et mission de la Suisse“ (S. 145-151) und „La démocratie Suisse“ (S. 153-194). Zentral und unter der Ägide von Bundesrat Etter entstanden: Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung über die Organisation und die Aufgaben der Schweizer Kulturwahrung und Kulturwerbung, in: *Bundesblatt*, 14. Dezember 1938, Jg. 90, Bd. II, S. 985-1033.

<sup>36</sup> Siehe besonders explizit: Robert Durrer, Die Einheit Unterwaldens. Studien über die Anfänge der urschweizerischen Demokratie, in: *Jahrbuch für Schweizerische Geschichte*, Zürich 1910; Hans Dommann, *Das Gemeinschaftsbewusstsein der V Orte in der Alten Eidgenossenschaft*, Stans 1943. - Siehe dazu: Franziska Metzger, *Religion, Geschichte, Nation*, S. 313-322.

<sup>37</sup> Philipp Etter (1891-1977): aus Menzingen (Kanton Zug); Jurist, katholisch-konservativer Politiker; seit 1918 und bis in die frühen 1930er Jahre zunächst Zuger Kantonsrat, dann Regierungsrat, Landammann und ab 1930 Ständerat; 1934 Wahl in den Bundesrat, wo er während 25 Jahren dem Departement des Innern vorstand; viermaliger Bundespräsident (1939, 1942, 1947, 1953). - Zu Philipp Etter siehe etwa: Martin Pfister, *Die Wahl von Philipp Etter in den Bundesrat 1934. Ereignisse, Ideologien, soziales Umfeld*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 1996; Josef Widmer, Philipp Etter, in: Urs Altermatt

des Bundesrates vom 9. Dezember 1938, keine Nation, sondern vielmehr eine „bündische“ Gemeinschaft – immer wieder auch als „geistige Gemeinschaft“ bezeichnet – dreier Kulturräume, welcher die Qualität einer natürlichen Einheit eingeschrieben worden sei.<sup>38</sup> Die Essentialisierung der Nation schloss die Verschränkung mit der schweizerischen Demokratie gerade nicht aus, sondern bestimmte diese vielmehr. Der Demokratiebegriff wurde organisch verankert. In den Diskurs der geistigen Landesverteidigung floss über den Gemeinschaftsdiskurs ein Demokratiekonzept ein, das ganz wesentlich dem katholischen Demokratiekonzept und dessen historischer Fundierung als „alt-eidgenössisch“ entsprach.<sup>39</sup> Prägend hierfür war Philipp Etters Schrift „Die schweizerische Demokratie“, in welcher er eine vorrevolutionäre und von den Ideen der Aufklärung unbeeinflusste Demokratiekonzeption propagierte.<sup>40</sup> So wurde das Signum des „ewigen Bundes“ ins Zentrum gerückt und in Zusammenhang mit der „alten“ Eidgenossenschaft gebracht. Die „alteidgenössische“ Ausrichtung des Demokratiediskurses der „geistigen Landesverteidigung“ konnte autoritäre Ideen einschließen und wirkte integrativ gegen rechts.<sup>41</sup> Zugleich wurde der Begriff

---

(Hg.), *Die Schweizer Bundesräte. Ein biographisches Lexikon*, Zürich 1991, S. 389-394.

<sup>38</sup> Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung. – Zur Begrifflichkeit des „Geistigen“ siehe auch: Etter, *Sinn der Landesverteidigung*; ders., *Sens et mission de la Suisse*, S. 149, 154-155. – Siehe auch: Zimmer, „A Unique Fusion of the Natural and the Man-made“; ders., *In Search of Natural Identity*.

<sup>39</sup> Siehe auch: Urs Altermatt, *Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 2009.

<sup>40</sup> Philipp Etter, *Die Schweizerische Demokratie*, Olten/Konstanz 1934.

<sup>41</sup> Hier sind insbesondere die Ränder zu den Fronten interessant. Siehe u.a.: Aram Mattioli, *Zwischen Demokratie und totalitärer Diktatur. Gonzague de Reynold und die Tradition der autoritären Rechten in der Schweiz*, Zürich 1994; Davide Dosi, *Il cattolicesimo ticinese e i fascismi. La Chiesa e il partito conservatore ticinese nel periodo tra le due guerre mondiali*, Freiburg/Schweiz 1999; Stephan Aerschmann, *Katholische Schweizer Intellektuelle und der italienische Faschismus (1922-*

„Eidgenosse“ auch religiös konnotiert beziehungsweise konnte zumindest auch religiös gelesen werden. Diese Ebenen zeigen, wie der Diskurs der „geistigen Landesverteidigung“ die stabilisierende Wirkung eines kulturellen Codes entfalten konnte, der unterschiedliche Konzeptionen vereinigte.

Gerade an die essentialisierende Interpretation der schweizerischen Geschichte und Demokratie – und darauf wäre ein verstärktes Augenmerk zu richten – knüpfte der Diskurs der schweizerischen Sendung und Mission an, welcher zu einem eigentlichen Auserwähltheitsdiskurs gesteigert werden konnte. So in einer Rede Etters: „Der göttliche Schöpfer selbst hat die Einheit dieses Landes geschaffen und es ummauert mit starken Wällen von Granit und hartem Kalkgestein, damit es zugleich eine Festung sei [...]“. <sup>42</sup> Dabei ist die heilsgeschichtliche Dimension vor dem Hintergrund der Frage nach der Verschränkung von Religion und Nation besonders interessant, über welche in dem Auserwähltheitstopos die schweizerische Nation als christliche Nation konstruiert wurde, was sowohl über die nationale als auch über die religiöse Ebene funktionierte. Die historische Sendung wurde über religiöse, kulturelle und topographisch-organische Metaphern und deren Verschränkung – man könnte von der Verschränkung von Mechanismen der Historisierung und Topographisierung sprechen – konstruiert. Dadurch wurde die national-religiöse Dimension begründet. <sup>43</sup> So wurde die schweizerische Nation gerade in der Verschränkung mit dem religiösen Diskursfeld moralisiert. Dies

---

1943), Freiburg/Schweiz 2002; Mooser, Die „Geistige Landesverteidigung“ in den 1930er Jahren; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*. Zu den Fronten siehe neuerdings: Thomas Metzger, Structures and Characteristics of Swiss Fascism: the *Fronten* 1933-1939, in: Altermatt/Marinov/Metzger/Mishkova/Weichlein (Hg.), *Trans-national perspectives on nationalism*.

<sup>42</sup> Etter, *Das Land und seine Sendung*, S. 11. Siehe auch: ders., *Sinn der Landesverteidigung*, S. 12.

<sup>43</sup> Zur Bedeutung der topographischen Dimension im Nationbuilding siehe auch: Zimmer, *In Search of Natural Identity*.



manifestierte sich ganz wesentlich in der Gotthardmetapher, welche einen in der nationalen Imaginologie der Schweiz seit langem präsenten „mächtigen Signifikanten“ (Philipp Sarasin) darstellt, welcher eine topographisch-geographische, auf die Alpen und speziell das Gotthardmassiv zentrierte Mythisierung der Schweiz schuf und sich mit dem Gründungsmythos der schweizerischen Eidgenossenschaft verbinden ließ. Die Gotthardmetapher wurde zu einem Teil des Diskurses der „geistigen Landesverteidigung“ und bezeichnete und legitimierte seit 1940 den Rückzug der schweizerischen Armee ins Alpen-Réduit.<sup>44</sup> Zentral hinsichtlich der religiösen Diskursdimension und unmittelbar mit demjenigen der schweizerischen Sendung verbunden ist jener Diskursstrang, der besagt, die Einheit des Landes sei durch den göttlichen Schöpfer geschaffen worden, ummauert mit granitenen Wällen und Kalkgestein.<sup>45</sup> Religion statt Rasse war bei Philipp Etter in dem Diskurskomplex der „geistigen Landesverteidigung“ zentral.<sup>46</sup>

Die nationalreligiöse Dimension der Gotthardmetapher ebenso wie ihre Doppeldeutigkeit, die zugleich „Anpassung“ und „Widerstand“ bedeuten konnte<sup>47</sup>, ist hervorzuheben und wäre auf einer breiteren Quellenbasis zu analysieren. So ist neben ihrer abschließenden – auf den Widerstandsmythos hinauslaufenden – Dimension die verbindende, europäische Diskursebene hervorzuheben: der Gotthard als Verbindungsglied jener Kulturen, auf denen das Abendland beruhe, als Sendung der Schweiz für das Abendland. Aus dieser verbind-

---

<sup>44</sup> Sarasin, Metaphern der Ambivalenz, S. 178. Siehe auch: Guy P. Marchal, Das „Schweizeralpenland“: eine imagologische Bastelei, in: Ders./Aram Mattioli (Hg.), *Erfundene Schweiz. Konstruktionen nationaler Identität*, Zürich 1992, S. 37-50.

<sup>45</sup> Siehe besonders: Etter, Das Land und seine Sendung.

<sup>46</sup> Explizit in: Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung, 999.

<sup>47</sup> Siehe dazu: Jakob Tanner, „Réduit national“ und Aussenwirtschaft: Wechselwirkungen zwischen militärischer und ökonomischer Kooperation mit den Achsenmächten, in: Philipp Sarasin/Regina Wecker (Hg.), *Raubgold, Reduit, Flüchtlinge. Zur Geschichte der Schweiz im Zweiten Weltkrieg*, Zürich 1998, S. 81-103.

denden Perspektive wurde dem göttlichen Gedanken und damit der Auserwähltheit der Schweiz eine Finalität – so die dritte Diskursebene – eingeschrieben. So etwa in Bundesrat Etters Rede „Das Land und seine Sendung“: „Uns ward die Aufgabe, im Herzen des Abendlandes Wache zu stehen an den Pässen und an den Quellen.“<sup>48</sup> Hier liegt die zentrale moralische Diskursebene der „geistigen Landesverteidigung“ im Krieg; eine Moralisierung der Nation wie der Religion<sup>49</sup>, durch welche die nationale Politik legitimiert wurde. Über den Diskurs der Mission wurde die nationale, gegen innen gerichtete mit der universalen, auf das Abendland hin gerichteten Dimension verbunden und die moralische Überlegenheit der Schweiz im über den nationalen Raum hinausreichenden universalen christlichen Raum begründet.<sup>50</sup> Bei General Henri Guisan<sup>51</sup> wurden gerade diese Alpenübergänge zum strategischen Konzept, wurde der Gotthard nicht nur zur Festung der Schweiz, sondern auch Europas. Darin liegt die Doppeldeutigkeit dieser Metapher, die als Ambivalenz von „Abwehr“ und „Verbindung“ gelesen werden kann, als

---

<sup>48</sup> Etter, *Das Land und seine Sendung*, S. 11.

<sup>49</sup> Zu Moralisierung von Nation und Religion siehe: Franziska Metzger, *Religion, Moral and the Nation*.

<sup>50</sup> So etwa in: „Schon die Geschichte allein bildet den unwiderlegbaren Beweis für die Notwendigkeit und universelle Sendung der schweizerischen Eidgenossenschaft [...]“ (Etter, *Arbeitsfreudige Schweiz*, S. 40.) Zu Universalisierung als Mechanismus der Moralisierung siehe: Franziska Metzger, *Religion, Moral and the Nation*.

<sup>51</sup> Henri Guisan (1874-1960): aus Mézières (Kanton Waadt); Agronom, gleichzeitig militärische Karriere; bis zu seiner Ernennung zum Oberstdivisionär 1927 Milizoffizier; während des Zweiten Weltkrieges General der Schweizer Armee; im Juli 1940 Rede auf dem Rütli (sogenannter Rütli-Rapport) vor den Truppenkommandanten über den Beschluss der Zurücknahme der Armee ins Réduit. Der Mythos Guisans in enger Verschränkung mit dem Neutralitäts- und Widerstandsmythos hielt sich in der Nachkriegszeit über Jahrzehnte, besonders bei der Aktivdienstgeneration. – Zu Henri Guisan siehe etwa: Rudolf Jaun, Die militärische Landesverteidigung 1939-1945, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 47 (1997), S. 644-661.

Unabhängigkeit wie als Einfügen in das ambivalent gedachte „Neue Europa“.<sup>52</sup>

Sakralisierung zeigt sich, wie in den aufgezeigten Diskursdimensionen zum Ausdruck kommt – und dies stellt eine weitere Dimension dar, die weiterzuverfolgen wäre –, gerade auch im Sinne einer Sakralisierung des Verhältnisses von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Mechanismus der Sakralisierung der Nation konnte zu einer heilsgeschichtlich-nationalistischen Deutung führen. Alles spiegelt sich in allem: Natur und Kultur – Diesseits und Jenseits – Geschichte und Heilsgeschichte.<sup>53</sup> Darin zeigen sich Mechanismen, welche in katholischen Diskursen der Nation im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhundert prägend waren. Man könnte von einer Präsentmachung verschiedener Zeitebenen, von einer Überblendung sprechen.<sup>54</sup> Insofern ist die hinter diesem Diskurs liegende Zeitlichkeit nicht nur endzeitlich, sondern zugleich präsentisch. Deutlich endzeitlicher und zugleich weniger national ausgerichtet war die heilsgeschichtliche Diskursebene demgegenüber bei integralistischen

---

<sup>52</sup> Siehe zu dieser Ambivalenz besonders diskursanalytisch tiefenscharf: Sarasin, Metaphern der Ambivalenz. Siehe auch: Regula Ludi, Waging War on Wartime Memory: Recent Swiss Debates on the Legacies of the Holocaust and the Nazi Era, in: *Jewish Social Studies* 10 (2004), S. 116-152, 124-135.

<sup>53</sup> Dies kommt etwa darin zum Ausdruck, dass Etter davon spricht, dass die Schweiz keinen anderen „Ehrgeiz“ kennen würde, „als die ihm vom Schöpfer und von der Geschichte aufgetragene Sendung in Freiheit und Ehre zu führen“ (Etter, *Das Land und seine Sendung*, S. 13.). Auf diesen Diskursen aufbauend folgerte er: „Damit trage ich auch die Frage der Verteidigung dieses Landes empor auf eine höhere Ebene, auf eine Ebene, wo das Menschliche sich mit dem Ewigen berührt.“ (Etter, *Sinn der Landesverteidigung*, S. 10.).

<sup>54</sup> Dies kommt ebenfalls besonders klar zum Ausdruck in: Etter, *Sinn der Landesverteidigung*, etwa S. 8. Zum in der Produktion von Erinnerung zentralen Mechanismus der Überblendung siehe: Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis*. Zum Mechanismus der Präsentmachung siehe: Eelco Runia, Presence, in: *History and Theory* 45 (2006), S. 1-29; ders., „Forget about It“: „Parallel Processing“ in the Srebrenica Report, in: *History and Theory* 43 (2004), S. 295-320.

Katholiken.<sup>55</sup> Wenn auch in liberalen, protestantisch dominierten Konstruktionen der Nation im 19. und frühen 20. Jahrhundert Sakralisierungsmechanismen zu finden sind – so besonders in Bezug auf Huldrych Zwingli, dem eine über die religiöse Bedeutung hinausreichende Bestimmung der Reformation in der Schweiz zugeschrieben wurde, wodurch patriotische und religiöse Ebene aufs Engste miteinander verschränkt und Kontinuitätskonstruktionen in Bezug auf die schweizerische Demokratie geschaffen wurden<sup>56</sup> –, so zeigten sich solche in einem verstärkten Ausmaß und mit zentraler integrativer Kraft in dem Diskurskomplex der „geistigen Landesverteidigung“.

### *Überfremdungsdiskurse, Antisemitismus und heilsgeschichtliche Deutungen*

In Bezug auf den Antisemitismus ist mit Blick auf den Schweizer Katholizismus über die Verschränkung mit anderen Antidiskursen und die dominant modernismustheoretische Deutung derselben<sup>57</sup> hinaus gerade die Kopplung mit

<sup>55</sup> Siehe Franziska Metzger, *Religion als Gesellschaft?*

<sup>56</sup> So etwa im folgenden Zitat aus Wilhelm Oechsli's Schrift „Zwingli als Staatsmann“: „Zwingli bleibt die stolzeste Gestalt unserer Geschichte, und der Anteil, den die Schweiz durch ihn und Calvin an dem gewaltigen Verjüngungsprozess, welchen die Reformation für die Menschheit bedeutet, genommen hat, ist ihre grösste Tat.“ (In: *Ulrich Zwingli zum Gedächtnis der Zürcher Reformation 1519-1919*, Zürich 1919, zitiert S. 190.). Siehe auch etwa: Wilhelm Oechsli, *Bausteine zur Schweizer Geschichte*, Zürich 1890; ders., *Die Anfänge des Glaubenskonfliktes zwischen Zürich und den Eidgenossen 1521-1524*, Winterthur 1883; Rudolf Stähelin, *Huldrych Zwingli. Sein Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt*, Basel 1897; und noch in den 1940er Jahren: Leonhard von Muralt, *Von Zwingli zu Pestalozzi*, in: *Zwingliana* 8 (1945), S. 177-186 sowie in: *Zwingliana* 9 (1951), S. 329-355.

<sup>57</sup> In der Schweiz sind die meisten Studien neueren Datums zum Antisemitismus im Katholizismus letztlich von einem Zugang auf antimodernistische Deutungsmuster geprägt. Wenn von diesem Erklärungsmuster aus gedacht wird, werden zwar antijudaistische Erklärungsmuster einbezogen, diese jedoch zumeist mit Fokus auf den Antimodernismus interpretiert. Durch eine Dezentrierung des Blicks, wie er hier vorge-

dem Diskursfeld der Nation und religiösem Endzeitdenken von analytischer Bedeutung. Gerade auch von dem Verhältnis von Religion und Nation ausgehend lässt sich Antisemitismus deuten.<sup>58</sup> So lässt sich die Perspektive auf die Kontinuitäten und Transformationen der Judenfeindschaft und die Verschränkung von christlichem Antijudaismus und modernem, auf die Nation bezogenem Antisemitismus verschärfen. Der gesteigerte Nationalismus der Zwischenkriegszeit konnte auf zwei traditionellen Diskursen aufbauen, die einen breit anschlussfähigen Raum für die Verbindung von Nation und Antisemitismus schufen, gerade auch in der katholischen Diskursgemeinschaft. Über die Verschränkung von Diskursen von „Anti-Christ“ und „Anti-Nation“, christlichem Antijudaismus auf der einen und modernem Antisemitismus auf der anderen Seite bestanden antisemitische Chiffren, über welche in der Schweiz gerade die Verbindung mit dem Diskurs der „geistigen Landesverteidigung“ geschaffen werden konnte.<sup>59</sup> Über die Verbindung zweier exklusiver Diskurs-

---

schlagen wird, ließe sich die Rolle antimodernistischer Deutungen – etwa von Krisenvorstellungen – in ihrer Verschränkung neu bewerten.

<sup>58</sup> Der nationale Bezug ist für den Antisemitismus des 19. Jahrhunderts teilweise in den Blick genommen worden. Zum Antisemitismus in der Schweiz des 19. Jahrhunderts, besonders dem katholischen, siehe die Beiträge in: Mattioli (Hg.), *Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960*, so besonders: Holger Böning, Die Emanzipationsdebatte in der Helvetischen Republik, S. 83-110; Aram Mattioli, Der „Mannli-Sturm“ oder der Aargauer Emanzipationskonflikt 1861-1863, S. 135-169; ders., Die Schweiz und die jüdische Emanzipation 1798-1874, S. 61-82; Blaschke/Mattioli (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert*; Pascal Krauthammer, *Das Schächtverbot in der Schweiz 1854-2000. Die Schächtfrage zwischen Tierschutz, Politik und Fremdenfeindlichkeit*, Zürich 2000; Ulrich Köchli, Die Juden in der Schweizerischen Kirchenzeitung im 19. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 93 (1999), S. 19-39.

<sup>59</sup> Siehe Urs Allematt, Religion, Staat und Gesellschaft in der Schweiz, in: *Jüdische Lebenswelt Schweiz. Vie et culture juives en Suisse. 100 Jahre Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (SIG)*, Zürich 2004, S. 377-387; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*; Aram Mattioli, „Vaterland der Christen“ oder „bürgerlicher Staat“? Die Schweiz und die jüdische Emanzipation, 1848-1874, in: Urs

ebenen – bezogen auf die Nation und auf den religiösen Faktor –, wurde seit der Gründung des modernen Bundesstaates eine doppelte Exklusion der Juden begründet.<sup>60</sup> Durch den Exklusionsdiskurs, der auf stark dichotomisierenden und polemischen, heilsgeschichtlich-deterministischen Semantiken aufbaute, ließ sich die Nation in einem exklusiven Modus sakralisieren. Dadurch wurde sie gerade auch über die Konstruktion als „christliche Nation“ essentialisiert. Dies war in der Zwischenkriegszeit besonders stark in der *Aufgebot-Bewegung* unter der Leitung von Jakob Lorenz<sup>61</sup> und der *Katholische Front* der Gebrüder Carl und Fridolin Weder der Fall.<sup>62</sup> Die doppelte Auserwähltheiterzählung in Bezug auf

---

Altermatt/Catherine Bosshart-Pfluger/Albert Tanner (Hg.), *Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalismus in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert*, Zürich 1998, S. 217-235; Mattioli, *Die Schweiz und die jüdische Emanzipation 1798-1874*.

<sup>60</sup> Siehe auch: Altermatt, *Religion, Staat und Gesellschaft in der Schweiz*; Mattioli, *Die Schweiz und die jüdische Emanzipation 1798-1874*; ders., „Vaterland der Christen“; ders., *Der „Mannli-Sturm“*. Zum Vergleich mit Deutschland siehe etwa: Chris Clark, *The „Christian“ state and the „Jewish Citizen“ in Nineteenth-Century Prussia*, in: Smith (Hg.), *Protestants, Catholics and Jews*, S. 67-93.

<sup>61</sup> Jacob Lorenz (1883-1946); aus St. Gallen; Nationalökonom; u.a. Experte des eidgenössischen Volkswirtschaftsdepartementes und interimistisch Direktor des eidgenössischen Statistischen Amtes; seit 1935 Professor für Soziologie und Wirtschaftskunde in Freiburg/Schweiz; 1933 Gründer der rechtskonservativen, nationalistischen und stark antisemitischen „Aufgebot“-Bewegung und Herausgeber der gleichnamigen Zeitschrift. – Zu Jacob Lorenz siehe: Haymoz, *Die alte „Neue Mitte“*; Markus Zürcher, *Jacob Lorenz. Vom Sozialisten zum Korporationentheoretiker*, in: Mattioli (Hg.), *Intellektuelle von rechts*, S. 219-238.

<sup>62</sup> Fridolin Weder (1892-1983), aus Au (Kanton St. Gallen); Priester; Carl Weder (1897-1981), aus Au, Dr. theol., Journalist. Zusammen Gründung und Herausgabe der integralistisch-rechtskatholischen Zeitschrift „Das Neue Volk“ seit 1929; 1933 Gründung der politischen Bewegung „Katholischen Front“, die bis 1934 existierte. – Zu Fridolin und Carl Weder siehe: Andrea Imhof, *„Durch das kostbare Blut, ein neues Volk“: Die rechtskatholisch-integralistische Zeitung „Das Neue Volk“ 1929-1957*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 2002; Franziska Metzger, *Die „Schildwache“*; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*.

das Christentum und die Nation, geschaffen durch den nationalgeschichtlichen Mythos, wurde substantialisiert und moralisiert und über antisemitische und antijudaistische Diskurse in ihrer Exklusivität gestützt. Zugleich legitimierten beide Auserwähltheitsdiskurse antisemitische und antijudaistische Diskurse. Substantialisierung ging mit Verschleierung des Konstruktionscharakters einher, der Nation wie des Fremden.

Während in die Essentialisierung der schweizerischen Identität antisemitische Elemente integriert wurden, ist im Rahmen des Diskurskomplexes der „geistigen Landesverteidigung“ zugleich eine Tabuisierung des Antisemitismus festzustellen.<sup>63</sup> Damit war dieser Konnex gerade auch verschwörungstheoretisch anschlussfähig. Dies insofern, als der Diskurs der „geistigen Landesverteidigung“ über den zentralen Code der „Überfremdung“ häufig besonders gegen die so genannten „Ostjuden“ gerichtete implizit antisemitische Diskurse enthielt.<sup>64</sup> Der Überfremdungsdiskurs stellte ein Mittel der Kaschierung des eigenen Antisemitismus dar. Es handelte sich dabei um einen Code, bei dem es gar nicht mehr nötig war, von Juden zu sprechen. Gerade wegen seiner begrifflichen Ungenauigkeit hatte der Überfremdungsdiskurs über die politischen Lager hinweg eine breite Anschlussfähigkeit. Dabei ist die große Kontinuität dieses Diskurses hervorzuheben, der von der Jahrhundertwende von 1900 an bis in die

---

<sup>63</sup> Siehe zur Tabuisierung des Antisemitismus: Jacques Picard, *Die Schweiz und die Juden 1933-1945. Schweizerischer Antisemitismus, jüdische Abwehr und internationale Migrations- und Flüchtlingspolitik*, Zürich 1993, <sup>3</sup>1997.

<sup>64</sup> Zum Überfremdungsdiskurs im Katholizismus siehe besonders: Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*; Arnold, *Die Ausland- und Flüchtlingshilfe des Schweizerischen Caritasverbandes 1933-1945*. Allgemein zum Überfremdungsdiskurs: Kury, *Über Fremde Reden*; ders., „... die Stilverderber“; Mächler, *Kampf gegen das Chaos*; Tanner, *Nationalmythos und „Überfremdungsängste“*.

heutige Zeit in unterschiedlichen Ausprägungen festzustellen ist.<sup>65</sup>

Ganz allgemein ist besonders mit der Konstruktion von Scheinrealitäten, die auf scheinbar statistisch erwiesenen Zahlen basierten, eine strukturelle Nähe von Überfremdungsdiskursen zu Verschwörungstheorien hervorzuheben.<sup>66</sup> Wie Verschwörungstheorien lag dem Überfremdungsdiskurs der Mechanismus einer Täter-Opfer-Umkehr zugrunde, insofern als die Juden für das Entstehen des Antisemitismus verantwortlich gemacht wurden, was Ausdruck des Konstrukts eines Realkonfliktes ist.<sup>67</sup> Die so genannten „Ostjuden“ wurden zu Tätern stilisiert und zudem eine Dichotomisierung zwischen den Juden in der Schweiz als „eidgenössischen“, „guten“ Juden auf der einen und „Ostjuden“ auf der anderen Seite geschaffen. Dieser Mechanismus entsprach der katholischen dichotomischen Konstruktion eines so genannten „guten“, „christlichen“ und eines „schlechten“, rassistischen Antisemitismus und ließ sich mit jener koppeln.<sup>68</sup> Doch auch bei jenen Katholiken, die klar rassenantisemitisch argumentierten, so etwa Josef Böni, Hans Weber oder Mario von

<sup>65</sup> Siehe Kury, *Über Fremde Reden*; Misteli/Gisler, *Überfremdung*; Romano, *Vom Sonderfall zur Überfremdung*.

<sup>66</sup> Siehe theoretisch: Ute Caumanns/Matthias Niendorf (Hg.), *Verschwörungstheorien. Anthropologische Konstanten – historische Varianten*, Osnabrück 2001, darin besonders: Rudolf Jaworski, *Verschwörungstheorien aus psychologischer und aus historischer Sicht*, S. 11-30; Ruth Groh, *Verschwörungstheorien und Weltdeutungsmuster. Eine anthropologische Perspektive*, S. 37-45; Dieter Groh, *Verschwörungstheorien revisited*, S. 187-196; Ute Caumanns/Matthias Niendorf, *Raum und Zeit, Mensch und Methode: Überlegungen zum Phänomen der Verschwörungstheorie*, S. 197-210; Dieter Groh, *Die verschwörungstheoretische Versuchung oder: Why do bad things happen to good people*, in: Ders. (Hg.), *Anthropologische Dimensionen der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1992, S. 267-304.

<sup>67</sup> Zur Konstruktion von Realkonflikten siehe ausführlich: Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*, besonders S. 64-66.

<sup>68</sup> Zu dieser dichotomischen Konstruktion siehe für die Schweiz: Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*; für Deutschland: Olaf Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Kaiserreich*, Göttingen 1997.



Galli<sup>69</sup>, ist der Mechanismus der Opfer-Täter-Umkehr festzustellen, so in der Argumentation, die Juden seien Ausgangspunkt rassistischen Denkens.<sup>70</sup>

Über die Sakralisierung im national-religiösen Bezug des gesteigerten Nationalismus in der Schweiz in den 1930er Jahren und dessen Verbindung mit Überfremdungsdiskursen, denen antisemitische Diskurse eingeschrieben waren, hinaus sind Sakralisierungsmechanismen in der Konstruktion eines heilsgeschichtlich-deterministischen Diskurses der Geschichte bis hin zur Deutung der Gegenwart zu finden. Auch hier ist die Verbindung mit antijüdischen Diskursen besonders interessant, wobei antijudaistisch-heilsgeschichtliche mit antimodernistischen Deutungen verbunden wurden. Der heilsgeschichtliche Determinismus wurde unmittelbar in die endzeitlich gedeuteten Ereignisse der Gegenwart eingeschrieben. Darauf haben in den letzten Jahren verschiedene Studien hingewiesen.<sup>71</sup> So kamen im katholischen Diskurs-

---

<sup>69</sup> Josef Böni (1895-1974): aus Bazenheid (Kanton St. Gallen); Priester; 1926 Konversion zum Protestantismus; in den frühen 1920er Jahren Mitglied der stark antisemitischen Bewegung „Christenwehr“. Zu Josef Böni siehe: Christina Späti, Ein radikaler Exponent des katholischen Antisemitismus in den 1920er Jahren: Josef Böni (1895-1974), in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 92 (1998), S. 73-90; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*, S. 326-327. – Hans Weber: Professor für Biologie am Lehrerseminar in Rorschach; Autor verschiedener rassistisch-antisemitischer Publikationen, so besonders von Beiträgen in der katholischen Intellektuellenzeitschrift „Schweizerische Rundschau“. Zu Hans Weber siehe: Allematt, *Katholizismus und Antisemitismus*, S. 174, 183; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*, S. 191. – Mario von Galli (1904-1987): aus Wien; Jesuit; 1935 aus Deutschland ausgewiesen, ab 1936 Mitarbeiter des Apologetischen Instituts in Zürich; 1939 im Auftrag desselben unter dem Pseudonym Andreas Amsee Publikation des Buches „Die Judenfrage“; 1945 wegen des Jesuitenartikels Ausweisung aus der Schweiz; Redaktions- und Vortragstätigkeit; Konzilsberichterstatter. Zu Mario von Galli siehe etwa: Allematt, *Katholizismus und Antisemitismus*, S. 237-242.

<sup>70</sup> Siehe besonders: Allematt, *Katholizismus und Antisemitismus*.

<sup>71</sup> Siehe Keller, *Der Blutruf (Mt 27,25)*; Franziska Metzger, *Die „Schildwache“*.

raum gerade auch mit Bezug auf die Vernichtung der Juden antijudaistische Muster zur Anwendung, worauf in der jüngeren Forschung an verschiedenen Stellen hingewiesen worden ist.<sup>72</sup>

Sämtliche diskursiven Verschränkungslagen von Religion und Nation – „geistige Landesverteidigung“ und Überfremdungsdiskurs, antisemitisch-antijudaistische Verschränkungen sowie Endzeitdenken – wirkten sich auf die katholische Flüchtlingspolitik aus. Diese stellt in der Schweiz die unmittelbarste politische Ebene der Aktion dar, über welche eine konkrete Interaktion mit dem Nationalsozialismus bestand, weshalb sich hier denn auch am ehesten mit Konzepten wie Anpassung, Kollaboration oder Widerstand arbeiten lässt. Es könnte die These aufgestellt werden, dass die Verschränkung der Diskursfelder von Religion und Nation der zentrale Faktor in den Argumentationsmustern und dem Verhalten der katholischen Kommunikationsgemeinschaft gegenüber den Flüchtlingen war. Dieser Diskurskomplex integrierte das Verhalten der katholischen Caritas in die restriktive schweizerische Politik.<sup>73</sup> Auch hier wurde über den Mechanismus eines antisemitischen Realkonfliktes in einer Art prophylaktischem Antisemitismus eine Täter-Opfer-Umkehr konstruiert, was sich nicht nur in der Flüchtlingspolitik des Bundes, sondern auch im katholischen Diskurs mani-

---

<sup>72</sup> Siehe hierzu ausführlicher das nächste Unterkapitel dieses Beitrags.

<sup>73</sup> Zur katholischen Flüchtlingsarbeit siehe besonders: *Von der katholischen Milieuorganisation zum sozialen Hilfswerk. 100 Jahre Caritas Schweiz*, hg. von der Caritas Schweiz, Luzern 2002, S. 105-160, darin besonders: Urs Altermatt, Caritas Schweiz: Von der katholischen Milieuorganisation zum sozialen Hilfswerk 1901-2001, S. 15-103; Jonas Arnold, Der Schweizerische Caritasverband 1933-1945, S. 105-160; Simone Prodoliet, Zwischen den Ambivalenzen: Zur Flüchtlingspolitik des Schweizerischen Caritasverbandes während des Zweiten Weltkrieges, S. 161-173; Arnold, Die Ausland- und Flüchtlingshilfe des Schweizerischen Caritasverbandes 1933-1945; ders., *Vom Transitprinzip zum Dauer asyl. Die schweizerische Flüchtlingshilfe 1933-1951*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 1997; Urs Altermatt, Schweizerischer Caritasverband 1901-2001, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 95 (2001), S. 179-196.

festierte.<sup>74</sup> Dabei ist gerade auf Ambivalenzen hinzuweisen, die sich etwa darin zeigten, dass eine indirekte Distanzierung der Caritas von einer rassistischen Sicht bestand, insofern als Religion der zentrale Faktor darstellte, zugleich aber nicht-getaufte Juden von der Hilfe ausgeschlossen wurden.<sup>75</sup>

Während in der neuesten Literatur zur Caritas die Wirkung des inkorporierten Überfremdungsdiskurses angedeutet wird – so insbesondere in der Definition der Schweiz als Transitland, auf die Jonas Arnold hinweist<sup>76</sup> –, zeigt meines Erachtens die Tiefenanalyse des Verschränkungsverhältnisses von Religion und Nation gerade, dass der Blick auch vermehrt auf die religiöse Diskursebene zu legen ist, auf die Verschränkungslage von heilsgeschichtlichen Deutungen und religiös-endzeitlichen Diskursen und deren Auswirkungen auf konkrete Handlungsmöglichkeiten. Man könnte sogar die These aufstellen, dass diese Verschränkung anhand der Flüchtlingsfrage am besten angegangen werden kann. Sie wäre zudem gerade auch und noch stärker in einer Perspektive der *longue durée* auf den Protestantismus zu richten, in welchem schon im 19. Jahrhundert in Missionsvereinen sehr ähnliche Mechanismen sichtbar sind.<sup>77</sup>

### *Religiöse Endzeitdiskurse*

Verschiedene Mechanismen wie Historisierung und Mythisierung, Essentialisierung und organisistische Diskurse, welche

---

<sup>74</sup> Siehe Gerhard M. Riegner, Vorbeugender Antisemitismus, in: Madeleine Dreyfus/Jürg Fischer (Hg.), *Manifest vom 21. Januar 1997. Geschichtsbilder und Antisemitismus in der Schweiz*, Zürich 1997, S. 49-56; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*, S. 180-186.

<sup>75</sup> Siehe Arnold, *Die Ausland- und Flüchtlingshilfe des Schweizerischen Caritasverbandes 1933-1945*.

<sup>76</sup> Siehe Arnold, *Vom Transitprinzip zum Dauerasyl*.

<sup>77</sup> Siehe Thomas Metzger, *Vereinnahmende „Liebe“, heilsgeschichtliche Erwartungen und Judenfeindschaft. Der „Verein der Freunde Israels“ 1870-1945*, Vortrag an den Schweizerischen Geschichtstagen, Basel, 5. Februar 2010.

Gemeinschaftsbegriffe und entsprechende Abgrenzungen schufen, aber auch Mechanismen wie die Sakralisierung in der Verschränkung religiöser und nationaler Diskurse und Semantiken, wie sie in den Diskursen der „geistigen Landesverteidigung“ zum Ausdruck kamen und zentrale Strukturelemente darstellten, wie auch die Kopplung von modernem Antisemitismus und christlichem Antijudaismus ließen sich – in der katholischen wie in der protestantischen Kommunikationsgemeinschaft – mit endzeitlichen Krisensemantiken verbinden.

Die Frage des Endzeitdenkens, welche in einer längeren Perspektive zurück bis auf die Jahrhundertwende von 1900 und darüber hinaus in das frühe 19. Jahrhundert geöffnet werden sollte, hat im Kontext von Katholizismus, Nationalsozialismus und Antisemitismus in der Schweiz bis anhin erst wenig Beachtung gefunden. Zukunftsvorstellungen der Zwischenkriegs- und Kriegszeit wiesen große strukturelle Ähnlichkeiten zur Kulturkritik und zum Kulturpessimismus der Jahrhundertwende auf, wie sie sich nicht nur im religiösen, sondern auch im politischen und gesellschaftlichen Diskursraum manifestierten und dort unterschiedlich stark mit Religion verbunden waren.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Siehe etwa: Walter Laqueur, *Fin-de-siècle: Once More with Feeling*, in: *Journal of Contemporary History* 31 (1996), S. 5-47; Olaf Blaschke, *Krise als gedachte Unordnung. Die katholische Bildungselite und die Krisenmentalität im Fin de siècle*, in: Michael Graetz/Aram Mattioli (Hg.), *Krisenwahrnehmungen im Fin de siècle. Jüdische und katholische Bildungseliten in Deutschland und in der Schweiz*, Zürich 1997, S. 247-269; Reinhart Koselleck, *Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von „Krise“*, in: Ders., *Begriffsgeschichten*, S. 203-217; Florian Krobb, *„Die Kunst der Väter tödtet das Leben der Enkel“: Decadence and Crisis in Fin-de-Siècle German and Austrian Discourse*, in: *New Literary History* 35 (2005), S. 547-562; Moritz Csáky/Johannes Feichtinger/Peter Karoshi/Volker Munz, *Pluralitäten, Heterogenitäten, Differenzen. Zentraleuropas Paradigmen für die Moderne*, in: Moritz Csáky/Astrid Kury/Ulrich Tragatschnig (Hg.), *Kultur – Identität – Differenz. Wien und Zentraleuropa in der Moderne*, Innsbruck et al. 2004, S. 13-43.

Endzeitdiskurse mit entsprechenden innerweltlichen und transzendenten Bezügen, durch welche die Zukunftserwartungen geprägt waren, ließen sich mit auf die Nation bezogenen Diskursen koppeln – parallel zur heilsgeschichtlich-nationalistischen Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als zentralem Mechanismus – oder mehr oder weniger entnationalisiert allein auf die religiöse Ebene beziehen. Das Jüngste Gericht als letzte Krise der bisherigen Geschichte stand im Zentrum dieses religiösen Diskurses. Dabei ist die Verschränkung von Gegenwart und Zukunft mit dem Code der Immanenz und Transzendenz zentral: die Krise als Letztentscheidung mit eindeutigem Diesseits-Jenseits-Bezug.<sup>79</sup> Apokalyptisch-endzeitlichen Diskursen liegt in akzentuierter Weise die Vermittlung zwischen Transzendenz und Immanenz zu Grunde, über welche religiöse Kommunikation funktioniert und Kontingenz reduziert wird, indem diese Unterscheidung bzw. dieser Bezug gerade in die Immanenz eingeführt wird und damit in den Worten von Detlef Pollack „die Erreichbarkeit der Transzendenz in der Immanenz sicherstellt“, d.h. zwischen dem Bestimmten und Unbestimmten vermittelt.<sup>80</sup> Das dadurch eröffnete Spannungsfeld von Erreichbarem und Unerreichbarem, welches für religiöse Kommunikation ganz allgemein zentral ist,

---

<sup>79</sup> Zum Jenseitsbezug und -begriff siehe: Lucian Hölscher (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007, darin besonders: Michael N. Ebertz, Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung, S. 233-258; Alf Christophersen, „Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits“. Zur Entwicklung protestantisch-theologischer Transzendenzdeutungen im 19. und 20. Jahrhundert, S. 179-202; Michael N. Ebertz, Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert, in: Karl Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, S. 89-111; Siegfried Weichlein, Sacrum – Profanum. Vom Herz-Jesu-Kult zum religiösen Event, in: *Zur Debatte* 35,1 (2005), S. 16-18.

<sup>80</sup> Detlef Pollack, Religion und Moderne. Zur Gegenwart der Säkularisierung in Europa, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln 2007, S. 73-103.

wird, so könnte man sagen, in den apokalyptisch-endzeitlichen Diskursen reproduziert und zu einer Endentscheidung hin gesteigert. In diesem Zusammenhang wäre eine eingehendere Untersuchung der Deutung des Zweiten Weltkrieges – wie auch des Ersten – im Katholizismus, gerade auch in der Schweiz, von besonderem Interesse.

Aus meinen eigenen Forschungen kann ich das Beispiel der integralistischen Katholiken etwas ausführen. Die antirevolutionäre Frontstellung und das vehemente Katastrophenbewusstsein integralistischer Katholiken seit dem frühen 19. Jahrhundert bargen die Grundlage für ein für sie konstitutives apokalyptisch-endzeitliches Denken.<sup>81</sup> Gemäß integralistischer heilsgeschichtlicher Logik erschienen die Weltkriege als Teil des göttlichen Strafgerichtes. Ähnlich wie nach der Französischen Revolution interpretierten sie die innerweltlichen Frontstellungen seit den 1930er Jahren zunehmend als übernatürlich-apokalyptischen Entscheidungskampf. In optimistischer Umkehrung zeigte sich auf der immanenten Ebene ein Rettungsoptimismus, der Glaube an die Rekatholisierung der Gesellschaft.<sup>82</sup> Aus dem Strafgericht musste ein neues Abendland erwachsen, eine „radikale und totale Wiedergeburt der Völker“.<sup>83</sup> Die integralistischen Katholiken erwarteten nicht ein chiliastisches irdisches Messias-Reich, sondern eine lange Periode, in welcher eine „geistige Welt-

---

<sup>81</sup> Siehe zu ähnlichen Thesen für den französischen integralistischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts: Jean Séguy, *Sur l'apocalyptique catholique*, in: *Archives de sciences sociales des religions* 41 (1976), S. 165-172; Jean-Marie Mayeur, Mgr. Dupanloup et Louis Veuillot devant les „Prophéties contemporaines“ en 1874, in: *Revue d'histoire de la spiritualité. Revue d'ascétique et de mystique* 48 (1972), S. 193-204; Marina Caffiero, *Prophétie, millénium et révolution*, in: *Archives de sciences sociales des religions* 66 (1988), S. 187-190.

<sup>82</sup> Siehe dazu: Franziska Metzger, *Religion als Gesellschaft?*

<sup>83</sup> In *Die Wiedergeburt des Abendlandes. Eine Trilogie* (1941) von Robert Mäder zeigt sich dieser Optimismus besonders deutlich. Siehe auch etwa: Robert Mäder, *Maria siegt! Den Garderegimentern der streitenden Kirche gewidmet*, Basel 1935.

herrschaft der Katholiken“ errichtet würde.<sup>84</sup> Das übersteigerte Krisenempfinden, das sich in den 1930er und 1940er Jahren im Spannungsfeld von Endzeitangst und optimistischer Heilserwartung äußerte, führte zu einer Reihe von Re-katholisierungsbewegungen.<sup>85</sup> Der Glaube an die Immanenz des Übernatürlichen stand der modernen Welt diametral entgegen. Gerade in diese Amodernität projizierten die Integralisten die Rettung der Menschheit und stilisierten sich selbst zu apokalyptischen Streitern empor.<sup>86</sup> Als dialektische Ergänzung zur apokalyptischen Sicht kam auch in diesen Aktionen ein starkes Vertrauen in die Erlösung zum Ausdruck, weshalb sich von einem übernatürlichen, teleologischen Erneuerungstopos sprechen lässt.<sup>87</sup> Die Verbindung des endzeitlichen Denkens mit manichäischen Weltbildern und teleologischen Weltdeutungsmustern zeigt nicht zuletzt wiederum eine strukturelle Nähe apokalyptischer Deutungsdimensionen zu Verschwörungsmechanismen.

Über den Integralismus hinaus bleibt die Verschränkung der Deutung des Krieges mit der apokalyptischen Dimension eingehender zu analysieren. Zentral war in dem Endzeitdenken eine Enthistorisierung des Geschichtsbegriffs, was sich ganz wesentlich auf den Blick auf die Geschichte und Gegenwart des Krieges auswirken musste, die Gegenwarts- und Zukunftsgerichtetheit und der damit einhergehende Determinismus, die Aufladung der Gegenwart mit endgeschichtlicher Bedeutung. Auch das Beispiel Bundesrat Etters fügt

---

<sup>84</sup> Robert Mäder, „*Die Zeit ist nahe!*“ Apokalyptische Betrachtungen, Basel 1940, S. 16.

<sup>85</sup> Sie verfolgten eine katholische Erneuerung, um der inneren wie äußeren Krisensituation entgegenzuwirken, wobei die eucharistische und marianische Frömmigkeit im Zentrum standen. Siehe Franziska Metzger, *Die „Schildwache“*.

<sup>86</sup> Siehe etwa: Romanus, Der marianische Charakter der Christkönigsmiliz, in: *Schildwache*, 20. Oktober 1934.

<sup>87</sup> Die *Eucharistische Gebetsaktion* etwa wies offen auf einen Rettungsplan hin, durch welchen der „Weltkönig“ die Welt erneuern werde. Siehe etwa: Robert Mäder, Das Reich Gottes leidet Gewalt! Ein grosses Wagnis!, in: *Schildwache*, 6. Juni 1931.

sich hier ein und ist Ausdruck von Mechanismen der Verschränkung unterschiedlicher Zeitlichkeiten: Die historisch-mythologisierende Perspektive, die im Diskurs der „geistigen Landesverteidigung“ in zentraler Weise präsent ist, ist enthistorisiert und in die Ewigkeit gerückt und nimmt ihre Funktion zur Begründung gerade der Auserwähltheit und Mission<sup>88</sup> der Schweiz ein; eine Verschränkung der immanenten und transzendenten Ebene, welche transzendente, überzeitliche Bezüge als politische Legitimationsmechanismen schafft.

Das Spannungsfeld von Endzeitdenken und Rekatholisierungshoffnung führte über integralistische Kreise hinaus während des Zweiten Weltkrieges verschiedentlich zu verworrenen antijudaistischen Erklärungsmustern der Vernichtung der Juden. Die Motive von „Gottesmord“ und „ewigem Jude“ wurden in der apokalyptischen Weltsicht als Teil des Endzeitkampfes zwischen Christus und Antichrist gedeutet.<sup>89</sup> Auch die antisemitische Ausdehnung des „Christushass“-Motivs auf die zeitgenössischen Juden erhielt in diesem Zusammenhang eine endzeitliche Deutung.<sup>90</sup> Ganz drastisch wiederum im integralistischen Katholizismus: Bedeuten die Ablehnung und der „Mord“ Christi für die Integralisten Ursprung und Beispiel der Verwerfung Gottes und der Gottlosigkeit, so erschienen der Karfreitag und die Zerstörung Jerusalems als Ursprung und Beispiel für Gottes Eingreifen.<sup>91</sup> Verschiedene Autoren der *Schildwache* und des

---

<sup>88</sup> Siehe Etter, *Das Land und seine Sendung*; ders., *Sinn der Landesverteidigung*; ders., *Sens et mission de la Suisse*.

<sup>89</sup> Siehe etwa: Robert Mäder, *Reich gegen Reich*, in: *Schildwache*, 27. Oktober 1933; ders., *Siehe, wir steigen hinauf nach Jerusalem!*, in: *Schildwache*, 6. Februar 1939.

<sup>90</sup> Zur Verbindung traditioneller antijudaistischer Argumente mit solchen des modernen Antisemitismus siehe: Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*, S. 109-118; Franziska Metzger, *Die „Schildwache“*, S. 222-247.

<sup>91</sup> Siehe Robert Mäder, *Wo ist die Stadt auf dem Berge?*, in: *Schildwache*, 5. August 1944; *Kostbares göttliches Blut*, in: *Schildwache*, 2. März 1940.



*Leiden Christi Boten* etwa leiteten aus den gleichen übernatürlichen antijüdischen Bezügen die nationalsozialistischen Massenmorde an den Juden ab. Das „Judenvolk“ müsse „Zeugnis ablegen“ „von dem Verbrechen, das seine Vorfahren auf dem Calvarienberg begangen“ hätten.<sup>92</sup> Sie gaben über die apokalyptisch-übernatürliche Konstruktion den nationalsozialistischen Verbrechen an den Juden und dem eigenen Nichteingreifen eine heilsgeschichtlich-theologische Begründung. Nicht zuletzt in den heilsgeschichtlichen Deutungsmustern findet sich eine Täter-Opfer-Umkehr. Dabei handelt es sich um ein Deutungsmuster, das über den Krieg hinaus weiterexistierte und auch als Vergangenheitsdeutung seine Kontinuität hatte, insbesondere in fundamentalistisch-integralistischen Kreisen.<sup>93</sup> Mit ihren endzeitlich-apokalyptisch, heilsgeschichtlich-selbstbewusst geführten Begründungen sind diese Diskurse mit den als antimodernistisch bezeichneten Deutungen des Antisemitismus allein nicht zu fassen. Für diese stärker auf die religiöse Ebene fokussierende Fragestellung wäre nicht nur eine Langzeitperspektive, sondern gerade auch ein vergleichender Zugang auf den Protestantismus zu suchen.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Eremita Scrutator, Gedanken zur Nachkriegszeit, in: *Schildwache*, 15. Januar 1944. Siehe auch etwa: Robert Mäder, Gericht über der Stadt, in: *Schildwache*, 28. November 1942; Das jüdische Rätsel, in: *Schildwache*, 3. September 1938. Im *Leiden Christi Bote* siehe auch etwa: Ein Heilig Blut-Zeuge bis zum Ende der Zeiten, in: *Leiden Christi Bote*, November 1943.

<sup>93</sup> Siehe für die USA besonders: Charles B. Strozier/Ayla Kohn, Das zweideutige Bild des Juden im Bewusstsein christlicher Fundamentalisten, in: Herbert Strauss et. al. (Hg.), *Der Antisemitismus der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1990, S. 67-68; Kathleen Stewart/Susan Harding, Bad Endings: American Apocalypse, in: *Annual Review of Anthropology* 28 (1999), S. 285-310.

<sup>94</sup> Siehe auch: Zsolt Keller, *Antisemitismus in der Schweiz 1943-1960. „Abwehr und Aufklärung“ des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes*, erscheint demnächst; Hermann Kocher, *Rationierte Menschlichkeit: schweizerischer Protestantismus im Spannungsfeld von Flüchtlingsnot und öffentlicher Flüchtlingspolitik der Schweiz 1933-1948*, Zü-

*Der Widerstandsdiskurs als Masterdiskurs in der  
Überblendung von Erfahrung und Erinnerung*

In Bezug auf das Verhältnis von Erfahrung und Erinnerung ist für den Schweizer Katholizismus der Transfer der Diskurse der Wehrhaftigkeit und Auserwähltheit des Komplexes der „geistigen Landesverteidigung“ in den Widerstandsdiskurs der Nachkriegszeit genauer in den Blick zu nehmen. Die schweizerischen Erinnerungsdiskurse der Nachkriegszeit gründeten auf dem Mythos des nationalen „Réduits“, das vermeintlicher Weise eine nationalsozialistische Besetzung des Landes verhindert hätte, sowie auf jenem des Sonderfalls und der Neutralität. Die Zuspitzung des Diskurses der Auserwähltheit und Wehrhaftigkeit zum Widerstandsdiskurs wirkte mythisierend. Zu diesem Transfer gehörte nach dem Krieg die Konzentration auf den Abwehrdiskurs in Bezug auf den Nationalsozialismus, welcher die politisch-ideologischen und militärischen Ambivalenzen nicht in die Erinnerungsdiskurse einband, die sich gerade im Diskurs der „geistigen Landesverteidigung“ manifestiert hatten, wobei zum Ausdruck kam, dass es sich dabei auch nach dem Krieg um ein unterdefiniertes, interpretierbares Diskursfeld handelte. Der Widerstandsdiskurs, welcher sich zudem in die Reihe historischer Widerstandsmythen der schweizerischen Nationalgeschichtsschreibung einfügen ließ, wurde zu einem zentralen Masterdiskurs der schweizerischen Erinnerungs- und Geschichtsdiskurse der Nachkriegszeit, indem er einen Konsens mit stark integrativem Charakter schuf.<sup>95</sup> Er war Teil

---

rich 1996; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*; ders., *Vereinnahmende „Liebe“*.

<sup>95</sup> Siehe Imhof/Kleger/Romano (Hg.), *Konkordanz und Kalter Krieg*, darin besonders: Imhof, *Das kurze Leben der geistigen Landesverteidigung*, S. 19-83; Kleger, *Die nationale Bürgergesellschaft*, S. 111-171; Imhof, *Wiedergeburt der geistigen Landesverteidigung*, S. 173-247; Matthias Kunz, *Aufbruchstimmung und Sonderfall-Rhetorik. Die Schweiz im Übergang von der Kriegs- zur Nachkriegszeit in der Wahrnehmung der Parteipresse 1943-50*, Bern 1998; Claude Spiller, *Die Angriffe auf den katholischen Block in der Schweiz 1944-1946*, unveröffentlichte Lizen-

des Diskurses und der Praxis der Konkordanz, welche sich in der schweizerischen politischen Kultur in den 1950er Jahren schrittweise durchsetzte.

Der Widerstandsdiskurs hatte in den „Säuberungsdebatten“ der 1940er und 1950er Jahre seinen öffentlichen Höhepunkt. Diese Debatten, in denen öffentlich definiert wurde, welche Exponenten die schweizerische Unabhängigkeit während des Krieges gefährdet hätten, hatten den Charakter von „Bewährungsdebatten“ für die dominierende nationale Gesellschaft.<sup>96</sup> Zwar gehörte dazu der Faschismus- und Autoritarismusvorwurf an die Katholisch-Konservativen<sup>97</sup>, gemäß welchem deren Mitprägung der gerade auch autoritären Auslegung und Revision der Verfassung und der Fixierung des Codes der „geistigen Landesverteidigung“ nun besonders von links-liberalen Exponenten als Gefährdungsfaktor für die Schweiz im Krieg gedeutet wurde. Doch förderte gerade die antikatholische Vorwurfslage die Etablierung eines eigenen katholischen Bewährungsdiskurses, innerhalb dessen

---

tiatsarbeit der Universität Basel 1999; Luc van Dongen, La mémoire de la Seconde Guerre mondiale en Suisse dans l'immédiat après-guerre (1943-48), in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 47 (1997), S. 709-729; Kurt Imhof/Patrik Ettinger/Boris Boller, *Die Flüchtlings- und Aussenwirtschaftspolitik in der Schweiz im Kontext der öffentlichen politischen Kommunikation 1938-1950*, hg. von der Unabhängigen Expertenkommission Schweiz – Zweiter Weltkrieg, Zürich 2001; Markus Furrer, *Antikommunismus im Lichte der Schweizer Presse 1943-1949*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 1988.

<sup>96</sup> Siehe Georg Kreis, Vier Debatten und wenig Dissens, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 47 (1997), S. 451-476; Urs Altermatt, Zwischen Selbstbewusstsein und Defensive nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Ders., *Konfession, Nation und Rom*, S. 135-157.

<sup>97</sup> Siehe besonders: Paul Schmid-Amman, *Der politische Katholizismus*, Bern 1945; Arthur Frey, *Aktiver Protestantismus*, Zürich 1943; ders., *Der Katholizismus im Angriff*, Zollikon-Zürich 1948. Siehe dazu: Altermatt, Zwischen Selbstbewusstsein und Defensive; Albert Gasser, *Bündner Kulturkampf. Vor 40 Jahren – Parteien- und Pressekrieg auf konfessionellem Hintergrund*, Chur 1987; Kocher, „Es ist zum Katholischwerden“!; Maissen, *Der politische Katholizismus im Urteil der NZZ*.

ambivalente Haltungen gegenüber Faschismus und Nationalsozialismus vergessen gemacht werden konnten und der Antisemitismus nicht reflektiert werden musste.<sup>98</sup> Gekoppelt mit demjenigen des Widerstandes wurden in bewusster Kontinuitätskonstruktion in die Zwischenkriegs- und Kriegszeit zurück Diskurse des Antikommunismus und Antitotalitarismus. Das Totalitarismuskonzept ermöglichte es, eine quasi synchrone Tradition des katholischen Antinationalsozialismus und Antikommunismus zu konstruieren.<sup>99</sup> Diese Diskurse setzten als Zukunftsunsicherheiten Krisendiskurse fort<sup>100</sup>, welche bereits die Feindbilder der Zwischenkriegszeit wesentlich bestimmt hatten. Über die katholische Kommunikationsgemeinschaft hinaus ließen sich Antikommunismus und Antitotalitarismus in der „antiautoritären Gemeinschaftssemantik“ (Kurt Imhof) des Diskurses der „geistigen Landesverteidigung“ nach dem Krieg miteinander verschränken und als gemeinschaftskonstituierende Differenzbegründung leicht nationalistisch in den auf das Mittelalter zurückprojizierten Gründungsmythos der Wehrhaftigkeit der Schweiz integrieren.<sup>101</sup>

Gerade diese Verschränkungslagen stellten einen wichtigen Diskursmechanismus in der Produktion von Erinnerungs- und

---

<sup>98</sup> So Urs Altermatt, Die Hochhuth-Debatte in der katholischen Schweiz 1963, in: Silvia Käppeli (Hg.), *Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma*, Bern 2002, S. 19-32.

<sup>99</sup> Siehe Furrer, *Antikommunismus im Lichte der Schweizer Presse 1943-1949*; Thomas Metzger, Antikommunismus in der „Schweizer Rundschau“ nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Altermatt (Hg.), *Katholische Denk- und Lebenswelten*, S. 247-263

<sup>100</sup> Der Antikommunismus war in der Zwischenkriegszeit ein wesentlicher Diskursstrang und Bestandteil gerade auch antisemitischer Diskurse in der katholischen Kommunikationsgemeinschaft. Siehe Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*.

<sup>101</sup> Zum Antikommunismus als integrativen Diskurs siehe auch: Carlos Hanimann, *Antikommunismus in der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz 1947-1948. Das Verhältnis der SPS zu Kommunismus, Sowjetunion und Partei der Arbeit Schweiz zu Beginn des Kalten Krieges*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 2008.

Geschichtsdiskursen dar. Sie waren Ausdruck der komplexen Verschränkung der Erfahrungs- und Erinnerungsebene im Zusammenhang der jüngsten Vergangenheit<sup>102</sup> und können wesentlich die Langlebigkeit entsprechender Deutungen zur Schweiz im Zweiten Weltkrieg mit erklären. Kontinuität wurde dadurch geschaffen, dass zentrale Diskurse der Vorkriegs- und Kriegszeit inkorporiert wurden und sich gerade in ihrer teleologischen Ausrichtung in die langfristigen Kontinuitätskonstruktion ausgehend von den Narrativen zur mittelalterlichen Geschichte integrieren ließen. Dadurch ließ sich die Exterritorialisierung von Nationalsozialismus ebenso wie von Antisemitismus fixieren und kanonisieren. Über die Kopplung mit einer moralischen Dimension dieser Diskurse wurde die nationale Gemeinschaft wie auch die religiöse als moralische Gemeinschaft noch einmal fixiert. In signifikanter Weise stellte sodann die Konstruktion der Kriegserinnerung jene Instanz dar, an welcher Konfessionskonflikte bezüglich der Vergangenheit noch einmal aufbrachen und einmal mehr exklusive, konfessionsbasierte Identitätsdiskurse produzierten. Über die Bewährungsdebatten hinaus kamen diese Konfliktlagen besonders in der Debatte um Rolf Hochhuths Stück „Der Stellvertreter“ noch einmal zum Vorschein.<sup>103</sup> Die Hochhuth-Debatte kann in Bezug auf die Schweiz als letzte öffentliche Debatte bezeichnet werden, welche eine katholische Gedächtnisgemeinschaft mobilisierte.<sup>104</sup> Seit den späten 1960er und besonders den 1970er Jahren kann eine parallele Fragmentierung nationaler und konfessioneller Narrative und von Kommunikationsgemein-

---

<sup>102</sup> Für einen komplexen Zugang siehe auch: Welzer (Hg.), *Das soziale Gedächtnis*, darin besonders: Young, *Zwischen Geschichte und Erinnerung*.

<sup>103</sup> Siehe Nadine Ritzer, *Alles nur Theater? Zur Rezeption von Rolf Hochhuths „Der Stellvertreter“ in der Schweiz 1963-1964*, Freiburg/Schweiz 2006; Allematt, *Die Hochhuth-Debatte in der katholischen Schweiz 1963*.

<sup>104</sup> Man könnte diesbezüglich von einem Milieuerhaltungsfaktor sprechen. Siehe Franziska Metzger, *Diskurse des Krieges*.

schaften als Erinnerungsgemeinschaften festgestellt werden, was Ausdruck einer Transformation und Dekomposition von kohärenten nationalen und konfessionellen Masternarrativen war.<sup>105</sup> Gerade der stark konsensuale Bezug auf die Nation transformierte auch die religiöse Diskursebene, wobei auch der religiös aufgeladene Diskurs der Auserwähltheit sich transformierte und nicht zuletzt die Zukunft des religiösen Diskurses enthob, auch wenn Teile der Semantiken weiter-existierten.

Die diskursgeschichtlichen Ausführungen zeigten auf, dass der Widerstandsdiskurs in der Schweiz – mit nationalem und katholischem, Kriegs- und Nachkriegs-Bezug – als Diskurs der Selbstbeschreibung und als moralisch codierter Begriff sehr nahe beim Masterdiskurs der so genannten „geistigen Landesverteidigung“ lag und insbesondere im engen Erfahrungs- und Erinnerungszusammenhang der unmittelbaren Nachkriegszeit zu einem Teil desselben wurde. Darin zeigt sich, dass die Schweiz, wenn auch in abgewandelter Form, da in dem nichtokkupierten Land nicht von Widerstand im handlungsbezogenen Sinn gesprochen werden kann und der Widerstand im Sinne eines Widerstandes der ganzen Nation und nicht einer bestimmten Gruppe konstruiert wurde, auf der diskursiven und semantischen Ebene sehr wohl an transnationalen diskursiven Mustern partizipierte. Waren Diskurse des Widersandes implizit während der Zwischenkriegs- und Kriegszeit innerhalb des Diskurskomplexes der „geistigen Landesverteidigung“ und explizit im Réduit-Denken präsent, so waren sie nach dem Krieg in der Verschränkung von Erfahrungs- und Erinnerungsebene in Bezug auf die Schweiz im Krieg eine wichtige identitätsbildende Diskursdimension, über welche von unterschiedlicher weltanschaulicher Seite innerschweizerische Inklusions- und

---

<sup>105</sup> Siehe auch: Oliver Zimmer, *Competing Memories of the Nation: Liberal Historians and the Reconstruction of the Swiss Past 1870-1900*, in: *Past and Present* 168 (2000), S. 194-226. Franziska Metzger, *Religion, Geschichte, Nation*.

Exklusionsprozesse vorgenommen wurden. Hierin zeigen sich die Mehrschichtigkeit entsprechender identitätsbildender Diskurse und der Mehrwert eines komplexitätssteigernden verschränkungsgeschichtlichen Zugangs auf Diskurse und Semantiken. Über den schweizerischen Kontext hinaus ist dieser diskurs- und semantikgeschichtliche Zugang für die Widerstandsforschung lohnend, indem der Blick auf Deutungen in der zeitgeschichtlichen Überlagerung im erfahrungs- und erinnerungsgeschichtlichen Zusammenhang bis hin zur Mythisierung ins Zentrum gestellt wird und durch den Fokus auf die Deutungsebene, auf den Gebrauch in der jeweiligen Zeit der Widerstandsdiskurs als normativer Begriff entmoralisiert und dekonstruiert wird.<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> Eine ähnliche Position, wenn auch in einer anderen Begrifflichkeit, verfolgt Peter Steinbach in Bezug auf die Widerstandsforschung: Peter Steinbach, Widerstandsforschung im politischen Spannungsfeld, in: Ders./Tuchel (Hg.), *Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, S. 597-622.

Andrea Meissner

„GANZE KERLE WOLLEN WIR STELLEN“

*Gender-Semantiken in der Auseinandersetzung zwischen  
Katholizismus und Nationalsozialismus*

*1. Eine lange Tradition*

Religiöse und kirchliche Konflikte über geschlechtlich konnotierte Zuschreibungen auszutragen, hat eine sehr weit zurückreichende Traditionslinie: Der Vorwurf, Priester und Ordensangehörige würden heimlich ihre Sexualität ausleben, war in der mittelalterlichen ebenso wie in der reformatorischen Kirchenkritik allgegenwärtig.<sup>1</sup> Mit dem Aufstieg des bürgerlichen Lebensführungsmodells und des Liberalismus im 19. Jahrhundert erhielten solche Stereotype neuen Auftrieb: Die Kulturkämpfe wurden, wie Michael B. Gross,<sup>2</sup> Manuel Borutta,<sup>3</sup> Róisín Healy<sup>4</sup> und Derek Hastings<sup>5</sup> gezeigt haben, jedenfalls von Seiten der antikatholischen bzw.

---

<sup>1</sup> Für das Mittelalter siehe im Überblick: František Graus, *The Church and its Critics in Time of Crisis*, in: Peter A. Dykema/Heiko A. Oberman (Hg.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leiden/New York/Köln 1993, S. 65-81, hier S. 69. Für die Epoche der Reformation und der Konfessionalisierung siehe: Robert W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London/Roncheverte 1987, S. 243-256; Philip M. Soergel, *The Counter-Reformation Impact on Anticlerical Propaganda*, in: Peter A. Dykema/Heiko A. Oberman (Hg.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leiden/New York/Köln 1993, S. 639-653, hier S. 648.

<sup>2</sup> Michael B. Gross, *The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, Ann Arbor 2004.

<sup>3</sup> Manuel Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2010.

<sup>4</sup> Róisín Healy, *The Jesuit Specter in Imperial Germany*, Boston/London 2003, v.a. S. 163-172.

<sup>5</sup> Derek Hastings, *Fears of a Feminized Church. Catholicism, Clerical Celibacy, and the Crisis of Masculinity in Wilhelmine Germany*, in: *European History Quarterly* 38 (2008), S. 34-65.



antiultramontanen Polemik auch als Auseinandersetzungen um Geschlechtervorstellungen ausgetragen: Die „Sexualisierung des Klerus“<sup>6</sup> und dessen Pathologisierung wurde in multimedialer Aufbereitung auf die Spitze getrieben: Der Zölibat geriet zum Generator von Devianz und Alterität, weil er seine eigene Übertretung produzierte, die sich, so der Vorwurf, nicht nur in der heterosexuellen Form des Konkubinatiats Bahn breche, sondern auch in den „perversen“ Formen von Homosexualität, Pädophilie, Sadismus oder Onanie. Selbst die Beachtung der zölibatären Askese wurde dem Klerus in kulturkämpferischen Veröffentlichungen vorgehalten, weil sie wegen ihrer Widernatürlichkeit angeblich in charakterlichen Mängeln oder gleich im Wahnsinn, in Selbstverstümmelung und Selbstmord resultierte.<sup>7</sup> Die kulturkämpferischen Zuschreibungen an den Klerus oszillierten zwischen einer Hyper-Sexualisierung und einer völligen Negation von Männlichkeit, indem der Zölibat als Entmannung imaginiert wurde.<sup>8</sup> Als das imaginäre Andere diente der Zölibat durch Kontrastierung der Selbstvergewisserung männlicher bürgerlicher Geschlechtsidentität, die auf Selbstständigkeit, Rationalität, generativer Heterosexualität, einer Polarisierung der Geschlechtscharaktere und einer Hochschätzung von Bildung und Arbeit beruhte.<sup>9</sup> Zugleich ist es plausibel, mit Michel Foucault anzunehmen, dass diese Form des Diskurses über die Kirche auch deshalb so attraktiv und medial verwertbar war, weil sie es dem Publikum ermöglichte, anhand von Heterotopoi wie dem Kloster oder dem Beichtstuhl sexuelle Phantasien hervorzubringen, die ansonsten legitimer Weise kaum möglich gewesen wären.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Borutta, *Antikatholizismus*, S. 196.

<sup>7</sup> Vgl. Hastings, *Fears*, S. 46f.; Borutta, *Antikatholizismus*, S. 201.

<sup>8</sup> Hastings, *Fears*, S. 44-50; Gross, *War*, S. 171.

<sup>9</sup> Vgl. zu dieser These: Gross, *War*, S. 139f., 170-174, 204-206; Borutta, *Antikatholizismus*, S. 204-218, 366-384.

<sup>10</sup> Zum Konzept des Heterotopos siehe Michel Foucault, *Des Espaces Autres* (1967), in: Ders., *Dits et écrits*, hg. v. Daniel Defert, Paris 1994, Bd. 4, S. 752-762: Es handelt sich um durch eine Art Schwelle abge-

Mit der Wahrnehmung einer „Feminisierung der Frömmigkeit“<sup>11</sup> im Zuge des *religious revival*<sup>12</sup> und der Durchsetzung des Ultramontanismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verschob sich die antikatholische Polemik in zweierlei Hinsicht. Zum einen richtete sich die Aufmerksamkeit nun auf das Verhältnis zwischen katholischen Geistlichen und bürgerlichen Ehefrauen und Töchtern, da bürgerliche Männer die Frauenseelsorge, insbesondere die Beichte, als Einfallstor klerikaler Einmischung in genuin private, der Herrschaft des Familienvaters unterstellte Bereiche auffassten.<sup>13</sup>

Zum anderen geriet nun auch die Maskulinität katholischer Laienmänner in Zweifel, wenn sie sich von einer Religiosität ansprechen ließen, die in ihrer Ikonographie und Emotionalität als effeminiert wahrgenommen wurde. Gemessen am bürgerlichen Männlichkeitsideal von Selbststän-

---

trennte „Gegen-Orte“, welche die Normen der Gesellschaft zugleich repräsentieren, herausfordern und umkehren. Zu Foucaults Grundidee, dass die Sexualität in der modernen Gesellschaft nicht verdrängt, sondern im Rahmen vermachteter Diskurse immer aufs Neue hervorgebracht, reguliert und normiert werde, siehe v.a. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen* (Histoire de la sexualité. Bd. 1: La volonté de savoir), 14. durchges. u. korr. Aufl., Frankfurt a.M. 2003.

<sup>11</sup> Zur wissenschaftlichen Diskussion der Feminisierungsthese vgl. zusammenfassend: Tine van Osselaer/Thomas Buerman, *Feminisation Thesis. A Survey of International Historiography and a Probing of Belgian Grounds*, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 103 (2008), S. 497-544; Bernhard Schneider, *Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 111 (2002), S. 123-147.

<sup>12</sup> Vgl. Margaret Lavinia Anderson, *The Limits of Secularization. On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany*, in: *The Historical Journal* 38 (1995), S. 647-670; Jonathan Sperber, *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany*, Princeton 1984, S. 55-98.

<sup>13</sup> Vgl. Gross, *War*, S. 203-205, 209; Borutta, *Antikatholizismus*, S. 376ff. Insbesondere den Jesuiten wurde im 19. Jahrhundert vorgeworfen, sie machten sich Ehefrauen, Kinder und Gesinde hörig und zerstörten so die patriarchalen Strukturen. Teilweise bezichtigte man sie auch, sich in Beichtgesprächen in sexueller Kasuistik zu ergen oder weibliche Beichtkinder zu verführen. Vgl. Healy, *Jesuit*, S. 163-168.

digkeit und Rationalität galt die Unterwerfung von Männern unter den Herrschaftsanspruch des Papstes und die Bereitschaft, sich dem religiösen „Fanatismus“ hinzugeben, metaphorisch als Emaskulation.<sup>14</sup> Damit nicht genug, stemmten sich liberale *hardliner* mit dem Abflauen des Kulturkampfes der sich ankündigenden nationalen Integration der Katholiken unter anderem mit dem Argument entgegen, der in seiner Maskulinität defiziente Katholizismus bedrohe die virile Substanz der deutschen Nation als ganzer, ja, der steigende Einfluss des Katholizismus würde die Nation entmannen.<sup>15</sup> Statt dessen entwarfen sie ein staatskirchliches Modell, das sie sich in der Metaphorik einer Ehe des (männlichen, herrschenden) Staates mit der (weiblichen, sich unterwerfenden, auf das Private verwiesenen) Kirche vorstellten.<sup>16</sup>

An der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert loderte nicht nur die sexualisierte Kulturkampfpolemik wieder hoch, es luden sich nun auch die innerkirchlichen Auseinandersetzungen mit Geschlechtersemantiken auf: Auch die Münchener Reformkatholiken eigneten sich in ihrer Kritik am Ultramontanismus die wohlvertrauten Vorwürfe an: Die Unterwerfung unter den Papst sei unmännlich und der zölibatäre Klerus weise solch gravierende Defizite an gesunder Virilität auf, dass er nicht geeignet sei, die Katholiken in die erwünschte nationale Integration hineinzuführen.<sup>17</sup> Es handelte sich also um einen Streit um nationale Zugehörigkeit, der als Streit um die Definition hegemonialer Männlichkeit ausgetragen wurde. Zugleich gerieten um die Jahrhundertwende die katholischen Frömmigkeitspraktiken innerkirchlich zunehmend in die Kritik, weil sie angeblich so verweiblicht waren, dass sie katholische Männer entweder auch feminisierten oder sie aus der Kirche trieben, weshalb man

---

<sup>14</sup> Hastings, *Fears*, S. 40.

<sup>15</sup> Vgl. Gross, *War*, S. 207.

<sup>16</sup> Vgl. Borutta, *Antikatholizismus*, S. 366-371.

<sup>17</sup> Vgl. Hastings, *Fears*, S. 42ff.

dringend durch eine Vermännlichung der Kultformen und der Seelsorge gegensteuern müsse.<sup>18</sup>

## 2. Die Maskulinisierung des Katholizismus in der Weimarer Republik

Seit der Jahrhundertwende feststellbare Versuche, die religiöse Kommunikation stärker auf Männer abzustimmen, erhielten nach dem Ersten Weltkrieg angesichts einer extrem negativen Zeitdiagnose akute Dringlichkeit. In der katholischen Publizistik wurde permanent beklagt, das Großstadtleben und die Industriearbeit erzeugten grassierenden Materialismus, Egoismus und Skeptizismus. Zugleich brächten die neuen Massenmedien eine Flut von „Schmutz und Schund“ mit sich, die auch und gerade die Männer zur Abwendung vom Glauben und zur Unsittlichkeit treibe. Was hier wahrgenommen wurde, war also keine durch den Krieg und die mit ihm verbundenen Verletzungen und Traumatisierungen ausgelöste Krise der Männlichkeit, sondern eine durch die Modernisierung herbeigeführte Gesellschaftskrise, die auch auf Männlichkeit durchzuschlagen drohte.<sup>19</sup> Katholische

---

<sup>18</sup> Zur innerkirchlichen Kritik an der „Feminisierung“ des Katholizismus vgl. Norbert Busch, Die Feminisierung der Frömmigkeit, in: Irntraud Götz von Olenhusen (Hg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn u.a. 1995, S. 203-219; Olaf Blaschke, Krise der Männlichkeit um 1900? Die Monatsblätter für die katholische Männerwelt, in: Michel Grunewald/Uwe Puschner (Hg.), *Krisenwahrnehmungen in Deutschland um 1900 – Zeitschriften als Foren der Umbruchzeit im wilhelminischen Reich/Perceptions de la crise en Allemagne au début du XXe siècle*, Bern u.a. 2010, S. 133-152; Hastings, *Fears*, S. 34-37.

<sup>19</sup> Vgl. zur Diskussion einer „Krise der Männlichkeit“ um die (weit gefasste) Jahrhundertwende: Claudia Opitz-Belakhal, „Krise der Männlichkeit“ – ein nützliches Konzept der Geschlechtergeschichte?, in: *L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft* 19 (2008), H. 2, S. 31-49; Martin Lengwiler, In kleinen Schritten: Der Wandel von Männlichkeiten im 20. Jahrhundert, in: Ebd., S. 75-94. Zu den Auswirkungen des Ersten Weltkrieges auf Männlichkeit siehe u.a.: Joanna Bourke, *Dismembering the Male. Men's Bodies, Britain and the*

Seelsorger, Laienaktivisten und Publizisten glaubten, dieser Gefahr durch eine Maskulinisierung der Frömmigkeitsformen und Glaubensformeln etwas entgegensetzen zu können. Tatsächlich ist die Thematisierung von Männlichkeit ebenso wie eine ikonographische und semantische Aufwertung von Virilität in der katholischen Publizistik omnipräsent, wengleich sie in der deutschen Katholizismusforschung bislang nur wenig Beachtung gefunden hat.<sup>20</sup>

Der dynamische Medienmarkt der Weimarer Republik erlaubte es, katholische männliche Laien, insbesondere die Jugend, gezielt anzusprechen. Aufgrund ihrer als besonders hoch eingeschätzten religiösen und moralischen Gefährdung, wegen der zunehmenden Eigendynamik der katholischen Jugendbewegung, aber auch wegen des Aufstiegs konkurrierender Jugendorganisationen (der Sportvereine, nicht zuletzt aber auch der nationalistischen und nationalsozialistischen Kampfbünde) richtete sich die mediale und pastorale Aufmerksamkeit besonders auf die Jugend. Entsprechend steht hier für eine exemplarische Analyse das wichtigste Organ der katholischen Jugendverbandsarbeit im Mittelpunkt, nämlich die Zeitschrift „Die Wacht“.<sup>21</sup> 1905 erstmals erschienen, erreichte die Zeitschrift 1923/24 den Status eines repräsentativen Mediums für den Verband der katholischen Jugend-

---

*Great War*, London 1996; Paul Lerner, *Hysterical Men. War, Psychiatry, and the Politics of Trauma in Germany 1890-1930*, Ithaca u.a. 2003; Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt a.M. 1994; Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, 2 Bde., Basel/Frankfurt a.M. 1977.

<sup>20</sup> Ausnahmen bilden: Busch, *Feminisierung* (Busch zeichnet auch Tendenzen zur Maskulinisierung der Herz-Jesu-Verehrung um 1900 nach); Raymond C. Sun, „Hammer Blows“. Work, the Workplace, and the Culture of Masculinity Among Catholic Workers in the Weimar Republic, in: *Central European History* 37 (2004), Nr. 2, S. 245-271; Olaf Blaschke, The Unrecognised Piety of Men. Strategies and Success of the Remasculinisation Campaign around 1900, in: Yvonne-Maria Werner (Hg.), *Christian Manliness – A Paradox of Modernity* [im Erscheinen]; ders., *Krise*.

<sup>21</sup> *Die Wacht* (ab 1930: *Die Wacht. Zeitschrift katholischer Jungmänner*), Düsseldorf u.a. (Verlag Jugendhaus Düsseldorf), 1 (1905) - 34 (1938).

und Jünglingsvereine, seit 1930 Katholischer Jungmännerverband (KJMV).<sup>22</sup> Dieser Dachverband der verschiedenen Strömungen und Vereine für Jugendliche und junge Erwachsene wurde vom 1924 gegründeten Jugendhaus Düsseldorf aus geleitet (unter den Generalpräsidien Carl Mosterts<sup>23</sup> und ab 1927 Ludwig Wolker.<sup>24</sup> Es gelang dem KJMV, bis knapp 400.000 Mitglieder (Stand 1930) zu rekrutieren, vor allem Lehrlinge, Gesellen und Industriearbeiter,<sup>25</sup> wobei die regionalen Schwerpunkte in den Bistümern Münster, Köln, Paderborn und Aachen lagen.<sup>26</sup> „Die Wacht“ erreichte 1926 eine Auflagenhöhe von 90.000, bis 1935 sank diese auf 63.000. 1938 musste die Zeitschrift unter dem Druck des NS-Regimes eingestellt werden.<sup>27</sup> Die Zeitschrift ermöglichte es

---

<sup>22</sup> Vgl. Barbara Schellenberger, *Katholische Jugend und Drittes Reich. Eine Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933-1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz*, Mainz 1975, S. 2. Zum KJMV siehe auch: Irmtraud Götz von Olenhusen, *Jugendreich, Gottesreich, Deutsches Reich. Junge Generation, Religion und Politik 1928-1933*, Köln 1987, S. 69-75.

<sup>23</sup> Carl Mosterts (1874-1926), Theologiestudium, 1900 Priesterweihe, Kaplan in Düsseldorf, 1907 Generalsekretär und 1913 Generalpräses des Verbandes der katholischen Jugend und Jungmännervereine, 1920 Erster Vorsitzender des Reichsverbandes der Deutschen Jugendkraft und des Reichsausschusses der deutschen Jugendverbände. Angaben nach: Schellenberger, *Jugend*, S. 2, Anm. 7.

<sup>24</sup> Ludwig Wolker (1887-1955), Medizin- und Theologiestudium, 1912 Priesterweihe, 1917 Bezirkspräses in München, 1925 Studienrat an Münchener Berufsschulen, Diözesan- und Landespräses, 1926-1939 Generalpräses des KJMV, seit 1930 Monsignore, 1945 Leiter der Bischöflichen Hauptstelle für katholische Jugendseelsorge und Jugendorganisationen in den deutschen Diözesen, seit 1947 Päpstlicher Hausprälat, 1947-1952 geistlicher Leiter der Mannesjugend im Bund der deutschen katholischen Jugend. Angaben nach: Schellenberger, *Jugend*, S. 8, Anm. 66.

<sup>25</sup> *Die Wacht* 26 (1930), August, S. 250.

<sup>26</sup> Schellenberger, *Jugend*, S. 195.

<sup>27</sup> Angaben nach: *Sperlings Zeitschriften- und Zeitungs-Adreßbuch. Handbuch der deutschen Presse*, 52. Ausgabe, bearb. v. der Adressbücher-Redaktion der Geschäftsstelle des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler zu Leipzig, Leipzig 1926, S. 132, sowie dass., 59. Ausgabe, Leipzig 1935, S. 147.

auch Laien, ihre Standpunkte zu vertreten; gleichwohl unterstanden katholische Periodika seit 1926 der kirchenbehördlichen Zensur.

Die „Wacht“ wies eine besondere Affinität zur Sturm-schar auf, die aus den Wanderabteilungen der Jünglingsvereine hervorgegangen war und von deren Mitgliedern besonderes religiöses Engagement erwartet wurde.<sup>28</sup> Doch auch die Deutsche Jugendkraft (DJK), die katholische Sportorganisation, fand sich breit in der „Wacht“ repräsentiert. Diese Nähe der „Wacht“ zu bestimmten Strömungen der katholischen Jungmännerbewegung brachte es mit sich, dass das Leitbild von Männlichkeit, das die Zeitschrift entwarf, sich an einem sportlich-asketischen, jugendlichen Typus orientierte. Hierin unterschied sie sich von vergleichbaren Medien, insbesondere von der als Ableger der „Westdeutschen Allgemeinen Arbeiterzeitung“ 1925 gegründeten „Werkjugend“,<sup>29</sup> die junge katholische Arbeiter anzusprechen und für eine eigene Werkjugend-Bewegung zu mobilisieren versuchte. Besondere Appellationswirkung versprach man sich hier von einer Arbeiter-Ikonographie, wie sie aus der Bildpropaganda der sozialistischen Arbeiterbewegung bekannt ist: Typischerweise in Holz- oder Linolschnitten wurde hier die körperliche Schwerarbeit erwachsener Männer ästhetisiert und heroisiert. Der kantige Stil sowie die Abbildung nackter Oberkörper, hervortretender Muskulatur und ausgeprägter Kinnpartien ließen diese Arbeiterfiguren als geradezu hyper-virilisiert erscheinen.

---

<sup>28</sup> Zur Sturmschar siehe: Franz Henrich, *Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung*, München 1968, S. 249-282; Götz von Olenhusen, *Jugendreich*, S. 89-96. 1933 gehörten der Sturmschar 23.000 Mitglieder an (Schellenberger, *Jugend*, S. 16).

<sup>29</sup> *Werkjugend. Halbmonatsschrift für Jungmänner in Fabrik und Werk*, hg. v. d. Verbandszentrale der Katholischen Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands, München-Gladbach (Verlag der Westdeutschen Arbeiterzeitung), 1 (1925) - 11 (1935); ab 1935 u.d.T. *Werkruf. Monatsblätter für Gruppenarbeit im katholischen Werkvolk. Neue Folge der Werkjugend*, Köln, erschienen bis 1939.

Dieser Typus war für „Die Wacht“ nicht charakteristisch, hier standen Jugendliche in ihren verbandstypischen Aktivitäten (Zeltlager, Wandern, Gruppenarbeit, Gemeinschaftsgottesdienst, Sportwettkämpfe) im Mittelpunkt. Dennoch ist auch in diesem Medium das Bemühen evident, katholische Identität *als* männlich zu bestätigen. Ebenso brachte die 1930 erfolgte, programmatische Umbenennung des Verbandes, mit der die Selbstbezeichnung „Jünglinge“ in „Jungmänner“ umgewandelt wurde, die Intention einer stärkeren Maskulinisierung zum Ausdruck.<sup>30</sup> Desgleichen signalisierte der Autostereotyp des „einfachen, herben, schlichten, ehrlichen Kerls“ mit „Härte und Zucht“ die dezidierte Abwendung vom Leitbild eines „sentimentalen“ Jünglings.<sup>31</sup> Wenn die „Wacht“ im April 1931 die Parole „ganze Kerle wollen wir stellen“ ausgab,<sup>32</sup> zeigte sie damit den Willen zur Politisierung der Jugendarbeit, aber zugleich auch die Vorstellung, das politische Feld fordere einen bestimmten Männlichkeitstypus. Die Frage, im Rahmen welcher Institutionen man sich dem proklamierten „Dienst am Volk“ stellen wollte, sollte zu einem der Kernprobleme des KJMV in der NS-Zeit werden.

Den Bemühungen, katholische Religiosität als maskulin zu deklarieren, ist deutlich anzumerken, wie sehr sie sich defensiv an der Bestreitung von Männlichkeit abarbeiteten, welche die Katholizismuskritik über Jahrhunderte stereotypisiert hatte. Die „Wacht“ beteuerte, Heilige wie St. Matthias seien mutige Kämpfer „voll edler Zucht und Männlichkeit“ gewesen.<sup>33</sup> Als kämpferische Heroen ausgewiesene Heilige verdrängten nun die traditionelle, eng mit dem Marienkult verbundene Verehrung des „Jugendheiligen“ Aloysius von

---

<sup>30</sup> Vgl. hierzu Götz von Olenhusen, *Jugendreich*, S. 115.

<sup>31</sup> Franz Steber, Sturmschar des Jungmännerverbandes, in: *Die Wacht* 27 (1931), Januar, S. 4-9, hier S. 6.

<sup>32</sup> Albert Steiner, Leben – Kraft – Sieg!, in: *Die Wacht* 27 (1931), April, S. 98-101, hier S. 101.

<sup>33</sup> Maurus Münch, O.S.B., Der Apostel mit der Streitaxt, in: *Die Wacht* 27 (1931), Juni, S. 169ff., hier S. 171.



Gonzaga.<sup>34</sup> Den eminentesten Wandel stellte jedoch die Abkehr der „Wacht“ von der Marienverehrung zugunsten einer Christozentrik dar, welche die neue Christkönigs-Verehrung aufgriff. Christus wurde hier weniger als Leidender, sondern als Triumphator über den Tod in der Auferstehung sowie als Herrscher der Welt dargestellt und somit in einer maskulinen Rolle akzentuiert.<sup>35</sup> Doch auch St. Josef hatte man sich, so die „Wacht“, in seiner Eigenschaft als Haupt der Heiligen Familie als „hart, eckig, gradwinklig“ vorzustellen, und eben nicht als sentimental und weich.<sup>36</sup> Gerade die vehemente Verwahrung gegen die „Sentimentalität“ und „Weichlichkeit“, wie sie den katholischen Leitbildern und Frömmigkeitspraktiken in ungerechtfertigter Weise zugeschrieben wurde, trug in der Negation noch deutlich den Feminisierungs-Vorwurf in sich.

In anderen katholischen Medien, die eher einer traditionellen Frömmigkeit verhaftet blieben, stand die Verteidigung gegen den Vorwurf mangelnder Männlichkeit noch stärker im Vordergrund: So beharrte das „Burschenblatt“ darauf, es sei ein unzutreffendes Vorurteil, dass die herkömmlichen religiösen Praktiken sich lediglich „für Betschwestern oder altergraute Sünder“ eigneten.<sup>37</sup> Vielmehr könnten Wallfahrten als Ausdruck männlicher Disziplin interpretiert werden, auch das Rosenkranzbeten sei etwas für „wetterharte Burschen“<sup>38</sup> und Exerzitien brächten keineswegs „Frömmeler, Kopfhänger,

---

<sup>34</sup> Vgl. Götz von Olenhusen, *Jugendreich*, S. 83f.

<sup>35</sup> Zur Christozentrik der Jungmännerbewegung vgl. ebd., S. 80-83. Zum 1925 durch Papst Pius XI. eingeführten Christkönigsfest siehe Christoph Joosten, *Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik*, Tübingen/Basel 2002. Auch Joosten interpretiert diesen Wandel der Frömmigkeitsformen im Rahmen einer Maskulinisierungsstrategie (ebd., S. 183).

<sup>36</sup> [O.V.], Die Heilige Familie, in: *Die Wacht* 28 (1932), Januar, S. 4-7, hier S. 7.

<sup>37</sup> [O.V.], Burschenexerzitien in Altötting, in: *Burschenblatt. Zeitschrift für katholische Burschen* 20 (1923), Mai, S. 37f., hier S. 37.

<sup>38</sup> [O.V.], Burschenpilgerfahrt auf den hl. Berg Andechs, in: *Burschenblatt* 22 (1925), September, S. 206-209, hier S. 207.

Spaßverderber“ hervor, sondern „charakterfeste Männer“, ja Helden.<sup>39</sup>

Wenn in der „Wacht“ signifikant weniger gegen solche Vorwürfe mangelnder Männlichkeit argumentiert wurde, lag dies daran, dass der KMJV von vorneherein neue Formen religiöser Praxis mittels neuer Diskursformeln propagierte, die sich stärker an der hegemonialen Männlichkeit orientierten und insofern weniger Angriffsfläche boten. In dieser neuen Diskursformation ist die Dominanz militärischer Metaphern unübersehbar: Die jungen Aktivisten der katholischen Jugendvereine und -bünde sollten sich als „Kämpfer“,<sup>40</sup> als „Soldaten Gottes“,<sup>41</sup> als „junge Front“<sup>42</sup> im „Streitheer“ des Christkönigs<sup>43</sup> auffassen.

Hierbei ging es nicht primär um die romantische Wiederbelebung mittelalterlicher Vorstellungen des *miles christianus*, sondern um den Anschluss an den zeitgenössischen Maskulinitätsdiskurs, wie die Anleihen bei der spezifischen Terminologie des Ersten Weltkrieges belegen. Dem Begriff „Stoßtrupp“ etwa kam als Selbstbezeichnung der Jugendgruppen besondere Prominenz zu.<sup>44</sup> Durch das Ende der Regierung Brüning<sup>45</sup> aufgeschreckt, versuchte die Verbandsleitung 1932,

---

<sup>39</sup> [O.V.], Exerzitien, in: *Burschenblatt* 19 (1922), Februar, S. 18ff., hier S. 19.

<sup>40</sup> [O.V.], Was wir wollen, in: *Die Wacht* 27 (1931), Februar, S. 33.

<sup>41</sup> [O.V.], Der Sturmangriff der Soldaten Gottes, in: *Die Wacht* 29 (1933), Juli, S. 224.

<sup>42</sup> [O.V.], Wir aber! Die junge Front!, in: *Die Wacht* 25 (1929), Dezember, S. 383.

<sup>43</sup> Albert Steiner, Leben – Kraft – Sieg!, in: *Die Wacht* 27 (1931), April, S. 98-101, hier S. 101.

<sup>44</sup> [O.V.], Auf zum Sturm! in: *Die Wacht* 28 (1932), Februar, S. 34 (hier auch die Selbstbezeichnung „Sturmabteilung“!); [o.V.], Jungvolk im Volkskampfe, in: *Die Wacht* 29 (1933), August, S. 248f., hier S. 249.

<sup>45</sup> Heinrich Brüning (1885-1970), 1904-1911 Studium von Jura, Geschichte, Philosophie und Volkswirtschaft, 1915-1918 Kriegsfreiwilliger, Offizier, 1921-1930 Geschäftsführer des (christlichen) Deutschen Gewerkschaftsbundes, 1924-1933 Mitglied des Reichstags, 1929/30 und 1932/33 Vorsitzender der Zentrumsfraktion im Reichstag, 1930-1932 Reichskanzler, 1934 Flucht in die Niederlande, Emigration in die USA,

die Jugendlichen zu besonderen Werbeaktivitäten zu motivieren, wobei sie sich ausgiebig des militärischen Jargons bediente: Die Jugendlichen sollten eine einheitliche „Kampf-front“ bilden, die gemäß der von der Verbandsleitung ausgegebenen „Parole“ „Vorstöße“, ja einen wahren „Sturm“ unternehmen sollte.<sup>46</sup>

Ebenso orientierte sich das äußere Erscheinungsbild katholischer Jugendvereine zunehmend an der militärischen Form des uniformierten Aufmarsches. Dies gilt vor allem für die Sturmschar, die sich als Avantgarde („Vortrupp“<sup>47</sup>) der katholischen Jungmännerbewegung verstand und auch von der „Wacht“ favorisiert wurde: Seit 1931 war der Aufmarsch in geordneter Kolonne, im Gleichschritt mit einheitlicher Kluft, begleitet von Fahnen und Trommlern, ein fester Bestandteil des inszenatorischen Repertoires.<sup>48</sup> Er dominierte nun auch ikonographisch die Berichterstattung der „Wacht“. Andere visuelle Formen der Selbstdarstellung (etwa Photographien von Bastelabenden oder Zeltlagern) traten in den Hintergrund. Auch von der Verbandsführung wurde der militärische Habitus als adäquater Ausdruck des katholischen Selbstverständnisses angesehen: „Ein zackiger Aufmarsch, so müßte es überall werden“, untertitelte die Redaktion der „Wacht“ 1932 eine Photographie. Selbst der eigentlich zivile Typus des Sportlers geriet in den Sog der Militarisierung, wenn etwa Ludwig Wolker beim Reichstreffen der DJK die „harte Körperschule“ des Sports als Voraussetzung für „Wehrkraft und Kampfkraft“ lobte.<sup>49</sup> Auch die rhetorische und visuelle Selbstinszenierung der DJK näherte sich zunehmend den militärischen Formen an. 1932 beschrieb die

---

1937 Professor für Verwaltungswissenschaften an der Harvard University, 1951-1954 Professor für politische Wissenschaften in Köln.

<sup>46</sup> [Ludwig] Wolker, Sturm 1932, in: *Die Wacht* 28 (1932), März, S. 66-72.

<sup>47</sup> [O.V.], Unsere Sturmschar, in: *Die Wacht* 27 (1931), Juni, S. 178f., hier S. 179.

<sup>48</sup> Henrich, *Bünde*, S. 270.

<sup>49</sup> [Ludwig] Wolker, Was wollen wir?, in: *Die Wacht* 28 (1932), September, S. 268f., hier S. 268.

„Wacht“ das letztjährige und das geplante Reichstreffen des katholischen Sportverbandes in kriegerischer Metaphorik als Schließen der „Front“, als Wagen eines „Durchbruchs“, als Vorstoß „ins Volk und ins Sportvolk“ sowie als Beweis für den Status der DJK als „Machtfaktor“ und für das „Sieghafte unserer Idee“.<sup>50</sup> Begleitend zeigten Photographien die DKJ-Sportler in den ikonographischen Formeln des Aufmarsches.

Der Aufmarsch als symbolische Praxis weckte Reminiscenzen an die aufbrechenden Soldaten im August 1914 und stand in diesem Kontext für Zuversicht, Begeisterung sowie für das Leitbild einer im Inneren geeinten und opferbereiten „Volksgemeinschaft“. Als eine Form der Demonstrationspropaganda verkörperten aufmarschierende Männer Disziplin, Ordnung, Aktivismus, Kampfeswillen, Unaufhaltsamkeit und die Macht, den öffentlichen Raum zu dominieren. Für die mit der Weimarer Republik Unzufriedenen versinnbildlichte die marschierende Jugend das Gegenmodell zu den zähen parlamentarischen Verhandlungen und die Zukunft einer geeinten, hierarchisch geordneten und (gegen den Versailler Vertrag) kampfbereiten Nation.<sup>51</sup>

Es ist unverkennbar, dass diese symbolisch-inszenatorische Annäherung der katholischen Jungmännerbewegung an das Leitbild des Soldaten am Ende der 1920er Jahre einem Männlichkeitsmodell seine Reverenz erwies, dem in der Zwischenkriegszeit die höchste gesellschaftliche Wertschätzung zukam. Wohl wurde nach 1918 teilweise harsche Kritik an der Kriegführung und am Offizierskorps im Ersten Weltkrieg geübt, der einfache Frontsoldat wurde in seiner Rolle jedoch kaum in Frage gestellt. Der Gefallenen-

<sup>50</sup> [O.V.], Sportler! Tritt gefasst!, in: *Die Wacht* 28 (1932), März, S. 88f., hier S. 88.

<sup>51</sup> Zum Aufmarsch als „Demonstrationspropaganda“ der SA vgl. Peter Longerich, *Die braunen Bataillone. Geschichte der SA*, München 1989, S. 116-119; Gerhard Paul, *Aufstand der Bilder. Die NS-Propaganda vor 1933*, Bonn 1990, S. 133-142; Sven Reichardt, *Faschistische Kampfbünde. Gewalt und Gemeinschaft im italienischen Squadrismus und in der deutschen SA*, Köln/Weimar/Wien 2002, S. 116-119.

kult ließ die getöteten Soldaten im kollektiven Gedächtnis zu unantastbaren Helden werden,<sup>52</sup> und je mehr mit dem zeitlichen Abstand die konkreten Kriegserinnerungen verblassten und die Kriegsjugendgeneration ohne eigene Fronterfahrung den öffentlichen Diskurs bestimmte, desto stärker verklärte sich das Bild.<sup>53</sup> Dem entspricht, dass die Ehrung der Weltkriegs-Gefallenen einen wichtigen Bestandteil größerer Feierlichkeiten des KJMV bildete, etwa bei der Trierer Reichstagung von 1931.<sup>54</sup> Mit Verweis auf die keineswegs defizitäre Kampfleistung der Katholiken im Ersten Weltkrieg wehrte die „Wacht“ entrüstet die aus der Kulturkampf-Ära überkommenen Vorhaltungen ab, die Katholiken wiesen einen „Mangel an nationaler Gesinnung“ auf.<sup>55</sup> Damit jedoch reproduzierte der katholische Religionsdiskurs die Verquickung von nationaler Teilhabe, vollwertiger Maskulinität

---

<sup>52</sup> Zur Bedeutung des Gefallenenkultus in der Zwischenkriegszeit siehe: George L. Mosse, *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben*, Stuttgart 1993; René Schilling, „Kriegshelden“. *Deutungsmuster heroischer Männlichkeit in Deutschland 1813-1945*, Paderborn u.a. 2002; Sabine Behrenbeck, *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*, Vierow bei Greifswald 1996.

<sup>53</sup> Zur Kriegsjugendgeneration vgl. Irmtraud Götz von Olenhusen, Vom Jungstahlhelm zur SA. Die junge Nachkriegsgeneration in den paramilitärischen Verbänden der Weimarer Republik, in: Wolfgang R. Krabbe (Hg.), *Politische Jugend in der Weimarer Republik*, Bochum 1993, S. 146-182; Richard Bessel, *Germany after the First World War*, Oxford u.a. 1993, S. 254-284; Bernd-A. Rusinek, Der Kult der Jugend und des Krieges. Militärischer Stil als Phänomen der Jugendkultur in der Weimarer Zeit, in: Jost Dülffer/Gerd Krumeich (Hg.), *Der verlorene Frieden. Politik und Kriegskultur nach 1918*, Essen 2002, S. 171-197 (auch unter Berücksichtigung des KJMV); Jürgen Reulecke, Kriegskindergenerationen im 20. Jahrhundert. Zwei Väter- und Söhnegenerationen im Vergleich, in: Andreas Kraft (Hg.), *Generationen: Erfahrung - Erzählung - Identität*, Konstanz 2009, S. 243-260.

<sup>54</sup> Rusinek, *Kult*, S. 173

<sup>55</sup> Anton Ott, National und nationalistisch, in: *Die Wacht* 27 (1931), Oktober, S. 316.

und Kriegsbereitschaft, wie sie der Nationalismus des 19. Jahrhunderts hervorgebracht hatte.<sup>56</sup>

Handelte es sich also bei den symbolischen Inszenierungen und den kriegesischen Metaphern in der Selbstdarstellung der katholischen Jugend um bloß äußerliche und instrumentelle Avancen an den „Zeitgeist“ mit seinem Faible für den militärischen Stil, wie er in der Endphase der Weimarer Republik auf allen Seiten des politischen Spektrums (von der SA bis zum Rotfrontkämpferbund, auch beim republikanisch-gemäßigten Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold) vorzufinden ist?<sup>57</sup> Handelte es sich um eine gezielte diskursive Strategie, Symbole und Schlagworte zu besetzen und neue Auslegungen im öffentlichen Deutungskampf zu lancieren und durchzusetzen?<sup>58</sup> Oder ergaben sich aus der zunehmenden Faszination für das (Para-)Militärische, wie sie sich in der „Wacht“ abbildet, doch auch substanzielle Annäherungen an die männerbündische Kameraderie, wie sie die rechtsnationalen Kampfbünde, insbesondere die SA, pflegten?<sup>59</sup> Eine Klärung dieser Fragen muss an zwei Punkten ansetzen, nämlich zum einen an der retrospektiven Bewertung des Ersten Weltkrieges durch die katholische Jungmännerbewegung und zum anderen an der konkreten Ausdeutung der Kampfmetaphorik.

Wie sich an der Berichterstattung der „Wacht“ verfolgen lässt, war es die Sturmschar, die rhetorisch und inszenatorisch besondere Affinitäten zur soldatischen Maskulinität

---

<sup>56</sup> Siehe hierzu mit geschlechtergeschichtlichem Akzent v.a.: Karen Hagemann, *„Männlicher Muth und Teutsche Ehre“*. Nation, Militär und Geschlecht zur Zeit der Antinapoleonischen Kriege Preußens, Paderborn u.a. 2002; Ute Frevert, *Die kasernierte Nation. Militärdienst und Zivilgesellschaft in Deutschland*, München 2001.

<sup>57</sup> Mit Blick auf diesen Formwandel des öffentlichen Auftretens formuliert Henrich die These, der Beweggrund hierfür sei „das Streben nach einer zucht- und wirkungsvollen Darstellung“ gewesen, nicht jedoch „Freude am militärischen Stil“ (Henrich, *Bünde*, S. 270).

<sup>58</sup> So die Deutung von Schellenberger, *Jugend*, S. 29.

<sup>59</sup> Der Begriff „männerbündische Kameraderie“ findet sich bei Reichardt, *Kampfbünde*, S. 670.

entwickelte. Dennoch wird man der Führung der Sturmschar zugute halten müssen, dass sie versuchte, sowohl verbal als auch symbolpolitisch Distanz zum Militarismus zu wahren: Die einheitliche Kluft der Sturmshärler verzichtete bewusst auf Rangabzeichen sowie auf den Schulterriemen, der ein Pistolenholster andeutete, und die Beibehaltung des offenen „Schillerkragens“ symbolisierte jugendbewegten Freiheitsdrang statt straffer militärischer Körperpanzerung.<sup>60</sup> Auch die Erinnerung der „Wacht“ an den Weltkrieg war bis zur Machtübernahme des Nationalsozialismus konsequent kritikfähig: Wohl bestätigte die Zeitschrift, dass die Gefallenen Helden waren, doch stellte sie das Elend in den Vordergrund, das der Krieg mit sich gebracht hatte, und verwarf ihn als „Kulturschande“.<sup>61</sup> Zugleich kritisierte sie die politische Instrumentalisierung der Gefallenen durch die politische Rechte, vor allem die „vaterländischen“ Verbände, deren große Denkmalsprojekte sie als „Köder“ entlarvte.<sup>62</sup> Folgerichtig wandte sich die „Wacht“ bis 1933 auch gegen Tendenzen, die Jugendvereine und den Freiwilligen Arbeitsdienst zu militarisieren, was sie noch im März 1933 als „Kanonenfutterzucht“ verurteilte.<sup>63</sup>

Weniger konsequent erscheint es hingegen, dass die „Wacht“ 1932 den Eintritt in die Reichswehr bewarb, zumal sie gleichzeitig den „teuflischen Willen der Kriegsrüstung“

---

<sup>60</sup> Vgl. Henrich, *Bünde*, S. 270. Allerdings berichtet Barbara Schellenberger aus Gesprächen mit ehemaligen Angehörigen der katholischen Organisationen, dass sie das offizielle Verbot von Schulterriemen durch v. Schirach im Juni 1933 mit Empörung aufgenommen hätten (Schellenberger, *Jugend*, S. 35, Anm. 19).

<sup>61</sup> [Peter] Heuser, Dar Nationalsozialismus, in: *Die Wacht* 27 (1931), März, S. 85ff., hier S. 87; vgl. auch: [O.V.], Das tote Fort, in: *Die Wacht* 25 (1929), September, S. 281f.; Theo Wallerius, In einem fernen Lande ..., in: *Die Wacht* 27 (1931), September, S. 264-268.

<sup>62</sup> [O.V.], Das tote Fort, in: *Die Wacht* 25 (1929), September, S. 281f., hier S. 282.

<sup>63</sup> [O.V.], Was freiwilliger Arbeitsdienst nicht sein soll!, in: *Die Wacht* 29 (1933), März, S. 93.

anprangerte.<sup>64</sup> Eine Erklärung hierfür könnte darin liegen, dass die Verbandsleitung hoffte, durch den Eintritt von Katholiken in die Armee deren rechtsnationale Ausrichtung unterlaufen zu können. Vor allem Generalpräses Wolker fürchtete, dass eine Distanzierung von der Reichswehr zu einer Schmälerung der Machtbasis des Politischen Katholizismus und wegen des zu erwartenden Vorwurfs, nicht „vaterländisch“ zu sein, letztlich zu einer erneuten Isolation des Katholizismus wie in der Kulturkampfaber führen würde. Deshalb setzte sich Wolker auch vehement für den Eintritt der Jugendverbände in den von Reichspräsident Paul von Hindenburg 1932 gegründeten „Reichsausschuss für Jugendertüchtigung und Wehrhaftmachung“ ein.<sup>65</sup> Er konnte sich damit jedoch nicht überall durchsetzen: So lehnte die Sturmchar die Beteiligung am Reichsausschuss kategorisch ab, während die Deutsche Jugendkraft, der Gesellenverein und die Werkjugend beitraten. Einige Diözesanverbände des KJMV gingen sogar so weit, jede Form von Wehrdienst und die Wiedereinführung der Wehrpflicht grundsätzlich abzulehnen.<sup>66</sup> Dieser Konflikt lässt deutlich werden, dass kriegerische Gewalt mit katholischer Ethik nur unter großen Schwierigkeiten vereinbar war; hierin unterschied sich die katholische Jungmännerbewegung sicherlich von ihren radikalnationalistischen Pendanten. Zugleich jedoch hielt sie Abstand zum organisierten Pazifismus, dessen Verfechter die „Wacht“ als „Friedensmeier“<sup>67</sup> abqualifizierte, als Spießbürger (ein in der „Wacht“ beliebter Negativbegriff), der nun auch noch den Frieden zum Ziel seiner vereinsmäßigen Geschäftigkeit erhoben hatte.<sup>68</sup> Es blieb also eine starke Ambivalenz zwischen den Lehren aus der realen Kriegserfahrung

---

<sup>64</sup> [Ludwig] Wolker, Sturm 1932, in: *Die Wacht* 28 (1932), März, S. 66-72, hier S. 66; vgl. auch: [O.V.], Wer will zur Reichswehr?, in: *Die Wacht* 28 (1932), Januar, S. 18f.

<sup>65</sup> Vgl. Götz von Olenhusen, *Jugendreich*, S. 73f.

<sup>66</sup> Ebd., S. 74; Schellenberger, *Jugend*, S. 15.

<sup>67</sup> [O.V.], Was wir wollen, in: *Die Wacht* 27 (1931), Februar, S. 33.

<sup>68</sup> Ebd.



und der generationstypischen Faszination des Soldatischen, die sich mit dem Wunsch verband, im „Dienst für Volk und Staat“<sup>69</sup> und im Abwehrwillen gegen das „Unrecht“ der Nachkriegsordnung<sup>70</sup> sich notfalls zu opfern und auf diese Weise an der Nation teilzuhaben.<sup>71</sup>

Wenn die „Wacht“ Aktivitäten katholischer Jugendlicher in martialische Terminologie fasste, war damit vorrangig die Vergemeinschaftung im Rahmen der jeweiligen Organisation gemeint. Der Aufruf zum „Sturmjahr“ 1932 etwa sah an konkreten Aktivitäten vor, Schulentlassene gezielt zu werben, neue Vereine zu gründen und kollektiv an öffentlichen Kundgebungen teilzunehmen. Zunächst aber sollten vor allem die vereinsinterne Schulung intensiviert, die Vereinsaktivitäten generell synchronisiert und das äußere Erscheinungsbild aller Jugendvereine durch die Anschaffung des Christusbanners (gelbes XP auf weißem Grund) sowie das Tragen von Abzeichen vereinheitlicht werden.<sup>72</sup> Daneben stellte die Einordnung in die „junge Front“ erhebliche Ansprüche an die Selbstdisziplinierung der jungen Männer, gefordert waren „Selbstzucht“, womit sexuelle Enthaltbarkeit

---

<sup>69</sup> Albert Steiner, *Leben – Kraft – Sieg!*, in: *Die Wacht* 27 (1931), April, S. 98-101, hier S. 98.

<sup>70</sup> So betonte der deutsche Episkopat in einer Stellungnahme gegen Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“, die in der *Wacht* abgedruckt wurde: „Wir begrüßen es, wenn die Liebe zum Vaterlande, gerade weil es in Not und Leiden sich windet, ganz besonders betont und geübt wird [...]. Ja, wir verstehen und billigen es auch, wenn mehr und mehr gegenüber so mancher Unwahrheit und so manchem Unrecht, die wie ein unheilvoller dunkler Schleier Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unseres Volkes zu umhüllen drohen, bei uns sich immer stärker ein Abwehrwille, ein entschlossenes Eintreten für Recht und Wahrheit in den Beziehungen der Menschen und Völker zueinander geltend macht.“ ([O.V.], *Unsere Bischöfe warnen*, in: *Die Wacht* 27 (1931), April, S. 121f., hier S. 121).

<sup>71</sup> Die Rede des Generalpräses Ludwig Wolker beim Reichstreffen der Deutschen Jugendkraft 1932 erreichte ihre Klimax in der Willensbekundung, „frisches Blut deutscher Jugend zu bilden und, wenn es not tut, zu opfern“ ([Ludwig] Wolker, *Was wollen wir?*, in: *Die Wacht* 28 (1932), September, S. 268f., hier S. 269).

<sup>72</sup> [Ludwig] Wolker, *Sturm 1932*, in: *Die Wacht* 28 (1932), März, S. 66-72.

gemeint war, Sparsamkeit sowie Arbeitsamkeit.<sup>73</sup> Die Handlungsanweisungen, die mit der Kampfmetapher verbunden wurden, reichten vom emphatisch proklamierten Kampf dafür, dass Unrast, Sorge, Schmerzen für alle Zeit aufgehoben wären<sup>74</sup> bis zum recht profanen Hinweis, dass es sich für einen Soldaten Christi gehöre, die Beiträge für Verein, Gewerkschaft und Krankenkasse pünktlich zu zahlen.<sup>75</sup> Überdies wurde zur Hilfe für arbeitslose Kameraden aufgerufen.

Die im Juni 1931 in Trier abgehaltene Reichstagung des KJMV versuchte, in einem „Kampfgelöbnis für Deutschland“ die Aktivitätsziele einer „junge[n] katholische[n] Volksfront“ festzulegen. Sie lauteten: Kampf „für die Erneuerung und Gesundung deutschen Volkstums“ und für den „Umbau des versagenden individualistischen, kapitalistischen Wirtschaftssystems für eine neue Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung“.<sup>76</sup> Dieser Programmatik entsprach das intensive Engagement des KJMV für den Freiwilligen Arbeitsdienst ebenso wie für Bodenreform und Siedlung, also den Bau von Kleinhäusern auf eigenem Grund am Stadtrand, womit der Proletarisierung der Arbeiterschaft und der Verelendung der Arbeitslosen entgegengewirkt werden sollte. Im Trierer „Gelöbnis“ verscrieb sich die katholische Jugend allerdings auch dem Kampf für den „Reichsstaat der Deutschen“ mit einer starken Staatsführung und individueller „Einordnung in das Ganze“ sowie dem Kampf für „allgemeine Abrüstung, für Verständigung der Völker und Rassen“. Dass zugleich die „politische und wirtschaftliche Freiheit Deutschlands“ und die „Erfüllung des großdeutschen

---

<sup>73</sup> [O.V.], Wir aber! Die junge Front!, in: *Die Wacht* 25 (1929), Dezember, S. 383.

<sup>74</sup> Johannes Büttner, Neue Jugend im neuen Staat, in: *Die Wacht* 26 (1930), August, S. 225.

<sup>75</sup> [O.V.], Wir aber! Die junge Front!, in: *Die Wacht* 25 (1929), Dezember, S. 383.

<sup>76</sup> [O.V.], Kundgebung der Reichstagung. Kampfgelöbnis für Deutschland, in: *Die Wacht* 27 (1931), August, S. 249f. Zur Reichsjugendtagung des KJMV siehe: Rusinek, *Kult*, S. 172f.; Götz von Olenhusen, *Jugendreich*, S. 71-75.

Berufes in Europa“ beansprucht wurde, zeigt, wie sehr auch die Führung des Laienkatholizismus sich die Ablehnung des Versailler Vertrages und das Beharren auf einem Machtanspruch der deutschen Nation angeeignet hatte, der über die Staatsgrenzen weit hinausgehen sollte. Zugleich wurde nun aber auch explizit zum entschlossenen Kampf gegen den Nationalsozialismus und gleichermaßen gegen den Kommunismus aufgerufen.<sup>77</sup> Dieses „Gelöbnis“ lässt sich somit als Beleg für eine im Anspruch weitreichende Politisierung der katholischen Jugendarbeit auffassen, die um 1931 einsetzte.<sup>78</sup> Zunächst ging es der Verbandsleitung vor allem um die Unterstützung des als „Führer“ ausgerufenen Kanzlers Brüning, ab 1932 legten sich die Zeitschriften des KJMV bei den anstehenden Wahlen explizit auf das Zentrum und die BVP fest.<sup>79</sup>

Gleichwohl blieb die Feindbestimmung bei aller Kampfmetaphorik doch uneindeutig: Auch die Lauen im eigenen Lager wurden bisweilen explizit als „Feind“ bezeichnet, deren „Schlappheit und Waschlappigkeit“ der Kampf anzusagen war.<sup>80</sup> Generell polemisierte die „Wacht“ bis 1933 am intensivsten gegen die kommunistische „Gottlosenbewegung“, seltener gegen den Nationalsozialismus. Unbestreitbar ist jedoch, dass der KJMV mehrfach entschieden gegen die nationalsozialistische Bewegung Stellung nahm und keine Doppelmitgliedschaft im Verband und in der NSDAP zuließ.<sup>81</sup>

Die Maskulinisierung der katholischen Glaubensinhalte und der religiösen Praxis in der Weimarer Republik resultierte

<sup>77</sup> [O.V.], Kundgebung der Reichstagung. Kampfgelöbnis für Deutschland, in: *Die Wacht* 27 (1931), August, S. 249f.

<sup>78</sup> Vor allem die Reichstagung des KJMV von 1931 brachte einen Politisierungsschub, vgl. Manfred Göbel, *Katholische Jugendverbände und Freiwilliger Arbeitsdienst 1931-1933*, Paderborn u.a. 2005, S. 25.

<sup>79</sup> Allerdings war *Die Wacht* mit explizit prorepublikanischen Bekundungen weitaus zurückhaltender als etwa die *Werkjugend*.

<sup>80</sup> H.D., Die Gottlosigkeit, in: *Die Wacht* 28 (1932), S. 50ff., hier S. 51.

<sup>81</sup> Schellenberger, *Jugend*, S. 24. Zu expliziten Stellungnahmen des KJMV gegen den Nationalsozialismus siehe im Überblick ebd., S. 20-30, 98f.

somit in einer stilistischen Annäherung der katholischen Jungmännerbewegung an die radikalnationalistischen Kampfbünde. Diese ist in mehrfacher Hinsicht festzustellen: Im Inszenierungsrepertoire, das den Aufmarsch formierter Massen favorisierte,<sup>82</sup> im jugendlichen Aktivismus, der einen Anspruch auf eine politische und gesellschaftliche Führungsrolle bei der Hervorbringung des „Neuen Menschen“<sup>83</sup> vortrug, in der zur Schau gestellten Antibürgerlichkeit, in der Identifikation mit der Nation und einem inklusiven, egalitären Nationalismus, der die Überwindung der Klassenkonflikte in einer „Volksgemeinschaft“ anstrebte. Die Überhöhung des Leitbildes des politischen Soldaten steigerte sich desto mehr, je stärker die nationalsozialistische Konkurrenz wurde.<sup>84</sup> Entsprechend schwang sich auch das Pathos des Dienens, der Gemeinschaft und der Gefolgschaftstreue gegenüber den Führern in immer größere Höhen, womit sich die katholische Jugend von dem demokratischen Prinzip der Freiheit und Selbstbestimmung des Individuums zunehmend abwandte. Während der „Führer“-Begriff sich zunächst auf die Leitungsstrukturen des KJMV bezog, also Gruppenleiter, Führungspersonen der einzelnen Bünde und Vereine sowie die Präsidien und die KJMV-Leitung, ist seit der Kanzlerschaft Brünings eine Politisierung des Führer-Begriffes und eine Zentrierung auf die eine messianische Figur, die der Nation die Rettung bringen sollte, festzustellen.<sup>85</sup>

Dennoch darf nicht übersehen werden, dass die Leitung des KJMV nicht nur deklaratorisch auf Abstand zur national-

---

<sup>82</sup> Hierzu gehörte im Selbstverständnis der Sturmchar auch ein antiindividualistischer Affekt, dem beim Reichstreffen 1932 das Pathos der „Formierung“ entgegengesetzt wurde. Vgl. Henrich, *Bünde*, S. 272.

<sup>83</sup> Vgl. etwa: Franz Steber, Sturmchar des Jungmännerverbandes, in: *Die Wacht* 27 (1931), Januar, S. 4-9.

<sup>84</sup> Zum Konzept des „politischen Soldaten“ in der nationalsozialistischen Bewegung siehe Reichardt, *Kampfbünde*.

<sup>85</sup> Zur Führersehnsucht in der Weimarer Republik siehe: Klaus Schreiner, „Wann kommt der Retter Deutschlands?“ *Formen und Funktionen von politischem Messianismus in der Weimarer Republik*, in: *Saeculum* 49/1 (1998), S. 107-160.

sozialistischen Ideologie und Bewegung bedacht war, sondern ganz gezielt versuchte, das Konzept des religiösen und politischen „Kämpfers“ umzudeuten und mit einer Ethik zu verbinden, die mit nationalsozialistischen Wertmaßstäben unvereinbar war. Zentral ist hierfür die negative Bewertung von Hass und aktiv ausgeübter Gewalt sowie die Ablehnung des Radikalnationalismus als „Ichsucht eines Volkes“.<sup>86</sup> Statt dessen proklamierte die „Wacht“ 1932 den „Sturmtrupp der Liebe“, dessen Mitglieder sich vom Materialismus abwenden und in der Familie sowie in Jugendgruppe, Pfarrei und Betrieb gute Taten vollbringen sollten, um zu „Helden der Selbstlosigkeit“ zu werden.<sup>87</sup> Liebe wollte die „Wacht“ dabei ausdrücklich „nicht als Schwäche, sondern als männliche Kraft“ verstanden wissen.<sup>88</sup>

Zugleich gab sie als „Kampfparolen im Alltag“ die Kernaussagen aus der Feldrede Christi im Lukasevangelium wieder (Lk 6,27-34):

„Liebet eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen, segnet, die euch fluchen, und betet für jene, die euch verleumden. – Schlägt dich jemand auf die eine Wange, so halte ihm auch die andere hin. – Nimmt dir jemand den Mantel, so versage ihm auch den Rock nicht. Wer dich bittet, dem gib. – Wer dir das Deinige nimmt, von dem fordere es nicht zurück [...]“<sup>89</sup>

Die Zeitschrift visualisierte dies in der Photographie einer Jugendgruppe, die an der Nähmaschine, am Bügeleisen und mit Nähzeug „dem notleidenden Bruder das Kleiderzeug“ herrichtete und dafür als „Soldaten der Liebe“ titulierte

<sup>86</sup> Zitat: Anton Ott, National und nationalistisch, in: *Die Wacht* 27 (1931), Oktober, S. 316; ebenso: [Ludwig] Wolker, Sturm 1932, in: *Die Wacht* 28 (1932), März, S. 66-72, hier S. 66. Zur Verurteilung des Hasses siehe: [O.V.], Ziel und Hoffnung, in: *Die Wacht* 27 (1931), August, S. 250.

<sup>87</sup> B. Kreuz, Sturmtrupp der Liebe, in: *Die Wacht* 28 (1932), März, S. 79ff., hier S. 81.

<sup>88</sup> [Ludwig] Wolker, Unsere Botschaft von Trier, in: *Die Wacht* 27 (1931), August, S. 225.

<sup>89</sup> [O.V.], Unsere Kampfparolen im Alltag, in: *Die Wacht* 28 (1932), Juni, S. 164.

wurde.<sup>90</sup> Diese Redefinition von Kampf und Männlichkeit reproduzierte allerdings eher stereotype Vorstellungen von passiver und häuslicher Weiblichkeit und dürfte deshalb, angesichts des Übergewichts einer am hegemonialen Maskulinitätsmodell ausgerichteten Kampfretorik, prekär geblieben sein. Überhaupt evozierte die Rede vom „Kampfgewühl“, in das die katholische Jugend sich stürzen sollte,<sup>91</sup> die Vorstellung, dass notfalls auch physische Gewalt legitim wäre. Dasselbe gilt für die Symbolik des Aufmarsches, bei dem es ja nicht nur um die Selbstpräsentation im öffentlichen Raum ging, sondern auch um „Straßenpolitik“,<sup>92</sup> um die dauerhafte Besetzung dieses Raumes. Entsprechend brüstete sich ein Beiträger der „Wacht“ im März 1933 eines „kernigen Katholizismus“, weil seine Gruppe an ihrem „Sturmtag“ „nur so eben an einer schweren Keilerei [mit Kommunisten, A.M.] vorbei“ gekommen sei.<sup>93</sup>

### *3. Die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus als Konflikt um Männlichkeit*

Der Konflikt zwischen der katholischen Jungmännerbewegung und der NS-Bewegung, vor allem SA und HJ, wurde auch als Kontroverse um legitime Maskulinität ausgetragen. Wie zu sehen war, reagierte der Katholizismus der Weimarer Republik auf die Vorwürfe, die ultramontane Frömmigkeit sei effeminiert, mit einer gezielten Virilisierung des Diskurses. Diese erreichte zu Beginn der 1930er Jahre mit der Aufwertung des kampfbündischen Modells als Reaktion auf die politischen Erfolge der NS-Bewegung ihren Höhepunkt. Dennoch waren die Vorwürfe damit nicht aus der Welt

---

<sup>90</sup> B. Kreuz, Sturmtrupp der Liebe, in: *Die Wacht* 28 (1932), März, S. 79ff., hier S. 79.

<sup>91</sup> [O.V.], Was wir wollen, in: *Die Wacht* 27 (1931), Februar, S. 33.

<sup>92</sup> Vgl. Thomas Lindenberger, *Straßenpolitik. Zur Sozialgeschichte der öffentlichen Ordnung in Berlin 1900 bis 1914*, Bonn 1995.

<sup>93</sup> Franz Nietsch, Die andere Wirklichkeit, in: *Die Wacht* 29 (1933), März, S. 87f., hier S. 87.

geschafft, selbst die katholische Publizistik reproduzierte sie, und sei es in der Negation, immer wieder.

Ob die NS-Propaganda sich den Topos der Feminisierung gegen die Katholiken zu Nutze machte, ist noch nicht eingehend erforscht. Allem Anschein nach hielt sie sich aus taktischen Gründen mit einer offenen Diffamierung katholischer Laien zurück. Vor der „Machtergreifung“, vor allem im Reichstagswahlkampf vom Juli 1932, richteten sich die nationalsozialistischen Angriffe primär gegen das Zentrum in seiner Eigenschaft als politischer Bündnispartner der Sozialdemokratie. Hierbei bediente sich die NS-Propaganda des Klischees des wohlbeleibten „Zentrumspaffen“ in Soutane.<sup>94</sup> Überdies denunzierte sie die politischen Funktionäre als „Bonzen“ und „Spießer“, die nur ihren eigenen materiellen Interessen gehorchten und ansonsten an „unmännlicher“, „bürgerlicher“ Feigheit und Tatenlosigkeit litten.<sup>95</sup> Alle diese Stereotypen wurden in Karikaturen auch visuell als defiziente, physisch deformierte Männer dargestellt und mit dem athletisch-jugendlichen Autostereotyp konfrontiert. Wie Sven Reichardt am Beispiel der SA gezeigt hat, gehörte das Absprechen von Maskulinität zu den typischen Formen faschistischer Konfliktaustragung.<sup>96</sup>

Hitler ging in seinen Propagandareden vor 1933 noch einen Schritt weiter und brachte, wie seinerzeit die radikalen Kulturkämpfer, den Katholizismus in den Ruch der moralischen, vor allem sexuellen, Verfehlung. Es ging ihm hierbei vorrangig darum, einen Keil zwischen die Zentrums- bzw. BVP-Wähler und die Parteifunktionäre zu treiben, indem er behauptete, in Preußen sei das Zentrum mit dafür verantwortlich, dass die Medien „Schmutz und Mist“, ja „Volksvergiftung“ verbreiteten.<sup>97</sup> Einen Landtagskandidaten der

<sup>94</sup> Vgl. hierzu Paul, *Aufstand*, Abb. 67; vgl. auch ebd., S. 100, 231.

<sup>95</sup> Vgl. Reichardt, *Kampfbünde*, S. 643-653; Paul, *Aufstand*, S. 231.

<sup>96</sup> Reichardt, *Kampfbünde*, S. 665, 668f., 687-689.

<sup>97</sup> Adolf Hitler, „Meine Antwort an den Bayer. Kurier“. Rede vor einer NS-DAP-Versammlung in München, *Völkischer Beobachter* vom 23. März 1928, ND in: Ders., *Reden, Schriften, Anordnungen. Februar 1925 bis*

BVP griff Hitler 1928 mit der Unterstellung an, er halte „persönlich warme Freundschaft“ mit einem (wohl imaginären) Juden, der „unzählige Male junge Mädchen zusammenfangen ließ und in seiner Wohnung an ein Kreuz bindet [sic], um sie zu mißbrauchen“.<sup>98</sup>

Solche Attacken blieben vor 1933 vereinzelt. Sie deuten allerdings bereits in die Richtung, in der das NS-Regime 1936/37 im Kontext des „Kirchenkampfes“ einen Frontalangriff gegen den katholischen Klerus unternehmen sollte, nämlich die „Sittlichkeitsprozesse“ und die sie begleitende Medienkampagne.<sup>99</sup> Im Kontext dieser Schauprozesse wurden die alten Phantasien aufs Neue belebt: Die Klöster als Brutstätten der Homosexualität, sexuelle Übergriffe des Klerus auf Kinder und Kranke, Sadismus, heterosexuelle Ausschweifungen etc.<sup>100</sup> Die Verdächtigung, die Kirche bringe aufgrund ihrer institutionellen Struktur solche Vergehen hervor und der Episkopat versuche, die Vorfälle zu vertuschen, sollte das Vertrauen der Gläubigen in die Kirche zerstören und dem NS-Regime den Vorwand bieten, die Kirche endgültig aus der Jugenderziehung zu verdrängen. Dieser Propagandafeldzug richtete sich gegen Ordensleute und Priester, doch sollten katholische Laien, auch und gerade Männer, in eine Situation gebracht werden, in der es mit männlichem Selbstverständnis nicht mehr vereinbar schien, einer Kirche loyal zu sein, deren Amtsträger sich angeblich an Frauen und Kindern vergriffen und die Norm der Heterosexualität in Frage stellten.

---

*Januar 1933*, Bd. II: *Vom Weimarer Parteitag bis zur Reichstagswahl, Juli 1926 - Mai 1928; Teil 2. August 1927 - Mai 1928*, hg. u. kommentiert v. Bärbel Dusik, New Providence/London/Paris 1992, Dok. 242, hier S. 752f.

<sup>98</sup> Ebd., S. 751.

<sup>99</sup> Vgl. hierzu Hans Günter Hockerts, *Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/37. Eine Studie zur nationalsozialistischen Herrschaftstechnik und zum Kirchenkampf*, Mainz 1971.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., S. 85-108, 113-117.



Von welchen Verbalinjurien die Attacken von SA und HJ auf katholische Laien, insbesondere die organisierten Jugendlichen,<sup>101</sup> begleitet wurden, ist bislang nicht im Einzelnen rekonstruiert worden. Es lassen sich allerdings Hinweise erschließen, dass die katholische Jugend mit dem Argument diffamiert wurde, sie habe im Ersten Weltkrieg versagt und verweigere nun die Hingabe an den Staat, weil sie zu sehr auf das Jenseits orientiert sei.<sup>102</sup> Ferner liegen Indizien vor, dass bekennende Katholiken im Alltag mittels des Etiketts „Betschwester“ diskriminiert wurden,<sup>103</sup> welches Männer nicht nur verweiblichte, sondern ihnen aufgrund der tradierten Assoziation mit Altjüngferlichkeit auch Jugendlichkeit und sexuelle Aktivität bzw. Attraktivität schlechthin absprach.

Der katholische Jungmännerverband reagierte auf das nationalsozialistische Konkurrenzmodell und die diffamierenden Anwürfe, indem er in Frage stellte, dass die in der NS-Bewegung kultivierte Form von Männlichkeit legitim und aner kennenswert sei. Im September 1931 kommentierte die „Wacht“ die Kampagnen der extremen Rechten gegen die Regierung Brüning dahingehend, dass „man angesichts der Politik der nationalen Opposition als aufrechter nationaler deutscher Mann sein Haupt verhüllen“ möchte.<sup>104</sup> Die Radikalnationalisten entbehrten somit respektabler Männlichkeit. Vor allem der politische Radikalismus und die Verherrlichung der Gewalt stießen in der „Wacht“ auf Ablehnung und wurden als verantwortungsloses „Maulheldentum“ und

---

<sup>101</sup> Zum Vorgehen gegen die katholische Jugendbewegung (Zerstörung von Vereinsheimen, Beschlagnahmen, Verhaftungen) siehe Schellenberger, *Jugend*, S. 33-90.

<sup>102</sup> So „Reichsjugendführer“ Baldur von Schirach in einer Rede in Halle am 13. März 1934 sowie in einer Ansprache auf dem Empfang des Außenpolitischen Amtes der NSDAP über Wesen und Aufbau der Hitlerjugend am 12. Mai 1935, beides zit. nach: Schellenberger, *Jugend*, S. 156f.

<sup>103</sup> Vgl. Cornelia Rauh-Kühne, *Katholisches Milieu und Kleinstadtgesellschaft. Ettlingen 1918-1939*, Sigmaringen 1991, S. 388.

<sup>104</sup> [O.V.], National, in: *Die Wacht* 27 (1931), September, S. 283.

Kraftmeierei kategorisiert.<sup>105</sup> Auch das von Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“ inspirierte „positive Christentum“ wurde als „Großmauligkeit“ und „Kraftprotzentum“ abqualifiziert, ein Phänomen, das gemeinhin bei „Naturvölkern“ oder bei „Kulturvölkern“ in den „Flegeljahren“ zu beobachten sei.<sup>106</sup> Es wurde damit in den Status der Primitivität bzw. der Infantilität zurückversetzt. Zweierlei galt der „Wacht“ hierbei als anstößig, nämlich zum einen die präpotente Pose, radikale Forderungen ohne Blick auf das politisch Realistische zu erheben, zum anderen und grundsätzlicher aber die Aufladung des Politischen mit ungezügelter Leidenschaft. Unregulierte Affekte waren in der patristischen Tradition der katholischen Ethik negativ besetzt, weil sie eine Folge des Sündenfalls waren, den Antrieb zur Sünde bildeten und die positiven Impulse des menschlichen Handelns erstickten.<sup>107</sup> Vor allem der fanatische Hass, den die NS-Propaganda als positiven Wert ausgab, lief dem katholischen Wertesystem diametral zuwider.<sup>108</sup> Die „Wacht“ präsentierte zwei Gegenmodelle zu Hass und politischen Leidenschaften: Zum einen die „Zucht“ des in der geordneten Marschkolonnie oder im disziplinierten Sport seine Leiden-

---

<sup>105</sup> [O.V.], *Im politischen Wirrwarr*, in: Die Wacht 27 (1931), S. 57; [Peter] Heuser, *Der Nationalsozialismus*, in: Die Wacht 27 (1931), März, S. 85ff., hier S. 87.

<sup>106</sup> [Peter] Heuser, *Der Nationalsozialismus*, in: Die Wacht 27 (1931), März, S. 85ff., hier S. 86.

<sup>107</sup> Vgl. Gunnar Hillerdal/Karl-Heinz zur Mühlen/Henning Günther/Henning Schröer, *Art. „Affekt“*, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. I, Berlin 1995, S. 596-625. Zu den gefühlskulturellen Traditionen im Christentum vgl. Andrew Tallon, *Christianity*, in: John Corrigan (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford 2008, S. 111-124.

<sup>108</sup> 1932 verurteilte die Wacht den „Ungeist des Hasses“ ([Ludwig] Wolker, *Sturm 1932*, in: Die Wacht 28 (1932), März, S. 66-72, hier: S. 66). Das Aufpeitschen der Leidenschaften warf die Wacht Sozialisten und Nationalsozialisten gleichermaßen vor (vgl. [O.V.], *Arbeitssuche*, in: Die Wacht 27 (1931), Februar, S. 41ff., hier S. 43; [O.V.], *Volk gegen Volk*, Ebd., S. 55).

schaften beherrschenden Mannes<sup>109</sup> und zum anderen Brüning als „Kanzler der Sachlichkeit“, der wegen seines katholisch-asketischen Habitus allein eine Ernüchterung der bis in Bürgerkriegsnähe gesteigerten politischen Affekte bewirken konnte.<sup>110</sup> Politische Gewalt, wie sie die faschistischen und nationalsozialistischen Kampfbünde als Selbstzweck suchten, verurteilte die „Wacht“ als Brutalität.<sup>111</sup> Die Zeitschrift ging noch im Mai 1933 so weit, den Typus des SA-„Parteigardisten“ als Antithese zum Soldaten zu setzen: Er entwürdigte das Kriegshandwerk „durch Klassenkampf oder einseitige Stellungnahme innerhalb des Volksganzen“.<sup>112</sup>

#### *4. Nach dem Januar 1933: Versuch der Existenzsicherung des KJMV durch den Appell an die Anerkennung männlicher Ehre*

Nach der „Machtergreifung“ verschoben sich die Machtverhältnisse für den KJMV sehr schnell grundlegend. Obwohl sich die Verbandsleitung zunächst Hoffnung machte, das Konkordat würde die katholischen Verbände schützen, demonstrierte das NS-Regime sofort durch gewaltsame Übergriffe und Publikationsverbote, wie weit es zu gehen bereit war, um seine Macht durchzusetzen. Dies ließ es der Führung

---

<sup>109</sup> Zum Zentralbegriff „Zucht“ siehe: [O.V.], *Kundgebung der Reichstagung. Kampfgelehnis für Deutschland!* in: Die Wacht 27 (1931), August, S. 249f., hier S. 249; [Ludwig] Wolker, *Was wollen wir?*, in: Die Wacht 28 (1932), September, S. 268f., hier: S. 268.

<sup>110</sup> [O.V.], *Volk gegen Volk*, in: Die Wacht 27 (1931), Februar, S. 55.

<sup>111</sup> Vgl.: [O.V.], *Vom faschistischen Italien*, in: Die Wacht 25 (1929), S. 124. Trotz der Kritik an den Schattenseiten der Diktatur lobte die Wacht den Marsch auf Rom als „kühne Aktion“ und erwähnte anerkennend, Mussolini habe Ordnung geschaffen. Vgl. zur negativen Beurteilung von Gewalt auch: [O.V.], *Kundgebung der Reichstagung. Kampfgelehnis für Deutschland!* in: Die Wacht 27 (1931), August, S. 249f., hier S. 249. Zur zentralen Bedeutung physischer Gewaltsamkeit für die SA siehe: Reichardt, *Kampfbünde*, v.a. S. 614f., 664.

<sup>112</sup> A. Probst, *Wie komme ich als katholischer Jungmann zur Reichswehr?*, in: Die Wacht 29 (1933), Mai, S. 136f., hier: S. 137.

des KJMV angeraten erscheinen, einen Strategiewechsel vorzunehmen: Noch am 17. Februar 1933 hatte sie einen scharf formulierten Wahlauftritt katholischer Verbände mit unterzeichnet, welcher der neuen Regierung unter Hitler vorwarf, statt einer „Befreiung aus volklicher und nationaler Not“ nur neuen „Parteihaß und Klassenkampf“ und einen „Macht- und Untertanenstaat [...] neuer Prägung“ hervorgebracht zu haben, und dies mit den Worten resümierte: „Was geschehen ist in den letzten Monaten, ist des deutschen Volkes nicht würdig.“<sup>113</sup> Im Oktoberheft des Jahres 1933 unterbreitete die Verbandsspitze dem NS-Regime in der „Wacht“ sodann ein „Friedensprogramm“, das der HJ eine Beendigung der Konflikte unter der Bedingung offerierte, dass dem KJMV „Lebensraum und das Lebensrecht“ erhalten bleibe und es ihm ermöglicht werde, in „wahrer Bruderschaft, [...] in echter deutscher Kameradschaft auf getrennten Wegen dem gleichen Ziel zu[zu]steuern: der Erneuerung des deutschen Volkes auf dem Boden wahren Christentums.“<sup>114</sup> Hier wird offensichtlich, in welcher existenzbedrohender Situation sich der KJMV bereits wahrnahm. Auf der vorhergehenden Seite veröffentlichte die „Wacht“ einen Text, der sich wie eine Kapitulationserklärung liest:

„Das eine steht für uns fest: daß wir nicht kriechend und winselnd, sondern aufrechten Hauptes und festen Schrittes in den neuen Staat eintreten und mit dem Einsatz aller unserer Kräfte [des] Leibes und der Seele ihm zu dienen bereit sind. Gott sei Dank! Alle aufrechten Männer in der nationalsozialistischen Bewegung haben vor dem Achtung, der sich selbst achtet, der mannhaft für seine Überzeugung eintritt. [...] Das dürfen wir heute voll Stolz sagen: der Katholische Jungmännerverband hat ehrlich gekämpft und nicht in unwürdiger

---

<sup>113</sup> Vgl. *Werkjugend* 8 (1933), S. 221f. ND in: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*, Bd. I: 1933-1934, bearb. v. Bernhard Stasiewski, Mainz 1968, Dok. 2. In der *Wacht* wurde der Auftritt nicht publiziert.

<sup>114</sup> [O.V.], *Unser Friedensprogramm*, in: *Die Wacht* 29 (1933), Oktober, S. 294.

Anbiederung jahrelang verfochtene Grundsätze verraten und persönliche Ehre preisgegeben.“<sup>115</sup>

Dies leugnete nicht, dass der KJMV dem NS ein Gegner gewesen war, erhob jedoch die Forderung, dass die Mitglieder des KJMV als Ehrenmänner zu respektieren waren und nicht als geschlagene Feinde willkürlich behandelt werden durften. Das Streben nach politischer Teilhabe im neuen Staat wurde somit als Anspruch auf männliche Ehre formuliert, deren Anerkennung unter „aufrechten“ Männern selbstverständlich sei. Die schmeichelhafte Zuschreibung, bei den Nazis – oder zumindest bei deren maßgeblichem Teil – handle es sich um „aufrechte“ Männer, ist angesichts der realen Erfahrungen, die der KJMV bereits mit ihnen gesammelt hatte, eher als Autosuggestion zu sehen.

Gleichwohl gab die diskursive Strategie, die Anerkennung des katholischen Verbandswesens als eines eigenständigen Partners auf die Respektabilität vollwertiger Männlichkeit zu gründen, die Argumentationslinie vor, welche die „Wacht“ bis zu ihrer Einstellung 1938 weiter verfolgen sollte.<sup>116</sup>

Nach wie vor bildete hierbei die defensive Beweisführung, dass der Katholizismus männlich sei, einen *ersten* wichtigen Bestandteil: Die „Wacht“ beteuerte, die Heiligen seien „unerschrockene Bekenner“ und oft auch tapfere Soldaten gewesen.<sup>117</sup> Insbesondere der Erzengel Michael wurde nun in zeitgemäßer Terminologie als „heldisch“ gepriesen. Zugleich stellte die „Wacht“ eine enge Verbindung zwischen dem christlichen Glauben und der deutschen Nation her, indem sie auf die besondere Verehrung der Deutschen für

---

<sup>115</sup> [O.V.], *Aufrechten Hauptes und festen Schrittes*, in: Die Wacht 29 (1933), Oktober, S. 293f., hier: S. 293.

<sup>116</sup> Inwiefern die Redaktion der Wacht nach 1933 nicht mehr frei über die Publikation bestimmter Texte entscheiden konnte und zum Abdruck welcher Beiträge sie ggf. durch NS-Stellen gezwungen wurde, konnte nicht im Einzelnen geklärt werden.

<sup>117</sup> [O.V.], *Vom Heldischen*, in: Die Wacht 33 (1937), November, S. 14f., hier: S. 14; vgl. auch: Peter Buchen, *In Uniform vor Gott*, in: Die Wacht 34 (1938), September, S. 232.

„ihren“ Erzengel abhob.<sup>118</sup> Wichtig erschien es der „Wacht“ ebenfalls, nach zeitgenössischen Parametern große Männer wie Otto von Bismarck, Johann Wolfgang von Goethe, Ernst Moritz Arndt,<sup>119</sup> August Julius Langbehn<sup>120</sup> und Tschiang Kai Schek<sup>121</sup> als Kronzeugen für das Christentum aufrufen zu können, wenngleich nur zwei davon sich explizit zum Katholizismus bekannten.<sup>122</sup> Auch Christus selbst wurde in die zeitgenössische Heroismus-Ideologie eingebettet, indem die Hingabe seines Lebens als Heldentum definiert wurde.<sup>123</sup> Allerdings versuchte die Zeitschrift an anderer Stelle, das Verständnis von Heldentum doch wieder den nationalsozialistischen Bewertungskategorien zu entziehen: 1936 druckte die Redaktion einen Aufsatz von Johannes Maaßen<sup>124</sup> (dem

---

<sup>118</sup> [O.V.], *Erzengel Michael in der deutschen Geschichte*, in: Die Wacht 33 (1937), September, S. 8f.

<sup>119</sup> Ernst Moritz Arndt (1769-1860), Studium der evangelischen Theologie und Geschichte, nationalistischer Schriftsteller der Befreiungskriegsära, 1818 Professor der Geschichte in Bonn, 1820-1840 Amtsenthebung, 1848/49 Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung.

<sup>120</sup> August Julius Langbehn (1851-1907), Studium der Kunstgeschichte und Archäologie, 1880 Promotion, kulturkritischer Schriftsteller, Antisemit, berühmt durch sein (anonym publiziertes) Buch *Rembrandt als Erzieher* (1890), 1900 Konversion zum Katholizismus.

<sup>121</sup> Chiang Kai-shek (1887-1975), offiziell Jiang Zhongzheng oder Chiang Chung-cheng, chinesischer General (seit 1938 Generalissimus) und Politiker, 1925 Führer der Kuomintang, Oberbefehlshaber der chinesischen Armee, 1930 Konversion zum Christentum (Methodismus), 1947-1949 chinesischer Staatspräsident, 1949 Flucht nach Taiwan vor den kommunistischen Truppen, seit 1950 dort Präsident der chinesischen Exilregierung.

<sup>122</sup> [O.V.], *Männer bekennen Christus*, in: Die Wacht 33 (1937), September, S. 4.

<sup>123</sup> [O.V.], *So will ich werden*, in: Die Wacht 33 (1937), Mai, S. 8f.; vgl. ebenso: [O.V.], *Vom Heldischen*, in: Die Wacht 33 (1937), November, S. 14f.

<sup>124</sup> Johannes Maaßen (1902-1949), Studium der Philosophie, Literatur- und Kunstgeschichte, Geschichte und Theologie, 1927 Promotion, Journalist, u.a. bei der *Germania*, seit 1932 Hauptschriftleiter der Zeitschrift *Junge Front/Michael*, Verbot der Zeitschrift 1936, ab 1937 Schriftleiter der *Neuen Saat* und Lektor beim Karl-Alber-Verlag. Angaben nach: Klaus Gotto, Die Wochenzeitung *Junge Front/Michael*. *Eine Studie zum*

Hauptschriftleiter der wichtigsten katholischen Jugendzeitung „Junge Front“) ab, in dem er betonte, christliche Tapferkeit sei „alles andere als ein innerweltlicher Heroismus, als eine große Geste, als ein jubelndes In-den-Tod-Gehen. [...] Christliche Existenz besteht in Furcht und Zittern und Zagen“.<sup>125</sup> Auch 1937 hob die Zeitschrift noch einmal hervor, dass Christi Leiden der Höhepunkt seines Heldentums gerade in seiner Hilflosigkeit bestanden habe.<sup>126</sup> Dies widersprach allerdings der von der Zeitschrift über Jahre gepflegten Deutungstradition, Heldentum als aktive Handlungsmächtigkeit zu definieren.<sup>127</sup>

Die *zweite*, von der „Wacht“ zur katholischen Selbstbehauptung im NS-Staat genutzte Argumentationsstrategie war das Insistieren darauf, dass sich die Katholiken im neuen Staat voll bewährten: Primär zielte die Zeitschrift darauf ab, die Erhaltung einer katholischen Identität, auch im Rahmen eigener Organisationen, als voll vereinbar mit nationaler Loyalität darzustellen: „Wer bei uns steht, ist national und deutsch im besten Sinne dieses Wortes!“<sup>128</sup> Zunehmend jedoch akzeptierte die Jungmännerbewegung die NS-Institutionen als Rahmen, innerhalb deren man die eigene Verlässlichkeit beweisen wollte. Vor allem der Reichsarbeitsdienst wurde als Organisation bejaht, in der Katholiken „ihren Mann stehen“ konnten und sollten. Obwohl der

---

*katholischen Selbstverständnis und zum Verhalten der jungen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus*, Mainz 1970, S. 214f.

<sup>125</sup> Johannes Maaßen, „Zur ewigen Erinnerung verkündet“, in: Die Wacht 32 (1936), Juni, S. 29f., hier S. 29. Maaßen spielt auf den Beginn der Passion Christi im Garten Gethsemane an (Mk 14, 33).

<sup>126</sup> [O.V.], *Unser Herr im Elend*, in: Die Wacht 33 (1937), März, S. 17.

<sup>127</sup> Dies gilt auch für die sich 1935 in der Wacht verdichtenden Anspielungen auf das Martyrium als „der eigentliche und höchste Akt der Tapferkeit“ (Josef Pieper, *Lamm unter Wölfen*, in: Die Wacht 31 (1935), Januar, S. 13). Die titelgebende Metapher konnte zwar als Anspielung auf die Situation der Katholiken im NS-Staat gedeutet werden, der Beitrag bot jedoch außer der Mahnung zur Geduld keine konkreten Handlungsperspektiven.

<sup>128</sup> [O.V.], *Der Reichsvorstand tagte*, in: Die Wacht 29 (1933), Mai, S. 146f., hier S. 147.

KJMV vor 1933 auf der Freiwilligkeit des Arbeitsdienstes bestanden hatte,<sup>129</sup> wurde in einem Bericht der „Wacht“ von 1936 der Zwangscharakter des RAD nicht kommentiert, sondern die Realität beschönigt: die „Führer“ seien „fast ausnahmslos prächtige Kerle“, und im Lager herrsche „vorbildliche Kameradschaft“. Dies gipfelte darin, dass als Beleg für die errungene Zugehörigkeit der Katholiken ausgerechnet die Tatsache angeführt wurde, dass die fragliche RAD-Abteilung einschließlich des katholischen Berichterstatters dazu bestimmt worden sei, beim Nürnberger Parteitag der NSDAP aufzumarschieren.<sup>130</sup>

Überdies erwies sich das in der Weimarer Republik so intensiv gepflegte Selbstverständnis der katholischen Jungmänner, Kämpfer und Aktivisten zu sein, gegenüber der pervertierten Wertehierarchie des NS als infiltrierbar. So zitierte die „Wacht“ im Juli 1933 zustimmend aus einem Aufruf des Reichswarts der evangelischen Jungmannschaft, der zum „Sturmangriff“ auf Abtreibungen, Geschlechtskrankheiten, Alkohol und Fremdenlegion aufrief und dabei den Jugendverbänden ausdrücklich eine den Staat unterstützende Aufgabe zuwies. Waren diese Ziele den katholischen Bewegungen vor 1933 ebenfalls nicht fremd gewesen, so erhielten sie doch eine neue, NS-konforme Qualität dadurch, dass der Aufruf ausdrücklich das Recht des Staates verteidigte, „rücksichtslos das Gift und den Schmutz aus der Öffentlichkeit des Volkslebens“ zu eliminieren. Die Dringlichkeit solcher Maßnahmen untermauerte der Beitrag dadurch, dass er eine angebliche medizinische Erkenntnis kolportierte, wonach ein Fünftel der Deutschen „geistig und körperlich minderwertig“ sei.<sup>131</sup> Einen Monat später sah die „Wacht“ die Aufgabe der Stoßtrupps darin „zu werben, „daß der Deutsche vor allen

---

<sup>129</sup> Zum Verhältnis der katholischen Jugendorganisationen zum Freiwilligen Arbeitsdienst siehe Göbel, *Jugendverbände*.

<sup>130</sup> [O.V.], *Unsere Leute stehen ihren Mann*, in: Die Wacht 32 (1936), Juni, S. 14.

<sup>131</sup> [O.V.], *Der Sturmangriff der Soldaten Gottes*, in: Die Wacht 29 (1933), Juli, S. 224.



Dingen nur deutsche Ware und deutsche Erzeugnisse kauft“, und damit Hitlers Autarkiepolitik (und möglicherweise auch antisemitische Boykotte) zu unterstützen.<sup>132</sup> Eine eindeutige Abgrenzung zum NS-Regime war auch dadurch erschwert, dass Generalpräses Wolker bereits im September 1933 in der „Wacht“ bekundete, „daß wir den deutschen Staat nationalsozialistischer Prägung[,] seine Idee, seine Führung, seine Formen anerkennen und ihm uns mit ganzer Bereitschaft und ganzer Treue zur Verfügung stellen“.<sup>133</sup>

Die dritte auf eine gleichberechtigte Anerkennung der katholischen Jugend abzielende Strategie der „Wacht“ bestand darin, gegenüber dem neuen Regime geltend zu machen, dass die katholische Jungmännerbewegung immer schon gegen dieselben Feinde gekämpft habe wie der NS und dabei die gleiche Radikalität und Opferbereitschaft an den Tag gelegt habe. Im Oktober 1933, als die „Wacht“, wie oben dargelegt, eine Art Kapitulation veröffentlichte und an die Achtung unter aufrechten Männern appellierte, verwies die Verbandsleitung nochmals darauf, „daß der klassenkämpferische Marxismus nie einen schärferen Feind gehabt hat als die katholischen Jugendverbände“.<sup>134</sup> Parallel hierzu versuchte die katholische Publizistik, nationale Helden aus den eigenen Reihen zu profilieren, die den nationalsozialistischen Heroen ebenbürtig waren. Während hierzu in vielen katholischen Medien die Figur Albert Leo Schlageters als katholischer

---

<sup>132</sup> [O.V.], *Jungvolk im Volkskampfe*, in: Die Wacht 29 (1933), August, S. 248f., hier S. 249.

<sup>133</sup> [Ludwig Wolker], *Für Christi Reich im neuen Deutschland*, in: Die Wacht 29 (1933), September, S. 262ff., hier S. 262. Wahrscheinlich ist diese Loyalitätsbekundung im Rahmen der Verhandlungen der KJMV-Führung mit Ministerialdirektor Buttman und Obergebietsführer Nabersberg um die Zukunft der katholischen Verbände zu sehen, welche im Oktober 1933 stattfanden. (Vgl. Barbara Schellenberger, *Katholischer Jugendwiderstand*, in: Jürgen Schmädeke (Hg.), *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, München/Zürich 1994, S. 314-326, hier S. 317).

<sup>134</sup> [O.V.], *Aufrechten Hauptes und festen Schrittes*, in: Die Wacht 29 (1933), Oktober, S. 293f., hier S. 294.

Held in Anspruch genommen wurde,<sup>135</sup> rief die „Wacht“ den Jugendkraftführer Philipp Klas, der 1923 in Wittlich im Kampf gegen Separatisten und französische Besatzungstruppen getötet worden war, als vorbildhaften Kämpfer „für Deutschland“ aus.<sup>136</sup> In Anverwandlung der Topoi des nationalsozialistischen Heldenkultes beschrieb die „Wacht“ das „blutdurchtränkte Fahrtenhemd mit dem Abzeichen der Deutschen Jugendkraft“, das hier offenbar als Äquivalent zur „Blutfahne“ des Hitler-Putsches von 1923 interpretiert werden sollte.<sup>137</sup> Zu den Feinden, die die katholischen Jungmänner mit den Nazis gemeinsam zu haben meinten, zählten, wie sich in der „Wacht“ andeutet, auch emanzipierte Frauen. So unterstützte die „Wacht“ 1933 ausdrücklich die nationalsozialistische Kampagne „Die deutsche Frau raucht nicht!“, mit der Frauen als „undeutsch“ diffamiert wurden, die sich durch Rauchen im öffentlichen Raum als eigensinnig zeigten.<sup>138</sup>

Den eklatantesten Kurswechsel vollzog die Leitung des KJMV nach 1933 in Hinblick auf die Bewertung von Krieg und Militär. Hierin wird man die *vierte* und wichtigste Strategie zugunsten einer Anerkennung der katholischen Jugend und ihrer Organisationen auf der Basis respektabler Männlichkeit, aber auch die problematischste Aneignung von Bestandteilen des NS-Diskurses sehen müssen. Diese Strategie

<sup>135</sup> Vgl. z.B. M.R.: *Albert Leo Schlageter*, in: *Werkjugend* 9 (1933), Nr. 4, Mai, S. 35. Albert Leo Schlageter (1894-1923), Kriegsfreiwilliger, Offizier, Studium der Theologie und Volkswirtschaft, 1919-1921 Freikorpskämpfer im Baltikum, Ruhrgebiet und Oberschlesien, 1923 Sabotageakte gegen die französische Besatzung im Ruhrgebiet, von einem französischen Kriegsgericht zum Tode verurteilt und 1923 hingerichtet. Zur Vereinnahmung Schlageters als katholischer Held vgl. auch Stefan Zwicker, „*Nationale Märtyrer*“. *Albert Leo Schlageter und Julius Fučík. Heldenkult, Propaganda und Erinnerungskultur*, Paderborn u.a. 2006, S. 108-116.

<sup>136</sup> Peter Koch, *Kämpfer*, in: *Die Wacht* 29 (1933), November, S. 342.

<sup>137</sup> Zur „Blutfahne“ der Nazis siehe Behrenbeck, *Kult*, S. 316; Reichardt, *Kampfbünde*, S. 569.

<sup>138</sup> [O.V.], „*Die deutsche Frau raucht nicht!*“, in: *Die Wacht* 29 (1933), Juni, S. 189.

beruhte im Kern auf der Aussage, dass der Katholizismus besonders gute Soldaten hervorbringe, und dies auch und gerade für die Wehrmacht.

Die Grundlage hierfür bildete eine forcierte retrospektive Umwertung des Ersten Weltkrieges, der in der „Wacht“ nun nicht mehr als grausame Menschenschlächtereie beurteilt wurde, sondern als große Zeit des Heroismus, der in der Jugend mit „heiliger Ehrfurcht und bangem Verlangen“ gedacht werden sollte, um diesem Modell letztlich nachzueifern.<sup>139</sup> Bereits im August 1933 dementierte die „Wacht“ ihre frühere Position, indem sie nun den Ersten Weltkrieg als etwas Großes und Sinnvolles glorifizierte, weil hier die „Idee des Opfers“ zu voller Entfaltung gekommen sei. Die Todessehnsucht nach dem Selbstopfer, wie sie der Kriegskult des NS zu erzeugen suchte, wurde hier bereits als Norm akzeptiert, denn es wurde behauptet, jeder junge Mann hätte seinerzeit an die kämpfende Front gewollt.<sup>140</sup> Entsprechend übernahm die „Wacht“ nun affirmativ die Weltkriegshelden, die vor 1933 von der politischen Rechten verherrlicht worden waren, nämlich den Kampfflieger Manfred von Richthofen<sup>141</sup> sowie 1938 dann auch die jugendlichen Gefallenen von Langemarck, die, so der Mythos, begeistert mit dem

---

<sup>139</sup> [O.V.], *Vor einem Ehrenmal*, in: Die Wacht 34 (1938), März, S. 65f., hier: S. 65.

<sup>140</sup> [O.V.], *Jungvolk im Volkskampfe*, in: Die Wacht 29 (1933), August, S. 248f., hier: S. 249.

<sup>141</sup> [O.V.], *Freiherr von Richthofen, der rote Kampfflieger*, in: Die Wacht 29 (1933), September, S. 279ff. Manfred Freiherr von Richthofen (1892-1918), ab 1917 Kommandeur des Jagdgeschwaders 1, erfolgreichster deutscher Jagdflieger im Ersten Weltkrieg, 1918 im Kampfeinsatz getötet, 1925 Umbettung des Leichnams in einem Staatsakt; als Heldenfigur populär. Vgl. zur Verehrung v. Richthofens auch: Schilling, „*Kriegshelden*“, S. 252-315; sowie allgemein zur symbolischen Aufladung der Figur des Fliegers: Peter Fritzsche, *A Nation of Fliers. German Aviation and the Popular Imagination*, Cambridge, Mass. u.a. 1992.

Deutschlandlied auf den Lippen in den Tod gestürmt waren.<sup>142</sup>

Entsprechend stieß auch die 1935 neu formierte Wehrmacht auf keinerlei Skepsis bei der „Wacht“, vielmehr schilderte sie ein Manöver mit Parade voll Begeisterung. Sie pries die Armee als Erziehungsinstitution der Wehrhaftigkeit, Härte und Dienstbereitschaft für die Nation, mithin als Schule der Männlichkeit *par excellence*,<sup>143</sup> womit sie den bisher beharrlich verteidigten Erziehungsanspruch der Kirche relativierte.<sup>144</sup> Die neu rekrutierten Wehrmachtssoldaten aus den eigenen Reihen stilisierte die Zeitschrift zu positiven Identifikationsfiguren, auf welche die katholischen Jungmänner stolz sein sollten. 1936 druckte sie eine Photographie ab, die einen Wehrmachtssoldaten in Uniform umringt von freudestrahlenden Sturmschärlern zeigte.<sup>145</sup> Im Oktoberheft desselben Jahres brachte sie in der Rubrik „Das schöne Foto“ in doppelseitiger Größe die Aufnahme einer berittenen Wehrmachtseinheit, womit sie nicht nur die Soldaten ästhetisierte, sondern auch im Begleittext die „Pflichterfüllung [...] im Dienste des Volkes“, wie sie der Wehrdienst darstellte, als „ein wesentliches Stück Religion“ deklarierte.<sup>146</sup> Flankierend entwickelte sie 1937 eine Kriegstheologie, die den Krieg zwar nicht als segnenswert

---

<sup>142</sup> [O.V.], *Vor einem Ehrenmal*, in: Die Wacht 34 (1938), März, S. 65f. Zum Langemarck-Mythos vgl. auch: Bernd Hüppauf, *Schlachtenmythen und die Konstruktion des „Neuen Menschen“*, in: Gerhard Hirschfeld (Hg.), *Keiner fühlt sich hier mehr als Mensch ... . Erlebnis und Wirkung des Ersten Weltkriegs*, Essen, 1993, S. 43-84; Arndt Weinrich, *Kult der Jugend - Kult des Opfers. Der Langemarck-Mythos in der Zwischenkriegszeit*, in: *Historical Social Research* 34 (2009), Nr. 4, S. 319-330.

<sup>143</sup> Zur im 19. Jahrhundert aufkommenden Vorstellung, die Armee sei die eigentliche „Schule der Männlichkeit“, siehe: Frevert, *Nation*, S. 228-245.

<sup>144</sup> [O.V.], *Begegnung mit unseren Soldaten*, in: Die Wacht 31 (1935), Oktober, S. 28f. Der Artikel stilisierte die Armee geradezu zum Sehnsuchtsort, der beim Publikum „Heimweh“ auslöste, weil die Soldaten Glück und Stolz verkörperten.

<sup>145</sup> Die Wacht 32 (1936), Juli, S. 24. Vgl. auch den zugehörigen Text: [O.V.], *Fünf Tage Heimaturlaub*, ebd., S. 24f.

<sup>146</sup> Die Wacht 32 (1936), Oktober, S. 16f.

ausgab, ihn jedoch als Verteidigung der Nation „in Gottes Ordnung“ situierte und dazu aufrief, ihn als „Tragik des Irdischen“ zu akzeptieren.<sup>147</sup>

Diese Militarisierung des Religiösen richtete sich wiederum defensiv gegen Vorwürfe, „ein Christ könne kein echter Soldat sein“, wie die „Wacht“ zitierte,<sup>148</sup> doch steigerte sich die Verteidigungshaltung zur Überkompensation, wenn die Zeitschrift mehrfach darauf insistierte, dass das Christentum eine besonders gute Voraussetzung für den Kriegsdienst sei. Denn zum einen, so die „Wacht“, seien für den Christen Zucht, Gehorsam und Tapferkeit gottgewollt und damit in ihrem Verpflichtungscharakter anerkannt,<sup>149</sup> und zum anderen lehre der Glaube, sich von der Diesseitsfixierung zu lösen und zum Sterben bereit zu sein: „Weil wir für die Kirche sterben können, können wir es auch für das Vaterland.“<sup>150</sup> Allmählich verdrängte die Rolle des Soldaten zivile Handlungsnormen: Im Mai 1933 hatte die „Wacht“ noch den Zivilisten als dem Soldaten ebenbürtig bewertet, wenn sie betonte, dass der Soldat zwar „das Symbol der nationalen Ehre und Kraft in großem Maße“ verkörpere, nichtsdestotrotz „ernstes Streben für Familie und Beruf“ den wahren Christen ausmache.<sup>151</sup> Vier Jahre danach riet sie den Wehrdienstleistenden, um der „große[n] Kameradschaft der Feldgrauen“ willen den Zivilisten in sich abzulegen, die militärische „Zucht“ das eigene Denken und Fühlen formen zu lassen und sich in den Gehorsam hineinzuzwingen. Der geforderte

---

<sup>147</sup> Anton Anwander, *Ein Gespräch mit dem Arzt*, in: Die Wacht 33 (1937), Juli, S. 12f.

<sup>148</sup> Peter Buchen, *In Uniform vor Gott*, in: Die Wacht 34 (1938), September, S. 232.

<sup>149</sup> Ebd.

<sup>150</sup> [O.V.], *Vom Heldischen. Ein Brief*, in: Die Wacht 34 (1938), November, S. 14f., hier: S. 15. Siehe auch bereits 1933: A. Probst, *Wie komme ich als katholischer Jungmann zur Reichswehr?*, in: Die Wacht 29 (1933), Mai, S. 136f.: „Dadurch, daß ein Volk durch Gottesfurcht und Glauben die sittlichen Werte sich erhält und pflegt, schafft es die Kampfwerte für die gesunde Erhaltung von Art und Kultur.“ (S. 137).

<sup>151</sup> Ebd.

„Dienst vor Gott“, also der Besuch der Messe, geriet zum Residuum neben „Gewehrreinigen, der Ordnung im Spind und dem Antreten auf dem Kasernenhof“. <sup>152</sup> Christ bzw. Katholik zu sein bedeutete hier also nicht mehr, auch als Soldat bestimmten – möglicherweise von den nationalsozialistischen Vorgaben abweichenden – ethischen Prinzipien zu folgen. Wenn die „Wacht“ diesen Beitrag mit einer Photographie betender Soldaten beim Großen Zapfenstreich illustrierte und zugleich die erste Teilnahme an ihm als eine Art Initiationsritus ankündigte, der die Transformation des Mannes vom Zivilisten zum Soldaten abschließen würde und deshalb freudig und stolz zu erwarten war, so erschien der durch „Zucht“ und Gehorsam auch innerlich durchdisziplinierte Soldat als maximale Steigerungsform von Maskulinität. <sup>153</sup> Dies bekräftigte die „Wacht“ auch noch einmal in ihrem letzten Heft, als ein Beitrag die Frage, ob man in Uniform zum Gottesdienst erscheinen solle, dahingehend beantwortete, dass es für einen Christen „die größte Ehre“ sei, „vor dem Schöpfer in jenem Kleid zu stehen, das der sichtbare Ausdruck aufrechter männlicher Haltung und Sauberkeit ist.“ <sup>154</sup> Entsprechend galt es, nicht die soldatische Praxis an Glaubensmaximen auszurichten, sondern eine Form des Christentums zu kultivieren, welche den Anforderungen der Wehrmacht gewissermaßen „entgegenarbeitete“:

„Darum wäre es töricht, etwa einen Glauben haben zu wollen, der in der Kaserne keinen Platz fände [...]. Wir wollen und wir sollen erweisen, daß unser Geist kein gemeinschaftszerstörender Geist ist, kein Geist der Feigheit und der Fahnenflucht, kein Geist der Unehre und der Würdelosigkeit, sondern überall dort bejahend und aufbauend wirkt, wo er zum Einsatz kommen kann.“ <sup>155</sup>

---

<sup>152</sup> [O.V.], *Helm ab zum Gebet!*, in: Die Wacht 33 (1937), Oktober, S. 19.

<sup>153</sup> Ebd.

<sup>154</sup> Peter Buchen, *In Uniform vor Gott*, in: Die Wacht 34 (1938), September, S. 232.

<sup>155</sup> Ebd.

Gewiss, dies war keine Billigung des Vernichtungskrieges, wie ihn die Wehrmacht ein Jahr später beginnen sollte. Allerdings hatte sich die Führung des Katholischen Jungmännerverbands in ihrem Bemühen, die Nazis von der vollwertigen Maskulinität der Katholiken zu überzeugen und auf dieser Basis zu einem Arrangement zu gelangen, so weit an die Kategorien des NS angenähert, dass sie ihren Mitgliedern kaum noch Orientierungspunkte vorgab, anhand derer sie gegenüber der militärischen Binnen-„Ethik“ der militärischen Kameraderie, des Gehorchens und der Pflichterfüllung Resistenz hätten entwickeln können.

### 5. Fazit

Die Positionsbestimmung des Katholizismus in Gesellschaft und Staat vollzog sich, jedenfalls seit der Ära der europäischen Kulturkämpfe, immer auch im Modus von Konflikten um *gender*-Zuschreibungen. Mit dem *religious revival* des 19. Jahrhunderts und den Auseinandersetzungen um die Trennung von Staat und Kirchen wurde die katholische Kirche zunächst von liberalen Kulturkämpfern, dann aber auch von kircheninternen Kritikern der Ultramontanisierung mit dem Vorwurf defizienter Männlichkeit konfrontiert. Dieser betraf primär den zölibatären Klerus, der sowohl sexualisiert als auch pathologisiert wurde. Da das Aufleben von Religiosität seit der Mitte des 19. Jahrhunderts primär unter dem Aspekt einer Feminisierung des Kirchenvolks und der religiösen Symbolsprache wahrgenommen wurde, gerieten zunehmend auch die kirchentreuen männlichen Laien in den Verdacht der Verweiblichung, da sie sich, wie man ihnen vorwarf, von „sentimentaler“ Frömmigkeit angesprochen fühlten und sich mit der Unterwerfung unter den Herrschaftsanspruch des Papstes nach bürgerlich-nationalistischen Maßstäben „unmännlich“ verhielten.

Um die Jahrhundertwende begannen sich katholische Seelsorger, Laien und Publizisten intensiver mit der Frage

auseinanderzusetzen, wie sich die Kirchenbindung und das Frömmigkeitsengagement laikaler Männer steigern ließen. Als probateste Lösung erschien ihnen eine Maskulinisierung der religiösen Semantik. Doch während vor 1914 darunter vor allem eine Abkehr von der hoch emotionalisierten und ikonographisch androgynen Herz-Jesu-Verehrung<sup>156</sup> sowie eine Aufwertung der typischen Engagementformen von Männern in den Organisationen des katholischen Milieus<sup>157</sup> verstanden wurde, brachte die Kriegstheologie des Ersten Weltkriegs eine folgenschwere Weichenstellung in Richtung Militarisierung und Nationalisierung des Religiösen mit sich. Wohl setzte nach 1918 eine erhebliche Ernüchterung der katholischen Kriegsdeutung ein, die das Leiden im Krieg hervorhob und auf Distanz zu physischer Gewaltsamkeit ging. Allerdings blieb das Leitbild des für das Kollektiv opferbereiten Soldaten intakt und verband sich in der Zwischenkriegszeit auf äußerst wirkungsvolle Weise mit einer neuartigen Jugendideologie und bündischen Organisationsformen.

Der Katholische Jungmännerverband und seine Zeitschrift „Die Wacht“, die hier im Zentrum standen, ließ sich die Vermännlichung der Glaubensformeln und der religiösen Praxis besonders angelegen sein. Anders als vergleichbare Jugendorganisationen beließ er es nicht dabei, die herkömmlichen, nach wie vor stark marianisch ausgerichteten Frömmigkeitsformen als maskulin zu deklarieren. Vielmehr förderte er Formen der symbolischen Praxis, die sich an der zeitgenössischen hegemonialen Männlichkeit orientierten: Deren zentrale Charakteristika waren Jugendlichkeit, athletische Körperlichkeit, Selbstdisziplin sowie die Ausrichtung auf ein aktivistisches und zugleich antiindividualistisches Ethos, das den Dienst am und die Einordnung in das Kollektiv forderte. Während diese Eigenschaften im Rahmen des Jungmännerverbandes zunächst primär im Typus des Jugendbewegten und des Sportlers verkörpert wurden, forcierte

---

<sup>156</sup> Siehe hierzu Busch, *Feminisierung*.

<sup>157</sup> Vgl. Blaschke, *Krise*.



die katholische Jugend am Ende der 1920er Jahre eine Militarisierung sowohl der Selbstinszenierung als auch ihres Selbstverständigungsdiskurses. Am augenfälligsten war dies in der symbolischen Praxis des Aufmarsches und der Selbstbezeichnung als Soldaten, wie sie vor allem von der Sturm-schar gepflegt wurden. Unverkennbar war dies eine Reaktion auf die zunehmende Konkurrenz der rechtsnationalen, v.a. nationalsozialistischen, Kampfbünde. Unter die Vorherrschaft des soldatischen Maskulinitätsmodells geriet zunehmend auch das zivile Pendant des Sportlers. Diese Tendenzen sind ein Beleg dafür, wie weitgehend das bürgerlich-zivile Modell von Männlichkeit in der Weimarer Republik jedenfalls in der jungen Generation seine Hegemonie verloren hatte.

Da die katholischen Publizisten in der „Wacht“ bis zur nationalsozialistischen Machtübernahme dezidiert darauf achteten, sich durch eine Verurteilung von aktiver Gewaltausübung und durch eine Kritik am Radikalnationalismus von den Kernideologemen der rechtsnationalen Kampfbünde zu distanzieren, wird man in der rhetorischen und symbolischen Militarisierung zunächst eine nur partielle Anpassung an Formen der Jugendaktivierung sehen können, die als besonders attraktiv beobachtet wurden.

Tatsächlich gelang es der Leitung des katholischen Jungmännerverbandes im Übergang zur NS-Herrschaft zunächst vergleichsweise erfolgreich, die Jugendlichen in den eigenen Organisationen zu halten und damit eine wichtige Trägergruppe von Resistenz im Katholizismus zu binden,<sup>158</sup> und dies trotz massiver Übergriffe von Staats- wie NSDAP-

---

<sup>158</sup> Bis Mitte 1934 verlor der KJMV etwa 100.000 Mitglieder. Auf der anderen Seite kam es bei vielen verbliebenen Mitgliedern zu einer Intensivierung des Glaubenslebens und des Engagements bis hin zu nicht von der Verbandsleitung initiierten Aktionen in der Öffentlichkeit und bis zur Fortführung der Jugendarbeit in der Illegalität. Siehe hierzu im Überblick: Schellenberger, *Jugendwiderstand*.

Organen und trotz enorm hohen Gleichschaltungsdrucks.<sup>159</sup> Nicht zuletzt blieben die katholischen Jugendverbände wichtige Träger des „Demonstrationskatholizismus“, der dem NS-Regime die Grenzen seines Totalitätsanspruchs aufzeigte.<sup>160</sup>

Die anhaltende Attraktivität katholischer Jugendorganisationen wie der Sturmschar ist auf mehrere Faktoren zurückzuführen: Zum einen boten die neuartigen Organisationsformen, wie sie sich in der Weimarer Republik herausgebildet hatten, eine teilweise Herauslösung der Jugendlichen aus der Familienstruktur und die Möglichkeit einer (begrenzten) Selbstorganisation. Zum anderen bot die sich durchsetzende Kleingruppenarbeit in den Bünden und Vereinen enge interpersonale Beziehungen und verschiedene Formen der homo-sozialen bis männerbündischen Vergemeinschaftung (z.B. gemeinsames Wandern, „Lagerleben“, „Führerabende“), die

---

<sup>159</sup> Zur Diskussion um Resistenz und Widerstand des katholischen Milieus im NS siehe zusammenfassend: Christoph Kösters, *Katholisches Milieu und Nationalsozialismus*, in: Karl-Joseph Hummel/Michael Kießner (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten*, Paderborn u.a. 2009, S. 145-165, hier: S. 162-165.

<sup>160</sup> Vgl. Christoph Kösters, „*Fest soll mein Taufbund immer stehn ...*“. *Demonstrationskatholizismus im Bistum Münster 1933 bis 1945*, in: Rudolf Schlögl/Hans-Ulrich Thamer (Hg.), *Zwischen Loyalität und Resistenz. Soziale Konflikte und politische Repression während der NS-Herrschaft in Westfalen*, Münster 1996, S. 158-184, hier: S. 171f. Er wertet die hohe Beteiligung an Wallfahrten und Bekenntnistagen als Beleg für eine Resistenz des katholischen Milieus, die zunehmend auch Randbereiche des Milieus wieder habe erfassen können. Barbara Stambolis hingegen betont, dass die Wallfahrten zwar durch den Episkopat gezielt genutzt worden seien, um dem NS-Regime die Begrenztheit seines Totalitätsanspruchs vorzuführen, dass dies jedoch nicht den Intentionen der Wallfahrer entsprochen haben müsse, denen es oftmals weniger um eine politische Demonstration, sondern um die Fortführung traditioneller Frömmigkeitsformen gegangen sei. (Barbara Stambolis, *Wallfahrtsfrühling in Dritten Reich. Überlegungen zu Religiosität und Resistenz unter dem Nationalsozialismus*, in: Ludger Grevelhörster/Wolfgang Maron (Hg.), *Religion und Gesellschaft im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts*, Vierow bei Greifswald 1995, S. 159-170).

männliche Identität bestätigten und, nicht zuletzt durch die Aufwertung von maskuliner Körperlichkeit im Wandern und im Sport, in ihrem Status erhöhten. Da der KJMV von vorneherein neue Frömmigkeitsformen zu entwickeln suchte, die nicht traditionell als „sentimental“ konnotiert waren, und die Selbstdarstellung zunehmend auf einen viril-soldatischen Habitus auslegte, konnten die Versuche der NS-Propaganda, die Maskulinität der Katholiken in Zweifel zu ziehen, kaum verfangen. Eher im Gegenteil, den katholischen Jugendlichen konnte plausibel gemacht werden, dass sie eine avanciertere Maskulinität kultivierten als die nationalsozialistischen „Maulhelden“. Überdies enthielt die Kampfretorik, wie sie der KJMV gegen Ende der 1920er Jahre zunehmend intensiv pflegte, offenbar zugkräftige Aktivierungsaufträge, da sie der Kriegsjugend- und Nachkriegsgeneration Möglichkeiten offerierten, dem Modell der Frontsoldaten, und damit der prestigeträchtigsten Form von Maskulinität, nachzueifern. Zugleich gelang es der Kirche bzw. der Verbandsleitung, den Aktivismus der Jugend in kirchenloyale Bahnen zu lenken, indem sie den von der Jugendbewegung auratisierten „Führer“-Begriff auf die eigenen Leitungsstrukturen übertrug und die Jugendlichen des KJMV in die „Katholische Aktion“ einband, die stark auf die Autorität des Klerus setzte.

Trotz der Politisierung der katholischen Jugendarbeit, die um 1931/32 in der expliziten Gegnerschaft zu Kommunismus und NS ihren Höhepunkt erreichte, wurde der jugendliche Aktivismus in der „Wacht“, anders als etwa in der Zeitschrift „Werkjugend“, nicht auf die Verteidigung der demokratischen Republik verpflichtet. Ohnehin wurden wenige Handlungsperspektiven entwickelt, die über die eigene Gruppe bzw. den Bund/Verein oder die Pfarrgemeinde hinaus gereicht hätten. Insofern wurden der katholischen Jugend kaum Parameter vermittelt, wo die Loyalität zum NS-Regime ihre Grenzen hätte finden sollen, zumal die Jugendzeitschriften unter dem Druck der Gleichschaltungswelle,

aber auch von den Versprechungen des Konkordats geblendet, sehr bald explizite Loyalitätsbekundungen gegenüber dem nationalsozialistischen Staat publizierten.

Es blieb somit bei unpolitischer Resistenz, die primär darauf abzielte, als eigenständige Organisation neben der HJ erhalten zu bleiben und so die katholische Jugend dem totalitären Übergriff zumindest teilweise zu entziehen. Dissens war allenfalls noch dort andeutungsweise wahrnehmbar, wo vorsichtig die Repressionsmaßnahmen gegen den KJMV erwähnt wurden, die allerdings wiederum lediglich als Übergriffe einzelner NS-Aktivisten galten und nicht in ihrem systematischen Charakter offengelegt wurden.<sup>161</sup>

Zugleich erwies sich die Argumentationsstrategie der Verbandsleitung, mit der sie im Konflikt mit den Nationalsozialisten eine Anerkennung als Partner eigenen Rechts erwirken wollte, als ausgesprochen zweischneidig: Indem sie betonte, dass die im KJMV organisierten jungen Katholiken auch in den NS-Institutionen wie dem Reichsarbeitsdienst und der Wehrmacht ihre vollwertige Männlichkeit unter Beweis stellten, akzeptierte sie die Maßstäbe dieser Organisationen als diejenigen, an denen man sich zu bewähren hatte. Dies zielte der Intention nach darauf ab, die männliche Identität der KJMV-Mitglieder zu bestätigen, sie dagegen zu immunisieren, dass ihre Maskulinität in Frage gestellt wurde, und ihr Engagement in den katholischen Organisationen als unproblematisch erscheinen zu lassen. Als jedoch die Arbeit der katholischen Bünde und Vereine zunehmend behindert und sie schließlich zur Auflösung gezwungen wurden, hatte

---

<sup>161</sup> Vgl. etwa [Ludwig Wolker], *Für Christi Reich im neuen Deutschland*, in: Die Wacht 29 (1933), September, S. 262ff., hier: S. 262. Die Unterscheidung von Resistenz und Dissens wird entwickelt von Cornelia Rauh-Kühne, *Anpassung und Widerstand? Kritische Bemerkungen zur Erforschung des katholischen Milieus*, in: Detlef Schmiechen-Ackermann (Hg.), *Anpassung, Verweigerung, Widerstand. Soziale Milieus, Politische Kultur und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Deutschland im regionalen Vergleich*, Berlin 1997, S. 145-163, hier: S. 149.

die Verbandsleitung mit dieser Argumentation die ethischen Vorbehalte gegen die NS-Institutionen zerstreut. Deshalb stand einer völligen, widerspruchsfreien Absorption der Katholiken in den RAD und, besonders problematisch, in die Wehrmacht, kaum noch etwas im Wege.

*Holger Arning*

VON KLEINEN LESERN UND GROßEN KRIEGERN

*Ein Plädoyer für die Diskursanalyse von Macht und  
Widerstand*

*1. Kriegsspiele*

„Die einen sind die Deutschen, und die anderen mal Russen, mal Franzosen und mal Polen, und immer kriegen die anderen Schläge, sonst ist es nicht richtig! Soldat spielen, das macht immer viel Freude, nicht wahr?“<sup>1</sup>

Mit diesen Worten beschrieb der Jesuitenpater Georg Alfred Lutterbeck (1902-1966) im Juni 1934 Krieg als lustiges Spiel. Der Artikel erschien unter der Überschrift „Spielen und Lernen“ in der Rubrik „Für unsere Kleinen“ der Recklinghäuser Wochenzeitung „Unser Kirchenblatt“. Auch andere Autoren appellierten an die Abenteuerlust ihrer jungen Leser und legten ihnen militaristische Werte ans Herz.<sup>2</sup> „Unser Kirchenblatt“ war das größte und angesehenste Blatt seiner Art in der Diözese Münster und dehnte sein Erscheinungsgebiet kontinuierlich aus, bis es weite Teile des südlichen, westlichen und zentralen Münsterlandes, des Niederrheins und des nördlichen Ruhrgebiets umfasste. Herausgeber waren mehrere Dechanten, Schriftleiter der Caritasdirektor Otto Schlüsener (1889-1950) aus Recklinghausen und der Kaplan Heinrich Lampe (1889-1970) aus der Duisburger Gemeinde St. Joseph. Als Verleger zeichnete mit Wilhelm

---

<sup>1</sup> Georg Alfred Lutterbeck, Spielen und Lernen, in: *Unser Kirchenblatt* vom 17. Juni 1934, S. 382.

<sup>2</sup> Für weitere Beispiele vgl. Holger Arning, *Die Macht des Heils und das Unheil der Macht. Diskurse von Katholizismus und Nationalsozialismus im Jahr 1934 – eine exemplarische Zeitschriftenanalyse* (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 28), Paderborn 2008, S. 232, 326. Diese im Fach Kommunikationswissenschaft entstandene Dissertation ist die Basis der folgenden Ausführungen.

Bitter (1886-1964) ein Politiker verantwortlich, der dem Zentrum bis zum Schluss treu geblieben war. Wie Bischof Clemens August von Galen, an den sich das Kirchenblatt ausdrücklich anlehnte, zählte er zum rechtskonservativen Flügel der katholischen Partei.<sup>3</sup> Es ist davon auszugehen, dass die Texte „Unseres Kirchenblattes“ breite und einflussreiche Strömungen repräsentieren.<sup>4</sup>

Die Geschichte der Zeitschrift ließe sich mit Leichtigkeit als Konfliktgeschichte schreiben. Das Blatt unterstützte Bischof von Galen entschieden in seinem Kampf gegen Alfred Rosenberg und das „Neuheidentum“, Wilhelm Bitter wurde schon im März 1934 erstmals verhaftet, die Redakteure („Schriftleiter“) wiederholt verwarnt, das Blatt mehrfach verboten. Die Verantwortlichen der Zeitschrift scheuten also die Auseinandersetzung mit dem Regime nicht, sondern bewiesen einen eigenen Standpunkt, Mut und Opferbereitschaft. Auch Lutterbeck geriet mit den Machthabern in Konflikt: 1938 wurde er wegen „staatsabträglicher“ Predigtäußerungen bei Bezirksamt, NSDAP-Kreisleitung und Gestapo gemeldet.<sup>5</sup> Wer auf die Ereignisgeschichte „Unseres

---

<sup>3</sup> Vgl. zur Diskussion um die politische Position von Galens: Rudolf Morsey, Galens politischer Standort bis zur Jahreswende 1933/34 in Selbstzeugnissen und Fremdeinschätzungen bis zur Gegenwart, in: Hubert Wolf/Thomas Flammer/Barbara Schüler (Hg.), *Clemens August von Galen. Ein Kirchenfürst im Nationalsozialismus*, Darmstadt 2007, S. 122-135, und Joachim Kuropka, Politik für die Seelsorge. Anmerkungen zu Rudolf Morseys Beitrag, in: Ebd., S. 136-145.

<sup>4</sup> Zur Repräsentativität ausführlich Arning, *Macht*, S. 81-86, 93f., 467f. Vgl. als Hintergrund jetzt auch Bernd Söseemann, Konziliante Kommunikation im Katholizismus während der NS-Diktatur. Die frühen Phasen medialer Selbstvergewisserung und national-sozialer Sinnstiftung, in: Wolfram Pyta u.a. (Hg.), *Die Herausforderung der Diktaturen. Katholizismus in Deutschland und Italien 1918-1943/45*, Tübingen 2009, S. 137-173.

<sup>5</sup> Es folgten ein Reichsredevorbot und ein Verfahren wegen Vergehens gegen den Kanzelparagraphen, das jedoch 1938 eingestellt wurde. Vgl. Ulrich von Hehl u.a. (Bearb.), *Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 37), 3. Aufl., Paderborn u.a. 1996, Bd. 2, S. 1605.

Kirchenblattes“ blickt, muss zu dem Schluss kommen: Es war bis zu seinem frühen Verbot im März 1937 ein Hort des geistigen Widerstandes, zumindest bis zur Stufe 3 („Protest“) der vierstufigen Widerstandsmodelle.<sup>6</sup>

Bei genauerer Betrachtung muss dieses Urteil jedoch differenziert werden. „Das Faktum der Verfolgung besitzt für die Frage nach dem Widerstand keine Relevanz“<sup>7</sup>, schreibt Thomas Breuer zu Recht. Und bedeutete es nicht auch ein Mitwirken an der nationalsozialistischen Macht, wenn Lutterbeck Kindern militaristische Handlungsmuster und nationale Feindbilder vermittelte? Die Ereignisgeschichte bedarf der Ergänzung durch einen detaillierten Blick auf die Mentalitäten und Diskurse. Einem normativen Widerstandsbegriff, der sich auf Personen und deren Intentionen, Ansprüche, Möglichkeiten und Opfer bezieht, sollte ein funktionaler, an Wirkungen orientierter Widerstandsbegriff an die Seite gestellt werden. Der Streit darüber, welche Perspektive die richtige ist und wie strenge Kriterien an das Etikett „Widerstand“ anzulegen sind, ist letztlich müßig. Beide Begriffe haben ihre Berechtigung und sind per se weder apologetisch noch denunziatorisch. Eine ausgewogene Beschreibung des Verhältnisses von Katholizismus und Nationalsozialismus scheitert aber oft an einem anderen Problem: Wer nach Widerstand jeder Art sucht, darf von Kollaboration und Mitarbeit nicht schweigen und muss diese vergleichbar umfassend definieren – egal, ob er einen biographischen, sozialgeschichtlichen, erfahrungsgeschichtlichen oder diskursanalytischen Ansatz verfolgt. Dem sehr weit gefassten Resistenz-

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu aktuell wieder Konrad Reppen, Widerstand oder Abstand? Kirche und Katholiken in Deutschland 1933 bis 1945, in: Klaus Hildebrand/Udo Wengst/Andreas Wirsching (Hg.), *Geschichtswissenschaft und Zeiterkenntnis. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Festschrift für Horst Möller)*, München 2008, S. 555-558, hier S. 556.

<sup>7</sup> Thomas Breuer, Widerstand oder Milieubeauptung? Deutscher Katholizismus und NS-Staat, in: Pyta u.a. (Hg.), *Herausforderung*, S. 223-248, hier S. 225.



Begriff<sup>8</sup> und dem Vierstufenmodell des Widerstands fehlten bisher aber die prägnanten Gegenbegriffe. Das von Olaf Blaschke vorgeschlagene Vierstufenmodell der Kollaboration<sup>9</sup> ist daher sehr zu begrüßen. Doch auch die Begriffe Michel Foucaults sind, trotz ihrer mangelnden Präzision und der berechtigten Kritik an ihnen, heuristisch wertvoll, um das Verhältnis von Katholizismus und Nationalsozialismus zu beschreiben, denn sie lenken den Blick auf die enge Verflechtung von Macht und Widerstand und ihre breite gesellschaftliche Streuung: Die Macht, so Foucault, „ist etwas, was sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht“<sup>10</sup>.

Mit Blick auf das „Dritte Reich“ bedeutet das: Nicht nur Soldaten, Lokführer und Krankenschwestern trugen zur Produktivität der Gesellschaft und damit zur Macht des Nationalsozialismus bei, sondern alle Werktätigen und sogar Hausfrauen in ihrer vermeintlichen Privatsphäre<sup>11</sup> und Zwangsarbeiter. Allenfalls Emigranten, Unfähige und Saboteure konnten der Macht entkommen – und selbst sie konnten den Herrschern indirekt in die Hände spielen, indem sie Vorwände für „Gegenmaßnahmen“ lieferten. Als Grundlage für die Bewertung der Handlungen der beteiligten Personen mit Kategorien wie „Verantwortung“ oder gar „Schuld“ ist ein funktionaler Widerstandsbegriff daher nicht geeignet. Die Feststellung, eine Person oder ein soziales System sei in die Macht eingebunden gewesen, darf nicht als Anklage missverstanden werden. Im „Dritten Reich“ war jeder durch

---

<sup>8</sup> Vgl. Martin Broszat, Resistenz und Widerstand. Eine Zwischenbilanz des Forschungsprojekts, in: Ders./Elke Fröhlich/Anton Grossmann (Hg.), *Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt*, Teil C (Bayern in der NS-Zeit 4), München/Wien 1981, S. 691-709.

<sup>9</sup> Vgl. den Beitrag von Olaf Blaschke in diesem Band.

<sup>10</sup> Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen* (Sexualität und Wahrheit 1), Frankfurt a. M. 1983, S. 115.

<sup>11</sup> Vgl. Claudia Koonz, Erwidern auf Gisela Bocks Rezension von „Mothers in the Fatherland“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 18 (1992), S. 394-399 und Gisela Bock, Ein Historikerinnenstreit?, in: Ebd., S. 400-404.

alltägliche Handlungen, deren Folgen er nicht intentional beeinflussen konnte, in die Macht eingebunden. Es gab kein richtiges Leben in der falschen Gesellschaft – aber selbstverständlich große Unterschiede im Ausmaß, in der Unmittelbarkeit und in der Intention des Mittuns.

Auf der Ebene der Diskurse wurde im Sinne Niklas Luhmanns die Semantik „gepflegt“<sup>12</sup> mit Wissen Macht geschaffen und damit die Richtung der Macht verhandelt. Die Autoren „Unseres Kirchenblattes“ waren nicht gezwungen, Kindern nationale Feindbilder und militaristische Werte zu vermitteln. „Unser Kirchenblatt“ stand es 1934 immer noch frei, der im Reichskonkordat geforderten Enthaltbarkeit bei politischen Themen durch Schweigen zu entsprechen.<sup>13</sup> Doch Bellizismus und Militarismus waren in der späten Weimarer Republik weit verbreitet, ein Generationenphänomen, das junge Männer über alle politischen Lager hinweg miteinander verband.<sup>14</sup> Die katholische Kirche, deren hegemoniale

---

<sup>12</sup> Vgl. zur Unterscheidung der „gepflegten Semantik“ vom „semantischen Apparat“ zusammenfassend Frank Becker, Einleitung. Geschichte und Systemtheorie – ein Annäherungsversuch, in: Ders., (Hg.), *Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien* (Campus Historische Studien 37), Frankfurt a. M./New York 2004, S. 7-28, hier S. 13f.

<sup>13</sup> Die Redakteure der Kirchenpresse unterstanden zunächst nicht dem Schriftleitergesetz vom 4. Oktober 1933 und hatten daher relativ große Freiheiten. Spätestens seit 1936 nahmen die Nationalsozialisten durch zahlreiche „Sprachregelungen“ und „Auflagenachrichten“ auch direkt Einfluss auf den Inhalt der Kirchenblätter, vgl. Karl A. Altmeyer, *Katholische Presse unter NS-Diktatur. Die katholischen Zeitungen und Zeitschriften Deutschlands in den Jahren 1933 bis 1945*, Berlin 1962, u.a. S. 163f., 182f., 186ff., und August Brecher, *Kirchenpresse unter NS-Diktatur. Die katholische Kirchenzeitung für das Bistum Aachen im Dritten Reich*, Aachen 1988, S. 77-80.

<sup>14</sup> Bernd-A. Rusinek, Die Kultur der Jugend und des Krieges. Militärischer Stil als Phänomen der Jugendkultur der Weimarer Zeit, in: Jost Dülfer/Gerd Krumeich (Hg.), *Der verlorene Frieden. Politik und Kriegskultur nach 1918* (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte, Neue Folge 15), Essen 2002, S. 171-198, und ders., Krieg als Sehnsucht. Militärischer Stil und „junge Generation“ in der Weimarer Republik, in: Jürgen Reuleke (Hg.), *Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 58), München

Strömungen sonst seit der Französischen Revolution zumeist um Distanz zum „Zeitgeist“ bemüht waren, hätte andere Traditionen stark machen können, wie sie zum Beispiel der „Friedensbund der deutschen Katholiken“ vertreten hatte.<sup>15</sup>

Im Folgenden soll der Katholizismus, wie er sich in der ersten Jahreshälfte 1934<sup>16</sup> in „Unserem Kirchenblatt“ darstellte, diskursanalytisch zwischen Macht und Widerstand verortet werden. Dabei werden Aspekte in den Vordergrund gestellt, die für das in den vergangenen Jahren breit diskutierte Thema „Kirchen im Krieg“ besonders relevant sind. Die 1934 noch anhaltende „Phase der Illusionen“<sup>17</sup> dürfte bestens geeignet sein, um Verschränkungen, aber auch unüberbrückbare Differenzen zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus aufzuzeigen. Zuvor muss allerdings geklärt werden, was für den untersuchten Zeitraum überhaupt unter „Nationalsozialismus“ und „Katholizismus“ verstanden werden soll.

---

2003, S. 125-144. Zum Katholizismus vgl. den Beitrag von Andrea Meissner in diesem Band

<sup>15</sup> Dem Friedensbund sprachen zwar einige Bischöfe ihre Anerkennung aus, er blieb aber ein Randphänomen. Vgl., in marxistischer Terminologie, aber durchaus wohlwollend, Konrad Breitenborn, *Der Friedensbund deutscher Katholiken. 1918/19-1951*, Berlin (Ost) 1981; Beate Höfling, *Katholische Friedensbewegung zwischen zwei Kriegen. Der „Friedensbund Deutscher Katholiken“ 1917-1933* (Tübinger Beiträge zur Friedensforschung und Friedenserziehung 9), Waldkirch 1979, und Johannes Horstmann (Hg.), *75 Jahre katholische Friedensbewegung in Deutschland. Zur Geschichte des Friedensbundes Deutscher Katholiken und von Pax Christi* (Katholische Akademie Schwerte: Akademie-Vorträge 44), Schwerte 1995.

<sup>16</sup> Die Grenzen des untersuchten Zeitraums ergaben sich daraus, dass „Unser Kirchenblatt“ erst am 17. Dezember 1933 die Nachfolge des sehr viel lokaler orientierten „Recklinghäuser Kirchenblattes“ antrat und die Juni-Morde einen möglichen Diskurs-Einschnitt markieren.

<sup>17</sup> Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen. 1918-1934, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1977.

## 2. Systeme und Diskurse: Katholizismus und Nationalsozialismus im Jahr 1934

Um die katholische Teilgesellschaft und den Nationalsozialismus zu umgrenzen, bietet sich ein Rückgriff auf die präzisen Begriffe der Systemtheorie an: Sie sind, weil ihnen keine charakteristische Funktion für die Gesamtgesellschaft zuzuordnen ist, für sich genommen nicht als Funktionssysteme zu definieren. Um den Katholizismus zu beschreiben, ist zu berücksichtigen, dass die Gesellschaft Deutschlands vor dem Zweiten Weltkrieg nicht nur funktional, sondern auch segmentär unterteilt war. Das Korrelat des umfassend verstandenen „katholischen Diskurses“ kann deswegen als *katholische Teilgesellschaft*<sup>18</sup> bezeichnet werden. Diese umschloss Bereiche verschiedener Funktionssysteme, die jedoch von den Codes der Religion sowie den Programmen des Katholizismus und der Organisation Kirche, also letztlich vom Transzendenzbezug und der Orientierung an einem jenseitigen Heil<sup>19</sup> überlagert waren.

Anders als der Katholizismus war der Nationalsozialismus nicht in einem bestimmten Segment der Gesellschaft fest verwurzelt. Er knüpfte zwar an verschiedene traditionelle Diskursstränge an, trug jedoch eher die Züge einer Protestbewegung, die sich aus verschiedenen Milieus und Schichten

---

<sup>18</sup> Der Begriff der Teilgesellschaft, der hier dem des „Milieus“ vorgezogen wird, findet sich beispielsweise auch beim Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: *Westfälische Forschungen* 43 (1993), S. 588-654, hier S. 616.

<sup>19</sup> Vgl. zur Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz beziehungsweise von Heil und Verdammnis als Charakteristikum der Religion Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, S. 77, 150f., 207f., und Franziska Metzger, *Religion, Geschichte, Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven* (Religionsforum 6), Stuttgart 2010, S. 176f.

speiste.<sup>20</sup> Es gelang dem Nationalsozialismus, weite Teile der Gesellschaft auf seine Ziele hin zu mobilisieren, sodass er die Kriterien erfüllt, mit denen Luhmann Protestbewegungen als sich selbst reproduzierende, autopoietische Systeme kennzeichnet. 1934 bestimmte er bereits die Entscheidungsprogramme zahlreicher Funktionssysteme. Er hatte das politische System fast vollständig okkupiert und erhob jetzt den Anspruch, sein Programm im Rahmen der sogenannten Gleichschaltung überall durchzusetzen.

Wie die katholische Teilgesellschaft kann also auch der Nationalsozialismus als soziales System beschrieben werden, das von einem Funktionssystem (Politik beziehungsweise Religion) ausgehend die Autonomie anderer Funktionssysteme überlagerte. Diesen sozialen Systemen sind jeweils eigene Diskurse zuzuordnen. Der gesamtgesellschaftliche Diskurs wird hier also primär über seinen sozialen Ort, nicht, wie sonst häufig üblich, nach Inhalten und Themen differenziert.

Wenn im Folgenden im Singular von *dem* Diskurs der katholischen Teilgesellschaft oder des Nationalsozialismus die Rede ist, soll damit keineswegs Einheitlichkeit und Beständigkeit impliziert sein.<sup>21</sup> Die Diskursanalyse soll es vielmehr ermöglichen, den Blick auf die Vielfalt, die Zweideutigkeiten, die Brüche, die Ränder, die Verästelungen und Verschränkungen zu lenken. Dabei geht es weniger um die Rekonstruktion einer theologischen Höhenkammliteratur als um populäre und handlungsrelevante Argumentationsmuster, wie sie sich zum Beispiel gerade in den Pfarrnachrichten finden ließen.

---

<sup>20</sup> Zu Protestbewegungen vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (2 Bde.), Frankfurt a. M. 1998, S. 847-865.

<sup>21</sup> Vgl. zu den Differenzierungsebenen der „katholischen Kommunikationsgemeinschaft“ Metzger, *Religion*, S. 146-161.

### 3. Der Nationalsozialismus und seine diskursiven Strategien

Die Macht des Nationalsozialismus gründete 1934 nicht in erster Linie auf dem Einsatz von Gewalt oder einer manipulativen Propaganda, sondern auf der Zustimmung einer Bevölkerungsmehrheit, die fest in die Gesellschaft des „Dritten Reichs“ integriert wurde – ein Phänomen, das unter dem Schlagwort „Volksgemeinschaft“ in jüngster Zeit eingehend untersucht worden ist.<sup>22</sup> Der Einfluss der Propaganda beruhte weniger darauf, dass die NSDAP eine „besondere Finesse bei der Evaluierung der ‚Volksmeinung‘ entwickelte“, als darauf, dass sie „selbst Bestandteil jenes Meinungsklimas war, dem sie politisch Ausdruck verlieh“<sup>23</sup> – und zu dem auch der Katholizismus seinen Beitrag geleistet haben dürfte.

Die verbreitete Mitwirkung am Projekt der Volksgemeinschaft konnte sich der Nationalsozialismus nur sichern, indem er im Gegenzug die Bedürfnisse von Organisationen, Institutionen und Individuen bediente – oder es zumindest überzeugend versprach.<sup>24</sup> Grob unterscheiden kann man

---

<sup>22</sup> Vgl. zum Beispiel die Beiträge in Frank Bajohr/Michael Wildt (Hg.), *Volksgemeinschaft. Neue Forschungen zur Gesellschaft des Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 2009, und Elisabeth Weber, Tagungsbericht: Hitler und die Deutschen. Volksgemeinschaft und Verbrechen, 8. Februar 2010, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=2991>. Mit Blick auf den Zweiten Weltkrieg außerdem immer noch hilfreich der Überblick von Thomas Kühne, Der nationalsozialistische Vernichtungskrieg und die „ganz normalen“ Deutschen. Forschungsprobleme und Forschungstendenzen der Gesellschaftsgeschichte des Zweiten Weltkriegs, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 39 (1999), S. 580-662 und 40 (2000), S. 440-486.

<sup>23</sup> Daniel Mühlenfeld, Zur Bedeutung der NS-Propaganda für die Eroberung staatlicher Macht und die Sicherung politischer Loyalität, in: Christian A. Braun/Michael Mayer/Sebastian Weitkamp (Hg.), *Deformation der Gesellschaft? Neue Forschungen zum Nationalsozialismus*, Berlin 2008, S. 93-117, hier S. 116.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S. 108: „Die Bindekraft des Nationalsozialismus lag also vielmehr in der Befriedigung elementarer Wünsche, Bedürfnisse und Erwartungen der Bevölkerung.“

dabei physiologische Grundbedürfnisse (nach Nahrung und Unterkunft) von solchen nach menschlichen Beziehungen (Anerkennung, Liebe) und nach Sinn, Orientierung und Selbstverwirklichung. Dazu kommen scheinbar irrationale Bedürfnisse, die sich aus unbewussten Verwerfungen in der Persönlichkeitsstruktur ergeben.<sup>25</sup>

Um zentrale Schlagworte des Nationalsozialismus wie „Rasse“, „Kampf“ und „Volksgemeinschaft“ entstanden emotional und normativ aufgeladene und häufig stark vereinfachende Sprachmuster. Über diese wurden im gesamtgesellschaftlichen Diskurs die wichtigsten Mythen<sup>26</sup> des Nationalsozialismus verhandelt: Kategorien der Weltdeutung, die Gesellschafts- und Kulturideale, die Modelle der politischen Ordnung, die Zukunftsvisionen und Ursprungsmythen sowie die geschlechtsspezifischen Rollenideale des Nationalsozialismus. Dazu kamen die Feindbilder des Nationalsozialismus, vor allem das Judentum.

Die Mythen und Feindbilder lassen sich als *diskursive Strategien* beschreiben, mit denen vom Einzelnen Opfer zum Erreichen der gemeinsamen Ziele gefordert und im Gegenzug Bedürfnisbefriedigungen versprochen wurden. Mit Blick auf Macht und Widerstand geht es in diesem Sinne nicht nur

---

<sup>25</sup> Zur Kategorisierung der menschlichen Bedürfnisse vgl. Abraham H. Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, 9. Aufl., Reinbek 2002; Seev Gasiot, *Menschliche Bedürfnisse. Eine theoretische Synthese*, Frankfurt a. M. 1981, und Joachim Westerbarkey, *Das Geheimnis. Zur funktionalen Ambivalenz von Kommunikationsstrukturen*, Opladen 1991, vor allem S. 200-205. Außerdem lohnt ein vorsichtiger Seitenblick auf psychoanalytisch geprägte Ansätze, vgl. Theodor W. Adorno u.a., *The Authoritarian Personality*, New York 1950; Wilhelm Reich, *Die Massenpsychologie des Faschismus*, Berlin/Köln 1971; Erich Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974, oder auch Klaus Theweleit, *Männerphantasien* (2 Bd. in 1), Basel/Frankfurt a. M. 1986.

<sup>26</sup> Einige Gemeinsamkeiten gibt es zwischen den hier beschriebenen diskursiven Strategien und dem Begriff des „politischen Mythos“, wie ihn Ernst Cassirer unter dem Eindruck des Nationalsozialismus geprägt hat, vgl. Ernst Cassirer, *Vom Mythos des Staates*, Zürich 1949, aber auch zu den „sozialen Mythen“ bei Georges Sorel, *Über die Gewalt*, Frankfurt a. M. 1981 (zuerst 1908).

um das *Was* oder das kulturwissenschaftliche *Wie*<sup>27</sup> der Konstruktion von Wirklichkeit, sondern auch um das *Wozu*. Die psychischen und sozialen Funktionen der diskursiven Strategien sind untrennbar miteinander verbunden. Sie koordinieren soziale Handlungen, indem sie geben und nehmen, Hoffnungen und Ängste wecken, indem sie mit dem Kommunismus, wirtschaftlichem Niedergang, gesellschaftlicher Degeneration und, individuell, mit Verachtung, Ausschluss aus der Gemeinschaft oder gar ewiger Verdammnis drohen. Besonders mächtig sind sie, wenn sie außerdem gesellschaftliche Brüche wie Generationskonflikte und „cleavages“<sup>28</sup> für sich nutzen: Der Nationalsozialismus zog Energie aus der Abneigung der Jungen gegen die Alten, der Männer gegen die Frauen, der Armen gegen die Reichen, der Ungebildeten gegen die Gebildeten und der Landbewohner gegen die Städter – und das, ohne die jeweils andere Fraktion vollkommen zu verprellen, weil er für diese immer alternative diskursive Strategien bereithielt. Die Befriedigung materieller und vor allem nicht-materieller Grundbedürfnisse wie Anerkennung, Status und Selbstachtung versprochen und leisteten die Nationalsozialisten massenhaft<sup>29</sup> sie darf nicht allein als propagandistische Täuschung abgetan werden.

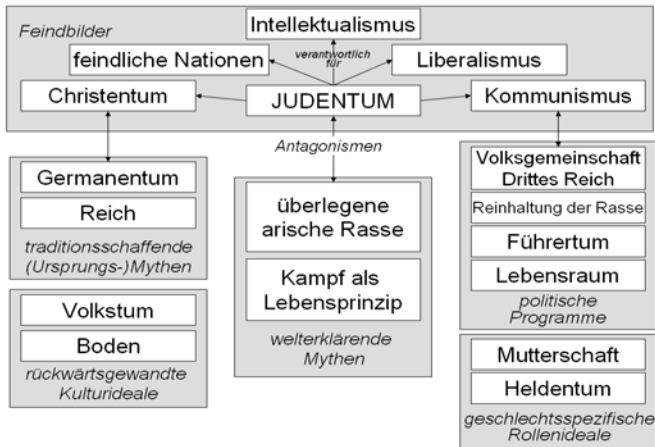
---

<sup>27</sup> Vgl. Urs Allematt, Katholizismus und Kultur. Europäische Forschungsperspektiven, in: Katarzyna Stokłosa/Andrea Strübind (Hg.), *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA (Festschrift Gerhard Bieser)*, Göttingen 2007, S. 273-285, hier S. 276f.: „Kulturwissenschaftler interessieren sich nicht so sehr für das *Was*, als vielmehr für das *Wie* der Konstruktion von Wirklichkeit.“

<sup>28</sup> Vgl. das Konzept der vier politisierbaren „cleavages“ von Seymour Martin Lipset/Stein Rokkan, *Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction*, in: Dies. (Hg.), *Party Systems and Voter Alignments. Cross-National Perspectives*, New York 1967, S. 1-66. Dieses Konzept greift auch der Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster, *Katholiken*, vor allem S. 116, auf.

<sup>29</sup> Vgl. zum Beispiel Hans-Ulrich Thamer, *Volksgemeinschaft: Mensch und Masse*, in: Richard van Dülmen (Hg.), *Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000*, Wien u.a.1998, S. 367-386, hier S. 385. Thamer beschreibt mit Blick auf die Volksge-





Wichtige Mythen und Feindbilder des Nationalsozialismus sind in der untenstehenden Abbildung graphisch dargestellt. Selbstverständlich leuchten sie nicht die ganze Vielfalt und Breite der Ideologie aus, sondern werfen nur Spotlights auf Schwerpunkte und Knoten des Diskurses. Dabei kommt es zwangsläufig zu Überlappungen, zum Beispiel rund um die Schlagwörter „Held“ und „Kampf“, während andere Bereiche im Dunkeln bleiben. Dennoch sollte es möglich sein, mit ihrer Hilfe die zentralen Kategorien des nationalsozialistischen Wirklichkeitsmodells und die wesentlichen Strategien zu erfassen, die das Handeln der einzelnen Menschen beeinflussten.

Der Nationalsozialismus hatte eine äußerst flexible Doktrin, diverse Strömungen konnten nebeneinander existieren und je nach taktischem Kalkül von der Propaganda hervorgehoben oder in den Hintergrund gedrängt werden. Dennoch gab es einige Grundelemente, die grob die Richtung der angestrebten Entwicklung vorgaben, während der Führermythos Hitler die Macht sicherte, diese Richtung durchzusetzen. Als handlungsleitender Kern des Nationalsozialismus

---

meinschaft „symbolische Aktivitäten“, die „ein Gefühlsvakuum füllen“.

sind *ex post* eindeutig der radikale Vernichtungsantisemitismus und der Rassismus zu identifizieren. Dementsprechend sind Macht und Widerstand mit Blick auf Völkermord und Vernichtungskrieg zu unterscheiden. Wie konnte der Nationalsozialismus die deutsche Gesellschaft für seine Verbrechen mobilisieren? Wie weit und warum war die katholische Teilgesellschaft eingebunden? Das sind die entscheidenden Fragen. Nicht unwesentlich für die Bewertung des christlichen Widerstandes ist dabei, ob die Kirchenfeindlichkeit des Nationalsozialismus zu dessen Kern gezählt wird und schon die Selbstbehauptung des Katholizismus ihm damit auf einem wesentlichen Feld entgegenwirkte.

Zu berücksichtigen ist außerdem, dass die diskursiven Strategien im Nationalsozialismus des Jahres 1934 anders gewichtet waren als in seiner rückblickenden Darstellung. Während des Bündnisses mit den konservativen Eliten umfasste er noch viele gemäßigte Diskursstränge, die er erst später abstieß. Viele Kirchenvertreter hofften, die Nationalsozialisten, ähnlich wie die Faschisten in Italien oder die Sozialdemokraten nach dem Ersten Weltkrieg, zähmen zu können. Das war nicht so abwegig, wie es im Nachhinein erscheint.

Zudem diente der Nationalsozialismus als Projektionsfläche für die verschiedensten Hoffnungen und Wünsche. Die Programmatik der diskursiven Strategien blieb im Jahr 1934 oft widersprüchlich und vage. Auf eine eigenartige Weise war der Nationalsozialismus pluralistisch. Nicht immer verlangte er absolute Gefolgschaft. Oft schuf er machtnahe Reservate, in denen fremde Diskurse ungestört weiterfließen konnten, während ihre oppositionellen Strömungen unmerklich versiegtten. Mit seiner „Omnibus-Struktur“<sup>30</sup> bildete er ein umfassendes Reservoir, aus dem die Propaganda Parolen für jeden Zweck schöpfen konnte. Was hatte er dem Katholi-

---

<sup>30</sup> Thomas Nipperdey, 1933 und Kontinuität der deutschen Geschichte, in: *Historische Zeitschrift* 227 (1978), S. 86-111, hier S. 101.

zismus zu bieten? Welche Bedürfnisse und Wünsche sprach er an? Wie weit und weswegen wollten auch die Katholiken „dem Führer entgegen arbeiten“<sup>31</sup>? Das soll im Folgenden exemplarisch am Beispiel der Mythen des Kampfes und des Heldentums in „Unserem Kirchenblatt“ skizziert werden.

#### 4. Kampf- und Heldenmythen in „Unserem Kirchenblatt“

In „Unserem Kirchenblatt“ lassen sich etliche Argumentationsmuster erkennen, die für die semantische und materielle Aufrüstung der Gesellschaft von Bedeutung waren. Dazu zählen Deutungen des Ersten Weltkrieges, Interpretationen der normativen Vorgaben des Neuen Testaments sowie die Diskussion des Selbstbildes und vor allem des Männlichkeitsideals.

Der *Erste Weltkrieg* wurde in „Unserem Kirchenblatt“ zumeist negativ erinnert, aber nicht an den Kriterien eines „Gerechten Krieges“ gemessen. Ein friedliches Zusammenleben der Völker erschien grundsätzlich erstrebenswert und in der Gottebenbildlichkeit aller Menschen angelegt. Mystifizierungen des Fronterlebnisses nach Art Ernst Jüngers waren nicht zu finden, es überwog die Leiderfahrung „in dem verfluchten Kriege“<sup>32</sup>? Krieg galt zumeist als Folge der Sünde<sup>33</sup> oder des Versagens der Politik<sup>34</sup>. Kardinal Faulhaber sprach sogar die Frage der Theodizee an: „Im Kriege hat

---

<sup>31</sup> So die Kapitelüberschrift bei Ian Kershaw, *Hitler*, Bd. 1: 1889-1936, 2. Aufl., Stuttgart 1998, S. 663.

<sup>32</sup> Gerta Staabs, Winterhilfe, in: *Unser Kirchenblatt* vom 4. Februar 1934, S. 75. Vgl. auch Anonymus, Habt Vertrauen, denn ich habe die Welt überwunden, in: *Unser Kirchenblatt* vom 29. Juli 1934, S. 468f., hier S. 468. Vgl. auch Max Biber, Die Mutter im Krieg. Zum Muttertag erzählt, in: *Unser Kirchenblatt* vom 13. Mai 1934, S. 297.

<sup>33</sup> Vgl. Anonymus, Was die heiligen Väter über die Sünde sagen, in: *Unser Kirchenblatt* vom 18. Februar 1934, S. 105 (ein „Lückenfüller“ auf der Pfarrnachrichten-Doppelseite).

<sup>34</sup> Vgl. Otto Schlüsener, Der große Umbruch. Zum „Gesetz zur Ordnung der nationalen Arbeit“, in: *Unser Kirchenblatt* vom 18. Februar 1934, S. 103.

man gefragt: Wie kann Gott diesem Massenmorden so lange zuschauen?“<sup>35</sup> Die Deutungen des Ersten Weltkrieges in „Unserem Kirchenblatt“ bewegten sich damit überwiegend im Rahmen der klassischen Kriegstheologie, wie sie aus erfahrungsgeschichtlicher Perspektive vor allem der Tübinger Sonderforschungsbereich 437 „Kriegserfahrung – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit“ herausgearbeitet hat.<sup>36</sup> Auffällig ist, dass der Versailler Friedensvertrag kaum thematisiert wurde und die Dolchstoßlegende keinen Widerhall fand.<sup>37</sup> Clemens August von Galen bekräftigte allerdings:

„Das deutsche Volk kämpft einen gewaltigen Kampf um die äußere Freiheit und die Anerkennung seiner Gleichberechtigung in der Völkerfamilie. Und mit heißem, vaterlandsliebenden Herzen stehen wir in diesem Kampf hinter dem Führer, den Gottes Vorsehung auf seinen verantwortungsvollen Posten berufen hat.“<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Zitiert nach: Anonymus, Kritiker und Kritikaster, in: *Unser Kirchenblatt* vom 20. Mai 1934, S. 316. Es handelt sich um Auszüge eines Artikels der katholischen „Märkischen Volks-Zeitung“, der sich anlässlich einer Rede Goebbels im Berliner Sportpalast vor allem mit einem Streit zwischen Faulhaber und Goebbels auseinandersetzt.

<sup>36</sup> Vgl. aktuell die Beiträge in Andreas Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn u.a. 2009.

<sup>37</sup> Möglicherweise bestand im Katholizismus eine gewisse Distanz zur Dolchstoßlegende – zum einen, weil sie der protestantischen Kirche zugerechnet wurde, dessen Führung sie vehement vertrat, zum anderen, weil Vertreter des Zentrums an den Friedensverhandlungen von Versailles maßgeblich beteiligt gewesen waren, vgl. Boris Barth, *Dolchstoßlegende und politische Desintegration. Das Trauma der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg 1914-1933* (Schriften des Bundesarchivs 61), Düsseldorf 2003, u.a. S. 557.

<sup>38</sup> Ansprache von Galens vor katholischen Arbeitern in Münster vom 28. Januar 1934, zitiert nach: *Unser Kirchenblatt* vom 25. Februar 1934, S. 114f., hier S. 115; veröffentlicht in Peter Löffler (Bearb.), *Clemens August von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933-1946* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 42), 2. Auflage, Mainz 1996, Bd. 1, S. 61-64. Vgl. auch Christoph Kösters, Clemens August Graf von Galen und der Zweite Weltkrieg. Kriegstheologie und Kriegs-

Während das Kriegserlebnis selbst nicht glorifiziert wurde, trugen die katholischen Autoren die feierliche und ritualisierte Verehrung der Gefallenen allem Anschein nach mit.<sup>39</sup> Mehrfach verwiesen sie stolz auf die hohe Zahl der Freiwilligen und Gefallenen unter den Katholiken, und bei der Charakterisierung von Priestern wurde deren Kriegsteilnahme gegebenenfalls lobend erwähnt.<sup>40</sup>

Die Ethik des Neuen Testaments steht, wie Andreas Holzem schreibt, dagegen „in einer grundsätzlichen Spannung zu aller Teilnahme von Christen an jedwedem Kriegsgeschehen“<sup>41</sup>. In diese Richtung argumentierten auch 1934 noch einige Autoren „Unseres Kirchenblattes“ offensiv:

„Kein anderer als der Zimmermannssohn von Nazareth ist es gewesen, der den herrlichen Gedanken der menschlichen Brüderlichkeit in die Welt brachte und damit die große Umwertung aller Werte, die Ersetzung der Gewaltethik durch die Solidaritätsmoral, vollzog, von der Nietzsche mit achtungsvollem Hasse spricht.“<sup>42</sup>

In „Unserem Kirchenblatt“ waren zahlreiche biblische Zitate zu finden, die friedliche Werte propagierten – die meisten von ihnen allerdings in den feststehenden Rubriken „Lesung“ und „Evangelium“. Gleich zwei Mal wurde die Bergpredigt zitiert: „Selig die Friedfertigen.“<sup>43</sup> Es ließen sich aber auch Bibelzitate finden, um die Rolle Jesu als Friedensbringer

---

erfahrungen des Bischofs von Münster (1939-1945), in: Wolf/Flammer/Schüler (Hg.), *Galen*, S. 159-180, hier S. 163-169.

<sup>39</sup> Vgl. Arning, *Macht*, S. 322f.

<sup>40</sup> Mehrere Verweise ebd., S. 207, 230 und 327.

<sup>41</sup> Holzem, Einführung, in: Ders. (Hg.), *Krieg*, S. 13-104, hier S. 20.

<sup>42</sup> Anonymus, Einige ruhige Feststellungen, in: *Unser Kirchenblatt* vom 3. Juni 1934, S. 341f., hier S. 342.

<sup>43</sup> Anonymus, Was ist nicht Politik, in: *Unser Kirchenblatt* vom 1. Juli 1934, S. 410, und Anonymus, Gedanken zur Sonntagsmesse, in: *Unser Kirchenblatt* vom 3. Juni 1934, S. 344 (in den Pfarrnachrichten für Gemein). Vgl. Mt 5,5. Nirgends erwähnten die katholischen Autoren allerdings die heute sehr bekannten Bibelworte „Schwerter zu Pflugscharen“ (Jes 2,4 und Mi 1,3) oder „Alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen“ (Mt 26,52).

zu relativieren und „seinen Frieden“ auf die innere Harmonie der Persönlichkeit zu beschränken: Besonders deutlich formulierte das Otto Karrer<sup>44</sup> (1888-1976), der später als Vorreiter der Ökumene bekannt wurde:

„Die Religion Jesu ist weit davon entfernt, die heldische Forderung abzuschwächen. Gerade dem Christen sind harte Parolen mitgegeben: ‚Das Himmelreich leidet Gewalt, und nur die Gewalt brauchen, reißen es an sich.‘<sup>45</sup> – ‚Wenn deine Hand dich zum Bösen reizt, hau sie ab!‘ – ‚Ich bin nicht gekommen den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.‘<sup>46</sup> – ‚Des Menschen Hausgenossen werden seine Feinde sein‘ [...] Wahrhaftig, das Christentum enthebt des Kampfes nicht, und wenn es auch nicht die Religion von Landsknechten ist, so auch nicht für Schwächlinge, die vor dem Kampf des Lebens fliehen.‘<sup>47</sup>

Vom Pazifismus distanzieren sich die Autoren „Unseres Kirchenblattes“ energisch. In einem nicht namentlich gekennzeichneten Artikel hieß es:

„Es gibt Mißverständnisse über katholisches Glaubensleben, die so alt sind wie die Geschichte des Modernismus. [...] Eines von ihnen lautet: Die katholische Erziehung töte oder verwässere das nationale Denken, sie erzwingt eine internationale Haltung, sie fördere den Pazifismus, sie verderbe rassische Eigenart.‘<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Otto Karrer, der unter anderem für die Zeitschrift „Hochland“ schrieb, geriet mehrfach mit der Amtskirche in Konflikt, vgl. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 3 (1992), Sp. 1184-1188 (Wolfdietrich von Kloeden) und *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 5 (1996), Sp. 1265 (Victor Conzemius).

<sup>45</sup> Ähnlich werden Mt 11,12 beziehungsweise Lk 16,16 auch an anderer Stelle zitiert, vgl. Arning, *Macht*, S. 227.

<sup>46</sup> Vgl. zu Mt 10,34 auch Hugo Lang, Wie uns Jesus rettet. Zum Evangelium des Neujahrstages und des Namen-Jesu-Festes, in: *Unser Kirchenblatt* vom 31. Dezember 1933, S. 442f., hier S. 443.

<sup>47</sup> Otto Karrer, „Meinen Frieden gebe ich euch!“, in: *Unser Kirchenblatt* vom 27. Mai 1934, S. 324.

<sup>48</sup> Anonymus, Katholischer Glaube als Quelle vaterländischer Opfereinsinnung, in: *Unser Kirchenblatt* vom 29. Juli 1934, S. 469f., hier S. 469.

Dem radikalen Friedensgebot Christi zum Trotz<sup>49</sup> zeigte sich hier: In der Phase, in der viele Katholiken diskursive Koalitionsverhandlungen mit dem Nationalsozialismus führten, zählten die ohnehin schwachen pazifistischen Traditionen in der katholischen Teilgesellschaft zur bereitwillig aufgegebenen Verhandlungsmasse. Die verbreitete Krisenstimmung konnte sogar apokalyptische Vernichtungsphantasien hervorrufen: Mit Blick auf die alten Germanen schrieb ein Autor:

„Verstehen kann man in Tagen der Auflösung und des Niederganges die Stimmung der Donnersöhne, die zerstörendes Feuer vom Himmel herabriefen.“<sup>50</sup>

Apokalyptische Motive spielten darüber hinaus in „Unserem Kirchenblatt“ aber ebenso wenig eine wichtige Rolle wie die Erinnerung an den kriegerischen Gott des Alten Testaments.<sup>51</sup> Auch klassische theologische Deutungen des Krieges als Strafe Gottes konnten aber gewaltverherrlichende Züge annehmen, wie ein weitere Zitat Otto Karrers zeigt:

„Wohl soll Gerechtigkeit herrschen und sollen die Völker den Streit nicht suchen. Aber selbst wenn alle die reinste Gerechtigkeit wollten, pflegen nicht alle einer Ansicht zu sein, was gerecht sei; Ueberzeugungen stehen gegen Ueberzeugungen, Rechte gegen Rechte prallen aufeinander im Völkerleben wie Sterne in Gottes Weltenraum. Und es ist gut so; wenn es auch hart zu hören ist: es ist Gottes Plan zur Läuterung seiner Kinder. Ein ewiger, stets gesicherter Friede wäre Erschlaffung, Fäulnis.“<sup>52</sup>

In „Unserem Kirchenblatt“ sind 1934 *Annäherungen an einen Bellizismus* zu finden, den man offenbar als wesentliches Element der nationalsozialistischen Ideologie erkannt hatte – die nationalsozialistische Friedensrhetorik war den katholischen Autoren keine ernsthafte Diskussion wert.

---

<sup>49</sup> Vgl. zusammenfassend Holzem, *Einführung*, S. 67, 71f.

<sup>50</sup> Anonymus, Religiöses Innenleben, in: *Unser Kirchenblatt* vom 21. Januar 1934, S. 35.

<sup>51</sup> Zur Bedeutung dieser biblischen Motive Holzem, *Einführung*, S. 72f.

<sup>52</sup> Karrer, *Frieden*, S. 324.

Auch Kirchenvertreter verwendeten Wörter wie „Kampf“, „Führer“, „Held“, „Treue“ und „Opferbereitschaft“ inflationär.<sup>53</sup> Die militaristische Semantik konnte aus alten Traditionen geschöpft werden, hatte schon im Katholizismus der Weimarer Zeit immer mehr an Bedeutung gewonnen und ist deswegen nicht nur als Reaktion auf den Nationalsozialismus zu deuten. 1933/34 diente sie aber auch eindeutig dazu, Gemeinsamkeit mit dem neuen Regime zu demonstrieren. Auffällig ist zudem, dass das *Männlichkeitsideal* der katholischen Teilgesellschaft bewusst stärker an Werten wie Disziplin und Härte ausgerichtet wurde. Vor allem die Jugendlichen und die jungen Männer definierten ihr Selbstbild mithilfe einer überbordenden militaristischen Metaphorik. Sie verfielen „Unserem Kirchenblatt“ zufolge in einen „Rausch des Marsches“<sup>54</sup> und dienten als „Frontsoldaten in der Armee Christi“ oder „Kämpfer für Jesus“<sup>55</sup>. Der „miles christi“ stellte den „neuen Typ eines katholischen Jungen“<sup>56</sup> dar. Selbst die Mitglieder des Borromäusvereins, der die katholischen Büchereien unterhielt, sahen sich als Kämpfer:

„In unserer Zeit wird gerade auf dem Gebiete der Literatur ein Riesenkampf gekämpft, in dem unsere Weltanschauung auf keinen Fall unterliegen darf.“<sup>57</sup>

Die katholischen Autoren agierten dabei aus der Defensiv- heraus. Aus ihren Entgegnungen auf nationalsozialisti-

---

<sup>53</sup> Vgl. z.B. auch Barbara Stambolis, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder: „Alles für Deutschland, Deutschland aber für Christus“. Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift* 269 (1999), S. 57-97, hier vor allem S. 79-84.

<sup>54</sup> Theo Kemper, „Kampf und Sieg! Katholischer deutscher Junge“, in: *Unser Kirchenblatt* vom 8. Juli 1934, S. 430f., hier S. 430 (in der Rubrik „Für unsere Jungens und Mädchen“). Formulierung auch im Original in Anführungszeichen.

<sup>55</sup> Anonymus zur Männersolidarität Liebfrauen Duisburg, in: *Unser Kirchenblatt* vom 10. Juni 1934, S. 361 (in den Pfarrnachrichten).

<sup>56</sup> Kemper, *Kampf*, S. 430.

<sup>57</sup> Anonymus zum Borromäusverein der Gemeinde Marl St. Georg, in: *Unser Kirchenblatt* vom 4. Februar 1934, S. 72 (in den Pfarrnachrichten).



sche Angriffe ist ersichtlich, dass das Christentum in der Tradition Nietzsches oft mit einer „schwächlich unheroischen Einstellung“<sup>58</sup> in Verbindung gebracht wurde, also mit einem Gegenentwurf zur „hegemonialen Männlichkeit“<sup>59</sup> Die heilige Kommunion galt als „etwas für Frauen und Kinder“<sup>60</sup> und die Herz-Jesu-Frömmigkeit als „etwas Weichliches und Süßliches, jedenfalls Unmännliches“<sup>61</sup> – ein Vorwurf, gegen den sich die katholischen Autoren heftig wehrten.<sup>62</sup> Wenn Nationalsozialisten den Katholizismus als verweiblicht und verweichlicht darstellten, trafen sie offenbar einen empfindlichen Nerv. Männer, die beteten oder in anderer Form ihre Frömmigkeit demonstrierten, hatten den katholischen Autoren zufolge oft unter Spott und Demütigung zu leiden.<sup>63</sup> So wurde den schulentlassenen Jungen prophezeit:

---

<sup>58</sup> Lorenz Honold, Heiliges Jahrtausend deutschen Heldentums. Gedanken über Germanentum und Christentum, in: *Unser Kirchenblatt* vom 22. April 1934, S. 244ff., hier S. 245.

<sup>59</sup> Vgl. grundlegend Robert W. Connell, *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten* (Geschlecht und Gesellschaft 8), Opladen 1999. Für Deutschland und den Zweiten Weltkrieg: Thomas Kühne, *Kameradschaft. Die Soldaten des nationalsozialistischen Krieges und das 20. Jahrhundert* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 173), Göttingen 2006, und Frank Werner, „Hart müssen wir hier draußen sein“. Soldatische Männlichkeit im Vernichtungskrieg 1941-1944, in: *Geschichte und Gesellschaft* 34 (2008), S. 5-40.

<sup>60</sup> Anonymus („Pastor“), Sonntagslesung. Vom guten Hirten und der Osterpflicht, in: *Unser Kirchenblatt* vom 15. April 1934, S. 226f., hier S. 227.

<sup>61</sup> Hermann Kuhaupt, Das Herz-Jesu-Fest, in: *Unser Kirchenblatt* vom 10. Juni 1934, S. 358.

<sup>62</sup> Vgl. zum Beispiel Anonymus, Gedanken zur Gegenwart, in: *Unser Kirchenblatt* vom 25. Februar 1934, S. 121.

<sup>63</sup> Vgl. zum Beispiel Fanny Imle, Die Frage, in: *Unser Kirchenblatt* vom 27. Mai 1934, S. 323, und Anonymus („E. S.“), Zum Erntebeginn, in: *Unser Kirchenblatt* vom 15. Juli 1934, S. 438.

„Da werden böse Freunde kommen, über Tugend und Kirchengenossen spotten und dich verlachen wegen deines treuen Sakramentenempfanges. Wie wirst du da standhalten?“<sup>64</sup>

Die Autoren „Unseres Kirchenblattes“ neigten dazu, vermeintliche Defizite an Wehrhaftigkeit und Härte kompensieren zu wollen. Dabei wurden ganz unterschiedliche Taktiken verfolgt. Zum ersten beteuerten die Kirchenvertreter, das Christentum sei nicht nur mit dem nationalistischen Männerideal zu vereinbaren, sondern ein unverzichtbarer Faktor für dessen Verwirklichung. Glaube, Gebet und Kommunion galten als Quellen des Mutes, der Stärke und des Heldentums jedweder Art.<sup>65</sup> Mehrfach behaupteten die Autoren, dass der Glaube an das ewige Leben dem Tod seinen Schrecken nehme und so dazu befähige, das Erdenleben durch den „Opfertod auf dem Altar des Vaterlandes“<sup>66</sup> hinzugeben. Die Kirche warb also mit ihrer Sozialisationsmacht, die sie unter bestimmten Bedingungen in den Dienst des Staates zu stellen bereit war.

Zum zweiten versuchten die Autoren „Unseres Kirchenblattes“ kirchenfreundliche Männer als nationale Helden zu etablieren. Dazu zählten neben den Gefallenen des Ersten Weltkrieges<sup>67</sup> Andreas Hofer<sup>68</sup> (1767-1810), der „Austra-

---

<sup>64</sup> [P.] Wesseling, Ein kurzes Abschiedswort des Exerzitienmeisters P. Wesseling, Missionar vom hlst. Herzen Jesu, in: *Unser Kirchenblatt* vom 18. März 1934, S. 174 (in der Rubrik „Unser Kleines Kirchenblatt“).

<sup>65</sup> Vgl. die diversen Nachweise bei Arning, *Macht*, S. 325.

<sup>66</sup> Anonymus, Jungmännerverband und Weltkrieg, in: *Unser Kirchenblatt* vom 24. Juni 1934, S. 399 (in der Rubrik „Für unsere Jungens und Mädchen“).

<sup>67</sup> Vgl. zum Beispiel Anonymus, Heldengedenktag, in: *Unser Kirchenblatt* vom 25. Februar 1934, S. 118.

<sup>68</sup> Vgl. Hermann Fassbender, Die letzten Briefe zweier Freiheitshelden, in: *Unser Kirchenblatt* vom 10. Juni 1934, S. 365f., und Anonymus, Katholischer Glaube als Quelle vaterländischer Opfergesinnung, in: *Unser Kirchenblatt* vom 29. Juli 1934, S. 469f. Die Parallele zwischen Hofer und Schlageter wurde häufig gezogen, vgl. Stefan Zwicker, „Nationale Märtyrer“: *Albert Leo Schlageter und Julius Fučík. Heldenkult, Propaganda und Erinnerungskultur*, Paderborn u.a. 2006, S. 97f.

lienflieger“ Hans Bertram<sup>69</sup> (1906-1993) und die Kämpfer gegen die französischen Besatzer im Ruhrgebiet, allen voran Albert Leo Schlageter (1894-1923). Den Kult um diesen Helden unterstützte „Unser Kirchenblatt“ nach Kräften<sup>70</sup>, sein „Sterbekreuz“ zierte sogar einen Titel<sup>71</sup>.

Drittens wurde in „Unserem Kirchenblatt“ versucht, das vorhandene Repertoire an Vorbildern der Kirche an die Bedürfnisse der Zeit anzupassen: Hochkonjunktur hatten Heilige, in deren Vita Militärisches hervorgehoben werden konnte, wie Ignatius von Loyola<sup>72</sup> und sogar Aloisius, der als Sohn eines kaiserlichen Feldmarschalls aufwuchs und dessen Kinderaugen strahlten „vor Lebens- und Kampfeslust, als sie die Gewehre, Kanonen und Schwerter blitzen“<sup>73</sup> sahen. Selbst das Christusbild wurde der hegemonialen Männlichkeit

---

<sup>69</sup> Bertram wurde zum Beispiel in einem zweispaltigen Aufruf zum Jungmännersonntag zitiert, vgl. *Unser Kirchenblatt* vom 11. März 1934, S. 150. Vgl. auch Anonymus, Der Australienflieger Hans Bertram erzählt, in: *Unser Kirchenblatt* vom 22. April 1934, S. 253f. (in der Rubrik „Unser kleines Kirchenblatt“). Nach einer Notlandung in Nordaustralien war Bertram 53 Tage im Busch verschollen. Sein Abenteuerbericht „Flug in die Hölle“ erreichte Millionenaufgabe. Im Dritten Reich arbeitete er auch als Regieassistent, Drehbuchautor und Filmberichterstatler. 1943 überwarf er sich mit Goebbels, weil er einen jüdischen Schauspieler engagieren wollte. Vgl. Hermann Weiß, *Personenlexikon 1933-1945* (Lizenzausgabe des „Biographischen Lexikons zum Dritten Reich“), Wien 2003, S. 38f.

<sup>70</sup> Vgl. zum Beispiel Friedrich Wilhelm Oertzen, Schlageters Tat und Tod (Zu unserem Titelbilde), in: *Unser Kirchenblatt* vom 27. Mai 1934. Weitere Verweise bei Arning, *Macht*, S. 322.

<sup>71</sup> *Unser Kirchenblatt* vom 27. Mai 1934. Die Ehrung Schlageters diente häufig als Bindeglied zwischen nationalistischen oder sogar nationalsozialistischen und katholischen Kreisen, vgl. Zwicker, *Märtyrer*, vor allem S. 108-116, und Joachim Kuropka, Schlageter und das Oldenburger Münsterland 1923/1933. Ein Markstein auf dem Weg zur „Revolution des Nihilismus“, in: *Jahrbuch für das Oldenburger Münsterland* (1984), S. 85-98.

<sup>72</sup> Vgl. Friedrich Graßhoff, Ignatius von Loyola und seine Bedeutung für unsere Zeit (Zum Namensfeste des Heiligen am 31. Juli), in: *Unser Kirchenblatt* vom 29. Juli 1934, S. 475f.

<sup>73</sup> Anonymus (N. H.), Der kleine Soldat, in: *Unserer Kirchenblatt* vom 17. Dezember 1933, S. 417, und Lutterbeck, *Spielen*, S. 382.

angeglichen. So distanzierte sich der Benediktinerpater Hugo Lang<sup>74</sup> (1892-1967) in seiner „Sonntagslesung“ von früheren Christusinterpretationen:

„Es ist aber noch gar nicht lange her, da scheute man gerade das Heldische und machte aus dem Herrn einen gutherzigen, harmlosen, liebenswürdigen, naturseligen Schwärmer, wie man überhaupt damals alles Kämpferische, Harte, Unerbitterliche mit Syrup übergöß.“<sup>75</sup>

Jetzt wurde Jesus anders dargestellt: „Wohlgestalt, kerngesund. Seine Augen strahlen. Er redet wie einer, der Macht hat.“<sup>76</sup> Der Schauspieler, der ihn in Oberammergau darstellte, war „blauäugig und blond, schlank und edel in seinen Bewegungen.“<sup>77</sup>

Nach wie vor gab es aber auch *alternative Normen und Gegenentwürfe* zur „hegemonialen Männlichkeit“. In „Unserem Kirchenblatt“ blieben Strömungen stark, die davor warnten, die „Tugend der Passivität, des Mitleidens und der Demut“ aus dem Christusbild zu tilgen, denn das Ergebnis wäre „ein willkürlich modellierter Christus. Ein Phantasie-

---

<sup>74</sup> Hugo Lang (1892-1967, Taufname: Adolph) war Benediktiner, promovierte unter Karl Adam in Tübingen zum Doktor der Theologie und arbeitete danach in München als Akademiker-Seelsorger. Er beschäftigte sich ausführlich mit der Frage, „ob und wie das Judentum bekämpft werden kann, ohne Gerechtigkeit und Liebe zu verletzen“, zitiert nach Hermann Greive, *Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918-1935* (Arbeiten aus dem Martin-Buber-Institut der Universität Köln 1), Heidelberg 1967, S. 52-57, hier S. 55. Vgl. zu ihm auch Hehl u.a., *Priester*, Bd. 1, S. 950 und *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 6 (1997), Sp. 637 (Arno Schilson).

<sup>75</sup> Hugo Lang, Die entscheidende Frage. Zum Evangelium des Sonntags Sexagesima, in: *Unser Kirchenblatt* vom 4. Februar 1934, S. 70.

<sup>76</sup> Ders., Der Gottesheld. Zum Evangelium des Sonntags Quinquagesima, in: *Unser Kirchenblatt* vom 11. Februar 1934, S. 86f., hier S. 86.

<sup>77</sup> Vgl. Anonymus, Die schwierigste Bühnenrolle. Die Christusdarsteller in Oberammergau in drei Jahrhunderten, in: *Unser Kirchenblatt* vom 20. Mai 1934, S. 315.

produkt“.<sup>78</sup> Ludgerus und Bonifatius stellte man als Friedensbringer dar.<sup>79</sup> Auch den jungen Lesern „Unseres Kirchenblattes“ wurden Alternativen zu militaristisch-kämpferischen Handlungsmustern geboten: Der junge Giovanni Bosco, so konnten sie lesen, gewann einen anderen Hirtenjungen zum Freund, indem er ihm bei einem Streit die zweite Wange hinhielt.<sup>80</sup>

Der Diskurs „Unseres Kirchenblattes“ zeigte sich in diesem Punkt alles andere als einheitlich. Oft beschränkten sich die Zugeständnisse an das militaristische Männerideal darauf, die entsprechenden Begriffe aufzugreifen, aber etwas völlig Verschiedenes damit zu bezeichnen. So wurde selbst der sanftmütige Klosterpförtner Konrad von Parzham (Johann Evangelista Birndorfer, 1818-1894) vom Papst angeblich für „heldenmütig“ befunden, und ein Kapuzinerpater schrieb über ihn, er habe „wie ein Soldat gehorsam auf seinem Posten“<sup>81</sup> gestanden. Die Mystikerin Anna Katharina

---

<sup>78</sup> Anonymus, Einige Worte der Klärung, in: *Unser Kirchenblatt* vom 10. Juni 1934, S. 359.

<sup>79</sup> Vgl. Clemens August von Galen/Karl Joseph Schulte, Aufruf zum Ludgerus-Jubiläum, in: *Unser Kirchenblatt* vom 8. April 1934, S. 220 (in der Nachrichtenrubrik „Das Bistum Münster“), und Robert Gaßner, Herzog Widukind und Karl der Große, in: *Unser Kirchenblatt* vom 29. April und 6. Mai 1934, S. 260ff. und 278f.

<sup>80</sup> Vgl. Friedrich Grasshoff, Der Gaukler Gottes. Zur bevorstehenden Heiligsprechung des seligen Don Bosco, in: *Unser Kirchenblatt* vom 18. und 25. Februar, 4., 11., 18. und 25. März 1934, S. 106f., 123f., 138f., 154f., 170f. und 186f, hier S. 138. Auch der heilige Pater Klemens Maria Hofbauer wehrte angeblich tätliche Angriffe mit demonstrativer Friedfertigkeit ab, vgl. Anonymus, Kleine Geschichten von einem großen Heiligen, in: *Unser Kirchenblatt* vom 11. März 1934, S. 157f. (in der Rubrik „Unser kleines Kirchenblatt“).

<sup>81</sup> [P.] Pirnim Maria [O. M. Cap.], Bruder Konrad von Parzham. Zu seiner Heiligsprechung, in: *Unser Kirchenblatt* vom 11. März 1934, S. 149ff. Vgl. auch Anonymus, Bruder Konrad, der ewige Pförtner, in: *Unser Kirchenblatt* vom 27. Mai 1934, S. 333 (in der Nachrichtenrubrik „Das Bistum Münster“).

Emmerick (1774-1824) schließlich galt als „heroische Leidenbraut von Dülmen.“<sup>82</sup>

Darüber hinaus benutzten einige katholische Autoren einen rhetorischen Kniff: Wer nicht dem nationalistischen Männerideal gemäß handelte und die daraus resultierenden Erniedrigungen erduldet, bewies auf diese Weise Mut, *Mut zur Demut* sozusagen, und entsprach folglich doch den Erwartungen. Den frommen Männern wurde innerhalb des Katholizismus Achtung zugesprochen, weil sie Missachtungen von Außenstehenden hinnahmen. Indem die Katholiken sich als Kämpfer für den Frieden<sup>83</sup> die Demut oder die Liebe betrachteten, mussten sie nicht einmal auf den Anspruch auf die Deutungshoheit über den Begriff „Kampf“ verzichten. In diesem Sinne forderte man „Mannesmut zur Mannesfrömmigkeit.“<sup>84</sup> Im Dritten Reich benötigten die Katholiken mehr denn je „Bekennermut“<sup>85</sup> und Kampfgeist, um an Wallfahrten und Prozessionen teilzunehmen; und es verlangte „Opfer und männliche Entscheidung“<sup>86</sup> dem Jungmännerverein treu zu bleiben. Ausgerechnet die Repressalien der Nationalsozialisten führten dazu, dass es sich wieder leichter mit einem heldischen Männerideal vereinbaren ließ, sich zur katholischen Kirche zu bekennen.

---

<sup>82</sup> Katharina Lötting, Die gottselige Anna Katharina Emmerick. Unsere Lehrmeisterin in der Gottes- und Nächstenliebe, in: *Unser Kirchenblatt* vom 4. März 1934, S. 139f., hier S. 140. Formulierung auch im Original in Anführungszeichen.

<sup>83</sup> Die Zeitschrift des „Friedensbundes Deutscher Katholiken“ hatte „Der Friedenskämpfer“ geheißen.

<sup>84</sup> Gert Dietz, Katholische Aktion, in: *Unser Kirchenblatt* vom 25. Februar 1934, S. 119.

<sup>85</sup> Pius XI., An die katholische Jugend Deutschlands, in: *Unser Kirchenblatt* vom 15. April 1934, S. 231.

<sup>86</sup> Anonymus zum Katholischen Jungmännerverein, in: *Unser Kirchenblatt* vom 24. Dezember 1933, S. 432 (in den Pfarrnachrichten der Gemeinde Datteln St. Amandus). Vgl. auch Anonymus zum Katholischen Jungmännerverein, in: *Unser Kirchenblatt* vom 15. Juli 1934, S. 441 (in den Pfarrnachrichten der Gemeinde in Veen).

Die katholische Kampfbereitschaft konnte sich schließlich direkt *gegen den Nationalsozialismus*, speziell gegen das „Neuheidentum“ wenden und so das Widerstandspotenzial vergrößern. Nach Ansicht des Erzbischöflichen Bibliothekars in Paderborn Johannes Albani (1876-1952) stand das Verhältnis zwischen Kirche und Staat auf des Messers Schneide: „Entweder Kampf auf Leben und Tod. Oder die Bildung einer organischen Einheit mit diesem Staate.“ Er prophezeite:

„Sobald dagegen die bindende *Weltordnung* durch die binden wollende *Weltanschauung* dieses oder jenes geistreichen Kopfes ersetzt werden sollte, wird der totale Staat zum Gefängnis und das Führerprinzip zur Anmaßung werden. Dann begänne der Kampf.“<sup>87</sup>

Für Theo Kemper<sup>88</sup> aus Essen war dieser Fall im Juli 1934 bereits eingetreten. Er sah die katholischen Jungen in einer „klaren, scharfen Frontstellung“, warnte vor Resignation und Rückzug und rief auf zu „Kampf, Kampf und nochmals Kampf, auf daß Christus werde der Herrscher aller Zeiten.“<sup>89</sup>

Im Konflikt mit dem Nationalsozialismus war schließlich das Motiv des Märtyrers, der durch seinen Tod vor allem *Zeugnis* ablegte, stets gegenwärtig.<sup>90</sup> So schworen sich die Vertreter der Katholischen Aktion darauf ein, den kirchen-

---

<sup>87</sup> Johannes Albani, Was hat die Kirche vom nationalsozialistischen Staat zu hoffen?, in: *Unser Kirchenblatt* vom 1. April 1934, S. 197f., hier S. 197. Hervorhebungen im Original gesperrt.

<sup>88</sup> Eventuell handelt es sich um Theodor Kemper, geboren 1908, der später Kaplan im münsterländischen Rheine wurde. Er geriet wiederholt mit Staat und Partei in Konflikt. Unter anderem wurde ihm mit Verhaftung gedroht, nachdem er sich in der Reichspogromnacht für Juden eingesetzt hatte. Vgl. Hehl u.a., *Priester*, Bd. 2, S. 1050.

<sup>89</sup> Kemper, *Kampf*, S. 431, ähnlich kämpferisch auch Donatus Haugg, Katholische Freudigkeit, in: *Unser Kirchenblatt* vom 29. Juli 1934, S. 467f.

<sup>90</sup> Vgl. auch Heinz Hürten, Widerstand und Zeugnis: Ein Nachwort, in: Klaus Gotto/Konrad Reppen (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich*, 3. Aufl., Mainz 1990, S. 191-198.

feindlichen Bewegungen der Zeit heldenhaft entgegenzutreten:

„Von seinen Jüngern, von den Helden der katholischen Aktion will der Heiland einmal sagen: ‚Ihr seid es, die ihr mit mir ausgeharrt habt in meinen Kämpfen. Ihr habt bis zum Blutvergießen Widerstand geleistet.‘“<sup>91</sup>

Sobald sich der Militarismus des Katholizismus direkt gegen den Nationalsozialismus wendete, wurde das Widerstandspotenzial des Katholizismus ausgerechnet dadurch begrenzt, dass der Katholizismus nach wie vor auch „passive“ Tugenden wie Duldsamkeit und Demut propagierte und Gewalt als Mittel innenpolitischer Auseinandersetzungen für sich selbst weitgehend ablehnte.

„Gott hat nicht gewollt, daß das Christentum seine Schlacht gewinnt mit den Mitteln dieser Welt. [...] Die königliche Straße des Christentums durch die Jahrhunderte ist immer noch der Passionsweg. Die beste Verteidigung der Religion ist immer noch das opfervolle Leben nach ihren Geboten.“<sup>92</sup>

Der anonyme Autor, der dies schrieb, wandte sich damit ausgerechnet gegen Katholiken, die „eine frische Tat, ein starkes Wort, ein heftiges Zuschlagen“ gegen die christentumsfeindlichen Strömungen in Deutschland wünschten. Hier zeigt sich erneut die Brüchigkeit von Macht und Widerstand aus funktionalistischer Perspektive: Mitwirken an der Macht konnte in Widerstand und Widerstand in Ohnmacht umschlagen.

Fazit: Die Mythen des Kampfes und des Heldentums waren in „Unserem Kirchenblatt“ überwiegend mit anderen Werten, Normen und Emotionen verbunden als im Nationalsozialismus und mit anderen Mythen verschränkt. Die Gemeinschaft der Gläubigen blieb eine wichtige Konkurrenz

---

<sup>91</sup> Wilhelm Franzmathes, Maria in der katholischen Aktion, in: *Unser Kirchenblatt* vom 13. Mai 1934, S. 292f., hier S. 293.

<sup>92</sup> Anonymus, Heilige Unruhe?, in: *Unser Kirchenblatt* vom 15. Juli 1934, S. 442, ebenso das folgende Zitat.



zur Volksgemeinschaft, das Konzept eines „Rassenkampfes“ um Lebensraum wurde abgelehnt oder ignoriert. Auf der semantischen Ebene standen dem Nationalsozialismus die Ideen des friedlichen Miteinanders und des passiven Duldens entgegen, in der Praxis der Aktivismus vor allem der katholischen Jugend, deren Militarismus dem des Nationalsozialismus durchaus ähnelte. Die Autoren „Unseres Kirchenblattes“ zeigten sich weder als Kriegstreiber noch als Propagandisten des Hasses. Ihre Aussagen lassen aber oft eine Faszination für das Militär und alles Kämpferische spüren. Die Rüstungspolitik wurde nicht thematisiert.<sup>93</sup> Der materiellen wie der semantischen Aufrüstung wirkte „Unser Kirchenblatt“ damit letztlich nicht entscheidend entgegen.

### 5. *Elf Thesen zur Diskussion*

Selbstverständlich standen die Mythen des Kampfes und des Heldentums in enger Verbindung zu anderen diskursiven Strategien – etwa dem Feindbild „Kommunismus“, der „Volksgemeinschaft“, die auch in soldatischer Kameradschaft erfahren wurde, und dem „Führertum“. Auch diese Schlagworte wurden von den Autoren „Unseres Kirchenblattes“ bereitwillig aufgegriffen und eingehend diskutiert. Die Ergebnisse der Analysen werden im Folgenden in elf zuge-spitzten Thesen zur Diskussion gestellt. Besonders die letzten beiden weisen weit über den untersuchten Zeitraum hinaus und tragen daher noch stärker explorativen Charakter als die anderen.

---

<sup>93</sup> Nur ein Autor übte zwar nicht direkt an der Rüstungspolitik, aber an der Rüstungsindustrie Kritik: „Hat es überhaupt je etwas ‚Nationaleres‘ gegeben als die internationale Kriegsrüstungsindustrie? Nicht ist dem Vaterlande gedient mit Menschen, die allgemeine vaterländische Phrasen massenhaft in die Welt setzen, sich dabei aber dauernd den besonderen nationalen Verpflichtungen entziehen.“ Vgl. Anonymus, Religion und Konfession, in: *Unser Kirchenblatt* vom 18. Februar 1934, S. 107f, hier S. 107.

1. *Der Diskurs „Unseres Kirchenblattes“ bewahrte seine Eigenständigkeit und folgte seinen eigenen Gesetzen.* Der Nationalsozialismus blieb ein Anderes. Die katholischen Autoren vertraten einige diskursive Strategien, die mit dem Nationalsozialismus grundsätzlich nicht vereinbar waren. Dazu zählten zum Beispiel das Gebot der Nächstenliebe sowie der Glaube an die Einheit des Menschengeschlechts und die Gottebenbildlichkeit aller Menschen. Die Orientierung am jenseitigen Heil und an einem spezifisch definierten Heilsweg kennzeichnet den Diskurs „Unseres Kirchenblattes“ eindeutig, mit moralischem Rigorismus grenzten sich die Autoren zum Beispiel von der modernen Freizeitkultur der „Diesseitsmenschen“<sup>94</sup> ab.

Diese Autonomie bedeutet aber auch: Übereinstimmungen der Mythen sind nicht nur auf Repressalien und Propaganda zurückzuführen, sondern auch auf Fehleinschätzungen, Opportunismus, tief sitzende ideologische Affinitäten und gemeinsame Traditionslinien. Integrativ wirkte vor allem der Mythos der Volksgemeinschaft, zu der die Katholiken unbedingt dazugehören wollten. Immer wieder bekundeten ihre Vertreter die Bereitschaft, in bedeutenden Teilbereichen an der neuen Gesellschaftsordnung mitzuwirken. So bewahrten sie keinen Gegendiskurs zum Nationalsozialismus, sondern einen autonomen *Alternativediskurs*, der auf vielfältige Weise mit dem Nationalsozialismus verflochten war und auf verschiedenen Feldern zugleich mit der, neben der und gegen die Macht wirkte. Das entspricht den Begrifflichkeiten Konrad Repgens, eines der Väter des Vierstufenmodells, der das Verhältnis der Katholiken zum Nationalsozialismus inzwischen mit dem Begriff „Abstand“ statt „Widerstand“ beschreibt.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Emanuel Roesner, Karwoche!, in: *Unser Kirchenblatt* vom 25. März 1934, S. 179f., hier S. 180.

<sup>95</sup> Vgl. Repgen, *Widerstand*, S. 555-558, und Hans Günter Hockerts, Vielfalt christlichen Widerstandes. Das Beispiel München, in: Ders./Hans

2. *Die katholischen Autoren verfochten die Interessen des Katholizismus aktiv – aber nicht unbedingt gegen den Nationalsozialismus.* Anders als manchmal in der Literatur behauptet, reichten die Ambitionen vieler Kirchenvertreter im Jahr 1934 noch weit über die passive Selbstbehauptung hinaus. Viele Autoren glaubten, den Nationalsozialismus für die eigenen Zwecke instrumentalisieren zu können, um nach mehr als 400 Jahren des vermeintlichen Werteverfalls eine Wende zurück zu einer katholischen Gesellschaft einzuleiten.<sup>96</sup> In mehreren Artikeln ist der Glaube zu erkennen, die Teilgesellschaft könne von ihrem konkordatsrechtlich abgesicherten religiösen Kern aus in die gesamte Gesellschaft expandieren, sie arbeitsteilig mit den gemäßigten Nationalsozialisten dominieren und eigenen Ordnungsvorstellungen gemäß umgestalten.

Auch das Verfolgen eigener Interessen konnte Kollaborationen zur Folge haben. In vielen Bereichen ordneten sich die Katholiken in die Macht ein, um deren Richtung mitzubestimmen. Im Kräftefeld des „Dritten Reiches“ wirkten sie dann häufig in dieselbe Richtung wie der Nationalsozialismus. 1934 boten sie sich den Nationalsozialisten sogar vielfach noch explizit als Bündnispartner an. Sie warben mit ihren spezifischen Kompetenzen und ihrer Sozialisationsmacht, die sie als unentbehrlich anpriesen: Nur die Kirche könne die Katholiken zur Mitarbeit an der Volksgemeinschaft, zur Anerkennung des Führers und zum opferbereiten Heldentum erziehen. Die Volksgemeinschaft, an der die katholische Kirche mitbaute, sollte aber eine christliche

---

Maier (Hg.), *Christlicher Widerstand im Dritten Reich*, Annweiler 2003, S. 17–40, hier S. 39.

<sup>96</sup> Zu ähnlichen Deutungen hatte bereits der Erste Weltkrieg geführt, der vom „Sieg-Katholizismus“ als Ende des neuzeitlichen, protestantischen Individualismus interpretiert wurde, vgl. Otto Weiß, *Die „katholische Ideenwelt“ in der Weimarer Republik: Objektivität, Ganzheit, Gemeinschaft*, in: Ders., *Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Paderborn u.a. 2004, S. 477–507, hier S. 480ff.

Gesellschaft werden. Vielen Prinzipien des Nationalsozialismus wurde nur in einem grundsätzlich christlichen Staat Gültigkeit zuerkannt, in dem die Naturrechtslehre, das Ideal der Nächstenliebe sowie die Lehren von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der Einheit des Menschengeschlechts dem nationalsozialistischen Programm Grenzen gesetzt hätten. Die Hoffnung darauf war jedoch zumindest bis zu den Junimorden noch weit verbreitet. Die „Illusionen“ der Jahre 1933 und 1934 beruhten weniger auf den Täuschungsversuchen der nationalsozialistischen Propaganda denn auf eigenem Wunschdenken. Ihre Zeit war, allen Konflikten zum Trotz, auch nicht so schnell vorbei, wie oft geschrieben wird.<sup>97</sup>

3. *Auf dem Feld der Religion kämpfte „Unser Kirchenblatt“ mutig – mit Hitler gegen Rosenberg.* Ihr ureigenes Terrain verteidigte die katholische Teilgesellschaft aggressiv. Wegen ihrer Verbindung zu nichtchristlichen Religionen provozierten vor allem die Begriffe „Germanentum“ und „Rasse“ in „Unserem Kirchenblatt“ zwiespältige Reaktionen. Zudem versuchten die Autoren die Relevanz der nationalsozialistischen Mythen auf den „weltlichen“ Bereich zu beschränken. So wurde der Kategorie „Rasse“ keine Bedeutung für die „Übernatur“ zugestanden. Entsprechend betonte man die Unabhängigkeit der Glaubensinhalte vom Volkstum. Auch die Grenzen und Strukturen der religiösen Gemeinschaft sollten nicht mithilfe der „Rasse“ definiert werden. Das „Neuheidentum“ Ernst Bergmanns und Alfred Rosenbergs wurde heftig attackiert. Die Nationalsozialisten argwöhnten, die Kritik am Neuheidentum sei „nur ein

---

<sup>97</sup> Sie „verschwanden für die meisten angesichts des nationalsozialistischen Alltags sehr rasch“, schreibt Hubert Gruber, Einleitung, in: Ders., *Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1930-1945. Ein Bericht in Quellen*, Paderborn 2006, S. XIII-XXI, hier S. XV. Vgl. dagegen den Ausblick zur weiteren Entwicklung „Unseres Kirchenblattes“ bei Arning, *Macht*, S. 457-463 und allgemein Sösemann, *Kommunikation*, S. 171.

Deckmantel des in Wirklichkeit geführten Kampfes.“<sup>98</sup> Und tatsächlich dürfte die Kritik an den „Neuheiden“ einerseits häufig auf den gesamten Nationalsozialismus und seine Führer gemünzt gewesen sein, die nicht offen angegriffen werden konnten. Andererseits erschienen die radikalen Rassenantisemiten in „Unserem Kirchenblatt“ wiederholt als eine gefährliche, aber zu kontrollierende Minderheit.

Die Autoren versuchten, den Nationalsozialismus so zu definieren, dass er kirchenfeindliche Strömungen nicht mehr umfasste und mit dem katholischen Diskurs kompatibel wurde. Den „Neuheiden“ warfen sie vor, Uneinigkeit in die Volksgemeinschaft zu bringen und den Führerwillen zu missachten. Außerdem wurden ihre Lehren in die Tradition von Kommunismus und Liberalismus gestellt, denen sowohl Nationalsozialisten als auch Katholiken feindlich gegenüberstanden. Zugleich bemühten sich die Autoren „Unseres Kirchenblattes“ jedoch, dem virtuellen Zentrum des nationalsozialistischen Diskurses, Adolf Hitler, ihre eigenen Weltbilder und Programme zu unterstellen und den Reichskanzler so für sich zu vereinnahmen. Mit Hitler gegen Rosenberg.<sup>99</sup> So traf die Kritik der katholischen Autoren zwar den Kern der nationalsozialistischen Ideologie, aber nicht das Zentrum der Macht.

4. *Kritik an den „Neuheiden“ wurde durch Zustimmung in anderen Bereichen kompensiert.* Ihren Dissens auf dem Feld des Religiösen versuchten viele katholische Autoren durch demonstrative Zustimmung zur politischen Programmatik des Nationalsozialismus auszugleichen. Auf diese Weise vermieden sie den Eindruck einer grundsätzlichen Opposition. Hier

---

<sup>98</sup> Bericht der Staatspolizeistelle für den Regierungsbezirk Münster an das Geheime Staatspolizeiamt in Berlin für März 1935 (Staatsarchiv Münster, Politische Polizei Drittes Reich 432), S. 20.

<sup>99</sup> Eine ähnliche Strategie verfolgte z.B. der umstrittene österreichische Bischof Alois Hudal, vgl. Dominik Burkard, Alois Hudal – ein Anti-Pacelli? Zur Diskussion um die Haltung des Vatikans gegenüber dem Nationalsozialismus, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 59 (2007), S. 61-89, hier u.a. S. 71f.

zeigte sich in „Unserem Kirchenblatt“, wie weit sie dem Nationalsozialismus innerhalb des lehramtlich vorgegebenen Rahmens entgegenkommen konnten. So wurde die Relevanz der „Rasse“ als weltliches Ordnungskriterium zwar begrenzt, aber nicht grundsätzlich bestritten.<sup>100</sup> Einige Artikel erwecken den Eindruck, die Katholiken hätten sich darauf eingelassen, mit anderen Gruppierungen um die Gunst der führenden Nationalsozialisten zu wetteifern und ihre Loyalität zu Volksgemeinschaft und Führer durch ein besonders ausgeprägtes Engagement zu beweisen. Dieses dialektische Nullsummenspiel von Macht und Widerstand verhinderte einen klaren Bruch mit dem Nationalsozialismus als Ganzem, den Schritt vom „weltanschaulichen Dissens“<sup>101</sup> und von Interessenkonflikten zur politischen Gegenmacht. Die mögliche Verwicklung der Katholiken in die nationalsozialistische Terror- und Vernichtungsmaschinerie, die 1934 schon in Ansätzen erkennbar war, wurde kaum problematisiert. Immerhin trug „Unser Kirchenblatt“ die Ausgrenzung der Juden nicht ausdrücklich mit. Anzeichen für Antisemitismus finden sich wenige, verglichen mit den häufigen Ausfällen gegen Kommunisten und Liberale. Kritisch ist allerdings, dass die Autoren die Relevanz der Kategorie „Rasse“ für den weltlichen Bereich nicht bestritten, eine katholisch dominierte Gesellschaft anstrebten und damit Juden implizit ausgrenzten.

5. *Viele katholische Autoren betrieben eine semantische Mimikry.* Sie besetzten die Schlagworte des Nationalsozialismus emotional und normativ positiv, verbanden sie aber mit unterschiedlichen Bezügen. Der Ortspfarrer, der Bischof, der Papst und Gott selbst wurden zu Führern, Gottesdienste und Wallfahrten zur Volkstumspflege. Auch offensichtliche Paradoxien wurden in Kauf genommen: Die Katholiken

---

<sup>100</sup> Vgl. Arning, *Macht*, S. 198-211.

<sup>101</sup> Michael Kießner, Ist „Widerstand“ nicht „das richtige Wort“?, in: Ders./Karl-Joseph Hummel (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten*, Paderborn u. a. 2009, S. 167-178, hier S. 170.

hatten den männlichsten Kinderglauben, sie unterwarfen sich aus freiem Willen vorgegebenen Wahrheiten, sie waren Friedenskämpfer, Helden der Demut, anti-intellektuelle Intellektuelle und die modernsten Antimodernisten. Mit den gleichen Worten etwas anderes meinen: Diese Taktik durchschaute der Sicherheitsdienst der SS, wenn er beklagte, dass „die festen, unverrückbaren Grundwerte der nationalsozialistischen Weltanschauung: Führertum, Gefolgschaft, Rasse, Volk, Gemeinschaft, Nationalismus, Sozialismus, Deutschtum von den verschiedensten gegnerischen Gruppen her in einen geradezu erstaunlichen Prozeß der Umdeutung, Sinnverfälschung, Zerredung und Zersetzung“<sup>102</sup> hineingerissen worden seien. Sie trug aber nicht unwesentlich zur Konsensfassade der Jahre 1933 und 1934 bei, die vor allem durch gemeinsame Auftritte bei Prozessionen und anderen Veranstaltungen öffentlichkeitswirksam inszeniert wurde. Am Ende dürften auch die nur vermeintlichen Gemeinsamkeiten nicht unwesentlich zu einem tatsächlichen Gemeinschaftsgefühl beigetragen haben.

6. *Die katholischen Autoren beanspruchten das Urheberrecht an den umkämpften diskursiven Strategien, um die Deutungshoheit einzufordern.* Das betraf nicht nur die rückwärtsgewandten Mythen des Reichs, des Bodens und des Volkstums, sondern auch programmatische Mythen wie das Führertum, die Volksgemeinschaft und sogar die – mit anderen Mitteln zu erzielende – „Reinhaltung der Rasse“. Das Führerprinzip galt in der Kirche angeblich schon immer, für die Volksgemeinschaft hatte sie seit jeher gekämpft, das Volkstum war im Katholizismus am reinsten bewahrt. Die Katholiken hoben die Verdienste der Kirche um die damit

---

<sup>102</sup> Sonderbericht des Chefs des Sicherheitshauptamtes des Reichsführers SS zur „Zersetzung der nationalsozialistischen Grundwerte im deutschsprachigen Schrifttum seit 1933“ von Juni 1936, in: Heinz Boberach (Bearb.), *Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934-1944* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 12). Mainz 1971, S. 195-223, hier S. 195f.

verbundenen Werte hervor – und leiteten daraus Ansprüche an der Mitgestaltung der Volksgemeinschaft ab.

7. *„Unser Kirchenblatt“ betonte Gemeinsamkeiten mit dem Nationalsozialismus, die nicht von Dauer waren.* Dazu zählte vor allem die Zustimmung zur Programmatik tatsächlich oder vermeintlich rückwärtsgewandter Mythen, vor allem zu den Schlagworten „Reich“, „Volkstum“ und „Boden“. Die Träume von einer vorindustriellen Idylle, die im Rahmen des nationalsozialistischen Bodenmythos dargestellt wurden, dürften wesentlich für den Erfolg der Hitlerpartei in den Anfangsjahren gewesen sein. Der Nationalsozialismus konnte mit ihnen auch im Katholizismus an breite kulturkritische und antimoderne Diskurse anknüpfen und die Interessengegensätze zwischen industrialisierter Stadt und bäuerlichem Land für sich nutzen. Auch hinsichtlich der Weiblichkeitsideale gab es Überschneidungen zwischen Teilen des Nationalsozialismus und des Katholizismus. Viel Aufmerksamkeit zogen Fragen der Sittlichkeit auf sich, deren Beachtung für Katholiken heilsrelevant war. Die Familienpolitik des nationalsozialistischen Staates, die sich zunächst relativ konservativ gab, schien den Forderungen des im katholischen Diskurs vorherrschenden Muttermythos teilweise entgegenzukommen.

Zum Streit kam es im untersuchten Zeitraum vor allem über die Zwangssterilisationen und die Sexualmoral der „Neuheiden“. In diesen Konflikten wurde bereits deutlich, dass den rückwärtsgewandten, an (vermeintlich) vormoderne Normen orientierten Elementen des Nationalsozialismus wenig Zukunft beschert war. Einmal an die Macht gelangt, konnte der Nationalsozialismus die Widersprüche zwischen antimoderner Programmatik und tatsächlicher Praxis<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> Vgl. David Schoenbaums Konzept der „doppelten Revolution“, demzufolge die Nationalsozialisten vor dem Problem standen, dass „ja selbst ein Krieg gegen die industrielle Gesellschaft in einem industriellen Zeitalter mit industriellen Mitteln geführt werden muß“, David Schoen-



kaum noch verschleiern. Der innere Herrschaftszirkel setzte zudem bewusst „auf Rationalität, Modernität und Fortschritt“<sup>104</sup>; nach und nach setzte er sich mit seiner revolutionär rassistischen Deutung der Mythen und Feindbilder durch, richtete die gesellschaftliche Praxis daran aus, marginalisierte den Einfluss der Konservativen und stellte zu deren Entsetzen auch die herrschende Sexualmoral grundsätzlich infrage.

8. *Der nationalsozialistischen Machtfestigung wirkte „Unser Kirchenblatt“ kaum entgegen.* Verhängnisvoll wirkte sich aus, dass im Rahmen der Mythen von „Volksgemeinschaft“, „Führertum“ und „Reich“ auch im Katholizismus die gesellschaftliche Gleichschaltung, das Ende der Demokratie und die Diktatur Hitlers weitreichend legitimiert wurden. Die situative Grundlage für eine charismatische Herrschaft, ein allgemeines Krisenbewusstsein, war auch im Katholizismus gegeben. Besonders verhängnisvoll war schließlich die Übereinstimmung in den Feindbildern „Kommunismus“ und „Liberalismus“. Im Zusammenspiel mit dem Kampfmithos deckte sie die Verfolgung oppositioneller Politiker und das Ende des Rechtsstaates. Auch Menschen, die gegen die katholischen Vorstellungen von „Sittlichkeit“ verstießen, hatten wenig Unterstützung zu erwarten. Für die Machtfestigung im Jahr 1934 dürfte das entscheidend gewesen sein. Selbst totalitäre Mittel wurden nicht immer per se als schlecht gebrandmarkt, solange die Hoffnung bestand, dass sie der Rechristianisierung der Gesellschaft dienen könnten.

---

baum, *Die braune Revolution. Eine Sozialgeschichte des Dritten Reichs*, Köln/Berlin 1968, S. 26.

<sup>104</sup> Gerd Helm/Thomas Ott/Winfried Schulze, Deutsche Historiker im Nationalsozialismus. Beobachtungen und Überlegungen zu einer Debatte, in: Otto Oexle/Winfried Schulze (Hg.), *Deutsche Historiker im Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 1999, S. 11-48, hier S. 34. Vgl. auch Ricardo Bavaj, Modernisierung, Modernität und Moderne. Ein wissenschaftlicher Diskurs und seine Bedeutung für die historische Einordnung des „Dritten Reichs“, in: *Historisches Jahrbuch* 125 (2005), S. 413-451, hier vor allem S. 447.

Mit Sicherheit haben die katholischen Autoren die großen Verbrechen des Nationalsozialismus nicht intendiert. Den Autoren schwebte kein terroristisches Regime in einer rassistisch hierarchisierten Gesellschaft mit entrechteten Individuen vor, wenn sie von Führertum und Volksgemeinschaft sprachen. Sie dachten nicht an Vernichtungskrieg und Völkermord, wenn sie ihr Heldentum beschworen und ihre Feindbilder pflegten. In den Augen der kirchentreuen Katholiken schossen die Nationalsozialisten weit über das Ziel hinaus – aber, wie die Übereinstimmungen in einigen Feindbildern zeigen, nicht unbedingt in die falsche Richtung. So halfen Vertreter des Katholizismus 1934 mit, die strukturellen Rahmenbedingungen zu schaffen, auf deren Basis die nationalsozialistisch beherrschte Gesellschaft das radikal-rassistische Programm schließlich auch gegen den Willen der Kirche umsetzen konnte. Teilweise rechtfertigten die katholischen Reichs- und Volkstumsmymen zudem eine Außenpolitik, die vielleicht nicht auf militärische Expansion, aber zumindest auf kulturelle Hegemonie in Europa zielte.

9. *Gerade die strukturellen Ähnlichkeiten des Katholizismus mit dem Nationalsozialismus förderten seine Eigenständigkeit.* Neben den Überschneidungen im Semantischen erleichterten auf den ersten Blick Parallelen in den Strukturen die Annäherung an das neue Regime. Nicht zu Unrecht betonten die Autoren „Unseres Kirchenblattes“, dass Katholizismus wie Nationalsozialismus stark hierarchisiert und tendenziell intolerant gegenüber anderen Wahrheiten waren und sich entschieden gegen Liberalismus und Kommunismus abgrenzten. Auch der katholische Diskurs musste Konflikte zwischen Stadt und Land, Zentrum und Peripherie, Arbeit und Kapital in Rechnung stellen. Er versprach Wohlstand durch reaktionäre Gesellschaftsmodelle, emotionale Zugehörigkeit und Achtung als Lohn für das Erfüllen von Rollenvorgaben, die vermeintliche Sicherheit vormoderner Zustände, Orientierung durch starre Wirklichkeitsmodelle und schließlich Erlösung und Heil. Die diskursive Macht von

Führer- und Gemeinschaftsmythen hatte sich die Kirche ebenfalls längst für ihre eigenen Zwecke zunutze gemacht.

Auf den zweiten Blick verhinderten aber gerade die strukturellen Ähnlichkeiten ein weiteres Zusammengehen von Kirche und Nationalsozialismus: Der Platz, den die totalitäre Weltanschauung der Nationalsozialisten für sich einforderte, war bei den gläubigen Katholiken schon besetzt. Hitler musste mit dem Papst konkurrieren, die Volksgemeinschaft mit der Gemeinschaft der Gläubigen; und der katholische Anti-Intellektualismus schützte die ausgefeilte Glaubenslehre, nicht den vulgären Sozialdarwinismus der Nationalsozialisten. Die häufig beschworene doppelte Loyalität der Katholiken zu Kirche und Staat entschärfte diesen Konflikt zwar, konnte ihn aber nicht völlig überwinden, da beide Diskurse mit dem Anspruch auftraten, alle Lebensbereiche unter dem Primat der Politik beziehungsweise der Religion zu integrieren.

10. *Konservative Katholiken wurden oft erst nach 1934 zu den erbitterten Gegnern des Nationalsozialismus.* Es deutet einiges darauf hin, dass den Nationalsozialisten einige ihrer entschiedensten Gegenspieler nach 1934 ausgerechnet unter den Katholiken erwachsen, die es sich in einer engen, intoleranten Weltanschauung gemütlich gemacht hatten, unter Menschen, die zum Beispiel das Bedürfnis nach autoritärer Führung und intellektueller Entlastung durchaus verspürten, es aber auf alternative Weise im Rahmen des Katholizismus befriedigten. Es waren oft dieselben Denk-, Sprach- und Verhaltensmuster, die 1933 und 1934 die Annäherung an den Nationalsozialismus möglich erscheinen ließen und später gewisse Formen eines begrenzten Widerstands förderten. Gerade die Verwurzelung in starren Dogmen und der elitäre Dünkel der eigenen Heilsgewissheit konnten Kraftquellen in den Auseinandersetzungen mit den Herrschern des Dritten Reichs werden. Dass der liberale Demokrat zwangsläufig der schärfste und mächtigste Gegner des Nationalsozialisten war, ist ein Kurzschluss, der so verlockend ist, weil er

schlichte Freund-Feind-Schemata bedient. Der integralistische Katholik mit reaktionären Gesellschaftsidealen begrüßte vielleicht einen autoritär vorgestellten Führerstaat und den Gedanken einer katholisch interpretierten Volksgemeinschaft, verabscheute dafür aber den Rassismus und die Verherrlichung des Kampfes – gerade wegen seiner Aversion gegen den Liberalismus der „Freidenker“, in dessen Tradition er den Sozialdarwinismus einordnete. Im Milieu erfolgte der Protest gegen Maßnahmen der Nationalsozialisten nicht zuletzt als „antimoderner Reflex“<sup>105</sup> gegen Säkularisierungsprozesse, die nicht unbedingt spezifisch für den Nationalsozialismus waren. Der katholische *Antimodernismus* konnte sich ebenso gegen den Nationalsozialismus wenden wie gegen die Demokratie.<sup>106</sup> Wenn die reaktionären Katholiken das Dritte Reich ablehnten, dann meistens nicht, weil es mit liberalen Traditionen brach, sondern weil es diese angeblich fortführte.

11. *Die Autonomie des Katholizismus war eine mögliche Basis für Widerstand im engeren Sinne.* Die Eigenständigkeit des katholischen Diskurses bedeutete etwas für den Nationalsozialismus „Unverfügbares.“<sup>107</sup> Der Katholizismus bewahrte die Möglichkeit, den Nationalsozialismus kritisch,

---

<sup>105</sup> Wolfgang Zollitsch, *Modernisierung im Betrieb. Arbeiter zwischen Weltwirtschaftskrise und Nationalsozialismus*, in: Detlef Schmiechen-Ackermann (Hg.), *Soziale Milieus, Politische Kultur und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Deutschland im regionalen Vergleich*, Berlin 1997, S. 95-108, hier S. 103.

<sup>106</sup> Vgl. zum Beispiel auch Thomas Breuer, *Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 60), Mainz 1992, S. 364. Breuer verweist auf die „Kontinuität der Abwehrbemühungen gegen die Säkularisierung der neuzeitlichen Gesellschaft“, die Demokratien und Diktaturen gleichermaßen betraf. Vgl. jetzt auch ders., *Widerstand*, S. 228f. Gegenargumente bringt Christoph Kösters, *Katholisches Milieu und Nationalsozialismus*, in: Kießner/Hummel (Hg.), *Katholiken*, S. 145-166, v.a. S. 151-157.

<sup>107</sup> Repgen, *Widerstand*, S. 557.

gewissermaßen von außen, zu beurteilen. Um sich dem Widerstand im engeren Sinne anzuschließen, der einen Umsturz notfalls mit Gewalt anstrebte, mussten die Katholiken im Grunde aber auch den katholischen Diskurs mit seiner Staatsloyalität überwinden.<sup>108</sup> Entsprechend ist die Aussage Karl Otmar von Aretins zu verstehen, es habe „keinen katholischen Widerstand in Deutschland gegeben, es hat nur Katholiken im Widerstand gegeben.“<sup>109</sup> Die Bedeutung christlicher Grundüberzeugungen für den Widerstand ist aber in den vergangenen Jahren vielfach herausgearbeitet worden.<sup>110</sup>

## 6. Ausblick: Der Diskurs des Katholizismus und der Zweite Weltkrieg

Die Analyse „Unseres Kirchenblattes“ konnte für das Jahr 1934 differenziert zeigen, welche Positionen im Ringen mit

<sup>108</sup> Vgl. zum Beispiel Klaus-Michael Mallmann/Gerhard Paul, Milieus und Widerstand. Ein Resümee, in: Dies., *Widerstand und Verweigerung im Saarland 1935-1945* (3 Bde.), Bd. 1: Milieus und Widerstand. Eine Verhaltensgeschichte der Gesellschaft im Nationalsozialismus, Bonn 1995, S. 530-548, hier S. 536.

<sup>109</sup> Karl O. von Aretin, Der deutsche Widerstand gegen Hitler. Einleitung zu: Ulrich Cartarius, *Opposition gegen Hitler. Deutscher Widerstand 1933-1945*, Berlin 1994 (zuerst 1984), S. 1-26, hier S. 5. Auch das „Hitlerattentat vom 20. Juli 1944 fand die Zustimmung der Bischöfe nicht“, schreibt Kißener, *Widerstand*, S. 169, vgl. zum „Widerstand einzelner Katholiken“ auch ebd., S. 173.

<sup>110</sup> Zu verweisen ist unter anderem auf den Kreisauer Kreis, Galens Predigten gegen die Euthanasie, die „Weiße Rose“ und das Eintreten verschiedener katholischer Stellen für verfolgte Juden, vgl. knapp zusammenfassend Kißener, *Widerstand*. Weitere Beispiele von konsequenten Kriegsgegnern, zum Beispiel Max Josef Metzger und Franz Jägerstätter, bringt Antonia Leugers, Katholisches Kriegserleben im Nationalsozialismus, in: Friedhelm Boll (Hg.), *Volksreligiosität und Kriegserleben* (Jahrbuch für Historische Friedensforschung 6), S. 157-174, hier S. 171f. Vgl. außerdem zu den recht weitgehenden Widerstandskonzeptionen des „Ausschusses für Ordensangelegenheiten“ dies., *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuss für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945*, Frankfurt a. M. 1996.

dem Nationalsozialismus zur Verhandlungsmasse zählten, wo Konzessionen gemacht wurden und wo die Grenzen des unantastbaren Kernbereichs verliefen. Weitere Diskursanalysen wären notwendig, um einzelne Subdiskurse des Katholizismus hinsichtlich ihrer Verflechtungen mit dem Nationalsozialismus zu differenzieren, der seinerseits „Spuren religiöser Deutung“<sup>111</sup> aus dem Christentum aufwies. Dabei sind einige Überraschungen zu erwarten: Ausgerechnet Carl Sonnenschein (1876-1929), ein treuer Verfechter der Koalition zwischen den Sozialdemokraten und dem Zentrum,<sup>112</sup> wurde in „Unserem Kirchenblatt“ mit einem Zitat aufgeführt, das die Juden als Gottesmörder darstellte.<sup>113</sup> Wer sich fortschrittlich gerierte, konnte vielleicht mit den konservativen Varianten der Boden- und Volkstumsmythen nichts anfangen, glaubte aber vielleicht, den modischen Rassismus mit der Religion versöhnen zu können.<sup>114</sup> Schließlich konnten die

---

<sup>111</sup> Hans Günter Hockerts, Kreuzzugsrhetorik, Vorsehungsglaube, Kriegstheologie. Spuren religiöser Deutung in Hitlers „Weltanschauungskrieg“, in: Klaus Schreiner (Hg.), *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 78), München 2008, S. 229-250.

<sup>112</sup> Vgl. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 10 (1995), Sp. 793-796 (Detlef Grothmann).

<sup>113</sup> „Wie einst Israel, das herrliche Volk der vorchristlichen Zeit, seine einzige Mission der Vorbereitung des Christentums nicht begriff! Und ihn vor die Römer warf. Und ihn um schmutzige Banknoten verkaufte. Und ihn an das Kreuz auf dem Berge schlug.“ Carl Sonnenschein, Priester, in: *Unser Kirchenblatt* vom 25. Februar 1934, S. 117f., hier S. 117.

<sup>114</sup> Ingrid Richter, *Katholizismus und Eugenik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform und Rassenhygiene* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 88), Paderborn 2001, S. 523, weist darauf hin, dass viele Theologen, die eugenische Überlegungen vertraten, dem Modernismus nahestanden. Vgl. zur Frage, ob gerade die „modernistischen“ Theologen, u.a. aufgrund anti-römischer Reflexe, Affinitäten zum Nationalsozialismus zeigten, auch Friedrich Wilhelm Graf, Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung, in: Hubert Wolf (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*.

vom Nationalsozialismus dominierten Schlagwörter auch als Waffe in innerkirchlichen Auseinandersetzungen dienen: Die Hierarchie konnte auf das Führerprinzip verweisen, die Basis das Ideal eines „volkstümlichen“ Klerus malen. Auch die Frage, wie mit dem Nationalsozialismus umzugehen sei, wurde schon 1934 intensiv diskutiert: Entschlossener Kampf oder duldsames Erleiden? Eine eindeutige Antwort war in „Unserem Kirchenblatt“ nicht zu erkennen, hier existierten 1934 rivalisierende Unterdiskurse. Noch weiter auffächern dürfte sich das Spektrum, wenn andere Staaten mit berücksichtigt werden. Und spannend ist schließlich die Frage, ob sich unter dem Eindruck des Nationalsozialismus auch die „Rechtskatholiken“ zu einer Bejahung der Demokratie und der Menschenrechte durchrangen und sich das Kommunikationsverhalten grundlegend wandelte: weg von der „Dialogverweigerung“<sup>115</sup> hin zu einer Verständigung über die Grenzen des Milieus hinweg.<sup>116</sup>

---

*Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn 1998, S. 67-106, vor allem 98; Manfred Eder, „Eine modernere Gestalt des Christentums kann für uns nur eine deutschere Gestalt sein...“. Vom „artgemäßen“ Christentum zum „deutschen Glauben“, in: Ebd., S. 323-344; Rainer Bucher, *Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert* (Praktische Theologie heute 37), Stuttgart 1998; Lucia Scherzberg, Catholic Systematic Theology and National Socialism, in: *theologie.geschichte* 2/2007, <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2007/35.html>. Scherzberg hält die gängigen Unterscheidungen zwischen fortschrittlichen und konservativen beziehungsweise linken und rechten Theologen allerdings für nicht hilfreich. Beispiele für Widerständler, die ein „dezidiert vor- oder antimodernes Verständnis des Christentums“ vertraten, liefert Hockerts, *Vielfalt*.

<sup>115</sup> Armin Owzar, „Keine Lust“ zur Diskussion. Zum Kommunikationsverhalten deutscher Katholiken 1870 bis 1930, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 (2007), S. 123-149, hier S. 148.

<sup>116</sup> Vgl. zum Beispiel Hans Maier, *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Wirkungen in Politik und Gesellschaft der Nachkriegszeit* (Vortrag an der Akademie der Konrad-Adenauer-Stiftung am 24. Mai

Diskursanalysen, die nach handlungsrelevanten und massenhaft verbreiteten Sprachmustern fragen, können zeigen, mit welchen Strategien und Taktiken Katholizismus und Nationalsozialismus um die Deutungshoheit und um Handlungspotenziale rangen. Zum Thema „Macht und Widerstand im Dritten Reich“ können sie immer noch neue Perspektiven eröffnen und vertiefende Erkenntnisse bringen. Dabei geht es tendenziell nicht um eine Revision, sondern um eine Ergänzung der bisherigen Forschungsergebnisse.<sup>117</sup>

Anschlussfähig ist beispielsweise Winfried Süß' bereits verbreitet rezipierter Paradoxbegriff der *antagonistischen Kooperation*, der die enge Verflechtung von Macht und Widerstand betont.<sup>118</sup> Die Unterscheidung von Bereichen, in denen kooperiert wurde, von solchen, in denen sich Katholizismus und Nationalsozialismus entgegenstanden, ist dadurch aber nicht obsolet geworden – zumindest bedeutet die „antagonistische Kooperation“ mehr als eine tragische, eigenen Intentionen grundlegend zuwiderlaufende Verwicklung in eine verbrecherische Praxis. Diskursanalysen könnten, vor allem in Verbindung mit den Ergebnissen der Erfahrungsgeschichte,<sup>119</sup> dazu beitragen, das Dilemma genauer zu beschreiben, indem sich zum Beispiel auch die inzwischen gut

---

2005), 8. Februar 2010, [http://www.kas.de/wf/doc/kas\\_6704-544-1-30.pdf](http://www.kas.de/wf/doc/kas_6704-544-1-30.pdf).

<sup>117</sup> Vgl. jüngst auch Silvia Serena Tschopp, Die Neue Kulturgeschichte – eine (Zwischen-)Bilanz, in: *Historische Zeitschrift* 289 (2009), S. 572-605, hier S. 605: Tschopp verweist auf das Vermögen der „Neuen Kulturgeschichte“, „auf etablierten Forschungstraditionen aufbauend, komplementäre zu entwickeln und den Radius historischer Erkenntnis zu erweitern“.

<sup>118</sup> Vgl. Winfried Süß, Antagonistische Kooperationen. Katholische Kirche und nationalsozialistisches Gesundheitswesen in den Kriegsjahren 1939-1945, in: Karl-Joseph Hummel/Christoph Kösters (Hg.), *Kirchen im Krieg. Europa 1939-1945*, 2. Aufl., Paderborn u.a. 2010, S. 317-342.

<sup>119</sup> Vgl. schon den häufigen Gebrauch des Diskurs-Begriffes durch Antonia Leugers, Das Ende der „klassischen“ Kriegererfahrung. Katholische Soldaten im Zweiten Weltkrieg, in: Holzem (Hg.), *Krieg*, S. 777-810, und ders., *Einführung*.



erforschte<sup>120</sup> katholische Kriegstheologie und -seelsorge wieder fand: Ob der Krieg jetzt als Strafgericht und Prüfung Gottes gedeutet wurde<sup>121</sup> und in der Nachfolge Christi sühnend zu erdulden war<sup>122</sup> der Heldentod der Soldaten mit biblischen Zitaten mit Sinn versehen<sup>123</sup> oder die Hoffnung beschworen wurde, aus der Asche werde eine bessere, christlichere Gesellschaft geboren<sup>124</sup>. Indem sie das Sinnbedürfnis der Soldaten bediente und ihr seelisches Leid minderte, wirkten sie dem verbrecherischen Krieg nicht entgegen, ja die katholischen Soldaten an der Ostfront konnten sich sogar als „Werkzeuge Gottes“<sup>125</sup> beim Strafgericht über den Bolschewismus fühlen. Antonia Leugers hat zudem gezeigt, dass die Kampfmetaphorik und die Betonung der eigenen Härte, die schon für die katholische Jugendbewegung in der Weimarer Zeit charakteristisch waren, im Zweiten Weltkrieg ebenso präsent blieben<sup>126</sup> wie die Hoffnung auf eine Wie-

<sup>120</sup> Vgl. vor allem die Beiträge in: Hummel/Kösters (Hg.), *Kirchen*, und zusammenfassend Annette Mertens, *Deutsche Katholiken im Zweiten Weltkrieg*, in: Kißener/Hummel (Hg.), *Katholiken*, S. 197-235. Für Clemens August von Galen: Christoph Kösters, *Clemens August Graf von Galen und der Zweite Weltkrieg. Kriegstheologie und Kriegserfahrungen des Bischofs von Münster (1939-1945)*, in: Wolf/Flammer/Schüler (Hg.), *Galen*, S. 159-180.

<sup>121</sup> Zur Dominanz dieses Deutungsmotivs in der Kriegstheologie vgl. zusammenfassend Holzem, *Einführung*, S. 68, 74f. Wilhelm Damberg, *Krieg, Theologie und Kriegserfahrung*, in: Hummel/Kösters (Hg.), *Kirchen*, S. 203-216, hier S. 214, attestiert eine „dramatische Dissonanz“ zwischen den traditionellen Kriegsdeutungen und der Kriegswirklichkeit des 20. Jahrhunderts.

<sup>122</sup> Zur Spiritualisierung des Krieges zusammenfassend Holzem, *Einführung*, S. 73f., 90.

<sup>123</sup> Vgl. Antonia Leugers, *Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung* (Krieg in der Geschichte 53), Paderborn u.a. 2009, vor allem S. 102-105.

<sup>124</sup> Ein Frater sah „die große Stunde des Reiches Gottes“, zitiert nach Leugers, Ende, S. 785. Kritisch zur Seelsorge im Zweiten Weltkrieg auch: Heinrich Missalla, *Für Gott, Führer und Vaterland. Die Verstrickung der katholischen Seelsorge in Hitlers Krieg*, München 1999.

<sup>125</sup> Zitiert nach Leugers, *Jesuiten*, S. 93.

<sup>126</sup> Vgl. ebd., vor allem S. 60-64.

dergeburt des Christentums inklusive einer Katholisierung Russlands.<sup>127</sup> Auch sonst scheint den katholischen Diskurs eine bemerkenswerte Kontinuität auszuzeichnen, zahlreiche andere aus „Unserem Kirchenblatt“ bekannte Elemente tauchen im Krieg wieder auf: Mt 11,12 wurde erneut zitiert, Christus als Heerführer bezeichnet, und zumindest die Jesuiten nahmen sich den kämpfenden Ignatius zum Vorbild.<sup>128</sup>

Obwohl der Kampfgeist der katholischen Jugend nicht zuletzt im Ringen mit dem Nationalsozialismus wach gehalten wurde, scheint er Hitlers Eroberungskrieg kaum gebremst, sondern zur Rationalisierung des Erlebten beigetragen zu haben. Die jugendbewegten Katholiken sahen sich zwar auch für ein anderes, gegen die Nationalsozialisten zu erstreitendes Deutschland kämpfen, und dem Bild des harten Kriegers stand das des „weichen“ Sanitäters entgegen.<sup>129</sup> Letztlich bleibt aber der Eindruck, dass der kriegerische Habitus und ein verhärtetes Männlichkeitsideal in Verbindung mit dem Kameradschaftsdenken und einer antisemitisch geprägten Bolschewismusangst<sup>130</sup> wichtiger waren als die Opposition zum Nationalsozialismus, dass „der eigene katholische Krieg im Krieg Hitlers“<sup>131</sup> blieb. Das Entsetzen über das „sinnlose Morden“<sup>132</sup> scheint nur selten handlungsleitend geworden zu sein, die Mittel der Kriegsführung und die stereotype Wahrnehmung der kämpfenden Feinde wurden zumeist nicht infrage gestellt.

Die Analyse „Unseres Kirchenblattes“ ist mit Blick auf das Thema „Kirche und Zweiter Weltkrieg“ als Teil der Vorgeschichte relevant. Schon 1934 wurden entscheidende Weichen gestellt. Selbstverständlich können die Ergebnisse

---

<sup>127</sup> Vgl. ebd., u.a. S. 73-80.

<sup>128</sup> Vgl. ebd., S. 52, S. 62 sowie S. 51f. und 61.

<sup>129</sup> Ebd., vor allem S. 47f. und S. 54-60f.

<sup>130</sup> Vgl. ebd., S. 90-98 und allgemein z.B. auch Wolfgang Altgeld, Rassistische Ideologie und völkische Religiosität, in: Kießner/Hummel (Hg.), Katholiken, S. 63-82, hier S. 68-72.

<sup>131</sup> So die Kapitelüberschrift bei Leugers, *Jesuiten*, S. 51.

<sup>132</sup> Vgl. ebd., S. 106-109.

aber nicht einfach auf die Zeit nach 1939 extrapoliert werden; im Gegenteil ist von weiteren Brüchen und Verwerfungen im Diskurs auszugehen. Neben der Untersuchung der Feindbilder und Gemeinschaftskonzepte verdient gerade die Frage, wie weit die katholische Teilgesellschaft Anteil an der „hegemonialen Männlichkeit“ hatte, noch mehr Beachtung – das Plädoyer der Jahrestagung 2007 des Schwerter Arbeitskreises für die „Geschlechtergeschichte in der Katholizismusforschung“<sup>133</sup> ist unbedingt zu unterstützen. Welche Alternativen gab es in der katholischen Teilgesellschaft zum nationalsozialistisch definierten Heldentum? Wie verhielten sich Männlichkeits- und Weiblichkeitsideale zueinander? Konnten im Katholizismus verschiedene Varianten nebeneinander existieren? Das ist schon deswegen äußerst wichtig zu wissen, weil der Heldenmythos vom Einzelnen höchste Opfer im Dienst an der Gemeinschaft einforderte. Abweichen von der Norm konnte die Männlichkeit abgesprochen und damit die Befriedigung des Grundbedürfnisses nach sozialer Anerkennung verweigert werden – ein Mechanismus, der eine entscheidende sozialpsychologische Basis für die Brutalisierung des Zweiten Weltkriegs bildete. Nicht umsonst stellte schon Victor Klemperer seiner „Lingua Tertii Imperii“ statt eines Vorwortes ein Kapitel über den Heroismus voran.<sup>134</sup> Für abstrakte Ideale, und um von seinen Mitstreitern und Vorgesetzten als echter Mann und guter Kamerad anerkannt zu werden, hatte ein Held nicht nur auf die Befriedigung physischer Bedürfnisse zu verzichten. Häufig opferte er auch das Leben und die Gesundheit anderer, sein

---

<sup>133</sup> Nicole Priesching/Andreas Henkelmann, Tagungsbericht: 17. Tagung des Schwerter Arbeitskreises Katholizismusforschung, 28. Januar 2008, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=1851>.

<sup>134</sup> Vgl. Victor Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, 16. Auflage, München 1969 (zuerst 1946), S. 9-16. Dem Pionier der Managementlehre Peter F. Drucker diente der Heldenmythos sogar zur Kennzeichnung der Moderne, vgl. Peter F. Drucker, *The End of Economic Man. The Origins of Totalitarianism*, New York/Evanston 1969 (zuerst 1939).

eigenes Leben oder zumindest seine Menschlichkeit: Der nationalsozialistische Heldenmythos missbrauchte das altruistische Potenzial des heroischen Opfers, um den Einzelnen für die Herrschenden verfügbar zu machen; er forderte, das eigene Gewissen aus Gewissensgründen zu überwinden und im Dienste an der Volksgemeinschaft kein Mitleid zu spüren. Nach dem Krieg erklärte ein Ordnungspolizist die Tatsache, dass er den „Judenjagden“ ferngeblieben war, mit den Worten: „Der Führer nahm zu diesen Einsätzen ‚Männer‘ mit, und ich war in seinen Augen kein ‚Mann‘.“<sup>135</sup> Außerdem warfen die willigen Mörder den Verweigerern vor, unkameradschaftlich zu sein: Je mehr Männer sich dem Morden entzogen, desto mehr Arbeit machte das Morden dem Rest.<sup>136</sup> Kaum jemand wagte es, auf diese Weise die Achtung seiner Gefährten zu riskieren.

Magnus Koch kommt in seiner Arbeit über in die Schweiz geflohene Deserteure zu dem Fazit: „Die Fallgeschichten dieser Studie zeigen, dass neben dem NS-spezifischen eine Reihe weiterer, ebenfalls heroisch geprägter Deutungsmuster von Männlichkeit präsent sind, und dies ist, so meine These, ein wichtiger Grund dafür, warum nur so wenige desertierten.“<sup>137</sup> Trifft das auch auf Katholiken zu? „Es ist nicht unsre Art, den Krieg zu verherrlichen als den Idealzustand männlichen Lebens“<sup>138</sup>, schrieb Alfred Delp (1907-1941) im Jahr 1940. Desertierten katholische Soldaten angesichts der Verbrechen an der Ostfront vielleicht sogar häufiger oder aus

---

<sup>135</sup> Christopher R. Browning, Die Debatte über die Täter des Holocaust, in: Ulrich Herbert (Hg.), *Nationalsozialistische Vernichtungspolitik 1939-1945. Neue Forschungen und Kontroversen*, Frankfurt a. M. 1998, S. 148-169, hier S. 163.

<sup>136</sup> Vgl. ders., *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die „Endlösung“ in Polen*, Reinbek 1993, S. 87, 105-113, 175.

<sup>137</sup> Magnus Koch, *Fahnenfluchten. Deserteure der Wehrmacht im Zweiten Weltkrieg – Lebenswege und Entscheidungen* (Krieg in der Geschichte 42). Paderborn u.a. 2008, S. 376.

<sup>138</sup> Alfred Delp, Der Krieg als geistige Leistung, in: *Stimmen der Zeit* 137 (1940), 207-210, hier S. 210. Vgl. Kösters, Galen, S. 163.

anderen Gründen als andere?<sup>139</sup> Und wenn sie es taten: Wie wurde in der katholischen Teilgesellschaft mit ihnen umgegangen?<sup>140</sup>

Es kann davon ausgegangen werden, dass der Katholizismus auch im Zweiten Weltkrieg nicht ohnmächtig war. Die Nationalsozialisten blieben auf Zustimmung angewiesen und nahmen Rücksicht auf Stimmungen in der Bevölkerung. Den Katholizismus beargwöhnten sie äußerst misstrauisch und nahmen ihn als potenziellen Gegner wahr. In dem Moment, in dem sie die Macht des Katholizismus zu beobachten glaubten und in ihrem Agieren berücksichtigten, war diese Macht real.<sup>141</sup> Die Hinweise darauf, dass das Regime den offenen Konflikt mit der katholischen Teilgesellschaft (noch) scheute, sind bekannt, etwa die Reaktion auf die Proteste gegen das Abhängen der Kruzifixe in den Schulen des Olden-

---

<sup>139</sup> Erste Hinweise dafür gibt es. So berichtet Koch, *Fahnenfluchten*, S. 115, 259-266 u. 369, von zwei Deserteuren, die in katholischen Jugendverbänden aktiv gewesen waren und deren „Führerglaube am verbrecherischen Umgang mit der slawischen und jüdischen Zivilbevölkerung“ zerbrochen sei. Die Kirchenführung grenzte sie jedoch, wie Koch schreibt, strikt aus, vgl. ebd., S. 125. Vgl. auch Manfred Messerschmidt, *Die Wehrmachtsjustiz 1933-1945*, Paderborn u.a. 2005, S. 95-109.

<sup>140</sup> Dazu Koch, *Fahnenfluchten*, S. 380: „Während die Deserteure im zeitnahen Kontext kaum auf Verständnis für solcherlei oder andere Deutungen ihrer Desertion hoffen konnten, scheint die Rede von ‚einsamer‘ Bewährung angesichts eines verbrecherischen Krieges seit den 1980er Jahren weitaus anschlussfähiger. Die Figur des einsamen Deserteurs erhielt nun jene (positive) ‚antiheroische‘ Gestalt verliehen, die in der historischen bereits angelegt, als Deutungsressource allerdings noch nicht abgerufen wurde. [...] Statt einer heroisch-soldatischen wird eine Art Ersatzbewährung angeboten, die Anschluss an konkurrierende männlich kodierte Deutungsmuster ermöglicht.“

<sup>141</sup> Das „wirklichkeitsfern zugespitzte Feinddenken des NS-Regimes“ habe die katholische Kirche „geschlossener, taktisch geschickter und oppositionsbereiter“ gewährt als sie es tatsächlich war, und die daraus resultierende „Fehlalkulation“ habe Zehntausenden von Psychatriepatienten das Leben verlängert oder gerettet, schreibt Winfried Stuß, Ein Skandal im Sommer 1941, in: Wolf/Flammer/Schüler (Hg.), *Galen*, S. 181-198, hier S. 197.

burger Münsterlandes<sup>142</sup> oder auf die Predigten Bischof von Galens 1941.<sup>143</sup>

Um Völkermord und Vernichtungskrieg zu verhindern, reichte das Potenzial<sup>144</sup> des katholischen Diskurses bekanntlich nicht aus – oder es wurde nicht ausreichend genutzt. Reppen spricht von einer „Kooperation in Teilbereichen, soweit sie weltanschaulich und sittlich akzeptabel erschienen.“<sup>145</sup> Wie entwickelten sich im Katholizismus die Grenzen des Eigenen und des Anderen, des Akzeptablen, des Denk-, Sag- und Machbaren? Wie wurde das, was für Völkermord und Vernichtungskrieg relevant war, beschrieben, gefordert, legitimiert und rationalisiert? Verharrte der katholische Widerstand überwiegend im Potenzial oder wurde er im vermeintlich „Kleinen“ auf breiter Front wirksam? Hat die „Lehre vom gerechten Krieg“, die laut Holzem „in ihrer säkularisierten völkerrechtlichen Form noch das Denken der Gegenwart kriegsbegrenzend und mit der Tendenz zur Humanisierung bestimmt“<sup>146</sup>, sich im Zweiten Weltkrieg in irgendeiner Weise ausgewirkt? Wie wurden Kriegsgefangene und Zwangsarbeiter in der katholischen Teilgesellschaft wahrgenommen und behandelt?<sup>147</sup> Aus welchen Gründen waren Katholiken bereit, Juden – und nicht nur katholisch

---

<sup>142</sup> Vgl. Joachim Kuroпка, *Zur Sache – Das Kreuz! Untersuchungen zur Geschichte des Konflikts um Kreuz und Lutherbild in den Schulen Oldenburgs, zur Wirkungsgeschichte eines Massenprotestes und zum Problem nationalsozialistischer Herrschaft in einer agrarisch-katholischen Region*, 2. Aufl., Vechta 1987.

<sup>143</sup> Vgl. Süß, *Skandal*, S. 195-198.

<sup>144</sup> Zur Diskussion des auch von Klaus Scholder benutzten Begriffs „Widerstandspotenzial“ vgl. Winfried Becker, Christen und der Widerstand. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Hummel/Kösters (Hg.), *Kirchen*, S. 473-491, hier S. 482, 487f.

<sup>145</sup> Reppen, *Widerstand*, S. 557.

<sup>146</sup> Holzem, *Einführung*, S. 20.

<sup>147</sup> Vgl. Karl-Joseph Hummel/Christoph Kösters (Hg.), *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939-1945. Geschichte und Erinnerung, Entschädigung und Versöhnung. Eine Dokumentation* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 110), Paderborn u.a. 2008.

getauften „Nichtariern“ – Unterschlupf zu gewähren? Auf all diese Fragen gibt es teilweise schon recht ausführliche Antworten. Diskursanalytisch sind sie aber noch keineswegs erschöpfend behandelt.

## Verzeichnis der Autoren und Autorinnen

**Dr. Holger Arning**, Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der  
Wissenschaftskommunikation am Exzellenzcluster  
"Religion und Politik" und am Seminar für Mittlere und  
Neuere Kirchengeschichte, Katholisch-Theologische  
Fakultät, Westfälische-Wilhelms Universität Münster

**PD Dr. Olaf Blaschke**, seit 2008 Lehrstuhlvertreter für  
Neuere Geschichte am FB III der Universität Trier.

**Thomas Forstner M.A.**, Wissenschaftlicher Mitarbeiter  
im Erzbischöflichen Ordinariat München.

**Dr. theol. Andreas Henkelmann**, Wissenschaftlicher  
Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchengeschichte II, Ka-  
tholisch-Theologische Fakultät, Ruhr-Universität Bo-  
chum

**Prof. i.R. Dr. Joachim Kuropka**, seit 1982 Professor für  
Geschichte (Neueste Geschichte) an der Universität  
Vechta

**Dr. theol. Antonia Leugers**, Kirchenhistorikerin, wissen-  
schaftliche Mitarbeiterin, Eberhard-Karls-Universität  
Tübingen.

**Eike Lossin M.A.**, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am  
Lehrstuhl für Europäische Ethnologie/Volkskunde, Ju-  
lius-Maximilians-Universität Würzburg

**Dr. Andrea Meissner**, Wissenschaftliche Mitarbeiterin  
am Lehrstuhl für Europäische Kulturgeschichte, Uni-  
versität Augsburg.



**Dr. Franziska Metzger**, Lektorin am Seminar für Zeitgeschichte der Universität Fribourg/Schweiz.

**PD Dr. theol. Nicole Priesching M.A.**, Koordinatorin zur Einwerbung von Drittmitteln an der Katholisch-Theologischen Fakultät, Julius-Maximilians-Universität Würzburg

**Dr. Theo Salemink**, Dozent für Geschichte der Gesellschaft und Kirche, Fakultät Katholische Theologie (FKT), Universität Tilburg/ Niederlande.

Gab es einen katholischen Widerstand? Ist der Begriff „Widerstand“ überhaupt geeignet, um das Verhältnis von Katholizismus und Nationalsozialismus zu beschreiben? Die Kontroversen um Katholizismus und Kirche im NS-Regime klingen auch 65 Jahre nach der Befreiung Deutschlands nicht ab. Doch obwohl die Erforschung des ‚Dritten Reiches‘ stark von öffentlich ausgetragenen Debatten profitiert hat, dominiert im Bereich der Katholizismusforschung ein in Lagern arbeitendes und denkendes Forschungsverhalten: Kontroversen werden so eher in Fußnoten als auf dem Podium ausgetragen. Diesem Muster folgte der Schwerter Arbeitskreis für Katholizismusforschung (SAK) bewusst nicht, sondern brachte auf seiner Generaldebatte, aus der dieser Sammelband hervorgegangen ist, unterschiedliche Positionen und methodische Neuansätze zusammen. Die Beiträge geben damit wertvolle Impulse, ein scheinbar alt bekanntes Thema aus einer veränderten Perspektive neu anzugehen.

Internet: <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/>

