

# NS-Vergangenheit und Katholizismusforschung. | Ein Beitrag zur Erinnerungskultur und Zeitgeschichtsschreibung nach 1945\*

Von Christoph Kösters

Die Forschungen über das Verhältnis von katholischer Kirche, Katholizismus<sup>1</sup> und Nationalsozialismus haben mittlerweile einen Umfang erreicht, der auch für Spezialisten kaum noch zu überschauen ist.<sup>2</sup> Die intensive Auseinandersetzung über die nationalsozialistische Vergangenheit setzte 1945 ein und dauert bis heute an. Nimmt man Vorgeschichte, Entstehung und Entwicklung der Katholizismusforschung über das „Dritte Reich“ in den Blick, so zeigt sich, dass ihr Fortgang mit erinnerungskulturellen Entwicklungen in der Bundesrepublik<sup>3</sup> vielfältig verschränkt ist, mit gesellschaftlichen Diskursen erinnelter Vergangenheit der Erlebnisgeneration ebenso wie mit in Geschichtsbildern gedeuteter, geschichtspolitischer Erinnerungs- und

---

\* Es handelt sich um eine überarbeitete und erweiterte Fassung meines Beitrages „Katholiken im Dritten Reich. Ein wissenschafts- und forschungsgeschichtlicher Überblick“ in: Karl-Joseph Hummel/Michael Kießner (Hgg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich, Kontroversen und Debatten* [im Druck] – Für wertvolle Anregungen danke ich Wilhelm Damberg (Bochum), Hans Günter Hockerts (München), Antonius Liedhegener (Luzern), Mark Ruff (Saint Louis) und Wolfgang Tischner (St. Augustin).

<sup>1</sup> Zum Begriff des „Katholizismus“ im Unterschied zu „katholischer Kirche“ vgl. Heinz Hürten, „Katholizismus“, in: *Staatslexikon*<sup>7</sup> 3, 373–378.

<sup>2</sup> Vgl. Ulrich von Hehl, *Kirche, Katholizismus und das nationalsozialistische Deutschland. Ein Forschungsüberblick*, in: Dieter Albrecht (Hg.), *Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung*, Mainz 1976, 219–251; Benjamin Ziemann, *Der deutsche Katholizismus im späten 19. und im 20. Jahrhundert. Forschungstendenzen auf dem Weg zu sozialgeschichtlicher Fundierung und Erweiterung*, in: *ASozG* 40. 2000, 402–422; Karl-Egon Lönne, *Katholizismus-Forschung*, in: *GeGe* 26. 2000, 128–170; Christoph Kösters, *Katholische Kirche im nationalsozialistischen Deutschland. Aktuelle Forschungsergebnisse, Kontroversen und Fragen*, in: *Ethica. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden*. 2003, 228–240 (<http://www.kfzg.de/Downloads/downloads.html#Koesters-in-Ethica>); Stand: Februar 2008); zuletzt: Michael O’Sullivan, *From Catholic Milieu to Lived Religion: The Social and Cultural History of Modern German Catholicism*, (masch.schr. Manuskript 2008).

<sup>3</sup> Die Forschungen, die in der DDR über die katholische Kirche im Nationalsozialismus entstanden, waren in hohem Maße ideologisch bestimmt. Sie werden deshalb nur am Rande erwähnt.

Gedenkkultur,<sup>4</sup> vor allem aber mit der geschichtswissenschaftlichen Erschließung der nationalsozialistischen Zeit durch die Zeitgeschichtsforschung.

Für die geschichtswissenschaftliche Auseinandersetzung ergeben sich aus dem Forschungsgegenstand „katholische Kirche“ folgende Besonderheiten: Er wird erstens nicht nur „profan-“ bzw. allgemeinesgeschichtlich, sondern auch kirchengeschichtlich untersucht. Methodologisch gelten für die Kirchengeschichtsschreibung insofern eigene Bedingungen, als die theologisch gedeutete Erinnerung Bestandteil kirchlicher Tradition und letztlich kirchlicher Identität wird.<sup>5</sup> Das ermöglicht andere Fragen, etwa nach der Schuld der Kirche, und verleiht den Antworten darauf andere Bedeutung. Dies zu beachten ist zweitens auch deshalb bedeutsam, weil Begriff und Verständnis von „Kirche“ Veränderungen unterworfen sind. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat den Kirchenbegriff und das Selbstverständnis der katholischen Kirche grundlegend erweitert, zum Teil neu bestimmt. Auf dieser Grundlage hat die sogenannte „politische Theologie“ ebenso eigenständige wie innerkirchlich einflussreiche Wege in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Vergangenheit angesichts des Holocausts beschritten. Die geschichtswissenschaftliche Auseinandersetzung ist drittens Bestandteil jenes Erosions- und Transformationsprozesses, dem das katholische Milieu in Deutschland spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges unterliegt. In den Kontroversen der 1960er Jahre wurde „Vergangenheit“ auch zum Argument für innerkirchliche Reformbestrebungen.<sup>6</sup>

Dass die Auseinandersetzung der christlichen Kirchen mit ihrer jüngsten Vergangenheit gerade in Deutschland konfessionell getrennt erfolgte, überrascht auf den ersten Blick, ist aber ein signifikanter Beleg für die unmittelbaren Wechselwirkungen zwischen Kirchenverständnis, Erinnerungskultur und kirchlicher Zeitgeschichtsschreibung. In einer bis in die 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts von weit- und tiefreichender, wechselseitiger „Fremdheit“ der Kirchen bestimmten deutschen Gesell-

<sup>4</sup> Hans Günter Hockerts nennt „religiöse Memoria“ und „säkulare Geschichtspolitik“. Geschichtspolitik ist die bewusste Veränderung/(Um)deutung von Vergangenheit, um gegenwärtige Politik sinnstiftend zu legitimieren. Geschichtsbilder sind in diesem Zusammenhang spezifische Ausschnitte von Vergangenheit, die der historischen Sinnstiftung, etwa der Demokratie, dienen. Vgl. Hans Günter Hockerts, Zugänge zur Zeitgeschichte: Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft, in: Konrad Jarausch/Martin Sabrow (Hgg.), *Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt*, Frankfurt a. M. 2002, 39–73, hier 51 f. Aleida Assmann unterscheidet ähnlich das kulturelle („politische“, „nationale“) Gedächtnis vom individuellen und sozialen Gedächtnis. Vgl. Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, München 2006, 21–61.

<sup>5</sup> Unbeschadet der in den 1990er Jahren in Gang gekommenen Auseinandersetzungen um Selbstverständnis und Methoden in der Kirchengeschichte kann doch vor allem im Blick auf die katholische Kirchengeschichtsschreibung immer noch festgehalten werden, dass ihr Gegenstand bei der Anwendung rein profanhistorischer Zugänge zur Zurückhaltung zwingt. So die Einschätzung bei Wilhelm Damberg, *Christen und Juden in der Kirchengeschichte. Methoden, Perspektiven, Probleme*, in: Peter Hünermann/Thomas Söding (Hgg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten*, Freiburg i. Br. 2003, 93–115, hier 94 f.

<sup>6</sup> Vgl. Karl-Joseph Hummel, *Gedeutete Fakten: Geschichtsbilder im deutschen Katholizismus 1945–2000*, in: ders./Christoph Kösters (Hgg.), *Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945*, Paderborn u. a. 2007, 507–567.

schaft führte die innere Spaltung, die der Nationalsozialismus im Unterschied zur katholischen Kirche im deutschen Protestantismus hervorgerufen hatte, in der historisch-theologischen Auseinandersetzung nach 1945 unweigerlich zu je eigenen konfessionellen wie methodologischen Zugängen.<sup>7</sup> Indes zeigt sich, dass seit Ende der 1980er Jahre die konfessionellen Sonderstellungen an Bedeutung verlieren.

Der Verlauf der Diskurse erinnelter Vergangenheit, in Geschichtsbildern gedeuteter Erinnerungs- und Gedenkkultur und zeithistorischer Forschung in Geschichtswissenschaft wie Theologie wirft zahlreiche Fragen auf. Bei der Suche nach Antworten steht die Katholizismusforschung noch am Anfang.<sup>8</sup> Mancher Leser wird den einen oder anderen bedeutenden Literaturtitel, möglicherweise auch manche inhaltliche Konkretion vermissen. Nicht zu leisten ist im Rahmen dieses Beitrags ein alle Verästelungen berücksichtigender Forschungs- und Literaturbericht. Die Kontroversen und Debatten rücken besonders in deutungskultureller, weniger in inhaltlicher Hinsicht in den Blick. Phasen werden dabei lediglich insofern erkennbar, „als in ihnen jeweils bestimmte Blickrichtungen und Argumentationsebenen, thematische Ausrichtungen oder methodische Vorgehensweisen, schließlich auch erkenntnisleitende Absichten dominiert haben.“<sup>9</sup> Ein beinahe bis an die Gegenwart heranreichender historischer Längsschnitt muss dabei vorläufig mit Unschärfen rechnen, je näher die Gegenwart rückt. Der Verzicht auf Archivquellen schließlich impliziert, dass manche Fragen, wie etwa die nach den Überschneidungen der kirchlichen Erinnerungsdiskurse mit jenen der politischen Parteien, zumal der den christlichen Kirchen verbundenen CDU, nur punktuell berührt, nicht aber eingehend untersucht werden konnten.<sup>10</sup>

Das Ziel des Beitrages ist darum bescheiden gesteckt: Im Sinne des einführenden Problemaufrisses geht es darum, wichtige Etappen der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung in ihren wesentlichen Argumentationssträngen und -motiven in politischen, gesellschaftlichen und innerkirchlichen Zusammenhängen zu analysieren, soweit sie sich bis zu Beginn der 1990er Jahre rückblickend abzeichnen. Ein besonderes Augenmerk ist auf die religiöse Eigenart der Auseinandersetzung zu

<sup>7</sup> Vgl. Ulrich von Hehl, Konfessionelle Irritationen in der frühen Bundesrepublik, in: HPM 6. 1999, 167–187. Zur konfessionell getrennten kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung in Deutschland und zur Notwendigkeit, sie historiographisch zu untersuchen, vgl. Antonius Liedhegener, Katholizismus in der Erweiterung: Internationaler Vergleich, konfessioneller Vergleich, neue methodische Zugänge. Kommentar, in: Karl-Joseph Hummel (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz, Paderborn u. a. 2004, 215–230, hier 219.

<sup>8</sup> Christian Schmidtman, „Fragestellung der Gegenwart mit Vorgängen der Vergangenheit beantworten“: Darstellungen der Rolle von Kirche und Katholiken in Nationalsozialismus und Krieg vom Kriegsende bis in die 1960er Jahre, in: Andreas Holzem/Christoph Holzapfel (Hgg.), Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit, Stuttgart 2005, 167–201. Mark Edward Ruff (Saint Louis University, USA) arbeitet an einer Studie über „Der Kampf um die katholische Vergangenheit in Deutschland 1945–1975“; vgl. <http://www.ruhr-uni-bochum.de/mnkg> (Stand: Februar 2008).

<sup>9</sup> Vgl. Ulrich von Hehl, Katholizismus und Nationalsozialismus. Ein Forschungsbericht, in: RoJKG 2. 1983, 11–29, hier 12.

<sup>10</sup> Vgl. dazu einstweilen: Martin Brockhausen, „Geboren im Widerstand“: Zur Erinnerung an den Nationalsozialismus in der CDU 1950–1990, in: A. Holzem/Ch. Holzapfel (Hgg.) Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung (wie Anm. 8), 203–234.

richten: das kirchliche Selbstverständnis und sein Wandel als Teil der Erosion und Transformation von Katholizismus und Kirche in Deutschland nach 1945. In diesem Sinne sind zunächst chronologisch fünf Etappen zeitgeschichtlicher Auseinandersetzungen über die „Katholische Kirche im Dritten Reich“ zu beschreiben (1.-5.). Abschließend sollen methodische und argumentative Deutungszugänge, ihre Konjunkturen und Wendepunkte herausgearbeitet werden (6.).

## 1. Erinnerung und Gedenken der Erlebnisgeneration nach dem Ende des Krieges

In der unmittelbaren Nachkriegszeit bestimmten die verschiedenen Erlebnisgenerationen das Gespräch über Bewährung und Bewahrung, Widerstand und Versagen der katholischen Kirche. Die Urteile fielen höchst unterschiedlich aus und spiegelten in ihrer Bandbreite „eine Kirche wider, die sich seit 1933 deutlich gewandelt hatte“.<sup>11</sup> Die Bischöfe, nach außen die Repräsentanten der Kirche als einer „Siegerin in Trümmern“ und in der Schulddiskussion Anwälte gegen jeden Versuch, dem deutschen Volk eine kollektive Verantwortung für Kriegsverbrechen und Völkermord zuzuweisen, reklamierten für die katholische Kirche nicht, *politischen* Widerstand geleistet zu haben. Sie sahen mit der großen Mehrheit der Katholiken ihre Kirche vielmehr auf der Seite der „Opfer“. Gleichwohl reflektierten sie intern durchaus über eigenes Versagen. Angesichts der offenbar werdenden Verbrechen sah der Paderborner Erzbischof Jaeger im Juni 1945 die objektive Schuld in der Uneinigkeit des Episkopats, der im Herbst 1941 den Kairos der gemeinsamen, auf die Verteidigung allgemeiner Menschenrechte zielenden öffentlichen Regimekritik hatte vorübergehen lassen: „[...] es hätte unserer Kirche und unserem Volk mehr gedient, wenn wir weniger geschwiegen hätten [...]“<sup>12</sup> Alles in allem fielen die auf christliche Umkehr und Buße gerichteten bischöflichen Hirtenbriefe leiser, aber auch differenzierter und selbstkritischer aus, als es später die auf das „Schweigen“ zielenden gesellschafts-politischen Kritiker der 60er Jahre wahrhaben wollten.<sup>13</sup>

Die im Rückblick überraschende, hier nicht weiter zu entfaltende Vielfalt katholischer Positionen<sup>14</sup> stimmt jedoch in einem Punkt weitgehend überein: Zwar hatten einzelne Katholiken, auch manche Kirchenführer, in der Stunde der Glaubensbewährung versagt. Die Kirche aber, der katholischen Kirchenlehre nach eine „heilige“, Heil vermittelnde Institution, war letztlich ohne Schuld geblieben. Soweit wie der junge katholische Publizist Otto B. Roegele, der dieses traditionelle Kirchenverständnis verabschiedete und konsequenterweise die Sündigkeit der Kirche feststellte, mochten die meisten katholischen Zeitgenossen nicht gehen. Der Kirche könne der Vorwurf nicht erspart bleiben, dass sie als Instanz der geistigen Führung der Nation auf weiten

<sup>11</sup> Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 516.

<sup>12</sup> Ulrich Helbach (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Westliche Besatzungszonen 1945–1947, Paderborn u. a. 2009 [im Druck].

<sup>13</sup> Beispiele bei von Hehl, Katholizismus und Nationalsozialismus (wie Anm. 9), 14f.; Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 510–515.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 508–518.

Strecken der jüngsten Geschichte versagt und damit Schuld auf sich geladen habe, resümierte Roegele und forderte einen radikalen Neubeginn aus einem entschiedenen Kirchenbewusstsein heraus: „Aber dafür war sie [die Kirche] vom Blut ihrer Märtyrer verjüngt, von einem Strom schier übermenschlichen Leids gereinigt, im ganzen zu neuem Leben erwacht [...]“.<sup>15</sup>

Religiös konnte das Opfer der um ihres Glaubens willen verfolgten und getöteten Zeugen sogar als stellvertretende Sühne für die von Deutschen begangenen schuldhaften Verbrechen verstanden werden. Entsprechend umfangreich war das zeitgenössische martyrologische Schrifttum. Erstaunlich früh wurden offizielle Seligsprechungsverfahren eingeleitet, z. B. 1956 – bereits zehn Jahre nach seinem Tod – für den Bischof von Münster, Clemens August Kardinal von Galen. Einen vorläufigen Höhepunkt erreichte diese Entwicklung 1963 mit der Weihe der Gedächtniskirche „Maria Regina Martyrum“ in Berlin, nahe der Gedenkstätte Plötzensee.<sup>16</sup> Das Zeugnis der überlebenden Inhaftierten und KZ-Internierten hingegen wirkte auf zahlreiche Katholiken wie ein beunruhigender Stachel im Fleisch der eigenen Erinnerung an die nationalsozialistische Vergangenheit. Ihre kritischen Anfragen wurden nicht zuletzt von der Kirchenführung ins persönliche Abseits gedrängt.<sup>17</sup> Mehr noch aber blieb die Erinnerung an den Holocaust eine Randerscheinung. Eine Aussöhnung mit Juden, wie sie z. B. der 1947 von Gertrud Luckner gegründete „Freiburger Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und neuen Gottesvolk – im Geist der beiden Testamente“ intendierte, stand noch weithin am Anfang.<sup>18</sup>

Die Dokumentationen und Beiträge, einschließlich des Zeugnisses der „Märtyrer“, standen im Zeichen des „Widerstands“, ohne indessen fachwissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen. Die katholischen Bischöfe stießen bei ihrer Zusammenkunft im Herbst 1945 eine Materialsammlung über die Kirchenverfolgung im Dritten Reich sowie eine – dann nicht realisierte – Edition der bischöflichen Eingaben und Denkschriften an.<sup>19</sup> Sie sollten das „andere“, „bessere“ Deutschland öffentlich dokumen-

<sup>15</sup> Zit. n. Otto B. Roegele, *Kirche in Deutschland – wo bist du? Ein Versuch über Aufgaben und Versäumnisse des deutschen Katholizismus von heute*, unveröffentlichtes Manuskript (masch.schr.), [München 1949], 20. Zur zeitgenössischen theologischen Diskussion vgl. den Beitrag von Karl Rahner, *Die Kirche der Sünder*, in: *StZ* 140. 1947, 163–177.

<sup>16</sup> 1967 wurde die evangelische Versöhnungskirche auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Dachau eingeweiht. Vgl. *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), *Versöhnungskirche im Lager Dachau*, Berlin o. J. [ca. 1965].

<sup>17</sup> „Nicht gerne schreiben wir von dieser Zeit, denn sie wurde Gott geschenkt und gehört darum Ihm, der uns mit Gnaden überhäufte.“ *Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands*, hg. v. Franz Groner, Bd. 24: 1952–1956, Köln o. J. [1956], 370. Vgl. auch Karl-Joseph Hummel, *Erinnerung, Verlust und Wiederkehr. Zum Umgang mit katholischen Glaubenszeugen des Dritten Reiches 1945–2000*, in: Hans Maier/Carsten Nicolaisen (Hgg.), *Martyrium im 20. Jahrhundert*, Annweiler [2004], 45–86, bes. 59.

<sup>18</sup> Gertrud Luckner in Freiburg hatte ebenso wie Margarete Sommer in Berlin, Gräfin Magnis in Breslau und Jesuitenpater Ludwig Born in Wien sogenannte „katholische Nichtarier“, d. h. jene Katholiken unterstützt, die wegen jüdischer Vorfahren aus rassistischen Gründen verfolgt worden waren. Hilfen waren überdies Juden zuteil geworden, die in diskriminierten „rassischen Mischehen“ mit Katholiken verheiratet waren.

<sup>19</sup> Vgl. den Beschluss der Fuldaer Bischofskonferenz auf ihrer Plenarversammlung vom 21.–23. August 1945, Ludwig Volk (Bearb.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche*

tieren. Dieselbe Absicht bestimmte auch die von 1945 bis 1951 publizierte Reihe „Das christliche Deutschland 1933–1945“.<sup>20</sup> Die dort von Konrad Hofmann<sup>21</sup> 1946/47 veröffentlichten vier Dokumentensammlungen über den Kampf gegen die Kirche, „Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats“, die Hirtenbriefe des Freiburger Erzbischofs Gröber und „Christuszeugnisse aus Lagern und Gefängnissen“ waren zeittypisch.<sup>22</sup>

Vor dem Hintergrund der NS-Verbrechen und der im Stillen drängenden Schuldfrage richteten sich die kirchlichen Veröffentlichungen nach „innen“ an die Gläubigen. Die Wirkung allerdings war zwiespältig: Das Bewusstsein, mitschuldig geworden zu sein, wurde überlagert von dem dominanten Geschichtsbild der Erlebnisgeneration, die „die Rolle der Kirche im Dritten Reich vor allem unter dem Blickwinkel des Widerstandes sah“.<sup>23</sup>

Das kam auch den politischen Interessen der westalliierten Besatzungsmächte entgegen. Die Auseinandersetzungen über den von alliierter Seite erhobenen Kollektivschuldvorwurf und die Entnazifizierungsverfahren verblassten rasch angesichts der gegen die Sowjetunion und ihre Satellitenstaaten gerichteten ideologischen Abwehrfront, in die sich der Antitotalitarismus der Kirche nahtlos einfügte. Das Gedenken an die katholischen Märtyrer der NS-Zeit erfolgte nicht zufällig an der „Nahtstelle der Systeme“ in Berlin. Allen katholischen Publikationen war ein geschichtspolitisches Anliegen gemeinsam: den religionsfeindlichen Totalitarismus zu entlarven und das christliche Ideengut der Kirche als Fundament einer sozialen und politischen Nachkriegsordnung zu begründen. Kaum eine zweite Veröffentlichung bündelte die verschiedenen innerkatholischen Beweggründe stärker als die 1946 in zwei Bänden veröffentlichte Dokumentensammlung „Kreuz und Hakenkreuz“.<sup>24</sup> Sie enthielt zahlreiche Materialien zum nationalsozialistischen „Kirchenkampf“, die während der Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse verwendet worden waren.<sup>25</sup>

---

1933–1945, Bd. 6: 1943–1945, Mainz 1985, Nr. 1030/II, 630: „Um die Verfolgungen der Kirche und ihrer Glieder im 3. Reich einheitlich zu erfassen und zusammenzustellen, wird ein Fragebogen ausgegeben, der von den einzelnen Diözesen bis spätestens 1. Oktober ausgefüllt an Exzellenz von Köln zurückgegeben werden soll. Die Konferenz ist damit einverstanden, daß ihre Denkschriften und Eingaben aus den vergangenen Jahren (bis zum 8. Mai 1945) ausgewertet und veröffentlicht werden dürfen, jedoch nur durch ein Mitglied der Konferenz und unter dessen Verantwortung“.

<sup>20</sup> Die Reihe umfasste eine katholische, eine evangelische und eine gemeinschaftliche Ausgabe.

<sup>21</sup> Dr. Konrad Hofmann war in den 1930er/40er-Jahren Verlagshauptschriftleiter beim Herder-Verlag in Freiburg gewesen. Vgl. die Übersicht der Fachleiter in: LThK<sup>1</sup> 1, 1934. 1940 hatte er die bischöflichen Anweisungen zur Seelsorge und Kirchenverwaltung im Krieg herausgegeben.

<sup>22</sup> In derselben Reihe noch: Pius XI., Mit brennender Sorge (1946), Bischof von Galen spricht! (1946). Vgl. auch die Bücherumschau von Anton Koch, Vom Widerstand der Kirche 1933–1945, in: StZ 140. 1947, 468–472.

<sup>23</sup> Ulrich von Hehl, Umgang mit katholischer Zeitgeschichte. Ergebnisse, Erfahrungen, Aufgaben, in: Karl Dietrich Bracher u. a., Staat und Parteien. Festschrift für Rudolf Morsey zum 65. Geburtstag, Berlin 1992, 379–395, hier 383.

<sup>24</sup> Vgl. Johannes Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand, München<sup>2</sup> 1946.

<sup>25</sup> Der vieldeutige Begriff ist zeitgenössisch und taucht als Bezeichnung („Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche“ [Neuhäusler] und „Kampf der katholischen Kirche“) in der katholischen Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit unmittelbar nach dem Krieg sowohl für die totale Kirchenpolitik des NS-Regimes wie auch für den kirchlichen

Der Autor des Werkes, der Münchener Domkapitular Dr. Johannes Neuhäusler, war im KZ Dachau interniert gewesen, was seiner historischen Deutung der jüngsten kirchlichen Vergangenheit als „Widerstand“ breite Resonanz verschaffte. Es war die Einheit von religiösem Heil, geschichtlicher Heilung<sup>26</sup> und säkularer Geschichtspolitik, welche die übergreifende, relative Geschlossenheit von Geschichte und Geschichtsbild in den 1950er Jahren bestimmte.

## 2. Institutionalisierung und Vernetzung in den „stillen“ fünfziger Jahren

Während der fünfziger und frühen sechziger Jahre dominierte vordergründig noch das Geschichtsbild der Erlebnisgeneration. Hinter den Kulissen begann hingegen die Institutionalisierung und Vernetzung der entstehenden Zeitgeschichtsforschung, in der sich die Katholizismusforschung als ein Zweig etablieren sollte.<sup>27</sup> Zeitgleich mit der Notwendigkeit, offene staatskirchenrechtliche Fragen nach der Gültigkeit des 1933 abgeschlossenen Reichskonkordats zu klären, begann eine junge katholische Historikergeneration, kritisch Fragen nach der jüngsten Vergangenheit zu stellen. Sie gehörten zu jener akademischen „Generationeneinheit“ (Karl Mannheim) der aus dem Krieg heimgekehrten Studenten, die nach den Erfahrungen des wahrheitszerstörenden totalitären Hitler-Deutschlands „die Bundesrepublik [...] gewissermaßen als ihr ‚Projekt‘“<sup>28</sup> betrachteten. Für sie war von „geradezu existentieller Bedeutung“,<sup>29</sup> dass die Wahrheit ans Licht müsse,<sup>30</sup> weil dies die gebotene Weise sei, „in der sich die katholische Lebenswelt über ihre Vergangenheit Rechenschaft zu geben hat“.<sup>31</sup> Maßstab ihres wissenschaftlichen Arbeitens war die „allein auf die nachkontrollierbare Sache bezogene Gedankenführung“ und – bezogen auf den Forschungsgegenstand „Kirche“ – „ein zugleich kritisches und loyales ‚sentire cum ecclesia‘“.<sup>32</sup> Welche Bedeutung dieses heuristische Leitmotiv insbesondere für die erste Generation der Katholizismusforscher hatte, lässt sich beim gegenwärtigen

---

Widerstand gegenüber dem weltanschaulichen Totalitätsanspruch auf. Zur Bezeichnung der sozialistischen Religionspolitik diente der Begriff „Kirchenkampf“ in den fünfziger Jahren gleichermaßen katholischen wie evangelischen Kirchenführern.

<sup>26</sup> Vgl. Schmidtman, Fragestellung (wie Anm. 8), 176.

<sup>27</sup> Vgl. Martin Schumacher, Gründung und Gründer der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, in: Staat und Parteien (wie Anm. 23), 1029–1054, hier 1029.

<sup>28</sup> Vgl. Christian Schmidtman, Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn u. a. 2006, 100.

<sup>29</sup> Hans Günter Hockerts, in: Fünf Jahrzehnte Geschichtswissenschaft in Bonn. Konrad Repgen zum 80. Geburtstag, Bonn 2003, 27–31, hier 29.

<sup>30</sup> So Konrad Repgen auf der Würzburger Tagung 1961. Vgl. Rudolf Morsey, Gründung und Gründer der Kommission für Zeitgeschichte 1960–1962, in: HJ 115. 1995, 453–485, hier 475.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Vgl. Konrad Repgen, Dank und Rückblick, in: Fünf Jahrzehnte Geschichtswissenschaft in Bonn. Konrad Repgen zum 80. Geburtstag, Bonn 2003, 39–53, hier 44–45.

Forschungsstand nur schwer einschätzen, so dass es zunächst bei allgemeinen Umschreibungen des Leitmotivs selbst bleiben muss.<sup>33</sup>

Deutlicher erkennbar sind in der Katholizismusforschung die Anfänge einer Institutionalisierung, die das Ergebnis erinnerungskultureller Entwicklungen im katholischen Milieu der 1950er Jahre wie auch „Vorbote“ für einen spürbaren Umbruch am Beginn der „dynamischen“ sechziger Jahre war. Vier unterschiedliche Impulse leiteten eine personelle Vernetzung und programmatische Entwicklung ein, an deren Ende die Gründung einer Einrichtung zur Erforschung des deutschen Katholizismus stand.<sup>34</sup>

- a) Es waren zunächst die vormaligen Zentrumsabgeordneten Johannes Schauff und Heinrich Krone, die anregten, eine Gesamtdarstellung des Kirchenkampfes im Dritten Reich zu erarbeiten.<sup>35</sup> Eine solche Studie war politisch gewollt: Sie habe, so Krone, „ihre besondere politische Bedeutung auch heute, wo totalitäre Bestrebungen noch nicht ausgestorben sind.“<sup>36</sup> Es gelang dem Berliner Bundestagsabgeordneten und CDU-Fraktionsvorsitzenden, den damals 39jährigen, in Geschichte (1933) und Theologie (1952) promovierten Kirchenhistoriker Bernhard Stasiewski für das Forschungsvorhaben zu gewinnen.<sup>37</sup> Der Berliner Diözesanpriester und ausgezeichnete Kenner der polnischen Kirchenhistorie und Berliner Diözesangeschichte<sup>38</sup> begann im Mai 1954 mit einer systematischen Bestandsaufnahme und Sammlung einschlägiger Materialien.<sup>39</sup> Erste Ergebnisse legte er 1958 in seiner Bonner Antrittsvorlesung über die „Kirchenpolitik der Nationalsozialisten im Warthegau 1939 bis 1945“ vor.<sup>40</sup>
- b) Schauffs frühere Überlegungen, eine mit Fachhistorikern besetzte „zentrale Archivierungs- und Bearbeitungsstelle“ einzurichten, um rechtzeitig „Vorsorge für eine spätere objektive Geschichtsforschung“<sup>41</sup> zu treffen, kamen durch den For-

<sup>33</sup> Das „*sentire cum ecclesia*“ hat seinen Ursprung in den Exerzitien des Heiligen Ignatius von Loyola, des Gründers des Jesuitenordens. Es meint ein Sich-eins-Fühlen mit der Kirche, das nicht nur rationales Erkennen ist, sondern vor allem im konkreten Mitleben in der Kirche wurzelt und durch das persönliche Mittragen dieser kirchlichen Grundvollzüge zur Teilhabe an der universalen („katholischen“) Sendung der Kirche beiträgt. Vgl. H. Wulf, „*Sentire cum ecclesia*“, in: LThK<sup>2</sup> 9, 1964, 674f.; Eva-Maria Faber, „*Sentire cum ecclesia*“, in: LThK<sup>3</sup> 9, 2000, 471f.

<sup>34</sup> Zu den Einzelheiten und zum Folgenden vgl. Morsey, *Gründung* (wie Anm. 30), 468–476.

<sup>35</sup> Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, *Wissenschaftspolitik in der Kirche. Zur Entstehung der Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit*, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hgg.), *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 125–163, hier 156.

<sup>36</sup> Zit. n. ebd., 142; vgl. Morsey, *Gründung* (wie Anm. 30), 455.

<sup>37</sup> Der in Speyer lehrende Verwaltungswissenschaftler Georg Smolka hatte zuvor abgesagt.

<sup>38</sup> Vgl. Karl-Joseph Hummel, *Bernhard Stasiewski und die zeitgeschichtliche Erforschung des Nationalsozialismus*, in: Reimund Haas/Stefan Samerski (Hgg.): *Bernhard Stasiewski (1905–1995)*. Osteuropahistoriker und Wissenschaftsorganisator, Münster 2007, 147–158; vgl. auch die Hinweise bei Kaiser, *Wissenschaftspolitik* (wie Anm. 35), 153f.

<sup>39</sup> Fast zeitgleich begann die am evangelischen Theologischen Seminar der Universität Hamburg angesiedelte Arbeitsstelle der 1955 gegründeten „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes im Dritten Reich“ mit ihrer Arbeit. Vgl. ebd., 152–159.

<sup>40</sup> Veröffentlicht in den VZG 7. 1959, 46–74.

<sup>41</sup> So Schauff in seiner Denkschrift „Zum politischen Nachlaß von Mons. Kaas“, zit. n. Morsey, *Gründung* (wie Anm. 30), 458.

- schungsauftrag an Stasiewski nur kurzzeitig ins Stocken. Denn ebenso wie Schauff entwickelte 1956/1957 ein Kreis von Fachhistorikern, die der kirchenpolitisch einflussreiche Kölner Prälat Wilhelm Böhler wegen der aktuellen staatskirchenrechtlichen Auseinandersetzungen um das Reichskonkordat versammelt hatte, Pläne für ein „Institut zur Erforschung der Geschichte des Katholischen Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert“.<sup>42</sup> Es sollte sich allerdings nicht mit der jüngsten kirchlichen Vergangenheit zwischen 1933 bis 1945 auseinandersetzen, sondern vielmehr das geistige Selbstverständnis und die historischen Leistungen des deutschen Katholizismus zwischen 1750 und 1955 in Politik und Gesellschaft vermitteln. Zu diesem Kreis zählten neben Böhlers Mitarbeiter Alfons Kupper und dem erwähnten Bernhard Stasiewski der Historiker Leo Just, der vormals einflussreiche Zentrumsprälat, Wissenschaftsorganisator und Münsteraner Kirchenhistoriker Georg Schreiber sowie Ernst Deuerlein, der mit einem historischen Gutachten über das Reichskonkordat betraut war.<sup>43</sup> An den Treffen 1956 und 1957 nahm der 29jährige Historiker Rudolf Morsey quasi in Vertretung Schreibers teil, an dessen Münsteraner Institut er vor seinem Wechsel nach Bonn gearbeitet hatte. Seit 1957 war Morsey als Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei der Forschungsstelle der „Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien“ in Bonn angestellt und mit Editionsarbeiten befasst.<sup>44</sup>
- c) Die Blaupause für ein wissenschaftliches Veröffentlichungskonzept entstand in einem kleinen Gremium, das aus dem „Böhler-Kreis“ hervorging. Seit dem Sommer 1960 fanden mit dem katholischen Mainzer Matthias-Grünwald-Verlag diverse Besprechungen über die Veröffentlichung von Quellen, Forschungen und Lebensbildern zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert statt.<sup>45</sup>
- d) Im Juli 1960 veröffentlichte Morsey eine bahnbrechende Studie über den Untergang der Zentrumspartei. Die mit dem Konkordatsprozess (1956/57) begonnenen wissenschaftlichen Forschungen wurden aus den engen zeitlichen Begrenzungen und staatskirchenrechtlichen Zusammenhängen herausgelöst und in die bereits im Gang befindliche zeitgeschichtliche Auseinandersetzung über die „Auflösung der Weimarer Republik“<sup>46</sup> und die „nationalsozialistische Machtergreifung“<sup>47</sup> hineingeführt. Vor dem Hintergrund öffentlicher Debatten wurde schließlich eine Zeitzeugentagung zur Initialzündung für die schon länger ins Auge gefasste Dokumentations- und Forschungsstelle des deutschen Katholizismus: Angeregt

<sup>42</sup> Ebd., 455.

<sup>43</sup> Schreiber war 1947 mit dem Vorhaben gescheitert, an seiner Universität Münster ein Institut für neueste Kirchengeschichte und Geschichte zu gründen, gehörte aber seitdem auch weiterhin zu den Befürwortern einer Erforschung der jüngsten deutschen Geschichte der katholischen Kirche. Vgl. ebd., 459.

<sup>44</sup> Vgl. Schumacher, Gründung (wie Anm. 27), 1030.

<sup>45</sup> Vgl. Morsey, Gründung (wie Anm. 30), 456f., 464f., 479, 484.

<sup>46</sup> So der Titel der Pionierstudie Karl Dietrich Brachers, die 1955 erschienen war.

<sup>47</sup> Vgl. Karl Dietrich Bracher/Wolfgang Sauer/Gerhard Schulz (Hgg.), Die nationalsozialistische Machtergreifung. Studien zur Errichtung des totalitären Herrschaftssystems in Deutschland 1933/34, Köln 1962. Zu den Forschungsergebnissen Deuerleins und Morseys vgl. von Hehl, Kirche (wie Anm. 2), 226–229.

von Johannes Schauff, bereitete Morsey zusammen mit dem Leiter der Katholischen Akademie in Bayern, Karl Forster, eine Klausurtagung über das Thema „Die deutschen Katholiken und das Schicksal der Weimarer Republik“ vor, die Anfang Mai 1961 in Würzburg stattfand. Dank des organisatorischen Einsatzes von Forster kam es im September 1962 zur Gründung der „Kommission für Zeitgeschichte“ bei der Münchener „Katholischen Akademie in Bayern“.

Auch wenn der inhaltliche Fokus zunächst auf das Ende der Weimarer Republik und die nationalsozialistische Machtergreifung beschränkt blieb, lag dem neu errichteten Institut doch ein wissenschaftliches und methodologisches Konzept zugrunde, das über den enger und stärker (bekenntnis-)kirchlich gefassten Rahmen der parallel in Gang kommenden protestantischen „Kirchenkampf“-Forschung hinausging.<sup>48</sup> Das zeitgeschichtliche Forschungsinteresse galt von Beginn an dem politischen und sozialen Wirken des deutschen Katholizismus und nicht dem religiösen Wirken der Kirche. Das Interesse richtete sich deshalb gerade nicht nur auf die Jahre der NS-Herrschaft, sondern schloss auch das für das Selbstverständnis des Katholizismus bedeutsame 19. und frühe 20. Jahrhundert ein. Vor dem Hintergrund gesellschaftlichen Wandels und erodierenden Kirchenmilieus verband indes die katholische und die evangelische Zeitgeschichtsforschung eine gemeinsame identitätsstiftende Funktion.

Dass diese gerade nicht im Sinne einer Legitimation von Kirche gedeutet werden darf, macht nicht nur Morseys (unter den Zeitzeugen heftig umstrittene) Studie deutlich. Mehr noch gingen von der Katholizismusforschung bedeutsame Impulse für die Kirchengeschichtsschreibung aus: Vor allem historisch-kritische Quelleneditionen sollten die Kontroversen über die NS-Vergangenheit auf ein solides Fundament stellen. Hinter die wissenschaftlichen Standards der allgemeinen Zeitgeschichtsforschung gab es für die zeitgeschichtliche Auseinandersetzung über die Vergangenheit von Kirche und Katholizismus kein Zurück mehr. In Zeiten, in denen in der katholischen Kirche kirchenhistorische Forschungen zuweilen noch als Gefahr für das „sentire cum ecclesia“ angesehen wurden,<sup>49</sup> die Kirchengeschichtsschreibung durch einen dogmatischen Kirchenbegriff und die enge Bindung der historisch arbeitenden Theologen an die Kirchenlehre gehemmt wurde, war der eingeschlagene Weg historischer Wahrheitssuche ein bemerkenswerter wissenschaftsgeschichtlicher Fortschritt.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Seit 1955 bestand eine evangelische „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“, aus der 1970 die „Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte“ hervorging. Vgl. Kaiser, Wissenschaftspolitik (wie Anm. 35), 125–163.

<sup>49</sup> Vgl. Hubert Jedin, Lebensbericht. Mit einem Dokumentenanhang, Konrad Repgen (Hg.), Mainz <sup>3</sup>1988, 178.

<sup>50</sup> Darauf macht mit Recht Werner K. Blessing aufmerksam. Vgl. Werner K. Blessing, Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen, in: Doering-Manteuffel/Nowak (Hgg.), Kirchliche Zeitgeschichte (wie Anm. 35), 14–59, hier 27.

Außer der einsetzenden wissenschaftlichen Edition der „Vatikanischen Weißbücher“<sup>51</sup> verdeutlicht diesen Übergang die schon früh in Angriff genommene Erarbeitung einer Dokumentation über die zwischen 1933 und 1945 vom NS-Regime drangsalierten und inhaftierten katholischen Geistlichen.<sup>52</sup> Da die zum Konzil in Rom 1964 versammelten deutschen Bischöfe das Vorhaben unterstützten, war nicht nur eine Brücke zu dem während der fünfziger Jahre vorangetriebenen Gedenken an die Blutzeugen der in der NS-Diktatur verfolgten Kirche geschlagen.<sup>53</sup> Auch wissenschaftspolitisch war das Band zur Kirchenleitung, die sich bis zur Institutsgründung zurückgehalten hatte,<sup>54</sup> auf diese Weise geknüpft. Diese Vernetzung mit der katholischen Kirche wollten (und wollen) die katholischen Historiker der Kommission für Zeitgeschichte jedoch nicht als forschungspolitische oder gar organisatorische Abhängigkeit im Sinne einer bischöflichen Historikerkommission verstanden wissen.

### 3. Der Beginn zeitgeschichtlicher Katholizismusforschung in den gesellschaftskritischen sechziger und siebziger Jahren

Die junge Katholizismusforschung richtete – wie die Zeitgeschichtsforschung insgesamt – ihr Augenmerk zunächst auf die Endphase der Weimarer Republik und die nationalsozialistische Machtergreifung. Die Frage „Wie konnte es dazu kommen?“ brannte der vom Krieg und seinen Folgen gezeichneten Historikergeneration auf den Nägeln. Zugleich weiteten sich mit der Veröffentlichung von Fritz Fischers Aufsehen erregenden Thesen zum deutschen Weltmachtstreben<sup>55</sup> einerseits und dem die Holocaust-Gräueltaten offenbarenden Eichmann-Prozess<sup>56</sup> andererseits die zeitlichen und räumlichen Dimensionen historischer Antwortsuche.

Dieser Auftakt vollzog sich „in dynamischen Zeiten“ (Axel Schildt): Politisch markierte der Mauerbau in Berlin 1961 den Höhepunkt der gewaltsamen Teilung Deutschlands und totalitärer kommunistischer Machtdemonstration des SED-Regimes. Innerkirchlich leitete das 1962 in Rom eröffnete Zweite Vatikanische Konzil ein „aggiornamento“ ein, in dessen Zentrum ein verändertes Selbstverständnis von „Kirche“ stand. Gesellschaftlich beschleunigte sich die schon lange im Gang befind-

---

<sup>51</sup> Vgl. Morsey, Gründung (wie Anm. 30), 464. 1965 erschien als erster Band der „Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte“ die von Dieter Albrecht bearbeitete Edition des „Notenwechsels zwischen dem Heiligen Stuhl und der Reichsregierung“.

<sup>52</sup> Vgl. Ulrich von Hehl/Christoph Kösters (Bearb.), *Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung*, Paderborn u. a. <sup>4</sup>1998, 69.

<sup>53</sup> Vgl. die Dokumentation über die „Verfolgung der Kirche in Deutschland und zu ihren Kriegsverlusten“ im Kirchlichen Handbuch (wie Anm. 17), 370, deren Notwendigkeit die Herausgeber damit begründeten, dass „immer wieder (...) bei der Kirchlichen Statistik nach Material über die Verfolgung der Kirche in Deutschland in den Jahren 1933–1945 angefragt“ werde.

<sup>54</sup> Vgl. die Hinweise bei Morsey, Gründung (wie Anm. 30), 477. Insbesondere der Münchener Erzbischof Kardinal Döpfner, bis 1961 Bischof von Berlin, machte sich für die katholische Zeitgeschichtsforschung stark.

<sup>55</sup> Vgl. Fritz Fischer, *Der Griff nach der Weltmacht*, Düsseldorf <sup>2</sup>1962.

<sup>56</sup> Der 1961 bis 1962 in Jerusalem durchgeführte Prozess gegen Adolf Eichmann gilt als Schlüsselereignis für die nun einsetzende Auseinandersetzung der amerikanischen Forschung und Öffentlichkeit mit dem Holocaust.

liche Auflösung der traditionellen Sozialmilieus und deren Transformierung. Schließlich konfrontierte die Fortsetzung der juristischen Auseinandersetzungen über Holocaust- und Euthanasieverbrechen<sup>57</sup> die „Generation der Väter“ von neuem mit kritischen Rückfragen nach der nationalsozialistischen Vergangenheit, diesmal durch ihre Enkelsöhne und -töchter.

Die öffentlichen Auseinandersetzungen über die Vergangenheit der katholischen Kirche im „Dritten Reich“ wurden selbst Teil des sich wandelnden Katholizismus und katholischen Milieus.<sup>58</sup> Die Spannungen erwuchsen aus einer an die „etablierte“ Kirche gerichteten Kritik, deren Vertreter für ihre Forderungen nach (innerkirchlicher) Demokratisierung historische Argumente vortrugen. Sie kehrten die bis dahin gültigen Geschichtsbilder und Bewertungsmaßstäbe um und stellten sie geradezu auf den Kopf. So erschien im Februar 1961 in der traditionsreichen katholischen Kulturzeitschrift „Hochland“ eine „kritische Betrachtung“ des Juristen Ernst-Wolfgang Böckenförde, die auf die politische Einmischung der katholischen Bischöfe in die tagesaktuelle Politik zielte.<sup>59</sup> Dazu untermauerte Böckenförde seine schon früher vorgetragene These einer „innere[n] Affinität der Kirche zu autoritären Regimen“ mit historischen Belegen über das Versagen des „deutsche[n] Katholizismus im Jahre 1933“. Die erst wenige Jahre zurückliegende verfassungsrechtliche Anerkennung des Reichskonkordats als Bestandteil bundesdeutschen Staatskirchenrechts geriet auf diese Weise in die Schusslinie historischer Auseinandersetzungen. Auf ein breites Echo stieß zwei Jahre später der Schriftsteller Carl Amery, als er in seiner Streitschrift „Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute“ das Versagen des „Milieu“-Katholizismus 1933 als historisches Argument für seine zeitkritische Bestandsaufnahme des bundesdeutschen Katholizismus der restaurativen „Adenauer-Ära“ ins Feld führte. Amerys Polemik gegen die kleinbürgerlichen Werte und Tugendvorstellungen des katholischen Mehrheitsmilieus diskreditierte dessen Fortbestehen und Dominanz als „neuer Souverän“ des Katholizismus mit seiner moralischen Kapitulation vor dem Nationalsozialismus.<sup>60</sup>

Die breite Öffentlichkeit und einen „dramatischen“ Höhepunkt erreichten die Auseinandersetzungen 1963, als am 20. Februar Rolf Hochhuth in seinem Theaterstück „Der Stellvertreter“ das vermeintliche „Schweigen“ des Papstes zum Holocaust anprangerte und ein beispielloses Skandalon auslöste.<sup>61</sup> Überlagert und beschleunigt wurden die Debatten durch amerikanische Publikationen. Ebenso wenig wie Böckenfördes Beitrag verfolgte Gordon Zahns spektakuläres und 1965 sogleich ins Deutsche übersetzte Buch „German Catholics and Hitler's War“ weniger historische als viel-

<sup>57</sup> Vgl. neben dem Eichmann-Prozess (1961) auch den Frankfurter Auschwitz-Prozess (1963–1965) und den Frankfurter Euthanasie-Prozess (1967/68).

<sup>58</sup> Vgl. Schmidtman, *Katholische Studierende* (wie Anm. 28), 225–232.

<sup>59</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, in: *Hochland* 53, 1960/61, 215–239. Vorrangige Absicht Böckenfördes war es, die bischöfliche Einmischung während der 1950er-Jahre in die Politik zu kritisieren.

<sup>60</sup> Vgl. Carl Amery, *Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute*, Reinbek b. Hamburg 1963, 9.

<sup>61</sup> Vgl. dazu Hummel, *Gedeutete Fakten* (wie Anm. 6), 524f., 532f.; Nadine Ritzer, *Alles nur Theater? Zur Rezeption von Rolf Hochhuths „Der Stellvertreter“ in der Schweiz 1963/1964*, Fribourg 2006.

mehr pazifistische Interessen.<sup>62</sup> Die bereits kontrovers diskutierten Fragen nach „Machtergreifung und Reichskonkordat“ und „Pius XII. und den Juden“<sup>63</sup> wurden um einen weiteren umstrittenen, höchst politischen und aktuellen<sup>64</sup> Komplex erweitert: die Frage nach der Haltung der katholischen Kirche zum Krieg.<sup>65</sup>

Die kritischen Argumente, die in diesen geschichtspolitischen Auseinandersetzungen vorgebracht wurden, fanden auch in die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen Eingang. Das galt zunächst für das von Hochhuth inszenierte päpstliche Schweigen, aber mehr noch für die von Böckenförde angeführten inneren Gründe dafür, dass sich Kirche und Katholizismus 1933 für das NS-Regime anfällig gezeigt hatten: einen beide verbindenden „tief verwurzelten Antiliberalismus [...], aus dem sich die Ablehnung von Demokratie und moderner Gesellschaft, die Hinneigung zu autoritärer Regierung, Führertum und ‚organischer Volksordnung‘ von selbst ergab“; sodann „die erklärte Feindschaft gegen den Bolschewismus, den man als unmittelbare Bedrohung empfand, und der Ärger über die verbreitete ‚öffentliche Unsittlichkeit‘“; schließlich die fehlende naturrechtliche Verankerung der Verfassungstreue, die also unter veränderten Bedingungen schlicht überflüssig werden konnte, was Hitler 1933 den Gehorsam als rechtmäßiger Obrigkeit beschert habe.<sup>66</sup> Ihre Wirkung entfalteten solche Argumente, weil bis dahin gerade die katholische (Naturrechts-) Tradition als Fundament kirchlichen Widerstands gegen den Nationalsozialismus gegolten hatte und damit die Kirche selbst in einem Teil ihres Selbstverständnisses getroffen wurde.<sup>66</sup>

Inspiziert durch Carl Amerys katholizismuskritischen Essay über das „juste milieu“ erklärte der Soziologe M. Rainer Lepsius 1966 Krise und Untergang der Weimarer Republik damit, dass die moderne Gesellschaft seit der Kaiserzeit durch sozialmoralische Milieus segmentiert gewesen sei.<sup>67</sup> So habe nicht zuletzt das katho-

<sup>62</sup> Vgl. Gordon Zahn, *Die deutschen Katholiken und Hitlers Kriege*, Graz–Wien–Köln 1965.

<sup>63</sup> 1965 erschienen zeitgleich der jeweils erste Band von *Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale*. Édités par Pierre Blet/Robert A. Graham/Angelo Martini/Burkhardt Schneider, 12 Bde., *Città del Vaticano 1965–1981*, Dieter Albrecht (Bearb.), *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung*, 3 Bde., Mainz 1965, 1969, 1980 und die Dokumentation Saul Friedländers „Pius XII. und das Dritte Reich“, Reinbek bei Hamburg 1965, die „aufgrund einseitiger Quellenauswahl und willkürlicher Zitiertechnik“ zu einseitigen Urteilen führte. Vgl. v. Hehl, *Katholizismus und Nationalsozialismus* (wie Anm. 9), 21.

<sup>64</sup> Zu denken ist an die Kuba-Krise 1962 und den 1965 beginnenden Krieg der USA gegen Nord-Vietnam.

<sup>65</sup> 1968 erschien ein erster Aufsatz von Manfred Messerschmidt, *Aspekte der Militärseelsorgepolitik in nationalsozialistischer Zeit*, in: *Militärgeschichtliche Mitteilungen* 2, 1968, 63–105. Zur (inner-)katholischen Diskussion während der 1950er Jahre über die Frage der „Wiederbewaffnung“ vgl. Anselm Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung. Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der Wehrfrage 1948–1955*, Mainz 1981.

<sup>66</sup> Vgl. Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus* (wie Anm. 59), 225, 236.

<sup>67</sup> Lepsius definierte die gleichbedeutend verwendeten Begriffe „Sozialmilieu“, „sozio-kulturelles Milieu“ und „sozialmoralisches Milieu“ als „soziale Einheiten, die durch eine Koinzidenz mehrerer Strukturdimensionen wie Religion, regionale Tradition, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung, schichtspezifische Zusammensetzung der intermediären Gruppen, gebildet werden. Das Milieu ist ein sozio-kulturelles Gebilde, das durch eine spezifische Zuordnung solcher Dimensionen auf einen bestimmten Bevölkerungsteil bestimmt wird.“ (68). Entsprechend der sozialen Basis der Parteien unterschied Lepsius das ostelbisch-konservative, das katholische, das liberal-bürgerliche und das

liche Milieu mit einem von vormodernen Orientierungen und Werten bestimmten politischen Verhalten die Ausbildung eines allgemeinen Staatsbürgertums und eine frühzeitige Demokratisierung behindert. Andererseits habe die erfolgreiche subkulturelle Abschottung des Milieus an der Basis „gegenüber dem Nationalsozialismus eine [...] große Resistenz ermöglicht.“<sup>68</sup> Zeitgleich stellte der Bochumer Zeithistoriker Hans Mommsen in einem Beitrag über „Gesellschaftsbild und Verfassungspläne des deutschen Widerstandes“ das gängige Urteil über dessen christlich-moralische Wertmaßstäbe in Frage, indem er die innenpolitischen Zukunftsentwürfe konservativer Widerstandsgruppen als stärker rückwärtsgewandt-monarchisch denn zukunftsweisend-demokratisch kennzeichnete.<sup>69</sup>

Den ersten Versuch einer aktengestützten wissenschaftlichen Gesamtdarstellung über die katholische Kirche im Dritten Reich unternahm jedoch nicht ein deutscher Zeithistoriker, sondern ein amerikanischer Politologe. Sie wurde 1965 dank einer „Spiegel“-Vorabveröffentlichung unter dem plakativen Titel „Mit festem Schritt ins Neue Reich“ weit verbreitet und erschien anschließend als Buch. Autor war der in Deutschland geborene, 1939 nach Palästina emigrierte Guenter Lewy. Der nach dem Krieg in den USA lehrende Politologe führte in seinem Buch jene nicht zuletzt Böckenförde, Amery und Hochhuth rezipierende Argumente auf, die seitdem von einer kirchenkritischen Geschichtswissenschaft vorgetragen werden: Die Kirche suchte einen *modus vivendi* mit dem NS-Regime; sie suchte Eingriffe von Partei und Staat in kirchliche Belange abzuwenden (episkopaler Egoismus); deswegen hielt sie sich anderweitig betont zurück, wie beispielsweise in der Judenfrage; sie war auf Legalität und (äußere) Loyalität bedacht, um das Reichskonkordat nicht zu gefährden („Burgfriede“); wenn Widerstand grundsätzliche Opposition bedeutet, habe die Kirche keinen Widerstand geleistet.<sup>70</sup> Lewys Buch traf den Nerv der Zeit, denn es verknüpfte die Forschungserkenntnisse mit Grundkonstanten der zeitgenössischen Auseinandersetzung über die NS-Vergangenheit: Öffentlichkeit, Kirchenkritik und politische Moral.<sup>71</sup>

---

sozialistische Milieu. Die vier von ihm identifizierten „sozialmoralischen Milieus“ hätten eher Autonomie und Eigeninteressen der Parteien gefördert als deren Integration in die Gesamtgesellschaft; umgekehrt habe deshalb die Fixierung der Parteien auf ihre Milieus die Demokratisierung in Deutschland gehemmt. Vgl. M. Rainer Lepsius, *Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft* in: Gerhard A. Ritter (Hg.), *Deutsche Parteien vor 1918*, Köln 1973, 56–80, hier 68–70.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., 65.

<sup>69</sup> Vgl. Hans Mommsen, *Gesellschaftsbild und Verfassungspläne des deutschen Widerstands*, in: ders., *Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze*, Lutz Niethammer/Bernd Weisbrod (Hgg.), Reinbek b. Hamburg 1991, 233–337; zusammenfassend Klaus Hildebrand, *Das Dritte Reich*, München 2003, 297.

<sup>70</sup> Guenter Lewy, *Die katholische Kirche und das Dritte Reich*, München 1965 (engl. EA: *The Catholic Church and Nazi Germany*, 1964). Die zusammenfassende Auflistung der Argumente bei von Hehl, *Kirche* (wie Anm. 2), 239.

<sup>71</sup> Inwieweit Lewy bei seinen Urteilen indirekt an frühere Forschungen anknüpfte, wäre zu prüfen. In seiner Dissertation hatte er sich mit der politischen Philosophie Juan de Marianas auseinandergesetzt. Vgl. *Constitutionalism and Statecraft during the Golden Age of Spain. A Study of Political Philosophy of Juan de Mariana S.J.*, Geneva 1960. Marianas Name ist bekannt durch sein Werk „*De rege et regis institutione*“ (1598), eine Schrift über den Ursprung und die Natur des Staates, in der er sich für das Recht von Rebellen aussprach, einen tyrannischen Fürsten zu stürzen.

Unverkennbar brach in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre die relative Geschlossenheit von Geschichte und Geschichtsbild der Adenauerzeit, die als Einheit von religiösem Heil und geschichtlicher Heilung<sup>72</sup> umschrieben worden ist, auseinander. Die zeitgenössisch vielzitierte „Umwertung der Werte“ (F. Nietzsche) wurde in der Negation der bis dahin vorherrschenden historischen Urteilsmaßstäbe deutlich: Katholische Kirche erschien als „anti-“demokratisch, „anti-“bolschewistisch, „anti-“sozialistisch und „anti-“pazifistisch und deshalb gerade nicht als „anti-“faschistisch – im Gegenteil. Das erklärt die Heftigkeit, mit der die Auseinandersetzungen geführt wurden.

Bei ihren Bemühungen, das Verhältnis der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus historisch zu klären, geriet die junge zeitgeschichtliche Katholizismusforschung in mehrfacher Weise in eine Defensive: *Geschichtspolitisch* erschien die Verteidigung einer antitotalitären Haltung der katholischen Kirche rückwärtsgerichtet wie die Kirche selbst und nicht mehr kompatibel mit einer Zeitgeschichtsforschung, die ihre Maßstäbe an der „modernen“ Gesellschaftskritik und deren Demokratieverständnis orientierte. Die revisionistischen Historiker bedurften der Katholizismusforschung und ihrer Ergebnisse nicht. Zudem wirkten sich die aus den Quellen dokumentierten Fakten nur in geringer Weise auf die faktengelösten metahistorisch begründeten Geschichtsbilder aus, welche die öffentlichen Auseinandersetzungen bestimmten.

*Innerkirchlich* argumentierte die Katholizismusforschung, historisch zutreffend, mit einem hierarchischen Kirchenbild und -verständnis, das schon in den 1950er Jahren zu erodieren begonnen hatte und seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) mit seinem erneuerten Kirchenbegriff und dialogischen Weltverständnis nur noch schwer vermittelbar war. Umgekehrt provozierte die aus erneuertem Kirchenverständnis sowie gesamtgesellschaftlichem Umbruch erwachsende Kritik an einer „etablierten“ und „undemokratischen“ bundesdeutschen Kirche neue Rückfragen an deren Vergangenheit vor 1945 und die Gründe ihres vermeintlichen Versagens im „Dritten Reich“. Solche geschichtspolitisch motivierten Rückfragen, die zwar historisch nicht unproblematisch, aber durchaus berechtigt waren, ließen ein Verständnis von Kirche erkennen, das sich von jenem „sentire cum ecclesia“, wie es die katholischen Historiker verstanden, offenbar unterschied. Wenn Carl Amery überzeugt war, das „sentire cum ecclesia“ könne sogar den Bruch mit dem gesellschaftlich angepassten Katholizismus der Adenauerzeit verlangen,<sup>73</sup> so stellte er implizit das heuristische Leitmotiv in seiner Bedeutung für die katholischen Historiker in Frage.

*Wissenschaftlich* wollten die katholischen „Profan“-Historiker hingegen ihren fachspezifischen Standards folgen und „sichere Fundamente für ein nuanciertes historisches Gesamtbild [...] liefern, das sich von Apologie wie Anklage fernhält“.<sup>74</sup> Sie stützten ihre historischen Analysen der historisch fassbaren, weil gesellschaftlich wirksamen „Außenseite“ von Kirche auf international anerkannte totalitarismus-

<sup>72</sup> Vgl. Schmidtman, Fragestellung (wie Anm. 8), 176.

<sup>73</sup> Vgl. Amery, Katholische Kirche (wie Anm. 60), 117; vgl. auch Schmidtman, Katholische Studierende (wie Anm. 28), 230.

<sup>74</sup> So Dieter Albrecht im Vorwort zu: Ders. (Hg.), Katholische Kirche (wie Anm. 2), VI.

theoretische Erklärungsmodelle. Die Frage nach Moral und Schuld war in ihren Augen nur mit theologischen Urteilskategorien zu messen.<sup>75</sup> Nolens volens entstand der Eindruck, hier wolle man der Antwort auf die entscheidende Frage nach Schuld und Versagen der Kirche ausweichen und mit historischen Argumenten Kirchenapologie betreiben.

Mit historisch gesicherten und differenzierenden Sachargumenten war der zeitgenössische Kampf um die Deutung der jüngsten kirchlichen Vergangenheit kaum zu gewinnen. Eine Antwort auf die in der Öffentlichkeit so heftig diskutierte Schuldfrage gaben die Publizisten und Dichter, Politikwissenschaftler, Soziologen und „politischen“ Theologen.<sup>76</sup> War hier vor dem Hintergrund der konziliaren Veränderungen eine semantische Verschiebung des Gefüges von Kirche und Welt erfolgt, die in ihrer Konsequenz jenen Bruch mit der katholischen Kirche auch historisch legitimierte bzw. vollzog, den Carl Amery im Sinne eines „sentire cum ecclesia“ gelegentlich für nötig erachtet hatte? Dies könnte erklären, weshalb Lewys Argumentation und Hochhuths Geschichtsbild auf ein nachhaltiges Echo stieß (und immer noch stößt).

Jedenfalls waren die Positionen einer erinnerungskulturellen und geschichtspolitischen, historischen und metahistorischen Auseinandersetzung abgesteckt. Diese erfasste alle Diskursebenen geschichtlicher Bewusstseinsbildung und wirkt in den Konfliktlinien bis in die Gegenwart nach. Die wissenschaftlichen Kontroversen wurden befeuert von der dominierenden zeit- und ideologiekritischen Faschismusforschung, die mit ihrem Verdikt gegen totalitarismustheoretische Erklärungsansätze zugleich in der katholischen Kirche lediglich noch eine „kollaborative“, weil hierarchische und antibolschewistische Stütze des NS-„Systems“ zu erkennen vermochte.<sup>77</sup> Der zumindest im Ton vorherrschende Gleichklang mit der zeitgenössischen DDR-Forschung war nicht zu überhören,<sup>78</sup> ein wissenschaftlicher Dialog kaum mehr möglich.<sup>79</sup> Ansonsten kam die Bedeutung von Religion als eigenständiger gesell-

<sup>75</sup> Eine endgültige Neubestimmung des Verhältnisses der Christen zum Judentum wurde erst 1965 durch das Zweite Vatikanische Konzil vorgenommen. Vgl. unten Anm. 112–114.

<sup>76</sup> Vgl. dazu Thomas Brechenmacher, *Der Dichter als Fallensteller. Hochhuths Stellvertreter und die Ohnmacht des Faktischen. Versuch über die Mechanismen einer Geschichtsdebatte*, in: Michael Wolffsohn/Thomas Brechenmacher (Hgg.), *Geschichte als Falle. Deutschland und die jüdische Welt*, Neuried 2001, 217–257; Vgl. Lewy, *Katholische Kirche* (wie Anm. 70), 364–371; Hummel, *Gedeutete Fakten* (wie Anm. 6), 532f.

<sup>77</sup> Zwischen den Verhältnissen in Deutschland, Italien, Spanien und Kroatien wurde nicht weiter unterschieden. Vgl. Karlheinz Deschner, *Mit Gott und dem Führer. Die Politik der Päpste zur Zeit des Nationalsozialismus*, Köln 1988. Zur öffentlichen Kontroverse vgl. Heinrich Lutz, *Katholizismus und Faschismus. Analyse einer Nachbarschaft*. Heinrich Lutz antwortet Carl Amery, Düsseldorf 1970.

<sup>78</sup> Vgl. die 1965 veröffentlichte Ost-Berliner Dissertation von Hans-Joachim Seidowsky über „Das Reichskonkordat vom 20. 7. 1933 als Beitrag der politisch-klerikalen Kräfte der katholischen Kirche in Deutschland und des Vatikans zur Stabilisierung der faschistischen Diktatur in Deutschland“. Der nachmalige Fernsehjournalist Seidowsky arbeitete als Inoffizieller Mitarbeiter für die Staatssicherheit der DDR.

<sup>79</sup> Vgl. die 1978 in Bielefeld durchgeführte Zeiteugentagung „Gegner des Nationalsozialismus. Wissenschaftler und Widerstandskämpfer auf der Suche nach historischer Wirklichkeit“ und die dort diskutierte Kritik an der katholischen Kirche. Christoph Kleßmann/Falk Pingel (Hgg.), *Gegner des Nationalsozialismus. Wissenschaftler und Widerstandskämpfer auf der Suche nach historischer*

schaftsgeschichtlicher Kraft bei solchem klassen- und herrschaftssoziologischen Zugriff nicht in den Blick oder blieb – wie die Studien über die katholische Arbeiterbewegung, die christlichen Gewerkschaften oder die katholische Jugend – bis zu Beginn der achtziger Jahre weitgehend unbeachtet.<sup>80</sup>

Die erste zeitgeschichtliche Zwischenbilanz, die Dieter Albrecht 1976 vorlegte, machte deutlich, welche immensen Fortschritte die zeitgeschichtliche Katholizismusforschung in den anfänglich aufgeworfenen Fragen (Machtergreifung, Reichskonkordat, Pius XII.) erzielt hatte.<sup>81</sup> Die Ergebnisse hoben sich markant vor dem Hintergrund des großen Mainstreams jener Historiker ab, die den Nationalsozialismus aus den kapitalistischen Funktionszusammenhängen zu erklären versuchten. Die Rezeption der erzielten Forschungsergebnisse blieb infolgedessen auf einen vergleichsweise kleinen Kreis historischer Spezialisten beschränkt.<sup>82</sup>

Immerhin wurden die Grenzen historiographisch bedingter, konfessionsgebundener Zeitgeschichtsschreibung überschritten: Unbeschadet einzelner Kontroversen hätte Klaus Scholders beide christlichen Kirchen umgreifende Darstellung ohne die fundierten Quellen- und Forschungsbeiträge über den Katholizismus im Dritten Reich nicht geschrieben werden können.<sup>83</sup> Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte löste sich Anfang der siebziger Jahre von der theologischen Fixierung auf den evangelischen Kirchenkampf im engen Sinne und weitete den Forschungsfokus zeitgeschichtlich auf die Weimarer Republik und die Bundesrepublik (nicht aber das 19. Jahrhundert) aus.<sup>84</sup> Der „Kirchenkampf-Begriff“ wurde

---

Wahrheit, Frankfurt a. M. 1980, 140–149. Vgl. auch die Tagungseindrücke des Jesuitenpaters und Historikers Ludwig Volk, der über den Widerstand der katholischen Kirche referiert hatte, zit. bei Antonia Leugers, Die deutschen Bischöfe und der Nationalsozialismus, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich, Paderborn 2005, 32–55, hier 32f. – Leugers' harsche Kritik, Ludwig Volk habe wider besseres (Akten-)Wissen die innerkirchlichen Kontroversen während der NS-Zeit zugunsten einer „kirchenloyale[n] Forschungs- und Erinnerungsarbeit“ verschwiegen, wird weder der umfassenden, bis heute gültigen historisch-kritischen Editionsarbeit Volks, noch der von geschichtspolitisch aufgeladenen Diskursen geprägten zeitgenössischen Forschungsdiskussion gerecht.

<sup>80</sup> Vgl. Klaus Gotto, Die Wochenzeitung Junge Front/Michael. Eine Studie zum katholischen Selbstverständnis und zum Verhalten der jungen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus, Mainz 1970; Barbara Schellenberger, Katholische Jugend und Drittes Reich. Eine Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933–1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz, Mainz 1975; Jürgen Aretz, Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus. Der Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands 1923–1945, Mainz <sup>2</sup>1982; Heinrich Küppers, Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitlerdiktatur. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Volksschullehrerstandes, Mainz 1975; Michael Schneider, Die christlichen Gewerkschaften 1894–1933, Bonn 1982; Heinz-Albert Raem, Katholischer Gesellenverein und Deutsche Kolpingsfamilie in der Ära des Nationalsozialismus, Mainz 1982.

<sup>81</sup> Die in diesem Band (s. Anm. 2) enthaltenen, bis heute grundlegenden Beiträge über die Fuldaer Bischofskonferenz im Dritten Reich hatte Ludwig Volk bereits 1966 in den Grundzügen erarbeitet und dann 1966 bzw. 1969 in den „Stimmen der Zeit“ publiziert. Vgl. Ludwig Volk, Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Dieter Albrecht, Mainz 1987, XI u. 56.

<sup>82</sup> Vgl. Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 535.

<sup>83</sup> Zur mittlerweile erledigten Repgen-Scholder-Kontroverse vgl. Thomas Brechenmacher (Hg.), Das Reichskonkordat 1933. Forschungsstand, Kontroversen, Dokumente, Paderborn u. a. 2007.

<sup>84</sup> <http://www.ekd.de/zeitgeschichte/evakiz30119.htm> (Stand: Februar 2008).

„ökumenisch“: Bezeichnete er ursprünglich die 1933/34 einsetzende innerprotestantische Auseinandersetzung über den evangeliumsgemäßen Weg, so wurde er nun zur konfessionsübergreifenden Epochenbezeichnung für die Auseinandersetzung der christlichen Kirchen mit dem Nationalsozialismus.<sup>85</sup> Das entsprach nicht nur einer pluralisierten Gesellschaft, in der konfessionelle Abgrenzungen eine immer geringere Bedeutung hatten. Es zeigte sich auch, dass auf dem Feld der Zeitgeschichte die „profan“geschichtliche Katholizismusforschung die kirchengebundene und theologiegeleitete Kirchengeschichtsschreibung in beiden Konfessionen methodisch nachhaltig zu beeinflussen begann, noch bevor diese das Verhältnis von theologischer Absicht und historischer Empirie grundsätzlich geklärt hatte.<sup>86</sup>

#### 4. Erforschung von „Kirchenkampf“, Widerstand, „Resistenz“ und „Dissens“ in den siebziger und achtziger Jahren

Seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahre rückte das Thema „Kirchen und Nationalsozialismus“ auf der Agenda öffentlicher geschichtspolitischer Debatten allmählich nach hinten, die Katholizismusforschung gelangte somit in ruhigere Bahnen. Anders als in der organisierten zeitgeschichtlichen Protestantismusforschung<sup>87</sup> wurde das nunmehr abgesteckte Forschungsfeld in seiner ganzen Breite „beackert“, das zeitgenössische kirchlich-katholische Selbstverständnis sowie die historischen Handlungsspielräume und Grenzen kirchlichen Handelns in der totalitären Weltanschauungsdiktatur systematisch erforscht. Am Ausgang der achtziger Jahre lagen mehr als 5.700 (!) wissenschaftlich vorzüglich edierte Dokumente vor, die das Verhältnis von NS-Regime und katholischer Kirche aus unterschiedlichen Perspektiven quellenmäßig erschlossen.<sup>88</sup> Die Hälfte von ihnen betraf die Aktivitäten des deutschen Episkopats, ein weiteres Viertel die des Heiligen Stuhls<sup>89</sup> und gut ein Fünftel staatliche Quellen, die die Überwachung und Verfolgung der katholischen Kirche

<sup>85</sup> Vgl. Ulrich von Hehl/Carsten Nicolaisen, „Kirchenkampf“, in: Staatslexikon<sup>7</sup> 3, 429–435; Klaus Scholders 1977 begonnenes, ambitioniertes Unterfangen, beide Kirchen parallel zu behandeln, wird seit seinem Tod 1985 von Gerhard Besier und Jörg Thierfelder fortgeführt. Vgl. Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen; Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung. 1934. Barmen und Rom, Frankfurt a. M. 1986 (TB-Ausg.); fortges. v. Gerhard Besier, Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe. 1934–1937, München 2001.

<sup>86</sup> Vgl. oben Anm. 50.

<sup>87</sup> In der 1975 in der Folge der „Arbeiten zum Kirchenkampf“ eingerichteten Reihe „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte“ (A: Quellen, B: Forschungen) der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte erschienen bis 1989 lediglich 2 Quellen- und 2 Forschungsbände. Erst nach 1990 ist erneut eine stärkere Hinwendung zu Erforschung der NS-Zeit erkennbar. Hinzuweisen ist allerdings auf die Studien Klaus Scholders († 1985), Joachim Mehlhausens († 2000) und der Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Meier und Kurt Nowak († 2001).

<sup>88</sup> Die Angaben beziehen sich auf die Akteneditionen, die in der Quellenreihe A der „Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte“ das Feld des Nationalsozialismus behandeln. Vgl. [http://www.kfzg.de/Publikationen/Reihe\\_A\\_Quellen/reihe\\_a\\_quellen.html](http://www.kfzg.de/Publikationen/Reihe_A_Quellen/reihe_a_quellen.html) (Stand: Februar 2008).

<sup>89</sup> Der Vatikan selbst edierte im gleichen Zeitraum weitere 5.108 Dokumente in zwölf Bänden „Actes et Documents du Saint Sièges relatifs à la Seconde Guerre mondiale“. Vgl. Anm. 63.

belegten.<sup>90</sup> Ergänzt wurde dieses dichte Quellenbild durch zahlreiche historische Einzelstudien, welche die großen Konfliktlinien zwischen totalitärer Weltanschauungsdiktatur und katholischer Kirche differenziert und vor allem auch in ihren regionalgeschichtlichen Brechungen untersuchten.<sup>91</sup> Als exemplarisch kann die umfassende, bereits 1964 von den Bischöfen unterstützte, 1979 neuerlich angestoßene und 1981 abgeschlossene prosopographische Dokumentation über das Konfliktverhalten des katholischen Klerus im und seine „politisierende“ Wahrnehmung durch das NS-Regime gelten.<sup>92</sup>

Aus dem Kreis der Katholizismusforscher war es namentlich Heinz Hürten, der „an eine auch von der evangelischen Forschung bestätigte Einsicht erinnert[e], daß ein nur auf politische Fundamentalopposition bezogener Widerstandsbegriff nicht geeignet ist, die Breite kirchlicher Verhaltensformen angemessen zu kennzeichnen.“<sup>93</sup> Der von Martin Broszat im Rahmen der Erforschung „Bayerns in der NS-Zeit“ 1977 in die Diskussion eingeführte, nicht unumstrittene „Resistenz“-Begriff leitete methodologisch einen grundlegenden Perspektivwechsel der Widerstandsforschung ein: „In jedem politisch-gesellschaftlichen System, noch mehr unter einer politischen Herrschaft wie der des NS, zählt politisch und historisch vor allem, was getan und was bewirkt, weniger das, was nur gewollt oder beabsichtigt war.“<sup>94</sup> Die historische Wahlforschung kam zu dem Ergebnis: „Hätte es [...] nur Katholiken gegeben, wäre es wohl nie zu einer nationalsozialistischen Machtübernahme gekommen [...].“<sup>95</sup>

In der Geschichtsschreibung über das Dritte Reich erhielten die christlichen Kirchen nunmehr unter der Überschrift des „Kirchenkampfes“ einen gemeinsamen festen Platz als bedeutende Träger des Widerstandes gegen die totalitäre Diktatur zugewiesen.<sup>96</sup> Für die katholische Kirche ergab sich ein äußerst breites Bild vom katholischen Widerstand, der entsprechend der spezifischen historischen Sozialgestalt des „katholischen Milieus“ kaum einen politischen oder sozialen Lebensbereich

<sup>90</sup> Die von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte mitbetreute Bearbeitung der „Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches“ enthalten in den bislang erschienenen vier Bänden insgesamt 487 Dokumente. Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches, hg. v. der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Bd. 1: Das Jahr 1933; Bd. 2: 1934/35, bearb. v. Carsten Nicolaisen; Bd. 3: 1935–1937, Bd. 4: 1937–1939, bearb. v. Gertraud Grünzinger/Carsten Nicolaisen, Stuttgart 1971–2000.

<sup>91</sup> Vgl. Cornelia Rauh-Kühne, Katholisches Sozialmilieu, Region und Nationalsozialismus, in: Horst Möller/Andreas Wirsching/Walter Ziegler (Hgg.), Nationalsozialismus und Region. Beiträge zur regionalen und lokalen Forschung im internationalen Vergleich, München 1996, 213–236; Michael Schneider, Nationalsozialismus und Region, in: ASozG 40, 2000, 423–439. Karl-Joseph Hummel, Kirche und Katholiken im Dritten Reich, in: ders. (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung (wie Anm. 7), 59–81.

<sup>92</sup> Vgl. von Hehl/Kösters (Bearb.), Priester unter Hitlers Terror (wie Anm. 52).

<sup>93</sup> Vgl. von Hehl, Nationalsozialistische Herrschaft, München 1996, 98.

<sup>94</sup> Martin Broszat, Resistenz und Widerstand, in: ders. u. a. (Hgg.), Bayern in der NS-Zeit, Bd. 4: Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt, Teil C, München–Wien 1981, 691–709, hier 698.

<sup>95</sup> Jürgen Falter, Hitlers Wähler, München 1991, 179.

<sup>96</sup> Vgl. die beiden großen, anlässlich des Gedenkens an den „20. Juli“ von Peter Steinbach gemeinsam mit Jürgen Schmädke 1984 bzw. mit Johannes Tuchel 1994 veröffentlichten Tagungsbände. Jürgen Schmädke/Peter Steinbach (Hgg.), Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler, München–Zürich 1984; Peter Steinbach/Johannes Tuchel (Hgg.), Widerstand gegen den Nationalsozialismus, Bonn 1994.

unberührt ließ. Konstatiert wurde der Widerstand der katholischen Arbeiterbewegung, das Widerstehen aus katholischem Glauben, der Widerstand aus katholisch-politischen Grundüberzeugungen und schließlich auch die „vielen kleinen Formen des zivilen Mutes“ in Form katholischer Milieuresistenz.<sup>97</sup> Klaus Gotto, Konrad Reppen und Hans Günter Hockerts schlugen resümierend ein dann weithin akzeptiertes Stufenmodell vor, das „Widerstand“ ansteigend von der „punktuellen Unzufriedenheit“ über „Resistenz, Selbstbewahrung, Nichtanpassung“ und „öffentlichen Protest“ bis zum „aktiven Widerstand“ definierte und differenzierte.<sup>98</sup> Heinz Hürten führte die langjährigen Forschungen 1992 in einer umfassenden Synthese über „Deutsche Katholiken 1918–1945“ zusammen.<sup>99</sup>

Es konnte nicht ausbleiben, dass dieses Ergebnis der zahlreichen, an Broszats Forschungsprojekt anknüpfenden regionalgeschichtlichen Milieuforschungen auf Widerspruch stieß. Namentlich der renommierte britische Historiker Ian Kershaw äußerte Kritik: Die katholische Milieuresistenz sei lediglich auf die religiös-kirchlichen Belange beschränkt geblieben und habe den Herrschaftswillen der Nationalsozialisten eben nicht wirksam begrenzt, sondern im Gegenteil durch politische Ergebenheit gegenüber dem Regime bis zu dessen Untergang unterstützt. Nicht „Resistenz“, sondern „Dissens“<sup>100</sup> und „Loyalität“<sup>101</sup> hätten das katholische Verhalten bestimmt, Widerstand sei darum nur nach einem Bruch mit der katholischen Milieutradition möglich gewesen. Die Historiker Klaus-Michael Mallmann und Gerhard Paul sowie Thomas Breuer begründeten die kritische Beurteilung mit der Existenz und dem Selbstverständnis eines „ultramontanen“ katholischen Milieus seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sie verknüpften die Befunde über die katholische Kirche im Dritten Reich mit jenen kontrovers diskutierten Thesen der Gesellschafts- und Parteiengeschichtsschreibung, die im Kaiserreich einen „antimodernen“, antiliberalen und ultramontanen, aber keineswegs homogenen und antinationalen Ghettokatholizismus ausmachten.<sup>102</sup> Die katholischen Bischöfe seien

<sup>97</sup> Von der „Resistenz des katholischen Milieus“ ist im Anschluss an Martin Broszat und Elke Fröhlich erstmals die Rede bei Heinz Hürten, Selbstbehauptung und Widerstand der katholischen Kirche, in: Schmädke/Steinbach (Hgg.), Widerstand gegen den Nationalsozialismus, 240–253, hier 248 (wie Anm. 96). Bei Martin Broszat fehlt die Referenz auf den Aufsatz von M. Rainer Lepsius aus dem Jahr 1966; vgl. Anm. 68.

<sup>98</sup> Vgl. Klaus Gotto/Hans Günter Hockerts/Konrad Reppen, Nationalsozialistische Herausforderung und kirchliche Antwort. Eine Bilanz, in: Klaus Gotto/Konrad Reppen (Hgg.), Die Katholiken und das Dritte Reich, Mainz 1980, 122–139, hier 124.

<sup>99</sup> Vgl. Heinz Hürten, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn 1992.

<sup>100</sup> Vgl. Ian Kershaw, Der NS-Staat. Geschichtsinterpretationen und Kontroversen im Überblick, Reinbek b. Hamburg <sup>2</sup>2006, 318–320.

<sup>101</sup> Bei Gerhard Paul ist beides zu „loyaler Widerwilligkeit“ zusammengezogen. Vgl. Markus Huttner, Milieukonzept und Widerstandsdebatten in der deutschen zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung. Ein kritischer Kommentar, in: ders., Gesammelte Studien zur Zeit- und Universitäts-geschichte, Münster 2007, 169–186, hier 178.

<sup>102</sup> Vgl. Thomas Breuer, Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg, Mainz 1992, 373. Mit seinem Hinweis auf den (Anti-)Modernismus führt Breuer das kirchliche Verhalten gegenüber dem Nationalsozialismus ausdrücklich auch auf jenen innerkirchlichen „Integralismus“ zurück, der im frühen 20. Jahrhundert gegen alle theologischen Widerstände autoritativ durchgesetzt wurde.

letztlich Gefangene eines vormodernen Amtsverständnisses und unzulänglicher Organisationsstrukturen geworden.<sup>103</sup> Bei den Konflikten mit dem NS-Regime habe es sich folglich um unpolitische „Säkularisierungskonflikte“<sup>104</sup> gehandelt, nicht jedoch um einen „politischen“ Kampf gegen die NS-Weltanschauung. Das auf milieuegoistische Selbstbewahrung gerichtete Verhalten der Kirche habe anders als das politisch widerständige sozialistische Milieu die „Zeichen der Zeit“ verkannt. Nicht nur die katholische Kirchenführung, sondern das gesamte katholische Milieu und alle Katholiken hätten letztlich politisch versagt.<sup>105</sup>

Unverkennbar setzten sich in den Auseinandersetzungen über die Widerstandsfrage nicht nur die Kontroversen der sechziger Jahre, sondern auch die Auseinandersetzungen über die Geschichts- und Kirchenbilder fort. Die Kritik an der These eines wirksamen katholischen Widerstands richtete sich nicht zuletzt gegen dessen Verknüpfung mit der christlich-demokratischen „Erfolgsgeschichte“ der Bundesrepublik der Adenauer-Ära.<sup>106</sup> Die Urteile einer sozialwissenschaftlich geleiteten und strukturgeschichtlich argumentierenden Geschichtswissenschaft über den Zusammenhang von katholischem Milieu und „Resistenz“ wurden von zum Teil dezidiert kirchen- und katholizismuskritischen Kirchenhistorikern und Publizisten aufgegriffen. Sie spitzten die Befunde plakativ und öffentlichkeitswirksam zu. In der Sache allerdings gelangten sie über Guenter Lewys Argumentation nicht hinaus und blieben in der argumentativen Tiefe hinter Ernst-Wolfgang Böckenförde weit zurück.<sup>107</sup>

## 5. Der Holocaust in der Katholizismusforschung und das neue Interesse an Religion seit Mitte der achtziger und in den neunziger Jahren

Das Gegenbild zu antitotalitärer Selbstbehauptung, Milieu-Resistenz und Widerstand der katholischen Kirche im Dritten Reich bildete die von Rolf Hochhuth so wirksam inszenierte Vorstellung vom päpstlichen Schweigen zum Holocaust. Das fiktionale Geschichtsbild begann um so mehr zum historischen Faktum zu mutieren,

<sup>103</sup> Vgl. Antonia Leugers, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941–1945*, Frankfurt a. M. 1996.

<sup>104</sup> So Gerhard Paul, ‚... gut deutsch, aber auch gut katholisch‘. Das katholische Milieu zwischen Selbstaufgabe und Selbstbehauptung, in: Gerhard Paul/Klaus-Michael Mallmann (Hgg.), *Milieus und Widerstand. Eine Verhaltensgeschichte der Gesellschaft im Nationalsozialismus. Widerstand und Verweigerung im Saarland 1935–1945*, Bd. 3, Bonn 1995, 25–152, hier 141.

<sup>105</sup> Diese Interpretationen sind auch eingegangen bei Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 4: *Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949*, München 2003, 447–450, 809–818.

<sup>106</sup> Vgl. z. B. das Fazit von Hehls im Artikel ‚Kirchenkampf‘ (wie Anm. 85), 432: „Diese Grundhaltung [des christlichen Zeugnisses] erwies sich nach 1945 als einer der entscheidenden Antriebe für den staatlich-gesellschaftlichen Neubeginn“.

<sup>107</sup> Vgl. Deschner, *Mit Gott und dem Führer* (wie Anm. 77); Ernst Klee, *Persilscheine und falsche Pässe. Wie die Kirchen den Nazis halfen*, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1992; ders., *Die SA Jesu Christi. Die Kirche im Banne Hitlers*, Frankfurt a. M. 1989; Heinrich Missalla, *Für Gott, Führer und Vaterland. Die Verstrickung der katholischen Seelsorge in Hitlers Krieg*, München 1999; Georg Denzler, *Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich*, Zürich 2003.

je stärker sich Politik, Gesellschaft, Öffentlichkeit und Forschung national und international der nationalsozialistischen Judenvernichtung zuwandten, aber eine gründliche geschichtswissenschaftliche Aufarbeitung des kirchlichen Verhaltens in diesem Punkt unterblieb.

Zwar waren die Ambivalenzen im christlich-jüdischen Verhältnis schon seit Beginn der 1970er Jahre erforscht.<sup>108</sup> Aber abgesehen von einer Studie über die kirchliche Fluchhilfe für Juden blieben die maßgeblichen Jahre der NS-Diktatur weitgehend unterbelichtet, obwohl sich die Quellengrundlage nach und nach verbesserte. Die Schuldfrage blieb aus den erwähnten methodologischen Gründen offen. Spätestens der über eine Gelehrtenauseinandersetzung weit hinausreichende „Historikerstreit“ 1986/87 hatte allerdings gezeigt, dass der Holocaust für die Erinnerung und das historische Selbstverständnis der Deutschen in den 1980er Jahren enorm an Bedeutung gewonnen hatte. Im Zentrum der Kontroverse stand die Alternative der Historisierung oder der Sakralisierung des Holocaust. In der Geschichtswissenschaft vollzog sich in dieser Frage ein bemerkenswerter Wandel, der von einer Annäherung von „Geschichte und Gedächtnis“ gekennzeichnet war; Geschichtsschreibung erhielt eine zusätzlich, moralische Funktion; der Historiker sei nicht nur Erzähler, sondern auch Anwalt und Richter.<sup>109</sup> Vor dem Hintergrund des 50jährigen Gedenkens der Pogromnacht im November 1938 drängte in der Katholizismusforschung nachdrücklicher denn je die Frage, weshalb die katholische Kirche und der Papst zu Antisemitismus, Pogrom und Judenvernichtung geschwiegen habe.

*Innerkirchlich* war das Thema bereits seit Beginn der siebziger Jahre durch die „Theologie nach Auschwitz“ (Johann Baptist Metz) präsent. Indes stellte sie die Schuldfrage nicht historisch, sondern geschichtstheologisch als Anfrage an die kirchliche Identität. Die Katholizismusforschung sah sich nicht nur mit einem spezifischen, aus dem Konzil hervorgegangenen, die Bedeutung von Judentum und Holocaust einbeziehenden Kirchenbild herausgefordert,<sup>110</sup> das den heilsgeschichtlichen Triumphalismus des Christentums kritisierte.<sup>111</sup> Zugleich verwarf die „politische Theologie“ das „neohistoristische“ Geschichtsverständnis der Katholizismusfor-

<sup>108</sup> Rudolf Lill, Die deutschen Katholiken und die Juden in der Zeit von 1850 bis zur Machtübernahme Hitlers, in: Karl Heinrich Rengstorf/Siegfried Kortzfleisch (Hgg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, Stuttgart 1970, 370–420; Lutz Eugen Reutter, Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich. Die Betreuung von Auswanderern durch den St. Raphaels-Verein, Hamburg–Recklinghausen 1971.

<sup>109</sup> Vgl. A. Assmann, Der lange Schatten (wie Anm. 4), 47–51.

<sup>110</sup> Vgl. die Erklärung „Nostra aetate“ über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, Nr. 4: „Außerdem beklagt die Kirche (...) im Bewußtsein des gemeinsamen Erbes mit den Juden, nicht aus politischen Gründen, sondern angetrieben von der religiösen Liebe des Evangeliums, Haß, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich, zu welcher Zeit auch immer und durch wen auch immer, gegen Juden gerichtet haben.“ (Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen=Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Heinrich Denzinger/Peter Hünermann (Hgg.), Freiburg im Br.–Basel-Wien <sup>38</sup>2007, nr. 4198).

<sup>111</sup> Die konziliaren Impulse eines erweiterten Selbstverständnisses von „Kirche“ („pilgerndes Gottesvolk“) und eines nach Auschwitz grundlegend veränderten Verhältnisses zur jüdischen Religion („Christgläubige als Söhne Abrahams dem Glauben nach“) hatte die „politische Theologie“ geschichtstheologisch und -politisch weiterentwickelt.

schung, welches die „präsentische Historizität“ des Holocaust verdränge.<sup>112</sup> Die katholischen Historiker und Kirchenhistoriker,<sup>113</sup> die das „sentire cum ecclesia“ zu ihrem heuristischen Leitmotiv und den totalitarismustheoretischen Ansatz zur Grundlage ihrer wissenschaftlichen Arbeit gemacht hatten, konfrontierte der deutsche Konzilstheologe Karl Rahner Mitte der 1970er Jahre mit der Auffassung, der historischen Analyse komme allenfalls noch die Aufgabe zu, Details über das unbestreitbare Versagen einer sündigen Kirche ans Tageslicht zu befördern.<sup>114</sup> Innerkirchlich begannen sich geschichtswissenschaftliche Katholizismusforschung und theologiegeleitetes Kirchenverständnis auseinanderzuentwickeln.

Virulent wurden die Spannungen zwischen religiös-theologischer Memoria und historisch-kritischer Zeitgeschichtsforschung in den folgenden neunziger Jahren. Ein bedeutsamer Anstoß erfolgte durch Kontroversen in den USA. Im Streit um die „Amerikanisierung des Holocaust“ ging es um dessen identitätsstiftenden Ort in der amerikanischen Nation.<sup>115</sup> In der katholischen Weltkirche setzte sich Papst Johannes Paul II. persönlich an die Spitze eines christlich-jüdischen Aussöhnungsprozesses.<sup>116</sup> Dieser gipfelte am Beginn des neuen Jahrtausends in der öffentlichen Bitte um Vergebung. Derselbe Papst rückte jedoch zugleich die christlichen Blutzegen des 20. Jahrhunderts in den Mittelpunkt des kirchlichen Interesses. Umstritten waren die Kanonisierung der vom Judentum zum katholischen Glauben übergetretenen, in Auschwitz ermordeten Karmelitin Edith Stein und die Seligsprechung Papst Pius XII.<sup>117</sup>

Befeuert wurden die Auseinandersetzungen von einer Popularisierung und Skandalisierung des Holocaust, die zu einer bis dahin nicht gekannten Loslösung des geschichtspolitischen Erinnerungsdiskurses und seiner Geschichtsbilder von den realhistorischen Zusammenhängen führten. Im Falle der „Spraydosen-Historiographie“<sup>118</sup> John Cornwells und Daniel J. Goldhagens stand die öffentliche Aufmerk-

<sup>112</sup> Vgl. Jürgen Manemann, Die Katholische Kirche nach Auschwitz. Zur Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus nach 1945, in: Trumah 5. 1995, 69–92.

<sup>113</sup> Von der zeitgenössischen Kirchengeschichtsschreibung wurde die Bedeutung des Holocaust für das katholische Kirchenverständnis methodisch nicht reflektiert. Vgl. Wilhelm Damborg, Christen und Juden (wie Anm. 5), 93–115.

<sup>114</sup> Rahners Einlassung ist nachgewiesen in: Karl Forster, Synodale Mitverantwortung in der Bewährung. Rückblick auf die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: ders., Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute, Bd. 1, Würzburg 1982, 293–315, hier 312; Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 547, formuliert die Spannungen in pointierter Zuspitzung: „Kann theologisch richtig sein, was historisch falsch ist?“

<sup>115</sup> Vgl. Peter Novick, Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord, Stuttgart–München 2001; A. Assmann, Der lange Schatten (wie Anm. 4), 154–157.

<sup>116</sup> Vgl. dazu Die Kirchen und das Judentum. Bd. 1: Dokumente von 1945 bis 1985, Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hgg.); Bd. 2: Dokumente von 1986 bis 2000, Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hgg.), Paderborn 1987 u. 2001.

<sup>117</sup> Der Prozess der Seligsprechung Papst Pius XII. wurde 1965 während des Zweiten Vatikanischen Konzils eingeleitet; im Jahr 2000 wurde nicht Pius XII., sondern Pius IX. zusammen mit Johannes XXIII. seliggesprochen. Das Verfahren für Pius XII. dauert gegenwärtig noch an. Edith Stein wurde 1998 heiliggesprochen.

<sup>118</sup> So die treffende Bezeichnung von Kurt Nowak, zit. bei Hummel, Gedeutete Fakten (wie Anm. 6), 554.

samkeit in geradezu umgekehrtem Verhältnis zu den dargebotenen historischen Einschätzungen:<sup>119</sup> Dass Katholiken, ihre Bischöfe und ihr Papst sämtlich als „Hitlers willige Vollstrecker“<sup>120</sup> in besonderer Weise einen „eliminatorschen Antisemitismus“<sup>121</sup> vertreten und somit das „Motiv zum Morden“<sup>122</sup> geliefert hätten, überzeugte selbst die kirchenkritischen Katholizismusforscher nicht.<sup>123</sup>

Die skizzierten erinnerungskulturellen und geschichtspolitischen Auseinandersetzungen führten in der historischen Forschung tendenziell dazu, die bewährte These vom „ambivalenten“ Verhältnis der katholischen Kirche zum Antisemitismus schärfer und eindimensional im Sinne eines „katholischen Antisemitismus“ als Wesensbestandteil katholischer (Sinn-)Deutungskultur zu interpretieren.<sup>124</sup> Die Katholiken seien antisemitisch gewesen, nicht obwohl, sondern weil sie katholisch waren. Begrifflich ebnete diese insbesondere von dem Bielefelder Sozialhistoriker Olaf Blaschke vertretene Interpretation die Unterschiede zwischen rassenideologischem Antisemitismus und den unbestrittenen Ambivalenzen im christlich-jüdischen Verhältnis ein, um den Holocaust direkt mit seiner vorgeblich christlichen Vorgeschichte im 19. Jahrhundert verbinden zu können.<sup>125</sup> Mit der zugespitzten These vom antimodernen „katholischen Antisemitismus“ korrespondierten einseitige, institutionelle Kontexte abschwächende Urteile über die vielgestaltigen, stillen katholischen Hilfen für die als Juden verfolgten katholischen „Nichtarier“. Die caritative Fürsorge und seelsorgerische Betreuung habe eben nur den Katholiken gegolten und sei überdies nur auf diese Hilfe beschränkt geblieben. Nolens volens habe die katholische Kirche so zu einer „Perfektionierung des nationalsozialistischen Vernichtungsapparates“ beigetragen.<sup>126</sup> Der Anklang an die bereits 1965 vorgetra-

<sup>119</sup> John Cornwell, Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat, München 1999; Daniel J. Goldhagen, Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne, Berlin 2002.

<sup>120</sup> So der Titel von Goldhagens 1995 erschienenem, von der Wissenschaft einhellig abgelehntem Buch.

<sup>121</sup> Den Begriff verwendet Goldhagen erstmals 1995. Vgl. Daniel J. Goldhagen, Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Berlin 1996, 37.

<sup>122</sup> Vgl. Goldhagen, Katholische Kirche (wie Anm. 119), 214.

<sup>123</sup> Vgl. Olaf Blaschke, Hitlers willige Katholiken? Goldhagens Moralpredigt gegen die katholische Kirche aus der Sicht eines anderen Kritikers ihres Antisemitismus, in: ZfG 50. 2002, 1099–1115; Denzler, Widerstand, 260.

<sup>124</sup> Die Ambivalenzthese geht von der Beobachtung aus, dass Katholiken und ihre Kirche seit dem 19. Jahrhundert zwar den rassistisch begründeten Antisemitismus allgemein verwarfen, zugleich aber antisemitische Stereotype auf den zeitgenössischen – durchaus katholikenfeindlichen – (Wirtschafts-)liberalismus übertrugen. Die Ablehnung des rassistischen Antisemitismus ging einher mit einem an den mental tief verankerten Antijudaismus partiell anschließenden, soziostrukturellen Antisemitismus.

<sup>125</sup> Vgl. Olaf Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus im Kaiserreich, Göttingen 1997, 70–106; ders., Das „Pianische Jahrhundert“ als Blütezeit des katholischen Antisemitismus (1846–1945) – und die Blüten katholischer Apologetik heute, in: Hans Erler/Ansgar Koschel (Hgg.), Der Dialog zwischen Juden und Christen. Versuche des Gesprächs nach Auschwitz, Frankfurt a. M. 1999, 115–126; ders. Die „Reichspogromnacht“ und die Haltung von katholischer Bevölkerung und Kirche. Mentalitätsgeschichte als Schlüssel zu einem neuen Verständnis, in: ZRGG 52. 2000, 47–74.

<sup>126</sup> So Leugers, Die deutschen Bischöfe (wie Anm. 79), 52; vgl. auch Jana Leichsenring, Die Katholische Kirche und „ihre Juden“. Das „Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin“ 1938–1945. Berlin 2007, 293, dort sogar mit dem unausgesprochenen Vorwurf, das Hilfswerk habe die seelische Notlage der Juden für Übertritte zum katholischen Glauben ausgenutzt.

genen Thesen Guenter Lewys ist nicht zu überhören.<sup>127</sup> Hinter dem Vorwurf eines fatalistischen „Milieuegoismus“ verbargen sich unterschiedliche Argumentationslinien: Zum einen wurde mit Blick auf die Kirche letztlich das historische Versagen von zeitgenössischer Theologie und Kirchenhierarchie konstatiert, die das Judentum nicht oder doch allzu wenig als Teil der eigenen christlichen Religion erkannt habe; das kam der Argumentation der politischen „Theologie nach Auschwitz“ nahe. Zum anderen wurde der Kirche der Gegenwart vorgeworfen, sie wolle die doch als *Juden* und nicht als Katholiken verfolgten Opfer für sich vereinnahmen und die katholischen Einzelhilfen für „Nichtariet“ im exkulpierenden Sinne missbrauchen. Diese Urteile folgen eher einer grundsätzlichen, die Konfessionen übergreifenden Kirchenkritik.

Gegenüber solchen mentalitäts- und theologiegeschichtlich argumentierenden Werturteilen plädierten die katholischen „Profan“-Historiker dafür, neben mentalen Verhaltensdispositionen die für die historische Wirklichkeit bedeutsamen institutionellen Bedingungen nicht zu unterschätzen.<sup>128</sup> Nicht lautstarke Proteste, sondern wirksame, wenn auch noch so bescheidene Hilfsaktionen seien unter den Bedingungen einer konfessionell segmentierten Gesellschaft und totalitär durchdrungenen Herrschaft das Gebot der Stunde gewesen.<sup>129</sup>

Noch vage bleibt, welche Bedeutung der epochale Zusammenbruch der sozialistischen Ostblockstaaten und die friedliche Wiedervereinigung Deutschlands für die Katholizismusforschung haben. Das Ende der Sowjetunion und ihres Imperiums zwischen 1989 und 1991 beendete nicht nur das Zeitalter des Ost-West-Konfliktes, sondern auch die Epoche säkularreligiöser totalitärer Ideologien. Gesellschaftlich verabschiedete die Postmoderne die bis dahin gültige säkularisierungstheoretische Deutung von „Religion“ als „vormodernes“ Relikt einer aufgeklärten und säkularisierten Gesellschaft und debattiert mittlerweile die zivilgesellschaftliche Bedeutung von Religion.<sup>130</sup>

In der historischen Forschung fanden seit Mitte der 1980er Jahre Religion und Konfession als eigenständige, gesellschafts- und kulturgeschichtlich bedeutsame Kräfte neue Aufmerksamkeit.<sup>131</sup> Die bis dahin gültige wissenschaftstheoretische Ab-

<sup>127</sup> Lewy, *Katholische Kirche* (wie Anm. 70), 310.

<sup>128</sup> So galt die protestantische Hilfe den „protestantischen Nichtariern“ und die Hilfe der Quäker den nicht-konfessionellen Nichtariern.

<sup>129</sup> Zu denken ist hier an die Hilfen Pius' XII. ebenso wie an die Aktivitäten Gertrud Luckners, Margarete Sommers, Gabriele Magnis sowie des Jesuitenpaters Ludwig Born, mehr aber noch an vergleichbare Unterstützungen wie des Unternehmers Oskar Schindler, des einflussreichen Rechtsanwalts Hans Calmeyer in den Niederlanden oder Kurt Gersteins. Vgl. Dieter Fraenkel (Hg.), *Lexikon der Gerechten unter den Völkern. Deutsche und Österreicher*, Göttingen 2005.

<sup>130</sup> Vgl. Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hgg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln 2007. Einen guten Überblick bietet Manuel Borutta, *Religion und Zivilgesellschaft. Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung*, Berlin 2005. Zu den Auswirkungen für die Zeitgeschichts- und Katholizismusforschung vgl. Christoph Kösters/Antonius Liedhegener/Wolfgang Tischner, *Religion, Politik und Demokratie. Deutscher Katholizismus und Bürgergesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: HJ 127. 2007, 353–392; zuletzt: Helmut Mayer, „Was ist mit dem Rest? Jürgen Habermas deutet die Rückkehr der Religion“, FAZ 2. Februar 2008.

<sup>131</sup> Vgl. die Beiträge von Wilhelm Damberg, Christoph Kösters, Michael N. Ebertz, Urs Altermatt, Wolfgang Tischner und Antonius Liedhegener in: Hummel (Hg.), *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung*, (wie Anm. 7), 115–230; außerdem: Ziemann, *Der deutsche Katholizismus* (wie Anm. 2), 402–422.

grenzung der „profanen“ Katholizismusforschung gegenüber der Theologie verlor an Bedeutung. Die Katholizismusforschung öffnete sich nach und nach für die Methoden anderer Nachbardisziplinen wie Soziologie, Ethnologie, Kulturanthropologie, Theologie und Politikwissenschaft<sup>132</sup> und versteht sich als eine Forschungsrichtung, „die sich über einen gemeinsamen Gegenstand definiert“, die zwischen verschiedenen Fächern steht und die daher „ein heterogenes Methodenverständnis pflegt“, ohne (...) ihre Herkunft aus der bzw. Rückbindung an die Geschichtswissenschaft verleugnen zu wollen oder zu können.“<sup>133</sup> Initialzündend wirkten insbesondere die Milieustudien des Schweizer Historikers Urs Altermatt, die am Schweizer Beispiel zeigten, dass der religiöse Säkularisierungsprozess keineswegs linear, sondern in „Wellenbewegungen von religiösen Krisen und Erneuerungen“<sup>134</sup> verlief – eine Beobachtung, die sich auch für das katholische Milieu in Deutschland bestätigte und die die bis dahin geläufigen sozialgeschichtlichen Interpretationen von katholischer Kirche und Katholizismus in der NS-Zeit auf den Prüfstand stellte.<sup>135</sup>

Neben die Erforschung des katholischen Milieus traten epochen- und nationenübergreifende Deutungszugänge, die Wesen und Selbstverständnis der im kurzen 20. „Jahrhundert der Gewalt“ herrschenden, 1989 letztendlich im Ostblock zusammengebrochenen totalitären Diktaturen mit dem Konzept der „politischen Religion“ (diktatur-)vergleichend zu fassen suchten.<sup>136</sup> Hans Maier, Michael Burleigh und andere lenkten die Aufmerksamkeit auf die innersten (säkular-) religiösen „Glaubens“überzeugungen der Täter und ihrer europaweiten, das 20. Jahrhundert kennzeichnenden Gewaltregime.<sup>137</sup> In den Mittelpunkt rückte das Interesse an deren ritueller Inszenierung, den Auswirkungen auf das moralische Selbstverständnis der

<sup>132</sup> Vgl. Antonius Liedhegener, Katholizismusforschung in der Erweiterung: Internationaler Vergleich, konfessioneller Vergleich, neue methodische Zugänge. Kommentar, in: Hummel (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung (wie Anm. 7), 215–230, hier 224. Zur kulturgeschichtlichen Wende in der Katholizismusforschung vgl. Urs Altermatt, Plädoyer für eine Kulturgeschichte des Katholizismus, in: Hummel (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung (wie Anm. 7), 169–187. Für den Katholizismus in der Schweiz vgl. den Überblick von Franziska Metzger, Die kulturgeschichtliche Wende in der zeitgeschichtlichen Freiburger Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht, in: ZSKG 96. 2002, 145–170.

<sup>133</sup> Ebd. Zum Forschungsertrag des Schwerter Arbeitskreises vgl. Johannes Horstmann/Antonius Liedhegener, Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Schwerte 2001.

<sup>134</sup> Ebd., 17.

<sup>135</sup> AKKZG, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43. 1993, 588–654. Die dort vorgeschlagene Definition von „katholischem Milieu“ fasste das sozialgeschichtliche Modernisierungsparadigma nicht mehr normativ, sondern funktional und begriff im religiösen „Werte- und Normenkomplex“ den identitätsstiftenden Kern kollektiver katholischer Sinndeutung.

<sup>136</sup> Vgl. Hans Maier, „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 45. 1995, 387–405; vgl. zuletzt ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2: Politische Religionen, München 2007. Zum Diktaturvergleich und zur Bedeutung des Konzepts der politischen Religion in diesem Kontext vgl. zusammenfassend Detlef Schmiechen-Ackermann, Diktaturen im Vergleich, Darmstadt 2002.

<sup>137</sup> Wolfgang Dierker suchte die Überzeugungen von „Himmlers Glaubenskriegern“ des Sicherheitsdienstes der SS als politische Religion zu fassen. Vgl. Wolfgang Dierker, Himmlers Glaubenskrieg. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933–1941, Paderborn u. a. <sup>2</sup>2003.

Gesellschaft und den Barrieren, die der totalitären Entfaltung des gewalttätigen, gegen „Anders“ gläubige gerichteten Machtwillens entgegenstanden. Die Anknüpfung an die politikwissenschaftlichen Analysen totalitärer Systeme der fünfziger und sechziger Jahre war unverkennbar.<sup>138</sup> Burleigh und mehr noch Maier machten in den christlichen Kirchen und im Katholizismus jene gesellschaftlichen Kräfte aus, die der gesellschaftlichen Barbarisierung entgegenwirkten, wiewohl eine rückwärtsgewandte kirchliche Tradition partiell Schnittmengen mit dem anpassungsfähigen, janusköpfigen Nationalsozialismus ermöglichte und darum Ambivalenzen erzeugte.<sup>139</sup> Inwiefern der Nationalsozialismus mit dem Erklärungsmodell der „politischen Religion“ hinreichend gedeutet werden kann, wurde und wird seitdem kontrovers diskutiert.<sup>140</sup>

Erst jetzt wandte sich die Katholizismusforschung den Kirchen als Teil der nationalsozialistischen Kriegsgesellschaft zu. Der entscheidende Anstoß ging von der im Jahr 2000 kulminierenden politischen Debatte über die Entschädigung überlebender Zwangsarbeiter aus.<sup>141</sup> Ihr Arbeitseinsatz in katholischen Einrichtungen, die Hilfen für die sogenannten „katholischen Nichtarier“ und der von Himmler vorangetriebene „Klostersturm“ und nicht zuletzt das vermeintliche „Schweigen“ Papst Pius XII. werden seitdem stärker in das europaweite Kriegsgeschehen eingebettet gesehen. Für den Krieg stellten die Kirchen in Deutschland ebenso wie in den okkupierten Nationen ihre personellen, materiellen, institutionellen und teilweise ideellen Ressourcen bereit, obwohl (oder weil?) sie einer befürchteten nationalsozialistischen „Endlösung der Kirchenfrage“ entgegensahen. Die kirchlich tradierte und wirksame Lehre vom „gerechten Krieg“ legitimierte solche patriotisch gesinnte „antagonistische Kooperation“; zum Dilemma der Kirchen gehörte es, dass ihre von derselben Lehre gestützten Aufrufe gegen den gewaltsamen Rassekrieg wirkungslos, weil machtlos verhallten.<sup>142</sup>

<sup>138</sup> Vgl. Michael Burleigh, *Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung*, Frankfurt a. M. 2000, 35.

<sup>139</sup> Vgl. Hans Maier, *Das totalitäre Zeitalter und die Kirchen*, in: HJ 112. 1992, 383–411; Burleigh, *Nationalsozialismus* (wie Anm. 138), 830–844. Abwegig ist demgegenüber die These Richard Steigmann-Galls, die in den USA eine Debatte ausgelöst hat. Steigmann-Gall vertritt die Auffassung, der Nationalsozialismus sei „niemals ganz antichristlich“ gewesen, sondern habe im Sinne eines „positiven Christentums“ mit der Judenfeindschaft, der Überwindung der konfessionellen Spaltung und sozialtheologischen Forderungen wesentliche Bestandteile des Christentums aufgenommen. Dementsprechend habe das NS-Regime auch keinen totalitären Weltanschauungskampf gegen die Kirchen geführt, im Gegenteil, seine Anführer seien christentumsfreundlich gewesen. Die gegen die katholische Kirche gerichtete NS-Kirchenpolitik bleibt bei Steigmann-Gall völlig außerhalb des Blickfeldes. Vgl. Richard Steigmann-Gall, *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity 1919–1945*, Cambridge 2003. Dazu die Debatten im *Journal of Contemporary History* 42. 2007, Heft 1 und 2.

<sup>140</sup> Vgl. Hans Günter Hockerts, *War der Nationalsozialismus eine politische Religion? Über Chancen und Grenzen eines Erklärungsmodells*, in: Klaus Hildebrand (Hg.), *Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*, München 2003, 45–71, der für eine Orientierung der Zeitgeschichtsforschung an dem um die säkular-religiöse Dimension erweiterten Totalitarismusmodell plädiert. Hans Maier unterscheidet „politische Religion“ von „Staatsreligion“ und „Zivilreligion“. Vgl. Hans Maier, *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*, Freiburg i. Br. 1995, 104–107.

<sup>141</sup> Vgl. Karl-Joseph Hummel/Christoph Kösters (Hgg.), *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939–1945. Geschichte und Erinnerung, Entschädigung und Versöhnung. Eine Dokumentation*, Paderborn u. a. 2008.

<sup>142</sup> Vgl. Hummel/Kösters (Hgg.), *Kirchen im Krieg* (wie Anm. 6).

## 6. Methoden, Deutungen und die Frage nach ihren Konjunkturen

In der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung über die katholische Kirche im Dritten Reich sind – stark vereinfacht – zwei argumentative Grundlinien auszumachen. Die methodischen Zugänge und die mit ihnen jeweils verbundenen historischen Argumentationen sind entweder mit politikwissenschaftlichen Totalitarismustheorien oder mit sozialwissenschaftlichen Modernisierungstheorien verknüpft. Einerseits werden die christlichen Kirchen als herrschaftsbegrenzendes „Gegenüber“ zum totalitären, rasseideologischen Monopolanspruch des NS-Regimes und seiner expansiv-gewalttätigen Verwirklichung angesehen. Andererseits gelten sie als moralische Säulen nationalsozialistischer Herrschaft, die sie durch traditionsgebundene Loyalität zur Obrigkeit, vor allem aber durch die systemstabilisierenden ideologischen „Affinitäten“ (Antibolschewismus, Nationalismus, „katholischer“ Antisemitismus), stützten, welche in einem tiefverwurzelten, weltabgewandten Antimodernismus der Kirchen wurzelten. Der kirchliche „Dissens“ (Ian Kershaw) beschränkte sich demnach auf eine antimoderne Selbstbewahrung der eigenen Institution („Milieugoismus“), die das Schicksal der Juden ausblendete.

Dass diese geschichtswissenschaftlichen Deutungen eng mit den erinnerungskulturellen und geschichtspolitischen Diskursen verschränkt waren (und sind), kann kaum verwundern. Schon eher überrascht, welches Gewicht der aus dem Forschungsgegenstand – „Kirche“ und „Katholizismus“ – resultierenden religiösen Eigenart dieser Diskurse für die zeitgeschichtliche Katholizismusforschung zukam. Die Auseinandersetzungen der Katholizismusforschung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit waren immer auch reflektierender Bestandteil eines sich wandelnden katholischen Milieus im allgemeinen und identitätsstiftender Selbstvergewisserungen der katholischen Kirche, ihrer religiösen Memoria und ihrer theologischen Disziplinen im besonderen. Die geschichtswissenschaftliche Erforschung der katholischen Kirche im nationalsozialistischen Deutschland erfolgte überdies stets als individuelle Ortsbestimmung der (Kirchen-)Historiker über ihr Verhältnis zur Religion. Das galt für jene katholischen Historiker, die sich ein „sentire cum ecclesia“ zum heuristischen Leitmotiv erkoren, ebenso wie für jene Geschichtswissenschaftler, die die historischen Sozialwissenschaften zum Dreh- und Angelpunkt ihrer Analyse von Herrschaft, Wirtschaft und – erst seit Ende der 1980er Jahre – Kultur machten.

Bezieht man diese für die Katholizismusforschung spezifischen Zusammenhänge ein, zeichnen sich umrisshaft Deutungskonjunkturen ab. Gemessen am Kenntnisstand über sowohl die Wissenschaftsgeschichte des Katholizismus als auch über die katholische „Vergangenheitsbewältigung“ ist es noch viel zu früh, fundierte Thesen aufzustellen.<sup>143</sup> Die vorgelegte Skizze wirft mehr Fragen auf als sie beantwortet. Zwar werden die sechziger und offenbar auch die neunziger Jahre als Laboratorien des Umbruchs in der Katholizismusforschung erkennbar. Ihre unterschiedlichen methodischen Zugänge und argumentativen Richtungen wechselseitig als „apologetisch“

<sup>143</sup> Vgl. Rudolf Morsey, Görres-Gesellschaft und NS-Diktatur. Die Geschichte der Görres-Gesellschaft bis zum Verbot 1941, Paderborn 2002; Dominik Burkard (Hg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus, Würzburg 2007; vgl. auch Anm. 8.

und „kirchenloyal“ bzw. „religiös unmusikalisch“ zu etikettieren, erweist sich anscheinend als wissenschaftsgeschichtliches Narrativ. Die Zusammenhänge waren offenbar komplexer, geklärt sind sie noch nicht.

Zu fragen ist nach den Anstößen, die an den markanten forschungsgeschichtlichen Wendepunkten der sechziger bzw. neunziger Jahre wirksam wurden. Es fällt auf, dass wesentliche Impulse von „außen“ kamen, aus den Vereinigten Staaten (Demokratisierung und Krieg in den 1960er Jahren, Amerikanisierung des Holocaust) bzw. aus dem römischen Zentrum der Weltkirche (Zweites Vatikanisches Konzil in den 1960er Jahren, päpstliche Vergebungsbitte zur Jahrtausendwende). Zu bedenken ist vor allem, wie sich ein seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewandeltes Verständnis von „Kirche“ und „Welt“ für die „profane“ Katholizismusforschung und die theologiegeleitete Kirchengeschichtsschreibung der NS-Zeit auswirkte: Die Kirche selbst war seitdem einem historischen Urteil nicht mehr entzogen. Das „sentire cum ecclesia“ als heuristisches Leitmotiv der Katholizismusforschung wurde von der „politischen Theologie“ gerade nicht auf einen antitotalitären Widerstand der Kirche bezogen, sondern auf das kirchliche Versagen angesichts der Katastrophe von Auschwitz.

Im Kontext solcher semantischer Verschiebungen ist auch den methodologischen Entwicklungen in der Katholizismusforschung nachzugehen. Zweifellos beeinflussten die von den katholischen Zeithistorikern umgesetzten Standards historisch-kritischer Quellenforschung die theologiegeleitete Kirchengeschichtsschreibung. Allerdings werden auch die Schwierigkeiten sichtbar, die daraus etwa für eine Antwort auf die von Rolf Hochhuth geschichtspolitisch so wirksam inszenierte Frage nach der moralischen Verantwortung und Schuld der Kirche entstanden. Sie verschärften sich in Deutschland mit jenem methodologischen Wandel in der Geschichtswissenschaft, der von „Annäherungen zwischen Geschichte und Gedächtnis im Schatten des Holocaust“<sup>144</sup> gekennzeichnet ist.

Die zeitgeschichtliche Auseinandersetzung über die katholische Kirche im Nationalsozialismus war stets Bestandteil und Spiegel des spannungsreichen Verhältnisses zwischen Moderne und katholischem Milieu. Dies zeigte sich, als in den sechziger Jahren die Einheit von religiösem Heil und geschichtlicher Heilung im katholischen Milieu, wie sie wohl am dichtesten in der frühen Verehrung der „Märtyrer“ der NS-Diktatur erkennbar ist, zerbrach und mit ihr das gesellschaftlich dominierende und öffentlich akzeptierte Geschichtsbild vom „anderen und besseren Deutschland“ im Gewand der katholischen Kirche. Gleichzeitig begründeten Ernst-Wolfgang Böckenförde und Carl Amery ihre Kritik an der Kirche und dem juste milieu des Katholizismus in der Gegenwart mit historischen Argumenten, die die Nähe der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus belegen wollten. In welcher Weise dieser äußere und innere Wandel des katholischen Milieus auf die Arbeit der Katholizismusforschung und ihre Deutungen zurückwirkte, ist noch weitgehend ungeklärt. Außer der Konfession sind vor allem die Generationenlagen der Historiker zu berücksichtigen, aber auch die neue Form medialer Öffentlichkeit, in der über die historische Wahrheit verhandelt wurde.

---

<sup>144</sup> A. Assmann, *Der lange Schatten* (wie Anm. 4), 47.

In gleicher Weise wäre den Auswirkungen nachzugehen, die die Konzentration der erinnerungskulturellen wie geschichtswissenschaftlichen Kontroversen auf den Holocaust und der sich ebenfalls in den neunziger Jahren abzeichnende „cultural turn“ für die Katholizismusforschung hatten. Es hat den Anschein, dass die Entfremdung zwischen religiöser Memoria der Kirche und Teilen der Katholizismusforschung zunahm, während die frühere Polarisierung unterschiedlicher (politik- und sozialgeschichtlicher) Deutungen zunehmend einer neuen, methodisch multiplen Kulturgeschichte religiöser Vergangenheit wich: *Einerseits* konnte das Dilemma jener katholischen Historiker aus der vom Krieg gezeichneten (ersten) Studentengeneration kaum größer sein, als der aus Polen (!) stammende Papst anlässlich des Millenniumswechsels das schuldhaft Versagen der katholischen Kirche angesichts des Holocausts bekannte. Nunmehr schien kirchlich wahr, was in ihren Augen historisch falsch war, und jener innerkirchliche Diskurs der „politischen Theologie“ sanktioniert, der sich bereits seit Mitte der 1970er Jahre von den Ergebnissen und Deutungen der „profanen“ Katholizismusforschung entfernt hatte.<sup>145</sup> Dem vormaligen historischen Urteil über die Ambivalenzen im christlich-jüdischen Verhältnis und den katholischen Antirassismus stand eindringlicher als je zuvor eine zudem sozial- und mentalitätsgeschichtlich gestützte Verurteilung „verstrickter“ Mittäterschaft der Kirche angesichts des Holocausts entgegen.<sup>146</sup> *Andererseits* schärfte im Zuge des „cultural turn“ nicht zuletzt jene diktaturvergleichenden Modelle, die den Nationalsozialismus als „politische Religion“ interpretieren, von neuem den Blick für die Wucht totalitärer Ideologien und das gewaltdisziplinierende Potential des Christentums.<sup>147</sup>

Vor diesem Hintergrund erscheint es für die Katholizismusforschung höchst aufschlussreich, dass Papst Johannes Paul II. zeitgleich und komplementär (nicht konträr) zum kirchlichen „Schuldbekenntnis“ weltweit die Sammlung jener katholischen Christen veranlasste, die im 20. „Jahrhundert der Gewalt“ um ihres Glaubens willen Verfolgung und Tod erlitten haben.<sup>148</sup> Nimmt man noch die von Johannes Paul II. verfügte, dem Beispiel seines Amtsvorgängers aus der Konzilszeit folgende<sup>149</sup> Praxis hinzu, bislang gesperrte vatikanische Archivbestände für die zeitgeschichtliche Forschung zugänglich zu machen, könnte die Katholizismusforschung „ein wichtiges

<sup>145</sup> In der Kirchengeschichtsschreibung setzte erst jüngst eine neue Methodenreflexion über die Bedeutung des Holocaust ein. Darauf hat Wilhelm Damborg aufmerksam gemacht, Vgl. auch dessen Beitrag *Das Milieu ist tot – es lebe die Dienstleistung?*, in: ThQS 184. 2004, 277–286, hier 279f.; außerdem: Andreas Holzem, *Die Geschichte des „gegläubten Gottes“*. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: Andreas Leinhäupl-Wilke/Magnus Striet (Hgg.), *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster–Hamburg–London 2000, 73–103.

<sup>146</sup> Vgl. Olaf Blaschke, *Nicht die Kirche als solche? Anfragen eines Historikers an die vatikanische „Reflexion über die Shoah“*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 43. 1998, 862–874.

<sup>147</sup> Nicht zuletzt findet die zivilgesellschaftliche Bedeutung des Katholizismus für das Gelingen eines demokratischen Gemeinwesens in Deutschland neue Aufmerksamkeit. Vgl. Kösters/Liedhegeger/Tischner, *Religion, Politik und Demokratie* (wie Anm. 130).

<sup>148</sup> Vgl. *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium*, hg. im Auftrag der deutschen Bischofskonferenz von Hubert Moll, 2 Bde, Paderborn 42006.

<sup>149</sup> Vgl. Anm. 63 den Hinweis auf die vatikanischen Akteneditionen.

Stück Gestaltungsspielraum wiedergewinnen<sup>150</sup>. Ergebnisse und Urteile über die Geschichte der katholischen Kirche im Dritten Reich sind auch mehr als sechs Jahrzehnte nach dessen Ende noch keineswegs geronnen.

---

<sup>150</sup> So Hummel, *Gedeutete Fakten* (wie Anm. 6), 567.