



Erfahrungsstreit und Erinnerungsrecht: Katholiken und Protestanten deuten Krieg und Diktatur in spannungsreicher Unterschiedlichkeit

von Andreas Holzem

Glaubt man den Feuilletons, findet derzeit eine „Rekonfiguration der europäischen Erinnerung“¹ statt. Zu lesen ist von einer „deutsche[n] Sehnsucht“ nach „Selbstversöhnung“.² Als Anlass der Debatte gelten unterschiedliche Versuche, die Selbsterfahrung der Deutschen, seit Kriegsende spannungsreich zwischen einem „Volk der Täter“ und einem „Volk der Opfer“ changierend, in einer Art Selbstversöhnung mit der Vergangenheit zu einer diskursiven Verbrüderung voranzutreiben, um das Spaltungspotenzial der Vergangenheit im geistigen, kulturellen und ökonomischen Streit um die Zukunft zu befrieden.³

1 Kriegs- und Diktaturerfahrung: Der Streit um ,Erinnerungsrechte‘

Eigentlich ist die Frage nach ‚Erinnerungsrechten‘ nicht neu. Die Debatte, mit welcher Legitimität von welchen Personen und Gruppen welche Deutungen von Krieg und Diktatur auf nationaler und europäischer Ebene als konsensfähige und friedensfördernde Vergangenheitskonzepte vorgetragen werden können, wird seit Kriegsende leidenschaftlich geführt. Die Forderung des ‚unconditional surrender‘, als amerikanisch-britisch-französische Doktrin im Januar 1943 auf der Konferenz von Casablanca erklärt, beinhaltete die Erwartung eines bedingungslosen Verzichts auf die Eigenartikulation von Kriegs- und Diktaturerfahrungen, welche nach dem 8. Mai 1945 als Kollektivschuldthese und zunehmend ausgeweitetes Entnazifizie-

¹ Constantin Goschler/Philipp Ther, „Nach jüdischem Vorbild. Die Vertriebenen nutzen die Konjunktur der Opferdiskurse“, in: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 276 v. 01.12.2003, 17.

² Nicolas Berg, „Eine deutsche Sehnsucht. Die Entlastungsstrategie ist nicht neu: seit 1945 gibt es den Versuch, neben die Verbrechen der Nazis die Leiden des deutschen Volkes zu stellen“, in: *Die Zeit*, Nr. 46 v. 06.11.2003, 38.

³ Achatz von Müller, „Volk der Täter, Volk der Opfer. Deutschland auf dem Weg zur Selbstversöhnung: Was haben die Erinnerung an den Bombenkrieg, ein Zentrum gegen Vertreibungen und die Reform des Sozialstaates miteinander zu tun?“, in: *Die Zeit*, Nr. 44 v. 23.10.2003, 35; vgl. Bernd Ulrich, „Alle Deutschen werden Brüder. Notwendig oder heikel? Das Volk versöhnt sich mit seinen Vergangenheiten – weil die Zukunft zum großen Streitfall wird“, in: *Die Zeit*, Nr. 45 v. 30.10.2003, 46.

rungsprogramm diskursiv und administrativ nach außen trat.⁴ Dies wurde schon zeitgenössisch – auch und vor allem von Kirchenchristen aller Konfessionen – als Übermächtigung eigener Vergangenheitserfahrung erlebt.

Die derzeitige Debatte knüpft hier an. Die mit neuem Selbstbewusstsein und geringer Rücksichtnahme auf das deutsch-polnische oder deutsch-tschechische Verhältnis vorgetragene Deutung deutscher Kriegs- und Diktaturerfahrung als Opfergeschichte lebt im Wesentlichen von zwei Themen. Zum einen haben Jörg Friedrichs Publikationen über den Bombenkrieg⁵ nicht nur die Leiden der Zivilbevölkerung in den Städten dokumentieren und bis an die „Grenzen der Darstellbarkeit von Körperzerstörung“ illustrieren wollen. Darüber hinaus nämlich wird hier über die Motive des Gases und der Erstickung eine Linie ausgezogen vom erstmaligen deutschen Chlorgaseinsatz im Ersten Weltkrieg über den Horror der brennenden Großstädte im Feuersturm des Zweiten Weltkrieges bis hin zu den Todeskammern des Holocaust. „Entmenschung des Feindes und undifferenzierte Totalität des Vernichtungswillens“⁶ machten diese Phänomene (mindestens in der Lesart des Rezensenten) parallelisierbar. Zum anderen haben die Gründung der Preußischen Treuhand und die Pläne eines Zentrums für Vertreibungen eine Opferdebatte so alt wie das Kriegsende in einer Weise aktualisiert, die nicht mehr auf staatliche Diplomatie und Rückkehrrecht, sondern auf zivilgesellschaftlich-juristische Wege des Schadensersatzes aus ist. Wo die einen in der „Trennung zwischen schuldigen Regierungen und unschuldigen Gesellschaften“ eine „Existentialisierung der Opfergeschichten“ und eine „historisch-moralische Einebnung“ erblicken,⁷ verlangen die anderen „durchaus ein eigenes Recht auf unsere Gefühle und Erinnerungen“ an jene „vielen Einzelnen“, welche der Schrecken des Krieges „ganz unbestreitbar im Zustand der vollkommenen Wehrlosigkeit überwältigte“.⁸ Wer dieses Entsetzen als „Reaktion von Ewiggestrigen“ diffamiere, verlange ein unterschiedsloses Einfinden im „europäischen Geleitzug des Gedenkens“, der Vergessen und Erfahrungsverzicht fordere und in seinen harschen Reaktionen auf vermeintlich „kleinliche Zwischenrufe und unzeitgemäße Gefühlsaufwallungen“ vor allem auf einen „florierenden EU-Betrieb“ ziele.⁹

Es ist gerade die unlösliche Verbindung von Kriegs- und Diktaturerfahrung, welche diese kontroversen Deutungen ermöglicht. Diskutiert wird nämlich, ob mit der „neuen Gerechtigkeit für die Kriegsgeneration“ eine „Vergangenheits-Innenpolitik“ der Selbstversöhnung einhergehe, deren wesentlicher öffentlichkeitswirksamer Nu-

⁴ Vgl. Damian van Melis, „Der katholische Episkopat und die Entnazifizierung“, in: Joachim Köhler/Ders., (Hgg.), *Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft*, Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 42–69.

⁵ Jörg Friedrich, *Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945*, München ¹⁰2002; Ders., *Brandstätten. Der Anblick des Bombenkrieges*, Berlin 2003.

⁶ von Müller, „Volk der Täter“; dort auch die wörtlichen Zitate. Zur Frage nach den „Grenzen der Darstellbarkeit von Körperzerstörung“ und zum dementsprechenden Dissens von Verlag und Autor vgl. Friedrich, *Brandstätten*, nicht paginiertes Nachwort.

⁷ Goschler/Ther, „Nach jüdischem Vorbild“.

⁸ „Links, wo kein Herz ist. Günter Franzen über einen gefühlsarmen Konsens des Gedenkens“, in: *Der Spiegel*, Nr. 44 v. 27.10.2003, 216–218, hier 218.

⁹ Ebd.

kleus in der Unschuldsvormutung liege.¹⁰ Wird die Diktatur erfahrungsgeschichtlich vornehmlich als Übermächtigung rekonstruiert, dann kann auch Kriegserfahrung vornehmlich als Opfergeschichte gelesen werden. Solche gezielten Implementierungen von blinden Flecken des Erinnerens, die Einsprüche der von den Deutschen seit 1939 überfallenen Gesellschaften als unstatthafte Einmischung zurückweisen, werden in der Debatte durchaus unterstellt; ob zu Recht, ist strittig.¹¹ Mit dieser Verbindung von Kriegs- und Diktaturerfahrung, die als Entdifferenzierung des Gedenkens an „die Opfer von Krieg und Gewaltherrschaft“ auch in der Geschichtspolitik seit Helmut Kohl Breitenwirksamkeit gewann, ging eine erhebliche Umsemantisierung des Opferbegriffs einher. Der Ursprungsbegriff des Opfers ist mythologisch erinnerte Gabe und Hingabe „für etwas“, ist im strengen Sinne die geschuldete und unausweichliche „Selbsthingabe“, welche schlechterdings die „Ordnung der Welt“ aufrecht erhält.¹² Im christlichen Kontext der europäischen Großkonfessionen und ihrer Säkularisate ist diese Konfiguration eines mit Sinn gefüllten Opferbegriffs bis in den Zweiten Weltkrieg hinein nachweisbar. Anders in der Delegitimierungswüste nach dem Zweiten Weltkrieg, in der die Hitzestürme der Kollektivschuldthese und der Konfrontation mit dem Ausmaß der deutschen Barbarei jede Rekonstruktion von Sinn ausdörren: Opfer waren nun unterschiedslos alle Leidenden und Getöteten, auch und gerade diejenigen, deren Qual und Sterben keinerlei Sinn für irgend etwas mehr abzurufen war.

Indem die aktuelle Opferdebatte dieser reduzierten Semantik folgt und die Spezifik deutscher Kriegserfahrung aus der Perspektive einer als Übermächtigungsthese konstruierten Diktaturerfahrung heraus entwirft, werden allerdings mit großer Selbstgewissheit Knoten festgezurr, wo in den Erfahrungsdiskursen der Nachkriegszeit die Fäden zunächst nur lose ineinander lagen.

Um die in der Nachkriegszeit zunächst eher spannungsreichen und keineswegs einhelligen oder einlinigen Zuordnungen und Deutungen von Nationalsozialismus und Bolschewismus einerseits, Militär aggression, Feindesnot und Zusammenbruch andererseits geht es diesem Band. Er will an verschiedenen exemplarischen Feldern das Verhältnis von Kriegs- und Diktaturerfahrung in der westdeutschen Gesellschaft untersuchen. Denn es konnte, entgegen heutigen Vereinfachungen, im strukturellen und mentalen Chaos der Zusammenbruchsgesellschaft ebenso plausibel und nützlich sein, Krieg und Diktatur voneinander abzutrennen wie sie mit einander zu verbinden. Schärfer noch: Die Art und Weise, in der Kriegs- und Diktaturerfahrungen miteinander in Verbindung gebracht wurden, unterlag vor und nach dem 8. Mai 1945 offenkundigem Wandel, der sich konfessionssignifikant unterschied.

¹⁰ Berg, „Deutsche Sehnsucht“.

¹¹ Vgl. Goschler/Ther, „Nach jüdischem Vorbild“; Berg, „Deutsche Sehnsucht“; Anders Ulrich, „Alle Deutschen werden Brüder“.

¹² Peter Gerlitz, Art. Opfer I: Religionsgeschichte, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 25, Berlin – New York 1995, 253-258, hier 254.

Nachkriegsdiskurse sind auch bislang nicht ohne Aufmerksamkeit geblieben.¹³ Sie wurden aber ohne ihre je aktuellen erfahrungsgeschichtlichen Bezüge mehr reproduziert denn als „Konstruktion von Wirklichkeit“¹⁴ rekonstruiert. Hier geht es viel mehr darum, eine Erfahrungsgeschichte von Totalitarismus und Krieg so zu schreiben, dass die sozialen Konstruktionsprozesse von Kriegserfahrung und die zeitlichen, räumlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Felder, in denen diese Prozesse sich vollzogen, einander wechselseitig erhellen.¹⁵ Ausgangspunkt solcher Vernetzungen ist in der vorliegenden Publikation die Einsicht, dass die deutschen Nachkriegsdebatten zu einem ganz erheblichen Teil in konfessionellen Institutionen, Gruppen und Netzwerken geführt wurden und daher im engeren Sinne traditionell christliche Motive und Motivationen, Sinnfigurationen und Handlungsoptionen mit den sozialkulturellen Diskursen der Nachkriegsgesellschaft interdependent verschränkten. Diktatur und Kriegserfahrung ist daher wesentlich als religiöse Erfahrung zu bestimmen.

2 Kriegs- und Diktaturerfahrung als religiöse Erfahrung: Bemerkungen zum Konzept

Von diesem Ausgangspunkt her stellt sich die Frage, mit Hilfe welcher Sinnsysteme und Erfahrungsmuster die Geschichte der deutschen Krise und Katastrophe typologisch gedeutet wurde.¹⁶ Die als evangelischer bzw. katholischer ‚Kirchenkampf‘ interpretierten Auseinandersetzungen des NS-Staates mit den deutschen Großkonfessionen ließ nach dem Krieg säkulare Gesellschaftskonzepte in einer breiten Mehrheit als integralen Bestandteil totaler Herrschaft erscheinen. Das Ressentiment gegen den Bolschewismus wurde gerade mit Hilfe des Religionsarguments rasch totalitarismustheoretisch aufgefüllt. Der millionenfache Mord an den europäischen Juden schied

¹³ Vgl. Vera Bücker, *Die Schuld Diskussion im deutschen Katholizismus nach 1945*, Bochum 1989; Karen Riechert, „Der Umgang der katholischen Kirche mit historischer und juristischer Schuld anlässlich der Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse“, in: Köhler/van Melis (Hgg.), *Siegerin in Trümmern*, 18-41; Eike Wolgast, *Die Wahrnehmung des Dritten Reiches in der unmittelbaren Nachkriegszeit (1945/46)*, Heidelberg 2001; Karl-Josef Hummel, „Der deutsche Katholizismus und die ‚Vergangenheitsbewältigung‘ nach 1945“, in: Leonid Luks (Hg.), *Das Christentum und die totalitären Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. Rußland, Deutschland, Italien und Polen im Vergleich*, Köln – Weimar – Wien 2002, 269-295; Lydia Bendel-Maidl/Rainer Bendl, „Schlaglichter auf den Umgang der deutschen Bischöfe mit der nationalsozialistischen Vergangenheit“, in: Rainer Bendel (Hg.), *Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich – Zwischen Arrangement und Widerstand*, Münster 2002, 221-247.

¹⁴ Vgl. Peter Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a.M. ¹⁶1999.

¹⁵ Vgl. Andreas Holzem, „Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung“, in: Paul Münch (Hg.), *„Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte*, München 2001, 317-332; Nikolaus Buschmann/Horst Carl, „Zugänge zur Erfahrungsgeschichte des Krieges. Forschung, Theorie, Fragestellung“, in: Dies. (Hgg.), *Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg*, Paderborn 2001, 11-26.

¹⁶ Vgl. grundlegend Andreas Holzem, „Krieg und Religion. Zur Einführung“, in: *Theologische Quartalschrift* 182. 2002, 277-278; ders./Christoph Holzapfel, „Kriegserfahrung als Forschungsproblem. Der Erste Weltkrieg in der religiösen Erfahrung von Katholiken“, in: Ebd., 279-297, hier 279-290.

deren kulturelle Traditionen gleich mit doppelter Konsequenz aus den deutschen Befindlichkeiten aus, als viele Deutsche den Holocaust in ihr eigenes „kulturelles Gedächtnis“ (Jan Assmann) nur zögerlich und widerwillig aufnahmen. Daher stand für Bestimmungen dessen, was der Zweite Weltkrieg eigentlich war, in den Augen derer, die er verstört, verängstigt, verarmt und geschockt zurückließ, fast ausschließlich der nach wie vor weitgehend konfessionell gespaltene christliche Sinnhorizont zur Verfügung. Rekonstruktion religiöser Kriegserfahrung ist also nur möglich, wenn auch die Frage nach der Typologie von Hitlers Krieg erfahrungsgeschichtlich bearbeitet wird. Auch religiöse Elemente darin existieren nicht per se, sondern erfahrungsgeladungen als Produkt religiöser und kultureller Sozialisation und erfahrungsbindend im Vorgriff auf erhoffte Zukunft und Gesellschaft gestaltende Ambitionen. Religiöse Charakteristika des Kriegsverstehens sind auf den Erfahrungsraum und die Verstehensvoraussetzungen der jeweiligen Akteure zu beziehen. Dies gilt für politische und militärische Entscheidungsträger oder geistliche Amtsträger der Konfessionskirchen ebenso wie für passiv Betroffene.

Religiöse Erfahrungsmomente in einer Verdichtungszeit von Grenzsituationen – Tod, Leiden, existenzbedrohender Verlust, horrendes Beteiligt-Sein an Gewalt – verwiesen auch in modernen Kriegen auf transzendente Interpretationen der Welt, wie sie religiöse Schrift und Handlung, Verhaltensmuster, Rituale und Symbole bieten. Von Religion ist hier daher nicht in der Gesamtheit aller theologisch diskutierenswerten Inhalte, sondern im Blick auf historisch erreichbare Sinnhorizonte und Praktiken die Rede. Im Mittelpunkt stehen das „Verhältnis von Religion und Sozialität“ und die „Innergesellschaftlichkeit des Religiösen“, welche religiöse Erfahrungen im Kontext und als Ergebnis kommunikativer Prozesse sichtbar machen.¹⁷ Daher behandeln die Beiträge nicht nur die institutionalisierten Formen christlichen Glaubenslebens, die durch Lehre und Praxis bestimmten fest umrissenen Großgruppen der Konfessionen. Es gilt weiterhin kollektive und individuelle Haltungen und Handlungen zu betrachten, die aus diesem Gefüge von Institutionen und Strukturen hervorgehen und darauf zurückbezogen sind und denen die Funktion von Deutung, Sinnzuschreibung, Bearbeitung und Bewältigung zukommt. Zum Verständnis der Wechselwirkung von Institutionen und individuellen oder kollektiven Haltungen ist zudem der Rolle des Staates, der Bildung, der Verbände, Vereine und anderen Formen moderner Vergesellschaftung, nicht zuletzt der Bedeutung der Medien nachzugehen. Religiöse Deutungsmodelle des Krieges basieren auf einem solchen Verständnis von Religion als gesellschaftlich geregelter Kommunikation von Transzendenzenerfahrung.¹⁸ „Damit ist nicht schon behauptet, Religion gehe im Sozialen auf oder sei nichts über Kommunikation hinaus.“¹⁹ Aber im Kontext der Frage nach dem Zusammenhang

¹⁷ Vgl. Hartmut Tyrell, „Religionssoziologie“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 23. 1996, 428-457, hier 430-435; Dieter Pollack, „Was ist Religion? Probleme der Definition“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3. 1995, 163-190, hier 182-190; Holzem, „Religiöse Erfahrung“.

¹⁸ Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. ³1996, 93-96.

¹⁹ Hartmut Tyrell/Volker Krech/Hubert Knoblauch, „Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm“, in: Dies. (Hgg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, 7-29, hier 9.

von religiöser Erfahrung und Kriegs- bzw. Diktaturerfahrung ist Religion methodisch zunächst greifbar als „Symbolsystem“, das „starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen“ erzeugt, die, im Zusammenhang von grundlegenden „Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert“, den Rang von ‚Wirklichkeit‘ zugesprochen erhalten.²⁰ Religion ist in diesem Sinn der „Akt der Überschreitung der verfügbaren Lebenswelt des Menschen“, der aber „durch die gleichzeitige Bezugnahme auf eben diese Lebenswelt“ an die Soziabilität menschlicher Existenz rückgebunden bleibt.²¹

Krieg und Diktatur als politisch-gesellschaftliche Extremsituationen bewirken bei jenen, die sich als passiv Betroffene verstehen, einen erhöhten Bedarf an religiösen Deutungen, an „Umwandlungsform[en] des Verstummens und der damit einhergehenden kommunikativen Verstörung in einer Begegnung mit etwas Inkommensuralem“, das als „von außen kommend“ erfahren wird.²² Religiöse Sinnwelten machen ein Verstehen des Krieges möglich, indem sie Angst, Grauen und Tod erklären und zu bewältigen helfen, so dass der Mensch „an Grenzen seiner analytischen Fähigkeit, an Grenzen seiner Leidensfähigkeit und an Grenzen seiner ethischen Sicherheit“ wieder Interpretations- und Handlungsmöglichkeiten gewinnt.²³

Im Gefälle solcher (hier nicht grundsätzlich bestrittenen) religionsethnologischen und kultursoziologischen Überlegungen wurde allerdings das funktionale Verhältnis von Religion und Krieg in der Neuzeit (Diktatur als Aufladungsfaktor wurde hier naturgemäß eher ausgeblendet) bislang im wesentlichen in den Kategorien ‚Legitimation‘ und ‚Konsolation‘ beschrieben. Im Mittelpunkt stand vor allem die Frage nach den in Religion bereitliegenden Potentialen des Ansporns zum Krieg (legitimatorisch) und der Tröstung im und Bewältigung des Krieges (konsolatorisch) und dem Wandel ihres wechselseitigen Verhältnisses. Daneben aber und darüber hinaus tritt mehr und mehr die Funktion von Religion als erfahrungsgebundene und erfahrungsbildende Kommunikation von Sinndeutungsmodellen hervor. Diese Modelle haben, in enger Vernetzung mit Geschichts-, Gesellschafts- und Konfessionskontexten, die Wahrnehmung auch des Zweiten Weltkrieges intensiv bestimmt. Denn die religiöse Kommunikation aufgrund eines ausdifferenzierten biblisch-theologischen Wissensvorrats, wie er sich tief in die Semantik und Symbolik der europäischen Kriegswahrnehmung eingeschrieben hat und in vielfältiger Weise bis in die Gegenwart wirksam ist, hat eine Bedeutung nicht nur für die Bewusstseinsorganisation der am Krieg teilnehmenden Akteure, sondern auch für die den Krieg begleitende Reflexion und die verstehende Eingliederung des Krieges in den nachfolgenden Gang der Geschichte und deren Deutung durch soziale Gruppen, Organisationen und Institutionen. Denn an diesen erfahrungsgebundenen und erfahrungsbildenden Denkwegen wird bei Kriegsende keineswegs eine Schranke heruntergelassen. Obwohl in der neuzeit-

²⁰ Clifford Geertz, „Religion als kulturelles System“, in: Ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M. 1987, 44-95, hier 48.

²¹ Pollack, „Religion“, 185.

²² Klaus Ehlich, „Religion als kommunikative Praxis“, in: Günter Binder/Ders. (Hgg.), *Religiöse Kommunikation – Formen und Praxis vor der Neuzeit*, Trier 1997, 337-355, hier 342.

²³ Geertz, „Religion“, 61.

lichen Geschichte Europas der „traditionelle heilige Kosmos“ seine Legitimations- und Erklärungskraft eingebüßt hatte, standen in Deutschland vor und nach 1945 seine ideellen Strukturmomente bleibend in steter Interferenz – sich einfügend wie konkurrierend – mit „diesseitigen Transzendenzadressen“²⁴ der Diktatur, die in Rasse, Nation und Volk ihre Zentralbegriffe fanden.²⁵ Weil die auf religiöse Erfahrung spezialisierten traditionellen Institutionen nach Kriegsausbruch eine zentrale Stellung in der religiösen Deutung des Krieges beibehielten, darin aber in für die Beteiligten kaum zu entwirrende Szenarien von Beteiligungswünschen und Zielkontroversen mit staatlichen und diktatorisch gelenkten gesellschaftlichen Sozialisierungs- und Vergesellschaftungsinstanzen gerieten, musste nach dem Ende von Krieg und Diktatur die Gesamtkonstellation von Beteiligung und Distanz je neu reformuliert werden. Die Dynamik dieser Reformulierungsversuche erschließt sich erst, wenn sie nicht nur als abstrakte ‚Vergangenheitsbewältigung‘, sondern gleichzeitig als prinzipiell über Strukturmodelle, Lebenschancen und Geltungsansprüche entscheidende Handlungskonzepte verstanden werden, an denen für die in der Nachkriegsgesellschaft aktiven Personen und Gruppen schlechterdings alles hing. Katholiken und Protestanten brachten zur Bewältigung dieser Lage sehr unterschiedliche Voraussetzungen mit.

3 Kriegs- und Diktaturerfahrung im konfessionellen Kontext: zwischen dem Wüten Satans und der gottlosen Moderne

In den Jahren der deutschen Diktatur hatte sich der Protestantismus in Bekenntnis und Kirchenverfassung tief und mehrfach gespalten. Vielfach quer dazu lagen Bruchlinien, die grundlegende theologische Differenzen ebenso betrafen wie die Haltung zur politisch-gesellschaftlichen Herrschaftswirklichkeit des Nationalsozialismus.²⁶

Darum haben Kriegs- und Besetzungserfahrung den Nachkriegsprotestantismus diskursiv wesentlich stärker geprägt als die Diktaturerfahrung, welche eine intensivere und auch klärendere Reflexion der eigenen Rolle verlangt hätte.²⁷ Obwohl die evangelischen Kirchen ihre anwaltschaftliche Rolle für ein geschlagenes und ge-

²⁴ Thomas Luckmann, „Bemerkungen zu Gesellschaftsstruktur, Bewusstseinsformen und Religion in der modernen Gesellschaft“, in: Bernd Lutz (Hg.), *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984*, Frankfurt a.M. – New York 1985, 475-484, hier 481.

²⁵ Zum Verhältnis von Nation und Religion vgl. Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hgg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a.M. 2001.

²⁶ Vgl. grundsätzlich zur Problematik: Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1: *Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*, Frankfurt a.M. – Berlin – Wien 1977; Ders., *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 2: *Das Jahr der Ernüchterung: 1934 – Barmen und Rom*, Berlin 1985; Gerhard Besier, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934–1937*, Berlin – München 2001; Ders., *Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert*, München 2000; Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995.

²⁷ Vgl. Clemens Vollnhals, „Die Evangelische Kirche zwischen Traditionswahrung und Neuorientierung“, in: Martin Broszat/Klaus-Dietmar Henke/Hans Woller (Hgg.), *Von Stalingrad zur Währungsreform. Zur Sozialgeschichte des Umbruchs in Deutschland*, München 1990, 113-167, hier v.a. 113f.

demütigtes Volk ähnlich definierten wie die katholische, führten sie dafür weniger universal-naturrechtliche als vielmehr älteren nationalen Mustern abgeschauter Argumentationen ins Feld. Und obwohl unterhalb der zentralen Leitungsebenen institutionelle Kontinuität durchaus gewährleistet war, blieb doch die Diktaturerfahrung bestimmend für Nachkriegsdissense zwischen den ‚zerstörten‘ deutschchristlich beherrschten Landeskirchen, den drei ‚intakten‘ lutherischen Landeskirchen Hannovers, Bayerns und Württembergs und den Bekenntnischristen. Ihre jeweils unterschiedlichen Anstrengungen, sich zum System des Nationalsozialismus kritisch oder konstruktiv in Beziehung zu setzen, haben nach 1934 die Konflikte vertieft und vervielfacht. „Da bis Kriegsende keine wirkliche Befriedung und Versöhnung der rivalisierenden und verfeindeten Gruppierungen erfolgt war, sondern unter dem Druck des NS-Regimes wie des Krieges mehr vertagt als verarbeitet worden war, ist es nicht verwunderlich, dass unmittelbar nach Kriegsende alle offenen Fragen und Kontroversen, und auch persönliche Fehden jener zwölf Jahre in voller Schärfe wieder ausbrachen.“²⁸ Jüngere Studien zeigen gleichzeitig, dass man diskursiv den Aufbruch beschwor, ohne strukturell und personell den Bruch klar hervortreten zu lassen.²⁹

Als für die Nachkriegszeit dominant erwies sich eine Richtung, die gegenüber Kollektivschuldthese und Entnazifizierung in einer betont nationalen Perspektive die Revolutionserfahrung von 1918 und die schon im Weimarer Protestantismus eingewurzelten Bewertungen des Versailler Vertrages aktualisierte und vor einer Bolschewisierung und einer parallel verlaufenden Entbürgerlichung Deutschlands warnte. Weil evangelische Kirchenleitungen sich darauf konzentrierten, Kirchenmitglieder gegen die Zumutungen der Besatzungspolitik zu verteidigen, wurde auch in den Landeskirchen und in der Pfarrerschaft nur sehr zurückhaltend Personal ausgetauscht; der Problematik, dass „die Machtergreifung Hitlers von der gesamten evangelischen Kirche lebhaft begrüßt worden [war], hat sich die evangelische Kirche nach 1945 nie wirklich gestellt.“³⁰ Alle entschiedenen Aufforderungen zur Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Haltung und politisch-gesellschaftlichen Rolle vom Stuttgarter Schuldbekenntnis bis zum Darmstädter Wort, die nach dem fundamentalen Wandel bundesdeutscher Identitätspolitik seit den Sechzigerjahren betont erinnert wurden, trafen auf tiefe Skepsis und entrüstete Ablehnung des zeitgenössischen Mehrheitsprotestantismus, so deutlich sich Einzelne auch anders äußerten. Es waren gerade die klaren Reden in die eine wie die andere Richtung, welche die Verunsicherung vertieften, die sich angesichts des „partiellen Widerstandes“ und der gleichzeitigen „politischen Loyalität“ gegenüber dem Nationalsozialismus breit machen musste.³¹ Die ‚Verwestlichung‘ (‚westernization‘) des politischen und gesellschaftlichen Denkhorizontes blieb in Teilen des konservativen Protestantismus ein stark verzögertes und unvollständiges Projekt, das national-konservative Muster nie ganz hinter sich

²⁸ Vollnhals, „Evangelische Kirche“, 118.

²⁹ Vgl. z.B. Heinrich Grosse/Hans Otto/Joachim Perels (Hgg.), *Neubeginn nach der NS-Herrschaft? Die hannoversche Landeskirche nach 1945*, Hannover 2002; Claudia Lepp/Kurt Nowak (Hgg.), *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90)*, Göttingen 2001.

³⁰ Vollnhals, „Evangelische Kirche“, 127.

³¹ Ebd., 130-136; Zitat 134.

ließ und eine spezifisch „deutsch-westliche Mischkultur“ entstehen ließ,³² die auch in der Frühphase der CDU einen schwierig auszubalancierenden „Prozeß der Ein- und Umschmelzung traditioneller, vor allem bürgerlich-konservativer Normierungen, Werte und Mentalitäten [...] unter dem Dach jener christlichen Weltanschauung“³³ notwendig machte. Dies alles, verbunden mit einem Fortwirken traditional nationalistischer, antidemokratischer Haltungen und einer „soziale[n] und mentale[n] Übereinstimmung der ‚gut kirchlichen‘ und ‚gutbürgerlichen‘ Kreise“ ließ die evangelische Kirche zu einer „mächtigen Fürsprecherin der gesellschaftlichen und beruflichen Wiedereingliederung ehemaliger Nationalsozialisten werden.“³⁴ Diese Haltung schloss Überlegungen zur ‚Schuld der anderen‘ ein und machte weithin unsensibel für das zerstörte Leben jenseits der eigenen Identitätsgrenzen: das der Juden vorab, aber auch der Sozialdemokraten, Kommunisten, Zigeuner, Zeugen Jehovas usw., nicht zuletzt der Kriegsgefangenen und Zwangsarbeiter.

Dies alles trennte Kriegs- und Diktaturerfahrung voneinander ab. Es ließ die Möglichkeit offen, im Anschluss an ältere nationale Stereotypen den Krieg als Folge von Versailles zu deuten und daher Erfahrungshorizonte zu pflegen, die den Krieg wie das deutsche Volk als Ganzes legitimierten und sein Ende eher als Katastrophe denn als Befreiung begreifen ließen. Auch führende Christen der Bekennenden Kirche hatten schließlich im Frühverlauf des Zweiten Weltkrieges das Geschichtshandeln und den Schwertarm Gottes erblicken können.

Aus diesem Grunde waren aus der Diktaturerfahrung wie aus der davon abgetrennten Kriegserfahrung auch nur schwer Zukunftsperspektiven zu gewinnen. Anders als im Katholizismus waren im Protestantismus aus der Säkularismusthese – der Nationalsozialismus als Folge von Aufklärung, Französischer Revolution und bürgerlichem Liberalismus und Individualismus – nur schwer Plausibilitätsfunken zu schlagen. Sie zwang dazu, die Diktaturerfahrung aus deutsch-protestantischen Christentumsverständnissen gänzlich auszuklammern und zu verleugnen, dass 1933 die Symbiose von evangelischem Geist und NS-Machtergreifung weit über die Kreise der ‚Deutschen Christen‘ hinaus eine Quelle des Enthusiasmus gewesen war. Die politische Neukonstituierung des deutschen Protestantismus in der CDU musste sich auf eine Katakomben-, KZ- und Martyriumserfahrung berufen, welche auf die Idealisierung von Symbolfiguren des Widerstands angewiesen war (vgl. den Beitrag von Martin Brockhausen). Religiositätsgeschichtlich herrschten apokalyptische Haltungen vor, die eine apolitische, auf Sitte und bürgerlichen Anstand wie eine privatisierende Bibelfrömmigkeit setzende Standesbildung popularisierte, gegenüber den sozialpolitischen Herausforderungen der frühen Bundesrepublik und der Gründung der DDR

³² Thomas Sauer, „Der Kronberger Kreis: Christlich-konservative Positionen in der Bundesrepublik Deutschland“, in: Ders. (Hg.), *Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik*, Stuttgart 2000, 121-147, hier 147.

³³ Martin Greschat, „Konfessionelle Spannungen in der Ära Adenauer“, in: Thomas Sauer (Hg.), *Katholiken und Protestanten*, 19-34, hier 31; vgl. auch Torsten Oppelland, „Politik aus christlicher Verantwortung‘. Der Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU in der Ära Adenauer“, in: Ebd., 35-64.

³⁴ Vollnhals, „Evangelische Kirche“, 143.

aber konzeptionslos blieb.³⁵ Die karitativen Netzwerke des Protestantismus hingegen, allen voran das Evangelische Hilfswerk, arbeiteten mit äußerster Hingabe und für die öffentliche Geltung der Kirchen sehr erfolgreich an einer Nothilfe, die theologisch als Überwindung von Weltdistanz und Pastorenfixierung verstanden wurde. Ein grundlegender Wandel von Politik- und Gesellschaftskonzepten war damit bewusst nicht verbunden. Indem man auf ein unpolitisches Christentum setzte, blieb freilich überkommenen Strukturmustern des Denkens im Bereich von Politik, Gesellschaft und Kultur ein freier, nicht kritisch in Frage gestellter Raum der Hegung von Vorkriegsdeutungen.

Dieses Konglomerat förderte den sozialen Frieden bis zur Mitte der Sechzigerjahre, „doch die Kosten [...] für die politische Kultur und die Glaubwürdigkeit der Kirchen waren hoch“³⁶. Und der hilflose Einspruch der ‚zornigen alten Männer‘ sollte bis 1968 den Widerspruchsgeist der nachwachsenden Generation nähren.

Der Katholizismus hatte gegenüber dem Protestantismus im Blick auf Bekenntnis und Kirchenstruktur keinen Einbruch erlitten. Die Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz, die Erklärung der deutschen Bischöfe vom 28. März 1933 und der Abschluss des Reichskonkordates hatten allerdings weder die ‚Außenwerke‘ des katholischen Milieus³⁷ (Zentrumspartei, Bekenntnisschule, katholisches Vereinswesen) schützen noch interne Debatten über die Effektivität der ‚Eingabepolitik‘ verhindern können. Der Katholizismus hatte in der Kriegszeit, obwohl dies kaum nach außen trat, strukturell wie theologisch ebenfalls tiefe innere Krisen zu bestehen. Diese bezogen sich vor allem auf den Bezugspunkt und den Stil kirchlicher Interventionen gegen den Nationalsozialismus. Plakativ gesprochen: Entweder verteidigte man die Katholiken über das Reichskonkordat und eine diplomatische Eingabepolitik nach dem Harmoniemodell von Staat und Kirche, oder man verteidigte jenseits der Milieugrenzen, aber auf der Grundlage des katholischen Naturrechtes die allgemeinen Menschenrechte in Form einer durch Predigten und Hirtenbriefe induzierten öffentlichen Massenmobilisierung des Milieus bei zunehmend grundsätzlicher Bestreitung der Legitimität des NS-Staates als solchem.³⁸ Vor allem die Bischofskonferenz muss, je länger der Krieg andauerte, als faktisch gespalten angesehen werden. Alle hoch engagierten Versuche, den Gesamtepiskopat zu einer gemeinsamen, konsequent menschenrechtlich orientierten Stellungnahme zu bewegen, führten nur zu wenigen klaren Bemerkungen im gemeinsamen Dekalog-Hirtenbrief von 1943.³⁹ Einzelne Bischöfe, v.a. Clemens August von Galen und Konrad von Preysing, gingen weit darüber hinaus, thematisierten in ihren Bestreitungen aber vornehmlich die ideo-

³⁵ Vgl. ebd., 157f.

³⁶ Ebd., 150.

³⁷ Zum Begriff und zum Stand der Forschung vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), „Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe“, in: *Westfälische Forschungen* 43. 1993, 588-654; Dies., „Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland“, in: *Historisches Jahrbuch* 120. 2000, 357-395.

³⁸ Vgl. Antonia Leugers, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuss für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941–1945*, Frankfurt a.M. 1996.

³⁹ Vgl. ebd.

logischen Grundlagen der Diktatur und deren Folgen, nicht den Krieg. Das Kriegsende wurde – unterstützt durch klare Stellungnahmen Papst Pius' XII. – zu einem Wendepunkt der Selbst- und Fremdwahrnehmung: Wo die heutige Forschung von einer „Mauer bischöflichen Schweigens“⁴⁰ spricht, steht zeitgenössisch die Selbst-Monumentalisierung der katholischen Kirche als einzige durch den Nationalsozialismus nicht zerstörte Großinstitution, die nach 1945 ganz unbestritten und fast allein gerade aufgrund ihrer Rolle während des Dritten Reiches moralische Autorität beanspruchte und von praktisch allen Seiten zugeschrieben erhielt.

Auf das Verhältnis von Kriegs- und Diktaturerfahrung hatten diese Konstellationen fundamentale Auswirkungen: Bei Kriegsausbruch stellten die deutschen Bischöfe nicht in Zweifel, dass der Krieg als Strafgericht und Sühne zu verstehen war und Christen ihre vaterländischen Pflichten zu erfüllen hätten. Aber diesen Appellen fehlte jede nationale Begeisterung, und manche Stellungnahme legte nahe, dass es gerade der christentums- und allgemein religionsfeindliche Charakter des Regimes und der deutschen Gesellschaft sei, der durch den Krieg gesühnt werden müsse – so jedenfalls lasen es die SD-Berichte. Die Friedensvisionen zielten auf Gerechtigkeit, nicht auf Sieg. Dem individuellen Christen wurde eine sühnetheologische Interpretation des Kriegsgeschehens angeboten,⁴¹ die ihm ein Einbringen eigener Leiden in diese Sühneleistung der Kirche als Ganzer ermöglichte. Pflichterfüllung und ‚Hingestellt-Sein‘ trennte zwischen Gottes Geschichtsmacht und politischer Macht. Auch Ordensgemeinschaften waren, vor allem dort, wo der Zweite Weltkrieg gleichsam als Fortsetzung des Ersten Weltkrieges interpretiert wurde, zu ‚vaterländisch‘ motivierten Opfern bereit. Der Nationalsozialismus unterhöhle diese Leistungsbebereitschaft rasch und nachhaltig durch eine diffuse Gesetzgebung und eine noch diffusere, in der Regel aggressive Anwendung, in der nicht mehr zu unterscheiden war zwischen grundsätzlich unterstützter Kriegswirtschaft und grundsätzlich abgelehnter Ordensrepression. Lange Zeit hindurch delegitimierte dieses Vorgehen die Obrigkeit, aber nicht den Krieg – was wiederum die traditionellen Muster der Kriegsdeutung (Heimsuchung und Strafe Gottes, Gericht, Leiden und Verdienst, Glaubensprüfung) verstärkte. Als sich eine Kriegsdeutung Bahn brach, welche die Obrigkeit und ihr Recht zum Krieg grundsätzlich in Frage stellte, gebar dieser Haltungswechsel gleichzeitig die konsequente Selbstinterpretation als Opfer (vgl. den Beitrag von Annette Huth).

Über das Verhältnis von NS-Herrschaft und katholischer Volksmeinung sowie über das sich kritisch ausdifferenzierende Spektrum der Kriegsdeutungen nach 1939 sind

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Zu ihrer himmlisch-irdischen Strukturlogik seit den Gebetslehren der Frühen Neuzeit vgl. Andreas Holzem, „Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht, Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800“, in: Ders. (Hg.), *Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, Darmstadt 2004, 225-262.

wir u.a. über die Studien von Ian Kershaw⁴² und Wilhelm Damberg⁴³ intensiv aufgeklärt worden: Es changiert strukturell zwischen einem tief gehenden weltanschaulichen Ressentiment, das in ideologischer Unanfälligkeit, Resistenz, Obstruktion und ‚Demonstrationskatholizismus‘ ebenso Ausdruck fand wie in partiellem Nachgeben, gelegentlichen ordnungspolitischen Zustimmungen und einer Entsolidarisierung gegenüber fremden Opfergruppen, obwohl man mit ihrem Schicksal nicht einverstanden war. Pfarrer und andere Geistliche in pastoralen Schlüsselfunktionen machten sich jedoch auf die Kriegspropaganda und den vorsichtig-kargen Pflichtenkanon ihrer Oberhirten einen eigenen und oft deutlich kritischeren Reim und neigten dazu, den Krieg und seinen Verlauf als direkte Folge einer unseligen Diktatur nicht nur zu verstehen, sondern auch zu erklären. Diese Interpretationen ließen unterschwellig wissen, dass mit der (Gott anheim gestellten) Erwartung des Kriegsendes auch die Hoffnung auf einen Regimewechsel verbunden wurde; sie spiegeln sich als besonderer Interessenschwerpunkt von SD-Berichten zum Thema ‚politischer Katholizismus‘ und ‚Schwächung der Heimatfront‘. Starke Kriegsskepsis, die von der Identifikation des vermeintlich zu bekämpfenden Bolschewismus mit dem Nationalsozialismus herrührte, findet sich auch bei Ordensgeistlichen oder Ordensaspiranten, die als Sanitätssoldaten eingesetzt wurden (vgl. den Beitrag von Christoph Holzapfel). Noch 1992 konstatierte Heinz Hürten, „über die Haltung der Laien, der vielen, die nun Soldat werden mussten“, sei man „nur sehr ungenügend unterrichtet“.⁴⁴ Dank der Forschungen Dambergs und nun auch Christoph Holzapfels hat sich das durch exemplarisch verdichtende Studien geändert. Während die Bischöfe in ihren Gesamtinterpretationen über die Sühnetheologie Krieg und Diktatur kausal miteinander verbinden konnten, musste für den einzelnen Soldaten das Modell ganz umgekehrte Folgen haben: Er konnte Hitlers Krieg führen, gerade ohne sich mit den Wurzeln des Desasters befassen zu müssen und in dem guten Glauben, was immer er tue, geschehe allein aufgrund seiner inneren Haltung im Sinne der göttlichen Vorsehung. Maßgebliche leitende Geistliche der Jugendbewegung wie der Präses des Katholischen Jungmännerverbandes Ludwig Wolker haben solche Ansätze – nicht ohne sinnentstellende Fälschungen in Publikationen von Soldatenbriefen prominenter Kriegsoffer des KJMV als ‚Tagebuch‘ – ins Extreme spiritualisiert und auf diese Weise die Semantik der ‚militia Christi‘ als einem mit Christus verschmelzenden Selbstopfer zu einem schwierigen Höhepunkt geführt.⁴⁵ Dass dieses Modell durch Kriegserfahrung rasch erodierte, zunehmend als unplausibel empfunden und abgelehnt wurde, selbst und gerade bei intensiv katholisch-jugendbewegt sozialisierten jungen Männern und Frauen massive Glaubenskrisen und Verständnissperren auslöste, die sich in zusammenhangloses existentielles Fragen oder in Spott, Sottise und vorgeblichen, die har-

⁴² Vgl. Ian Kershaw, „Antisemitismus und Volksmeinung. Reaktionen auf die Judenverfolgung“, in: Martin Broszat/Elke Fröhlich (Hgg.), *Bayern in der NS-Zeit II: Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt*, Teil A, München – Wien 1979, 281-348.

⁴³ Vgl. Wilhelm Damberg, *Moderne und Milieu 1802–1998*, Münster 1998, 228-244; Ders., „Kriegserfahrung und Kriegstheologie 1939–1945“, in: *Theologische Quartalschrift* 182. 2002, 321-341. Dort auch ausführliche Lit., die hier nicht im Einzelnen rekapituliert wird.

⁴⁴ Heinz Hürten, *Deutsche Katholiken 1918 bis 1945*, Paderborn u.a. 1992, 463.

⁴⁵ Vgl. Damberg, „Kriegserfahrung“, 326-333.

ten Einsichten camouffierenden Nonsense hinein Bahn brachen – das haben Damberg und Holzapfel eindrucksvoll gezeigt.

Dabei offenbarten sich bemerkenswerte Unterschiede der religiös-kulturellen Sozialisation und des soziopolitischen „Religiotops“⁴⁶: Der ‚traditionale‘ Glaube, angesiedelt in ländlichen Regionen mit starker konfessioneller Homogenität, kaum affiziert durch die religiositätsgeschichtlichen Neuaufbrüche der Weimarer Zeit, destabilisierte sich im Krieg nicht, um so weniger, je konstanter Kriegserfahrung in identitätsstärkenden Gesprächen und Briefwechseln thematisiert werden konnte. Diese ‚resistenten‘ Plausibilitätsstärkungen verhinderten aber lange (wenngleich kaum bis zum Kriegsende), dass generelle Skepsis gegen die Legitimität des Nationalsozialismus wie des Krieges einen mentalen Haftpunkt fand. Gerade diese religionssozialen Settings mussten sich nach 1945 mit Ambivalenzen und Widersprüchen auseinandersetzen, die Ulla Hahn im Genre des biographischen Romans in selten erreichter Klarheit eingefangen hat.⁴⁷ Anders bei partiell enttraditionalisierten, durch die Liturgische Bewegung geprägten jungen Männern und Frauen, vor allem unmittelbaren Kriegsteilnehmern: Der Kausalnexus von Diktatur- und Kriegserfahrung drang nun auf die Ebene individueller Einsicht durch, aber das brachte jede Sinnstruktur von ‚Pflichterfüllung‘ und alle Restgeltung ‚vaterländisch-heimatlicher‘ Kriegsdeutungen nachhaltig ins Wanken. Einzig wirksam blieb, vor allem an der Ostfront, das Motiv des „Christlichen Abendlandes“, welches schon gegen Ende der Dreißigerjahre/Dreißigerjahre zu einer Gegenformel gegen Politik- und Kriegsziele des Nationalsozialismus avanciert war.⁴⁸ Dieses Motiv besaß daher vor allem im jungen Katholizismus, dessen Feindschaft gegen die kommunistische Sowjetunion sich aus ganz anderen Quellen speiste als der NS-Antibolschewismus, eine Eigentradition. „So zeichnete sich unter den katholischen Studierenden der Nachkriegszeit ein mentalitätsgeschichtlicher Wandlungsschub ab, bei dem sich in dem fast verzweifelten Bemühen, den vergangenen Jahren einen Sinn zu verleihen, die lange gültigen Kategorien der Orientierung verflüssigten.“⁴⁹

Die Beiträge dieses Bandes beleuchten darüber hinaus den Umgang mit diesen Deutungen in der Nachkriegszeit und differenzieren das Bild auf diese Weise weiter: Vaterländische Deutungen im Gefälle der Verlautbarungen der deutschen Bischöfe 1939 verloren nach Kriegsende rasch an Geltung, befördert eben durch Papst und Bischöfe, die den Katholizismus zur „intakten Gegenkraft“ stilisierten: Mit seiner Ansprache an das Kardinalskollegium vom 2. Juni 1945 gab Pius XII. „die Orientierungspunkte für die Selbstinterpretation des Verhaltens der katholischen Kirche im Dritten Reich [...], in dem er Bischöfe und Gläubige undifferenziert mit hohem Lob bedachte.“⁵⁰

⁴⁶ Ein den Zusammenhang von Lebenswelt, Wirtschaftsstruktur, Mustern der politischen und sozialen ‚Moral‘ und der durch religiöse Erziehung und Praxis induzierten Habitualitäten und Mentalitäten klar und mit leiser Ironie zusammenfassender Begriff, den ich vollständig Wilhelm Damberg (Böschung) verdanke.

⁴⁷ Vgl. Ulla Hahn, *Das verborgene Wort*, Stuttgart – München ⁴2001, in diesem Zusammenhang v.a. 90-101.

⁴⁸ Vgl. Christian Handschuh, *Georg Smolka. Von der ‚Ostforschung‘ zum ‚Abendland‘*, Münster 2003.

⁴⁹ Damberg, „Kriegserfahrung“, 341.

⁵⁰ Wolgast, *Wahrnehmung*, 187.

Der Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz vom 23. August 1945 griff den positiven Tenor der Papstrede auf. Er begann mit einem ausführlichen Dank an Klerus und Laien. Dabei beanspruchten die Bischöfe, ihr Leitungs- und Wächteramt voll ausgefüllt zu haben. Die Bischöfe, wie Pius XII., interpretierten den Nationalsozialismus im Horizont der Säkularismusthese als letzte unmenschliche Konsequenz des Abfalls vom Glauben. Darum wurde das Jahr 1945 als Neuaufbruch definiert, bei dem es nach den Erfahrungen der Vergangenheit um eine Wiederverchristlichung der Gesellschaft gehen müsse.

In diesen Kanälen setzen sich integrativ-historisierende Deutungen durch, welche den Nationalsozialismus und den Krieg nicht mit sozio-politischen, sondern mit dezidiert theologisch-mystischen Kategorien als Wüten Satans in der religionsabgewandten Welt erklärten. Hier konnten sich Katholiken – anders als die auf historisierende Kriegsinterpretationen verpflichteten Protestanten, in deren Stimmung und Verhalten im Umfeld von 1933 und darüber hinaus die Säkularismustheorie und die daraus abgeleitete Totalitarismustheorie nur schwierig einzufügen war – in frömmigkeitsgesättigten Metaphern der Opferterminologie einhausen. Krieg und Diktatur gehörten hier unmittelbar zusammen, wirkten als gestufte Aufgipfelungen feindlich-bedrohender Gottlosigkeit. Solche Deutungen waren in der katholischen Kriegs- und Nachkriegsliteratur ebenso präsent wie in den Rechristianisierungsideen bis in die 1950er Jahre. Ein literarisch-publizistischer Elitekatholizismus, den der Nationalsozialismus weitgehend in die innere Emigration gezwungen hatte, fasste nochmals grundsätzlicher Kriegs- und Diktaturerfahrung zusammen und radikalisierte das Geschichtsbild einfacher Katholiken vom Geschichtshandeln Gottes. Hier reduzierte sich Freiheit auf eine einzige radikale Wahl: dem Geschichtsarm Gottes oder des Satans beizuspringen. Dies aber wurde in moralischen Kategorien expliziert, die unter den Bedingungen der Diktatur nicht nur zu einer extremen Literatur, sondern auch zu extremen Handlungsoptionen führten, die dem Nationalsozialismus in die Hände arbeiteten, wo sie ihm mit letzter Konsequenz zu widerstehen glaubten (vgl. den Beitrag von Annette Jantzen).

Selbst dort, wo in der Publizistik und unter katholischen Studenten weit kritischer über die Rolle der Kirche im Nationalsozialismus nachgedacht und geschrieben wurde als im das Milieu tendenziell refundierenden Mainstream, galt religiöse Verdichtung, wenn auch in anderen Kategorien gedacht, als Bedingung der Zukunft. Hier wie dort, bei eher restaurativen wie bei kritischen Kommentaren, „griffen Geschichtsbild und Aktionsprogramm nahtlos ineinander“ (vgl. den Beitrag von Christian Schmidt-mann).

Die ‚Abendland‘-Idee gewann dabei zunehmend die Funktion einer Zukunftsbrücke, welche gleichzeitig an katholische Denktraditionen der Vordiktaturzeit anknüpfte. Obwohl es in Teilen des Katholizismus bis zur Mitte der Dreißigerjahre vorsichtige Adaptionen einer stark um Begriffe wie ‚Volk‘ und ‚Osten‘ zentrierten Terminologie gegeben hatte, setzten sich seither stärker in den Kategorien der Christentumsgeschichte gefasste Begrifflichkeiten von ‚Reich‘, ‚Europa‘ und ‚Abendland‘ durch. Der Wandel des terminologischen Begriffsfeldes in der katholischen (Vor-)Kriegspublizistik, so weit ihr überhaupt Raum blieb, folgte dem vielfach began-

genen Weg in eine nationalsozialistisch dominierte Geschichtsbegrifflichkeit nicht. Stattdessen wurden zentrale Gehalte eines in seiner Terminologie gegen das Selbstverständnis des Nationalsozialismus gerichteten Geschichtsbildes evoziert und wachgehalten, das vor allem auf die universale, zunehmend übernational gefasste Rolle des Christentums für die abendländische Kultur abhob. Damit konnten ein germanisierendes Rassedenken und ein elitär-eliminatorischer Nationalismus ebenso überwunden werden wie das weltanschauliche Neuheidentum bestimmter pseudo-religiöser Kreise innerhalb der NS-Bewegung.⁵¹ Die Zäsur 1945 scheint für diese Erfahrungsmuster von geringer Bedeutung gewesen zu sein. Solche Geschichtsdeutungen wurden nach 1945 keinem wesentlichen Ab- oder Umbruch unterworfen. Sie wurden unter anderem dort dezidiert eingeführt, wo Medienkonzepte von Prinzipien her gestaltet werden sollten. Das galt nicht nur für Literatur und Publizistik, sondern auch für die katholische Filmarbeit, die auf eine umfangreiche Vorkriegserfahrung zurückgreifen konnte. Im Gefälle der Säkularismusthese formulierte sie den Krieg letztlich nur als Folge der Diktatur und der darin verkörperten Gottlosigkeit. Darum wurden alle Tendenzen einer sich vorsichtig dem medialen und ethischen Pluralismus öffnenden Nachkriegsgesellschaft, etwa die Thematisierung außerehelicher Sexualität, der Selbsttötung und der Sterbehilfe, nicht als Phänomene der Demokratisierung, sondern des Rückfalls in die vor- und außermoralischen Zustände der Diktatur interpretiert (vgl. den Beitrag von Christian Kuchler).

In der „Sattelzeit“⁵² der Fünfzigerjahre verlor sich die Anschlussfähigkeit religiöser Ideale der unmittelbaren Nachkriegszeit. Das integrativ-historisierende Bild erodierete, weil sein negativer Weltbezug mit der Erfahrung von Republikgründung, Westbindung und Wirtschaftsaufschwung eben so wenig in Einklang zu bringen war wie mit der Entscheidung, die Diktatur und die Kriegsschuldfrage in einigen wenigen hohen Nazis zu personalisieren und das Kollektiv für kaum verantwortlich zu erklären. Hier konnten sich viele – und zwar nun in der reduzierten Variante des Begriffs – als Opfer erst der Diktatur, dann des Krieges, dann der Besatzung begreifen, ohne sich mit einer jeweils eigenen Wahl des Lebensstandpunktes konfrontieren zu müssen. Opferidentifikationen dieser Art galten für Mitläufer wie Kriegsheimkehrer und reintegrierte Mitarbeiter des öffentlichen Dienstes, der Justiz und der Wirtschaft. Auch die politische Integration der CDU verlangte solche zwischen den semantischen Stufen changierenden Beanspruchungen und Vereinnahmungen – nicht nur mit den Kriegsopfern, sondern entschiedener mit den Märtyrern des Widerstands gegen die Diktatur. Produktiv daran war, dass auf jegliche Reproduktionen von Langemarck-Nationalismus verzichtet werden konnte; negativ hingegen legte alles dies den Generationenkonflikt von 1968 zu Grunde (vgl. die Beiträge von Jantzen, Schmidtman, Brockhausen). Das nachhaltige gesellschaftliche Spaltungspotential dieser verschiedene Kriegs- und Diktaturerfahrungen spannungsreich vermittelnden Denkformen lag in der Selbstgewissheit der moralischen Stärke des Glaubens und der politisch-gesellschaftlichen Integrität, die sich in ihnen zur Sprache brachte. Diese Selbstgewissheit hatte im Ver-

⁵¹ Vgl. Handschuh, *Smolka*, 96-134.

⁵² Wilhelm Damberg, „Konzil und politischer Wandel. Johannes XXIII., John F. Kennedy und das Godesberger Programm“, in: *Orientierung* 61. 1997, 253-258.

lauf des deutschen Untergangs an den von religiösen Konzepten gesättigten Erfahrungen der Kriegsgeneration auch allen Anhalt. Es macht wenig Sinn, die Sechzigerjahre weiterhin als Aufstand der Jungen, Guten und Integren gegen die Alten, Infizierten und Verleugnenden zu lesen. Die erfahrungsgeschichtliche Perspektive lädt ein zu einer Lesart, in der die Interferenz von Gesellschaftsentwicklung und Kriegsinterpretation nachdrücklich zur Geltung gebracht wird: Das In-Eins-Denken von Krieg und Diktatur nach 1945 – die Unterscheidungen und Binnenspannungen, nicht zuletzt die daraus resultierenden Versäumnisse der Kriegszeit weitestgehend eliminierend – hatte zu einer Zementierung der Opferhaltung geführt, welche zwar eine ungeheure religiöse Dynamik und gesellschaftspolitische Produktivität für die frühe Bundesrepublik hervorgebracht hatte, in den Kritiken der 1960er Jahre aber als unterscheidungsunfähige Schwäche gelesen und einer vernichtenden Kritik unterzogen wurde. Auch hier hingen Deutungen von Krieg und Diktatur engstens mit Handlungsprogrammen zusammen: Kontrastierende Bekenntnisse dienten der Delegitimierung der ‚frühen Jahre‘ der BRD und der Delegitimierung des bis dorthin ‚guten‘ Katholizismus in Kaiserreich und Weimar, in dessen Tradition – und im Nationalsozialismus in seiner Kontinuität dazu – Restituierungsprogramme der Nachkriegszeit formuliert worden waren. In diesen Debatten wurde – und das ist eine entscheidende Neueinsicht der hier vorliegenden Beiträge – schon zeitgenössisch die Perspektive ausgewechselt: Der transzendent-mythische Geschichtsblick wurde durch einen politik- und gesellschaftsgeschichtlichen Blickwinkel ausgetauscht. Dabei wurden auch Kirchen und Kirchenleitungen zunehmend in einer nicht-theologischen und nicht-ekklesiologischen Perspektive beurteilt (vgl. v.a die Beiträge von Annette Jantzen und Christian Schmidtman; dass Umakzentuierungen in der Deutung der Nachkriegszeit im Vordringen des Dankbarkeitsmotivs auch Kirchenleitungen und breites Kirchenchristentum zu prägen begannen, zeigt Stefan Voges). Diese Umschichtung der Urteilkategorien bestimmt nach wie vor oft eher implizit als explizit aktuelle Deutungskonflikte, ohne dass diese ihrerseits erfahrungsgeschichtlich historisiert würden. Insofern verstehen sich die hier publizierten Untersuchungen als Einladung zu weiterer Differenzierung und hermeneutischer Umakzentuierung.